

Dictaten Dogmatiek

van Dr. A. Kuyper

LOCUS DE Salute, Ecclesia, Sacramentis.

College-dictaat van een der studenten

NIET IN DEN HANDEL

TWEEDE DRUK

Met een woord vooraf van Dr. A. Kuyper

Stoomdrukkerij van J. H. Kok — Kampen

INHOUDSOPGAVE.

LOCUS DE SALUTE.

Ritschl en de Ritschliaansche Theologie.	3
I. Ritschls systeem.	3
II. Ritschls opgang.	8
III. Critiek op Ritschl.	10
§ 1. Introductie.	15
I. Samenhang v. dezen locus m. den locus de electione en d. locus de incar-	
II. " tusschen de potentieele en actueele gratie. 19. [natione. 16	
III. " " dogmatiek en ethiek.	19
IV. " " den locus de salute en den locus de ecclesia. 19	
<i>Volgorde in dezen locus: het werk Gods over, voor, in, aan en door ons. 20.</i>	
§ 2. De Gratia.	21
I. De <i>bron</i> van alle genade vóór de grondlegging der wereld,	22
II. in het eeuwige.	24
III. Oorsprong en oorzaak.	24
IV. Infra- en Supralapsariërs.	28
V. Verschil van concept en project. 30. [d. mensch, niet voor God. 33	
VI. De hypothese v. een niet-zondige wereldontwikkeling bestaat alleen voor	
§ 3. De Foedere Gratiae.	35
Het woord en het begrip „verbond” („testament”) in het O. en N. Test. 36	
De uitdrukking „unilateraal verbond”.	38
Verhouding tusschen werk- en genadeverbond.	38
De Verbondssluiting.	41
§ 4. De Iustificatione	45
Het woord „rechtvaardig making”.	46
Iustus beteekent: A. absoluut goed: 48	
1 ^o . van God. 47, 48; 2 ^o . van Christus, 47; 3 ^o . van de menschen, 48.	
B. sensu relativo: 48	
onderdeelen: a. sensu conscientiae, 47; b. sensu civili, 46;	
c. sensu iuridico: 1. quod ad iudicem, 47; 2. quod ad scelus, 47;	
d. sensu symbolico, 46, 47 (als zoodanig ook opgevat bij Israel, 49):	
1. sensu generali (h. vasthouden v. Jehovah in tegenstell. m. d. afgoden), 47;	
2. v. d. lijdenden. Ebed Jahweh, 47; 3. practice, h. wandelen in de wegen des Heeren, 47	
C. sensu supremi iudicii: 49	
a. proleptice; b. hic et nunc, c. finaliter 50.	

Eerste stelling: De rechtvaardigmaking steunt finaliter op een <i>volmaakt goed zijn</i> .	50
Tweede „ : Noodig: rantsoen voor alle overtredingen en posit. sancticas in Chr.	50
Derde „ : „ : te kunn. bewijzen, dat de oboedientia activa en pass. den uit- verkorene toekomt. (1. Door de wedergeb. voor z. zijn; 2. door h. geloof. voor z. bewustzijn.)	50
Vierde stelling: Dat de uitspraak in supremo iudicio alzoo vallen kan en moet is [door <i>genade</i> .	51
Bij het iudicium zelf van <i>genade</i> geen sprake.	
Bewijs dezer stellingen uit de H. S. (thetisch en hypothetisch oordeel).	52
De Iustificatio zelve.	54
Controvers met Rome.	57
De negen (45) trappen der iustificatio.	60
Is men rechtvaardig voor God ante fidem of post fidem?	62
Comrie, Brakel, Van der Groe, enz.; Luther, Rome.	
Wie wordt gerechtvaardigd: de goddelooze of de heilige?	64
De rechtvaardiging v. d. geloovigen v. het Oude Test.	64
Verhouding v. h. O. tot het N. Test.	65.
De causa movens of <i>αἰτία</i> en de dubbele factor er van.	67
De controvers: a. met Rome, 67; b. met de Rationalisten, 68;	
c. met de Socinianen, 68; d. de Arminianen, 68; e. de Lutherschen, 69.	
Osiander, de Ethischen, de Neo-Kohlbruggianen.	69
§ 5. De Regeneratione.	70
I. De stadiën der wedergeboorte (<i>sensu generali</i>) zijn	71
1o. de ontvanging van het nieuwe leven: de wedergeboorte; (<i>sensu potentiali primo</i>)	
2o. de intreding v. h. nieuwe leven in de wereld; de bekeering; (<i>sensu potent. secundo</i>)	
3o. de voltooiing er van: de heiligmaking. (<i>tractu temporis</i>)	
II. Historisch beloop.	72
III. De verdeeling in stadiën is noodig.	73
VI. De causa movens van deze werking in den mensch.	78
De mensch is geheel passief; geen gratia praeparans, sc. quod ad [effectum	79
De praedispositie ligt in het foederale verband, 79	
in de gratia communis en in de persoonl. leiding.	80
Passief, want de gratia is 1o. irresistibilis, 2o. inamissib., 3o. in se perfecta.	80
In welke subjecten en op welken leeftijd de wedergeb. plaats grijpt.	81
Waarin de wedergeboorte bestaat.	81
Controversen.	83
§ 6. De Vocatione.	84
De naam en het begrip.	85
Het archetypische roepen.	85
De ectypische roeping:	87
1e. vocatio ad officium;	87

2e. vocatio ad salutem.	88
De vocatio interna en de conversio.	90
De voorstelling der Lutherschen, Mystieken, enz. en der Geref.	91
§ 7. De Conversione.	93
I. Naam en begrip in het O. en N. Test.	94
II. De onderscheiden zin v. h. woord „bekeering” in de H. S.	94
III. De zaak zelve.	96
IV. De beschouwing is quod ad originem. (Canones; in de Catech.: quod [ad essentiam.]	96
V. Bij de origo ligt de band tusschen de voc. en de conv. in de trekking.	96
§ 8. De Fide.	98
Etymologie van πίστις, אֱמוּנָה, geloof.	100
Sensu generali.	101
„Geloof” is de band, die den mensch in zijn bewustzijn verbindt aan God, naaf Wiens beeld hij geschapen is.	100
De basis voor h. geloof in de algemeen menschel. natuur.	101
Het geloof is geen facultas, maar een <i>virtus</i> ,	101
onderscheiden in haar potentia, habitus en actus.	102.
Sensu generali eigen aan alle creatuur, waarin bewustzijn leeft.	102
De duurzaamheid v. h. geloof.	103 [De engelen; Jezus. 103
Ἀπιστία, ongelooft.	103
„Geloof” is ook e. band tusschen d. mensch en zijn medemensch.	105
Tot het wezen v. h. geloof behoort de κοινωνία.	105
Het karakter van dit geloof is psychisch.	106
Gelooven en aanschouwen.	107
Het Wondergeloof.	107
„Geloof” aan de vervulling van ons ideaal op één lijn daarmede.	108
De H. S. over het wondergeloof.	108
Door de zonde draagt dit het karakter v. mirakelgeloof.	109
Dit mirakelgel. krijgt weer h. kar. v. h. wondergel. op het terrein der De manifestatie.	109 [partic. genade. 109
Het geloof bestaat in het bewustzijn, d.i.: zetelt in het hart.	110
Subject v. h. geloof is niet het hart, maar de persoon.	112
Het geloofsbewustzijn, zetelende in het hart, gaat over verstand en wil.	112
Tegenstelling tusschen fides en spes.	113
Geloof, hoop en liefde.	114.
Sensu speciali.	115
De toestand v. d. zondaar quod ad fidem vóór het werk der verlossing.	115
Het Zaligmakend Geloof.	117
De forma fidei in de schepping, door de zonde, bij de herschepping.	117
De werker v. h. geloof.	118

De inplanting in Christus. Het geloof <i>potentia</i> et <i>actu</i> .	118
Zonder wedergeboorte en geloof geen zaligheid.	119
Het voorwerp v. h. zaligmakend geloof.	121
Het geloof is uit het gehoor.	121
Tijdgeloof en Historisch Geloof. (Hooft onder het algemeen menschelijk geloof. 99)	122
Certa cognitio en certa fiducia.	122
Rome neemt in pl. v. de cogn. de ignorantia.	
De onverliesbaarheid v. h. geloof.	127
De worsteling v. h. geloof.	128.
Effecta fidei.	129
De Poenitentia.	131
§ 9. De Sanctificatione.	133
I. „Heiligheid” is het κατὰ νόμον laten werken v. d. μέλη v. ons orga-	
II. De etymologie	137 [nisme. 134]
III. Levitische reinheid.	137
IV. Naast ἁγιασμός en ἁγιασμένη ook τελειοῦν.	138
Van wien en in welken zin de H. S. het woord „heiligen” bezigt.	139
V. De ἁγιασμός onderscheiden in 1 ^o heiliging, 2 ^o heiligmaking.	140
Het verband van de beide begrippen. Neo-Kohlbr. en Pelagianen	142
VI. De heiligmaking is de συμμόρφωσις τῷ εἰκόνι τοῦ Μεσίτου.	143.
VII. Wie de heiligmaking werkt.	144
VIII. De voorwerpen van deze genadedaad Gods.	145.
IX. Waarin de sanctificatio bestaat.	147
Het sterven is de voleindiging v. d. heiligmak. voor het eeuwige leven.	147
Die heiligm. kan in het sterven op eens geschieden.	147
Σωτηρία, ἀπολύτρωσις, καταλλαγή.	148
De praeparatoire daad v. heiligmaking (beginsel der heiligm.)	148
a. immediate, metaphysisch gewerkt in de geloovigen;	149
b. mediis interpositis.	149
De „oude” en de „nieuwe mensch”.	150
De mortificatio heeft plaats	151
1 ^o . principieel in de wedergeboorte;	
2 ^o . gradatim in de sanctificatio.	
De ἀπάρνησις (verloochening).	151
Rome, de Perfectionisten, Method., Vegetariërs, enz.	
Zondigt een kind Gods of niet?	153
De vivificatio werkt God	154
1 ^o . immediate: hier en hiernaars door het inbrengen van den habitus in de ziel;	
2 ^o . mediate: door a. Zijn kerk en den levenskring,	
b. de levenservaringen,	
c. de prediking van Zijn Woord,	
d. den mensch zelf als instrument.	

De sanctificatio v. d. intellectus (φωτισμός).	154
De „ „ v. d. voluntas.	155
Quorsum sanctificatio tendat.	155
De terminus a quo en de term. ad quem der heiligmaking.	156
Het Perfectionisme.	

LOCUS DE ECCLESIA.

§ 1. Naam en begrip.	3
Etymologie en geschiedenis van „kerk” en „gemeente”;	4
van עֵקֶה, 11, מִקְהֵל, „synagoge” 12, ἐκκλησία.	13
De zaak zelf: de kerk is de reconstitutie v. e. gebroken geheel.	16
Controvers m. d. Mennonieten, enz.; geen nieuwe schepping.	16
De kerk in verband met de schepping.	17
In het Nieuwe Test. wordt de σωτηρία in rapport gebracht met den κόσμος	18
De uitverkiezing en de liefde naar den kosmos.	19
Hoe de H. S. dit leert. (De torenbouw van Babel. 24)	20
I. De kerk is een organisme.	26
II. Het organische en instituaire karakter der kerk.	27
III. De conditiën, waaronder de recompositie plaats grijpt, zijn:	27
1. Een tweede disjunctie v. d. saamvergaderde membra is onmogelijk.	28
2. De absolute ontwikkeling van dit totum is verzekerd.	29 [Theodicee. 29]
3. Het gerecomponeerde totum beantwoordt a. h. doel v. h. oorspronkelijke: de	
§ 2. Het critisch karakter der restitutio in integrum.	32
Geen ἀποκατάστασις τῶν πάντων, maar een κρίσις.	34
Pantheïsme en Theïsme.	
Twéeërlei crisis: 1 ^o . ten opzichte v. h. menschel. geslacht naar de zedewet;	34
2 ^o . „ „ v. d. kerk naar de wet der verlossing.	
De omvang v. h. organisme vóór en na de reconstitutie.	36.
De critiek <i>ex eventu</i> (ethisch) en <i>e principio</i> (theologische).	37
[Daarom kan de kerk beschouwd ôf als uitvloeisel der verkiezing ôf als saamvergadering op	
[aarde. (53)]	32
<i>De mediale consideratio.</i>	38
Supra- en Infralapsarianisme.	38
Gomarus, Maccovius; Walaëus, Polyander, enz.	
Infralaps.: de kerk een aggregaat; Supralaps.: de kerk een organisme.	42
Het standpunt der H. S.	44

De organische beschouwing is noodig voor de Theodicee.	44
1 ^o . Ter wille v. h. organ. karakter v. d. kerk moet de wedergeb. een proces hebben.	45
2 ^o . Een organisme moet <i>potentieel</i> in zich hebben wat <i>actu</i> er uit zal komen.	46
3 ^o . De worsteling v. Gods kinderen op aarde is voor de wedergeboorte van 't organische leven v. h. menschel. geslacht (sociaal, eth., intellectueel).	47
4 ^o . Ook uitvloeisel v. dien organischen eisch de stand der kerk op aarde, gegroepeerd in landen en natiën.	48
Spiritualisme, Methodisme, Anabaptisme.	49
De weg per fidem en (bij kinderen) de weg per visionem.	49
De <i>αἰξησις</i> is niet noodzakel. voor de zaligh., (H.S., 50; psych., 51.)	
maar ook weer niet overbodig voor de Theodicee	
Schriftuurplaatsen.	52
De kerk, h. <i>πλήρωμα</i> v. Chr. is geroepen de „veelvuldige wijsh. Gods" te doen kennen	
Het karakter der ecclesia is 1 ^o . glorians; 2 ^o . triumphans; 3 ^o . militans; 4 ^o . latens.	
De ecclesia militans.	54
Ecclesia Visibilis et Invisibilis.	55
Historische toelichting.	55
Er is eene invisibilitas essentialis, formalis, relativa, accidentalis.	56
Invisibilitas essentialis.	57
De kerk is object v. geloof.	59
De strekking v. d. kerk is, om in het visibile op te treden.	60
De visibilitas en de invisib. in de verschill. stadiën der kerk.	60
De splendor ecclesiae.	61
De ecclesia en het verbond.	61
§ 3. De constitutio ecclesiae ligt in de decreten Gods.	64
De oorsprong der kerk.	65
De Reformatoren; Coccejus; de Lutherschen; de Anabaptisten; de Calvinisten.	
De constit. eccl. in verband m. h. decretum elect., creationis en de const.	
[Mediatoris.	68
De essentia ecclesiae.	67. De <i>πρόγνωσις</i> .
Voor een kerk noodig: 1 ^o . personae met een bepaalde destinatie;	70
2 ^o . ligamenta corporantia;	
3 ^o . media gratiae.	
De existentia der kerk. Undenam fit ecclesia?	71
„Van den beginne der wereld", post lapsum.	72.
De eccl. heeft eerst daar existentia, waar onderscheid bestaat tusschen het genus humanum en de ecclesia.	73
De kerk, aldus zichtbaar, behoeft dan nog niet instituta te zijn.	71, 75
De formatie der kerk en hare ontwikkeling in de geschiedenis.	75
Het patriarchale leven; 75 de stedelijke en nationale vorm.	76
Door Christus de kerk los v. het burgerlijke en nationale leven.	77
Het Caesaropapisme of Byzantinisme.	78
Rome; de Reformatie; Calvijn.	78
De Revolutie, 78; de leugen der volkskerk, 79.	

§ 4. De attributen der kerk.	80
A. Verschil tusschen notae en attributa.	81
Notae zijn kenmerken v. d. eccl. visibilis; attr. v. d. eccl. invisibilis.	
Kennis v. die attr. heeft alleen wie zelf membrum is v. d. eccl. invisibilis, daar zij voorwerpen zijn des geloofs.	81
B. I. De unitas ecclesiae.	82
Deze unitas is essentialis, is de identitas v. d. kerk in al haar momenten en slaat dus niet op de eccl. visibilis.	83
a. Unitas immanens:	
1. de unitas corporis;	84
2. " " capitis;	85
3. " " spiritus.	86
b. Unitas exrens:	
1. de unitas fidei;	88
2. " " charitatis;	89, 91
3. " " spei.	89
II. De sanctitas ecclesiae.	91
III. De catholicitas ecclesiae.	93
IV. De christianitas ecclesiae.	96
V. „Apostolisch.”	98
Herhaling, 100; antithese met de Roomsche kerk en de Anabaptisten.	101
§ 5. De existentie der kerk op aarde.	102
Het uitwendige optreden der kerk is niet accidenteel, maar noodzakel.	103
om de eere Gods krachtens de scheppings-institutie te handhaven.	104
De noodzakelijkh. ligt niet in het salus electorum, 104; dit is gevolg.	107
De wijze, waarop de kerk uitwendig optreedt	107
Het verschil tusschen de apparitio en de institutio.	107
De apparitio. (Noodz.: altijd geweest en blijft t. h. einde der wereld. 111) Deze ontstaat	108
a. door de regeneratio electorum)	
b. en de revelatio veritatis Dei) Kruispunt: 1o. de tabernakel; 2o. Christus.	109
Het waarnemen v. d. apparitio hangt hiervan af: 111 (Praesente app., blijkende uit	
1e. of er al dan niet aesthetisch vermogen is; (belijdenis en wedergeb.)	
2e. " " " " " een κάλυμμα op de kerk ligt.	
De kerk v. Chr. laat een spoor achter in de algem. levensfeer. 111 (App. i. h. verl.,	
Openb. in pers., gezinnen, volkeren, enz. (bl. u. d. instituten en levensvormen.)	
De institutio. Contingent: niet altijd geweest; eerst met de komst van Christus. 113) 112	
De institutio toch noodig, daar zij, hoewel niet tot het wezen, toch tot het welwezen der kerk behoort	
Wordt daarom de app. niet gestuit, dan leidt zij steeds tot de institutio. 112	
Deze institutio valt samen met h. optreden der kerk als wereldkerk.	113
Tusschenschakel: de „volkskerk” in Israel.	114
De eenheid der kerk vóór en na Chr., in het O. en in het N. Test.	114

§ 6. Het instituut der kerk onder de bedeeeling der schaduwen.	119
De kenmerken van een instituut.	120
Hoe het instituut in de kerk tot stand is gekomen.	121
Het mag niet gezocht worden waar het nog niet bestond. (Voetius en Cocc.)	
„De Koning is nimmer zonder onderdanen geweest.”	122
De gradueele ontwikkeling der waarheid bij de organische ontw. der kerk.	122
Ook h. geloof in d. onontwikkelde waarheid (daar zij toch <i>essentieel</i> bestond) genoegzaam ter [zaligheid.	
I. Voor den val bezat Adam	123
1 ^e de cognitio Dei innata;	
2 ^e perfectam revelationem in natura;	
3 ^e de communio personalis cum Deo.	
II. Na den val werkt	124
1 ^e de traditie uit het paradijs;	124
Bij haar oorsprong het zuiverst <i>a.</i> quod ad distantiam; <i>b.</i> q. a. tempus.	
2 ^e het semen religionis; 3 ^e de openbaring Gods.	125.
Tijdens en na Noach:	125
1 ^e verbiedende geboden evenals op Sinaï;	
2 ^e het teeken des verbonds;	
3 ^e voor het eerst de vorm der profetie.	
Van af de roeping van Abraham:	126
Hier begint zich een eigen kring af te teekenen door	
1 ^e het sacrament der besnijdenis;	
2 ^e de Christophaniën;	
3 ^e h. begin der openbaring v. d. electie en de bestemming der kerk;	
4 ^e de openbaring v. h. wonder in de geboorte van Izaäk.	
Deze afscheiding v. Gods volk van de wereld wordt nog beperkt	
<i>a.</i> door de wijze v. d. instelling der besnijdenis;	126
<i>b.</i> door het gebeurde met Ismaël en Ezau.	127
In Egypte door d. kastegeest de afscheiding volkomen.	127
De evocatio van het geheele volk.	128
Mozes, de doop in de Roode Zee, het sacrament v. h. pascha, enz.	
De institutio als zoodanig in de verbondssluiting op Horeb.	128
Het karakteristieke ligt in het optreden v. h. <i>ambt</i> als representatie van den door het <i>sacrament</i> in het leven geroepen kring	
In Israel zijn kerk- en volksstaat één.	128
Dit eene overgangsphase en eene schets van het geheele werk v. Chr.	128
In de instelling en bedeeeling v. Isr. lag (symbolisch) het volkomene afgebeeld;	
in de realiteit v. h. volk het onvolkomene.	129
De volkskring van Isr. I. representeert het denkbeeld der uitverkiezing;	130
II. biedt de reële geslachtslinie v. d. Chr. aan;	
III. geeft een tijdelijk geïnstitueerde kerk;	
IV. teekent den heelen loop der Christel. kerk;	131
V. typeert het geloofsleven van elk Christen;	
VI. brengt de openbaring in het Schriftwoord tot stand;	
VII. beeldt de mysteriën zelve der waarheid af met dat v. d. Chr. als middelpunt.	

De bedeeling van Isr. een kerkel. instituut niet in eigenl. zin, maar analogice.	132
De „volkskerk” van Israel.	132
Met de realiteit verdwijnen de skiatische vormen.	132
Rome; Judaïseerende secten,	133, Sabbathisme, 134
§ 7. Het instituut der kerk bij de vervanging v. d. schaduwen door de realiteit in Christus.	135
De verhouding tusschen de „kerk” en de „βασιλεία τῶν οὐρανῶν”.	136
Het naam „koninkrijk der hemelen.”	137
Het koninkrijk v. Israel niet op ééne lijn m. d. rijken der wereld.	137
Praeformaties v. h. kerkelijk instituut in het optreden	
1 ^o . van Joh. den Dooper,	137; De schola, het proselitisme. 138
2 ^o . van Jezus zelf,	139. Zijn doop. 140
Hij blijft Zich onderwerpen a. h. wettig gezag v. d. nation. Joodsche kerk,	141
maar sticht toch een eigen ecclesiola in ecclesia.	142
De organisatie v. Jez. komt uit in het 3-, 12- en 70-tal v. Zijn μαθηταί.	142
Het college der twaalfen en hun mandaat;	143 't coll. der 70. 144
De begiftiging met χάρισματτα en het geven v. e. formuliergebed.	144
Voltooiing van dezen aparten kring en losmaking van Israel.	145
Het hoogepriesterl. gebed; de instelling v. h. heil. avondm.; de stichting	[d. kerk. 145
Totzelfstandig optreden geroepen door de omzetting v. μαθηταί in ἀπόστολοι	146
De zalving m. d. Heil. Geest tot dit ambt; 't nieuwe karakter v. d. doop.	146
Het exceptioneele karakter van de eerste organische ontwikkeling.	147
De apostolische phase met hare niphlaôth is niet duurzaam.	
Het apostolaat is de <i>normans</i> van de latere <i>normata</i> .	148
De woorden ἀπόστολος, אַפּוֹסְטוֹלוֹס en ἄγγελος. Waarom ἀπόστολος en niet	[ἄγγελος. 148
In h. woord „” ligt een instituair en een exclusief begrip.	150
Deze naam is gegeven vóór de opstanding.	
Het getal der apostelen bij de eerste en bij de tweede missie.	
Het apostolaat is eene missio univoca; contr. met Rome, de Irvingianen, enz.	151
De autoriteit der apostelen.	152
Uit de apostelen mag men niet tot de gewone dienaren concludeeren.	154
Het pseudo-apostolaat.	154
§ 8. De institueering van de kerk des Nieuwen Verbonds.	155
I. De institueering is plaatselijk begonnen en plaatselijk voortgezet.	156
De kerk van Jeruzalem was	
1 ^e . ecclesia generalis:	156
Apostelen, doop, avondmaal, enz.	
De uitstorting des Heil. Geestes.	
2 ^e . ecclesia particularis.	157
Personen, die er zich bij aansluiten;	
diaconaat, presbyteriaat.	

- Tweeledig karakter v. iedere kerk: 1^o. gesticht door Jezus; 2^o. geopenb. door [mensen. 158
- II. Hoe de kerk des N. Verbonds v. die des O. Verbonds is losgeweekt. 158
- Het Sanhedrin. 159
- De houding der apostelen tegenover het Sanhedrin; het Apostelconvent. 160
- Wegneming v. h. Sanh. en verwoesting v. d. tempel. 161
- Ketterijen: 1^e. men wilde de besluiten v. h. convent te Jeruz. bindend maken voor *alle* Christenen; 2^e. de Ebionieten, enz.
- III. De separatie. 161
- In Jeruzalem. 161
- Van uit Jeruz. 163
- 1^o. De vrienden van Jezus institueeren zich hier en daar;
- 2^o. de vervolging; 3^o. het zenden van evangelisten.
- Het eigenaardig ambt v. d. evangelist. 164
- De macht der apostelen bestaat in het διατάττειν. 165
- IV. Het woord „kerk” drukt de *plaatselijke*, niet de landskerk uit. 166
- 1^e argument: geëischt door de ratio ecclesiae; 166
- Synagogen; „liefde-maaltijden”. 167
- 2^e „ : de ambten bewijzen hetzelfde; 167
- 3^e „ : ’t naamgebruik; 169
- 4^e „ : ook parochiën dragen den naam ἐκκλησία; 170
- 5^e „ : het hooge priesterschap van Christus; 171
- 6^e „ : de tegenstelling v. d. βασιλεία τῶν οὐρανῶν, waartoe de kerken behooren, met de βασιλεία τοῦ κόσμου. 171
- § 9. De energie, die in het ontstaan, bestaan, en voortbestaan v. d. plaatsel. openbaringen van het Lichaam van Christus werkt. 173
- De kerk, evenals het *huisgezin*, is een institutum divinum, 174
- niet, zooals Schleiermacher zegt, eene „religieuse Gemeinschaft”, 175
- nog minder een collegium met e. door d. staat bepaalden vorm. 176
- De kerk is geen stichting, 176, ook niet een zedelijk lichaam; 177
- niet ontstaan door den wil van personen, gelden voor haar niet de menschelijke vormen v. h. Vereinsleben. 177
- De prima causa van hare actie schuilt in den Christus. 178
- Zijne energie werkt a. *rechtstreeks*;
- 1^e. centraal (v. uit d. hemel): doordat Christus voortdurend Zijn offer brengt; 178
- 2^e. historisch (op aarde): door de instandhouding v. Zijn Woord en Sacrament; 179
- 3^e. charismatisch: doordat Chr. door den Heil. Geest wederbaart; 179
- 4^e. providentieel: door het prov. besturen v. natiën, enz. 180
- b. *per instrumentum fidelium*.
- Deze energie hebben zij in hun qualiteit van „geloovigen”. 180
- Zij berust op de unio mystica. 182
- Onderscheid tusschen wat de geloovigen kerkelijk en niet-kerkelijk doen. 182
- De organen voor de functiën in het organisme der kerk. 183

De tegenstelling tusschen geloovigen en ambtsdragers heeft geleid tot die tusschen den clerus en de laici. (Rome.) 183

Ook de geloovigen — niet alleen de organen — bezitten een „officium”. 184

De kerkelijke energieën der geloovigen zijn vierderlei :

1o. het stichten van kerken, waar geen kerk is ; 184

De geloovige heeft zijn ambt reeds voor de uiterl. formatie er is.

2o. waar een kerk is, zich bij haar voegen ; 185

De forma van de kerk. 185

Praeformatie, schema v. d. kerk : de synagoge.

Synagoge dependebat sanctuario quod erat Hierosolymis, ecclesia vero dependebat nullo sanctuario in terra, maar wel van het sanctuarium daarboven. Uit die synagoge overgehouden : de praedictuur. 188

Wie zijn leden der plaatselijke kerk ? 189

Labadisme, Donat., Montan., Novatian., Anabapt. ;

Rome en de collegiale volkskerken.

De forma ecclesiae dekt op aarde de eccl. essentialis nooit volkomen,

1o. doordien de mensch *a.* nascitur infans, crescit in virum ; *b.* nascitur in
Het genadeverbond. 192 [familia ; 191

De kerk heeft niet met het absolute karakter, maar alleen met de conditioneele forma van het genadeverbond te rekenen. 193

Wie aan de condities voldoet moet worden opgenomen.

2o. doordien h. werk v. Gods genade niet e. plotseling en ineens voldongen
Men mag niet alleen heiligen will. opnemen. [werk is ; 194

3o. omdat de mensch door leugen eene realiteit kan nabootsen ; 194

4o. quia judicare de intimis nequit ecclesia. 195

3o. waar de kerk gedeformeerd is, haar reformeeren ; 196

1o. Het ideaal van de zichtbare kerk is de onzichtbare. 197

2o. Met dit ideaal voor oogen moet de kerk naar de 197
notae externae critiek oefenen op de realiteit.

3o. Dit moet geschieden

a. door keur (formeierend), *b.* door tucht (medisch). 197

Hoe te doen met „dooplidmaten”,
die geen belijdenis afleggen ? 198

De vorm, die het gebrekkige karakter v. d. kerk aanneemt, is

1o. de gedeeldheid ; 198

De conciliën. 199

2o. de impuritas ; 201

3o. de deformatie. 202

a. „ v. h. ambt ; 203

b. „ v. d. dienst des Woords ; 204

c. „ der sacramenten ; 205

d. „ „ barmhartigheid. 205

Wanneer de kerk hiervoor verantwoordelijk is. 206

Deformatie per defectum en per excessum. 207

Het terugbrengen tot de forma. 208

4o. [als lid eener kerk. haar bloei bevorderen.] 182

§ 10. De notis ecclesiae.	211
Het <i>dogma</i> v. d. notae ecclesiae	212
Kennis van deze notae werd eerst noodig door haeresie en schisma.	213
Oorsprong en geschiedenis van dit dogma.	214
In art. 29: 1 ^o . de notae ecclesiae formatae; 2 ^o . organismi ecclesiae; 213, 216	
3 ^o . de notae ecclesiae falsae. 215, 216	
Necessitas notarum organismi bij de formatie v. kerken.	215
De notae van het <i>organisme</i> der kerk.	217
Door hierop te letten komen we tot de catholicitas ecclesiae.	217
De not. organismi door reeds geform. kerken gebruikt bij h. keuren d. leden.	216
Maatstaf: de wedergeboorte, naar de uitwendige kenteekenen: <i>belijdenis</i> en <i>wandel</i> .	219
Deze notae moeten worden beoordeeld door de kerk in haar geheel (kerkeraad)	
daar 1 ^o . de individueel geloovige zijn broeder niet keuren kan; 219	
2 ^o . de belijdenis en wandel ook geveinsd kunnen zijn; 220	
3 ^o . bij het keuren onderling de verbondsleer en het zaad der kerk wegvalt. 220	
Het Labadisme. 220 Wanneer de keur der geloovigen <i>moet</i> opkomen.	221
De notae ecclesiae <i>formatae</i> .	221
Notae: de <i>praedicatio verbi</i> en de <i>administratio sacramenti</i> .	
Gemeenschapp. karakter: 1 ^o . alleen a. d. kerk eigen, dus	
notae characteristicae sive specificae; 2 ^o . instrumenta	
actionis Christi; 3 ^o . formantes ecclesiam.	
Evangelisatiën. 222 De Vermittlungs-Theologen; Rome. 223	
De belijdenis. 223	
De notae necessariae sive characteristicae moeten <i>gelden</i> . 224	
Geen notae ecclesiae zijn: 1 ^o . de disciplina; 225	
2 ^o . de diaconie; 226	
3 ^o . het regimen; 226	
4 ^o . de confessie. 227	
De notae ecclesiae, die de Roomsche kerk heeft voorgewend. 228	
Het gebruik v. d. notae: 1 ^o . voor elke kerk, om zichzelf te keuren: 230	
2 ^o . voor den geloovige, om de kerk te keuren;	
3 ^o . voor d. kerken. om elkander onderling te keuren.	
§ 11. De spuriis ecclesiae formis.	231
De ecclesia deformata gaat over in eene ecclesia spuria,	232
wanneer zij bij reactie het ingeslopen kwaad systematiseert.	
Een zekere mate v. deformatie maakt de kerk niet tot een valsche. 233	
Bij h. breken met eene genootschapskerk verliest men daarom ook niet het ambt.	
Het verzet v. d. Roomsche kerk tegen de Reformatie. 234	
Bij de Manicheesche, Mormoonsche kerk, enz. geen sprake van de- of	
reformatie, omdat zij geen „kerk” is. 235	
„Ecclesia particularis in se completa est.” 235	
Deze stelling te verdedigen 236	
1 ^o . tegenover Rome en de Church of England;	

20. tegenover de Independentisten ; 30. de voorstanders v. d. landskerk.	
Van h. uit 't oog verliezen v. deze stelling is deformatie noodwendig gevolg.	136
Het correctief v. d. geloovige i. d. eccl. part. en v. deze i. h. kerkverband.	237
Dit wordt verwijderd door de vernietiging v. d. eccl. part. als completa.	237
Hierbij gaat het om een autoriteitsquaestie.	238.
De overheid op civiel en kerkel. gebied, 238 ; de hiërarchie, 239	
De ecclesia deformata ontwikkelt zich tot de eccl. spuria	240
of <i>per excessum</i> de consciëntiën bindent ter zaligheid a. haar praegnanten vorm:	
ecclesia falsa (Rome) ;	
of <i>per defectum</i> de consciëntiën in 't geheel niet bindend ter zaligheid :	
ecclesia simulata (tegenw. genootschaps-kerken).	
De gronden hiervoor in de H.S.	241
Het motief van deze actie in de kerk gaat uit van Satan,	242
die dat bederf in haar brengt langs d. lijn v. h. <i>pseudo</i> - en v. h. <i>anti</i> -christel.	242, 241
Rome ligt op die lijn v. spuriëit, die uitloopt op de anti-chr. kerk.	244
Het karakter der kerk wordt prijsgegeven ter wille van	244
I. de hiërarchie ;	245
II. de filosofie ;	246
10. De haeresie ; 20. de theologia naturalis ;	
30. de paganistische phil. ; 40. de God-loochening.	
III. de civiele macht.	248
Deformatie postuleert <i>reformatie</i> .	250
§ 12. De ecclesiarum vita communi.	252
De Gereform. beschouwing tegenover a. die v. h. Independentisme ;	253
b. van het standpunt v. d. Roomsche hiërarchie en h. Collegialisme.	255
Het kerkverband mag nooit <i>ex utilitate</i> beschouwd worden.	255
De vita communis zelf.	256
De vita communis ligt potentieel in het besluit Gods,	
maar komt actueel eerst tot stand door confoederatie en stipulatie.	
I. De <i>noodzakelijke</i> drangredenen tot die vita comm. liggen i. d. aard der kerk	258
1e. Noodzakelijk voor de gemeenmaking der genadegaven ;	258
2e. als correctief tegen Christel. eenzijdigheid door de communio	
3e. voor de <i>μαρτυρία εἰς τὸν κόσμον</i> ;	259 [sanctorum ; 259
4e. voor de gemeenschappelijke belijdenis ;	261
5e. om het nomadisch karakter der geloovigen ;	261
6e. voor de bijlegging van geschillen.	261
II. De <i>accidenteele</i> drangredenen liggen in de gesteldheden der kerken.	262
Finantieele nood. opleiding tot den dienst des Woords, enz.	
De vita communis is <i>oecumenisch</i> van karakter.	262
De conciliën.	262
Nu bestaat de band alleen nog maar in het sacram. v. d. doop.	263
De <i>gradatiën</i> van de vita communis zijn :	
I. <i>compleet</i> : synodaal verband, de synod. confoederatie ;	264

- Voor de eccl. catholica niet mogelijk 1°. om de afstanden;
 2°. om het taalverschil;
 3°. om het verschil in levensusantiën.

II. *los*: correspondentie; 265

III. *minimaal*: stilzwijgende erkenning v. elkanders doop. 266

De plicht der kerk in het aangaan v. stipulatiën.

Aanwijzingen voor de vita communis in het Nieuwe Test. 267

§ 13. De ecclesiae regimine.

268

Onderscheid tussch. d. behandeling hierv. i. d. dogm, en bij h. kerkrecht. 269

Alle gezag op aarde, ook in d. kerk, vloeit voort 1°. uit de souver. Gods; 271

2°. uit het feit der zonde.

Middellijk oefent God dit gezag over menschen uit door menschen. 273

Het intermediaire gezag zal weer verdwijnen. 274

Het gezag en het bestuur is ook noodig in de kerk, omdat de geloovige wel potentieel, maar nog niet actu *ὁ δύναται ἀμυγρᾶναι*. 275

De *ἐξουσία* over de kerk is Christus gegeven 1°. als mensch; 276 (282)

2°. in verband met de *ἐξουσία* over heel de schepping. 277

Christus toch kon haar alleen uitoefenen 1°. als mensch zonder zonde; 279

2°. als mensch, die tevens der *Goddelijke natuur deelachtig* was,

dus 1°. overal tegenwoordig is met Zijn godheid, genade, waarheid en geest; 280

2°. die *ἐξουσία* alle eeuwen voeren kan, totdat h. regnum gloriae ingaat.

De *ἐξουσία* kon pas intreden na de verzoening; hiermede vervielen tevens alle symbolen. 280

Het zelfst. optreden der kerk wachtte tot h. menschel. leven zijn zelfbewustzijn had bereikt. 280
 Het regimen zelf. 281

1°. Alle regimen is eene quaestie van *potestas*. 281

2°. Alle *potestas* in Deo Solo est deposita. 281

3°. Deze *potestas* is gelegd op den mensch Chr. Jezus. 282

4°. Hoe Christus Zijn koningschap uitoefent. 284

I. Volgens de mystieken en de apocalyptische richtingen:

alleen, zelf, rechtstreeks. 284

II. Wel zelf, maar Chr. gebruikt daarbij ook hulp van menschen.

a. De Roomsche, Grieksche, Luth., Engelsche kerk,

die de lijn van *boven naar beneden* laten lopen. 285

1. De *potestas* der menschen is ministerialis, nooit magistralis. 287

2. Met „ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ” is de belijdenis v. Petrus bedoeld. 288

Niet Petrus is het fundament der kerk. 290

b. De Apostolische, de eerste Chr. kerk, de Gereformeerden,

die de lijn van *beneden naar boven* laten lopen. 291

De *potestas* van Christus in Zijne kerk is:

1°. dogmatica (al wat betrekking heeft op het Woord);

2°. ordinans (regeling en bestuur der kerken);

3°. iudicans (discipline en regeering).

De *potestas ecclesiae* berust bij den coetus fidelium. 291

Deze is verplicht ambten in te stellen. 292

LOCUS DE SACRAMENTIS.

Caput I. De Sacramento in genere. *)	3
§ 1. De plaats der sacramenten in de dogmatiek.	3
§ 2. De mediis gratiae.	
De werking op ons bewustzijn <i>extrinsecus</i> . Deze geschiedt door de <i>zintuigen</i> .	
I. Wat <i>intrinsecus</i> op ons bewustzijn werkt.	8
II. Bij de werkingen <i>extrinsecus</i> staan gehoor en gezicht op den voorgrond. 8	
Ideel praedomineert het gezichtsorgaan, realiter het gehoor. 10	
III. Het Woord en het sacrament zijn beide eene symbolische vertolking van eene hemelsche zaak in aardsche vormen. 11	
§ 3. De <i>Signo</i> .	14
§ 4. De <i>Verbo</i> .	18
§ 5. De <i>voce sacramenti</i> .	20
Het woord komt in de H. S. niet voor; wel „ <i>μυστήριον</i> ” (Grieksche kerk). 21	
De afleiding en het kerkelijk gebruik van „ <i>sacramentum</i> ”. 22	
Oppositie tegen het woord. 25	
Het recht, waarmede wij het behouden. 27	
§ 6. De deelen van het begrip.	29
Zijn de sacramenten <i>signa</i> of <i>actiones</i> ? Controvers met Rome en Luther. 29	
Het sacrament is een <i>signum</i> , bestaande uit: 30	
de <i>actio Dei</i> , de <i>actio ecclesiae</i> , de <i>elementa aquae, panis et vini</i> , het <i>verbum</i> , de <i>gratia significata</i> , de <i>actio fidelium</i> en den <i>effectus immediatus</i> .	
§ 7. De <i>Actione Dei</i> .	32
Het Woord geeft ons de analyse, het sacrament de synthese v. h. mysterie der	
De <i>actio Trium Personarum in Trinitate</i> . 33	[Heil. Drieëenheid. 32]
De <i>actio Dei Triunius quod ad decretum</i> . 37	
De <i>actio Dei Triunius per Mediatorem</i> . 38	
§ 8. De <i>Actione ecclesiae</i> .	41
I. Het sacrament hoort aan de kerk als organisme. 42	
II. Het is gebonden aan de zichtbaar geïnstitueerde kerk niet a. e. kring v. ge-	
III. Het sacr. is oecumenisch voor alle landen en tijden, 43	[loovigen. 42]
IV. De <i>actio eccl.</i> is niet een <i>actio in ecclesia</i> , maar <i>ecclesia ipsius</i> . 45	
V. <i>Ratio actionis eccl. est ut instituat, ut porrigat, ut tueatur sacramenta</i> . 47	
§ 9. De <i>elementis sacramentorum</i> .	49
I. Geen metamorphosis. God bindt Zijn wondermacht aan Zijne eigen grond-	
II. Het lichaam v. Chr. is niet alomtegenwoordig. 52	[ordinantiën. 50]
III. In het sacrament treden deze elementen op in relatione. 52	
cum Creatore als de symbolische aanduiding v. d. zuivering, instandhouding en bezieling van ons geestelijk wezen;	

*) Aldus in te vullen. Cf. pag. 180, regel 8 v. o

cum creatura als de aanduiding van wat God in het zichtbare bezigt als voertuig om op ons geestelijk wezen te werken;
 c. foed. gratiae „ eene representatie v. d. Middelaar, Wiens zuiverende, voedende en bezielende werking, beginnende bij de ziel, ook doorwerkt op h. lichaam.

§ 10. De verbo sacramentali. 57

- I. De werking v. h. sacramentele woord in verband met de elementen op ons
- II. Geen tooverformule, waardoor de elem. worden veranderd. 60 [bewustzijn. 58
- III. De formule zelf. 60.

§ 11. De Actione fidelium.

De actio fidelium is een integreerend deel van het sacrament. 63

De ambtsdrager neemt het sacr. alleen als „geloovige”.

De fideles zijn de *uitwendige* bondelingen, als electi genomen, met de praesump-Ban en tijdelijke censuur. 72 [tie van electie. 64

3^e. de acceptio sacramenti (receptio bij den doop en sumptio bij het avondmaal),

4^e. de coadministratio (censuur). 73

§ 12. De effectu sacramenti.

Het sacrament doet altijd zijne werking, of ten zegen of ten vloek. 76

Positief is het eene actio Mediatoris in Corpore Mystico per Spiritum Sanctum, waardoor Chr. Zich zelven en al Zijne genadegaven concentrisch aan den geloovige mededeelt en in

Negatief is 't het tegenovergestelde. [hem doet werken.

Het exceptioneele karakter v. h. sacrament. 78

Het gradueele der werking. 80

Catechismus, Confessie, Avondmaalsformulier. 80

Met „h. lichaam en bloed v. Chr.” bedoeld Zijn corpus crucifixum, niet glorificatum. 81

§ 13. De sacramentis praevis. 82

- I. Controvers met de Roomsche en Luth. kerk, Coccejus en anderen. 83
- II. Het begrip v. sacrament en v. werkverbond sluiten elkander uit. 84

De boom des levens en de boom der kennis, des goeds en des kwaads waren wel signa, geen sacramenta. 84 Evenmin de rokken van Adam en Eva. 87

De regenboog is het signum van de algemeene genade. 86

Voor de bijzondere genade als *praefiguratieve typen*. 88

v. de doop: de zondvloed en de doorgang door de Roode Zee;

v. doop en avondmaal: het druppelen v. d. wolkkolom, het eten v. h. manna en het drinken van het water uit den steenrots.

Praesacramenten waren: 90

de besnijdenis, 91 en het pascha. 94

Caput II. De sacramento Baptismi. 97

§ 14. De nomine. 97

Βαπτίζειν van βάπτειν (בָּטַל): 1^o. indompelen; 2^o. verven van stoffen. 97

Vandaar βάπτισμα geen aspersio, maar immersio.

Sacramenteel en figuurlijk gebruikt: 1^e. de eigenlijke zin v. d. doop (Matth. 28: 19);

2^e. de doop v. d. Heil. Geest; 3^e. de lijdensdoop; 4^e. de mystieke doop. 99

Vroeger: baptisma fluminis, flaminis, sanguinis, luminis et lacrimarum. 98

§ 15. De ritus baptizandi origine.	100
Het natuurlijk gebruik van het water.	100
Het gebruik op afgodisch en heilig terrein.	100
De proselietendoop.	101
De profetische symboliek.	102
De lustrationes in Israel.	102
De doop van Johannes.	103
§ 16. De institutione baptismi.	105
Deze geschiedt rechtstreeks door den Middelaar kort vóór Zijn hemelvaart.	105
Vindt haar achtergrond in den doop, dien Jezus zelf onderging.	106
De doop van Jezus' discipelen.	108
Het verband tusschen den waterdoop en den doop met den Heil. Geest.	109
§ 17. De baptismi administratione.	111
I. De onderdompeling door besprenging te vervangen, volgens de H. S. niet	
II. Een drievoudige besprenging niet noodzakelijk.	112 [ongoorloofd. 111
III. Verband tusschen h. water v. d. doop en de doopsformule.	112
IV. De doop moet plaats hebben in coetu fidelium.	112
V. Aan den doop vooraf; formulier, stipulatiën en gebeden; na den doop: dank-	
VI. Den persoon, die den doop bedient, stelt de kerk aan.	113 [zegging. 113
§ 18. De significatione symbolica baptismi.	115
I. Het waterbad beeldt af de afwassching van de onreinheid onzer ziel.	116
II. Alleen per tertium compar. representeert h. water h. bloed v. Chr., niet sym-	
III. De doop, symbool v. d. afwassching der zonde als	116 bolisch. 116
A. vrucht v. e. zondige existentie, beeldt af de wedergeb. (vernieuwing v. die ex.);	117
B. uiting v. e. verdorven natuur, „ „ de inlijving in Chr. (gemeenschap a. e.	
	[zuivere menschel. nat.); 117
C. schuld constitueerend, beeldt af de rechtvaardigmaking (boeting der schuld).	118
IV. „ <i>Βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ enz.</i> ”	118
§ 19. De actione in baptismo.	120
A. a parte Dei (per Mediatorem): confirmatio fidei door het inbrengen van den	
Heil. Geest als Spiritus Communions.	
Inwendig: 1º. intrinsecus door h. geven v. initiatief voor h. besef van te	
behooren tot de communio sanctorum (a. d. wedergeb., die het geloof	
actu of potentia bezit);	
2º. extrinsecus door het geven v. h. besef daartoe te behooren	
(alleen aan wie het geloof actu bezit).	
Uitwendig: door inlijving in de ecclesia instituta.	14
De werking door h. woord en de elementen v. h. sacrament, waarbij de	
Middelaar Zich bedient van door Hem verordende ambtsdragers.	
B. a parte fidelium: het zich openbaren als behorende tot het Lichaam van	
Christus en het zoeken v. d. gemeenschap van dat Lichaam in het uit-	
wendige.	120
De gratia mystica wordt <i>afgebeeld</i> i. h. sacr.; geen reëel verband (Rome	
en Luth.).	125
§ 20. De effectu baptismi.	126

De doop is het *zegel* v. d. levenden God op de opneming in het genadeverbond. 127

Drieërlei mogelijk: 1^e. dat d. doopsgenade en h. doopsteeken elkaar vergezellen; 129

2^e. dat de verborgen genade werkt, terwijl het teeken ontbreekt;

3^e. dat het teeken er is zonder de verborgen doopsgenade.

De doop is *teeken* v. h. overgaan uit den onverzoenden in d. verzoenden levenskring. 129

Daarom afwassching (potentieel) van 1^e. de erfzonde, 2^e. alle daadwerkelijke zonden.

De H. S. gebruikt voor het overgaan van terrein in terrein: *ἀγιάζω*. 130

Daarom draagt de doop een oecumenisch karakter. 132

De doopspraktijk, 133; vereischen voor de erkenning v. d. doop v. alle kerk of kerksgelijke, 134; d. herdoop eene ongerijmdheid. (Bapt. en Anab.) 134

„Bad der wedergeboorte” en „de vraag om eene goede conscientie naar God”. 135

§ 21. De baptismi subjecto. 136

I. Als subj. mag alleen erkend de wederg. uitverkorene, die h. geloof bezit. 137

II. De doop zoo bij volwassenen als bij kinderen nooit anders dan hypothetisch. 138

Wie de fides potentialis i. d. jonge kinderen der geloovigen veronderstelden en wie een afwijkend gevoelen hadden. 139

Conclusie. 145

De Drie Formulieren over d. kinderdoop. 145 De tweede doopvraag. 146

Bij de kinderen moet geoordeeld naar den regel v. h. verbond; bij de volwassenen naar belijdenis en wandel. 146

De testes (peters en meters). 150

Eerste appendix. 152

Gevoelens omtrent den doop v. d. Grieksche, de Roomsche en de Luth. kerk, van de Socinianen, de Wederdoopers, de Remonstr., de Labadisten, de Collegianten of Rijnsburgers, de Kwakers en de Hernhutters.

Tweede appendix. 156

Exegese van 1 Cor. 15 : 29 („voor de dooden gedoopt”).

Caput III. De sacramento Sacrae Coenae. 158

§ 22. De voce sacrae coenae. 158

De naam „Heilig Avondmaal” boven alle andere de voorkeur. 158

De *ἀγάπαι*. 161.

§ 23. De institutione sacrae coenae. 163

Deze is geschied door den Middelaar 163

in aansluiting aan het voorloopig sacrament van het pascha. 165

De strijd der Quartodecimanen. 165

De gang van de viering van 't paaschfeest. 167

De instelling van het pascha. 168

Het is een typisch sacrament, niet een symbolisch. 170

De voetwassching is een *ὑπόδειγμα*, geen sacrament, 170

§ 24. De elementis.	172
I. Bij d. doop één, bij h. avondmaal twee. Dit wordt hierdoor geen dubbel sacram.	173
II. De geaardheid der beide elementen: brood en wijn.	174, 177
III. Als regel; <i>natuurlijk</i> brood en <i>nat.</i> wijn.	176 [beduidenis.
in het ongedeesemde v. h. brood en het gemengde v. d. wijn geen symbol.	
IV. Door de bijeenvoeging der elementen is het avondmaal een maaltijd.	178
§ 25. De actione in sacra coena.	180
Van God Drieëenig (Vader).	180
De relatie tusschen het signum en de gratia.	181 [sacrament,
Van den Middelaar (Zoon): uitwendig: 1 ^o . onmiddellijk: zoenoffer en instelling v. h.	
2 ^o . midd.: a. per ministros, b. per fideles;	181
inwendig, onmiddellijk: door den Heil. Geest.	182, 187
Het verbum sacramentale. (Formule vastgesteld iure ecclesiae.)	182
Τούτο ἐστὶ τὸ σῶμά μου, enz. door Rome en Luth. sensu proprio, door de Geref.	
sensu tropico opgevat.	182
§ 26. De re significata.	184
Deze is de unio mystica 1 ^e . cum Christo Capite, 2 ^e . per Caput cum membris.	
§ 27. De effectu sacrae coenae.	187
Het avondm., de onderhoud v. d. gemeenschapsband, sterkt h. geloof i. h. centrum.	187
De werking op den geloovige en op den ongeloovige.	189
De geloofssterking mag niet gezocht in de elementen v. h. sacram.; contr. met Rome	
Deze hangt bijzonderlijk aan de menschelijke natuur van Christus.	190 [en Luther, 189
De gemeenschap is met Christus incarnatus et mactatus.	
In hoeverre men zich die versterking bewust is.	190
De geloofsversterking in de Formulieren van Eenigheid.	190
§ 28. De subjecto sacrae coenae.	192
Elke bediening van het avondmaal is hypothetisch.	
Requisita: 1 ^o . gedoopt (als uitverkoren en wedergeboren beschouwd);	193
Heeft Judas ook aan het avondmaal aangezeten?	
2 ^o . een aetas competens en eene geestelijke verlichting;	194
3 ^o . niet gecensureerd: a. positive: openbare belijdenis als toegang;	194
b. negative: niet onder de 1. censura	
(Poenitentia tollit censuram.) ecclesiae, 2. censura conscientiae.	
Het „eten van een oordeel” is het versterkt worden in zijn ongeloof en vijandschap	
tegen Christus.	195.
In hoeverre het brengen v. h. avondmaal naar zieken en stervenden met de H.S.	
niet in strijd is.	195
Caput IV. Geschiedenis van het dogma van het sacrament.	196
Overzicht:	196
(ongeveer)	
1. Tot op 200. § 1. Vóór Augustinus.	De Διδαχῆ. 198
	Justinus Martyr. 199
2. 200—450.	Tertullianus. 200
	Cyprianus. 202

		Origenes. 204	
		Cyrrillus, Damascenus, enz. 205	
	§ 2. Augustinus.		207
3. 450—1100.	§ 3. De Middeleeuwen:	Paschasius, enz. 211	211
4. 1100—1500.		Lombardus. 215	
		Thomas Aquinas. 216	
		Concilie van Trente. 220	
		Gerson, Wickleff, Huss, enz. 221	
5. 1500—1650.	§ 4. De Reformatie:	(Rome: kerk = intermedium 222	
		tusschen God en de menschen.)	
		A. Luther. 223	
		Luthersche belijdenisschriften. 227	
		B. Zwingli. 228	
		C. Calvijn. 231	[kerken. 234
		Confession. Actestukken der Geref.	
	§ 5. De Wederdoopers:	Menno Simons, enz. 239	
6. 1650—heden.	§ 6. Van de Reformatie tot op onzen tijd.		246

LOCUS
DE
SALUTE.

Ritschl en de Ritschliaansche Theologie. ¹⁾

De school van Ritschl is pas opgekomen. Eerst sinds de laatste zes jaren kreeg hij die beteekenis, die hij nu heeft. Thans is zijn school *de* school van Duitschland. De geheele Theologische strijd in Duitschland concentreert zich om Ritschl en zijn tegenstanders, waaronder Confessioneel-Lutherschen, Modernen en Ethische Theologen. 't Is dus een strijd van één tegen allen en allen tegen één. Bijna de geheele litteratuur van het theologisch Duitschland — nog onafgezien van de expres polemische werken voor en tegen hem — handelt over Ritschl's theorie. —

Albrecht Ritschl, eerst hoogleeraar te Bonn, staat nu te Göttingen. Zijn voornaamste werk, waarmee hij positie nam is: „Lehre von der Rechtfertigung en der Versöhnung”, 2 deelen 1882, 1883 — nu reeds opnieuw uitgegeven. Zijn historisch werk is: „Die Geschichte des Pietismus,” 3 deelen; deel I in 1880 over de Reformirte Kirche; Deel II en III in 1884—1886 over de Luther. Kirche. Nevens deze twee groote hoofdwerken, hebben nog beteekenis voor zijn standpunt: „Unterricht in der Christliche Religion,” 3^{de} editie in 1886 en voorts drie monographieën: 1. „Theologie und Metaphysik” 1881. 2. „die Christliche Vollkommenheit,” 1874 en 3. „Schleiermachers Rede über die Religion,” 1874.

Wij zullen nu drie vragen beantwoorden:

1. wat is Ritschl's standpunt?
2. hoe is het te verklaren, dat hij zulk een opgang maakte?
3. welke critiek moet op zijn stelsel geoeffend?

I. Ritschl's systeem.

1. De school van Ritschl dient zich aan met dit orthodox klinkend woord: de christelijke waarheid moet alleen geput uit de Heilige Schrift. De Schrift is principium unicum cognitionis.

Ritschl trekt dit zoo absoluut door, dat hij zelfs alle natuurlijke Godskennis loochent. Volgens hem is het onmogelijk buiten de Schrift om tot eenige notie van God te komen, vloeit de Godskennis alleen uit de Openbaring,

1) Voordat prof. Kuyper tot de behandeling van dezen locus overging gaf hij eerst over Ritschl en zijne theologie eene korte uiteenzetting.

is die Openbaring alleen in Christus en kan Christus alleen uit de Heilige Schrift gekend. Hoewel dus in een geheel anderen zin, als de kerk belijdt, komt hij tot dezelfde slotsom: dat alle waarheid alleen uit de Heilige Schrift kan gekend.

Hoe wordt nu Christus gekend? Alleen door verhalen van wat Hij deed en sprak? Neen, ook doordat wij in de Heilige Schrift den indruk vinden, die het christelijk leven in den eersten tijd van Christus ontving en aan welken indruk het uiting gaf in het Nieuwe Testament.

Wil Ritschl dan alleen het N. T.? Neen, hij komt — en dit spreekt vooral het gereformeerde hart toe — ook op voor het O. T. meer dan eenig ander Duitsch theoloog. Hij gebruikt zelfs het O. T. om het canonische gezag van de Schriften des Nieuwen Testaments te keuren. Zoo erkent hij bijv. de echtheid van het Evangelie van Johannes en verwerpt de apocryphe boeken van het N. T. wijl het N. T., wèl, de apocryphen niet in overeenstemmig zijn met de Joodsche traditie. Ook dit niet in orthodoxen zin, maar zoo, dat als het Evangelie van Johannes is, het dus moet zijn van iemand, die zelf een Jood was en terwijl deze nu leefde in die Joodsche toestanden, had plaats de openbaring van Christus, die zelf uit Joodsche ouders geboren, en dus de Zaligmaker *uit de Joden* zijnde, in dat Joodsche volk de praeparatie van zijn denkwereld had.

2. Op grond van dit aanvaarden van de Heilige Schrift als eenige kenbron der religieuze waarheid, wordt door Ritschl alle metaphysieke waarheid over boord gegooid. Oorspronkelijk begon Ritschl met Bauer te volgen, maar hij heeft hem tegenwoordig beslist verlaten en is wat zijn filosofie betreft een aanhanger van Lotze.¹⁾ Op grond van zijn systeem ontkent Ritschl, dat wij ons intellectueel met de metaphysische dingen kunnen inlaten. Te spreken van een leer van God, gaat volgens hem dus niet aan. Met alle dieper onderzoek, naar den oorsprong der wereld, de praeëxistentie van Christus enz., heeft zijn theorie niets uitstaande. De geheele metaphysiek gaat uit de religie weg; ze heeft alleen te doen met ethisch religieuze momenten, en dat wel zoo (en hieruit spreekt zijn historische zin), dat die momenten niet uit de persona fidelium, gelijk de ethische conscientieschool dit leert, moeten gekend, maar uit de werking van Christus en de apostelen in de eerste gemeenten, waarvan wij het verhaal hebben in het N. T. steunende op het Oude.

1) Rudolph Herman Lotze 1817—1881 heeft tot standpunt het teleologisch idealisme — een mengsel van Schelling's natuur- en identiteits-philosophie met het realisme van Herbart. Zijn Schlagwort is, dat de wereld beschouwd moet worden als eine Welt von sittlichen Zwecken; zijn hoofdwerk is: „System der Philosophie” 1874.

Het Christendom, dat door Christus gesticht is, definieert hij aldus: „Das Christenthum ist monotheistische, volendet geistliche und sittliche Religion, sofern sie auf Grund des erlösenden und das Gottesreich gründenden Leben ihres Stifters in der Freiheit des Gottes Kindschafts besteht und den Antrieb zu handeln aus Liebe in sich schliesst, welches auf die sittliche Organisation der Menschheit gerichtet ist.”

3. Op welken grond plaatst het Christendom dan met die voorstelling de theologie in den rang der wetenschappen? Ritschl antwoordt hierop 't volgende:

Ieder mensch wiens geestesleven tot bewustzijn kwam, openbaart den aard van zijn geest daarin, dat deze zich verheven voelt boven de natuur. Dat de geest denkt over de natuur, toont, dat hij beseft, dat hij de natuur aan kan, dat hij haar meester kan worden. De roeping van den geest is dus de natuur te beheerschen en sittliche Zwecken te zoeken, waarbij de wereld slechts een ondergeschikte plaats inneemt.

Dat feit nu geconstateerd zijnde, zegt Ritschl: neem de openbaring van het Christendom weg en dan vermoordt de geest, die over de natuur denkt, zich zelf, wijl hij niet aan zijn Antrieb voldoen kan. Maar nu komt het Christendom, dat een goede solutie geeft; dat ontsluit een geistlich-sittliche Welt, die het probleem oplost, den geest een hooge plaats geeft boven de natuur; de tweespalt tusschen beide verklaart en de triump van den geest over de natuur praediceert.

Dat redt het wetenschappelijk karakter van de theologie. Immers dat zoo zijnde is het Christendom noodig als sleutel tot oplossing van het groote wereldprobleem. De vraag toch of de theologie een wetenschap zal zijn (in den gangbaren zin des woords) hangt hiervan af, of ze in rapport staat met het algemeen menschelijk denken, dan wel een geheel geïsoleerd verschijnsel is. Waar Ritschl nu aan den eenen kant de theologie geheel losmaakt van de wereld, slaat hij aan den anderen kant een brug, door aan te toonen, dat er in de algemeene wetenschap een hiaat is, die de theologie juist vult.

Na zoo de formeele vraagstukken beantwoord te hebben, komen wij thans tot de materiele vragen: Hoe is zijn Dogmatiek ingericht? Wat voor inhoud heeft ze?

4. Het centrale dogma bij Ritschl is niet God, ook niet Christus, ook niet de mensch, maar het *Godsrijk*. Daaronder verstaat hij niet de kerk. Hij kent geen kerk in den hemel, alleen een op aarde. De kerk is bij hem slechts één element in het leven van dat Godsrijk, dat veel breeder is van omvang en veel verder van strekking dan de kerk. De kerk is tijdelijk en aardisch, het Godsrijk hemelsch en eeuwig.

Onder dat Godsrijk verstaat hij, dat, gelijk er een *κόσμος* is in 't physisch

leven er zoo ook is een *κόσμος* in de *zedelijke wereldorde* en dat nu die organisatie van de zedelijke krachten en vermogens gegeven is in het Godsrijk. Hij stelt het Godsrijk daarom voor als ontkomen aan elken band der natuur, omdat elke andere kleine levenskring maakt, dat het zedelijk leven nog perken vindt: als daar zijn de band van familie, vaderland enz. Eerst als *al* die banden weg zijn, is het eenheitliche gevonden. De staat, de familie enz. verbinden de menschen nog tot groepen, die tegenover elkander staan. Dat kan dus niet de hoogste liefde realiseeren; dat is eerst mogelijk als alle uit de natuur voortspruitende scheidingen wegvallen. Daarom is het Godsrijk die organisatie, die de hoogste momenten van het zedelijk leven tot uiting brengt en alle kringen, banden en gegevens der natuur aan zich subordineert.

Dat Godsrijk wordt tot realiseering gebracht door de kerk. De kerk is dus volgens hem het instrument, waardoor het Godsrijk tot stand komt.

Nien moet bij „kerk” niet denken aan eenig bijzonder kerkgenootschap, maar aan kerk in 't algemeen, die in de bijzondere tot uiting komt.

5. Wat is nu voor Ritschl de kerk?

Christus is in de wereld gekomen en heeft in zijn *Σέλημα* de vaste wil gehad, om tegenover de organisatie van den *κόσμος* de organisatie van het Godsrijk door te zetten. Die wil van Christus heeft zich meegedeeld aan de apostelen en door hen aan hun toehoorders en zoo is een kring van menschen ontstaan, daardoor onderscheiden van anderen, dat de heilige wilskracht van Jezus in hen zijn werking deed.

De kring van personen nu, die gevormd is door de werking, de na- en inwerking van den wil en geest van Christus, is daardoor in zijn bewustzijn ook omgezet. Het werd van het aardsche af en tot het Godsrijk opgetrokken. Dat is het ideaal. Uiting is gegeven aan dat bewustzijn in het „Onze Vader”. De kerk reikt, zoover het „Onze Vader” gebeden wordt. Niet kerkregeering of belijdenis of doop, maar het „Onze Vader” is de band, die dien kring saambindt.

Niet een Woord Gods komt tot dien kring, maar de gemeente spreekt zelf. Er wordt in dien kring gesproken tot God — d. i. het bidden; tot elkander d. i. het prediken en van God gaat een werking uit op dien kring; daarom is er een sacrament. Maar in dat alles is geen Woord Gods, dat tot de kerk uitgaat. Het is de kring zelf die uitspreekt, bij monde van haar prediker, wat in haar midden leeft bij haar edelste organen. Door dat gedurig saamkomen en uitspreken wordt het bewustzijn, van Christus uitgegaan, weer versterkt en voor geplant in de wereld.

Na zoo het Godsrijk voorop gesteld te hebben, gaat Ritschl nu vandaar uit de Theologie, Christologie enz. bespreken.

6. Zijn Godskennis vloeit voort uit het Godsrijk. Dat bepaalt voor hem, wie

God is. Er moet nl. bij een rijk een eenheid, een regeerder zijn, die het rijk tot rijk maakt. Daar het rijk eeuwig is, wordt dus de goddelijke eeuwigheid gepostuleerd. Er moet voor dat rijk een triumpf zijn over allen tegenstand; dus God moet almachtig zijn. Dat rijk moet in het leven gerealiseerd — dus is er een voorzienigheid, terwijl het eindelijk om het verband tusschen de uiterlijke levenservaring en het innerlijke zedelijke leven schijnt, alsof God een rechter was. Het begrip van loon en straf is niet reëel, maar bij een tekortkoming tegenover het Godsrijk, doet ons dit zelf onaangenaam aan en geeft ons den indruk van Gods toorn.

7. Zijn Christologie. Omtrent Christus' vóórbestaan of eenheid met den Vader weten wij niets. Hij is de Zoon van God in de wereld gezonden om de grootste taak te vervullen: het Godsrijk te stichten. Daarom staat Hij boven alle profeten, ja boven alle menschen. Hij is dat niet als een profeet — los van zijn taak, maar in zijn persoon zelf is het Urbild van het Godsrijk gegeven. Hij kondigt het niet alleen aan, maar Hij *is* het zelf ook. En daar nu reeds voor Hem alles ab aeterno op dat Godsrijk aanliep, is het dus op zijn Urbild, dat de *κρίσις* is aangelegd en waarheen heel de historie liep. Hij stond daarom alleen absoluut vrij van de wereld, geheel boven de wereld en vierde zijn triumpfen over de wereld, dood en sterven. Waar nu boven de wereld God staat, is zijn optreden voor die wereld als 't optreden van God. Christus' Godheid zoekt hij dus, evenals de Socinianen in de attributa Dei. Ritschl erkent echter niet Christus' inwerking van uit den hemel: hij neemt alleen aan een inwerking via historiae.

8. Wat de zonden betreft, erkent hij geen erfzonde of erfschuld, maar verklaart dat alles als een nog onvolkomen toestand, tengevolge van het feit, dat het Godsrijk nog niet gerealiseerd is. Daardoor ontstaat toch een zekere kwade macht, die zoo'n invloed uitoefent in de sociale kringen, dat niemand vrij komt. Dus hierin is hij pelagiaansch. Aan een paradijsgeschiedenis of val gelooft hij niet. Hij neemt alleen aan, dat in de menschen, zooals wij ze empirisch vinden, een ontstentenis is van eenheid van wil met het Godsrijk. De kerk moet dat nu verhelpen, door ze in haar kring op te nemen en hun wil om te zetten. De eenige straf voor de zonde is vervreemding van God. De straf van de zonde ligt in de zonde zelf. Die vervreemding van God toch maakt den mensch ongelukkig en dat is zijn straf. — Terwijl eindelijk alle zonden van een verlostee geen eigenlijke zonden zijn, maar in onwetendheid gedaan zijn. De bede van Christus: Vader vergeef het hun, want zij weten niet wat zij doen — is een bede voor de geheele wereld. Zonde is het niet kennen van de heerlijkheid van 't Godsrijk en zich deswege er niet toe aangetrokken gevoelen.

9. Zijn Soteriologie komt hierop neer: wie nog niet in dat Godsrijk leeft,

en niet geheel verstompt is, heeft een zucht naar dat Godsrijk. De kennis van zijn eigen toestand gevoegd bij deze aspiratie, maakt hem ongelukkig en doet het hem toeschijnen, alsof hij het oordeel in zijn conscientie voelt. Dat alles duurt slechts, totdat hij in 't Godsrijk komt. Voor dien tijd heeft hij geen begrip van een vergevend Vader. Maar nu is er in de Kerk een aparte kring, die weet, dat God een Vader is, die gaarne alles vergeeft en allen, die in dien kring zijn, zijn nu niet heilig gemaakt (cf. de leer der justitie), maar weten, dat God ze voor rechtvaardig rekent — juist als de gereformeerden dus, met dit verschil echter, dat volgens Ritschl God ze altoos zoo rekende, ook voor hun opneming in 't Godsrijk. Dus volkomen subjectief. Geen reële rechtvaardigmaking, maar alleen dit, dat de mensch een andere gedachte krijgt van God.

10. Eindelijk de Heilige Geest. Deze is volgens Ritschl „der Geist mit dem Gott sich selbst erkennt”. Van een Triniteit weet hij dus niet meer af. De Heilige Geest is geen persoon, maar het zelfbewustzijn Gods. Daar nu Christus optreedt met een zuiver inzicht in het Godsrijk, heeft hij ook dien Geest en alle geloovigen hebben Hem evenzeer. De kerk is dus een gemeenschap van menschen met een geest, dien Christus, had en God heeft.

Van de Eschatologie weten wij niets, dan dat eens het Godsrijk triumfeeren zal.

II. *Ritschl's opgang.*

Waaruit is het te verklaren, dat Ritschl's theorie zooveel opgang maakte? Om op die vraag het antwoord te geven, moeten wij eerst nagaan bij wie ze zoo gewild was? Uitsluitend is dit het geval bij de Ethischen en Vermittlungstheologen; de Modernen eenerzijds en de Confessioneele anderzijds (Lutherischen en Gereformeerden) roken van meet af lant, ze merkten dat er venenum in cauda was en hebben er zich in principe tegen verklaard.

Waarom schepten de Vermittlungstheologen nu zooveel behagen in deze vondst van Ritschl? Omdat zij langzamerhand van twee zijden in 't gedrang gekorven waren. Hun pogen was bij alle nuanceering onderling 't zelfde als van Schleiermacher: religie en filosofie; de σοφία τοῦ κόσμου en de σοφία τοῦ Θεοῦ te verzoenen. Wie nu tracht twee ἐναντία te verzoenen, loopt gevaar van beide kanten slaag te krijgen en zoo werd de Vermittlungstheologie dan ook eenerzijds door de filosofie en anderzijds door de belijdenis in de gemeente, in de engte gedreven. De filosofie heeft de Vermittlungstheologie eerst toegejuicht — maar als middel om aan de Openbaring den nekslag te geven; de christelijke religie naturalistisch te subsumeeren onder het alge-

meene begrip „Religion” en dus het eigenlijke Christendom uit de wereld te helpen. Met dat doel voor oogen, heeft men de Vermittlungstheologen met vreugde aan de academies begroet en hoewel met medelijden over hun onwetenschappelijkheid, hun overal de professorale zetels ingeruimd. Maar nooit hebben de mannen van de σοφία τοῦ κόσμου daarom gedacht dat de Vermittlungstheologie het bij 't rechte eind had, veel minder hun concessies te doen.

Anderzijds heeft ook de kerk en 't belijdende deel der gemeente de Vermittlungstheologie bij haar opkomst met vreugde verwelkomd. Ter afwijzing van het Supranaturalisme en Rationalisme met hun dorre ziellooze prediking, was het warme bezielde woord der Vermittlungstheologen een genot. Daar ze de kunst uitgevonden hadden om vorm en inhoud van de Confessie uit een te halen, hadden zij er geen bezwaar tegen de oude terminologie der kerk te gebruiken en de begrippen van erfschuld en zonde, verlossing en verdoemenis in eere te herstellen. Door op te trekken tegen de houterige en dorre prediking dier dagen trokken zij de gemeente aan; en toen men nu ook van hun lippen de oude theologie weer hoorde, dacht men, dat de waarheid weer-gekeerd was. Maar het lag daarom niet in de bedoeling der gemeente met den vorm alleen genoegen te nemen; men wilde ook den ouden inhoud. En toen men nu merkte, dat het wel dezelfde flesschen en dezelfde etiketten waren, maar met een anderen wijn, kwam de belijdende gemeente in verzet en weigerde dit nieuwe mengsel te drinken.

Zoo kwam de Vermittlungstheologie tusschen twee vuren in. Men wilde een trait-d'union zijn tusschen philosophie en religie en brandde aan beide kanten zijn vingers. Vandaar dat in later tijd hun positie in Duitschland en hier verre van aangenaam werd. In de dagen van Tholuck en Schleiermacher Nitsch en Martensen scheen het alsof met de Vermittlungsphilosophie een nieuwe dageraad was opgegaan, maar sinds een vijftiental jaren is die zoete waan voorbij. In de kringen der wereldwetenschap is men het daarover eens, dat de Vermittlungstheologie een schoone poëzie is, maar zelfbedrog. En omgekeerd in de kringen der Gereformeerde en Luthersche Confessioneeën neemt de overtuiging steeds meer toe, dat men door deze leidslieden te volgen, eindigt met van zijn eigen terrein geheel af te gaan.

Nu komt Ritschl. Hij neemt tegenover de philosophie een hooge houding aan. Hij zegt niet als de Vermittlungstheologie: Ik wil de philosophie met de religie verzoenen! — maar hij wijst haar trots af en zendt haar de deur uit. En tot de gemeente daarentegen zegt hij: Gij hebt volkomen gelijk; Gods Woord is de eenige kenbron der religieuze waarheid; ik kom aan uw zijde staan. Zoo slaat hij twee vliegen in een klap. Aan de theologie hergeeft hij haar gevoel van fierheid tegenover de philosophie en bij de gemeente wekt hij vertrouwen.

Nog een derde winste bood Ritschl's theorie. Tot nu toe was de antithese geweest: òf Vermittlungstheoloog en dan philosophisch òf Confessionalist en dan streng Luthersch. En nu waren de Vermittlungstheologen wel bang voor de Neologen, maar nog veel banger voor de Confessionalisten; dit is een vast kermerk van de Vermittlungstheologie. Daar nu Ritschl, door alleen op de Heilige Schrift als *unicum principium cognitionis* terug te gaan, hun den confessionneelen band van den hals wierp, gaf dit systeem hun al wat zij wenschten. Een groot deel der Vermittlungstheologen dankt zijn ontstaan aan het Reveil en het Pietisme. Vele waarlijk vrome en oprechte mannen werden onder hen gevonden, die zich aangetrokken voelden tot het ernstige deel der gemeente en het o zoo naar vonden, als men hen het vertrouwen der gemeente onwaardig keurde. Door Ritschl's theorie werd hun nu macht gegeven om met de filosofie te breken en door de tegenstelling van Schrift en confessie, zich nauwer aan te sluiten bij dat deel der belijdende gemeente, dat wars is van dogmatiek, maar houdt van den Bijbel, kerkgaan en vroom leven.

Uit den plotseligen opgang van Ritschl's theorie blijkt dus ten duidelijkste, dat de Vermittlungstheologen zich *niet*, zooals ze beweerden, op hun gemak voelden. Wie op een volkomen gaaf en zeewaardig schip is, gaat niet op een ander schip over. Alleen uit de verlegenheid waarin de Vermittlungstheologie zich bevond, valt het te verklaren, dat Ritschl in Duitschland en hier zulk een machtigen invloed kreeg, die dreigt weldra alles te zullen overheerschen.

III. *Critiek op Ritschl.*

1. Het systeem steunt op misleiding. Het zegt te putten uit de Heilige Schrift, als Heilige Schrift, maar doet dit niet. Put ik uit de Schrift als *Heilige* Schrift, dan doe ik dat, wijl die Schrift voor mij autoriteit bezit, en Ritschl put er niet uit als hebbende autoriteit, maar als gevende een historisch getuigenis. Dit leidt er toe te gaan schiften in de Heilige Schrift tusschen wat bijkomstig is, niet ter zake doet en tusschen wat historisch getuigenis geeft, aan het object, wat hij neemt. Daardoor valt hij in de oude tegenstelling terug van niet de kosmische of historische, maar alleen de religieuze waarheid uit de Heilige Schrift te nemen. Komt men nu schiftend naar de Heilige Schrift toe, dan gaat men zelf boven de Schrift staan. M. a. w. voorzoover de Schrift overeenkomt met onze denkbeelden, nemen wij haar aan, de rest laat men ter zijde liggen.

2. Ritschl neemt, door al wat buiten de Schrift ligt voor onverschillig te verklaren, de Theologia Naturalis, d. i. de algemeene basis, waarop het Christen-

dom in de wereld staat, weg. Hij zoekt wel een vereeniging van beide in de einduitkomst, door te zeggen, dat de menschelijke geest postuleert, dat hij over de natuur heerschen moet, maar zoo min het mogelijk is een huis te bouwen, door alles op te hangen aan een dakbalk, wanneer er vooraf geen vast fundament is gelegd, evenmin is het mogelijk een theologie of religie te krijgen, tenzij ze rusten op de menschelijke natuur en daardoor op het kosmische geheel, waarin wij geschapen zijn. Bij Ritschl is de theologie een olie-drup op de wateren, buiten eenig verband met het leven in de natuur en den natuurlijken mensch.

Om dit resultaat mogelijk te maken, slaat hij den weg in van Fichte en de Ethischen, door nl. 't verband op te heffen tusschen geest en stof, zedelijk en kosmisch leven en de christelijke religie geheel te zoeken in een geheel geïsoleerd ethische ontwikkeling van den mensch, waarbij het verband van den mensch met het leven der wereld en der natuur geheel verbroken wordt. Het christelijk leven komt dan op zich zelf te staan.

3. Dit moest er hem toe leiden, om het denken in de theologie insgelijks anders te maken, dan het denken in de wereld is. De theologie eischt afspiegeling van de waarheid der dingen, zooals God ze geeft, *in het menschelijk bewustzijn*. Dat menschelijk bewustzijn is gegeven in de natuur. Daarin ligt dus de band tusschen de theologie en de andere wetenschappen. Waar Ritschl nu een ander denken neemt voor de theologie dan voor de wetenschap, maakt hij den laatsten band los, waarmee de theologie verbonden was aan het menschelijk denken.

Dientengevolge is er bij hem geen theologie meer dan door een *πρώτου ψευδός*. Hij beweert nl. wel met alle filosofie te breken en een spontane ontwikkeling van het Christendom te geven, maar feitelijk werpt hij eenvoudig alle andere filosofieën op zij, om zijn eigen filosofie als de eenig ware te geven. Zoo doet hij feitelijk niets anders dan met de autoriteiten der Heilige Schrift zijn eigen denkmanier dekken, terwijl hij voorgeeft alleen uit de Heilige Schrift te putten en alle filosofie op zij te zetten.

Dit wat het formeele deel betreft.

En nu het materieele. Materieel komt Ritschl's stelsel hier op neer, dat eigenlijk de werkelijkheid ontbreekt en alles een illusie wordt. Het sterkst komt dit uit bij de leer van de zonde, van Christus en van de rechtvaardigmaking.

4. De *justificatie*. Bij Ritschl komt dit hier op neer, dat de zondaar zich God *denkt* als een vertoornd rechter, maar dat God dit feitelijk niet is. De redding van zondaren bestaat dan hierin, dat hun die verkeerde gedachten omtrent God ontnomen worden en zij leeren inzien, dat God hun de zonde

niet toerekent. Nu voelt ieder, dat daar waar het *recht* weggenomen wordt, van rechtvaardigmaking geen sprake kan zijn. Wanneer een millionair krankzinnig is geworden, en denkt dat hij doodarm is, zoodat hij een schuld van f 1000 niet betalen kan, dan behoef ik alleen zijn hersenen te genezen om hem te toonen, dat hij geen schuld heeft. Zoo ook is er volgens Ritschl geen reële rechtvaardigmaking, maar een illusioneele. Het verkeerde denkbeeld omtrent God gaat weg en 't goede komt in de plaats.

5. Hiermee hangt saam zijn begrip van *zonde*. God vergeeft de zonden, die in onwetendheid tegen Hem gedaan zijn. Wilt de zondaar niet wist, dat hij tegen God handelde, daarom kan God het hem kwietschelden. Nu geldt onder menschen reeds, dat wanneer iemand iets tegen mij misdaan heeft, maar het achteraf blijkt, dat hij niet wist, dat hij tegen mij misdeed, hem dit niet toegerekend wordt. Ook 't begrip van zonde wordt dus puur illusoir. Er is geen werkelijke zonde geweest — alleen een niet weten van wat men deed. Opheffing van de zonde is dus, dat in plaats van de onwetendheid wetenschap gebracht wordt.

6. 't Zelfde bij *Christus*. Christus wordt door de gemeente als God aangebeden, maar voor Ritschl is Hij een gewoon schepsel, een *κτίσμα*. Alleen doordat de mensch een schepsel is, in wien Gods beeld zich afspiegelt: de menscheit organisch is en dus in de urtype van den mensch dat beeld Gods geconcentreerd ligt, m. a. w. in Christus het beeld Gods alleen volkomen weerspiegeld is, wordt hij (Christus) God genoemd. Evenals een kind, wanneer hij in een spiegel het beeld van vader of moeder ziet, zegt: dat *is* vader of moeder, zoo noemt ook de kerk in kinderlijke naïviteit de afspiegeling van God in Christus God zelf. Ook hier dus pure illusie; de kerk evenals het kind vergist zich eenvoudig door het beeld voor den persoon zelf te nemen.

De kern van Ritschl's theologie op deze drie cardinale punten blijkt dus niet anders te zijn dan: illusie.

Nog eene enkele opmerking ten slotte:

7. Ritschl breekt met alle confessie, verklaart allen geestesarbeid van de kerk aan de belijdenis van Vader, Zoon en Heiligen Geest besteed en aan de leer van des menschen verlossing en ellende, voor dwaling, voor een zich verloopende der kerk in Grieksche filosofie. De leer van de Drieëenheid, van de Godheid van Christus, van zijn zitten aan Gods rechterhand enz., zet hij eenvoudig op zij. Hij kent dan ook geen werking van Christus nu uitgaande op de gemeente, maar alleen een *nawerking* van Christus' wil in de kringen op aarde, die tengevolge van Christus' optreden gevestigd zijn. Alle actie gaat dus uit niet van Christus zelf, maar van het *spoor*, dat Hij achterliet en alle sociale werking van den kring, die zich om zijn naam vereenigde. Dienten-

gevolge is er bij Ritschl geen theologie in engeren zin. Zijn locus de Deo is armzalig klein — het postulaat van het Regnum. Terwijl alle theologie altoos hiernaar streefde: Dat ze U kennen, o God, is het eeuwige leven — verklaarde Ritschl die kennis Gods voor bijkomstig en het sociale element van de Christelijke Kerk voor hoofdzaak. Het persoon-zijn van den Heiligen Geest loochent hij dan ook en maakt Hem tot het zelfbewustzijn Gods. Ook alle eschatologie werpt hij op zij, wijl ze hem in rapport zou brengen met de kosmische gegevens en hij daarover geen enunciamento geven kan.

Eindelijk die actie, waardoor de zondaar gered wordt, gaat bij hem niet uit van God of van Christus, maar van de kerk. Zeer terecht zeggen de Luther-schen dan ook, dat zijn stelsel in den grond Roomsch is. Dit is waar, behalve dat het Roomsche stelsel tienmaal beter is dan dat van Ritschl. Maar hierin hebben zij gelijk, dat ook Rome de kerk stelt tusschen Christus en de ziel. Gelijk Rome leert, dat de kerk op magische wijze, door een opus operatum en dat wel door mystieke opneming in haar kring, den mensch wederbaart, zoo leert ook Ritschl, dat de kerk een afzonderlijke kring is, waarin tengevolge van Christus' optreden een depot van geestelijke krachten schuilt en dat door contact met dit organisme, al wat in haar kring komt aan haar geassimileerd wordt; gelijk een visch op een steen langzamerhand petrefact wordt door de assimileerende kracht van den steen en ieder, die naar Amerika gaat, door de assimilatiekracht der maatschappij aldaar geamericaniseerd wordt.

De prediking is dus geen bediening des Woords, maar het uitspreken door de kerk van haar eigen bewustzijn. En niet de prediking, maar de cultus is hoofdzaak, omdat daarbij de geheele gemeente optreedt en dus 't meest assimileerenden invloed uitoefent.

Het geheele werk der zaligheid is dus geen resultaat van het werk Gods of van Christus, maar van de menschen. Wij redden *elkander*; brengen de een den ander er toe zich te bekeeren.

Dit vooropstellen van den cultus boven de prediking eindigt natuurlijk met de Roomsche practijk, om op de mis, de liturgie, de ceremonieën ten slotte allen nadruk te laten vallen als de groote machten, waardoor de kerk reddend optreedt.

Slechts één aanknoopingspunt geeft Ritschl met Christus en met God, n.l. een zekere soort geleider, die nu reeds 18 eeuwen lang van Christus af door al de harten der christenen heen geloopt heeft en ook ons heeft bereikt. Iets waarbij Ritschl vervalt in deze autonomie, dat hij dus het heil alleen langs de historische lijn ons laat toevoeren (een ander conductorium kent hij niet) maar tevens geheel loochent den historischen samenhang in het bewustzijn, doordat hij allen dogmatischen arbeid van de kerk gedurende die

achttien eeuwen op zij zet. Van den eenen kant stelt hij dus de historische cortinuiteit zoo sterk mogelijk, van den anderen kant werpt hij haar geheel weg. Zoo komt hij tot deze onoplosbare tegenstrijdigheid, dat reeds in de 3^{de} eeuw het leven van de kerk door de Grieksche philosophie zoo zou vervalscht zijn, dat haar *δόγματα* alleen daaruit te verklaren zijn, terwijl het toch anderzijds zoo sterk moet geweest zijn, dat het nu reeds al die eeuwen door heiligend nawerkt.

Dit komt het sterkst uit, als men zijn werken over het Mysticisme leest. Zijn doel daarin is alle mystiek te bestrijden; hij ontkent alle unio mystica cum Christo. En toch rust feitelijk zijn heele stelsel op de communio mystica der christenen onderling.

Het stelsel van Ritschl komt dus in den grond hierop neer, dat hij slechts in schijn God er bij houdt maar feitelijk het heele Christendom anthropologiseert; het maakt tot een verschijnsel in het menschelijk leven.

Wie dat doen wil, kan daarbij tweeërlei weg volgen, hij kan putten of uit het bewuste of uit het onbewuste leven. Het laatste doet Ritschl.

Daarmede naturaliseert hij dus het ethische leven in den mensch. Wat in het ethische leven zich voordoet, wordt voor een natuurproces gehouden.

Feitelijk is zijn stelsel dus een opofferen van het kindeke der christelijke religie aan den Moloch der philosophie.

Dat Ritschl zelf juist het omgekeerde als zijn doel uitsprak, is wijl hij niet begreep wat hij deed en blijkbaar ter goeder trouw *zelf in illusie* leeft.

LOCUS DE SALUTE. (SOTERIOLOGIE).

§ 1. *Introductio.*

„Uit de Roomsche Sententiae en Summae Theologiae nam de Reformatie het gebruik over om den Locus de Salute te behandelen als locus de fide et de poenitentia. Van lieverlee is men de onjuistheid van deze behandelingswijze gaan inzien en heeft er toen voor in de plaats gesteld: de modo percipiendae gratiae, de applicatione gratiae, de officiis foederis gratiae enz. en onder dezen titel gehandeld de vocatione, de fide, de justificatione, de sanctificatione en ook wel de glorificatione, waardoor wel principieeler weg werd ingeslagen, maar waarmee toch de juiste methode nog niet gevonden was.

Vier vragen doen zich hier voor: 1^e naar den samenhang van dezen locus met den locus de electione en den locus de incarnatione; 2^e naar den samenhang tusschen de potentieele en actueele gratie; 3^e naar den samenhang tusschen dogmatiek en ethiek; 4^e naar den samenhang tusschen den locus de salute en den locus de ecclesia. Quod ad primum mag de electie niet ingevoegd tusschen den locus de Christo en dien de salute, naar moet de electie aan den locus de Christo voorafgaan, anders toch wordt de eenheid van den raad Gods verbroken en voorbijgezien, dat zoowel de incarnatie als de redding van zondaren beide uitvloeiselen van één decreet zijn en in dit decreet op elkaar zijn aangelegd. Eerst zoo staan zij niet los naast elkaar, maar in stellig verband en wordt de klip van het Supralapsarianisme omzeild.

Quod ad secundum wordt door de methode „de fide” — „de poenitentia”, de potentieele daad Gods voorbijgezien, alleen op de vrucht en niet op den wortel gelet en de organische samenhang van de gratie en de heilsvoorstelling verbroken.

Quod ad tertium is de opneming van de leer der poenitentia een inlasschen van heel de ethiek in de dogmatiek, waardoor eerstgenoemde niet tot haar recht komt.

En quod ad quartum geldt het de vraag, of de kerk als heils-

instituut afgescheiden van de geloovigen wordt genomen, dan wel als vergadering der geloovigen te denken zij. Het eerste stellen de Roomschen en ook à Brakel bevorderde door zijne wijze van behandeling dit inzicht, de gereformeerden daarentegen kozen het laatste en behandelen (op Calvijns voetspoor) deswege den locus de ecclesia nà den locus de modo percipiendae gratiae.

Juistere methode, die aan den organischen samenhang van de partes constituentes recht doet wedervaren eischt 1^e dat de electie bij de decreta en de decreta vóór de creatie en dus ook vóór den val worden behandeld: 2^e dat in de incarnatie als het opus salutis buiten ons en de Soteriologie in engeren zin als het opus salutis in, aan en door ons beschouwd worden, als uit dit decreet voortvloeiend en door dit decreet in noodzakelijk verband staande; 3^e dat na den locus de Christo in den locus de salute voorafga het werk Gods *in* ons voorzoover het strekt om de potentiën van het eeuwige leven *in* ons te doen ontstaan; dan volgen de werken Gods *aan* ons, om wat potentia is aangebracht actu te doen uitkomen en ten slotte het werk Gods *door* ons.

Hierna komt dan de locus de ecclesia als het product van deze gratie, maar organisch met het zaad naar zijn aard in zich; terwijl de locus de ultimis of de novissimis terugkeert tot de kosmologische eenheid van het decreet en deswege niet bij den locus de salute mag behandeld, maar een eigen plaats inneemt aan het slot van de dogmatiek en de cirkelloop zoo van de creatie, incarnatie en soteriologie in het decretum terugleidt."

Toelichting.

Eerst de quaestie van de methode. Wij vinden de methode van de Synopsis wat vreemd; eveneens de methode van het 3^e boek van de Institutie; als ook van andere dogmatici, zelfs van à Brakel en à Marck. Hoe komt dit? Wij moeten terug naar de middeleeuwen en letten op de twee groote dogmatici: Petrus Lombardus en Th. Aquinas. Lombardus heeft 4 boeken: I de Deo; II het kosmologische (creatio, providentia, homo, peccatum); III de incarnatione; tot zoover gaat het goed, maar nu in het IV^e boek opeens: de ecclesia et bonis operibus.

Nog duidelijker komt het verkeerde uit bij Th. Aquinas. Hij neemt eerst de encyclopedische kwestie de Theologia; dan de Homine, de Lapsu, de Peccato, de Lege, de Incarnatione. Zoover gaat het goed, maar dan ineens de Sacramentis, de Ecclesia et de Novissimis. Dus geen van beiden hebben eene Soteriologie. (à Brakel deed evenzoo; hij begaat een groote methodische fout). Hoe komt dit? Als zij aan de Soteriologie toekomen, laten zij zelfs de wedergeboorte onbehandeld; dit is zelfs ook bij à Marck maar even terloops genoemd en uiteengezet. Bij de Roomschen staat

de Sacramentenleer tusschen den locus de Christo en den locus de Salute; bovendien de wedergeboorte behandelen zij niet — en dit komt alleen, omdat zij zeggen: de wedergeboortegeschiedt met den doop. Juist hier heeft Rome haar kerkbegrip vastgezet; men wordt wedergeboren door de kerk, niet door Christus. Daarom is bij Rome de wedergeboorte Gods weer verliesbaar en zoo afval der heiligen mogelijk. Dit laatste leert ook Luther, Calvijn niet. Bij Rome is de wedergeboorte een middellijk werk Gods; Christus gaf dat vermogen aan de kerk. Wij zeggen: de wedergeboorte is een onmiddellijke daad Gods; neen, zegt Rome. God gebruikt de kerk als middel.

Th. Aquinas was dus nog logischer geweest, als hij eerst alleen maar had gehandeld de Sacramento Baptismi. Nu is ook te begrijpen waarom de Soteriologie bij hen slechts twee hoofdstukken telt: de Fide en de Poenitentia.

Zelfs in onzen Heidelbergschen Catechismus is het Roomschespoor nog merkbaar.

In ons formulier voor het heilig avondmaal wordt de lijn *even* zuiver aangegeven

Brakel's fout is deze: de oude gereformeerde dogmatici, die den goeden weg op wilden, begonnen, als zij aan de soteriologie toekwamen, altoos met de vocatio en handelden dan alleen over de adulti (de wedergeboorte liet men hier weg). Toen zeide Brakel niet ten onrechte: als ik van de incarnatio tot „de salute” wil komen, moet ik eerst de kerk hebben van wie de vocatio uitgaat. Brakel zette er dus de roepende kerk tusschen in, gelijk Rome de doopende kerk.

Dit standpunt is eerst dan te boven te komen, als men ook in den locus de salute theologisch te werk gaat; als men elk caput in de dogmatieke Deo laat proflueeren, en behandel ik dan elken locus synthetisch en niet analytisch, dan kom ik tot de goede methode. En daarom vraag ik eerst: wat werkt God in den zondaar? Dan kom ik eerst op de wedergeboorte zelve, daarna op de vruchten.

De fout van de vroegere Roomsche methode lag dus eigenlijk hierin, dat zij den salus niet uit God liet proflueeren, maar de Roomschen uit den doop en de onzen uit de prediking des Woords.

Zij vroegen niet, hoe is die *kiem* daar gekomen, en hoe is daaruit de geheele plant ontwikkeld, maar zij hadden alleen oog voor de voltooide plant en hare vruchten. Calvijn schoot 't eerst een bres in de Roomsche methode. Hij zette den locus de ecclesia in het 4^e boek; in het 3^e boek handelde hij de modo percipiendae gratiae (vocatio, fides, poenitentia, V. et N. Test., electie) na in het 2^e over den Christus te hebben gehandeld.

Toch was de opvatting van Calvijn's Soteriologie nog subjectief; het is niet de vraag de modo percipiendae gratiae, maar de modo accipiendae gratiae. En percipere nu onderstelt de wedergeboorte. Hij laat dus de inplanting van het heil, de daad Gods in en aan den mensch methodologisch weg.

(Formeel is de Institutio van Calvijn over 't geheel te subjectief; dat is het *grootste*

gebrek der Institutie). Zie de opschriften der boeken. Met het opkomen van de foederaal-theologie krijgen wij verschillende lijnen, die elkaar kruisen. In die foederaal-theologie is een goed element, zij is niet subjectief, maar objectief, want God blijft in het verbond altijd de auctor primarius. Maar zeer tot schade is de Soteriologie behandeld onder „de officiis foederis”; men maakte er dus Ethiek van en werd zoo weer pelagiaansch. Maastricht c. s. deden beter door de vocatio voorop te stellen; zij is een actus Dei; nu trad God weer als auctor op. Daarna behandelden zij de justificatio — waarbij weer God de werker was; men laschte de fides in bij de justificatio en zoo kwam die a parte Dei tot zijn recht; doch men hokte opeens bij de heiligmaking; poenitentia en sanctificatio werden verward.

Deze methodische fout heeft geleid tot 't fatale begrip van vele Ethischen, dat de heiligmaking bestaat in het doen van bona opera, waardoor er geheel uitgng, dat zij een donum Dei is.

Hier komt nog bij, dat er nog een vitium originis aan ten grondslag ligt. Men liet bij de vocatio tevens het oor inzetten. Men had dit kunnen voorkomen door eerst de regeneratio te behandelen. Maar nu maakte men van de vocatio interna de auditio interna. Dit kwam niet uit bij de kleine kinderen; men zeide daarom: God houdt met hen zijn eigen wegen en wierp zoo zijn systeem omver.

Naderhand is er geen ontwikkeling meer der gereformeerde theologie in Nederland en bij de Schotsche en Amerikaansche theologen. Het is of eene repetitie van onze dogmatici of een zich niet inlaten met de methode (Hodge).

Om deze quaestie op te lossen moeten wij zoeken het verband van dezen locus met de electie en incarnatie. De tegenwoordige theologen brengen de electie bij de soteriologie (om den mensch eenigen invloed te geven) en beroepen zich dan op Calvijn. Nu formeel is dit met Calvijn wel het geval, maar materieel stelt hij het feit der electie ab aeterno. Tegenwoordig vindt men twee voorstellingen: 1^e God schiep den mensch; hij kon vallen en niet vallen; voor het geval dat hij viel, had God dan zijn heilsbesluit reeds klaar; 2^e de electie begint pas na het feit van den val. Dus in beide gevallen hangt de electie af van den mensch. Calvijn nu wil van zulke voorstellingen niets weten. Alles komt bij deze quaestie hier op aan, of ik het opus gratiae analytisch of synthetisch behandel.

(Breeder is hiervan reeds gehandeld in de Introductie.)

En zijn twee wijzen van behandeling van het opus gratiae. Ik kan nemen het kind van God zooals het bestaat, bevindingen heeft enz. en zoo komen tot de electie. Of ik kan beginnen met de electie en zoo opklimmen tot het kind van God.

De 1^e methode is de analytische, dan moet ik uitkomen bij de electie, zoo deed Calvijn. Maar de tegenwoordige heterodoxen zijn synthetisch zonder van de electie uit te gaan, al voegen zij die er nog wel bij. Wij moeten de synthetische methode volgen, want alleen zoo blijft het theologie en gaat het van God uit. Wij moeten hierbij op 2 dingen letten :

1^e Daar het decreet de bron en de wortel van alles is, moet het niet na de Christologie, maar voor de creatio en dus bij den locus de Deo behandeld.

2^e Bij elken verderen locus moet aangetoond, hoe de heilswerking, die in dien locus zal behandeld, samenhangt in het decreet. Daarom bij de Incarnatio gehandeld : de Constituendo Mediatore. Zoo zou men hier kunnen nemen : de constituendis liberis Dei.

II. Potentieele en actueele gratie. Onze vroegere dogmatici behandelden alleen de actueele gratie. Dit leidde tot den strijd tusschen Comrie en Brakel over het wezen des geloofs. Als men de potentieele gratie ook behandelt, moet men wel beginnen met de regeneratio.

III. Wij moeten letten op den samenhang tusschen de dogmatiek en de ethiek. Dat daarover gehaspeld wordt is niet onnatuurlijk. De oude dogmatici hebben in den locus de salute een principieele ethiek gegeven. In de uitverkorenen is tweërlei werking Gods. Bij de 1^e is de mensch passief en God alleen actief; bij de 2^e is God wel de auctor primarius, maar de mensch is de tweede oorzaak, instrument. Nu behooren eigenlijk de eerste werkingen alleen tot de dogmatiek, de tweede werkingen (menschelijk instrument en auctor tegelijk) tot de ethiek. Nu kan de ethiek wel opgenomen in de dogmatiek; zelfs hoort het eigenlijk zoo, want ook in het ethische leven van het kind van God volbrengt de Heere alles, (daarom zegt onze confessie in art. 24 ook zoo schoon : „wij zijn in God gehouden (d. w. z. wij zijn bij God in de schuld) voor de goede werken, die wij doen en niet Hij in ons) — maar er is een groot bezwaar. Dit onderdeel van den Locus de Salute zou zoo breed worden, dat de samenhang der loci verbroken werd en daarom is aparte behandeling beter. Brakel nam de poenitentia, het gebed enz. — dus eigenlijk de ethiek — bij de dogmatiek op.

Op zich zelf was dit geen fout, maar dit was de fout, dat men de eerste werkingen niet behandelde.

IV. De laatste quaestie is de samenhang van dezen locus met den locus de ecclesia. Neem ik eerst de ecclesia, dan wordt zij de moeder, waardoor wij wedergeboren worden. Neem ik ze achterop, dan ontbreekt bij de vocatio de roepende kerk. Wij ontkomen dezen strijd door eenvoudig de kerk als heils-instrument op zij te zetten. Dit blijkt duidelijk bij Adam : hij is niet bekeerd door de kerk; zoo blijkt dat de kerk hare oorzaak in de wedergeboorte vindt en niet omgekeerd. Had nu de kerk geen ander contact met de wedergebo-

renen dan het roepen tot bekeering, dan ware er nog geen bezwaar; doch zoo is 't niet; steeds blijft het kind van God in betrekking tot de kerk.

Zoo komen wij tot de gereformeerde voorstelling van de kerk: de kerk is de vergadering der geloovigen en dus ontstaande uit de geloovigen. Maar alleen het feit, dat die saamvergadering organisch is, met het zaad naar zijn soort, ontstaat de schijn, alsof de electi uit de kerk komen. Toch is dit zoo niet; de bodem moet er bij, de wortel waaruit alles opspruit; en dat is niet de kerk, maar de verkiezing.

Eerst moet dus het werk des heils af zijn en dan pas komt de locus de ecclesia; de locus de salute moet bij Adam, bij een klein kind geheel af geweest zijn en eerst uit dien locus wordt de locus de ecclesia geboren met de terugwerking uit de samenvergadering der geloovigen op den enkelen geloovige. Zoo komen wij tot deze volgorde bij den locus de salute:

1^e gratia profluens e decreto

2^e gratia praeparans

3^e regeneratio

4^e daarna pas die materiën, die men gewoonlijk onder dezen locus behandelt.

Samengevat kan men ook zeggen: het werk Gods over, voor, in, aan en door ons.

§ 2. De Gratia.

„Naardien God de Heere eeuwig en onveranderlijk is, kunnen de motieven voor Zijn goddelijk doen Hem nooit uit het schepsel toekomen, maar alleen uit Hem zelven. Daar nu ook in het werk der genade God de Auctor en Actor is, kan noch de gedachte om genade te bewijzen, noch het plan van dit genadewerk in eenig punt des tijds door een motief van buiten in Hem zijn gekomen, maar moeten beide en eeuwig en geheel uit Hem zijn. Dienovereenkomstig openbaart ons de Heilige Schrift, dat de bron en springader van alle genade achter de *καταβολή τοῦ κόσμου* is te zoeken — *αἰωνίως*, door geen moment, dat achter deze *καταβολή* ligt begrensd wordt, eeniglijk uit Gods *εἰδοκία* vloeit en in deze *εἰδοκία* als voltooid voor Gods zelfbewustzijn staat.

Deze gratia is niet een veiligheidsklep aangebracht voor het geval, dat de schepping misging, alsof, ging deze wereld niet mis, deze wereld van genade nooit gerealiseerd zou zijn en de rijke openbaring van Gods glorie, die eerst in haar uitkomt, achterwege zou zijn gebleven. Maar ze is het eenige plan der zelfopenbaring Gods, waaraan ook de creatio ondergeschikt is, evenals heel het verloop der historie slechts de bedding aanbiedt voor haar uitstrooming. Het concept en project van deze gratia dekken elkander volkomen, zoodat in het decretum gratiae alle bepalingen, werkingen, krachten en voorzieningen besloten liggen, die in haar systematische op elkander werking en ontplooiing niet tot eene onzekere maar tot eene vooraf vaststaande uitkomst leiden. Die uitkomst is de conceptie en door die uitkomst worden alle wegen en middelen, die tot haar verwezenlijking leiden moeten, beheerscht. Eerst in de verwerkelijking van deze gratia komen de Virtutes Divinae, zijne Almacht, Eeuwigheid, Wijsheid, Heiligheid, Rechtvaardigheid en Liefde tot haar volle openbaring. Niet alsof er een lagere wijsheid enz. in de Creatio, en eene hoogere, in soort onderscheiden, in de Gratia uitkwam, maar zoo dat in het organisch verband dat Creatio en Gratia saambindt de *πολυποικίλος σοφία* eerst recht schittert. Eerst op deze wijze is de leer van God den Vader of onzen Schepper; van God den Zoon of onze Verlossing; van God den Heiligen Geest en onze Heiligmaking saam de ééne belijdenis van het Werk van den Drieëenigen God.

De mogelijkheid van een zondeloos verloop der wereldgeschiedenis bestaat hypothetice voor ons, maar niet thetice in God. De goddelijke thesis is van eeuwigheid af de openbaring van zijne genade; op deze gratie zijn alle zijne wegen gericht en het Koninkrijk der Hemelen gelijk dit ná den Oordeelsdag bloeien zal, staat eeuwiglijk als ware het reeds voleind, voltooid voor zijn goddelijk aanschijn."

Toelichting.

Wij gaan terug achter de *καταβολή τοῦ κόσμου*. Hier ligt de wortel der gratie. Hier hebben wij dus de gratie voorzoover zij *over* den mensch beschikte. Wij zoeken de gemeenschappelijke bron, waaruit èn het objectieve heil (de Incarnatie) èn het subjectieve heil (de toebrenging van den zondaar) komt. Nu is in de Heilige Schrift altoos tweeërlei wijze van voorstelling van de dingen: 1^e hoe spreken de dingen voor ons bewustzijn? 2^e Hoe staan zij voor God? Elke poging om door exegese een van deze twee voorstellingswijzen weg te cijferen, doet aan de Schrift geweld aan. Die twee zijn in de Schrift niet willekeurig, maar elk naar eigen eisch. Overal waar het er op aankomt om iets van den mensch te weten te komen, daar vinden wij de dualistische voorstelling; maar geldt het God, dan vinden wij de monistische voorstelling. Letten wij bij de gratie dus eerst op God, dan op den mensch, dan zien wij in het eerste geval, dat monistisch de zaken ons worden geopenbaard, gelijk zij in het bewustzijn Gods zijn, maar in het 2^e geval vinden wij de dingen altoos dualistisch voorgesteld, d. i. de voorstelling uit ons bewustzijn (dualistisch bedoelt dit: aan de eene zijde „bekeer u”, aan de andere „God moet het doen”). In deze § alleen de 1^e voorstelling. De twee groote pericopen in de Heilige Schrift voor deze voorstelling zijn: de proloog van Johannes en de proloog van den brief aan de Ephesiërs, De terminologie der Heilige Schrift is, om alle misverstand af te snijden, altoos het afrekenen naar de *καταβολή κόσμου*.

Eph. 1. De afleiding van de bron ligt in vs. 1 (*διὰ θελήματος Θεοῦ*) De geaardheid van die afleiding ligt in vs. 2 (*Θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ*) In Cap. 3: 14 komt Paulus op „*πατήρ*” terug, daar is *πατήρ* in den meest praegnanten zin gebruikt (aller dingen oorsprong). Geslacht in de Statenvertaling bedoelt dan ook herkomst; dat ligt ook in *πατρία* (vs. 15), de afstamming. Nu is de grondoorzaak van alle dingen in den hemel en aarde de *Πατὴρ ἕξ ὃς πάντα πατρία*. Ook in vs. 3 en 4 wordt de genealogische lijn der genade ook op God teruggebracht. Gods decreet is „een woord ten goede spreken” (*εὐλογητός*), ons *εὐλογεῖν* is een echo geven op Gods *εὐλογία*. Gods *εὐλογία* is *πνευματική* en is eerst in den hemel in Christus. Alle schepselen worden dus hier in den Christus saamgevat. Die

saamvatting van alle heil in Christus wordt geëxpliceerd in vs. 4; de uitdrukking ἐξελέχτο en πρὸ καταβολῆς κόσμου wijzen weer terug op den eeuwigen oorsprong. In „εἶναι” ligt in, dat het ook gerealiseerd is; al het fortuite is uitgesloten. In het 5^e vs. weer de genealogische lijn der genade tot God teruggeleid: ten 1^e in het προορίζειν; ten 2^e in het υἰοθεσία — het product van de Πατήρ, de υἱός heeft niets in zich, wat niet uit den Πατήρ is; ten 3^e εὐδοκία — welbehagen Gods, dat niet ligt in het zijn Gods (pantheïstisch) maar in den wil Gods (zoo wordt het transcendent). In vs. 6 wordt alle Supralapsarisme uitgeworpen, want God zoekt ἑπαινον δόξης τῆς χάριτος αὐτοῦ en die χάρις ligt in den ἡγαπημένος.

Vs. 7—vs. 12 draagt in den zondaar in het heerlijke plan van de genade Gods; dat plan is voor den mensch een μυστήριον, omdat hij zondaar is, maar dat plan wordt teruggevoerd tot God; de *oorsprong* en *energie* er van ligt in God als auctor (κατὰ βουλήν en προορισθέντες) het auctor zijn ligt in πάντα ἐνεργούντος; God gaat daarbij alleen te rade met eigen πρόθεσις en βουλή van zijn θέλημα. Tot nadere bepaling van πρὸ καταβολῆς κόσμου strekken: *1 Petri 1 : 20*; hier komt de uitdrukking voor met betrekking tot het objectieve heil d. i. Christus; *Openb. 13 : 8*, hier ἀπό en niet πρὸ, daarom construeerden sommige uitleggers deze uitdrukking met ἀρνίου ἐσφαγμένου; dus: lam geslacht van de grondlegging der wereld; dit passen zij toe op Abel, een soort van praefiguratie van het sterven van Christus. De context begunstigt deze opvatting niet. Want er is in den context hoegenaamd geen sprake van, dat er in Abel en Golgotha iets gelijks is. Doch de context zegt, alleen om duidelijk te maken, waarom de eene groep het beest wel, de andere het niet aanbidt: al diegenen aanbidden het beest, wier namen niet geschreven zijn in het boek des levens, de anderen doen het niet. Dat boek heeft kracht als een eeuwig karakter bezittende, van voor de καταβολή κόσμου. Als wij dus construeeren „het boek des levens, dat van voor de grondlegging der wereld is” dan is alles in orde. Waarom dan de tusschenvoeging „ἀρνίου ἐσφαγμένου” er bij? De geheele Apocalypse leert, dat alleen het Lam het boek ontsluiten kan. *Openb. 17 : 8*. De opvatting van den vorigen tekst wordt bevestigd; hier is de tusschenzin van het „ἀρνίου ἐσφαγμένου” weggelaten; iets wat volkomen onze exegese bevestigt. *Hebr. 4 : 3* „ἀπὸ καταβολῆς κόσμου”; hier beteekent deze uitdrukking niet πρὸ maar van dat punt af, dat het volbracht was. Zoo ook *Hebr. 9 : 26*. Christus moest niet sterven vóór maar ná de grondlegging der wereld. *Joh. 17 : 24*. Hier weer πρὸ en dus de eeuwigheid bedoeld. *Luc. 11 : 50* als in Hebreeën; hier staat ἀπό, vanaf *Matth. 13 : 34, 35*. Hier is sprake van die gedachten Gods, die bij de schepping der wereld in de wereld zijn gelegd, opdat zij door hem, die de gedachten Gods verstond, er uit zouden gehaald

worden: *ἀπό* is hier dus: in de grondlegging der wereld; niet voor of na, maar in. Doch naar de strekking van de gedachte gaat het toch voor de *καταβολή κόσμου*, want die gedachten had God voor de *καταβολή*. *Matth. 25 : 34* hier: ook het beteekenisvolle *εὐλογεῖν* (*Ef. 1*) en een koninkrijk, dat bestond var het moment der schepping af, maar naar de idee weer vóór de *καταβολή*. — De vertaling van *καταβολή* door grondlegging is zeer gelukkig. *Καταβάλλειν* duidt aan, dat men staande op den bodem eerst het plan van het huis in zijn hoofd heeft en dan dat plan neerwerpt op de aarde, d. w. z. het fundament legt. Dus grondlegging is zeer goed. Alles was eerst in Gods plan en daar kwam het uit.

II. *Αἰωνίως Jer. 1 : 5*. Hieruit blijkt: 1^e God heeft den profeet geformeerd; 2^e God herkent in den profeet de gedachte, waarnaar Hij hem gemaakt had. Aar de existentie van den profeet gaat vooraf een weten van dien profeet in de gedachten Gods. *Jer. 31 : 2* „eeuwige liefde”, liefde die een eeuwige oorsprong had, *Micha 5 : 1* „uitgangen „mē ὅlam”, voor de *καταβολή κόσμου Ps. 25 : 6*. Hier de oorsprong der gratie Gods; ook mē ὅlam. *Ps. 103 : 17* „de genade des Heeren is van eeuwigheid tot eeuwigheid. *Ps. 90 : 2* „ja van eeuwigheid tot eeuwigheid zijt gij God”. Dit is de aanheffing van een lied, waarin bezongen worden de bepalingen Gods over het menschelijk leven. Dus alle bepalingen van het menschelijk leven hebben hun grondslag in den eeuwigen God. De bergen hebben hier diezelfde beteekenis, als de fundamenten der wereld. *Ef. 3 : 10, 11* „κατὰ πρόθεσιν τῶν αἰώνων.”

D: *πρόθεσις* is het plan van den architect en dat plan behoort tot het gebied van het eeuwige. *Act. 15 : 18* „γνωστὰ ἀπ’ αἰῶνος” (gewoonlijk leest men er bij wat Tisch. aan den voet der pagina plaatst; doch dit doet hier niet ter zake). De conclusie is dus: zoowel de oorsprong der genade als de schepping en de formatie en roeping der personen worden teruggebracht tot het eeuwige en dus niet alleen vóór de *καταβολή κόσμου*. Zoo begrijpen wij, wat Gods eeuwigheid is. Alle virtutes Dei hebben inhoud, zijn springende fonteinen en Gods eeuwigheid is hier eerst voelbaar, als geheel die wereld, die in 't tijdelijke gerealiseerd wordt, vloeit en springt uit dat eeuwige, waarin zij haar oorzaak en cōrsprong vindt.

III *Oorsprong en oorzaak. Rom. 11 : 36*. In *Cor. 8 : 6* hetzelfde *ἐξ ὃς* (d. i. Vader) *τὰ πάντα. Col. 1 : 16*. Minder bekende teksten, maar hier van veel belang zijn de volgende: *Ps. 33 : 15*, die hun hart organisch formeert en met zijn oog penetreert al hun daden. *יָרָא* wijst op den organischen samenhang, op verband van hart en hart, *יָצַר* is product zijn, de formatieve kracht ligt in jazar; het *מִבֵּין* ligt in het „jazar”, jazar is de grond van het *מִבֵּין*. Dus al wat van

den mensch is, is product van God. *Jes. 43 : 7.* Ieder die God aanroept, doet dat, omdat God hem geschapen heeft tot zijn eer; voorts gaf God de formatie aan zijn hart en gaf ook de werking aan het door hem geformeerde hart. *Jes. 44 : 21.* Hij is een „ebed” omdat Hij tot ebed is gesteld geworden. *Zach. 12 : 1.* וְצַר רוּחַ. Niet enkel scheppen van den mensch maar ook formatie, karakter aan den geest geven. Voorts nog het beeld van den pottenbakker. Oorspronkelijk in *Jer. 18 : 2, 3, 4, 6, Jes. 64 : 8*, overgenomen door Paulus in *Rom. 9 : 21. Jer. 18.* In vs. 4 ligt vooral het absolute begrip, hij maakte een ander vat, gelijk hij wil enz. *Jes. 64 : 8* en *Rom. 9 : 21.* De apostel past het beeld rechtstreeks toe, terwijl het in het O. T. slechts symbolisch was gebruikt.

Ook uit het wezen Gods kan geen andere oplossing volgen. „Geen motieven van buiten zijn in God gekomen” zegt de §. Motief = drangrede, die onze daden bestuurt. Wanneer men nu aanneemt, dat de impuls om te handelen uit den mensch uitgaat en dan op God werkt, dan krijgt men momenten in het leven Gods; één moment vóór dat dat motief werkte, één moment, waarop en een moment, nadat dit motief werkte. Dit is een trekken in den tijd van het eeuwige wezen Gods. En daar nu heel de Schrift Gods eeuwigheid mainte-neert, is heel deze voorstelling onjuist. God is (*Gen. 3 : 14*) en wordt niet. Zoo tast men door deze voorstelling én het wezen én het eeuwig karakter van God aan. Anderen zeggen: de groote zaken bestuurt God, maar de kleine zaken zijn aan de wilsbepaling van den mensch overgelaten. Maar men vergeet, dat de kleinste schalmen van een ketting, als zij worden doorgesneden, evengoed den geheelen ketting verbreken als de grootste schalmen. Een op zich zelf kleine zaak kan ver strekkende gevolgen hebben. (Stel: op het oogenblik stond de 2^e Kamer op het doode punt; nu moet er eene verkiezing plaats hebben: door het wegblijven van één kiezer winnen de liberalen, dan zou het Ministerie moeten aftreden en welke gevolgen zou dat niet voor Nederland en Indië hebben?)

Nu valt de leer van God als men zegt: God *wordt* en Gods voorzienigheid gaat niet over alles en daarom kan er nooit sprake zijn van motieven, die uitgaan van den mensch en dan op God werken. Daarom zegt men: dat bedoelen wij ook niet; maar dit: God schept den mensch met twee mogelijkheden en nu is het voor God hetzelfde, wat de mensch kiest, want in beide gevallen liggen de rails klaar en de trein kan doorgaan zonder dat er een nieuw motief in God komt. Deze redeneering gaat alleen door, als men zegt: er is slechts één moment geweest, waarop de mensch kon kiezen en dat had Adam in het paradijs. Dan valt het hoofdbezwaar, maar hiermee komt men tot de quaestie van het Infra- en Supralapsarisme, waarover later zal gehandeld worden. Maar voert men deze voorstelling na den val in, dan vervalt men tot puur

fatalisme. De Schrift evenwel geeft altijd deze voorstelling: voordat de mensch eene zonde pleegt, heeft hij eerst kunnen kiezen tusschen laten en doen. Ontkent men deze keuze, dan heft men alle zedelijkheid op. Doch de Ethischen bedoelen het zoo niet en laten iederen mensch over zijne zaligheid beslissen. In eigen wilskeus ligt dan alles. Alleen zeggen zij: de mensch komt maar ééns in zijn leven voor die keuze: dan werkt de Heilige Geest krachtig op hem: weigert hij, dan is het voorgoed mis. Hier springt de onmogelijkheid van dit stelsel nog zoo niet in het oog, omdat men maar „ééns” laat kiezen. Maar het leven van een mensch bepaalt zich niet alleen tot zijne eeuwige zaligheid. Dan eens verkeert de mensch in doodsgevaar en roept hij tot God en dan doet de mensch weer geloften aan God, als God hem uit eene moeilijkheid redt. Eigenlijk is elk gebed dan een motief, dat van den mensch uitgaat op God. Nu zegt men wel: God behoeft niet te wachten tot iemand gekozen heeft, om zijn plan verder vast te stellen — maar Hij heeft *vooruit gezien*, wat iemand zou kiezen. Ook dit helpt niets, want dan is toch de de wilsbepaling van den mensch motief voor het doen Gods. En daar nu talloze wilsbepalingen voorkomen, zou God daarnaar zijn plan hebben moeten vaststellen. Juist, zegt men, dat is ook zoo en hierin schittert Gods grootheid. Dit klinkt wel schoon, maar houdt geen steek. Ik kan wel op een weg var eenige mijlen met bijv. drie gevaarlijke punten mij voorzien tegen het gevaar van *dérailleeren*, maar van „voorzien is geen sprake, als elke stip van den weg gevaarlijk is. Zoo ook bij God. Voorts alle zedelijk leven is weg; alleen zedelijke momenten bij het kiezen, maar geen zedelijk bestand is mogelijk. Want men moet ook zoo den afval der heiligen leeren; als ik om 11 uur kies vóór, kan ik om 12 uur kiezen tegen God. Daarom zegt de gereformeerde leer, dat er geen motief van het schepsel uitgaat op God, alles is decreet en daarnaast staat de zedelijke responsabiliteit. En die zedelijke responsabiliteit heeft niets te maken met hetgeen geschieden zal. Niet in het feit ligt bij zondige daden de schuld, maar in de gezindheid, waarmee wij onder die zaak verkeerd hebben. Zoo is er tweeërlei voorstelling van dezelfde zaak. De eene zooals God de dingen ziet, zooals zij uit Hem vloeien en tot stand komen; en dan is er maar ééne fontein, waaruit als vloeit. Daarnaast de voorstelling, gelijk zij zich in ons bewustzijn voordoen *moet*, omdat wij zedelijke wezens zijn, alsof er twee wegen zijn. Dit is het reflex der dingen in het prisma van ons zedelijk besef. Overal waar de tweede voorstelling voor ons treedt, moet de zaak dualistisch voor ons staan; bij de eerste is het steeds monistisch. Deze beide vinden wij dan ook in de Schrift steeds naast elkaar, en toch is er eenheid tusschen beide); de eerste om Gods eere te bevorderen, de tweede om ons te vermanen en te bestraffen. De begrippen, die de Heilige Schrift bezigt om

het motief in God zelf liggende uit te drukken zijn: in het O. T. יְהוָה en אֱלֹהִים; in het N. T. εὐδοκία, πρόθεσις, προγνώσις, προίρεσις, ἐκλεξις, βουλή en θέλημα.

Deze woorden snijden saam 2 dingen af: 1^e alle motief van het creatuur op God werkende; 2^e elk motief op Gods wil werkende uit zijn natuurgrond. Er zijn nl. 2 gevaren: Ten 1^e de quaestie van het toeval en den vrijen wil. Maar ten 2^e: men zoekt de motieven voor het doen Gods in een zekeren natuurgrond in het goddelijk wezen. Pontiaan van Hattem was o. a. vertegenwoordiger dezer richting. Edoch dan verzinkt men terstond in het Pantheïsme. De Theosophen en Gnostieken wilden dat ook. Is deze stelling juist, dan worden de persoonlijkheid in God en het bewustzijn Gods geloochend en wordt zijn wil alleen de trechter, waardoor zijn natuurgrond uitloopt naar buiten. Dan geen persoonlijk God, maar een onbewuste, schijn-God. De gereformeerde zegt: God kon zijn wil niet bepalen in strijd met zijn wezen — negatief dus; zegt men positief „de wilsbepalingen komen uit het wezen”, dan verdrinkt de heele christelijke Religie. Wel spreekt men niet van den natuurgrond, maar zegt: God deed dit krachtens zijn wezen, maar dan loochent men toch de wilsbepaling Gods. De afsnijding van de wilsbepaling uit den natuurgrond ligt in de woorden: εὐδοκία, βουλή en θέλημα. Terwijl de woorden met πρό en de ἐκλεξις de motieven van den mensch uitgaande afsnijden.

Beteekenis der verschillende woorden.

Het moeilijkst is te bepalen het verschil tusschen προγνώσις en πρόθεσις. Is Προγνώσις de praescientia, die de toekomst vooruitziet; of wel gaat zij aan het eigen werk Gods vooraf. Volgens de Supralapsarii beteekent „προέγνω”, dat God de Heere in zijn eigen gedachten eerst gedacht heeft, een denken, dat aan de θέσις, κτίσις voorafgaat. Volgens de Infralapsarii is het een kennisnemen van wat later 't schepsel doen zal. De actie van de wijsheid Gods en den wil Gods komt hier ter sprake. Προγνώσις ziet op de wijsheid Gods, πρόθεσις is 't inzetten van den wil. Προόρισις is weer wat anders, is vooruit grenzen trekken; is zoo een onderdeel van de πρόθεσις. Πρόθεσις en προόρισις staan dus niet tegenover elkaar. De πρόθεσις neemt 't object eenheitlich, de προόρισις stelt het object in zijn veelheid en onderscheidingen voor. Terwijl eindelijk de ἐκλεξις eveneens hoort onder de πρόθεσις, doch daarvan ook onderscheiden is. Evengelisch de πρόθεσις de eenheid poneert en de προόρισις de onderscheidingen en grenzen poneert, zoo poneert de ἐκλεξις het individueele. Ἐκλεξις is dus de wil, gelijk die zich richt op den enkelen persoon. Βουλή en θέλημα zijn twee uitdrukkingen die evenzeer onderscheiden zijn als προγνώσις en πρόθεσις. De βουλή is het beleid, de overdenkingen, de wil als uitdrukking der gedachte; θέλημα ziet niet op de gedachte, maar alleen op den poneerenden wil.

Voor 't onderscheid tusschen *θέλημα* en *βουλή* de volgende plaatsen. Voor *θέλημα* *Hebr. 13 : 21; 2 Petr. 1 : 21; 1 Joh. 2 : 17 en Openb. 4 : 11.* Voor *βουλή* *Hebr. 6 : 17.* Die begrippen leveren geen moeilijkheid. Anders is het bij het begrip *ἐδοκία*. Het komt evenals *רצון* en *רצון* voor, in twee zeer onderscheiden betekenissen als *lust* en als *wil*. Als in den engelenzang sprake is van een *ἐδοκία* Gods in menschen, wanneer er bij den doop door den Vader van den Messias wordt gezegd: „deze is mijn Zoon, mijn Geliefde, in denwelken Ik mijr *ἐδοκία* heb”, dan is het begrip *ἐδοκία* geheel anders dan bij Paulus, waar hij spreekt van den raad zijns Welbehagens. *Ef. 1.* In *Rom. 1 : 32* is het begrip *ἐδοκία* zoo gebezigd, dat het lijdelijk, passief is, zooals het ook onder menschen wordt gebruikt. Maar als men spreekt „van den raad zijns Welbehagens” is de *ἐδοκία* actief, want dan gaat van de *ἐδοκία* de werking uit. In *1 Cor. 10 : 5* hetzelfde als in *Rom. 1 : 32.* Evenzoo ook *רצון* in *Mal. 1 : 8.* In geheel anderen zin b.v. *Phil. 2 : 13.* God de Heere is niet passief, niet ontvangend, maar de werkende, de actieve. Evenzoo *Jes. 53 : 10* en *Ef. 1 : 5.* In Jesaja is het actief, want daar gaat het van Hem uit, het verbrijzelen. Hie: te opmerkelijker omdat *רצון* meestal passief is. In de Staten-Vertaling het passieve meest door „welgevallen”, het actieve, meest door „welbehagen” vertaald. Dit is zeer goed, alleen is het jammer dat het niet altijd consequent gebeurd is. Als God iets van plan is, dan is er energische *ἐδοκία* om tot stard te brengen; dit is de actieve, de energische *ἐδοκία*. Maar als iets volvoerd, volbracht is, dan is er *ἐδοκία* in het tot stand gebrachte, dan is de *ἐδοκία* passief. Een architect kiest eerst een stijl, om een huis daarin te bouwen (de actieve *ἐδοκία*); is het gebouw klaar, dan heeft hij lust aan het volbrachte (de passieve *ἐδοκία*). Deze begrippen vallen voor God saam, want al wat Hij tot stand brengen zal, staat eeuwiglijk voor Hem, Hij ziet het opdat het zou worden. —

IV. De *Infra- en Supralapsariërs* stemmen hierin overeen, dat beiden een decretum aeternum belijden en ook dat het heilsplan van eeuwigheid is vastgesteld. Maar zij verschillen hierin, dat de Supralapsariër zegt, dat God de Heere den mensch vooruitgezien heeft in het decreet creandus et lapsurus, terwijl de Infialapsariër zegt: God de Heere heeft den mensch aangezien in het decreet als creatum en lapsum. De opeenvolging die de Infialapsariërs stellen, is dus: 1^e het decretum creationis; 2^e permissio lapsus; 3^e de electio e praecognitis casis, en het permittere reliquos in perditione.

Bij de Supralapsariërs is het decreet om enkele vaten tot eere, enkele tot oneere te scheppen. Daarna het decretum creationis, de incarnatio en het foedus gratiae, die daaruit als gevolgen voortvloeien. Deze quaestie is hier „Lehnsatz.” Slechts op twee plaatsen vestigen wij de aandacht: *Ef. 3 : 9, 10* en *Rom. 8 : 29, 30.*

Ef. 3 : 9 en 10. Door de Supralapsariërs verkeerd geëxegetiseerd. Het 10^e vs. begint met *ἰνα*; onmiddellijk gaat vooraf *τῷ τὰ πάντα κτίσαντι*; nu zeggen de exegeten onder de Supralapsariërs: dit hoort onmiddellijk bijeen en hiermee moet bij de vertaling gerekend. Maar dit mag niet. *ἰνα* hoort bij *φωτίσαι* en vs. 9b is appositie bij *Θεῷ*.

Rom. 8 : 29, 30. Hier „*προέγνω*” heeft men dit zoo te verstaan: God besluit een mensch te scheppen met twee mogelijkheden: te blijven staan of te vallen; wat hij doet moet de mensch zelf weten; maar God weet vooruit, welke mogelijkheid de mensch kiezen zal en stelt daarom zijn heilsplan reeds vast. Nu zeggen de Supralapsariërs: deze exegese kan niet. Zelfs zijn de Lutherschen het hierover met ons eens, dat deze Arminiaansche exegese niet kan, eenvoudig omdat dan de *προόριστις* voorafgaat aan de *προγνώστις*. Als God een mensch schept, dan kan Hij hem niet denken zonder *προόριστις*, die zit in *πρόθεστις* in.

Adam en Eva waren bij hun schepping maar niet een mensch, maar *bepaalde* menschen. Adam was hoofd der menschheid en dat hij dit was, was volgens de *προόριστις* en Adams val gaat dus niet aan de *προόριστις* vooraf. Die het verkeerd stellen krijgen: *προόριστις*, *πρόθεστις* en *προγνώστις*, terwijl juist de *προγνώστις* voorafgaat. Hier is van een dergelijke uitwendige en oppervlakkige nuda praescientia geen sprake. Als hier staat *προέγνω*, dan is hier niet bedoeld eene praescientia uit praevisio, maar eene praescientia ontstaande uit de eigen gedachten Gods. Er is eene praescientia, die ontstaat door praevisio, maar als er van Gods praescientia sprake is, dan is het een scire e semet ipso.

Intusschen aan elk der twee standpunten kleeft een bezwaar door geen rede-neeren weg te nemen. Eerst het gevoelen der Infralapsariërs. Het lijkt schoon en schijnt alle moeilijkheid dialectisch weg te nemen. Maar exegetisch is er bezwaar. Het strijdt ten 1^e met Gods eeuwigheid, want het stelt in den besluitenden God *momenten*: 1^e moment — de schepping; 2^e moment — de val; 2^e moment — de heilsorde. Ten 2^e zulk een nuda praescientia is een anthropomorphisme, dat onttaan van zijn wortel op God ten onrechte wordt overgebracht. De praescientia berust bij ons menschen alleen op waarneming (b.v. wij kunnen maansverduisteringen voorspellen), of op mededeeling van Gods zijde (bv. de profeten). of op sympathetische aandoeningen en verwantschap tusschen twee zaken (sommigen gevoelen te voren dat er onweer komt). Dus praescientia op praevisio gegrond heeft steeds zijn wortel in het causaalverband.

Praescientia zonder wortel is alleen als tweeërlei mogelijk: *gissen* of *bedrog*. Deze nuda praescientia mag niet op God overgebracht. Zeker is er in God praescientia, maar waarom? Alleen omdat Hij is aller oorzaken oorzaak; de gang, de logische consequentie aller dingen, alles zit in God in; dus nooit nuda praescientia.

Ten 3^e. Stel die nuda praescientia kon bestaan. Redt dat dan God den Heere en Zijne Eere? Wordt God *niet* auctor mali? Ook dit gebeurt niet, want God wis: vooruit ook, volgens de Infralapsariërs, dat de zonde komen zou en dus blijft het bezwaar drukken. (Ik maak een boot, maar weet zeker bij het te water laten, zij kan den storm niet weerstaan; is het nu genoeg een reddingsboot te maken? Neen, ik had haar niet in het water mogen laten gaan).

Maar twee wegen zijn er voor ons, om aan deze onoplosbare tegenstelling eene te maken. Beide middelen zijn aangewend. Het eene is het middel van het Manicheïsme, om het kwaad een eigen oorzakelijkheid naast God te geven en het tweede middel is dat der filosofen om de zonde als zonde op te heffen en in haar niets dan eene phase in het proces van ontwikkeling te zien. Maar met die beide middelen zijn wij niet gebaat. Het Manicheïsme stelt twee goden naast elkaar, een eeuwig dualisme. En dan kan men wel ophouden met denken, want alle denken is monistisch. Zoolang er twee dingen naast elkander staan, dringt de logos in mij er toe te vragen: hoe kwamen die twee naast elkaar? — De andere methode helpt ook niet, zij schrapt eenvoudig een der beide termen van het probleem.

Zoomin de Infra- als de Supralapsarische zienswijze is dan ook in staat het probleem op te lossen, hoe God niet de auctor mali is. — Als ons schuldbesef dan ook rustte op ons denken, zou men met de Modernen de zonde moeten laten vallen. Maar nu dit niet zoo is en de zonde een ethisch verschijnsel is en de ethische wereld geheel anders is dan de intellectuele, nu zal, wat ook de filosofen probeeren, de wetenschap van de zonde en het schuldbesef steeds op deze ethische momenten blijven berusten. Dus niet in de redeneering, maar in het ethisch uitgangspunt van de conscientie moet de kracht gezocht; de conscientie moet steeds wakker geroepen. Daarentegen sprekend over God, daar mogen wij ons nooit door de ethische bedenking laten ophouden en daarom heeft de gereformeerde theologie altoos de meeste veerkracht bezeten (omdat zij die twee nooit door elkaar heeft geward) en zijn de Supralapsariërs de beste theologen geweest. Hun eenige fout is, dat zij niet kras genoeg hebben uitgesproken, dat hun consideratie van de zonde een geheel anderen wortel had en diensgevolge ook niet duidelijk en rond genoeg beleden hebben, dat zij den samenhang en eenheid tusschen die beide niet konden vinden. Wij mogen niet zeggen: ik heb den samenhang gevonden. De samenhang is er, maar alleen, wie zelf God is, kan dien samenhang inzien.

V. Verschil van *concept* en *project*. De conceptie is de voorstelling van het huis zooals ik mij voorstel, dat ik het bouwen zal, het point d'arrivée. Het project is het plan en de middelen, om dat concept te realiseeren. Maar nu is het bij het decretum altijd stipt noodig, dat het niet alleen een bloot concept is. Het is

volstrekt niet alleen de conceptie van wat als finale door God bedoeld wordt. Het decretum Dei omvat altoos samen het concept en het project; het plan en de middelen. Voorts de middelen behoeven niet van elders te komen, maar zij komen uit het project zelf voort. Deze drieledige bepaling leert ons pas wat het decretum Dei is. Nu is er eene realiseering van het decreet in het historisch proces van dezen κόσμος. Wanneer een bouwmeester een huis bouwt en het huis is klaar, dan kan de bouwmeester het plan niets meer schelen. Zoo is 't echter met het decretum Dei volstrekt niet. Als alles voltooid is en het Godsrijk gekomen is, dan wordt het decreet niet weggegoorpen; neen, het Godsrijk hangt van oogenblik tot oogenblik aan het decreet, evenals de schaduw aan het voorwerp. Het schaduwbeeld is nooit het wezenlijke, maar het voorwerp zelf — en zoo blijft ook het decretum altoos het wezenlijke en de realiseering slechts het schaduwbeeld. Heel de schepping is gestadige uitvloeijing van het decretum Dei. Als God de Heere dus de dingen zien wil, zooals zij zijn, dan ziet Hij in zijn decreet en niet naar het schaduwbeeld op den muur. Wij kunnen alleen het historisch proces in de natuur zien. Dat God dit niet behoeft, is Zijne sufficientia. Vandaar kent de Heere ons, eer Hij ons formeerde in den schoot onzer moeder. De schare, die niemand tellen kan, behoeft niet nog geboren te worden, opdat God ze zou bezitten, maar van eeuwigheid af heeft God hen in zijn decreet. Zoo is het ook met de verlorenen. Dus bij God is nooit eene successie van momenten, maar in Zijne objectiviteit en realiseering staat het van eeuwigheid af voor Hem in Zijn decreet. Uit het decreet vloeit alles voort; niet als een druppel, die uit een fontein is gespat en nu verder met die fontein niets te maken heeft, maar altoos is er verband tusschen beide.

Dit moet bedacht bij het lezen van de vloekpsalmen; finaal in hun booze voleinding staan de kinderen des Satans voor den Heere. Hieruit volgt de certitudo salutis en perseverantia sanctorum; de eenheid van het O. en N. T.; de eenheid van zaligheid onder O. en N. V.; de verwerping van alle Arminianerij (want als de mensch meewerkt, wordt God afhankelijk van de realiseering en dus Zijne sufficientia opgeheven). *1 Petri 1 : 1, 2 ; Rom. 8 : 29, 30.* (De aoristus mag niet als futurum of als praesens vertaald, maar hij heeft praeteritale beteekenis). Niet alleen van de Romeinen, tot wie Paulus spreekt, geldt dit; niet van hetgeen reeds met hen geschied is, gewaagt Paulus, dit blijkt duidelijk uit: „deze heeft Hij ook verheerlijkt,” want die verheerlijking wachtte den Romeinschen christenen nog.

Hetzelfde vonden wij in *Acta 15 : 18* (geen kennismeming; maar alle werken staan eeuwig present voor God). *Rom. 9 : 22, 23. Rom. 11 : 2 ; 2 Tim. 2 : 19* (ἐγνώ κύριος τοὺς ὄντας αὐτοῦ); *Openb. 3 : 18* (het boek des levens: geen catalo-

gus met cijfers, maar in dit boek staan levende personen voor God). *Ex. 33 : 12.*

De verschillende gradatiën van het salus worden als reeds voleind voorgesteld: *1 Cor. 1 : 2* (*ἡγιασμένοι* het perf., is het resultaat van de voleindigde actie; God ziet in zijn eeuwig decreet de electi alleen in organisch verband met het lichaam van Zijn Zoon) *Ef. 2 : 10* (deze uitspraak gaat zoo ver, als zij gaan kan: *περιπατῶ* is de realiseering, de tusschenschakel tusschen het point de départ en d'arrivée — de ἔργα, die de mensch doen zal, krijgt de mensch van God en God heeft ze te voren klaargemaakt in zijn decreet. Deze *περιπάτησις* heeft zijn oorsprong in de *κτίσις* en niet in de *κτίσις*, zooals wij in deze wereld maar zooals wij in het decreet geboren zijn. Daaruit moeten verklaard de uitdrukkingen in *Ef. 2 : 5 en 6* (mede opgewekt, mede gezet in den hemel). Hetzelfde staat in *Coloss. 3 : 3*. (Hier niet de organische inlijving in Christus; maar het Godsrijk, zooals het eens bloeien zal, is verborgen in God, in zijn decreet) *1 Cor. 6 : 10, 11*. Wat de verschillende deelen van het heil betreft, daarvan merken wij nu reeds op, dat de justificatio als actus forensis alleen in het decreet wezenlijkheid heeft.

Het decretum Gods brengt ook dezen eisch, dat wij de Creatio en Salvificatio niet zullen opvatten mechanisch, als los naast elkander staande, maar organisch en dus met elkaar in verband staande. Dit komt het sterkst uit bij de virtutes Dei. Gewoonlijk zegt men: in het werk der schepping komen de virtutes Dei uit. Maar die schepping is mislukt en daarop had de herschepping plaats bijna zonder die virtutes; toch is dit geheel onjuist. Niet eerst een regnum naturae en dan een regnum gratiae, waarin de virtutes Dei slechts een weinig indringen; neen, juist in het regnum gratiae treden de virtutes Dei eerst recht in het licht. Bijv. *Almacht Marc. 10 : 27 ; Luc. 1 : 37 ; Ef. 1 : 19—21*; in deze plaatsen ontmoeten wij de almacht in haar zenith; *Sapientia Rom. 11 : 38*. (*βῆμα* = zenith der wijsheid); *1 Cor. 1 : 24 ; 1 Cor. 2 : 7, 8* (de *δόξα* Gods bleef nog verborgen bij de schepping; dit is slechts duidelijk voor hen, aan wie zij is geopenbaard); *Ef. 3 : 10 ; Openb. 7 : 12 ; Aeternitas Joh. 1 : 14 ; Ef. 1 : 1—8* (de volle beteekenis van de eeuwigheid Gods wordt alleen geteekend in deze twee plaatsen, beide handelende van het Regnum Gratiae). Wanneer onze Catechismus dan ook de 12 geloofsartikelen aldus verdeelt: 1^e van God den Vader of onzen Schepper; 2^e van God den Zoon of onzen Verlosser; en 3^e van God den Heiligen Geest of onze Heiligmaking, dan bedoelt hij daarmee niet de schepping en verlossing los naast elkaar te plaatsen. Toch is deze verkeerde opvatting gevoed, doordat men de creatie als iets afzonderlijks heeft beschouwd. En dit nu mag niet; men moet 't decreet laten uitvloeien zóó, dat alles met elkaar in verband staat. Eerst zoo komt de Drieënhed Gods tot haar recht. De Vader schiep niet buiten den Zoon en de Zoon verlost niet buiten den Vader, maar de drie Personen doen alles gezamenlijk.

Wanneer men het decretum indenkt, is het niet uitgaande van het concept maar van het project, van het τέλος. God wil een τέλος en al wat aan dat τέλος voorafgaat, is slechts een middel om dat τέλος te bereiken. Hiermee hangen verschillende dogmatische quaesties saam.

1^e De centrale positie van Christus zoowel in de creatie als in de redemptio. Men vraagt: Hoe was Christus reeds bij de schepping „Caput angelorum” en toch pas na zijn opstanding „hoofd zijner kerk, d. w. z. alle macht bezittende in hemel en op aarde? Deze moeilijkheid rijst op voor hem, die scheiding maakt tusschen schepping en verlossing. Dan krijgt men tweeërlei bezigheid van Christus en kan men Zoon en Middelaar niet onderscheiden. Maar ziet men het organisch verband in tusschen de creatie en salvificatie en laat men beide voortvloeien uit het decretum, dan vervalt die moeilijkheid. Dan is Christus als 't eeuwige Woord degene, door wien alles is geschapen en door wien alles bestaat en als zoodanig dan ook Caput angelorum. Maar bij de verdere uitwerking van het decretum Dei — bij de redemptio wordt de 2^e persoon der Drieëenheid Middelaar en Κεφαλή τῆς ἐκκλησίας, in welke qualiteit Hij dan met alle macht in hemel en op aarde wordt bekleed. Als Zoon van God had Hij oorspronkelijk souvereiniteit.

2^e Gratia praeparans. Als 't natuurlijk leven niet in verband staat met het bovennatuurlijk leven, dan bestaat er ook geen verband tusschen de bekeering van den zondaar en hetgeen daaraan voorafgaat in zijn leven. Dan hebben wij het dualisme der Methodisten. Men loochent feitelijk de beteekenis van den doop en het genadeverbond. Juist uit het feit, dat het τέλος Gods eerst wordt bereikt in de bekeering, blijkt, dat er organische samenhang tusschen beide bestaat. Heel onze herkomst tot in Adam toe, heeft dan onzen persoon gedetermineerd. Wel is dat alles op zich zelf volkomen onmachtig, om ons te bekeeren (elke levenskiem toch komt uit God), doch de aarde oefent wel invloed op een in haar gelegde kiem.

3^e Het vraagstuk van Rom. 7. Als creatie en redemptie beide nieuwe schepingen zijn, dan zou 't het natuurlijkst zijn, dat iemand bij zijn bekeering dadelijk dood ging. Maar juist nu er verband tusschen beide bestaat, nu moet de christen door voortdurende bekeering in heel zijn persoon worden omgezet.

4^e De uitgaande daden Gods zijn altoos gemeenschappelijk aan de 3 Personen.

5^e De ἀκμή van de niet-zondige wereld staat ook in verband met de realiseering van het Verlossingswerk. Wanneer wij Ef. 1 : 21 zien, dan blijkt, dat de Middelaar in verband wordt gebracht met de „ἀρχή, δύναμις, ἔξουσις en κυριότης”.

En nu is hier niet sprake van de hel, dan zou het op de redemptie slaan, maar van de engelen, die niet zondigden. Nu kan Christus alleen hoofd der engelen zijn, als er verband tusschen creatie en redemptie bestaat (Col. 1 : 20, 21).

VI. Is de hypothese van niet-zonde schriftuurlijk? Cf. Ps. 81 : 14, 15; Jes. 48 : 18; Matth. 23 : 37 en 38; Luc. 19 : 41, 42. Maar zijn die phrases in

genoemde teksten hypothetische veronderstellingen in den raad Gods of in de openbaring van dien raad Gods? (In den raad rekent God alleen met zijn wil; in de openbaring van den raad rekent Hij ook met den mensch). Wanneer wij deze vraag willen beantwoorden, komt het op deze quaestie neer: is een hypothese bestaanbaar in den raad Gods? In de openbaring van den raad Gods kan dit natuurlijk; ik kan mij op zedelijk terrein geen enkel zedelijk goede daad indenken, of ik moet er bij denken, dat zij ook slecht had kunnen zijn. Maar is het in den raad Gods ook mogelijk? Daar valt te rekenen met zijn wezen, wil en wijsheid. Nu zegt de Heere „Ik zal zijn, die Ik zijn zal;” dus geen hypothese in den raad Gods zelf, daar is alleen een *τις ἐν εἶναι*, een po-neeren, niet een *ὑποτιθέναι*.

Wanneer men nu de hypothese van een niet-zondige wereld-ontwikkeling neent, dan moeten wij zeggen: voor ons *menschen* is zij gegeven, wij kunnen het ons niet anders denken. In die hypothese nu moet gezegd: er zou alsdan geer bijzondere openbaring Gods zijn geweest; geen volk Israël; geen Incarnatie; geen Regeneratie. Ook de zonde in de satanische wereld, of de behoefte aan een hoofd der menschheid, wettigen niet de hypothese, dat de Incarnatie dan toch geschied zou zijn, want ten 1^e de satanische wereld is niet verlosbaar en ten 2^e de mensch zou een hoofd in Adam gehad hebben. De Ethischen voeren ook wel als argument aan, dat er geen verband zou zijn geweest zijn tusschen de menschen onderling, als Christus niet gekomen was, maar zij vergeten, dat dit verband wel bestond nl. in den Logos, door Wien alles gescha-pen is en bestaat; eindelijk, *1 Cor. 15 : 28 Ef. 2 : 14* leeren duidelijk dat de taak van den Middelaar een afloopende taak is. Bij de hypothese van een zondelooze wereldontwikkeling is ook geen kerk denkbaar. Want het begrip kerk onderstelt electie; een kring, die insluit en afsluit; en die kring is ondenkbaar als alle menschen Gods wil deden. Taak der menschheid zou geweest zijn om „den hof te bouwen en te bewaren voor de aanslagen van Satan.”

§ 3. *De Foedere Gratiae.*

Krachtens het decreet en de daaruit voortvloeiende schepping stelt God den mensch buiten zich. Zóó, dat God en de mensch twee zijn, maar twee in een bepaalde betrekking. Deze betrekking of verhouding, voorzooverre zij strekt om den mensch niet van God te verwijderen, maar tot de gemeenschap van het eeuwige Wezen te leiden, draagt deswege den vorm van een verbond. Met den mensch buiten zonde een verbond der werken. Met den mensch in zonde een verbond der genade. Dit verbond van God in den mensch buiten en in zonde is slechts voor een deel met verbondssluiting onder menschen vergelijkbaar. Bij Gode archetypisch; ectypisch bij den mensch. Dit verschil vloeit voort uit de ontstentenis van gelijkheid, die bij verbond-sluitende menschen altoos eisch, hier niet bestaat. Vandaar de nadere bepaling van het goddelijk verbond door het testament, in zooverre bij schrijving in een testament, de testament-maker vrijmachtig en onherroepelijk beschikt en aan zijn erfgenamen geen andere keus laat dan om het geheel te verwerpen of in zijn geheel na te leven. Het verbond der werken en der genade zijn dus in den grond één: als beide voor den mensch een weg ontsluitend, waarlangs hij uit zijne geïsoleerdheid tot gemeenschap met het eeuwige Wezen kan geraken; slechts hierin verschillende, dat het verbond der werken den mensch vindt zonder vijandschap tegen God en met ingeschapen potentien, die geleidelijk actu geworden, hem naar God toevoeren, terwijl omgekeerd het verbond met den mensch in zonde niets in hem vindt, waaruit actu iets worden kan, maar wel in hem stuit op eene drijvende kracht, die hem steeds verder van God afleidt. Naar dit alles afdoende verschil werkt het werkverbond uit den mensch door middel van wat in hem is; en opereert daarentegen het genadeverbond geheel en volstrekt uit God, zonder den mensch, en dus te zijnen behoefte.

Overmits Gods verbond met den mensch rekent, niet gelijk deze zichzelf droomt, maar gelijk God, die hem poneerde, weet, dat hij bestaat, is het beide malen een verbond niet met het individu, maar met de menschheid als organisme en alzoo onder één hoofd. Dit organisme is echter niet beide malen van gelijken omvang. In het verbond met

den mensch buiten zonde geldt het den onbesnoeiden stam van heel ons geslacht onder Adam; bij het verbond met den mensch in zonde is het de besnoeide stam van ons geslacht, onder het ingeënte hoofd Christus. Het verbond, ook als verbond der genade, is eeuwig in het decreet, begon te werken, zoodra de mensch mensch in zonde wierd en is geopenbaard in wat de Heilige Schrift noemt τὸ εὐαγγέλιον als tot ons komend na den doem, dien het verbond der werken op den mensch, toen hij viel, rusten deed.

O. en N. T. zijn beide de openbaring van het genadeverbond aan den mensch in zonde en schelen niet in effect voor den mensch, maar enkel in het zien op het te volbrengen of terugzien op het volbrachte werk van den Middelaar. Het wezen van het genadeverbond is, dat God alles in en voor den mensch in zonde aanvangt, doorzet en voleindt en dat hem niets anders blijft dan God in zich te laten werken, d. i. in Hem te gelooven. Van een acte van verbondsluiting, gelijk dit onder menschen noodzakelijk is, zal het verbond bestand en kracht erlangen, is hier geen sprake. Het verbond met Israel is eene phase in de openbaring van het genadeverbond, maar in nationalen vorm en in zijne onverbreekelijke eenheid met het verbond der werken."

Toelichting.

Het woord „verbond.” Ons volk is door de tegenwoordige beteekenis van ons Hollandsche woord „verbond” op het dwaalspoor geraakt. In het Hebreeuwsch is bij verbond geen sprake van verbinden. Het Hebreeuwsch kent het woord verbinden wel (קָשַׁר en אָסַר), maar daarvan is 't Hebreeuwsche woord voor „verbond” niet afgeleid; verbond in onze tegenwoordige beteekenis is קָשַׁר Jes. 8 : 12 in het Hebreeuwsch (samenknoopen beteekent de stam). Zoo ook Amos 7 : 10 (hier in ongunstigen zin, conspiratie). Num. 30 : 10 אָסַר verbinden. In het Grieksch δέσσαι samenknopen, binden Rom. 7 : 2, 1 Cor. 7 : 27. Maar in het O. en N. T. beteekent „foedus” niet binden, maar διαθήκη en ברית. Wij beginnen met διαθήκη de gewone vertaling van ברית in de Septuaginta.

Nu ligt in διαθήκη niet in: verbinden, maar disponere, d. w. z. de wederzijdsche positie regelen. Dus niet de verbindende, maar beschikkende zijde ligt in διαθήκη. Het begrip van ברית is moeilijker vast te stellen. De lexicographen leiden 't tegenwoordig gemeenlijk af van בָּרַח, snijden (bij het sluiten van een verbond werd een offerdier geslacht). Maar vooreerst ligt het begrip בָּרַח snijden, zeer ver af van בָּרַח vormen, scheppen en bovendien de vorm ברית wijst op een latere formatie van het woord. Ook is het de vraag of in de oude tijden, toen

het woord opkwam, die ceremoniën er al bij plaats hadden. Gaat men op den stam in, dan is dezelfde stam in bar, barar, beër enz., die beteekenen ingraven, inboren, zoo inscheppen, een vorm aan de zaken geven. Dus in den stam van ברית ook aanknooppingspunten om te durven zeggen: er ligt hetzelfde in als in διαθήκη d. w. z. het creëren van een nieuwen toestand, het regelen van de wederzijdsche verhouding, wordt er door uitgedrukt, terwijl er geen sprake van binden is.

In het N. T. wordt het begrip van verbond uitgedrukt door διαθήκη. Maar διαθήκη heeft twee beteekenissen: verbond en testament. *Hebr. 8 : 8, 9, 10* (coll. *Jer. 31 : 31*), 13. Hier wordt διαθήκη gebruikt niet alleen lexicologisch, maar ook logisch voor berith van het Oude Verbond, het slaat terug op 't O. V. door God met Israel gesloten.

In *Hebr. 9 : 15—12* echter wordt διαθήκη in dezer voege besproken: Paulus vat de woorden van Jezus in *Matth. 26 : 28* en *1 Cor. 11 : 25*, hoewel bij ons vertaald door testament, toch alle op als synoniem met berith uit het O. Test. Nu levert dit in het Grieksch geen bezwaar, omdat verbond en testament beide διαθήκη beteekenen, maar voor ons is het bezwaarlijk. De mediaal-term voor ons is: dispositie, eene beschikking, men maakt die bij beide. Door „verbond” en „testament” altoos te vertalen door „dispositie” komen wij op weg, om tot den wortel van deze zaak door te dringen. Het eigenaardige van een testament is het maken van eene beschikking, die dan pas kracht krijgt, als de mogelijkheid van veranderen ophoudt; het karakter van een testament is dus niet alleen een dispositie, maar eene *onveranderlijke* dispositie. (*Hebr. 9 : 16, 17*):

Bij God is geen sprake van een wilsbeschikking van een doode; toch is er iets identieks, n.l. in het *immutabile*; op het sterfbed een testament makende laat de mensch iets van het goddelijke schitteren, omdat hij iets onveranderlijks doet. Een verbond is evenzoo een wilsbeschikking, waarbij men afstand doet van rechten, die men had; men bindt zijn wil aan den wil van een ander. Het begrip van immutabele dispositie is dus het begrip, dat wij in beide terugvonden. Nu mag bij het verbond Gods alleen gesproken van het immutabele van de dispositie. Gods wil wordt alleen gebonden door zijn God-zijn; alleen omdat God God is, is zijn wil immutabel; bij Hem is geen sprake van sterven of 't binden van zijn wil aan eens anders wil.

In *Gal. 3 : 15—18* wordt de zaak van een anderen kant opgevat. Als iemand dood is, kan het testament niet meer veranderd, dan is het ook *Κέριος* geworden, de erfgenamen moeten er zich aan onderwerpen. Dus de testamenteur deed niet alleen een onveranderlijke daad, maar ook beheerscht hij de erfgenamen, want zij moeten of gehoorzamen en volgen of alles verliezen. Dit is ook het geval bij een verbond. A bindt bij een verbond niet alleen B, maar B bindt ook A. Dus hebben wij: 1) een immutabele dispositie van den maker; 2) de erfgenamen

of medecontractanten ook gebonden. Zoo kom ik bij het verbond van God met de kinderen der menschen tot dit resultaat, dat de wilsbeschikking immutabel is, en dat de menschen er aan gebonden zijn, zonder zich daaraan te kunnen onttrekken. Dit nu is archetypisch in God d. w. z. een immutabele wil te bezitten en door dien wil anderen te beheerschen. Het is onmiddellijk uitvloeisel van de goddelijke Souvereiniteit. Ectypisch komt dit bij den mensch veelvoudig voor, maar in verzwakten vorm. Het sterkst schittert het ectypische bij een testament, daarna het sterkst bij een verbond. Wij moeten ons dus bij den locus de foedere weer wachten hier op aarde niet het archetypische te zoeken, dit is altoos alleen bij God; bij ons het ectypische. Ons verbond is niet archetypisch; in God heb ik deze eigenschap, dat zijn wilsbeschikking voor menschen immutabel is en de menschen beheerscht en hiervan heb ik bij ons menschen een beeld in het testament en verbond. Onderscheidt men dit niet, dan komt men bij het Verbond Gods tot de splinterigheden, waarin de Coccejanen zich verliepen en die heel niet uit de Schrift te verdedigen, ja er heel niet in te vinden zijn.

Zoo is de uitdrukking „unilateraal verbond” een dwaasheid. Verbond is altijd tusschen twee. Als onze koning een verbond sluit met de koningin van Engeland over Borneo, dan krijgt dat verbond pas effect op dat oogenblik, waarop beide partijen het stuk hebben *geteekend* en *gezegeld* en het stuk is *geratificeerd*. Dus als ons verbond archetypisch was, dan moesten al die formaliteiten ook plaats gehad hebben bij het sluiten van het verbond Gods met den mensch en hiervan nu lezen wij natuurlijk in Gen. 3 niets. 't Meest liet men zich in de war brengen door de verbondssluiting op Sinaï, waarop wij aan het einde dezer § terugkomen. De zaak is deze: de bindende kracht van de beide verbonden komt niet uit de toestemming van den mensch, maar uit het immutabele van den wil Gods en het souvereine van dien wil. Maar is er dan geen toestemming tot het werk- en genadeverbond? Ja wel, maar die toestemming is geen wilsuiting van Adam of van Christus, maar hierin, dat de mensch *טוב* was, de justitia en sapientia originalis bezat, lag de toestemming tot het werkverbond. De mensch kon niet anders dan toestemmen, omdat de wet uit het beeld Gods en de mensch naar het beeld Gods was. Zoo ligt het ook bij een testament. Alles wat iemand uit een testament ontvangt, is gunst en niet recht en daar ieder, die iets ontvangt geen rechten kan laten gelden, zoo is een erfgenaam, die niet in het testament berust, onbillijk.

Verhouding tusschen werk- en genadeverbond. Volgens sommigen is het werkverbond door de zonde verdreven en is het genadeverbond daarvoor in de plaats getreden. Daartegenover stellen wij: het werkverbond is

eeuwig, is eene eeuwige relatie tusschen God en Zijn schepsel; ontken ik dit, dan wordt ik Antinomiaan of ben vatbaar voor het Gnosticisme (dat ook een anderen God naast den eerst bekenden God liet optreden). Daarom legden onze vaders bij den Christus ook zooveel nadruk op de oboedientia activa naast de oboedientia passiva. Beide toonen zij het volbrengen van het werkverbond; de oboedientia passiva voldoet ook aan het werkverbond, maar in den vorm van boete voor de ontbrekende gerechtigheid; de oboedientia activa is het voldoen der schuldige werken zelf. Maar eerst loochende men de oboedientia activa en toen moest men ook wel loochenen de oboedientia passiva; men zei: er mag geen sprake van zijn: dat Christus aan de strafeischende gerechtigheid Gods heeft voldaan; zoo was het werkverbond geheel weg. Hoe is het te verklaren, dat men dit werkverbond passagère stelt? Alleen omdat men zegt: God bedacht dat maar eens zoo; Hij nam eens een proef. Zoo gaat Gods majesteit weg. En wij zeggen daarom: het foedus operum is niet accidenteel, maar moest er zijn, omdat God een wezen *naast* zich schiep; een wezen, dat zijn oorsprong in God had, waardoor genetisch een verband tusschen dat eeuwige en het geschapen wezen bestond. Was dat geschapen wezen nu een steen, dan was er alleen afhankelijkheid, maar nauw is er een engel of een mensch met een ethisch leven, of dat verbond tusschen God en schepsel moest ook dragen een zedelijk karakter; en dat karakter moest natuurlijk God bepalen, Hij doet dat als soeverein, naar zijn welbehagen.

De relatie, die God bepaalt, houdt tweeërlei in: 1^e dat schepel moet allès van God hebben, 2^e dat schepsel moet alles alleen voor God doen. In 1 ligt alle zaligheid des menschen; 2 volgt uit het feit, dat de mensch product en God schepper was. Kon dit ooit van Gods zijde veranderen? Neen nooit, want God kan niet ophouden God te zijn. Kon de mensch het dan veranderen? Neen, hij moest gehoorzamen. Kon hij denken het moest eigenlijk anders geweest zijn? Neen, zoolang hij niet gevallen is; tot zoolang billijkte, ja loofde hij Gods dispositie. Staan nu de zaligheid des menschen en het alles doen ter eere Gods los naast elkaar? Neen, het zijn de keerzijden van éénzelfde medaille. Volkomen volbrengen van de wet Gods (2) doet den mensch alle zaligheid (1) toevloeien.

Het werkverbond is zoo een eeuwige ordinantie, die onveranderlijk is, en gegrond is op het feit zelf, dat wij als zedelijke wezens geschapen zijn. Dit werkverbond kan wel op verschillende wijzen geopenbaard, maar in zijn innerlijk bestand niet veranderd. Nu komt het genadeverbond. Is dat iets anders dan het werkverbond? In zijn grond niet. De twee genoemde punten blijven; ook de conditie blijft: van den eenen kant een schenken van de beatitudo en aan den anderen kant een volbrengen van de wet Gods. Dit moest ook wel wegens

het eeuwig karakter van het werkverbond. Wat is dan het verschil? Het werkverbond is een verbond gesloten tusschen God en het menschelijk geslacht (niet tusschen God en bv. 100 individuen; of ook niet tusschen God en één individu). En omdat dat menschelijk geslacht één geslacht is, stond het zoo, dat, als Adam overwonnen had, er geen mogelijkheid meer bestaan zou hebben, dat Abel bv. gevallen was. Maar nu brengt Adam de scheur over 't geheele geslacht. Bij het genadeverbond nu blijft alles gelijk, het vallen of blijven staan van het hoofd beslist ook hierin voor het geheele geslacht; dat hoofd moet de wet volbrengen en dan verwerft hij zaligheid voor *al* de zijnen, doch dit verschil is er, dat een *nieuw* hoofd in het menschelijk geslacht moet ingebracht en dat de *zonde* van het gevallen geslacht moet *goedgemaakt*, dus gerepareerd moest de fout van het eerste hoofd. Daarom zegt de Catechismus in vr. 61 zoo terecht, dat God niet alleen de verzoening van Christus ons toerekent, maar ook zijne gehoorzaamheid (als hadde ik alles zelf volbracht). Dus deze vraag is hoofdzaak: kan het menschelijk geslacht wezenlijk een *nieuw* hoofd krijgen? Ja, antwoordt de Schrift. In de leer van het $\sigma\omega\mu\alpha$ Christi wordt deze quaestie opgelost, dat het mogelijk is, dat de banden, die de kinderen Gods aan het gevallen menschelijk geslacht binden, worden losgemaakt en gerecomponneerd worden aan een ander lichaam, waarvan Christus het hoofd is. Christus heeft werkelijk de zijnen gedecomponneerd van Adam en gerecomponneerd onder zich als Hoofd. En wijl wij nu leven en een bewustzijn hebben, moet er ook tweeërlei verbinding zijn: eensdeels verbinding in den levenswortel, anderdeels in het bewustzijn.

De 1^e verbinding geschiedt bij de wedergeboorte, de 2^e verbinding bij het geloof. Het komt er dus op aan bij het genadeverbond, of ik *weet*, dat ik behoor tot het $\sigma\omega\mu\alpha$ van Christus; m. a. w. of ik *geloof*. Bij het werkverbond komt het geloof niet te pas; 't zou ook niet noodig geweest zijn als de kinderen Gods bij hunne wedergeboorte terstond verheerlijkt werden, doch nu er voor hen op aarde strijd is en de realiteit van het lichaam van Christus hier wegsluit; daarom moet er geloof zijn. Door 't geloof werkt voor ons het genadeverbond. Nu is onder het foedus operum dit de wet: dat God opereert en den mensch laat opereeren met krachten, die Hij in den mensch gelegd heeft. De impuls moet onder het werkverbond ook van God uitgaan. Wilskeus heeft de mensch, maar de wil als vermogen is door God in den mensch gelegd, dus staat de wil precies in evenwicht; pas als de inspiratie van Satan komt te staan tegenover de inspiratie van Christus, behoeft de mensch te kiezen. Bij het genadeverbond hebben wij precies 't zelfde. Christus opereert met gaven van God ontvangen. (Hij geeft Hem den Heiligen Geest zonder mate); de groote werken van Christus zijn *alle* daden Gods. Hoe gaat die werking van

Christus in zijn lichaam voort? — Alleen door den Spiritus Sanctus. Maar ook die Christus moet kiezen tusschen God en Satan en daarom terstond na den doop de verzoeking in de woestijn.

Met wie is het genadeverbond gesloten? Met deze vraag zaten onze vaders verlegen. Wij niet. Met Christus durfden zij niet zeggen, omdat aan Hem geen genade bewezen is. Met de uitverkorenen dan? Maar wanneer en met welken mensch is het gesloten? Voor ons is 't nu slechts gedeeltelijk een vraag, want het genadeverbond remplaceert niet het werkverbond, doch is voortwerking van het werkverbond, mits onder andere dispositie. Toch moet ten deele geantwoord op die vraag, omdat de dispositie van het genadeverbond niet zoo ver strekt als de dispositie van het werkverbond: het geheele menschelijke geslacht wordt niet gerecomponeerd; de boom der menschheid blijft staan, maar de uiterste deelen van den boom worden niet door de levenssappen, in dien boom, bereikt; de boom blijft, de dorre bladeren vallen af; eens in den hemel zal er een verheerlijkt *menschelijk geslacht* zijn; in de hel is de atomistische individuen-massa en hoofd is daar dan ook geen mensch, maar een gevallen engel. De sluiting van het verbond is alleen in te zien als ik goed begrijp de beteekenis van het Israelietisch verbond. Dit is niet hetzelfde als het werkverbond en evenmin als het genadeverbond. Het werkverbond staat in het paradijs en het genadeverbond treedt in, zoodra er een zondaar is. Het genadeverbond is Gods *τέλος* en het werkverbond is slechts een deel van het genadeverbond, doch bij den mensch zonder zonde.

De Verbondssluiting. Heeft God een reëel verbond met de menschen gemaakt? Sommigen hebben dit sterk gedreven en vele vromen denken nog zoo. Hiertegen kwam reactie en men zegt daaarom, dat pas met Abraham het genadeverbond (dit vooral in Amerika en Schotland en vroeger ook in Nederland) en later op Sinai met Israel het werkverbond is gesloten. Zegt men dan: in het paradijs staan werk- en genadeverbond reeds, dan antwoordt men: ja, maar daar lees ik niets van. Zelfs Calvijn spreekt over het verbond in het paradijs en voor Abraham slechts weinig. Nog zeggen vele oude predikanten: het Oude Verbond is het Verbond met Israel en het Nieuwe Verbond is door Christus bezegeld en voorafgeschaduwd in het verbond met Abraham. Daartegenover staat de Gereformeerde leer, die zegt: beide verbonden staan reeds in het paradijs. Dit leerde Coccejus niet voor het eerst. De inleiding op het N. T. door de Staten-Vertalers toont, dat de Gereformeerde kerken toen reeds algemeen deze leer beleden. Onze vaders stelden: 1^e de vromen onder het Oude Verbond zijn niet anders zalig geworden dan de vromen onder het Nieuwe Verbond en ten 2^e het menschelijk geslacht hangt organisch saam en door Adam viel de menschheid. Dit stemmen wij volkomen toe. Alleen, in heel Genesis

lezen: wij niets van een toestemming van Abraham tot een verbond met God; evenmin bij het verbond met Noach. Maar hoe ging het toe bij het verbond met Abraham? Cf. *Gen. 15 : 17—21*. God doet Abraham inslapen (vs. 12) en daardoor wordt Abraham geheel machteloos; in dien slaap spreekt God hem toe en doet Abraham een belofte: dan volgt vs. 17.

De rookende oven is dezelfde wolkkolom, waarmee de Heere aan Israël in de woestijn verscheen; dus de Heere verscheen zelf; Hij voltrok het verbond; Abraham doet het niet wederkeerig, want dan had Abraham er ook tusschen door moeten lopen (vs. 17); maar Abraham doet niets; er staat uitdrukkelijk dat alleen de Heere een verbond maakte (vs. 18). Dan doet de Heere eene belofte te beginnen met vs. 19. Abraham vraagt alleen (in vs. 8) een teeken; dus geen bilaterale, geen conditioneele verbondssluiting; 't is eenvoudig eene belofte met een verzegeling.

Ex. 24 het verbond met Israël. Deze pericoop begint met caput 19. In cap. 20 : 19 begint Mozes met het volk te verhalen, wat de Heere tot hem gezegd heeft en het volk niet direct uit 's Heeren mond durfde vernemen. Deze toespraak duurt tot cap. 24 : 3. Tot nu toe is er geen verbondssluiting; God geeft de tien geboden uit de volle souvereiniteit als verlosser Israëls. Maar als het volk Mozes heeft hooren spreken, dan zegt het: „dat zullen wij doen” en dan slacht Mozes de dieren, neemt het verbondsboek en verbindt het volk door verbondsbeloften aan 's Heeren gebod. Wat is de zin hiervan? Als een knecht iets naloot, doet hij zonde, maar wanneer een van twee gelijkgerechtigden zijn woord breekt, dan is hij trouweloos en doet grooter zonde. Hier is dus een verbond en wel om het volk tot sterker gehoorzaamheid te brengen en ongehoorzaamheid tevens te doen worden verbondsbreuk.

In die bedeeeling van het genadeverbond, die Christus heeft vervuld (N. T.) zegt Christus: deze drinkbeker is het Nieuwe Testament in mijn bloed. Doch ook hier stelt Christus geen conditiën, die nu door de discipelen moeten nagekomen. Wij zien dus, dat al die momenten geheel omgaan buiten verbondssluiting van beide zijden, alleen Ex. 24 is een uitzondering, met dien verstande, dat wat door de verbondssluiting hier wordt versterkt, toch krachtens de souvereiniteit Gods over Israël reeds bestond.

Hoe te denken over het verbond op Sinaï? Het verbond op Horeb met al wat daar plaats greep, met zijn doel, oorsprong en uitkomst was niet wezenlijk maar *σκιαιτικῶς*. De tien geboden zijn evenmin wezenlijk als Mozes wezenlijk is. Alles is *σκιαιτικῶς* — cf. *Hebr. 10 : 1* (*νόμος* = thorah). Heel de thorah had niet de *εἰκόνα τῶν πραγμάτων*. De *πράγματα* zijn de beloften Gods; hun beeld, *εἰκων*, was Christus; dat *εἰκων* wierp weer een schaduw en dat was het O. T.

Het is dus een schilderij, een symbolische voorstelling van de waarheid. Heel het Israelitisch toestel en het Joodsche volk is er slechts tijdelijk tusschen geschoven. Heel het karakter is σκιατικῶς en de geloovige Israëlieten zijn dan ook niet door de tien geboden, maar evenals wij alleen door het geloof zalig geworden. Cap. 5 : 14: „melk en vaste spijsze;” cap. 6 en 7: Melchizedek; cap. 8 : 1, 2 zegt dan: „nu hebben wij den wezenlijken tempel, den werkelijken hooge priester” enz.; onder Israël slechts σκιά, slechts de landkaart, maar nu is er het land zelf.

[Dit bedoelt *Joh. 1 : 16, 17* ook; de νόμος is de thorah, het spiegelbeeld; de ἀλήθεια is de wezenlijke zaak, waarvan de thorah het spiegelbeeld was. *1 Joh. 1 : 1, 2*, (ἔωρκακμέν, ἐψηλάφησαν) 'f zelfde].

Vs. 5—13 van Hebr. 8 werken dit denkbeeld verder uit; het oude is σκιά, is een schrijven op plaatjes, het nieuwe is realiteit, het schrijven in het hart.

En in cap. 9: In den hemel het werkelijke heilighdom; de tabernakel en tempel waren alleen σκιά. Vs. 8—11. De Oude Bedeeling was niets dan alleen een tijdelijk voorgeworpen zaak; de θυσίαι waren alleen een vertooning, metterdaad konden zij de menschen niet verzoenen en zij duurden alleen voort, totdat de tijd der verbetering om was (μέχρι καιροῦ διορθώσεως ἐπικείμενα). Vs. 11—15. Christus is nu gekomen en heeft den waren tabernakel gemaakt, geen bokken en schapen zijn meer noodig, maar eene wezenlijke verzoening is aangebracht; αἰωνία λύτρωσις duidt hier het wezenlijke aan. Ook de ἀγαθά (goederen) van de νόμος waren slechts σκιά, Christus brengt de wezenlijke ἀγαθά. Vs. 23. De Israelietische bediening is antitypisch, een schilderij van de wezenlijke dingen, maar Christus is in den hemel zelf ingegaan om voor ons voor Gods aangezicht te verschijnen. Caput 10 : 5. Het was dwaas van de Joden, dat zij dachten, dat het bloed van stieren en bokken de wezenlijke verzoening was. Maar konden zij zich niet verontschuldigen door te zeggen: wij wisten dat niet? Neen, zegt Paulus in vs. 5—7 (daarom „ik kom — in het begin des boeks is van Mij geschreven — om uwen wil te doen, o God”!) Christus had zelf in de profetie reeds gezegd, dat die plaatjes enz. er niets toe deden; zij dienden alleen om aan de Joden aanschouwelijk onderwijs te geven. Vs. 10. Nooit hebben die offers iets aan de vergeving der zonden kunnen toebrengen; die offers hadden ethisch geen beteekenis (zonde was het juist, dit wel te meenen); die ethische verzoening bracht Christus en daarom staat er niet door zijn daad, maar door zijn θέλημα (want in den wil ligt de zonde). Ook moesten die offers telkens weer worden herhaald, maar dit is met de offerande, die Christus bracht, niet het geval, het is niet een begin, maar het τέλος der volmaking (vs. 14).

Waar ligt veler fout? De offers vindt iedereen σκιατικῶς; maar men vergeet, dat die offers het centrum waren van een harmonisch geheel (bij de offers

hooften de priesters; bij de priesters de tabernakel enz. enz.; zoo kan men de geheele geschiedenis van Israël in verband brengen met de offers). Heel de geschiedenis van Israël is *σκιá*. Niet *σκιá* zijn de profeten en psalmisten, zij zijn de dragers van de realiteit. Daarom zeggen zij: God heeft de offers niet begeerd, wat natuurlijk niet letterlijk moet opgevat, maar het beteekent: in de offerande zelve lag het niet, maar in de gezindheid, waarmee zij gebracht werd. Israël wordt geboren uit de wondere geboorte van Izaäk als een volk, om als volk beeld, afbeelding, schaduw te zijn van het volk, dat God zich ten eeuwigen leven vergaderen zou; dat volk wordt door God gebracht in het diensthuis van Egypte, als afbeelding van de slavernij der menschheid onder vorst Satan; de verlossing uit Egypte is *σκιá* van de toekomstige verlossing, van de verlossing van de uitverkorenen uit het diensthuis van Satan (cf. formulier van den doop — „door hetwelk de doop beduid wordt”); het land Kanaän is niet als wezenlijk land bedoeld, maar als *τύπος* van den hemel; Jeruzalem is *σκιá* van het Jeruzalem boven, het heiligdom Gods in de hemelen, onzer aller moeder; de Jordaan is de stroom der eeuwigheid, die tusschen ons tijdelijk en eeuwig leven gaapt en waar wij over moeten gaan; de Israëlieten moeten strijden met de inwoners (er staat niet met de zonden), die inwoners zijn *σκιá* van de demonen en Satan; de levietische onreinheid is *τύπος* van de zonde. En daar dus alles plant was van het eeuwige in den hemel, daar kon niet beloofd in den hemel in te gaan, maar moest de hoogste belooning steeds zijn „lang in voorspoed te leven in het land, dat de Heere gegeven had.”

Nu is het 5^e gebod ook duidelijk. In een christelijke kerk is het dwaas om te zeggen, dat de belofte daarin vervat letterlijk moet opgevat; het ziet voor ons op het eeuwige loon in den hemel. — Ook is dus alle vloek absoluut en vandaar de vloekpsalmen. — Alle zegen en alle straf moet een aardisch karakter dragen.

Deze bedeeeling gold voor elken Jood naar den vleesche; als hij zich maar stipt aan het uitwendige hield, dan deed het er niets toe, of hij geloofde of niet; deed hij 't niet, dan trof hem de vloek. Doch dit had niets met de zaligheid te maken. Wel had God natuurlijk onder Israël zijne uitverkorenen, maar die doorzagen dan ook de geestelijke beduidenis en kwamen door de levietische tot de geestelijke reinheid. Om die vromen de bedoeling der schilderij duidelijk te maken, dienden de profeten.

§ 4. *De Justificatione.*

„De rechtvaardigmaking is een rechterlijke daad Gods, waardoor Hij zondaren, die krachtens hun organisch verband met Adam in staat van doemschuldigheid verkeeren, overschrijft in den staat van rechtvaardigheid en voor rechtvaardigen houdt en rekent. Dit rechterlijke vonnis is geen daad van willekeur, noch van souvereine gratie of absolutie, maar is gegrond op het besluit hunner verkiezing in Christus en op de zekerheid, dat Christus als Borg hen van schuld ontheft en voor hen intreedt. Deze daad is een daad van genade, waarbij de genade ligt in hun verkiezing, in het stellen van den Borg en in het hun schenken en toerekenen van Christus' gerechtigheid. Wat men dus dit alles saam onder den eenen naam van rechtvaardigmaking, dan is zij een daad van genade; onderscheidt men daarentegen de rechtvaardigverklaring van den grond, waarop zij rust, dan is zij bloot rechterlijk, gaat naar stipt recht en komt aan de uitverkorenen slechts toe, wat hun als uitverkorenen in Christus toekomt. Ten opzichte van den zondaar daarentegen is zij loutere genade, overmits hij niets, maar God alleen alles beschikte en te werk stelde om zijne rechtvaardigverklaring mogelijk te maken.

Deze justificatie heeft 9 trappen en moet onderscheiden: ten 1^e als eeuwig liggende in het goddelijk besluit der voorverordineering; ten 2^e als van eeuwigheid vastgemaakt in de constitutio Mediatoris; ten 3^e als objectief aangeboden in de offerande Christi zoo active als passive; ten 4^e als in de opstanding Christi objectief gerealiseerd; ten 5^e als subjectief, potentieel den uitverkorene toegeëigend door inplanting van het geloofsvermogen; ten 6^e als subjectief aan zijn bewustzijn aangeboden door de prediking van het Evangelie; ten 7^e als subjectief, actualiter, principieel door hem aangenomen bij het doorbreken van het geloof in de bekeering; ten 8^e als steeds helderder en krachtiger voor zijn besef zich uitbreidende; naarmate de werking van het geloof in voortgaande bekeering te meer kracht erlangt en ten 9^e als in het laatste Oordeel voor engelen en duivelen geproclameerd. De justificatio vloeit derhalve met het geloof, waardoor zij in fore conscientiae betuigd en aangenomen wordt, uit

dezelfde bron ; zij gaat als rechterlijke daad Gods aan dit geloof vooraf ; zij wordt als vonnis van den rechter door het geloof in het oogenblik der bekeering gegrepen ; en zij wordt door een leven in heiligmaking verzekerd en verzegeld. Zoo is dan onze rechtvaardigstelling in het goddelijk bewustzijn van eeuwigheid ; de verwerving van onze gerechtigheid door den Middelaar valt in den tijd, maar voor al Gods kinderen op één oogenblik ; maar de toeëigening van de justificatio, zoodat wij ons gerechtvaardigd weten en voor ons besef zijn, valt voor elk kind van God uiteen en wel aan 3 momenten gebonden : 1^e inplanting van het geloofsvermogen in de ziel ; 2^e eerste werking daarvan in de bekeering en ten 3^e de voortgaande ontwikkeling van die geloofswerking in de gemeenschap der heiligen. Alzoo is het geloof het door God voor de toeëigening der justificatio bestelde instrument en het is niet dan door het geloof, dat een kind van God zeggen kan : „ik ben gerechtvaardigd.”

Toelichting.

Eerst handelen wij over het woord „rechtvaardigmaking”. Wat hebben wij te verstaan onder „rechtvaardig”? „Vaardig” is hij, die gaat ; rechtvaardig : hij, die in het recht gaat. Maar wat is recht? Recht onderstelt een betrekking b.v. tusschen 2 personen, naar een regel, die met autoriteit voor die betrekking is ingesteld. Deugd, braafheid enz. ziet op eene qualiteit van den persoon. Recht ziet niet op de qualiteit van den persoon, maar op de autoriteit, die een ander over hem heeft om hem te bevelen ; aan die bevelen moet hij voldoen, anders pleegt hij onrecht.

Dit nu is een begrip dat in de Heilige Schrift wordt uitgedrukt : ten 1^e sensu symbolico. Hierop heeft men te weinig gelet en dit heeft in de christelijke kerk altoos verwarring gebracht. In het O. T. is telkens sprake van rechtvaardigen, die hunne gerechtigheid niet in Christus, maar in zich zelf hebben, niet door het geloof, maar door de werken. Maar vat men de symbolische betekenis van Israel, dan is men met deze symbolische gerechtigheid ook terstond gereed. In de symbolische wereld van Israel is het begrip van de צדיק dat men aan de bepalingen en instellingen voor de symbolische volkskerk Israël gegeven, stipt voldoet. Hiermee ontkennen wij niet, dat onder dezen symbolischen sensus nog een andere sensus school ; integendeel, maar hierover later ; thans handelden wij over den symbolischen sensus. (Ps. 1). Ten 2^e komt het begrip „צדיק” voor, sensu civili. Als er van Noach staat „dat hij rechtvaardig was in zijne geslachten” dan beteekent dit, dat Noach bij zijne medeburgers bekend stond als een rechtschapen mensch, die Gods geboden hield.

Dezen zin heeft ook het „rechtvaardig” in *Gen. 18 : 23* in het gebed van Abraham ten opzichte van Sodom. Dit blijkt het best uit *Gen. 20 : 4* „Heere zult gij dan ook een rechtvaardig volk dooden?” (natuurlijk niet een volk van allemaal uitverkorenen). Ten 3^e „sensu conscientiae” *Gen. 7 : 1* „Noach was rechtvaardig voor Gods aangezicht gezien”. Geen rechtvaardigheid door het geloof is bedoeld, want dan verklaart God ons rechtvaardig; ook wil ’t niet zeggen, dat Noach niet zondigde; maar Noach wilde rechtvaardig zijn niet alleen burgerlijk, maar ook in het verband tusschen zijne conscientie en God. Ten 4^e „sensu speciali” d. w. z. als het schuldig of niet-schuldig zijn in een bepaalde zaak *Deut. 25 : 1*. Ten 5^e „sensu specialissimo”. om wat recht is, ook als recht te erkennen. Ook de rechter zelf heet rechtvaardig, niet omdat hij recht doet of deed, maar omdat hij recht spreekt, rechtvaardig oordeelt. —

Wij komen terug op de 1^e, de symbolische beteekenis van צדיק. Maar ook dan heeft het nog onderscheiden zin.

a. In den zin van het eerste gebod te houden; voor Jehovah kiezen tegen de afgoden. Dan is het bijna identisch met het begrip „die den Heere vreezen”. (Ieder vreest eene absolute macht, die over hem gesteld is; is die macht de natuur, dan is hij Baäl-aanbidder; is die macht de koning, dan is hij een menschen-aanbidder; maar is die macht Jehovah, dan is hij den Heere vreezende.) Dit blijkt duidelijk uit *Ps. 115*; eerst moeten de kinderen van Aäron (de priesters), dan die van Levi (de Levieten), eindelijk allen, die den Heere vreezen (vs. 11), den Heere loven *Ps. 1 : 5. Ps. 14 : 5* „het geslacht der rechtvaardigen” zijn niet persoonlijk rechtvaardigen, maar zij, die zich vasthechten aan het geslacht, dat den Heere vreest.

b. Enger wordt dit begrip nog, als de tegenstelling tusschen goddeloozen en rechtvaardigen daarin uitkomt, dat de zondaars de rechtvaardigen aanvallen en als nu de rechtvaardigen beproefd worden, dan wordt de echte religie, dan wordt de Ebed Jahweh, de lijdende knecht Gods geboren. *Jes. 57 : 1; Ps. 37 : 12, 17; Ps. 55 : 23*.

c. De practische zin van צדיק; dat men in Israël wezenlijk wandelde in de wegen en geboden des Heeren, *Ps. 15. Ps. 119; Hos. 14 : 10*. Dit is dus de ethische beteekenis; het legale, het burgerlijk wandelen in de wegen des Heeren. Maar ’t gebeurt ook, dat iemand in de H. S. zich zelf tegelijk een zondaar en een „zadiek” noemt (zadiek dus niet absoluut) o.a. *Ps. 31 : 11, 18, 19, 24*; in vs. 11 belijdt hij zijn eigen zonde; in vs. 18, 19 noemt hij och zich zelf צדיק. In absoluten zin komt het woord צדיק voor, waar het gebruikt wordt voor den Christus (*Jes. 53 : 11; Zach. 9 : 9; Acta 3 : 14; 1 Petri 3 : 18; 1 Joh. 2 : 1*) en van God den Heere zelf en wel waar Hij als rechter optreedt; ethisch wordt ’t van God nooit gebezigd; rechtvaardig bevonden wordt God nooit, want Hij heeft geen rechter boven zich; dit kan wel van Christus.

Zoo wordt het woord rechtvaardig in absoluten zin ook op den mensch toegepast, maar altoos zoo, dat den mensch dan de rechtvaardigheid ontzegd wordt. Dit leert *Rom. 3 : 10*; 't merkwaardige is hier, dat in de teksten, die Paulus citeert het woord „zadiek” niet voorkomt. Cf. *Ps. 14 : 3*; *53 : 4* „er is niemand, die goed doet” is dus het begrip, waarvoor Paulus *δικαιος* gebruikt. Dit gebruik versterkt de stelling, dat צדיק en *δικαιος* niet precies hetzelfde beteekent; het absolute begrip van rechtvaardig is in het O. T. „er is iemand, die goed doet.” Maar hoe komt zadiek en *δικαιος* aan die vele beteekenissen? Wie is צדיק? Justus is een iegelijk, die in den hem aangewezen kring en bij het gegeven werk dit verricht naar de gegeven ordinantiën. Zoo is God justus, omdat Hij handelt naar zijn eigen ordinantiën; zoo is Christus justus, omdat Hij doet naar Gods ordinantiën; en dan is zadiek, *δικαιος* in Israël een iegelijk, die de hem opgelegde ordinantiën naar de thorah verricht, en is een rechter op aarde justus, als hij naar Gods ordinantiën oordeelt.

Het begrip van rechtvaardigmaken is in het Hebreeuwsch: צדיק; in het Griexsch *δικαιωσν*. Nu heeft צדיק twee beteekenissen: het wordt gebezigd van den beschuldigde en van den rechter. Van den beschuldigde bv. *Gen. 44 : 16*, *Job 9 : 20*; in deze plaatsen de reflexieve beteekenis: „zich zelf rechtvaardigen”. Maar *Ex. 23 : 7*; *Job 32 : 2* „het rechtvaardig verklaard worden door den rechter”. Dit is ook het geval bij *δικαιωσν* *Luc. 7 : 29*; *10 : 29*; — zich zelf rechtvaardigen; de rechterlijke actie bv. *Rom. 2 : 13*. In de meeste plaatsen in het N. T. heeft echter *δικαιωσν* tevens meestal de beteekenis, dat de rechter den persoon ook rechtvaardig vond; doch ook, dat hij rechtvaardig steit, houdt, rekent.

Justus beteekent:

A. absoluut goed. Zoo komt het voor ten 1^e van den Heere onzen God: a) als Wetgever, om uit te drukken, dat zijne geboden met de eeuwige idee van het goede overeenkomen. *Ps. 118 : 172*; b) als Rechter, dat Hij Rechtvaardig oordeelt, d. w. z. dat Zijn oordeel stipt overeenkomt met de eeuwige idee van het goede in zijn wet neergelegd. *Jer. 11 : 20*; c) als Wreker zie *Jes. 45 : 25* d) als ondergeschikt aan zijne genade. *Ex. 34 : 6 en 7*, *Ps. 112 : 4*, *116 : 5*. (Die den schuldige geenszins onschuldig houdt = rechtvaardig)

Ten 2^e van Christus *Jes. 53 : 11*; *Zach. 9 : 9*; *Hand. 3 : 14*; *1 Petri 3 : 18*; *1 Joh. 2 : 1*.

Ten 3^e van de menschen en wel in *Hebr. 12 : 23*.

B. sensu relativo; onderdeelen:

a) sensu conscientiae. *Gen. 7 : 1*;

b) sensu civili. *Gen. 6 : 9*; *Gen. 18 : 23*;

c) sensu juridico. * quod ad judicem. *Deut. 25 : 1*. *Openb. 16 : 5* * quod ad scelus. *Gen. 20 : 4*; *Job 9 : 20*;

d) sensu symbolico. *Ps. 31 : 11, 18, 19, 24*, onderverdeeld in :

✱ sensu generali (het vasthouden van Jehovah in tegenstelling met de afgoden) *Ps. 1 : 5 ; 14 : 5 ; 115 : 11*,

✶ van den lijdenden ebed Jahweh,

✷ practice, het wandelen in de wegen des Heeren. *Ps. 15, Ps. 119, Hos. 14 : 10*. Nadere bepaling van den sensus symbolicus.

Wanneer er een sensus symbolicus is, dan is die er alleen voor hem, die weet, dat het een sensus symbolicus is ; niet voor hem, die er aan blijft hangen. Werd nu bij Israël zoo de sensus symbolicus opgevat ? Ja. 1^e Dit blijkt hieruit, dat zij wisten, dat de symbolische gerechtigheid niet de absolute was *Ps. 14 : 3 ; Ps. 53 : 4 ; Ps. 143 : 2*. 2^e Zij wisten, dat het verkregen goed slechts een symbolisch goed was, niet het wezenlijke goed, zij bleven niet staan bij Kanaän maar kenden het hoogere goed *Hab. 2 : 4* geciteerd in *Rom. 1 : 17 ; Gal. 3 : 11 ; Hebr. 10 : 38*. Wij vertalen *Hab. 2 : 4* „de rechtvaardige zal door het geloof leven” : men kan den rechtvaardige wel verdrukken, maar toch zal hij het winnen en leven. De zadiëk schijnt een weg in te slaan, die hem ellende brengt ; toch is dit niet zoo : de uitkomst zal toonen, dat hij het goede gekozen heeft ; hij heeft het eeuwige leven voor zich, doch dat heeft hij niet in werkelijkheid maar door het geloof. Ten 3^e Israel wist, dat er een andere, reële weg was om rechtvaardig voor God gerekend te worden en dat die weg ging door het geloof *Gen. 15 : 6* ; en wist ook, dat die weg des rechtvaardigen pas gerealiseerd zou worden door den Messias blijkens *Jes. 53 : 11*. Ten 4^e Zij wisten, dat de wet, de thorah, op zich zelf niet rechtvaardigt en niet voor de rechtvaardigen is, maar voor de goddeloozen ; dit blijkt a) uit de tien geboden, die alle negatief gesteld zijn *1 Tim. 1 : 9* ; b) uit *Jer. 31 : 33* ; de wet Gods moet in zijn schepsel latent zijn, evenals ons bloed vanzelf naar de wet van den bloedsomloop loopt ; de natuurlijke uiting van het liefdeleven onzes harten zal spontaan beantwoorden aan de wet, ook al had men die nooit gelezen ; c) alle ceremoniën toonden aan Israël, dat de zedelijke rechtvaardigheid door hen totaal werd gemist ; bloedstortingen en offeranden toonden den Israëlieten, dat hun symbolische rechtvaardigheid nog moest aangevuld door reële, de ethische rechtvaardigheid. Maar dit symbolische der rechtvaardigheid bracht een scheur in Israël. Slechts een deel namelijk bleef niet bij het symbolische staan en drong door tot het reële en werd daardoor gerechtvaardigd. Dit is de leer der rechtvaardigmaking, die wij bij Paulus vinden.

C. sensu supremi judicii.

Het verschil tusschen deze en de voorgaande bestaat daarin, dat deze een rechterlijke acte is. De vraag is niet : zijt gij rechtvaardig of niet, maar : wordt gij rechtvaardig *verklaard*. Hierop rust de leer der justificatio als eindpunt ; het eindpunt is het laatste oordeel. Ook hier is te onderscheiden :

a) proleptice d. w. z. wat in het laatste oordeel de uitspraak zal zijn, staat reeds van eeuwigheid in het decreet vast;

b) hic et nunc d. i. toegepast op een bepaald levensgeval;

c) finaliter — zooals het zijn zal in het laatste oordeel, staat het in het decreet van eeuwigheid vast, niet als „vooruitgezien”, maar omdat het supremum iudicium zelf uit het decreet is voortgevloeid. Deze acte noemt de Schrift: rechtvaardig rekenen, stellen of houden; rechtvaardigen, rechtvaardig maken en rechtvaardig verklaren. Cf. *Gen. 15 : 6*; *Job. 13 : 18* (hier wel hetzelfde begrip, maar toch slechts een speciaal geval). *Rom. 4 : 3, 5, 6, 9, 22*; *Rom. 5 : 18, 19*; *Rom. 8 : 30*; *10 : 4*; *Gal. 3 : 6*; *Hebr. 11 : 4*; *Jac. 2 : 23*. *Rom. 8 : 30* „proleptice”; *Gen. 15 : 6* „hic et nunc”; *Rom. 3 : 22* „finaliter”.

Eerste stelling. Deze rechtvaardigmaking steunt finaliter op een volmaakt goed zijn. Vroeger zei men: de goddelooze wordt gerechtvaardigd. En dit is eigenlijk mis, want *hij* mag alleen rechtvaardig verklaard, die werkelijk rechtvaardig is. Uitgangspunt van de rechtvaardigverklaring moet altoos zijn het volmaakt goed zijn. *1 Joh. 3 : 2—11*. *Vers 2* slaat niet alleen op de uiterlijke glorie, maar op den voorgrond treedt het inwendige; aan de rechtvaardigverklaring beantwoordt het volmaakt heilig zijn. Niemand kan rechtvaardig verklaard worden, die niet waarachtig ἀγαθός en δικαιοσύνη doet. *Openb. 19 : 8*. Aan de bruid wordt gegeven een wit kleed; dit symbool wordt verklaard door τὰ δικαιώματα τῶν ἁγίων; zij worden dus rechtvaardig verklaard omdat zij waarachtige δικαιώματα hebben. *Hebr. 12 : 23* „volmaakt rechtvaardigen”. *2 Cor. 5 : 10*. Het supremum iudicium wordt voorgesteld alzoo, dat Gods kinderen zullen wegdragen, wat zij in het leven gedaan hebben; dus geen rechtvaardigmaking van goddeloozen.

Tweede stelling. Hiermee neemt de Schrift zelfs nog geen genoegen. Het is niet genoeg op het tijdstip van het supremum iudicium rechtvaardig te zijn, men moet het al vroeger geweest zijn. Niet alleen de persoon, maar zijn geheele leven komt in het gericht. En in dat leven moet kwaad — kwaad en goed — goed heeten. Daarom ontstaat hier de plaatsbekleeding, die wij bij de eerste stelling niet hadden. In het laatste oordeel is de Bruid reeds zonder vlek en rimpel en niet, omdat iets over haar zonde is heengegaan, maar in den dood is zij het lichaam der zonde afgestorven. Maar het oordeel gaat ook over het geheele leven en dat leven hangt weer saam met het leven onzer voorouders tot Adam toe. Al had een persoon altoos rechtvaardig gehandeld, dan stond hij toch schuldig wegens de zonde zijner voorouders, van Adam. Daarom is hier rantsoen noodig, en ook mogelijk, omdat wij allen uit Adam zijn. Christus kan het rantsoen zijn, omdat Hij niet de zonde van één persoon droeg, maar Hij stierf voor de zonde van het menschelijk geslacht. De Schrift leert dit

Matth. 20 : 28 ; Rom. 3 : 25 ; 2 Cor. 5 : 21 ; 1 Petr. 3 : 18. Meer nog. Ook is noodig dat de mensch in elk oogenblik van zijn aanzijn kan aanwijzen positieve sanctitas. Thans is dit punt verduisterd; de oude dogmatici evenwel stonden daarin juist. Ook positieve voldoening aan de wet voor heel onze levensexistentie moet er zijn. En waar is die te vinden? In het hoofd des Lichaams.

Daarom heeten de Christenen „ἅγιοι” omdat er rantsoen voor al hun overtredingen en er positieve sanctitas in hun Hoofd voor hen is. *1 Cor. 1 : 30* wijst er ons op, dat in Christus is de positieve sanctitas, waaruit wij kunnen putten, daarop rust onze soliditeit voor God, niet onze, maar Christus' heiligmaking is bedoeld. *Joh. 13 : 10 ; Joh. 15 : 3 ; 1 Cor. 6 : 11* (was 't onze heiligmaking, dan zou zij moeten volgen op de δικαιοσύνη; hier is het omgekeerde het geval. Cf. voorts de naam, „ἅγιοι” die telkens voorkomt.)

Derde stelling. Nog is noodig, dat de uitverkorenen kunnen bewijzen, dat de oboedientia activa en passiva hun toekomt en dat zij er mee in gemeenschap stonden met hun leven en hun bewustzijn. Dit kan voor het leven alleen geschieden door God en wel bij de wedergeboorte. God legt dan den band tusschen ons en Christus, evenals een foetus in den moederschoot slechts leeft doordat het door de navelstreng met de moeder is saamgebonden. De gemeenschap met hun bewustzijn komt tot stand door het geloof.

Daar nu de mensch pas a posteriori (als het geloof werkt) begrip van zijn regeneratie krijgt, daarom komt de Schrift telkens op het geloof (en veel minder op de regeneratie) terug. Geloof is dan *bewust worden van den levensband, die organisch met Christus verbindt*. Waar die πίστις aanwezig is, daar ontstaat de kennisse van het rechtvaardig zijn voor God. Het geloof is eene gave Gods evenals de wedergeboorte. *Rom. 3 : 24 ; Gal. 3 : 24 ; Ef. 2 : 10.* Hiermee is de lijn voltrokken; van den rechtvaardige kan gezegd: hij is reëel heilig (ὁμοίος τῷ Χριστῷ, gelijkvormig den Beelde des Zoons); er is in Christus rantsoen voor zijne overtredingen en eene gedeponeerde sanctitas voor heel zijn leven; hij kan bewijzen, dat de oboedientia activa en passiva hem toekomt. Hiervoor heeft hij twee bewijzen: voor zijn zijn -- de wedergeboorte en voor zijn bewustzijn -- het geloof. Zoo staande moet God hem wel rechtvaardig verklaren. Die uitspraak doet God de Heere dan ook over hem. *Rom. 8 : 33* (Θεὸς ὁ δικαίων — op dat oogenblik zal God moeten beslissen), *34* (als de band van Jezus kon doorgesneden, zou het nog misgaan), *35—39* (maar die band kan niet doorgesneden). Maar nu gaat deze uitspraak van het supremum iudicium proleptice terug door heel zijn leven naar het decreet.

Vierde stelling. Dat deze uitspraak in supremo iudicio alzoo vallen kan en moet, is de genadedaad Gods. Hier hebben wij de quaestie, of het is naar recht of naar genade. Wij zagen in *Ex. 34*, dat Gods genade vooropgaat, en dan pas

de rechtvaardigverklaring volgt. Genade is uitgangspunt. Waarin bestaat de genadedaad Gods? God maakt, dat in supremo judicio de uitspraak alzo vallen *moet* en daar is van geen genade sprake; daar behoeft de rechtvaardige niet vrijgesproken te worden, want er is zelfs geen aanklacht. Maar als het van den mensch had afgehangen, zou de uitspraak eeuwige verdoemenis zijn geweest en dat nu die uitspraak in supremo judicio rechtvaardigverklaring is, dat heeft God gedaan en dat is zijn genadedaad. God heeft een rantsoen uitgedacht, besteld en gerealiseerd; het is zijn genadedaad, dat Hij eene gedeponeerde sanctitas heeft uitgedacht, besteld en gerealiseerd; het is zijn genadedaad, dat Hij de uitverkorenen voor wezen en bewustzijn daarmee in contact stelde; zijn genadedaad, dat Hij hier ten deele, bij den dood voorgoed hen met een *βύσσινον λαμπρόν* bekleedt (*Openb. 19 : 8*). De genadedaad Gods ligt dus niet in wat Hij als rechter gedaan heeft, want een rechter moet rechtvaardig zijn. Maar in het geheele werk, dat voorafgaat en de rechtvaardigverklaring mogelijk maakt, daarin toont zich Gods genade.

De Schrift leert dit:

Rom. 1 : 17 ; 3 : 21—26 ; 4 : 5 ; 5 : 16, 18 ; 8 : 30, 33 ; 9 : 30 ; Phil. 3 : 9 ; Titus 3 : 7. Laat ik dit nu zijne projectie werpen in het decreet, wat krijg ik dan? Ik krijg in decreto een hypothetisch oordeel d. w. z. een oordeel, zooals het in supremo judicio zou uitvallen, als er geen genadedaad Gods werkte om den zondaar te veranderen; het gaat dus over de uitverkorenen en niet uitverkorenen; en dat hypothetisch oordeel strekt voor allen tot absolute verdoemenis; ten 2^e tegen dat hypothetisch oordeel gaat de genade in en de genade strekt om te maken, dat dat hypothetisch oordeel geen thetisch oordeel worde; en nu treedt in het bestel van den Middelaar om te zorgen, dat het thetisch oordeel komt; dus komt er ten 3^e het stellen van het oordeel, gelijk God wil, dat het zijn zal en zooals het ook wordt met intredende genade, dat is de *πρώρισις*; en dat hypothetisch oordeel en dat thetisch oordeel staan nu zoo tegenover elkaar, dat in het hypothetisch oordeel het kind van God verdoemd is, maar in het thetisch oordeel gerechtvaardigd is.

Middel tot realiseering van het thetische oordeel is bekendmaking zoo van het hypothetische als thetische oordeel. M. a. w. om het daartoe te brengen, dat werkelijk de rechtvaardige in supremo judicio rechtvaardig zij en dus ook rechtvaardig verklaard kunne worden, kan God het niet buiten den mensch om afdoen, maar moet er bekendmaking aan hem plaats hebben. Als nu de zondaar bekend gemaakt wordt met het hypothetisch oordeel, dan sterft hij; maar wordt hem verkondigd het thetische oordeel, dan wordt hem aangeboden de *δικαίωσις*. Onder het hypothetisch oordeel wordt hij verbroken, onder het thetisch oordeel dringt hij door tot reële rechtvaardigheid.

Alles hangt dus voor den zondaar daaraan, of hij dat thetisch oordeel gelooft, want bij hem draait de zaak om; voor hem is het hypothetisch oordeel het thetisch oordeel en het thetisch oordeel het hypothetische. Hij voelt zich in zijne eigen conscientie verdoemd en onder het thetische oordeel gevoelt hij niets. Dus kan het geloof aan het thetische oordeel alleen rusten op de aankondiging Gods. Onder dat hypothetisch oordeel gaat de mensch dood, het thetisch oordeel brengt hem het leven. Een zondaar voelt zich verzoend en leeft, als hij het wetsoordeel voor zich tot het hypothetisch oordeel verklaard heeft en het thetisch oordeel ook voor zijn thetisch oordeel verklaard heeft. Wij zien hiervan in *Gen. 15* een duidelijk voorbeeld. Beiden Abraham en Sara gevoelden, dat zij verstorven waren; hun thetisch oordeel was dus: wij krijgen geen kinderen. Nu komt God en zegt: gij zult genereeren. Sara kan niet gelooven, maar Abraham gelooft meer aan het thetische oordeel van God, dan aan het thetisch oordeel van zijn eigen lichaam, zoo grijpt hij 't leven der belofte aan en komt den dood te boven.

In *Rom. 4* wordt in den breede betoogd, dat Abraham hiermee potentiëel de gerechtigheid gegrepen heeft. *Hab. 2 : 4*. Als de zadiëk niet zijn eigen lijdenden toestand durft aanzien, maar het thetisch oordeel Gods, dat hij ten laatste het toch winnen zal, dan zal hij leven. Dit is de gansche wortel van het Evangelie, dat tot den mensch komt met den eisch, dat hij zijn eigen thetisch oordeel rustende op de verdoemenis zijner conscientie weg zal werpen en aanvaarden het thetisch oordeel Gods, waarin hij gerechtvaardigd is. Die aankondiging is geschied op drie wijzen:

- 1^e In den patriarchalen tijd door aankondiging;
- 2^e In het stadium van Israël door symbolische schilderij;
- 3^e In Christus en zijne apostelen door openbaring.

Doch heel deze bedeeeling in drie stadiën is niets dan de drie fasen, waarin hetzelfde thetische oordeel Gods meegedeeld wordt. Hiermee hebben wij het „hic et nunc.” Door twee dingen is het bepaald: 1^e door een der drie genoemde stadiën, waarin God 't openbaart, 2^e door de verschillende relatiën, waarin de persoon van den zondaar daartoe staat. De fout van Israël nu was, dat zij hetgeen in hun bedeeeling symbolische schildering was, aanzagen voor het reële; daarom grijpt Paulus achter dat symbolische terug naar Abraham om het reële weer aan te wijzen.

Dit is in verband (niet in zijne distincties) de uiteenzetting der justificatio. Nu zullen wij eenige loci behandelen. *Hab. 2 : 4* — geciteerd in *Rom. 1 : 17* (Paulus citeert hier de septuaginta, maar corrigeert die tevens, want daar staat ἐκ πίστεως μου) *Gal. 3 : 11*; *Hebr. 10 : 38* (het verband begint met vs. 35, het evangelie in zijne persoonlijke toepassing is eene ἐπαγγελία (belofte voor ons). Nu

Hab. 2 : 5 zelf bezien. In vs. 3 staat „want 't gezicht zal nog tot een bestemden tijd zijn; het חָזַן is het thetische oordeel Gods. Altoos is dit zoo; de profetie ver- toont het supremum judicium om het in de plaats te stellen van het oordeel, dat ons verdoemt. Nu was tijdens Habakuk het thetische oordeel: alles is verloren; de Chaldeën hebben het gewonnen; maar vroeger was voorspeld: gij zult het ten laatste winnen en de Chaldeën zullen het verliezen; maar het duurde zoo lang en daarom geloofde Israël het niet meer. Nu zegt God: het komt toch, maar niet op den tijd, waarop gij het gaarne zoudt willen; maar op den bestem- den tijd, op het tijdstip, dat Ik bepaalde; niet vroeger, maar ook niet later. En meent gij al, dat het toeft, dit is zoo niet, neen „het rent snuivend tot zijn einde”. Dat wil zeggen: het gaat niet langzaam, maar het is een proces, het een kan niet komen, als het andere er nog niet geweest is, maar het „chazon” rust niet voor het zijn einde bereikt heeft. Het is dus niet zoo maar eens bepaald en op een goeden dag zal Ik (God) het eens uitvoeren; neen — het is een snuivende wind, die jaagt en drijft naar de vervulling. Denkt men over God dan moet dit, altijd theïstisch, nooit deïstisch zijn. In חָזַן ligt dan ook de vervulling, het kan niet uitblijven. En als het voor uw gevoel nog toeft, dan moet gij er toch aan vasthouden, dat het komt en dat vasthouden moet geschieden door het geloof; want het komt eens, daar kan niets aan veranderd worden. — Zie, zijn (Chaldeër) ziel denkt al, dat hij 't gewonnen heeft en beroemt zich nu al; maar dat is door Mij verworpen, dat zal leugen blijken te zijn en verkeerd gaan, dat is voor hem wel these, maar voor Mij slechts hypothese. Doch hij, die in subjectieve vastigheid verkeert, die hypothetisch vastblijft, die ontkomt zijn dood en zal leven (חַיִּים is vast zijn van Gods zijde). En hieruit nu wordt afgeleid, hoe hypothetisch ook de belofte Gods zij, zij leeft toch. — Voor onzen toestand is het nu ook zoo. Wij onheiligen dwalen en denken: het gaat mis. Toch is er een חָזַן, dat wij rechtvaardig zullen zijn en dat komt, zegt de Heere; onder alle ellende door spoedt het naar zijne vervulling; er is volharding der heili- gen; en indien die bevinding nu nog toeft, blijft toch vasthouden, want gewisselijk: dat beeld van den rechtvaardige komt en of de opgeblazene daar nu als overwin- naar staat met ongerechtigheid, dat gaat weg; door uw geloof kunt gij er komen.

De Justificatio zelve. Zij hangt af van de betrekking, waarin God staat tot Zijne wet. 1^e Wat is die wet Gods? (hierin ligt tevens: wat is Gods recht). Om dit te beantwoorden gaan wij eerst naar het paradijs terug. Wat is aan Adam gegeven? De wet. Natuurlijk niet de 10 geboden. God geeft aan Adam het proef- gebod. Het eenige, waarin Adam zondigen kon, was in zijne rechtstreeksche relatie tot God. En waarin moest die relatie blijken? In eene zaak, waarin eenerzijds uitkwam, dat Adam Gods souvereiniteit eerbiedigde (formeel) maar die anderzijds voor hem zeer gemakkelijk was, want tegenover den eenen boom

stonden alle andere boomen. De groote vraag, of Adam staan of vallen zal, hangt dus aan een gebod, waarvan het materieele niets, het formeele alles was. Maar had Adam de wet niet? Als een kind in de wieg ligt, heeft het dan de wet $a = a$ (het primum verum van de geheele logica)? Het heeft die niet — inzoover niemand die wet aan het kind geleerd heeft; wel — inzoover dat kind potentieel het denkvermogen heeft, waarin die wet zit. Dit overgebracht op Adam geeft, dat evenals potentieel in Adam lagen alle verhoudingen, die later zouden uitkomen, als de menschheid kwam, zoo ook de 10 geboden in alle vertakkingen, gelijk ze door Christus zijn uitgesponnen, aan hem gegeven waren. Doch het bewustzijn hiervan lag nog concentrisch in hem, evenals 't organisch leven zelf van heel de menschheid er concentrisch inlag. (Denk aan de sapientia originalis, die Adam bezat). Zoolang als nu dat leven zich normaal had ontwikkeld, zou dat leven vanzelf goed geleefd hebben. Maar toen door het vervalschen van zijn relatie tot God Adam viel, vervalschte vanzelf 't innerlijk levensbesef van het bewustzijn en glipte de sapientia originalis weg. Zoo moest de dokter er bij komen; evenals wij een dokter roepen, wanneer wij ziek zijn. In normale gevallen gevoelen wij van den bloedsomloop niets, wel als wij ziek zijn. Maar houdt de ziekte op, dan vervallen ook de leefregelen, het diët enz. Zoo is ook het einddoel Gods met den mensch, dat de wet weer in zijn hart geschreven staat en vanzelf wordt nageleefd.

2^e Hoe gaf God die wet? Als God zelf onder die wet stond, zou daar niets aan te veranderen zijn geweest. Maar nu dacht God die wet uit en legde die op aan den mensch — anders was geen verlossing mogelijk. Dus de wet onder God, zij ging van Hem uit, niet met *ἀνάγκη*, maar krachtens zijne eeuwige wijsheid.

Waarom is dit van zooveel belang? Wanneer de wet waaronder wij leven door God is gegeven, dan ligt daar vanzelf in, dat die God wist, dat bezwijken mogelijk was en eveneens, dat God voorzien had in het geval van bezwijken. Dit geldt te meer krachtens het karakter van de wet. De wet is één keten, alle schalmen hooren bij elkaar. De bovenste schalm is formeele onderworpenheid aan God; is die los, dan is ook de geheele keten los (zonde tegen één gebod is zonde tegen alle tiën). De wet is van dien aard, dat wie eenmaal ook maar eens tegen die wet zondigt, verzwakt is; bezweek Adam nu, toen hij nog in zijne volle kracht stond, des te meer toen hij eenmaal verzwakt was; zijne kracht neemt af en de balans gaat steeds meer scheef. En waar zou nu Gods sapientia geweest zijn, als er geen voorziening geweest was? 't Zou de vreeselijkste roekeloosheid zijn geweest. Daarom nu leert de Schrift ons, dat God is rechtvaardig, ja, maar ook en eerst barmhartig en genadig. God geeft de wet uit genade; uit liefde schept God het schepsel en wel met het doel om den mensch gelukkig te maken. (Ps. 119; „hoe uw geboën mij

tot uw liefde wekken"). De wet is niet uit hardheid: dan krijgt men een dualisme tusschen hardheid en barmhartigheid, waaruit men nooit uitkomt. De wet is dus geen poging van God om te zorgen, dat de geschapen mensch hem niet te machtig werd; het formeele (om Gods majesteit te handhaven) ligt alleen in het proefgebod; maar het proefgebod is de wet niet; de wet komt uit *χάρις*, uit den liefdedrang van het eeuwige wezen). Hier ligt in, dat God de wet nooit kan laten glippen zonder den mensch ongelukkig te maken. Gods *φιλευστροφία* maakt dus handhaving der wet noodzakelijk (materieele handhaving); formeel handhaaft God alleen de wet om Zijne Souvereiniteit te mainteneeren. Maar nu is God niet als een wetgever, die goede wetten maakt en nu tot het volk zegt: gij moet maar weten, of gij daarnaar leven wilt. Neen, als God de wet geeft, dan geeft Hij ook de kracht om die in het leven te volbrengen. Gaat nu een schip in zee, dan heeft de kapitein boeken om den koers te bepalen, maar de reeder geeft ook mee stormtuig voor ongeval. Zoc ook bij God: Hij geeft de wet, doch Hij weet ook de koers gaat mis en daarom geeft Hij ook reddingsmiddelen in den eeuwigen raad, opdat de mensch toch in den hemel komen zal.

Daarom ligt de wet nooit *alleen* in het decreet, maar daarnaast ligt de genade in engeren zin d. i. de verlossing. Het tegendeel is Gode onwaardig en in strijd met de voorzienigheid Gods. Deze voorziening openbaart zich nu zoo, dat daar, waar het schepsel die wetsbreuk doet en 't heele organisme weg is, God een voorziening trof, om dat menschelijk organisme toch in de veilige haven te brengen, zoodat dat organisme zuiver leeft naar de ingeschapen wet.

Daar waar nu God de Heere die zekerheid in het decreet tegelijk in de wet bezit, daar eerst kan die wet worden gedecreteerd en geproclameerd. Als nu voor God de gedachten in tijd uit elkaar gingen, dan zou er bij Hem moeten zijn 1^e de val; 2^e een decreet om den chaos weer te ordenen; 3^e een vereenigen van die personen, met wie zijn decreet ter redding gelukte. Maar dit is niet goddelijk gedacht. God ziet den mensch in het eindstadium, dat is het rustpunt. En waar Hij nu de wet geeft en voorziening trof en in het *τέλος* alles goed en recht ziet, daar rust zijne *εὐδοκία* daarop. De wetsbreuk maakt het schepsel ongerecht voor Hem, doch door de voorziening volgt toch een einduitspraak, waarin de mensch weer justus voor God is. Dit wordt in het decreet geantidateerd en zoo staan zij als justi voor God niet, omdat zij het zijn, maar om hetgeen God er van maken zal. Maar waarom kan God dan niet wachten tot het eindoordeel en de justificatie weglaten? Om twee oorzaken: a parte Dei en a parte hominis; a *parte hominis*, omdat onder die middelen, die God voorschreef, om den mensch weer tot de wet te brengen behoort, dat de vreeze in hem worde onderdrukt en de liefde weer gaat werken. Wetsbreuk maakt

den mensch bang, maakt, dat hij eer achteruit, dan vooruitgaat; dus de vreeze moet weggenomen, anders bederft hij alles. Psychologisch is dus de redding van een volwassen mensch onmogelijk, tenzij hem de vreeze ontnomen wordt. En die vreeze kan alleen weggenomen, doordat het Testimonium Spiritus Sancti hem den geest der dienstbaarheid ontnemt en dien van het kindschap geeft. Zoo kan weer ontwikkeling naar het τέλος geschieden. *A parte Dei*, omdat waar God de Heere uit zou stellen de rechtvaardigverklaring tot in het laatste oordeel, Hij al den voorafgaanden tijd den zondaar als goddelooze moest beschouwen. Maar dan is er ook geen toevloeiing van genade mogelijk. Daarom moeten zij *a parte Dei* ook geanticipeerd; zoo kan de vader zich naar het kind toe bewegen en het kind naar den vader.

Dus de wet als uitvloeisel van de sapientia Dei, om den mensch gelukkig te maken, verbant het Antinomianisme, dat zegt: wij schenden de wet, omdat wij boven de wet verheven zijn en alle Ethicisme, dat de wet als laag verwerpt en alleen van de liefde als het hogere spreekt.

Controvers met Rome. Zij is wel eens verkeerd voorgesteld: nl. zoo, alsof de antithese tusschen Rome en ons absoluut was; alsof volgens de gereformeerden צדק en δικαιοσύνη in de Schrift altoos beteekent: rechtvaardig verklaren, en volgens Rome alleen: rechtvaardigheid instorten. Toch is dit onjuist. Bellarminus geeft reeds toe, dat er tweeërlei beteekenis heeft: 1^e injustum justum habere (rechtvaardig verklaren); 2^e injustum justum reddere. Eveneens gaven ook Beza en Thysius toe, dat „δικαιοῦν” ook wel eens is „ἀγιάζειν” *Tit. 3:7*; *Rom. 8:30*. Deze strijd herhaalt zich bij het bespreken van het begrip „δικαίωσις” bij den apostel Paulus en bij den apostel Jacobus. Vóór wij de teksten naslaan, waarop Rome zich beroept, dient gezegd, dat deze quaestie niet is eene lexicographische (d. w. z. of δικαιοῦν niet wel eens justum reddere kan beteekenen) maar dat dit de quaestie is, of: wanneer wij aan het dogma, van de overbrenging van den goddelooze in den vrede met God, toe zijn, dan de δικαίωσις is een rechtvaardig verklaren of een instorten van zekere justitia. Rome beroept zich op: *Jes. 53:11*; *Dan. 12:3*; *Rom. 8:30*; *I Cor. 6:11*; *Tit. 3:7*; *Apoc. 22:11*. *Jes. 53:11* beteekent צדק hier infusio of justificatio? Vooraf de vraag: wordt hier gehandeld over de quaestie, waaraan wij toe zijn? Ja, heel *Jes. 53* ziet op het plaatsbekleedend lijden, zie aan het slot van dit vers „hunne ongerechtigheid dragen” (remissio peccati). Nu staat hier: Christus zal zijn: 1^e de Rechtvaardige; 2^e de Knecht des Heeren; 3^e Hij zal een causatief te weeg brengen voor de velen. Wat „zadiek” hier beteekent, is niet twijfelachtig wegens עֲוֹנוֹתָם; רָשָׁעִים ziet op den innerlijken toestand, עֲוֹנוֹתָם ziet op den uitwendigen toestand, op de rechtspositie en daar tegenover heet Christus de zadiek; dus hier geen infusio, maar justificatio en de beteekenis is niet „onzondig” maar

„onschuldig”; ten 2^e blijkt dit hieruit, dat Hij een last *op* zijn ziel draagt, terwijl Hij zadiëk is; als Christus nu als een, die van schuld vrij is, den last van anderen gedragen heeft en Hij tengevolge daarvan iets zien zal, dan kan natuurlijk „mijn knecht de rechtvaardige zal er velen rechtvaardig maken” niet zien op het instorten van justitia maar op de redemptio en moet het dus beteekenen „rechtvaardig stellen”.

Dan. 12 : 3. Weer de velen d. i. een zeker getal, der uitverkorenen; tegenover elkaar staan de מַשְׁכִּילִים (שֵׁכֶל is kennis aanbrengen; zij die de kennis aangebracht hebben, zullen schitteren als een star aan het uitspansel) en de מַצְדִּיקִים, of juister: deze twee staan niet tegenover elkaar, maar loopen parallel. Nu zijn „maskilim” onderwijzers; een onderwijzer kan niet justitiam infundere, wel kan hij getuigenis geven van de justitia. Hetzelfde moet dus ook met de מַצְדִּיקִים het geval zijn.

In *Jes. 53 : 11* de objectieve, hier de subjectieve rechtvaardigmaking; bedoeld in *Jes. 53 : 11* het aanbieden der justitia, hier het *doen* aannemen van de justitia.

1 Cor. 6 : 11. Hier de afwassching, de heiligmaking en de δικαίωσις. Nu zeggen de Roomschen: δικαίωσις moet hier gelijkluidend zijn met „gewasschen en geheilgd.” Absoluut tegen te spreken is dit niet: „uitwendig van de zonde afgewasschen, inwendig van zinnelijkheid veranderd; en uitwendig tot daden van rechtvaardigheid aangedreven” — kan wel; maar dan doet deze plaats ook niets ter zake, want dan is hier alleen sprake van de „heiligmaking”. Toch is deze verklaring onwaarschijnlijk. En wel omdat er op volgt „ἐν τῷ ἐνόμῳ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, καὶ ἐν τῷ Πνεύματι τοῦ Θεοῦ ἡμῶν. Als men is afgewasschen en geheilgd in exhibitieven zin (d. w. z. wat de qualitas betreft, wat de smet betreft) dan is dat reëel in ons, niet ἐν ἐνόμῳ τοῦ Χριστοῦ. Afwassen is dan ook steeds in de Schrift: afwassen van de schuld der peccata praeterita.

Het woord „ἀγιάζειν” daarentegen is in de Schrift twijfelachtig en exhibitief en centraal in Christus. „Ik heilig mij zelf voor hen;” „Hij heeft door een wil hen allen geheilgd;” „heiligen” — centraal. Neemt men nu „afwassen” in den gewonen zin en ἀγιάζειν centraal (dus de absolute heiligheid in Christus) dan komt alles volkomen tot zijn recht, als men hier δικαίωσις opvat in de beteekenis van rechtvaardigmaking. Wij zijn gerechtvaardigd om Jezus’ wil; door zijn bloed gewasschen, door zijn wil geheilgd en dies zijn wij justi ἐν ἐνόμῳ Χριστοῦ.

Rom. 8 : 30. Rome zegt eerst „voorverordineering,” dan „roeping,” dan δικαίωσις,” dan de δόξασις. Nu kan, zegt men, ten 1^e „de heiligmaking,” niet ontbreken, toch wordt zij niet genoemd en dus moet zij begrepen zijn in de δικαίωσις. Ten 2^e wijst Rome op de volgorde. De δικαίωσις gaat niet vooraf (zooals wij dit thans bij den Locus de Salute doen) maar eerst de κλήσις en dan pas de δικαίωσις. Dus hier is de beteekenis justum reddere.

Er is tweërlei wijze om de scala salutis op te zetten: de 1^e zooals zij in het eeuwige decreet bij God ligt (ratione ordinis); de 2^e zooals zij in het kind van God uitgewerkt wordt (ratione temporis). Nu heeft men, als men de scala ratione temporis volgt, eerst de κλήσις, dan de subjectieve δικαίωσις en ten laatste de δόξασις. En dit nu is hier bedoeld. Ratione ordinis heeft men: προώρισις δικαίωσις, ἀναγεννησις, κλήσις, subjectieve δικαίωσις enz. Ten 2^e wat betreft het ontbreken van de ἀγιασμός moet gezegd, dat de ἀγιασμός is een deel van de δόξασις. De δόξασις heeft nl. twee zijden: a) eene inwendige zijde, de ἀγιασμός; b) eene uitwendige zijde, de ἀπολύτρωσις.

Titus 3 : 7. Volgens Rome is hier „δικαιωθέντες” niet justificati, maar tot gerechtigheid gebracht zijnde (justi redditi) en wel, omdat eerst wordt genoemd (vs. 5) Gods barmhartigheid, de wedergeboorte en de vernieuwing en omdat gezegd wordt, dat dit is geschied, opdat wij nu als justi redditi door zijne χάρις erfgenaam zouden worden van de hoop des eeuwigen levens in ons. Beza en Thysius geven hierin Rome gelijk. Het kan zijn; maar dan wint Rome hier toch niets. Alles hangt af van de opvatting van vs. 5 en wel van deze woorden: „van de werken der rechtvaardigheid;” slaat dit op de daden vóór onze bekeering, of ná onze bekeering? Slaat vs. 5 op de daden vóór de bekeering dan is de justificatio bedoeld, maar slaat op de daden na de bekeering dan is het als justi redditi te verstaan; nu nemen Beza en Thysius het laatste aan en vertalen daarom „justi redditi” — maar dan slaat deze tekst weer niet op de rechtvaardigmaking, maar op de heiligmaking.

Toch staat hun exegese volstrekt niet vast. Men moet letten op de woorden, die volgen nl. „τῇ ἐκείνου χάριτι” Hier wordt (evenals wij dat deden, wat Beza uit het oog verliest) de justificatio direct met het supremum iudicium in verband gezet, en zoo opgevat moet het dan ook „rechtvaardig verklaren” beteekenen.

Apoc. 22 : 11. Hier is door de tegenstelling, de oplossing gemakkelijk: 1^e hij, die in peius abiit en 2^e hij, die in melius abiit. Van de eerste wordt gezegd: die onrecht doet, dat hij nog meer onrecht doe en die vuil is, dat hij nog vuiler worde”, en van de tweede juist het omgekeerde. Δίκαιος is hier dus „de rechtvaardigheid in het hart hebben”, dit blijkt ook uit „δικαιοσύνην ποιῶν” en niet δικαιώσῃτω en uit de tegenstelling tusschen ἅγιος en vuil.

Voorts beroept men zich nog op den brief van Jacobus in tegenstelling met de brieven van Paulus. Luther verwierp dezen brief als onevangelisch. Calvijn en de groote gereformeerde theologen weerspraken hem op dit punt. In de Paulinische brieven hebben wij de aankondiging van God, dat de mensch gerechtvaardigd is, in den brief van Jacobus betoont de mensch, dat hij werkelijk gerechtvaardigd is. Witsius zegt: bij Paulus hebben wij de justificatio impii; bij Jacobus de justificatio pii ex operibus. Dus in beide brieven niet dezelfde zaak. In de

brieven van Paulus wordt de vraag behandeld: hoe een goddelooze toch rechtvaardig voor God kan staan en in den brief van Jacobus: hoe een door God gerechtvaardigde nu ook in gerechtigheid uitbreekt.

Nu de *trappen der justificatio*: Wij moeten onderscheiden tusschen staat en toestand. De staat van den mensch kan voor God zijn of eerlijk of eerloos. Stelt God hem in den staat van eerloos, dan volgen hem alle vervloekingens Gods, maar stelt God hem in den staat van eerlijk, dan volgen hem alle zegeningen. Of men nu in den staat van eerlijk of eerloos staat, hangt niet af van den inwendigen toestand des menschen, maar hangt aan de vraag: wat heeft God, de Souverein, over mij gedeclareerd? Nu moeten mijn innerlijk bestand en Gods decreteering overeenkomen. Dit is niet eene quaestie, die den persoon raakt, maar die God raakt, want zijne eere is er bij betrokken: de persoon en zijn besluit moeten passen. Nu is dat besluit bij God niet incidenteel, maar absoluut. Vandaag spreekt de rechter iemand vrij, over twee jaar moet hij hem veroordeelen; dit is incidenteel en komt, omdat de rechter oordeelt over een deel van het leven, dus fragmentarisch. Dit nu is bij God alzoo niet. Hij oordeelt niet over fracties van het leven (dus niet fragmentarisch) maar over den persoon in eens; op eenmaal over het geheele leven. Nu moeten wij onderscheiden tusschen tweeërlei decreet. Zijn decreet als souvereine wetgever bepaalt alleen: er zullen twee staten zijn, just en injusti; terwijl tevens bepaald wordt aan welke eischen elk dezer twee staten zal moeten voldoen. Maar als souvereine rechter past God die algemeene beginselen op iederen persoon afzonderlijk toe in supremo judicio.

Wanneer nu de realiseering van wat uit dien mensch worden moet, afhangt van den mensch zelf, dan zou natuurlijk God moeten wachten en zijn oordeel pas kunnen uitspreken in het supremum judicium. Doch God voorziet de zaak ante factum ineens en daarom kan God de Heere met zijn alwetendheid dat oordeel niet opschorten, maar staat dat oordeel ineens vast.

Sterker nog. Omdat God niet alleen de rechter, maar ook de Schepper en Herschepper is, daarom heeft God ook de macht om te maken, dat de persoon verschijnt, zooals Hij dat hebben wil. Zoo bereidt God hem dus voor 't supremum judicium. Waar dus God de Heere als alwetend God vooruit den staat kent, waarin de mensch in het supremum judicium verschijnen zal en tevens de macht bezit, om den mensch voor dat supremum judicium voor te bereiden, daarom kan er tusschen de eeuwige (voor)kennis en het supremum judicium niets worden tusschengeschoven. In de inblijvende wetenschap Gods is alles reeds voltrokken.

Evenals een rechter, wanneer hij alles heeft nagezien reeds bijv. een dag te voren weet, wat hij uitspreken zal, zoo ook nog is het en nog veel sterker bij God

den Heere. De justificatio ab aeterno is dus een opus immanens ad extra (d.w.z. zulk een inblijvend werk, dat eens exeuns worden zal). Deze justificatio ab aeterno kwam als opus immanens in Gods wezen tot stand; niet door de abstracte rechterlijke conclusie, maar in verbinding met de souvereine schepersmacht des Heeren nl. met die macht Gods, waardoor Hij in het supremum judicium den mensch zoo kan doen komen, als Hij wil, dat deze er komen zal. Daarom gaat aan deze beslissing vooraf: de uitverkiezing en de Constitutio Mediatoris. Hieruit volgt, dat dit opus niet immanens kan blijven, want een der consideranten van dit vonnis is de Constitutio Mediatoris.

En zoo komen wij tot den tweeden trap der justificatio nl. in het kruis van Christus. Zij is deze. De vloek, die op ons lag, is op Christus geworpen. En niet zoozeer in het lijden van Christus, als wel in de veroordeeling door Pilatus is onze justificatio. In dat rechterlijke vonnis ligt de veroordeeling van *Christus*, maar dat is de justificatio van *ons*. De justificatio ab aeterno werd daardoor waar.

Daarom volgt daarop de opstanding. Want door het vonnis en de executie van Pilatus lag wel het doemvonnis op Christus, maar uit het kruis van Christus kon niets anders blijken dan de justificatio passiva; nu moet er ook praestatie van de oboedientia ex lege zijn en ook die bracht Christus. Nu moest uitgemaakt, of ook die onder het oordeel geaccepteerd werd. Dat 2^e oordeel velt de Vader en hij accepteert het. En evenals in het vonnis van Pilatus ons rantsoen ligt, zoo ligt in de opstanding de declaratio van de oboedientia activa. Daarmee is nu voldaan aan de eene considerant van het vonnis onzer justificatio.

Maar nu de 2^e considerant. Noodig is ook, dat hetgeen gepraesteerd is in den Borg, ook gerealiseerd is in den persoon zelf. Men moet ook in zijn eigen persoon justus blijken. Daarom is vitale verbinding met den Borg noodig en is die er, dan is de mensch ook in zijn eigen persoon justus.

Als deze er ook is, dan moet de rechtvaardigverklaring volgen. Nu kon God de Heere die werking van Christus met den mensch opschorten tot zijn dood; dan had deze nog niets te klagen. Maar God de Heere wil ook in dit leven tot vertroosting zijner geroepenen, tot openbaring zijner heerlijkheid en tot stichting der geroepenen zijne justificatio openbaar maken.

Zoo de derde trap der justificatio.

Dit is de annunciatio Evangelii, wat dus niets anders is dan een bekendmaking van het eeuwig voornemen Gods, dat Hij goddeloozen heeft willen rechtvaardigen. Voor de personen, die dit hooren, wordt deze annunciatio eene vocatio. Als nu die personen, die ten leven moeten komen, ooren hadden om te hooren, dan was de uitwendige roeping voldoende. Nu dit niet zoo is,

is er ook eene *vocatio interna*. Daarom is wedergeboorte noodig. Maar nu kan men echter het oor hebben zonder te hooren, en daarom moet God er de *gehoorswerking* ook nog bij geven. Dit geschiedt in de bekeering.

Wie daartoe gekomen is, belijdt een rechtvaardige bij God te zijn, niet in zich zelf, maar in zijn Middelaar. Dit is de subjectieve *justificatio*; de *justificatio in foro conscientiae*. De mensch weet, dat God hem vrijspreken zal al staat hij voor de wet nog als een zondaar. Slechts eenmaal heeft deze aankondiging centraal plaats, nl. bij de bekeering; maar het inzicht, besef, geloof en de zekerheid ervan kent trappen van toeneming, zoo gaat het door twijfel en ongeloof steeds vaster heen; om eindelijk in het *supremo judicio* als absoluut *justus* voor de heele wereld te worden uitgeroepen.

Wij vinden de *justificatio ab aeterno* *Rom. 8 : 30*; in de *Constitutio Mediatoris* *Rom. 3 : 25*; *Ef. 1 : 9*; *2 : 10*; in *passione Christi* *Rom. 3 : 4—26*; in *resurrectione Christi* *Rom. 4 : 25*; *potentia in regeneratione* *Ef. 2 : 4, 5, 6*; de *oblatio* door 't Evangelie *Rom. 1 : 17*; *3 : 21, 22*; *16 : 25 en 26*; *accepta conversione* (actie dus) *Rom. 5 : 1*; *Ef. 2 : 8*; *Phil. 3 : 9*; in voortdurend proces begrepen, door de *sanctitas* *Rom. 13 : 11*; *2 Petri 1 : 10*; in *supremo judicio* *2 Tim. 4 : 8*; *Matth. 25* (het laatste oordeel).

Tusschen Comrie, Holtius, Braké aan den eenen en Brakel, Schultens, Van der Groe, Van den Honert, Vitringa, De Moor en Venema aan den anderen kant was een verschil. [Ook bestond er een verschil tusschen de Luthersche en de Gereformeerde kerken. De Luthersche kerken stellen meer op den voorgrond de *justificatio per fidem*, de Gereformeerde kerken de *justificatio per justitiam Mediatoris*. Het subjectieve standpunt is in ons land ook doorgedrongen en zoo ontstond het geschil, dat wij nu bespreken].

Is men rechtvaardig voor God *ante fidem* of *post fidem*? Comrie c. s. antwoordden *ante fidem*, Brakel c. s. antwoordden eerst *per* en *post fidem*. Brakel en Van der Groe zijn 't minst onzuiver; zij willen dan ook geen onzuivere leer drijven. Van den Honert en Schultens zijn de onzuiverste, zij dreven bepaald kettersche leering. à Marck staat tusschen beide groepen in, hij wil nog niet haeretisch zijn, maar gaat toch in enkele punten reeds verder mis dan Brakel. Van der Groe is nog weer zuiverder dan Brakel. De vraag „*ante fidem* of *post fidem*” loopt niet hierover, of er eene *justificatio ab aeterno* enz. enz. is, maar of de *justificatio* pas kracht van gewijsde ontvangt, als de mensch haar aanneemt, dan wel terstond na de uitspraak van den Rechter.

Nu is deze quaestie door Brakel c. s. altoos behandeld met eene exceptie en daarin verraden zij reeds hun zwakheid. Die zwakke plek is: „*loquor de adu tis*”. Alleen zoo kan hun systeem dan ook slechts goed schijnen, maar

als men tot de jong gestorven kinderen, die ook de subjectieve justificatio noodig hebben, toekomt, dan vervalt hun heele systeem [Maccovius en Maresius hebben deze quaestie opgelost door te onderscheiden tusschen eene justificatio activa en eene justificatio passiva]. Hoe moet deze quaestie opgelost? Luther stond met zijn spreuk „rechtvaardig door het geloof” tegenover Rome met haar spreuk „rechtvaardig door de werken” en daarin had Luther natuurlijk volkomen gelijk. Hij zoekt niet naar den grond der rechtvaardigmaking in het Eeuwige Wezen, maar hij bespreekt de zaak praktisch en zegt: eerst fides en dan de opera. Hetzelfde leert Paulus, als hij de Joden weerspreekt. Maar nu gaan wij de zaak „theologice” bezien. En dan zeggen en Paulus en Luther: nu is de tegenstelling aldus: niet uit den wil des menschen, maar uit den wille Gods. Het principium actionis is dan de wille Gods. Maar men kan deze antithese ook anders uitdrukken, niet ziende op den radix, maar op de causa movens en dan ligt de justificatio niet in het opus hominis, maar in het opus Christi. Nu is hier tweërlei haeresie. En daartegenover drukte de Gereformeerde kerk zich al voorzichtiger en juister uit. De 1^e haeresie is die der Remonstranten. Zij beroepen zich ten onrechte op *Joh. 6 : 29* „dat is het werk Gods dat gij gelooft” en vatten fides op als een opus en dus vernietigen zij feitelijk de tegenstelling tusschen „rechtvaardigmaking door het geloof” en „rechtvaardigmaking door de werken”; zij brengen er deze gedachte in: rechtvaardigmaking niet ἐξ ἔργων νόμου, maar ἐξ ἔργων πίστεως. Dit is eene valsche, legale opvatting van het geloof.

De 2^e haeresie is die der latere Lutheranen. Het is de poging van de subjectieve theologie om de justificatio conditioneel te maken en afhankelijk van 's menschen geloof te stellen. God maakt het stuk geschut geheel in orde, maar de mensch kan het pas doen afgaan; het geloof is de lont.

Tegen deze twee ketterijen kwamen de Gereformeerden op. Onze drie Formulieren kennen deze tegenstellingen nog niet, alleen bestreden zij de Arminiaansche opvatting van het geloof als een opus meritorium. De drie Formulieren zijn opgesteld onder de tegenstelling „rechtvaardigmaking door 't geloof of door de werken” en op dit punt spreken zij zich duidelijk uit. Zoo komt het, dat Brakel en Van der Groe zich beroepen op de drie Formulieren tegenover Maccovius en Comrie. Maar zij gaan mis, want de uitdrukkingen, die zij citeeren slaan op de anthropologische, niet op de theologische tegenstelling.

Waarom moet, als eenmaal die tegenstelling „ante of post fidem” gesteld wordt, aan Comrie gelijk gegeven? Ja, waarom moet dit nog krasser gezegd? Men beredeneerde vroeger de zaak alzoo: Beiderzijds gaf men toe, dat God naar zijn eeuwig decreet de electie deed, de δικαίωσις gaf en dat die δικαίωσις door Christus was verworven; maar, zei Brakel, met het aanbod der δικαίωσις is

men er nog niet; het aanbod moet ook aangenomen worden. En nu is het aannemen van die weldaad alleen mogelijk door den mond van het geloof en eerst als de mensch door dien mond de justificatio aangenomen heeft, eerst dan heeft de justificatio kracht van gewijsde. Lag hier Arminianisme in? Neen, als men met Brakel en Van der Groe zegt: het geloof is eene gave Gods; wel, als men zegt: het geloof is een werk des menschen. Maar de strijd liep over het wezen en het welwezen van het geloof.

Van der Groe zei: er is geen geloof, tenzij er zekerheid des geloofs zij. De tegenpartij hield staande: hier is een begripsverwarring, omdat men het bestaan van den wortel ontkende, zoolang men den boom niet zag en ontkende, dat de boom een boom was, zoolang de vruchten aan dien boom niet bloosden. De boom is er in wezen, als de eikel in den grond ligt; het welwezen is er, als de vruchten aan den boom worden gezien. Zij zeiden: al mag men het wezen en het welwezen niet scheiden, toch zijn zij onderscheiden; er is wel vermogen, vóór de werking er is. En wanneer nu de daad der rechtvaardigmaking Gods voor eeuwig bestaat en God de Heere wendt zich tot zulk een zondaar, om in hem te planten het geloofsvermogen, dan is in hem alles aanwezig; ook zonder de annunciatio Evangelii is hij dan zalig, ook al sterft hij jong.

Maar de quaestie is nog op een ander terrein gestreden. Men vroeg ook: wie wordt gerechtvaardigd: de goddelooze of de heilige? De Schrift leert: de goddelooze. En nu is iemand, die gelooft geen goddelooze, maar een heilige. En dus had Brakel gelijk, dan rechtvaardigt God niet een goddelooze, maar een rechtvaardige. Dus hier moet onderscheiden tusschen de objectieve justificatio van God uitgaande en tusschen de subjectieve aanvaarding daarvan in het eigen bewustzijn. De justificatio is eene rechterlijke uitspraak en die is niet afhankelijk van het al of niet aannemen van hem, wien de uitspraak geldt. De rechter heeft alleen de vrijspraak te publiceeren en het stuk van den vrijgesprokenen te beteekenen. De persoon behoeft het niet alleen niet aan te nemen, maar ook behoeft hij er zelfs geen kennis van te nemen.

Daarom leeren zij terecht: de justificatio des Heeren is niet afhankelijk van hetgeen de mensch in zijn geloof doet; brood wordt niet brood door het eten; maar moet brood zijn om gegeten te kunnen worden; door het eten ontstaat alleen toeigening of gewaarwording. Er is dus tweeërlei te onderscheiden: de rechterlijke daad ante fidem en het besef van gerechtvaardigd te zijn en dat laatste komt alleen als de justificatio door het geloof is aangenomen.

De quaestie van het Oude Testament. Sterk is deze gedreven in de dagen der Coccejanen; maar toch ook nu nog van belang. Rome drukt de eene meening het sterkst uit, in haar leer van de „limbus patrum”. De menschen, die voor Christus gestorven zijn, zijn niet gerechtvaardigd, zij zijn dan ook gekomen in den *αἰδης*

en eerst als Christus in den *αἵδης* gepredikt heeft, zijn zij tot een staat van heerlijkheid gekomen. Veel zwakker, maar toch iets hiervan heeft ook Coccejus. Hij zegt: de geloovigen van het O. T. hebben wel eene aanduiding van heerlijkheid gehad, maar toch zijn zij onder de vreeze des doods en de macht des duivels gebleven. Eerst toen Christus de macht des duivels verbrak, heeft genade de zielen verkwikt en is het geloof aan de vergeving der zonden doorgewerkt. Zij beroepen zich op *Rom. 3 : 18*; „*πάρεσις*” staat er, en niet het gewone woord „*ἄφεσις*”. *Πάρεσις* beduidt dan: er is nog geen vergeving der zonde, omdat Christus zijn offer nog niet gebracht had; maar omdat God zeker wist dat Christus het brengen zou, daarom deed God toen, alsof Hij de zonde der uitverkorenen niet zag.

Hebr. 11 : 39, 40. Men zei: hier staat immers duidelijk: de vervulling der belofte hebben zij niet bezeten, met dien verstande, dat wij boven hen staan, en wel, opdat die menschen niet zonder ons volmaakt zouden worden.

Hebr. 7 : 22. Jezus heet de *ἑγγυς* van een beter *δικαίηκη*, hier moet dus een ander *δικαίηκη* tegenover staan.

Acta 13 : 39. Coloss. 2 : 14. Die *δόγματα* zijn de instellingen onder de wet van Mozes; die waren geschreven; zij stonden als een aanklacht tegenover Israël; maar nu heeft God dat handschrift aan het kruis genageld en het weggenomen.

2 Cor. 3 : 9. De oude bedeeling wordt genoemd de bedeeling der verdopenis, de nieuwe bedeeling de bedeeling der rechtvaardigheid. *Rom. 8 : 15*: *πνεῦμα δουλείας* onder het O. en *πνεῦμα υἱοθεσίας* onder het N. Verbond. *Hebr. 2 : 15.*

Deze tegenstelling hangt saam met de principieele vraag, is het Evangelie door Johannes gepredikt of reeds in het paradijs, m. a. w. bestond de kerk reeds van Adam af, of pas sedert Christus?

Verhouding van het O. tot het N. T. De hoofdkracht ligt hierin, dat men de *ἐπαγγελία* in het O. T. op den voorgrond plaatst. Het zwakke punt in de bestrijding van het Coccejanisme was, dat men te veel nadruk legde op den komenden Christus. Want dit is geen quaestie van het geloof (nl. het wachten op iets dat komt) maar van de hoop. (Ook ons geloof richt zich op de door God gesproken woorden *Hebr. 1 : 1*; de hoop richt zich op de parousie; elke richting, die thans het geloof zoekt te richten op de parousie is chiliastisch; met betrekking tot de parousie moet het geloof er uit en is alleen plaats voor de hoop). Het geloof richt zich altijd op het woord. Daarom moeten wij ook in het Oude Testament de *ἐπαγγελία*, de belofte, opzoeken. En dan vinden wij steeds deze volgorde: eerst komt het woord en dan het feit (als het feit plaats greep, kon men hieruit concludeeren tot de waarachtigheid van den persoon, die het woord gesproken had). En dat men het woord onder 't O. T. had, blijkt reeds hieruit, dat Paulus telkens wijst op de belofte Gods.

Wat hield nu voor hen de belofte Gods in? Het volkomen heil, volkomen vergeving

van zonden, volkomen rechtvaardigmaking, heiligmaking en eeuwig leven. En waar ligt de bron onzer zaligheid onder 't N. T.? Hierop antwoorden de niet-Gereformeerden: in het kruis van Golgotha. Neen, dat kruis noemt de Gereformeerde de vrucht; bron hiervan is het welbehagen Gods. Het kruis is gekomen omdat de belofte onzer zaligheid er lag. De bron ligt dus in het decretum Dei en in de toestemming van den Zoon van God tot dat decretum Dei. Vloede nu voor ons het eeuwige leven uit het kruis, dan spreekt het vanzelf, dat de menschen onder het O. T. het niet konden hebben, maar nu het vloeit uit het welbehagen Gods, is de positie van de geloovigen onder 't O. en N. T. precies gelijk. De Schrift getuigt dan ook onder 't O. V. dat de geloovigen reeds toen een volkomen vergeving der zonde kenden, *Jes. 1 : 18*. Dit werd aangeduid in de symbolen van het O. T. maar niet geëxhibeerd. cf. *Ps. 51 : 18, 19 ; Jes. 43 : 25* Het begrip van gerechtigheid voor God werd reeds genoten en was bekend onder 't O. T. cf. o. a. *Ps. 32 : 1, 2*.

Wij krijgen dus: ten 1^e de belofte Gods gaat aan alle thorah vooraf; ten 2^e de thorah komt daar tusschen in als eene symbolische aanduiding van de wijze, waarop God de Heere de conditio van zijn genadeverbond verwerkelijken zou; geen oogenblik is dus de symbolische dienst los of in plaats van de *ἐπαγγελία*, maar opkomende uit de *ἐπαγγελία*, een illustratie van de *ἐπαγγελία* als een tegemoetkoming aan het geloof. En daarnaast altijd weer een repeteeren van de *ἐπαγγελία*.

Daardoor ontstaan in Israel verschillende mogelijkheden, die distinctie eischen.

Ten 1^e de groote groep der ongeestelijken — de *בני בליעל*; ten 2^e een groep die het symbolisch karakter van het symbool niet inziet en het symbool in de plaats van de *ἐπαγγελία* schuift, waaruit het Farizeïsme en de valsche ontwikkeling, die Christus aan het kruis slaat, voortkomt. Maar ook een 3^e groep. Zij ziet in het symbolisch karakter van het symbool en hoopt op de *ἐπαγγελία* als realisering van het geloof. Nu zegt Paulus, dat al die menschen uit het geloof geleefd hebben van het paradijs af, maar hierin verschilden zij van de geloovigen onder 't N. T., dat zij de belofte niet vervuld hebben gezien en wel opdat zij niet zonder ons volmaakt zouden worden. Breng dit op ons over. In de dagen van het N. V. hebben Paulus en Petrus, Augustinus en Chrysostomus allen geleefd uit het geloof, maar de belofte van de parousie hebben zij nog niet vervuld gezien en wel, opdat zij niet apart (zonder ons) volmaakt zouden worden. En „opdat zij niet zouden volmaakt worden zonder ons,” beteekent dan ook, dat de Heere niet wilde, dat Israel alleen dat krijgen zou, maar Israel met de heidenen (dat zijn de *ἡμεῖς*), want het kruis heeft beteekenis voor heel de wereld.

Nog drie punten. 1^e De causa movens of *αίτις*; 2^e de dubbele factor ervan; 3^e de controvers. Bij 1^e moeten wij onderscheiden tusschen de oorzaak in God, in Christus en in den mensch. In God is de *αίτις* niets dan zijn eeuwig *ἐδόξη* (*Rom. 3 : 24*; *Ef. 2 : 8, 9* de bewegende oorzaak). In Christus niet de causa causans, maar de causa meritoria; Hij heeft voor ons de justificatio verworven. In den mensch is de causa alleen zijn verlorenheid, zijn verdoemelijkheid; dit is het eenige, wat de mensch bijbrengt tot de mogelijkheid der justificatio; dus geen causa movens hoegenaamd. Hierbij de kwestie van erfschuld, erfzonde, justificatio en heiligmaking. De justificatio is niet een gevolg van de heiligmaking, maar omgekeerd. Nemen wij de verhouding tusschen beide en tusschen de zonde, dan neemt de justificatio de erfschuld weg, de heiligmaking de erfzonde. Waar dus de justificatio oorzaak is van de heiligmaking, is de erfzonde gevolg van de reatus.

2^e De inhoud van de justificatio is tweeledig. Men moet onderscheiden tusschen het negatief en het positief deel. Het negatief deel bestaat in het: „Ik heb uwe zonde uitgedelgd” en van het positief deel vinden wij in *Dan. 9 : 24* sprake als van „het aanbrengen van een eeuwige gerechtigheid”. De mensch is geschapen met positieve heiligheid. En hoort dit nu tot het wezen van den mensch, dan moet ook de geloovige die positieve heiligheid weer terugkrijgen.

3. De Controvers.

a. *Met Rome* op heel 't stuk der justificatio. Rome leert: de justificatio moet voltooid door de werken. Zij beroept zich ten 1^e op die reeks van plaatsen (*Matth. 16 : 27*; *25 : 34, 35*; *2 Cor. 5 : 10*) waarin de vrijspreking in het oordeel naar de werken gaat; ten 2^e op die plaatsen waar het loon toegekend wordt aan de werken *Matth. 6 : 4*; *Hebr. 10 : 35*; ten 3^e op die plaatsen, waar de heiligen zich beroepen tegenover God op hun heiligheid en rechtvaardigheid *Ps. 7 : 9*; *18 : 21*; *2 Tim. 4 : 18*; ten 4^e hierop dat de gerechtigheid niet uit het geloof maar uit de werken geleerd wordt in *Ps. 106 : 30*; *Jac. 2 : 14, 21, 25*; ten 5^e ex absurdo — want anders vertraagt men in het doen van goede werken.

Op de 1^e reeks is 't antwoord dat in het laatste oordeel wel terdege die goede werken, die God voor ons bereid heeft, opdat wij daarin wandelen zouden, zullen uitkomen als waarmaking van de justificatio, die God over ons uitsprak. Op de 2^e reeks, dat het loon blijkens *Rom. 4 : 4, 5*, een loon van genade, van aanmoediging, van uitlokking is; een loon, dat nooit den staat maar den graad van gerechtigheid raakt. Op de 3^e reeks is het antwoord, dat de heiligen zich beroepen op de zaakgerechtigheid, niet op de gerechtigheid van hun persoon. Op de 4^e reeks, dat wij in Jacobus niet hebben den wortel maar de vrucht en uitwerking der gerechtigheid en dat Jacobus terecht leert, dat het geloof zelf nooit het geloof bezegelen kan en dat het zegel op en de waarmaking van

het geloof alleen uit de werken blijken kan En op de 5^e reeks dat blijkens *Rom. 6 : 1, 2* dezelfde tegenwerping tegen Paulus gemaakt is en dat hij toch zijn leer niet heeft veranderd. Ook de uitkomst heeft deze leer bevestigd. In de Middeleeuwen waren de „goede werken” weinige, maar in den tijd der Reformatie werden zij weer vele.

b. Met de Rationalisten. Zij zeggen de justificatio gaat ten koste van het recht. De bloedtheologie! Tegenover den zondaar wordt het recht opgehouden, niet tegenover een ander! Antwoord. Ten 1^e. Ten onrechte stelt men het bij de justificatie voor, alsof een onschuldige voor een schuldige leed; Christus treedt in het werk der verzoening niet op als een alter pro altero, maar als caput omnium pro omnibus. Was Christus opgetreden alter pro altero, dan zou Hij slechts de verzoening voor één mensch verworven hebben. Ten 2^e. Volgens het dogma der justificatie wordt niet een mensch Jezus voor andere menschen in wreedheid opgeofferd, maar God zelf is het, die de menschenlijke natuur (niet een mensch) aanneemt en in die menschenlijke natuur het lijden ondergaat. Ten 3^e. De justificatie gaat niet uitwendig te werk en neemt niet eenvoudig den borg voor den ander aan, zonder meer; maar de justitia is tevens realis, doordien zij het effect heeft om den aldus gejustifieerde ook in zich zelf justus te maken.

c. Met de Socinianen. Zij liggen op de rationalistische lijn. Zij spreken ook van een justificatie. Maar op 3 punten wijken zij hier af. Ten 1^e zij nemen de justificatie niet aan als steunende op een wezenlijken grond maar als steunende op een ongenoegzamen grond en dat wel op grond van de fides en poena van den mensch. Nu geven zij wel toe, dat die onvolkomen en ongenoegzaam zijn, maar, zeggen zij, omdat de mensch met zijn fides en poena toch zijn goeden wil toont, daarom is God toegeeflijk. Acceptilatieleer.

Ten 2^e. Zij leeren, dat God daarom op het geloof en de bekeering iemand als een rechtvaardige beschouwt, omdat daardoor waarschijnlijk is, dat de mensch steeds beter wordt.

Ten 3^e. De eigenlijke justificatie grijpt pas plaats in den dood, wanneer God zag, dat zijne goedheid om den mensch voor justus te houden tot vrucht heeft gehad, dat hij niet weer afviel. Christus valt bij hen weg.

d. Met de Arminianen. Zij staan weer anders. Zij rekenen wel met Christus bij de justificatio, maar evenals de Socinianen ontkennen zij den genoegzamen grond. Christus heeft niet voldaan, maar God is over Christus voldaan. God vond de daad van Christus zoo schoon, dat Hij er genoeg mee nam niet-tegenstaande het ongenoegzame. Ook hier dus acceptilatieleer. Ten 2^e. De Arminianen oordeelden, dat God daarom de bekeerden als justificati aanzag, omdat onder de Nieuwe Bedeeing één opus in plaats van de opera is geko-

men; dat opus is gelooven, *Joh. 6 : 29*; en dat nu God de Heere dat opus fidei accepteerde bij ontstentenis van de opera, die de wet eischt. Bij hen geschiedt de justificatie dus op eene legale wijze.

e. Met de Lutherschen. Zij staan in de zaak der justificatie het zuiverst, het dichtst bij ons. Wij verschillen van hen slechts hierin, dat wij leeren de justificatie per justitiam Christi en de Lutherschen de justificatie per fidem en daardoor de fides voorstellen als completeerende het werk van Christus. Zij ontkennen natuurlijk niet, dat in Christus de grond der justificatie ligt, maar, zeggen zij, de fides des menschen moet het werk van Christus completeeren; terwijl de gereformeerde leert dat Christus de justificatie volkomen verwierf en dat de zondaar door de daad des geloofs niets aan die justificatie toebrengt. Alleen eigent hij er zich de justificatie door toe.

Osiander poogde de Roomsche en Luthersche leer der justificatie overeen te brengen. En dat wel in dezer voege. Niet dat in den geloovige langzamerhand gerechtigheid wordt ingedruppeld en dat daardoor allengs meer gerechtigheid in hem opkwam (Rome), maar dat er infusio justitiae Christi in de uitverkorenen was.

Door de ubiqueititsgedachte misleid, leerde hij een $\Pi\kappa\upsilon$ -Christus, die zijne justitia als zekere atmosfeer in de electi uitstraalde.

Er was dus in den christen tweeërlei gerechtigheid: *a)* zijne persoonlijke, die zich langzamerhand in de werken openbaarde en *b)* die van Christus door uitstraling in ons.

De *Ethischen* in onze dagen gevoelen de neiging om heel de waarheid Gods ethisch op te vatten en te verstaan. Daarom heeft de justificatie voor hen geen zin. Een actus forensis buiten den zondaar om tot stand komende druischt lijnrecht in tegen de ethische opvatting. Zij dwepen met de heiligmaking en spreken alleen in zooverre van de justificatio, als er van Christus op al de zijnen een heiligende invloed uitgaat.

Vlak hier tegenover staan de *Neo-Kohlbruggianen* bij wie de justificatie als eene bloote abstractie genomen wordt. Christus wordt voor hen zonde, wordt voor hen vloek, zoodat Hij met de zonde geimbibeerd wordt. En zoo wordt het kind van God rechtvaardig, omdat hij geimbibeerd wordt met de gerechtigheid van Christus. Dus staan zij vlak bij *Osiander*. Maar *Osiander* vat de gerechtigheid op als iets stoffelijks (physice — Manicheïsch); de *Neo-Kohlbruggianen* absorbeeren de justificatie in eene abstractie, in het denken (lijn van het Spinozisme). Practisch zijn de *Neo-Kohlbruggianen* daarom de antithese van de *Ethischen*.

§ 5. *De Regeneratione.*

„De wedergeboorte kan in drieërlei zin verstaan; of als de ontvanging van het nieuwe leven of als de intreding van het nieuwe leven in de wereld, of als de voltooiing ervan. Principieel behoort zij in eerstgemelden zin te worden besproken, naardien zij alleen in dezen zin aan personen van allen leeftijd en onder alle omstandigheden gemeen is; terwijl zij in de 2^e en 3^e beteekenis, naar gelang van het subject, onderscheidene vormen aanneemt. In dezen primo-prima (aller-eerst) zin is de wedergeboorte een daad van den Drieëenigen God, waardoor Hij in een punt des tijds op bovennatuurlijke en voor ons verborgene wijze in den uitverkorene om Christus' wil uit loutere genade de kiem des nieuwen levens inplant en alzoo hem uit den dood, waarin hij zonk, terugbrengt in het leven. Bij deze daad Gods is de persoon volkomen lijdelijk, zelfs gaat zij geheel buiten zijn bewustzijn om en kan zij eerst later door geloofswerking en bekeering te zijner kennisse komen. Haar wezen bestaat in eene daadwerkelijke omzetting van den wortel van de eigenschappen onzer natuur, bij de enting van tam in wild hout vergelijkbaar. Deze wedergeboorte in haar 1^e stadium als ontvanging genomen gaat niet instrumenteel door het Woord, maar wordt geheel buiten dit Woord om, rechtstreeks en zonder eenige voorbereidende genade gewrocht door den Heiligen Geest. De tegenstelling tusschen den regenitus en irregenitus is deswege absoluut, een tusschenstaat van half om half is er niet. De causa movens van deze regeneratio is eeniglijk en uitsluitend de *ἐὶδοκία τοῦ Θεοῦ*. Van medewerking der kerk, van ouders of van den persoon zelf is bij de regeneratio geen oogenblik sprake. Immers zij gaat aan het actueel geloof vooraf, poneert zelve de potentia fidei en is als inbrenging der levenskiem in zichzelf volkomen en onvernietigbaar. De wedergeboorte in haar 2^e stadium draagt den naam van bekeering; in haar 3^e stadium of dien van voortgaande bekeering of dien van vernieuwing en heiliging.

Overmits echter de potentia voor alle verdere ontwikkeling reeds door de 1^e daad der wedergeboorte in den verkorene is ingebracht, kan ook de wedergeboorte met het oog op haar effect een passieve bekee-

ring of levensvernieuwing heeten en omgekeerd de bekeering en levensvernieuwing met het oog op haar wortel den naam van wedergeboorte dragen."

Toelichting.

I Wij moeten scherp onderscheiden tusschen de stadiën der wedergeboorte en de verschillende beteekenissen van het woord. Men kan het woord wedergeboorte nemen, in zijn ganschen omvang *sensu generali*; dan is de wedergeboorte er pas, als de dood geheel weg en het nieuwe leven tot volkomenheid gekomen is, dan sluit zij in alle genadewerkingen in het leven ondervonden tot den dood toe. Maar ook in anderen zin is het te nemen. In zoover het woord geboorte aanduidt den aanvang van het leven, zoo kan men wedergeboorte ook gebruiken voor de inplanting van het nieuwe leven: *sensu potentiali*; dan is het een actie van één oogenblik des tijds en wordt zij afgescheiden van alle volgende genadewerkingen. Ten derde kan de wedergeboorte opgevat als eene gestadige wederbaring: *tractu temporis*; dan stemt het 't best overeen met het begrip „heiligmaking”.

Het is jammer, dat zoovele theologen verzuimden deze distincties te maken. Nog meer te betreuren is het, dat onze Formulieren zoo weinig duidelijk laten uitkomen, welke van de drie beteekenissen is bedoeld. Dit is een nawerking van de controversen met Rome. Rome zegt: iedere gedoopte is wedergeboren, daarom zijn ook volgens Rome de Protestanten wedergeboren, maar die wedergeboorte is verliesbaar. Bij Rome is dus de wedergeboorte *renovatio personae ex opere operato sacramenti*. Hier kwam de Reformatie sterk tegen op. Zij maakt de wedergeboorte los van het sacrament als instrument. Zij zeggen: de wedergeboorte bestaat niet in den doop, maar in de vernieuwing des menschen.

Als Rome's opvatting der wedergeboorte juist is, dan wordt vroomheid en de werking van Gods Geest bijkomstig en wordt de daad van den priester hoofdzaak. De Reformatoren wilden den priester op zij schuiven en vestigden de aandacht op de wedergeboorte *tractu temporis* en *sensu generali*. Dit kon te eerder gebeuren omdat de Schrift hiertoe aanleiding geeft. De meeste plaatsen, waar de wedergeboorte wordt genoemd, spreken over haar als voorkomende bij volwassen menschen, voor wier bewustzijn de wedergeboorte leeft; nergens wordt *sensu potentiali*, meest paraenetisch van de wedergeboorte gesproken.

Confessie.

Art. 24 — 1^e zin — wedergeboorte *tractu temporis*, want eerst is het geloof en vrucht van het geloof is de wedergeboorte.

Art. 34 — 2^e, 3^e en 4^e zin — hier wordt de wedergeboorte eerst genomen *sensu potentiali*, maar zonder bepaling van tijd; ook op de kinderen heeft zij betrekking; daarna wordt de regeneratie genomen „*tractu temporis*.”

Art. 35 — 1^e en 2^e zin. In den 1^{en} zin „sensu potentiali; in den 2^{en} zin „sensu potentiali secundo,” d. i. de bekeering. Sensu potentiali kan nl. in tweeën gedeeld: 1^e de inplanting van het nieuwe leven, of 2^e de openbaring ervan de bekeering (maar dan niet de voortgaande bekeering).

Catechismus.

8^e vraag — sensu potentiali maar primo en secundo, — secundo omdat er sprake van *geneigd* zijn is en van een kind kan dit nog niet gezegd.

45^e vraag — tot een nieuw leven — tractu temperis.

73^e vraag — hier wordt de wedergeboorte geheel genomen voor de verzoe-ning en zuivering van het wegnemen der zonde, niet van het positieve begrip — nieuwe leven.

Canones van Dordt.

I § 6 — 2^e zin — „vermurwt en ombuigt,” sensu potentiali; wedergeboorte vóór 't geloof.

III en IV. § 11 — wedergeboorte hier beschreven „sensu essentiali” dus wat haar wezen betreft; niet „sensu potentiali,” want de prediking van het Woord gaat vooraf.

§ 12 — weer van den volwassen mensch; niet sensu potentiali primo alleen, maar ook secundo, omdat de bekeering er bij genoemd wordt; maar toch weer als wortel van het geloof genomen: „wedergeboren worden en metterdaad gelooven.”

§ 17. Bekeering; sensu potentiali secundo; doch met een loop terug om de essentie van de wedergeboorte te beschrijven.

§ 3 der Rejectie — de bekeering er weer bij.

Voetius heeft deze quaestie het eerst tot zuiverheid gebracht, in zijne Disputationes Selectae, Deel II, pag. 402—468. —

II *Historisch beloop.*

Rome bleef te Trente bij zijn stelling: de doop wederbaart ex opere operato. De Luthersche kerk heeft dezelfde stelling als Rome, maar zegt, de wederbaring gaat niet instrumentaliter, maar als de doop geschiedt, dan wederbaart de Heilige Geest; daarom ook nooddoop toegestaan. Alleen bij de uitverkoren kinderen heeft de doop effect.

De Gereformeerden verschillen. *Beza* staat het dichtst bij de Lutherschen en Rome in zooverre onder het bedienen van den heiligen doop *in den regel* de Heilige Geest wederbaart. Natuurlijk ook alleen de uitverkoren kinderen. *Zanchius* en *Amesius* zeggen voor, na of onder den doop geschiedt de wedergeboorte; dus stellen deze geen verband tusschen doop en wedergeboorte. *Voetius*, *Maccovius* en *Maestricht* nemen het in den regel zoo, dat de kinderen als foederati gedoopt worden en dus het zaad der wedergeboorte reeds in zich hebben.

[Wij nemen hier even 't avondmaal bij. Rome is consequent, ook hier gaat

het voor hen ex opere operato. De Luthersche kerk is inconsequent, want hier neemt zij het sacrament als een instrument. De Gereformeerde kerk is nog niet tot de zuivere consequentie gekomen. Die is er dan pas, als de Luthersche doopleer met de Gereformeerde avondmaalsleer werd verbonden. Dus dan alzoo: bij den doop neemt de Dienaar het water, doch de Heilige Geest wederbaart; bij het avondmaal reikt de Dienaar brood en wijn uit en onderwijlt het gegeten wordt, werkt de Heilige Geest in ons hart].

In den regel hebben onze dogmatici aan de wedergeboorte geen afzonderlijk hoofdstuk gewijd. Op 't voetspoor van Rome begonnen zij dezen locus aanstonds met „de Fide” en wat voor ons de wedergeboorte is, behandelen zij als oorsprong van de fides. Sterk hebben alle dogmatici er nadruk op gelegd, dat de fides op bovennatuurlijke wijze in het hart van den zondaar wordt ingeplant. Voetius heeft 't eerst de regeneratie in haar wortel gezien. Twee zijner geschriften: 1^e de statu electorum ante conversionem, 2^e de Regeneratione behandelen deze quaestie. Onze beste dogmatici zijn hem gevolgd. Het duidelijkst zien wij dit bij Maestricht. Hij heeft een bijna volkomen zuiveren locus de regeneratione. à Marck is weer meer onzuiver op dit punt. Hij begint met „de Fide” en vergeet, dat de Roomsche dogmatieken dit wel doen konden, omdat bij hen in den voorafgaanden locus de ecclesia en de sacramento baptismi de wedergeboorte al is afgehandeld, maar dat dit bij ons niet het geval is. Wel zegt à Marck in den locus volgende op „de fide” dat de inplanting des geloofs vele andere namen draagt en b.v. ook wedergeboorte heet, maar de 3 à 4 §§, die hij er aan wijdt, zijn repetitie zonder beteekenis. Wel neemt hij de wedergeboorte in generalen en essentieelen zin.

Bij à Brakel vinden wij 't eerst eene bewuste antithese. à Marck vat de wedergeboorte wel hoofdzakelijk op als „bekeering”, maar toch geeft hij toe, dat de wedergeboorte aan de bekeering lang kan voorafgaan. à Brakel zegt: de wedergeboorte gaat met de bekeering gepaard. Alleen maakt hij eene uitzondering voor de kleine kinderen. Dus zijne antithese heeft geen dogmatisch belang, want als de wedergeboorte kan geschieden bij een klein kind — dan is de zaak als zaak toegegeven en dan is de prediking des Woords geen noodzakelijke schakel voor de wedergeboorte. Zoo ontstaan twee lijnen. De Arminianen wilden ook in de wedergeboorte iets door den mensch laten doen en daarom volgen zij Brakel, want in de bekeering treedt altoos de menschelijke factor op. Zoo ook Rationalisten, Modernen en Groningers. De Calvinisten daarentegen zeggen: de wedergeboorte is eene bovennatuurlijke daad Gods, die de mensch noch bevorderen noch tegenwerken kan. Zoo luiden ook reeds de Canones van Dordt, 3^e en 4^e caput.

III. Is de verdeeling in stadiën bij de wedergeboorte noodig? Ja. Want de een-

vouigste mensch maakt deze onderscheiding bij de eenvoudigste zaken. Als ik van licht spreek — kan ik eerst de essentie van het licht bedoelen (trillingen van aetheratomen); voorts gas, petroleum enz. Vraag ik naar den oorsprong van het licht, dan weet iedereen, dat het licht ons toekomt van de zon. Maar zeg ik: het licht valt in de kamer — dan bedoel ik geen letterlijk vallen, maar alleen, dat ik door het luik van mijn kamer te openen het beletsel heb weggenomen, dat het doordringen van het licht in mijn kamer verhinderde. Zoo ook zijn distincties bij de wedergeboorte noodig. Die deze distincties verwerpen, doen dit alleen, omdat op die distincties consequenties volgen, die hun macht en wil te na komen. Voorts vond Voetius deze distincties niet uit, maar zij zijn zoo oud als de christelijke kerk. Immers de doop veronderstelt onderscheiding tusschen potentieele en actueele wedergeboorte (bekeering). En door den kinderdoop aan te nemen koos de kerk voor het bestaan der potentieele wedergeboorte, jaren voorafgaande aan de bekeering. Uit het feit, dat de Gereformeerden tegenover de wederdoopers den doop het „bad der wedergeboorte” bleven noemen, blijkt, dat zij kozen voor de potentieele wedergeboorte. Daarom wordt in de Formulieren ook de wedergeboorte in tweeërlei zin besproken: potentieel als wortel van het geloof en practisch als vrucht van het geloof. Door de wedergeboorte als wortel en als vrucht van het geloof aan te nemen, nam men van zelf de essentieele wedergeboorte aan, want die zit in beide. En als men nu het wezen der wedergeboorte onderzoekt, vindt men dan den zondaar in staat het Woord te hooren en zijn wil naar het Woord te buigen? Neen, zeggen de Formulieren. Een bovennatuurlijke daad Gods is voor beide noodig. Wanneer begint echter het oor te hooren en de wil naar 't Woord te handelen? — Pas als die daad Gods is afgeloopen. Die daad geschiedde zonder het Woord; eerst als die daad is geschied, is het Woord het loksel om die daad naar buiten te doen treden.

Slaan wij nu de Schrift op. Wij moeten daarbij in het oog houden, dat de Schrift geen dogmatiek is, maar eene openbaring der waarheid in paraenetische vorm; wij kunnen dus maar niet enkele teksten naast elkaar zetten, maar moeten uit verschillende teksten een systeem bouwen; dan vinden wij de wedergeboorte met name genoemd *Joh. 3: 3, 5, 6, 8*. In vs. 3 wordt het begrip „wedergeboorte” passief uitgedrukt door γεννηθῆναι ἄνωθεν of = van boven, òf = wederom). In vs. 3 wordt de prediking van het Woord uitgesloten; zoo ook in vs. 5 alleen πνεῦμα en ὕδωρ genoemd. In vs. 6 wordt de wedergeboorte vergeleken bij de geboorte uit het vleesch en gelijk het de σάρξ is, waaruit de embryo ontstaat, zoo is het τὸ Πνεῦμα, waaruit de wedergeboorte ontstaat. In vs. 8 wordt zoo duidelijk mogelijk gezegd, dat eene instrumenteele werking niet waar te nemen is, want „men weet niet, van waar zij komt” enz. En dat hier een metaphysieke daad is bedoeld, blijkt uit de vraag van Nicodemus

πῶς δύναται ταῦτα γενέσθαι. En nu zegt Jezus niet: door de prediking des Woords, maar Hij bestraft hem eenvoudig wegens zijn ongeloof.

Joh. 1 : 12. Ἐξουσία is de potentia, het vermogen om kinderen Gods te worden. Die potentia heeft God in hen gelegd.

1 Petri. 1 : 3. Het is Gods wezen πῑτήρ te zijn; en Hij heeft, enkel bewogen door πολλῷ ἔλεος, aan zijne belijders de daad der wedergeboorte aangebracht en die daad wordt beschouwd als realiseering van het nieuwe leven.

Juc. 1 : 17, 18. Jacobus legt er den nadruk op, dat de wedergeboorte is eene δόσις ὁγλᾷ κατὰβαίνων ἀπὸ τοῦ πῑτρὸς τῶν φῶτων; van de wedergeboorte ligt de bewegende oorzaak in de (βουλῃθεῖς) βουλὴ Gods. Ἀπεκύησεν enz. heeft niet betrekking op 't ontvangen, maar op 't uitbrengen van het licht en dit geschiedt door 't woord der waarheid.

Titus 3 : 4, 5. Ook hier is geen sprake van de prediking. Alleen wordt er een justificatio genoemd en gezegd: opdat die justi ook erfgenamen zouden worden, is verschenen de goedertierenheid van God onzen Zaligmaker en Zijne Liefde. En alleen die barmhartigheid is oorzaak van het bad der wedergeboorte en van de vernieuwing des Heiligen Geestes.

1 Petri 1 : 23. Blijkens vs. 22 spreekt de apostel hier paraenetisch. Λόγος ζῶν wordt geëxpliceerd door vs. 24 en 25; als God iets spreekt, dan blijft dat (dus hier is niet de Schrift bedoeld). En nu zegt hij: de wedergeboorte heeft een onveranderlijke kiem en oorsprong, omdat zij de vervulling is van de belofte Gods. Ἀνὰ γεννημένοι — perfectum, want 't feit is finaliter volbracht. Voor σπορά φθαρτῇ staat de praepositie ἐκ; en ἐκ duidt niet aan het instrument, maar de causa unde en die is ὁ Θεός. Gewoonlijk wordt genoemd τὸ Πνεῦμα. Voor λόγου staat wel διὰ maar διὰ heeft twee beteekenissen (causaal en instrumentaal), hier staat het parallel met ἐκ en is dus causaal. Λόγος ζῶν is nooit van den Bijbel, de Schrift of de predikatie gezegd, maar het is het Scheppingswoord cf. *Jes. 55 : 11.* Daarom strijden de uitdrukkingen ἐκ σπορᾶς φθαρτῆς en διὰ λόγου ζῶντος niet, maar zij zijn idem per idem. De Schrift als Schrift en de predicatie zijn dan ook φθαρτοί; eeuwig blijft alleen de onveranderlijke trouw van het Woord van God, die Zijn Scheppingswoord doet uitgaan. In vs. 24 wordt uitdrukkelijk al het menschelijk intermediair uitgesloten. In vs. 25 wel onderscheiden tusschen de Schrift en de prediking der Schrift aan den eenen en het levende woord van God (waarvan de Heilige Schrift de uitdrukking is) aan den anderen kant. —

Als 2^e reeks komen in aanmerking al die plaatsen, waar gesproken wordt van het uit God geboren zijn. *Joh. 3 : 6*; *1 Joh. 2 : 29* ποίῳ δικαιοσύνην is de vrucht; de stam waaraan zij geteeld is, is de wedergeboorte en de wortel is God zelf (ἐξ αὐτοῦ); *1 Joh. 3 : 9* „ἡμῶν οὐ ποιεῖ” is weer de vrucht; stam is

de ἀνεγέννησις; wortel is God zelf; maar hier nog een σπέρμα er bij genoemd en dat is in het binnenste van het kind van God en dus is niet de Schrift noch de prediking bedoeld; nog eens wordt in dit vers herhaald: γεγέννηται (perfectum — dus de actie is afgelopen); en Θεός als oorzaak.

1 Joh. 4 : 7. Vrucht is 1^e ἀγάπη, 2^e kennis Gods; dus niet eerst de kennis Gods door de Schrift maar eerst de wedergeboorte; de oorzaak ligt weer in ἐκ τοῦ Θεοῦ.

1 Joh. 5 : 1. Er staat niet: ieder, die in Jezus gelooft, *wordt* weer geboren; maar 't perfectum staat er en dus is eerst de wedergeboorte voorafgegaan en die blijkt juist uit het geloof; wedergeboorte is derhalve radix van het geloof. En zoo sterk wordt het bovennatuurlijke op den voorgrond gesteld, dat evenals het bloed trekt tusschen ouders en kinderen en bij broeders en zusters, zoo ook hij, die God liefheeft, ook hen liefheeft, die God wederbaart. De aoristus wordt hier gebruikt, omdat God altoos is wederbarende. Dus evenals de liefde van bloedverwanten instinctief werkt, zoo werkt ook als door een bovennatuurlijke daad Gods de wedergeboorte instinctief. Vs. 4. 't Geloof als eene voortdurende werkzaamheid en vrucht van de wedergeboorte genoemd; oorzaak is weer ὁ Θεός. — Vs. 18. Eerst staat er γεγεννημένος, het is dus een voldongen feit — ἐκ Θεοῦ; een daad waardoor de zonde in hem principiëel is geknakt; maar waar de mensch zelf optreedt, is hij voortdurend wedergeboren wordende en daarom is de aoristus γεννηθείς gebruikt.

Als 3^e reeks hooren hierbij die vele teksten, waarin de geloovigen genoemd worden τέκνα, υἱοὶ Θεοῦ, of gesproken wordt van de υἱοθεσίαι. Die naam duidt op de wedergeboorte zonder instrument, want alle geboorte is zonder instrument. De Zoon heet de Υἱός niet instrumentaliter, maar door de eeuwige generatie uit God; zoo ook Adam „υἱὸς τοῦ Θεοῦ” (Luk. 3 : 38) om de absolute schepping uit God aan te duiden. Dit bevestigt het Nieuwe Testament daardoor, dat het τέκνον τοῦ Θεοῦ afwisselt met ποίημα of κτίσμα τοῦ Θεοῦ en waar nu de uitdrukking „kinderen Gods” toegelicht wordt door de formules ποίημα of κτίσμα τοῦ Θεοῦ, dan ligt daarin de uitsluiting van al het instrumenteele.

4^e reeks. Die plaatsen, die spreken van een opstanding uit den dood in het leven, als beeld der wedergeboorte. Eph. 2 : 4, 5—10. Eerst waren wij τέκνα ὀργῆς (vs. 3), en zijn geworden: αὐτοῦ ποίημα (vs. 10) en wel door κτίσις (κτισθέντες); en niet buiten verband met de werken, maar wij zijn geschapen in Christus Jezus tot goede werken, welke God voorbereid heeft. De oorzaak noemt vs. 4: God is πλούσιος ἐν ἐλέει en heeft πολλὴν ἀγάπην, waarmee Hij ons heeft liefgehad; die liefde vond ons in dien toestand van dood (νεκρούς) en die liefde ging reeds tot ons uit bij het zetten van Christus aan de rechterhand Gods; toen zijn wij reeds in Hem gezet; en dit is geschied uit genade door het geloof ('t geloof is dan

ook niet een werk des menschen, maar Gods gave); en zoowel 't geloof als de werken zijn Gods ποίημα.

Joh. 5 : 24. Hier wordt de zaak niet passief voorgesteld. want μεταβέβηκεν staat er en dus is het actief. Hier wordt bedoeld op de uiting van de wedergeboorte in den geloovige; en nu gaat hij niet langzamerhand uit den dood in het leven, neen, hij heeft 't bewijs, dat hij in 't leven is ingegaan.

1 Joh. 3 : 14. Hier weer de geloovige genomen met het bewustzijn zijner wedergeboorte. Die wedergeboorte kan hij bemerken aan het liefhebben der broeders. Het perfectum wijst op een afgelopen feit, dat voorgesteld wordt als een overgang van den dood in het leven.

2 Tim. 1 : 10. Christus brengt de wedergeboorte niet aan door het Evangelie. Er was reeds leven en onverderfelijkheid. Christus neemt door het Evangelie het κάλυμμα er af en doet zoo zien, dat de onverderfelijkheid en 't leven reeds bestaan.

2 Cor. 2 : 16. Van wedergeboorte wordt in tweeërlei zin gesproken; ten 1^e in primordialen en ten 2^e in generalen zin.

Rom. 6 : 3, 4. Altoos aoristus ons wijzende op den voortdurenden uitgang uit den dood in 't leven; vs. 5 waar de potentieele wedergeboorte wordt bedoeld, staat het perfectum. Er is een kiemlegging van de plant — dat geschiedt maar eenmaal en op één moment en daardoor wordt men σύμφυτος — maar er is ook een opgroeien van de plant gedurende 't geheele leven en de volkomenheid bestaat eerst in supremo judicio.

Ezechiël 37.

5^e *Reeks.* Plaatsen die handelen over den nieuwen mensch en de vernieuwing des levens. שִׁחַיָּהוּ en ἀνακκίνωσις. Voor een Israëliet is het begrip שִׁחַיָּהוּ gebonden aan שִׁחַיָּהוּ nieuwe maan, de verdwijning en weer terugkoming van het licht; dus bedoelt het nieuw maken van wat eerst onderging. Cf. *Ps. 51 : 12.* Datzelfde begrip heeft 't Nieuwe Testament ruimschoots overgenomen *Rom. 12 : 2.* Ieder mensch moet een σχῆμα hebben, men kan dat ontleenen aan de wereld (αἰῶνι τούτῳ) of aan den hemel; maar om dat laatste σχῆμα aan te nemen kan men niet blijven, wat men is, maar moet er metamorphose plaats hebben en dit geschiedt door ἀνακκίνωσις. Wat eerst ondergegaan was, keert in zijn oorspronkelijken glans terug. *2 Cor. 4 : 16* „niet nieuw maken” maar „vernieuwen”, wat wijst op het weer terugbrengen van de oorspronkelijke gerechtigheid. *2 Cor. 5 : 17.* Hier wordt afgesneden het begrip van vernieuwen en wordt het nieuwe σχῆμα als καινή κτίσις voorgesteld. *Gal. 6 : 15; Ef. 2 : 15* (de καινὸς ἄνθρωπος niet individueel bedoeld, maar als een nieuw menscheijk geslacht); *Ef. 4 : 22—24* weer niet individueel op te vatten, maar het zondige type wordt tegenover het nieuwe door God geschapen type gesteld. Dat was het oorspronkelijke type,

waarin de mensch geschapen was, d. i. in ware gerechtigheid en heiligheid. Ook is het niet symbolisch op te vatten, want er staat: *τῆς ἀληθείας* d. i. in realiteit. Het nieuwe type wordt hier uit het oude opgewerkt. *Col. 3 : 9, 10; Titus 3 : 5* het begrip van *πληγγενίσιν* wordt geïdentificeerd met en verklaard door *ἀνακκίνωσις*.

6^e *Reeks. Plaatsen, die spreken van de besnijdenis van het hart.* In Israël was de besnijdenis een bloedstraf in persoon en zaad; zij hield in veroordeeling van het leven en den samenhang met het geslacht. Daarom werd ook de Orlah (het procreatieve deel) besneden. Hierop komende zegt Mozes in *Deut. 30 : 6*: „de Heere zal uw hart besnijden” (de parallel is volkomen want ook het zaad wordt er bij genoemd). Deze besnijdenis was symbolisch en zag op de wedergeboorte en wel omdat zij op het hart wordt toegepast en omdat „liefliebben” volgt.

Rom. 2 : 29. De bewerking van het hart wordt negatief en positief uitgedrukt. Negatief door *περιτομή*, door besnijdenis. Het positieve in *Ezech. 36 : 26* „een vleeschen hart”; *Jer. 32 : 39* „eenerlei hart” *Ps. 51 : 12*.

7^e *Reeks.* Voorts wordt de wedergeboorte nog uitgedrukt door het begrip „deelachtig aan de goddelijke natuur” *2 Petri 1 : 4*. De Vermittelings-theologen misbruiken deze plaatsen om de god-menschelijke natuur te leeren. Dit is vals. Er is een tegenstelling tusschen *φύσις* en *φθορά*; *φθορά* is wat weggaat, *φύσις* is, wat wordt; dus ondergang en geboorte is antithese. Wij moeten die macht ontvluchten, die ons ten verderve doet gaan en moeten zoeken de andere macht nl. het goddelijk actieve van het *φύειν*.

8^e *Reeks.* Het weer indragen van het goddelijk bewustzijn in den mensch. *Jer. 31 : 33*.

IV. De causa movens van deze werking in den mensch. Bij de wedergeboorte is de mensch passief en God de Heere de eenige werker. Auctor is absluut: God de Heere, de Drieëenige God. *Joh. 1 : 13; Ef. 2 : 5*, maar ook elk der drie personen afzonderlijk. Meer speciaal aan den Vader wordt deze werking toegekend in *Joh. 20 : 17; Ef. 3 : 15; 1 Petri 1 : 3; (Ef. 3 : 16 en Joh. 20 : 17 zijn loci classici)*. Meer speciaal aan den Zoon toegekend bv. in *Gal. 2 : 20*; aan den Heiligen Geest bv. *Joh. 3 : 5, 6; Tit. 3 : 5* enz. De *actio zelve der wedergeboorte* komt 't duidelijkst uit in *Ef. 1 : 19, 20* *ἰσχύς* is de macht, die God in zich zelf heeft; gaat die *ἰσχύς* werken, dan heeft zij *κράτος*. En van die kracht, die ons wederbaart, wordt gezegd, dat zij dezelfde is, die ook Christus uit de dooden heeft opgewekt. Dus de almogende kracht des Heeren is de auteur. *Ef. 2 : 4* geeft de causa aan, die de *ἰσχύς* in God zelf weer tot *κράτος* maakte, nl. Gods *ἔλεος, ἀγάπη* en *εὐπορία*.

Tegenover deze almogende werking Gods wordt de mensch in den meest

absoluten zin lijdelijk gesteld. Dit ligt in alle uitdrukkingen, die de Schrift voor wedergeboorte bezigt. Bij het „geboren worden” is men absoluut passief. „Opwekking uit den dood” — als men dood is heeft men noch kracht noch bewustzijn — en ook de uitdrukkingen *ποίημα* en *κτίσις*, die voor 't resultaat van de wedergeboorte worden gebezigd duiden dit aan. Voorts die plaatsen, die leeren de impotentia van den mensch om met het nieuwe leven in aanraking te komen.

Joh. 3 : 3. „De onwedergeborene ziet het koninkrijk der hemelen zelfs niet eens.” *Rom. 8 : 7* in plaats van een *συνεργεία* en een medewerken door den mensch is er eene antithese. Vijandschap tegen God is er. *Φρόνημα* beteekent niet: iets beramen, zinnen op middelen om een doel te bereiken, neen, de beteekenis is veel uitgebreider. Het omvat alle spontane actie, die van het bewuste leven uitgaat — 't zij van de *νοῦς* of van den wil. *Joh. 15 : 5b* „zonder Mij kunt gij niets doen.” De onwedergeborene is zonder Christus. *Joh. 12 : 39, 40* „οὐκ ἠδύναυτο” het passieve karakter; op het geloof in zijnen potentiëlen oorsprong d. i. op de wedergeboorte wordt het toegepast; en bij den mensch is dit onvermogen alleen, opdat Gode de eere van de wedergeboorte zou toekomen. *Joh. 6 : 44, 45.* In vs 44 de potentiële oorsprong der wedergeboorte; in vs. 45 de opwekking van het geloof in de bekeering; nu staat er in vs. 44 niet: dat hij loopt, maar dat hij gesleept wordt (*ἔλκειν* — d. i. het trekken bij weerstand: dus de mensch is geen stok of blok) *Joh. 7 : 34.*

Om het passieve nog beter te doen uitkomen, zeiden onze vaders ook, dat er geen gratia praeparans was, quod ad effectum. Wij voegen er dit laatste bij, omdat er wel genadewerkingen aan de wedergeboorte kunnen voorafgaan, maar die gratia praeparans heeft niets te maken met de wedergeboorte, doch werkt in hare effecten en vrucht, eerst nadat de wedergeboorte er bijgekomen is. Of ik al een wagen en een zweep heb, baat mij niets zoolang het paard wegblijft, maar heb ik 't paard, dan komen wagen en zweep te pas.

Waarin bestaat de gratia praeparans? Er is maar één zaak, die de wedergeboorte praepareert en dat is de electio — maar die is niet bedoeld bij de gratia praeparans. Er is echter ook een foederaal verband. De uitverkiezing staat foederaal d. w. z. de uitverkoren personen staan met elkander in verband. God kiest niet hier en daar eens een mensch uit, maar God heeft het veld der uitverkiezing bij elkaar gevoegd. In den regel bepaalt God een kleine streek der wereld voor zijne uitverkiezing; ook in het eene land, in de eene familie, en in het eene huisgezin veel sterker dan in het andere. Dit is de grondslag van de verbondsleer, waarop de doop gebaseerd is. Waarom doet God dit zoo foederaal? Omdat God zoo steen op steen voortbouwen kan en niet altoos opnieuw behoeft te beginnen; zoo is er bij de uitverkorenen in den loop der tijden toeneming in kennis en diepte van inzicht; zoo is er gemeenschap der

heiligen. En dat niet alleen van heiligen, die in denzelfden tijd leven, maar ook met de heiligen van vroeger. In dit foederale nu ligt eene sterke praedispositie voor de wedergeboorte. Voorts werkt de algemeene genade veel sterker bij het eene volk dan bij het andere. In een land, waar God er vele uitverkoren heeft, werkte zijne algemeene genade ook sterker dan elders. Maar dit helpt weer niet voor de wedergeboorte, maar wel voor de bekeering, want de gratia communis breekt wel de kracht der zonde, maar wederbaart ons niet. De persoonlijke leiding valt ook onder de gratia praeparans —

Het passieve karakter komt daardoor uit, dat de gratia is: 1^e irresistibilis; 2^e inamissibilis; 3^e in se perfecta.

Het irresistibile karakter vinden wij uitgedrukt in het beeld, dat *Jer. 18 : 6* voor 't eerst gebruikt is en daarna het staande beeld werd. Het irresistibile drukt de zuivere passiviteit uit. In de wedergeboorte is er bij den mensch dan ook geen verzet. Vroeger zei men van wel: men vergeleek den mensch bij een stuk nat hout, dat moest aangestoken; dan is eerst het drogen ervan noodzakelijk; nat duidde de tegenwerking aan; drogen was 't werk van de gratia praeparans. Wel is er tegenwerking bij de bekeering, waarbij van een ἔλκειν sprake is.

Ten 2^e zij is inamissibilis. Als ik de wedergeboorte kan vernietigen, dan ben ik toch weer medewerker, want zoolang de wedergeboorte blijft, steunt zij dan op mijnen goeden wil en zoo is er weer een steunsel in den mensch voor de wedergeboorte. Zulk een steunsel is er in den mensch niet en wordt hem bij de wedergeboorte ook niet gegeven; God doet en onderhoudt het alleen; God is dan ook de eenige, die ze zou kunnen wegnemen. Doch Hij doet dit niet en kan dit niet, daar zijn decretum onveranderlijk is. Hierin ligt dan ook juist het verschil tusschen de wedergeboorte en de positie van Adam in het paradijs. Want als God de Heere den mensch wedergeboren had om hem te stellen in den staat van Adam, dan zou de wedergeboorte een verliesbaar goed zijn geweest, omdat de justitia bij Adam amissibilis was, wijl ze steunde op zijn vrijen wil. De vrije wil is echter door de zonde vernietigd en daardoor juist wordt de wedergeboorte onverliesbaar. Daarom leert de Schrift, dat evenals er in het natuurlijk leven niet alleen een scheppende maar ook eene voorzienige kracht is, het zoo ook is bij de wedergeboorte. God slaat eerst zijn hand aan den mensch (schepping), maar dan houdt Hij zijn hand onder den mensch, zoodat de wedergeboorte duurzaam goed is. Dat is het begrip van τήρησις: *Joh. 10 : 28, 29; Joh. 17 : 11; 1 Thess. 5 : 23; 1 Petri 1 : 5; Judas vs. 24; Openb. 3 : 10.* — *Joh 18 : 28, 29* — zij liggen in Gods hand besloten en geen ἁρπαγμός kan ze er uitdrukken. *1 Petri 1 : 5*, φρουρουμένους.

Is de gave der wedergeboorte al dan niet volkomen d. w. z. moet zij door

latere genadewerkingen gecompleteerd? Hierop antwoordt onze Confessie: in kiem ligt er alles in besloten. Dus de wedergeboorte is organisch. Maar actueel is zij onvolkomen. Daarom staan de τέλει (ἄγιοι) naast hen, die onderscheiden worden in: βρέφη (zuigelingen), τέκνα, νεκνίει ἐν Χριστῷ. Τέλει ziet op de volkomenheid der wedergeboorte; τέκνα enz. ziet op de actuele ontwikkeling van het in de wedergeboorte gegebene *Hebr. 5 : 12—14 ; 1 Petri 2 : 2 ; 1 Joh. 2.*

Eindelijk: in welke subjecten grijpt de wedergeboorte plaats? Natuurlijk alleen in de electi. Maar op welken leeftijd? Antw. Zij is aan geen leeftijd gebonden. In Joh. 3 hebben wij met Nicodemus te doen als met een onwedergeborene. Zij, die geboren worden buiten de verbondsgenade, maar later toch bekeerd worden, ontvangen de wedergeboorte pas op later leeftijd. Maar die in het verbond staan, worden in den regel al jong wedergeboren. Cf. *2 Tim. 3 : 15 „ἀπὸ βρέφους ;” Luc. 1 : 15.* Van Johannes den Dooper staat, dat hij vervuld was met den Heiligen Geest van zijn moeders lijf aan; *Jer. 1 : 5.* Dus in den regel wordt men op jeugdigen leeftijd „in foedere” geboren.

Waarin bestaat de wedergeboorte? Als zij gewerkt is, komt zij voor in de Schrift onder den naam van *genade, het leven, het zaad Gods, den Geest.* Met deze vier woorden wordt het effect der wedergeboorte geteekend. Als er nu hierbij van χάρις sprake is, dan wil dit niet zeggen, dat hun in Christus genade bewezen is, maar het ziet op iets, dat men in zich krijgt. Cf. *1^e Zach. 12 : 10:* een Geest, die genade indraagt; *2 Tim. 2 : 1* niet de gevende genade, maar de gegeven genade. —

2^e „τὸ πνεῦμα — πνευματικοὶ 1 Cor. 3 : 1. — Joh. 3 : 6 ; 2 Cor. 4 : 13 ; Gal. 5 : 16. Niet de gevende Geest, maar den gegeven Geest — niet τὸ Πνεῦμα Ἁγίου, die zijn tempel in den mensch heeft gekozen, maar het resultaat, gewrocht het uitgewerkte in de wedergeboorte is bedoeld. — *3^e* Ook komt veel voor „het eeuwige leven” hebben.

4^e „σπέρμα τοῦ Θεοῦ” 1 Joh. 3 : 9. — Maar nog zijn wij er niet om de essentie der wedergeboorte te verstaan.

Afgeweerd moet elke voorstelling, die leert, dat de wedergeboorte bestaat in aliquid materiale; waarbij men dan de uitdrukking „σπέρμα” niet figuurlijk opgevat. Deze leer is een gevolg van de materiele opvatting der zonde. Ook moet afgeweerd de voorstelling, die een kind van God trichotomisch doet bestaan; men zegt dan, dat een zondaar bestaat uit twee substantiën, een geloovige uit drie (τὸ πνεῦμα er bij). Ook moet bestreden de voorstelling, alsof de wedergeboorte een zedelijke werking zou zijn. Dat toch is onmogelijk wijl een zedelijke werking niet gepaard kan gaan met passiviteit van het subject. Bestreden moet eveneens de voorstelling alsof de wedergeboorte den mensch behandelen zou als een stok of blok. Wel is de mensch volkomen lijdelijk bij de wedergeboorte. Maar toch is hij geen stok en blok, omdat God de Heere niet het bedorven beeld opsmelt, om er een nieuw van te gieten, maar God laat

het oude beeld blijven ; alleen vernieuwt, wederbaart Hij het. De mensch, gelijk hij coor den Schepper in de schepping gevormd is, is als zoodanig object der genade ; en de wedergeboorte schuift die aanwezige formatie dan ook niet op zij en wel, omdat de essentie van den mensch niet door de zonde is vernietigd. Daarom moet de wedergeboorte steeds parallel met de zonde opgevat. Is de zonde nu eene privatio, negatio en orbatio, daardoor veroorzaakt, dat de band tusschen God en de ziel is doorgesneden, tengevolge waarvan de mensch midden in den dood ligt, dan volgt daaruit, dat de wedergeboorte nergens anders in kan bestaan, dan in de herstelling van die verbroken gemeenschap. Dan gaat ook de dood weg, want cessante causa, cessat effectus.

De quaestie van de inplanting in Christus mag dan ook niet zoo opgevat alsof een mensch al wedergeboren kan zijn zonder nog ingeplant te zijn in Christus. Dat is eene loochening van het Filioque ; de mystieke leer van het Oosten die zegt, er zijn eerst genadewerkingen buiten Christus, die later pas voeren tot Christus ; terwijl er toch uitdrukkelijk staat, dat de Heilige Geest het uit Christus neemt en zonder Hem niets doen kan. Ontkent men dit, dan is het *σῶμα τοῦ Χριστοῦ*, het hoofd zijn van Christus, het foederatieve verband weg. Wel komt het *bewustzijn* van de inplanting eerst later.

Bovendien waar nu de wedergeboorte een aanbinden van de gemeenschap met God is, daar is dit niet, gelijk bij Adam ; daar was het een scheppen in verband, daarom had Adam ook *justitia originalis* (wat de uitdrukking voor die gemeenschap is). Hier hebben wij echter een buiten God staand object en hier moet dus van buiten af aan den zondaar de *justitia* toegevoerd — hetzelfde dus wat Rome bij de schepping wil. De wedergeboorte is de aansluiting van God aan een wezen, dat buiten die gemeenschap dood is en innerlijk wegwijnt. God komt dat valsch geformeerd ik weer goed zetten ; dezelfde wil, verstand, bewustzijn wordt omgezet. Wederbaren is dus het weer goed doen werken van het organisch toestel van den mensch.

Wanneer nu die werking niet potentieel ging, maar actueel, dan zou er in den geregenereerden mensch geen zondigen met ik, wil of bewustzijn meer zijn. Doch dit is zoo niet, potentieel is hij wel direct perfect, maar actu wordt dit pas langzamerhand zoo. Dat is het mysterie van het enten. Een klein oogje heeft de macht om potentieel in zich te dragen een geheel nieuwen boom, die tamme vrucht voortbrengt. Maar om dit potentieele nu ook actu te maken is ncodig, dat alles wat beneden dit oogje uitschiet wordt gesnoeid en dat zoo alle sappen gedwongen worden door dat oogje te gaan.

De werking, die op het bewustzijn en op den wil plaats heeft, komt in den vorm van *ἀνακλίνωσις* en *φωτισμός* ; zij komen eerst bij de bekeering uit. Maar principieel en in potentie is in de wedergeboorte in de wortelvezelen van

den wil en van het bewustzijn de ommekeer tot stand gebracht. Doordat nu die ommekeer alleen in de wortelvezelen van den wil is tot stand gebracht, zoo ontstaat er bij het uitgroeien van het nieuwe leven een botsing tusschen den actueelen wil, die nog geheel boos en den potentieelen wil, die goed is. Daarom kan ook de bekeering niet van ons zelf uitgaan.

Daarom zeiden de ouden: de wedergeboorte geeft wel de potentia, niet de habitus en actus. De habitus ontstaat, als de evenaar omzwikt; zij is een hebbelijkheid om het goede te willen; en als die habitus nu, om zoo te zeggen, een tweede natuur is geworden, dan wordt de wedergeboorte ook actu een τελειότης. Doch in de wedergeboorte zelve wordt den zondaar alleen de potentia geschonken; en wel door den Heiligen Geest in organischen samenhang met Christus zijn Hoofd, hem toevloeiende uit de bron van alle πατριά die in den Πατήρ is.

Controversen. 1) met de Socinianen: de wedergeboorte is een zedelijke daad van den mensch. 2) met de Roomschen en Arminianen: de gratia helpt wel, maar de daad zelf komt uit den mensch; ook nemen de Arminianen aan eene gratia praeparans; 3) met de Coccejanen: zij betwisten de wedergeboorte aan de geloovigen van het Oude Verbond; 4) met de school van Saumur en de Ethischen, die eene dubbele wedergeboorte stellen: *a.* bij alle gedoopten, die dan kunnen gelooven; *b.* eene bijzondere wedergeboorte bij de electi, die moeten gelooven; 5) in zake het verband tusschen doop en wedergeboorte — Rome zegt: wedergeboorte geschiedt door den doop instrumentaliter; Luther: wedergeboorte in et sub baptismo; Beza: wedergeboorte onder den doop; Voetius: voor den doop; à Marck: de doop ziet op eene toekomstige wedergeboorte.

§ 6. *De Vocatione.*

„Gelijk de wedergeboorte ons *zijn*, zoo raakt de roeping ons *bewustzijn*. Van deze vocatio in engeren zin, die zich tot ons bewustzijn richt, moet intusschen onderscheiden de vocatio voor het bewustzijn Gods. Bij Hem gaat het bewuste besluit aan den daad vooraf; het scheppingswoord aan het scheppingsfeit. Eerst roept Hij: er zij licht! dan komt het licht. Zoo nu gaat er ook bij de herschepping een woord, een roeping Gods aan de eerste daad der wedergeboorte vooraf. In dezen zin nu sluit de vocatio Dei heel het werk onzer zaligheid in zich. Het is een opwaking Gods, om in en aan ons zijn besluit over ons te verwezenlijken. Alleen in dezen zin is de vocatio aan alle uitverkorenen gemeen en tot hen alleen bepaald, gaat aan alle genadewerking vooraf en gaat geheel buiten het Woord en buiten de speciale werking van den Heiligen Geest om. Het is een herscheppend roepen van den Drieëenigen God.

Gemeenlijk daarentegen bedoelt de Heilige Schrift met de roeping geheel iets anders. Niet een roepen der scheppende almachtigheid, maar een toespraak, die van Gods wege tot ons menschelijk bewustzijn uitgaat om ons als zondaren door de wet onze verdoemenis en door het Evangelie de verlossing in Christus voor oogen te stellen, om als nu uit de duisternis ons te roepen naar het licht. Deze roeping heeft alleen plaats bij hen, die tot jaren van onderscheid zijn gekomen, niet bij jong wegstervende kinderen. Zij heeft tot achtergrond zekere algemeene roeping door de stemme der natuur, maar verkrijgt haar eigenaardig karakter eerst door de prediking des Woords. Zij richt zich niet tot allen, maar tot die volken en personen, tot wie de Heere zijn Woord uitzendt en onder deze zoowel tot verkorenen als tot verlorenen. Tot de verlorenen om hen schuldig te stellen als die zulk een genade verwerpen en tot de verkorenen om hen het heil met hun bewustzijn te doen bevatten. Deze vocatio in engeren zin richt zich deels tot wedergeborenen, deels tot nog niet-wedergeborenen. Door niet-wedergeborenen kan zij door eene gemeene genade met een uitwendige bevatting, die soms zeer ver gaat (zie Hebr. 6), opgenomen worden, hetzij tot hun oordeel, zoo zij verloren gaan, hetzij als gratia praeparans

niet hunner wedergeboorte, maar hunner bekeering. Bij de wedergeborenen beantwoordt aan deze uitwendige roeping eene werking van den Heiligen Geest, die te zijner tijd het geestelijk licht in hun bewustzijn ontsteekt en hun zin en hun wil onder het bedwang brengt van het dictamen van hun verhelderd bewustzijn te moeten volgen. Deze daad van den Heiligen Geest, die op het door God bepaalde tijdstip plaatsgrijpt, veronderstelt voorafgaande wedergeboorte en draagt in figuurlijken zin ook wel den naam van *vocatio interna*.

Eer het Woord er was, trad hiervoor in de plaats de inspiratie en de traditie. Thans is de *vocatio externa* en *interna* gebonden aan het Woord in zulken zin, dat het Woord alleen redelijk overtuigt zonder uit zich zelf geestelijk te kunnen werken en dat de geestelijke uitwerking van het Woord gewrocht wordt door de zich inschakelende werking van den Heiligen Geest."

Toelichting.

Ook hier heeft het woord weer onderscheiden zin en beteekenis; evenals 't woord „wedergeboorte” en „bekeering”. Brakel verstaat onder *vocatio interna* wat wij als wedergeboorte behandelen. Anderen vatten de roeping geheel uitwendig op en laten haar opgaan in de prediking des Woords. Daarom trachten wij de beteekenis dezer woorden te fixeeren, om ons zelf en de kerke Gods aan helderheid en klaarheid te gewennen. Daarom moet er af wat er niet bij hoort en de aard en het wezen der zaak vastgesteld.

Nu is „roepen” geen daad, waardoor eene macht gewerkt wordt, (als in de wedergeboorte) maar het is in zijn bewustzijn een gedachte hebben en met die gedachte zich uit zijn bewustzijn richten tot het bewustzijn van een ander. Roepen is het zich richten tot een persoon, om hem tot een (actieve) daad te bewegen. Roepen veronderstelt een stem, het hooren van woorden, het uiten van gedachten en wel zoo, dat de toegeroepene het hooren en begrijpen kunne. Uit deze eenvoudige definitie van roepen moet dus ook de beteekenis van de roeping Gods afgeleid. De roeping Gods is dus het uitgaan van een woord uit Gods bewustzijn, dat zich richt op ons bewustzijn; het is geen melding, geen bericht, maar roepen en daarom moet de zondaar het kunnen verstaan en tot werkzaamheid er door geprikkeld worden. Deze zondaar wordt geroepen om te komen, niet om te blijven staan.

Maar eer wij aan deze schakel in den locus de Salute toekomen, moeten wij eerst eene geheele andere *κλίσις* behandelen. Wat is roepen voor God den Heere? Bij Hem hebben wij steeds het archetypische. Wat is het archetypische roepen? Cf. *Gen. 1 : 3* „daar zij licht en er was licht”. Ziedaar een roepen,

en wel een goddelijk roepen. *Joh. 1 : 1, 2.* God handelt nooit onbewust, maar altoos theïstisch bewust. Gods roepen is het roepen van een schepper en daarom valt weg de bepaling, dat het zich richt tot een ander bewustzijn dat er reeds is; God richt zich tot het niets, opdat ontsta, wat Hij wil, dat komen zal *Ps. 33 : 6.* „Door het Woord des Heeren zijn de hemelen gemaakt en door de blazing van Zijn mond al hun heir. In dien zin past Paulus de *κλήσις* ook toe op de wedergeboorte en op het werk der wedergeboorte *Rom. 4 : 17.* Eerst het *καλεῖν* van de *μη ὄντα ὡς ὄντα* en dan de *ζωοποιεῖν τοὺς νεκρούς* (de wedergeboorte). Dus het roepen Gods past Paulus toe op het levend maken van een doode. Derhalve in het woord zelf zit scheppingsmacht; dit spreekt Jesaja ook uit van het „Woord des Heeren” *Cap. 55*, dat doet, wat Hem behaagt. Dat scheppingswerk brengt Paulus over op het herscheppingswerk; hij identificeert deze beide. *Καλεῖν* dus op de wedergeboorte en de herschepping toegepast.

Het roepen Gods is de uittreding uit zijn besluit van eene bepalende gedachte Gods tot een bepaald persoon. Dit roepen (archetypisch) kan weer in twee betekenissen opgevat. Men kan tot op zekere hoogte zeggen: het besluit zelf is een eeuwig scheppend roepen en zoo roept God van eeuwigheid zijne uitverkorenen; maar men kan het ook in praegnanten zin nemen, als de daad, waarmee de roepende God die roeping in werking gaat brengen in de ziel. Evenals de schepping van hemel en aarde eeuwig is, maar er toch ook een concreet moment is, waarop deze schepping intreedt, zoo is ook eenerzijds de herschepping van eeuwigheid, maar anderzijds ook weer op een bepaald moment intredende.

In dezen zin genomen gaat de *κλήσις* aan elke genadedaad Gods aan een mensch vocraf, en heeft dus vóór de wedergeboorte plaats. Deze *κλήσις* is voor alle uitverkorenen gemeen. De *κλήσις* in anderen zin geldt niet alle uitverkorenen (b.v. niet de jonge kinderen, die vroeg sterven en geen bewustzijn nog hadden) maar hen, die een bewustzijn hebben. Buiten de uitverkorenen gaat zij tot niemand uit. Het scheppende roepen Gods met *קָרָא* uitgedrukt in *Ps. 33 : 6; Ps. 105 : 16; Jes. 44 : 7.* Vandaar gaat het roepen Gods ook uit tot de onbewuste schepping *Ps. 50 : 4. Matth. 2 : 15 coll. Hos. 11 : 1; Joh. 11 : 43* door zijn roepen wekt Jezus Lazarus op van de dooden. Toegepast op de herschepping in *1 Thess. 5 : 24* (was het ectypische roepen bedoeld dan zou er *κάλεσας* gestaan hebben; uit de bijvoeging *ὅς καὶ ποιήσει* blijkt, dat het scheppende roepen bedoeld is.) *Rom. 11 : 29* (bij de archetypische roeping geen sprake van berouw) *9 : 11—13* (het ectypische roepen is niet bedoeld, want ten 1^e zij waren nog niet geboren: ten 2^e wegens 't verband „niet uit de werken, maar uit den roepende”) *2 Petri 1 : 10* de *κλήσις* gaat aan de *ἐκλογὴ* vooraf, dus niet het ectypische roepen. *1 Petri 2 : 9.* Ook de roeping in archetypischen zin *Openb. 17 : 14.* Met Christus strijden de *κλητοί*, *ἐκλεκτοί* en *πιστοί*; nu hooren tot de

zaligen ook de kinderen, tot wie geen roeping kwam; voorts eerst *κλητοί* dan pas *ἐκλεκτοί* en tengevolge hiervan zijn zij *πιστοί* geworden. *Rom. 8:39, 80.* De tegenstanders zeggen door de *κλησεις* (het ectypische roepen) komt de *δικαίωσις*. Maar juist omdat hier het archetypische roepen is bedoeld, valt hun stelling. Hierom zegt Voetius ook bij de wedergeboorte — „voorwerpen er van zijn de geroepenen”. Dit schijnt te strijden. Maar als men slechts denkt: eerst het woord dan het feit, dan is de oplossing gevonden. „Het woord eerst” staat tegenover de Pantheïsten. Zij zeggen: God schept onbewust; is de zaak er, dan komt de gedachte, het woord. — Daarom hadden wij deze volgorde kunnen nemen: eerst de *κλησεις* archetypa, dan de regeneratie en dan de *κλησεις* ectypa. Maar om zooveel mogelijk de oude dogmatici te volgen, is het niet geschied en wegens het verband tusschen het archetypische en ectypische roepen.

De ectypische roeping.

Zij hangt in den wortel saam met de archetypische. Er gebeurt toch niets dan dat God de Heere diezelfde roeping, die Hij van eeuwigheid liet uitgaan, nu na de schepping van den mensch, ook tot hem persoonlijk laat komen.

De eene roeping doet worden, de andere komt tot het gewordenen.

Het 1^e is een supranatureel, het 2^e een redelijk roepen, Bij de eerste schepping komt dit niet te pas, omdat niet alleen Adam's bewustzijn, maar ook zijn heele persoon door God geschapen was. Maar na de zonde treedt het ectypische roepen op. Het is een integreerend deel der genade en wel uit dezen hoofde, dat het *herschepjen* is en dat de mensch ook na de zonde zijn bestaan als redelijk wezen behouden heeft, dat nog verlosbaar is. Die verlosbaarheid heeft haar grond in de overblijfselen van het beeld Gods in ons en die zijn redelijk; die moeten door de genade aangegrepen, om zoo van het bewustzijn tot den persoon te komen. Het is een parallel-verloop met de zonde. Satan heeft den mensch, als redelijk persoon, in zijn bewustzijn geattaqueerd, door hem tot hooge heerlijkheid te roepen. Daar nu de natuur des menschen wel verdorven is, maar niet vernietigd, daarom moet de genade weer langs hetzelfde kanaal gaan.

Wat nu die ectypische roeping betreft, moeten wij onderscheiden tusschen tweeërlei ectypische roeping: 1^e de *vocatio ad officium*, 2^e de *vocatio ad salutem*.

1^o Wij gebruiken officium en niet munus, ofschoon beide een *κλησις* hebben. *Gal. 1:1* geroepen tot ambt van Apostel (munus); *Acta 13:2* *κλησις* tot een daad (officium); *Hebr. 5:4*. Zoo ook is er een roeping tot een plicht voor alle geloovigen in algemeenen zin *1 Petri 1:21*; *1 Petri 3:9*. De *κλησις* echter, die wij nu behandelen, is bepaaldelijk de *κλησις* tot zaligheid. Point de départ is: *σκότος*, *θάνατος* en *κόσμος*, 't point d'arrivée wordt verschillend uitgedrukt: *Gal. 1:6* (*ἐν χάριτι*); *Ef. 4:4* (*ἐν μὲν ἑλπίδι*, een toekomstige rijkdom); *1 Thess. 2:12*

(naar het koninkrijk Gods en zijne heerlijkheid); *1 Tim. 6 : 12* (tot het eeuwige leven); *1 Petri 2 : 9* (tot het licht); *1 Petri 5 : 10* (tot de eeuwige heerlijkheid in Christus); *Apoc. 19 : 9* (tot de bruiloft van het Lam).

Einddoel is dus niet zoozeer, dat God den zondaar tot zich zelve roept (dit pas bij de bekeering) maar tot een bruiloft. Daarom vergelijkt ook Christus tweemaal de roeping bij een bruiloft. Dat de ectypische roeping daar is bedoeld blijkt: ten 1^e dat er boden zijn; 2^e dat zij weerstaanbaar is. De *κλῆσις* is dan ook aanbevelend; zij stelt den mensch tegenover zijne ellende het lokaas eener glorie voor.

Er is eene *κλῆσις* ectypa, die niet is de zaligmakende. Zij gaat uit van de natuur tot ieder mensch om zijn God te eeren, *Rom. 1 : 20* „εἰς τὸ εἰναι αὐτοῖς ἀναπλογήτους en dat het is om God te dienen, blijkt uit vs. 21. Zij ligt ook in de wet. De wet in het werkverbond is ook een roeping, die tot alle redelijk schepsel uitgaat, om zijn God te dienen. Deze roeping is wel de achtergrond, maar de oorzaak en wortel der bijzondere roeping is zij niet. De algemeene roeping profleert uit den toestand, waarin de mensch tegenover God staat, en die is als van een knecht tegenover zijn heer, *Mal. 2 : 6*.

Nu de speciale roeping. Hier is niet een schepsel, maar een zondaar, d. i. een schepsel in zijn val, de geroepene en daarom is ook de roeping, dat hij opsta uit zijn val. Voorts niet ieder zondaar, maar een zondaar, die tot bewustzijn kwam en die redelijkerwijze handelen kan. Komt deze roeping ook tot de verlorenen? In de gemeente zegt men wel eens, dat zij alleen uitging tot de verkorenen; dit is de quaestie van het ruime en niet-ruime aanbod. Wij zeggen niet alleen tot de verkorenen, maar ook tot de anderen, edoch met een begrenzing. Eindelijk de voorstanders van eene ἀποκατάστασις τῶν πάντων leeren eene roeping tot alle volken komende; zij ligt besloten in de roeping uit de natuur. Dat zij niet algemeen is, blijkt al aanstonds uit de scheiding van de geslachten van Kain en Seth; uit de roeping van Abraham; uit de scheiding tusschen Israël en de heidenen; (*Rom. 1 : 24*) uit het gebod door Jezus aan zijn discipelen gegeven om niet te gaan tot de heidenen; uit het gesprek met de vrouw uit Tyrus (niet voor de honden); uit het feit, dat op dit oogenblik nog vele volkeren wegsterven zonder dat de roeping tot hen gekomen is. Nu zegt men wel: de bijbel ligt er toch en dus moeten zij maar komen om te hooren. Maar de voorstelling van de roeping is niet, dat men die zelf moet gaan opzoeken, maar juist, dat zij tot ons komt. — Daarom zeggen wij: de roeping gaat uit tot de bondelingen, en tot hen, die op de grenzen staan om ze tot het verbond te noodigen.

Wanneer nu deze roeping uitgaat ook tot de verlorenen — welke is dan de werking dier roeping? Kan de zondaar zonder iets meer door haar bewerkt

worden? Ja, zeggen de Pelagianen en Socinianen. De Roomschen zeggen: eerst is de doopsгенade noodig, maar dan kan de mensch zelf. De Ethischen doen het voorkomen, alsof door en met den doop een bewerking van den zondaar plaats vindt, waardoor hij de roeping kan aannemen. De Gereformeerden leeren, dat de mensch *doof* is, maar dat afgezien van zaligmaking toch eene zekere gemeene genade (niet „natuurlijk- algemeene” genade), gewerkt wordt, waardoor de zondaar een redelijke bevatting van den weg der zaligheid krijgen kan. Zij beroepen zich vooral op *Hebr. 6 : 1—7*. Van personen, die verloren gaan, wordt gezegd, dat zij licht hadden ontvangen enz. enz.; hieruit blijkt, dat er eene gemeene verlichting voorkomt, die soms de vruchten der waarachtige bekeering te boven gaat. Deze gemeene genade heeft een dubbel doel, ten 1^e om diegenen bij wie het niet verder komt, verantwoordelijk te stellen voor hun verwerping van den Christus (de heidenen verwerpen God; maar die de roeping hoorden, verwerpen Christus — een reuke des doods; ten val; rots der ergernis). Van hen spreekt Christus in *Matth. 11 : 23, 24* — hier is gemeene genade bedoeld; er zijn hemelsche krachten gewerkt in Kapernaüm; over hen, die de gemeene genade ontvingen, gaat een harder oordeel. Maar ten 2^e ook bij de uitverkorenen heeft men deze gemeene genade, d. i. de *gratia praeparans* in engeren zin. Met een redelijk besef ontstaat een inzicht in de eigen verdoemelijkheid en in de genade. Deze gemeene genade die de roeping vergezelt, heeft nooit kracht voor de wedergeboorte, maar wel voor de bekeering. Deze gemeene genade is een der weldaden van het genadeverbond, want juist in den kring van het genadeverbond werkt zij. Ook onze vaders kenden deze gemeene genade wel degelijk. Daarom hebben predikers er ook mee te rekenen.

Bij de uitverkorenen nu is die gemeene genade in tweeërlei stadium: vóór of na de wedergeboorte. Als wij hen nemen, die de eerste daad der wedergeboorte nog te wachten hebben, dan is er geen verband tusschen deze gemeene genade en de wedergeboorte. Maar is er dan verband bij hen, die de wedergeboorte reeds ontvangen hebben? Spruit de gemeene genade uit de wedergeboorte? Neen; ook bij hen bestaat er geen verband tusschen gemeene genade en wedergeboorte. Zoo komt het, dat iemand, die reeds wedergeboren is en de uitwendige roeping ontving en wel vergezeld van de gemeene genade toch zijn bekeering nog kan uitstellen. Daarom spraken onze vaders ook nog van een *vocatio interna*. Eigenlijk is dit onjuist, want men bedoelt, het maken dat men de roeping hooren kan. Zij is een naar binnen brengen van de ectypische roeping.

Om dit goed te vatten dient hierop nadruk gelegd, dat de wedergeboorte wel het *σπείρω* maar niet de *habitus* en de *actus* in den mensch brengt. Maar dezelfde God, die het *σπείρω* gaf, moet er zijn zon op laten schijnen. Hier

treedt dus een tweede daad Gods op; Hij doet het in potentia gegevene ontluiken. De verborgen kiem gaat over tot een dadelijke werking. Dit geschiedt door den Heiligen Geest; dus bovennatuurlijk; de mensch is lijdelijk.

Deze tweede daad brengt echter niets toe dan in verband met het Woord, daarom hebben wij zooveel het begrip van *vocatio interna* gerectificeerd. Telkens kan een zondaar het Woord gehoord hebben en door de gemeene genade toestemmen, zonder dat hij er verder door komt. Het redelijk besef moet verdiept en daarom komt bij de tweede daad weer het Woord; het ingedrongen Woord wordt verdiept, zoodat men het doorziet en *innerlijk* wordt geraakt. Zoo blijkt tevens, dat de Heilige Geest niet roept buiten het Woord om; het Woord blijft het genademiddel, waarvan de Heilige Geest zich bij de roeping bedient.

Het gebeurt op één moment, want 't is eene bovennatuurlijke daad. Dan is het inzicht daar; het kan wel verduisterd worden, maar niet verloren gaan en daarom moet de mensch telkens de in hem zijnde habitus opwekken. Onze oude dogmatici zeggen: de uitwendige roeping gaat tot het bewustzijn en den wil; dit is verkeerd, zij gaat nooit tot den wil; alleen tot het bewustzijn (wel met de bedceling dat het bewustzijn het dictamen aan den wil zou geven). De inwendige roeping komt tot het bewustzijn en den wil, want bij de uitwendige roeping weigerde de wil het dictamen van 't bewustzijn te volgen en daarom moest hij bewerkt. Bij deze bewerking van den wil zijn wij op den overgang tot de bekeering.

Om het karakter van de *vocatio* geheel zuiver te grijpen, is bijna ondoenlijk, omdat het zoo moeilijk is de grens tusschen *vocatio* en *conversio* volkomen zuiver te trekken. Onze oude dogmatici behandelden onder deze twee loci dan ook dikwijls bijna precies hetzelfde. Toch moeten wij het principium goed vatten, waarnaar de deeling moet uitgaan. Als wij het wezen der bekeering willen vaststellen, dan moeten wij het zwaartepunt leggen op den wil. Maar als wij dan van de *vocatio* handelen, dan moeten wij het zwaartepunt leggen op het bewustzijn (bewustzijn niet = verstand; bewustzijn is 't algemeen begrip, niet alleen voor denken, ook voor aandoeningen enz., dus veel ruimer dan verstand; bewustzijn = *κκροδια*, *כל*); dus niet de hersenen als bron te nemen, maar het hart; en de hersenen zijn slechts spiegel.

Voorts begint de *conversio* in het diepste puntje van ons hart en trekt van daar uit een lijn naar God toe; terwijl de *vocatio* juist omgekeerd van God uitgaat naar den mensch toe. Dus roeping en bekeering zijn twee afzonderlijke daden Gods. Het doel der *vocatio* is bereikt, als er gekomen is *ἀκοή*, terwijl het eindpunt van de *conversio* bereikt is, als er is *ὑπακοή*. Wat hebben wij te

verstaan onder *ἀκοή*? In ons wezen leven wij in verschillende verdiepingen: 1^e in een sfeer van uitwendige dingen en gedachten; 2^e in de sfeer van onze overleggingen; 3^e in de sfeer, waar ons verborgen ik sluimert. Nu is er zoolang de *ἀκοή* blijft bij de 1^e sfeer, nog geen echte *ἀκοή*; evenmin als zij komt tot de 2^e sfeer (1^e en 2^e sfeer ook bij de verlorenen); maar de roepstem moet tot de 3^e sfeer doordringen en dat kan alleen door eene almachtige daad Gods, die door de deur (1^e roeping) en door de gang (2^e roeping) doordringt tot de diepe kelders van het Ik. De 1^e roeping is alleen uitwendig zonder genade; de 2^e roeping alleen uitwendig maar met gemeene genade; de 3^e roeping niet alleen uitwendig, alleen bij de uitverkorenen.

Zal de roeping zoover doordringen, dan moet de Heilige Geest twee acten doen. Ten 1^e de roepstem moet Hij brengen tot de 3^e sfeer; ten 2^e het geestelijk oor moet Hij openen. Is dit geschied, dan heeft de *vocatio* zijn τέλος bereikt. Ons verborgen ik moet hooren, dat God roept (verder mag hier niet gegaan). Daarom komen wij terug op hetgeen vroeger gezegd is van de ombuiging van den wil. Die komt pas bij de bekeering. Dat onze oude dogmatici zoo haspelden op deze punten, is een gevolg hiervan, dat zij te veel de methode der oude Scholastici volgden, maar hun antwoorden dan zochten te verbeteren. Doet dan de *vocatio interna* niets aan den wil? Ja wel; als een korporaal met zijn 12 man ergens op een post staat, en de officier zegt iets tot den korporaal, dan is er eigenlijk nog niets gezegd tot de soldaten, maar omdat die soldaten het ook hoorden, daarom ondergaan zij toch reeds een aandoening, voor het bevel rechtstreeks tot hen komt. Zoo bij de *vocatio* reeds prikkels in den wil; meer niet; dan is er een *suasio*, zooals de ouden zeiden. Toch is dit onjuist, want de *suasio* komt nooit in den wil, maar in het intellect. De wil wordt dus alleen geprikkeld, nog niet omgebogen.

De *κλήσις* wordt daarom in *Openb. 3 : 20* ons in een ander beeld geteekend, dat de *κλήσις* niet onduidelijk in het licht stelt nl. een *κρούειν*. De *κλήσις* loopt in dezen tekst tot „φωνῆς μου”, dan volgt de *conversio*. Zoodra ik 's nachts de brandklok hoor luiden, trilt mijn wezen van schrik. — Zoo ook met de roeping, verder komt zij nog niet. De roeper verschrikt ons eerst met zijn stem, maar omdat het is een roepen tot hem, daarom is het roepen zelf iets lokkends. De roeper verschrikt, het roepen lokt. —

De roeping is onderscheiden voorgesteld door de Lutherschen, Mystieken en Gereformeerden. De Lutherschen hebben op dit punt een geheel eigenaardige ketterij, hierin bestaande, dat zij aan het Woord als Woord ex opere operato een zekere kracht toeschrijven. Dit ook bij de Neo-Kohlbruggianen. Het is een nawerking van Rome; volgens haar rust in de kerk een bezielende kracht, die als een moeder hare kinderen baart; daarom komt bij Rome ook

alles aan op de sacramenten : daarin schuilt een verborgen mystieke kracht voor de zaliging. De prediking is een bijzaak. De Luthersche kerk heeft het pernitieuse van dit stelsel ingezien en erkend en daarom die opvatting van de besloten goeieren en de kerk op zij gezet. Maar geheel los er van is zij niet; zooals blijkt uit hun these: aan de kerk is het Woord gegeven. Daarin school dan een verborgen kracht; vandaar dat de geestelijken als bedienaren van dat Woord, een soort bijzondere personen waren; Christus is geïnscriptioneerd in het Woord en daarom is er in het Woord een verborgen kracht; waar het Woord nu komt daar is dan ook werking.

De Anabaptisten stonden in de andere linie. Het Woord is slechts een vehikel, een kruk om te leeren loopen; zoodra men kon loopen leefde men uit zijn eigen bewustzijn en uit zijn onmiddellijk inzicht (evenals men, wanneer men lezen kan, geen leesboek meer behoeft). 't Eigenlijke woord is de geestelijke toespraak.

De Gereformeerden hebben daartegen gesteld deze bewering: de Schrift op zich zelf is krachteloos, maar oefent kracht door den Heiligen Geest; anderszins is de werking van den Heiligen Geest gebonden aan de Schrift, die Hij ingegeven heeft. Alleen dit gebonden zijn komt te pas niet bij de wedergeboorte, noch bij de metaphysieke werkingen, maar bij de ethische werkingen, bij de vocatio, wijl de mensch, die moet herschapen, geen stok is.

Rom. 10 : 9—19. Christus zendt boden; die boden brengen een κήρυγμα; eers: het ἀκούειν en eindelijk het πιστεύειν van het κήρυγμα; met πίστις is hier natuurlijk niet het geloofsvermogen, maar de geloofswerking bedoeld, die alleen tot stand komt door het Woord.

De Lutherschen beroepen zich voor de kracht van het Woord op *Rom. 1 : 16*. Edoch het Evangelie bestond reeds in het paradijs, toen er nog geen schrift was en de δύναμις die daarin lag, ligt niet in de Schrift maar in de genade Gods.

Hebr. 4 : 12. Past men deze woorden op de Schrift als zoodanig toe — dan hebben de Lutherschen gelijk. Maar de dagelijksche ondervinding leert het tegendeel; duizendmaal leest men de Schrift zonder eenige werking er van te gevoelen. Daarom moeten de geloovigen ook kracht zoeken in het gebed om de werking der Schrift te ondergaan. Uit vs. 13 blijkt ook, dat er is een λόγος van ons tot God en van God tot ons; de λόγος van ons tot God is onze verantwoording aan God, voor wien al onze daden openbaar zijn; de logos van God tot ons is dan ook de logos van den Schuldeischer, die rekening komt eischen. En nu zegt de apostel: verbergt maar niets, want als God komt, dan gaat het door; verbloemen gaat niet; wij zijn passief voor God. En in vs. 12 staat nu: God is actief en dringt in; Hij is κριτικός van alles; en dat wel hierom, wijl Hij met zijn aanklagend woord als met een zwaard kan doordringen. Dus hier is geen sprake van de Heilige Schrift, maar alleen van het aanklagende en schuld vorderende woord.

§ 7. *De Conversione.*

„Gelijk de wedergeboorte aan den uitverkoren zondaar het zijn of wezen der genade meedeelt, de roeping zijn verplichting om die genade te omhelzen in zijn bewustzijn indraagt, zoo strekt nu de derde genadedaad, gemeenlijk „bekeering” genoemd, om zijn wil zoo te buigen, dat hij breke met zich zelf, de wereld en Satan, en Christus aanneme. Werker van deze genadedaad is God Drieëinig; dit zijn werk werkt op den wil, deels zijdelings door het dictamen intellectus, en in zoo verre voorbereidend en ten deele ethicæ; maar ook deels rechtstreeks door feitelijk den wil om te zetten, en is alzoo metaphysicæ op te vatten. De genadedaad der bekeering werkt evenals de genadedaad der roeping (vocatio interna) op uit het in de wedergeboorte aangebrachte potentieele leven, welks potentiën het nu actu uitbrengt. Gevolg hiervan nu is, dat de bekeerende daad Gods doelt op en uitloopt in een zich bekeerende daad van den persoon zelf. Zoodra het geestelijk licht in zijn bewustzijn schijnt, en zijn wil omgebogen is, drijft hem de Heilige Geest om zich zelf te willen bekeeren en zich feitelijk om te keeren op zijn levensweg. Dit omkeeren uit zich in heeft tot vrucht de poenitentia et fides. In een poenitentia, die al wat dusver hoog voor hem stond, doet vallen en verbrijzelt, te beginnen met zijn eigen ik; hem beangstigt door het gevoel van Gods verbolgenheid over zijne zondige existentie en tegen de ongerechtigheid als tegen een vijand met haat vervult. Keerzijde van dezen penning is het gelijktijdig ontkiemen van het waarachtig geloof, dat Christus aanneemt en niets wil buiten Hem.

Deze principieele bekeering grijpt alleen plaats bij die uitverkorenen, die geroepen worden sensu ectypo; bij dezulken slechts éénmaal en is de wortel, waar alle nadere bekeering altoos weer uit opwerkt. Deze nadere bekeering is van tweeërlei aard: of in zooverre er terugval plaats greep, waaruit Gods kind zich weer opricht of in zooverre de voortgang van het christelijk leven een nieuwe mijlpaal bereikt heeft; ze ziet beide malen zoowel op de bekeering van zonde, als op die van ongelooft, ketterij en dwaling. Geheel onderscheiden van deze zaligmakende bekeering is de bekeering op het terrein der algemeene genade

gelijk bij Ninevé. Van gemengden aard daarentegen is de verbondsbekeering van Gods volk onder zware plagen en kastijdingen; omdat hier beide in saamloopt, zoowel een nadere bekeering van Gods kinderen als de bekeering van het volk in zijn burgerstaat, door het uitwendig eeren van den Allerhoogste."

Toelichting.

I. De woorden voor bekeering in het O. T. gebruikt: שׁב in kal meestal van den mensch gezegd, in Hiph. van den Heere, die *doet* bekeeren. Intusschen wordt הִשִּׁיב ook van den zondaar gebruikt — cf. *Ez. 18 : 30, 32* (וְהִשִּׁיבוּ) van den mensch gebruikt, in vs. 30 zou 't nog kunnen zijn „doet anderen wederkeeren,” maar vs. 32 sluit dit ook voor vs. 30 uit). De beste verklaring hierop vinden wij in *Hand. 3 : 19* (μετανοήσατε — keert uw zin om, en als gij dat gedaan hebt, keert dan uw weg om — ἐπιστρέψατε). In het O. T. komt שׁב 74 maal voor doelende op de bekeerende daad van den mensch, slechts vijfmaal doelende op de bekeerende genadedaad Gods. In het N. T. 26 maal van de bekeerende daad van den mensch, 4 maal van het bekeeren van mensch door mensch, en 2, hoogstens 3 maal van de bekeerende daad Gods. Onschriftuurlijk is dus om bij de conversio alleen aan Gods daad te denken. In het O. T. — als daad van God: *Ps. 19 : 8*; *Jer. 31 : 17b*; *Klaagl. 5 : 21*; *Mal. 2 : 6* (mediate) — in het N. T. *2 Co. 3 : 16*; *1 Thess. 1 : 9* (hier nog eenigszins dubieus). Mediate: *Luc. 1 : 16*; *Acta 26 : 18*; *Jac. 5 : 19 en 20*. In alle andere plaatsen is de actie bij den mensch. In het N. T. vinden wij twee begrippen voor bekeering: μετάνοια (14 maal) en ἐπιστροφή (19 maal). Het finale begrip is ἐπιστρέφειν, hoewel in de meeste dogmatieken μετάνοια alleen genoemd wordt. *Hand. 3 : 19*; *26 : 20* schaffen licht over deze woorden. Op beide plaatsen gaat μετάνοια vooraf; μετάνοια in den zin van de φρόνησις; ἐπιστροφή ziet op de daad, op den תּוּרָה. De μετάνοια leidt tot de ἐπιστροφή (ἐπιστρέφειν = שׁב). 't Substantief komt in het O. T. alleen *Jes. 30 : 18* voor — שׁוּבָה. Onder bekeering hoort ook wat in de Statenvertaling als wederkeeren voorkomt. Sommigen zeggen „bekeeren”, anderen „wederkeeren” — dat is hetzelfde, *Deut. 4 : 30*; *Ps. 78 : 34*; *Jes. 44 : 22*; *Jer. 3 : 22*; *31 : 21*; *Klaagl. 3 : 40*; *Ez. 18 : 30*; *Hos. 6 : 1*; *Zach. 1 : 3*; *Mal. 3 : 7*.

II. Nu de onderscheiden zin, waarin in de Schrift 't woord „bekeering” voorkomt.

1. שׁב verreweg 't meest foederaal, waar sprake is, niet van zaligmakende bekeering, maar van het bondsvolk, dat zijn God verliet en nu weer tot Hem terugkeeren moet. *Deut. 30 : 2*; *Jer. 3 : 12*; *Hos. 14 : 2*. Overal waar Mozes of de profeten 't volk aanspreken, spreken ze het foederaal aan; als tot een

volk, dat besneden is en dus tot God hoort, maar dat afgeweken is en nu moet wederkeeren. Goed ware het als de Staten-Vertaling op deze plaatsen altijd „wederkeeren” gebruikt had, want dat is 't eigenlijk.

2. De symbolische (d. i. uitwendige, foederale) bekeering wordt verdiept tot in het hart (om het symbolisch karakter te doen uitkomen). Er ligt dus een diepere zaak onder, die verpersoonlijkt en vergeestelijkt wordt. *Deut. 30:10; 1 Sam. 7:3; Jer. 3:10; Klaagl. 5:21* enz.

3. Bij deze foederale bekeering kent de Schrift ook eene natuurlijke bekeering, die bij de heidenen geschiedt *Jona 3:8, 10; Matth. 11:21* enz.

4. De bekeering komt in het O. T. ook persoonlijk voor *Job 22:23; Ps. 19:8; Jes. 55:7; Jer. 18:11*. Nu komt intusschen de persoonlijke bekeering ook steeds in foederalen zin voor ('t zijn altoos zij, die zijn volk zijn, maar in ongerechtigheid verdoold zijn en nu moeten terugkeeren) nooit de principieele zaligmakende bekeering.

En nu het N. T. 1. Zaligmakende bekeering *2 Cor. 7:10; Hebr. 6:1 en 6; 2 Petri 3:9; Rom. 2:4*; voorts de verschillende gelijkenissen in *Luc. 15*.

2. Die zaligmakende bekeering komt voor in foederalen zin, waar Johannes de Dooper optreedt en de menschen toeroept: bekeert u. Ofschoon dit echter een foederalen aanloop heeft, is toch de zaligmakende bekeering bedoeld. De band van het foederale wordt doorgesneden in het zeggen: Ik zeg u, dat God ook uit deze steenen Abraham's kinderen verwekken kan.

3. Zaligmakende bekeering buiten alle foederaal verband, tot de heidenen uitgaande *Luc. 1:16; Acta 9:35; 10:21; 26:20; 1 Thess. 1:9* — *μετάνοια εἰς σωτηρίαν; 1 Petri 2:25 μετάνοια εἰς Χριστόν*.

4. Ook op nieuwe wijze komt de bekeering foederaal voor. Nadat 't symbolische volk was ondergegaan, treedt nl. een nieuw volk op, niet met de besnijdenis maar met den doop, dat is de Kerk. *Openb. 2:15, 16, 21, 22; 3:3, 19; 9:20; 16:9, 11; Jac. 5:19* en ten deele *Luc. 22:32*. (Daar in *Openb.* met vernietiging der bekeering wordt bedreigd, kan niet de zaligmakende bekeering worden bedoeld). —

Wij hebben dus: eerst de bekeering nog vast aan Israël; dan 't losmaken van den draad (Joh. de Dooper), dan de bijvoeging van de vergeving der zonden; bekeering der heidenen; eindelijk de nieuwe foederale bekeering in de kerk. —

De zaligmakende bekeering wordt in het N. T. in verband gebracht met het geloof, vergeving der zonden en goede werken. In *Acta 26:18* 't meest absoluut; volkomen parallel met de wedergeboorte. De twee algemeene beginselen; duisternis en licht. Met het geloof in verband gebracht *Hand. 11:21 πιστις* voorop), *Marc. 1:15 (πιστις* volgt); *Acta 20:21*; met de vergeving der zonden in *Acta 5:31* en bij den doop van Johannes; met de goede werken *Openb. 2:5; Hand. 26:20*.

III. Nu de zaak zelve. De bekeering neemt in verband met de wedergeboorte en roeping bij onderscheidene personen een verschillend aspect aan. *a.* Wij hebben een puer renatus, qui moritur non vocatus neque conversus. De daad der bekeering is dus niet absoluut necessair evenmin als de roeping.

2. Puer renatus, qui pervenit ad adolescentiam, adultus vocatus et e vocatione conversus. Hierbij deze onderscheiden gevallen; α) na een jeugd in onwetendheid, d. i. zonder kennis van de christelijke religie; β) na een jeugd zonder kennis van de religie en in veel zonde vervallen; γ) wel de wetenschap van de religie, maar daarmee spottend; δ) personen, die wedergeboren, opgevoed werden in de christelijke religie en in burgerlijke gerechtigheid bewaard bleven door de algemeene genade. Daarvan hangt af, of die bekeering plotseling is, dan wel langzamerhand. In geval δ daarvan komt de breuke niet zoo klaar uit, als bij hen die in zonde geleefd hebben.

c. Puer non renatus, qui pervenit ad adolescentiam met twee ondergevallen: α) iemand die eerst wedergeboren, toen geroepen en daarna bekeerd is; β) die eerst geroepen, toen wedergeboren en toen bekeerd is. —

Wat is nu het algemeene type, dat in de kerk moet aangenomen? Dit: puer renatus, qui pervenit ad adolescentiam in cognitione verbi justitia civili adultus vocatus et conversus. [Het methodisme neemt altijd als type aan den puer non renatus; dit zijn bij hen de meest gezochte]. Dus volgt, dat als men spreekt van een kerk, waar alles is uitgestorven, dat daar de bediening anders is.

IV. In den Catechismus Zondag 33 en 34 en Canones III en IV § 9 en 11 wordt de bekeering besproken, doch niet op de meest gewenschte wijze voor onzen locus. Men kan de bekeering nl. bezien: 1) quod ad essentiam; 2) quod ad originem; 3) quod ad finem; 4) quod ad progressum. De Catechismus behandelt de essentia met werking er in; de Canones de origo. Dit is geen tegenstelling, maar beschouwing uit verschillend oogpunt. Het wezen bestaat in een afkeeren van het een en een toekeeren tot het ander. Neemt men 't finaliter, dan is het eind van de bekeering volkomen heiligmaking en 't zijn van een volwassen man in Christus; dus in het sterven zelf. Spreekt men van de bekeering als progressus, dan is 't een telkens zich weer bekeeren in voorstelling, gedachte, levenskring enz. Bij de origo gaat alleen de hoofdzaak los. Wij bedoelen in dezen locus alleen de origo (en dus een andere zaak dan in den Catechismus), die natuurlijk wel met het oog op de drie andere moet genomen, maar toch een apart stuk is.

V. Bij de origo ligt de band tusschen de vocatio en conversio in de trekking, ἐλκυσίς. ἡψῆ. Hoogl. 1 : 4; Hos. 11 : 4; Joh. 6 : 44; 12 : 32; Gal. 1 : 4. Zij is daarom een mediaal begrip, wijl de impulsus movens uitgaat van den roepende.

Beeld. Iemand wordt geroepen uit een brandend huis, maar kan niet komen; men werpt hem een touw toe en trekt hem. Dat werpen behoort nog tot de *κλήσις*. Maar het trekken behoort tot de *conversio*, want 't is een trekken naar God toe. In zooverre heeft men in *ἐλκεν* het mediale begrip. Die bekeering nu is eene *actio gratiae Dei*, doch die niet het roepen geldt, maar het voldoen daaraan. Roepen is de vraag; bekeering is 't antwoorden, 't handelen daarnaar. De roeping gaat tot de diepste penetralia, het laatste punt daarvan is, dat de *ἁκοή* aanwezig is. Maar op dat gehoorde roepen moet een antwoord komen en dat antwoord is de eerste daad der bekeering, de *μετάνοια* (Ja, ik kom Heere). En als nu die bekeerde overgaat tot het doen van wat hij antwoordde, als hij dus gaat — dan komt de *ἐπιστροφή*. Wat doet God hier nu en wat de persoon? De eerste daad van den Heiligen Geest is hier: het instralen van geestelijk licht in het bewustzijn, waardoor de geroepene de juistheid en rechtmatigheid der roeping Gods erkent en in zich voelt ontwaken de drang, om te zeggen: Ja, ik kom Heere! Bij die instraling werkt de Heilige Geest: 1. redelijkerwijze door de Schrift; 2. methaphysice door het lumen internum in de ziel in te stralen. En door die daad gaat het natuurlijk licht van den troon. Hierbij moet opgemerkt, dat die instraling van het geestelijk licht correspondeert met de *vocatio interna* voor zoover ze het geestelijk oog (wil men: 't geestelijk oor) raakt. De toestemming van het Ik wordt gegeven, dat er *ἡπακοή* wezen moet. Daar waar nu 't antwoord „ik kom” gegeven is, zou de persoon nog niet *kunnen* komen; de wil toch is machteloos; daarom moet in de tweede plaats metaphysice door den Heiligen Geest de kiem, die in de wedergeboorte voor den wil ligt, er uit komen en aan den wil de macht geven om het gegeven woord te volbrengen. Daar gekomen heeft de mensch nog niet meegewerkt, wel meegesproken (ik kom), maar nu komt in de derde plaats eerst 't eigenlijke moment van de bekeering, waarop hij nu ook komt.

In dit laatste is een saamgestelde werking van den mensch en van den Heiligen Geest (niet alleen van den mensch, want van zelf komen kan hij niet). Gewillig en met zijn zin gaat de geroepene nu arm in arm met den Heiligen Geest het diensthuis uit en keert zich tot God. — De *μετάνοια* is voorbereidend, de *ἐπιστροφή* is concludeerend, waardoor de wil omgebogen en actief wordt; de *ἐπιστροφή* is daarom het eigenlijke, karakteriseerende element.

§ 8. *De Fide.*

Het eerste teeken van bekeering komt uit in het werkzaam worden van het ons door de wedergeboorte ingeplante geloofsvermogen. Dit geloof is ons in de wedergeboorte aangebracht niet als een nieuwe facultas, die aan onze natuur zou zijn toegevoegd, maar als eene potentia. Er dient onderscheiden in een geloof in algemeenen zin, in zooverre dit bij onze menschenlijke natuur als zoodanig hoort, en in een geloof van bizonderen aard, gelijk dit ingeplant wordt in den zondaar. *Sensu generali* duidt „geloof” aan: die werking van het menschenlijk bewustzijn, waardoor de mensch, als naar Gods beeld geschapen, God als God erkent, in Hem den Waarachtige eert, van geen ander dan van Hem heil wacht, en voor Hem alleen wil bestaan. Omdat dit geloof een werking van ons bewustzijn is, vindt 't zijn sterkste uiting in 't kleven aan het bewustzijn Gods, d. i. aan Zijn gesproken Woord. Hem te gelooven op Zijn woord is van het gelooven in Hem rechtstreeks gevolg.

In afgeleiden zin richt zich dit algemeen menschenlijk geloof ook op de verhouding, waarin wij staan tot hen, die met ons naar hetzelfde beeld geschapen zijn, en komt ook hier met name uit, bij het al of niet vertrouwen stellen in iemands persoon en het voor waar of onwaar houden van zijn woord.

Een andere evenzeer afgeleide beteekenis van dit algemeen menschenlijk geloof bestaat in het geloof aan de vervulling van ons ideaal, voortvloeiende uit de overtuiging van een algemeen, alles omvattend bestel, onverschillig of men dit opvat als het bestel van een persoonlijk God, dan wel als de innerlijke noodzakelijkheid, waarmede een oneindige oorzaak werkt.

In dezen eersten algemeenen zin geloofde Adam, was er geloof ook in den Christus en blijft het geloof de grondtrek van ons menschenlijk wezen, ook in ons eeuwig aanzijn.

Door de zonde echter is dit algemeen menschenlijk geloof principieel in ons vernietigd, zoodat 't bij den wortel is afgesneden, ook waar 't in de takken nog nabloeit. De zonde is in haar diepste wezen ongeloof, d. i. afsnijding voor ons bewustzijn van den band, die ons aan God

bindt, twijfel aan de waarachtigheid van Zijn Woord en zoeken van een steunsel bij het schepsel in plaats van bij den Schepper. Ook dit ongeloof is niet dan de negatieve werking van een ons ingeschapen vermogen: het vermogen van ons bewustzijn. In de werkelijkheid toch blijft een zondaar even diep afhankelijk van God als de nog onzondige mensch; wordt nu in den zondaar 't ongeloof te niet gedaan en het geloof hersteld, zoo draagt dit geloof een bijzonder karakter en heet deswege *πίστις* in engeren zin, als aanduidend een geloof, dat zalig maakt, wie verloren was.

Dit zaligmakend zondaarsgeloof komt niet als een vreemd element in onze menschenlijke natuur in, maar herstelt veeleer, wat tot onze menschenlijke natuur hoorde, doch in haar verwrongen wierd; slechts draagt 't nu dat gewijzigd en eigenaardig karakter, dat geëischt wordt door de zondig gewordenen natuur.

Dit eigenaardige karakter bestaat hierin, dat 't niet rechtstreeks op God-Drieëenig is gericht, maar op Zijn Woord, gelijk dit in de Schrift geopenbaard is, en in den Middelaar vleesch wierd, om eerst door dien Middelaar zich tot God op te buigen. De kennis van dit Woord is niet een daad van het geloof zelf, maar een vereischte er voor, en zelf uit zich dit geloof slechts in twee deelen: het voor waarachtig houden van het Woord en een persoonlijk vertrouwen op Hem, van wien dit Woord is. Dit zaligmakend geloof nu bestaat deels potentia, voorzoover God er in de wedergeboorte de mogelijkheid voor schiep, deels in een habitus, voorzoover God er ons besef voor vervormt en deels in een actus voorzoover het tot dadelijke werking of uiting bekwaamd wordt.

Uit de potentia zonder meer wordt noch de habitus, noch uit den habitus zonder meer de actus vanzelf geboren: bij elk dier drie is God de Werker, die door den Heiligen Geest er de onderscheidene genade voor toebedeelt. Bij den actus echter, niet bij de potentia en habitus, komt uit het werk Gods een daad van den bekeerden mensch voort, zoodat hij het is, die ten slotte zelf gelooft. Omdat het zaligmakend geloof een actus van het bewustzijn is, kan het niet uitkomen in het onbewuste leven van een kind, noch bij volwassenen in onbewusten toestand; dan is er wel dispositie, mogelijkheid, en potentia en bij tijdelijke onbewustheid blijft de habitus, maar de actus ontbreekt.

Hierop grondt zich de tegenstelling tusschen het wezen en welwezen des geloofs.

Het historisch geloof, moet evenals het tijd- en wondergeloof niet onder het zaligmakend maar onder 't algemeen menschenlijk geloof

geclassificeerd, zóó echter, dat, zoo dikwijls deze werkingen van ons bewustzijn zich in een zondaar op een van God gewild doel richten, gemeene genade hierin werkzaam is.

Toelichting.

Het begrip geloof is in de Schrift weergegeven door אֱמוּנָה en πίστις.

Πίστις. Dit begrip bestaat uit een labiaal met een klinker van de 2^e klas en een tongletter. De oorspronkelijke stam is dan ook πῖθ cf. πείθω, πείπειν enz., 't zuiverst overgebleven in πῖθος. Als de beteekenis van dien stam geeft men meestal op: de overtuigde, als komende van πείθω. Maar daarmee is niet genceg gezegd. Wij hebben in den stam πῖθ denzelfden stam als in ons Hollandsch woord binden, dat van den stam: bād komt. In het Grieksch is de stam 't zuiverst gebleven in πῖθος = vat = iets, wat iets omvat, wat iets samenbindt. 't Latijnsche fides komt van denzelfden stam πῖθ (= fid). Foedus wordt uitgesproken als foidus, waarvan klank en vorm aan den zelfden stan πῖθ doen denken.

In het oude Grieksch komt πείθειν nog voor met een object, in den zin van: iemands zin binden. Ook wij spreken van een bondig betoog = overtuigend (πείθειν) betoog. Overtuiging moet binden.

Dus is geloof: De band, die den mensch in zijn bewustzijn aan God verbindt. —

אֱמוּנָה (אָמַן = vast zijn, fundament, basis zijn). Waarschijnlijk is ook het grondbegrip van dezen stam: binden. Wij vinden nl. אָמַם naast אָמַן (cf. אָמַם) = binden. Een fundament nu bindt de deelen van het huis saam. In 't Grieksch is gedoeld op een willekeurig omgeslagen band. Dat zit in den Hebreeuwschen stam niet, daar is 't een band, die noodzakelijk vanzelf bindt. Vandaar

אֶמְנָה = zuil, אֶמְנָה = foedus, verbond, wat twee partijen saambindt; אֶמְנָה = opvceding, אָמַן = architect. אָמַן = getrouw אָמַן = de trouw.

In al deze derivata zien wij een dubbele lijn van afleiding: één in het zijn, de ander in het bewustzijn — en in beide zit het denkbeeld van: vastheid geven door de deelen in juiste harmonie te zetten. —

Geloof. Dit woord is van den stam „loof”; dezelfde als 't Latijnsche „lub” (spreek uit loeb) in „lubet”. Wij vinden dezen stam in den Gothischen wortel lioeb van lioeban, waarvan de grondbeteekenis in alle Indo-Germaansche talen is: een innerlijke aantrekking tot iets gevoelen. Van dien grondstam kwam af, zoowel lubet als liebhaben, erlauben, verlof. 't Voorvoegsel „ga” is ongeveer gelijk 't Latijnsche „con” in den zin van: ab omni parte — geheel en al. Dus is de diepste gedachte van geloof: zich met zijn geheele wezen innerlijk tot iets aangetrokken gevoelen. 't Doelt dus op een band en wel op een band, die

innerlijk ligt. Ons Hollandsch woord „boeien” drukt dit 't best uit (evenals lubet 't best kan vertaald door: 't boeit mij).

Na deze etymologie komen wij vooreerst aan een quaestie die tot dusver overgeslagen is bij de dogmatici nl.: wat in de algemeen menschelijke natuur de basis voor het geloof is. Hoe kwam het, dat onze oude dogmatici dit oversloegen? Zij hebben ten gevolge van de quodlibeta van de Scholastieken zich te veel gebonden geacht aan de quaesties, die reeds bestonden; met nieuwe quaesties kwam men niet aan; alleen problemata, die reeds bestonden behandelde men. Deze methode nam men van de Roomschen over. Nu namen de Roomschen alle genadegaven als donum superadditum, en dus was er voor hen geen reden om bij 't geloof, een donum superadditum, naar de basis in de menschelijke natuur te vragen.

Wij stellen deze vraag om reden, dat de vraag „wat geloof is” niet is te beantwoorden, als wij eerst niet deze quaestie bespreken. Al onze dogmatici zagen in „geloof” een combinatie (kennis en vertrouwen) en wij moeten een univocum zoeken. Van Methodistische zijde en ook wel van anderen kant vindt men allerlei verkeerde voorstelling, als zou het geloof een nieuw vermogen zijn. Dit is niet goed. Wij moeten onderscheiden tusschen fides salvifica en 't algemeen begrip van geloof, dat thuis hoort in de menschelijke natuur. Wij herleiden daarom de quaestie tot 't beeld Gods. Natuurlijk bestaat er eene betrekking tusschen 't beeld en 't afbeeldsel. Er is een onzichtbare band, waardoor 't afbeeldsel gebonden is — en omgekeerd ook voor 't beeld is er een band waardoor de betrekking blijft. Waar nu die band in de menschelijke natuur inhaerent is, ontstaan de vragen:

1^e waarin bestaat die band?

2^e welk bewustzijn van dien band kan er in het afbeeldsel wezen?

De 1^e vraag raakt 't zijn, de 2^e 't bewustzijn.

Die band nu bestaat in de oorspronkelijke gerechtigheid en heiligheid. Maar wijl de mensch geschapen is als zelfbewust wezen, zoo postuleert dat geschapen zijn naar den beelde Gods, dat daarvan bewustzijn leve in den mensch; en dat bewustzijn nu, de werking van dat bewustzijn is het geloof. Het menschelijk bewustzijn dus, dat hem kennis geeft van en bindt aan God — dat is het geloof. Dus hoort het geloof tot het wezen van onze menschelijke natuur en is in elk mensch aanwezig, hetzij in zijn positieve (geloof), hetzij in zijn negatieve richting (ongeloof).

Van welk genus is 't geloof? Is het een facultas, habitus, actu of potentia?

Geen facultas is het en wel omdat een facultas altijd een portio is, een portio universitatis, een uitsluitend begrip, dat altijd op een deel ziet, nooit op 't geheel.

Vandaar dat het zien, het hooren enz. facultates zijn, omdat 't gezicht ons alleen met de lijnen en kleuren in verband zet en niet met de geheele wereld. Zoc ook wat het inwendige van den mensch betreft, is er een facultas intelligendi en een facultas volendi, die ons elk aan ééne zijde slechts de wereld doen zien. — 't Geloof nu heeft die eigenschap niet, want het geloof is een alles doordringend beginsel. 't Dringt in de intelligente en in de zedelijke wereld. (Jezus werd ons tot wijsheid zoowel als tot gerechtigheid). — Maar het geloof is een *virtus*. Evenals het leven zelf moet gebracht worden onder dit genus (nl. van virtus) zoo is ook het bewustzijn van het leven een virtus — en even ver als het leven zich uitstrekt strekt het geloof zich uit. — Het wezen van onze menschenlijke natuur bestaat in het „Abbild” zijn, daarom is het geloof een zich bewust worden van den geheelen band, die het „Abbild” aan het oorspronkelijke bindt. Omdat 't een virtus is, inhaerent in de heele menschenlijke natuur moet ze, d. i. die virtus, onderscheiden in haar potentia, habitus en actus. — In alle virtus [virtus = inwonende kracht] ligt:

- 1^o dat ze hebbe kracht in zich;
- 2^o dat er bestaanswijze van die kracht zij;
- 3^o dat die kracht door de bestaanswijze zijn virtualiteit naaar buiten openbare in daden.

Dus moeten wij bij deze virtus onderscheiden tusschen *a.* de potentia (d. i. het vermogen op zich zelf beschouwd); *b.* de habitus (de virtus beschouwd met het oog op den persoon in wien ze aanwezig is — want die virtus is niet als een oliedrop op de wateren, maar moet zich meester maken van alle karalen in den mensch. Die habitus is de hebbelijkheid, die zich leent voor de krachten, die in hem zijn); — *c.* de actus, de geloofsdaden (d. i. de virtus beschouwd in rapport tot wat buiten den persoon bestaat nl. tot den κόσμος en tot God; de virtus vindt haar einddoel eerst in God: eerst als de virtus in geloofsdaden is omgezet, is ze gansch ontloken.

Door niets meer te zeggen zou men denken, dat geloof gelijk is aan liefde. Immers beide zijn een kleven aan het „Abbild” in het oorspronkelijke; beider einddoel is in God enz. Waar ligt dan de grenslijn? In de gronddefinitie, die wij gaven: dat het geloof de virtus van het bewustzijn is. De liefde is dat niet; immers er bestaat ook liefde in de dierenwereld. Liefde is het trekken van het wezen in het afbeeldsel naar zijn oorsprong. 't Geloof is het kleven van het „Abbild” aan zijn oorspronkelijk beeld. De liefde is: het trekken van het wezen naar het afbeeldsel. Het geloof is: het trekken van het *bewustzijn* naar zijn afbeeldsel.

In dien algemeenen zin genomen is 't geloof geen speciale virtus humana, maar eigen aan alle creatuur, waarin bewustzijn leeft. In *Jac. 2 : 19* vinden

wij dan dat geloof ook toegeschreven aan „niet-menschen” (engelen), en wel juist in dien zin, dat het tot de natuur behoort, hetzij positief of negatief. Immers ook van de gevallen engelen staat, dat zij „πιστεύουσιν.

In de Heilige Schrift vinden wij dan ook een algemeen menschelijk geloof aangegeven, dat geheel buiten de zaligheid omgaat. Cf. *Hebr. 11 : 1* (ὁ εγγὺς πραγμάτων οὐ βλεπομένων). De πίστις is niets anders dan 't middel, dat ons een volkomen zekeren band geeft aan de ἰδέσθαι d. i. aan de wereld van God. Van zonde, of verzoening van zonde, van de fides salvifica is nog geen sprake. Cf. ook vers 6, waar gesproken wordt over 't geloof geheel buiten de zaligheid om. [’t Geloof is de band, die ons het stellig bewustzijn geeft van God naar wiens beeld wij geschapen zijn].

In den brief aan de Hebreëen vinden wij een aanwijzing aangaande de vraag, of de Heere Jezus ook geloof heeft gehad nl. in *Hebreëen 12 : 2*. (Over de exegetische quaestie, die hier inzit, spreken wij niet; alleen zij dit gezegd: Jezus ging ons in den geloofsstrijd voor; Hij heeft den geloofsstrijd aangeboden). Het geloof opgevat sensu speciali mag niet toegekend aan Christus, want dan zou 't heel zijn godheid vernietigen. Maar als wij 't geloof nemen als de bewustheid van den band, die ons bindt aan God, als hoorende bij de natuur — dan natuurlijk was het ook in Jezus, want anders ontzegt men Hem de menschelijke natuur. Doch het bewustzijn van dien band droeg bij Hem krachtens de unio personarum een ander karakter dan bij ons.

1 Cor. 13 : 13 beschrijft ons de duurzaamheid van het geloof. In vers 8 enz. is sprake van dingen, die maar een tijdelijk karakter dragen. Daartegenover staan nu vers 12 en 13. Wanneer in vers 12 de γνώσις εἰς πρόσωπον gesteld wordt tegenover de γνώσις ἐκ μέρους, dan maakt dit den indruk, alsof het hier de tegenstelling tusschen geloof en aanschouwen geldt. Wanneer men fides opvat als fides salvifica, dan blijft zij niet. Zoodra toch de mensch salvus is, is er geen salvificare meer. Maar neemt men de fides sensu generali (als de bewustheid van den band) dan natuurlijk heeft zij een eeuwigdurend karakter, omdat de bewustheid van dien band met God blijft, ja in de eeuwigheid nog versterkt wordt.

Dat ook de Heilige Schrift 't woord „gelooven”, ja zelfs „gelooven in God” bezigt, daar waar geen sprake is van de fides salvifica, zien wij in *Jona 3 : 5*, waar van de Nineviten gezegd wordt, dat zij geloofden in God.

't Machtigst komt dit uit in de tegenstelling. Wat is ongeloof? Absentie van geloof of nog iets meer? Wij raken hier de quaestie aan, of God, die het donum geeft aan wien Hij wil, ook niet tevens oorzaak is van het verderf der anderen aan wie Hij 't niet geeft.

Deze nuchtere vraag vindt zijn oplossing in juiste onderscheiding. Bij het

geloof nl. moeten wij dezelfde onderscheiding toepassen als bij de zonde. De leugen is niet alleen absentie van waarheid, maar is antithetisch aan de waarheid. Zoo ook is de zonde: het ethisch instrument, dat God ons gaf, keeren tegen God. Dit moet nu ook bij het geloof toegepast. De mensch is geschapen met den *virtus credendi*. Als hij dit instrument niet goed gebruikt, dan keert het in zijn tegenstelling om: *ἀπιστία*, die is juist onze schuld.

De *ἀπιστία* komt in de Schrift voor: *Mark. 16 : 14* sensu generali; de *ἀπιστία* op een lijn gesteld met de *σκληροκαρδία*.

Matth. 17 : 17 γενεὰ ἄπιστος. In het *δυστροχμμένη* vindt hier de *ἀπιστία* haar explicatie. Ze wordt verweten aan hen, die haar hebben; immers krachtens hun natuur moesten zij geloof hebben; anders waren die menschen te beklagen, maar nu niet; niettegenstaande ze die *virtus* hadden, hebben ze haar omgekeerd.

1 Cor. 14 : 22. Hier hebben wij de tegenstelling tusschen den *ἄπιστος* en de *πιστεύοντες*. *Γλώσσαι* en *προφητεία* — de een is voor de *ἀπίστοις*, en de ander voor de *πιστεύουσιν*. Toch krijgen de *ἄπιστοι* ook, staat er, een *σημείον*; er bestaat dus een aanrakingspunt tusschen hen en 't *σημείον* en er wordt dus geloof ondersteld.

2 Cor. 6 : 14 en 15 vinden wij dezelfde tegenstellingen, en wel geparalleliseerd, niet eenvoudig met een absentie, maar met de tegenstelling tusschen het positieve licht en 't positieve kwaad (Christus en Belial).

Openb. 21 : 8: De *ἄπιστοι* worden beschreven als menschen, die op één lijn staan met de *φονεῖς, πόρνοι* enz. Evenzoo ongeveer *Tit. 1 : 15*: Ze zijn *μεμιασμένοι*; niet alleen een absentie dus, maar een bezoedeling.

Hebr. 3 : 12 en 13: De *ἀπιστία* is een *καρδία πονηρὰ ἀπιστίας* en dat ongeloof bestaat in het niet bewust zijn van den band, die ons aan God bindt. — Voorts *Matth. 13 : 58 ; 17 : 20 ; Rom. 11 : 20 ; Hebr. 3 : 19* enz. [Wij vinden die gedachte eenigszins anders, ook uitgedrukt door den apostel: „Al wat niet uit geloof is, is zonde;” eenigszins anders, want dit ziet op de vrucht].

Het begrip van *ἀπιστία* wordt dan ook identisch genomen met het *ἀπειθεῖν*, 't ongeloovig zijn, met dit verschil, dat *ἀπειθεῖν* ziet op de vruchten.

Wanneer nu de mensch krachtens zijn natuur de *virtus fidei* bezit, en dien band aan God nu poogt te verbreken en in zijn bewustzijn dien band wegneemt, dan volgt daaruit, dat 't ongeloof reeds een schuld is, die den mensch op zich zelf reeds verdoemelijk stelt. Als een kind opzettelijk uit zijn bewustzijn den band verdringt, die hem bindt aan zijne ouders, dan is dit de hoogste impiëteit. Daarom is de *ἀπιστία* de sterkste uiting der zonde, een opzettelijke poging om zel's in ons bewustzijn de gedachte aan God weg te nemen.

Deze *fides sensu generali* bestaat niet alleen in een band tusschen den

mensch en God, maar ook in een band tusschen den mensch en den medemensch. De verlorenen blijven altijd met dien band aan God gebonden; geen schepsel kan uit Gods hand uitkomen. Ook de duivelen gelooven, maar, daar de geloofsband in negatieven zin werkt, sidderen zij.

Als God ons geschapen had elk op zich zelf, dan zouden wij niet gebonden zijn aan onze medemenschen. Er waren dan wel verticale lijnen (naar God): verticaal geloof, — maar geen horizontale verhoudingen.

Die band aan onze medemenschen is ontstaan door den band aan God; doordat zij met ons geschapen zijn naar hetzelfde beeld: daarin ligt de noodzakelijke betrekking tot hen. — Een gemeenschap niet van mensch met mensch, maar een gemeenschap, die neerdaalt op hen allen, omdat ze geschapen zijn naar hetzelfde beeld. Dus alle band tusschen menschen moet verkeerd gaan werken, als hij niet rust op dien band aan God.

Jezus zei: „het eerste gebod is, enz. — en het tweede daaraan gelijk: Gij zult uwen naaste liefhebben als u zelf.”

Nu is het opmerkelijk, dat ten 1^e daar, waar geen reden voor 't tegendeel is, neiging in ons is om een ander te gelooven. Dit is hier van belang, dewijl er uit blijkt, dat er bewustheid is van dien band met onze medemenschen. Voorts, al naar den kring, waarin men verkeert, is die neiging meer of minder; in stille, vertrouwbare kringen is die neiging zeer sterk, in andere kringen bijv. op de beurs, kan die neiging niet zoo groot zijn. Paardenverkoopers enz. zijn bekend als niet te vertrouwen. In de 2^e plaats: het gelooven van onze medemenschen vindt zijn sterksten grond in het vertrouwen in hun persoon en karakter en in hun bedoelen. Hieruit blijkt, dat die grond voor die geloofswerking rust op den onmiddellijken band met hun persoon. In de 3^e plaats: hun geloof in den medemensch is zulk een sterke factor in het leven, en hangt zoo nauw saam met het geloof aan God, dat het van nature bestemd is om in de gemeenschap te leven ('t geloof aan God nl.). Dat geloof is niet bestemd voor een kluizenaar. Een mensch-alleen gelooft niet.

Die κοινωνία (het communale geloof) behoort tot 't wezen van het geloof. Als er een persoon betrouwbaar is, dan gelooven wij hem. Maar als dezelfde persoon in andere kringen als niet te vertrouwen bekend staat, dan wordt ons eigen geloof geschokt. Zoo ook het geloof aan God. B.v. een jongeling, godsdienstig opgevoed, die op een kantoor komt. Thuis viel hem het gelooven makkelijk te midden van het communale geloof, maar op 't kantoor verliest hij vaak zijn geloof.

Daarom is 't zulk een wonder, als één mensch op zich zelf gelooft — en zijn de mannen, die zonder communaal geloof geleefd hebben, reusachtige verschijningen. Noach, Lot, Abraham, Mozes. Zij worden geteekend als de

groote mannen. De eigenaardigheid van het persoonlijk geloof, zonder communiaal geloof, is dat het extensiviteit verliest, maar aan intensiviteit wint. Zulk een persoon ontvangt de macht om in zijn omgeving het geloof communiaal te maken. Daarom zien wij in Christus de τελείωσις, omdat Hij de wijnpersbak alleen trad, Hij alleen stond tegenover alle machten. Het intensieve van dat geloof heeft Hij dan ook 't sterkst gevoeld. *Matth. 8 : 10*. In Israel was communiaal geloof; bij de heidenen niet. De hoofdman was uit de heidenen; daarom verwonderde Jezus zich zoo zeer over hem. Zoo ook *Matth. 15 : 28* : μεγάλη σου ἡ πίστις. Dat staat nergens anders, dan hier bij dien alleenstaanden heiden.

Het karakter van dit geloof.

Het geloof is een werking van onze ψυχή in tegenstelling met het σῶμα.

Er is een samenstelling van ψυχή en σῶμα in ons. Ons leven bestaat somatisch en psychisch en de bewustheid van ons leven rust op een somatisch en op een psychisch veld. Somatisch rust het op al wat wij waarnemen met de zintuigen, het psychische vinden wij op het ethische terrein : daar verlaat 't somatische ons, alleen een innerlijke overweging heeft plaats.

In Adam zijn die twee in harmonie.

Maar door de zonde werd het evenwicht gebroken en helt het innerlijk bewustzijn naar den somatischen kant. Wij hebben 't liefst somatische bewijzen, en gelooven eigenlijk dan pas, als het ons somatisch bewezen wordt. Vandaar het materialisme. In Adam voor den val bestond die helling niet. Wat psychisch van aard was, berustte bij hem op de psychische velden. Het geloof (die virtus, die ons bewustzijn geeft van dien band) was van psychischen aard niet somatisch. Het karakter van 't geloof was dus geestelijk, psychisch.

Maar door de zonde heeft de mensch steun gezocht in het somatische, ook wat zijn band aan God betreft. En ziehier de oorsprong van de afgoderij. Daartegen keert zich 't tweede gebod: „Gij zult niet somatisch maken, wat psychisch is. (Beeldendienst is daarom de diepstgaande zonde; waar goede harmonie is in het wezen, heeft 't geloof volstrekt geen neiging om somatischen steun te zoeken. God te aanbidden in Geest en waarheid is niet somatisch).

Oorspronkelijk wil het geloof, als geestelijk van aard, niet anders zijn dan geestelijk. Maar de zonde is oorzaak, dat de mensch dat geestelijke trekken wil in de ἔρηται. Zoo ontstaat drieërlei neiging :

- 1^o zon, maan en sterren (bestaande dingen) te aanbidden.
- 2^o zich een zichtbaar wezen te maken (beeld).
- 3^o de symboliek te zoeken, waarin men het somatische en het psychische saam zoekt te houden.

Nu is de overhelling van den mensch, die zondaar wierd, naar 't somatische zoo sterk, dat hij niet kan gered dan langs een somatischen weg. Daarom gaf God eerst symboliek in Israël en daarna de vleeschwording als een groote genade, terwijl het motief van de vleeschwording is, dat de mensch niet anders dan langs somatischen weg kan gered worden.

Zoo wordt ook duidelijk hoe, waar geen zonde bestond, ook alle aanleiding tot de vleeschwording wegviel. Dienovereenkomstig is het geloof in de Heilige Schrift altijd aangegeven als een geloof aan de onzienlijke dingen. Het geloof is een vasthouden aan den onzienlijken God. *)

Zoo komen wij vanzelf op de tegenstelling tusschen gelooven en aanschouwen. 2 Cor. 5 : 7. 1 Cor. 13 : 12. Hoe moet die tegenstelling verklaard? De Schrijver van het Oude Testament getuigt, dat God te zien en te leven, niet samen kan gaan.

Een zondaar kan God niet zien. Toch openbaart God zich op Horeb aan Mozes zóó, dat hij Zijn achterste deelen heeft gezien, d. i. een tegenstelling met het *πρόσωπον* (van aangezicht tot aangezicht). Daaruit blijkt, dat ons in de eeuwigheid wordt toegezegd, een zoo harmonisch bewustzijn van onzen band met het wezen Gods, dat elke tegenstelling tusschen somatisch en psychisch bewustzijn is opgeheven. Hier is ons psychisch geloof een gestoord geloof, een geloof ten deele. Daar is volkomen harmonie van psychisch en somatisch geloof (d. i. aanschouwen).

Daarbij geeft de apostel nog een tweede tegenstelling. Wij kunnen den glans der eeuwige heerlijkheid niet verdragen. Daarom kaatste God dien glans af in een spiegel, de Heilige Schrift, waarin wij wél kunnen zien. Hier is 't dus nog maar een gedeeltelijke waarneming. Daar vervalt die spiegel en zien wij de zon in het aangezicht.

Met dit geloof *sensu communi* hangt samen het *Wondergeloof*.

Dit hoort niet bij de *fides salvifica*, maar bij de *fides sensu generali*. Of er al iemand opstond, die teekenen en wonderen deed, het zou den mensch voor zijn zaligheid niet baten, evenmin als het baatte voor de toovenaars van Egypte voor Farao, die ook wondergeloof hadden. Het is hetzelfde geloof als het geloof aan een ideaal, als bv. van Columbus, die Amerika wilde ontdekken. Daarom noemt de apostel een *πίστις* onder de *χαρίσματα* op, een *πίστις* dus, die niets te maken heeft met het zaligmakend geloof. Want 't zaligmakend geloof is niet een *χάρισμα*, dat aan alle personen eigen is.

Hoe moeten wij 't wondergeloof dan beschouwen?

Het is in zijn aard en wezen niets anders, dan het bewustzijn van de

*) Werk van den Heiligen Geest, II, pag. 245.

levensgemeenschap met den almachtigen God, en dat wel een geloof, een bewustzijn van dien band, in de onderstelling, dat er tusschen 't geen God wil en 't geen ik wil, geen scheiding bestaat.

De mensch is geschapen naar Gods beeld. Daarom is vóór de zonde het doel van zijn streven en Gods doel één. Dit effect van het geloof is dus de volkomen triump van het geestelijke over het niet geestelijke in de schepping.

Er is een schepping niet naar Gods beeld en een schepping wel naar Gods beeld. Alle schepsel naar Gods beeld geschapen leeft in het bewustzijn, dat de niet naar Gods beeld geschapen schepping geen macht over hem heeft. In het paradijs vloeide alzoo uit het wondergeloof voort: volkomen ruste, een weten dat men meer is dan de overige schepping en dies alle vrees voor de overige schepping verre. In dien zin is het wondergeloof de wortel en kiem van alle kunst.

Adam nu geschapen naar Gods beeld, in een schepping niet naar Gods beeld, is naar den stoffelijken maatstaf gemeten kleiner dan de bergen en leeuwen, maar naar de geestelijke maatstaf is hij grooter dan die.

De geestelijke maatstaf gaat vóór. Dat is 't effect van het geloof. Is dit de aard en het wezen van het wondergeloof, dan ligt op één lijn met het wondergeloof alle kracht door den mensch ontwikkeld krachtens zijn bewustzijn van zijn gemeenschap met God. En als nu God iemand geeft gaven, talenten, genie, dan krijgt hij daardoor beschikking over iets, wat in den grond goddelijk is. Die goddelijke macht kan hij door het geloof bereiken. Bij die goddelijke machten, die ter dispositie gesteld worden van den mensch, hoort ook de *δύναμις*, energie, moed. Sommigen hebben die in hooge mate (heroën). Die *δύναμις* enz., waarmee men alle moeilijkheden overwint, is uitvloeisel van het wondergeloof.

Juist omdat 't wondergeloof dien algemeenen vorm draagt, is er niet voor noodig geloof in God. Ieder kan 't hebben, die de macht erkent van een zeker ideaal, die het bewustzijn heeft van de macht van dat ideaal en de verzekering bezit, dat men er mee in gemeenschap staat.

Dat wondergeloof draagt dus een geheel algemeen karakter. Het richt zich niet alleen op de wonderen, maar op heel 't menscheelk leven. Alle streven wordt beziel en ontstaat door dit geloof. Nooit is er een dichter, een kunstenaar, een groot man zonder dat geloof.

Wat zegt de Heilige Schrift over dit wondergeloof?

Matth. 21 : 22. Lees het verband. Jezus zegt: Houdt u bij dit eene mirakel niet op, maar staat naar die algemeene macht, die tot alle dingen bekwaamt, en bedenkt dat de mensch, naar Gods beeld geschapen, macht heeft over al 't geschapene; vs. 22 wil zeggen: zonder geloof kan ik niets uitvoeren:

het geloof moet altijd die krachten opwekken, die een ieder naar zijn specialen aard zijn toebedeeld.

Luk. 17 : 6. Dezelfde tegenstelling tusschen de geestelijke macht van den mensch door het geloof en de schijnbaar stoffelijke overmacht van de natuur. Dit geloof heeft evenals het mosterdzaadje een kiem in zich waardoor het zich kan ontwikkelen.

Marc. 11 : 23. De aard van het wondergeloof wordt hier nader verklaard: *a.* het is geen zaligmakend geloof; *b.* het is geen geloof in iets, wat God gedaan heeft om ons te zaligen, maar 't is de zekere bewustheid, dat wij met de krachten, die in God zijn, in gemeenschap staan, en het gebed is het in werking zijn van het geloof.

Matth. 14 : 28 en vervolgens. Hier wordt dit wondergeloof in practijk beschouwd. Er was geen *ἀπιστία* maar een *ἐλγοςπιστία* in Petrus; een geloof, dat niet zaligmakend is, maar een geloof hieraan, dat hij in gemeenschap stond met de kracht Gods en dat die kracht Gods hem dies in staat stelde op de zee te loopen.

Matth. 17 : 17. De booze macht heerscht hier. Dat mag niet. Dat is de *ἀπιστία*. Daarom zijn ze een *γενεὰ ἄπιστος καὶ διεστραμμένη*. En nu zegt Jezus vers 20: *διὰ τὴν ἐλγοςπιστίαν* hebt gij den duivel niet kunnen uitwerpen. In de woorden *οὐδὲν ἄδυνατόν ἐστι ὑμῖν* is aangegeven, dat altijd de geestelijke macht heerscht over de stoffelijke.

Die algemeene aard van het wondergeloof draagt 't karakter van mirakelgeloof alleen door de zonde. Want in het paradijs bestaat het alleen in het ruste hebben. Het wonder in den zin van *τερας* heeft alleen bestaan krachtens de zonde. Men moet dus niet zeggen: „de schepping der wereld was een wonder”. Wonder is: het weer triomfeeren van de geestelijke macht over de stoffelijke, nadat de geestelijke macht zich aan de stoffelijke onderworpen had. Het wonder praesupponeert dus de zonde. Door de zonde trad de *ἀπιστία* in en kwam de mensch onder de macht van de natuur. In het wonder breekt de triomf van het geestelijke door. Hiermee is echter nog niet genoeg gezegd, want de kracht van het geloof wordt niet alleen openbaar in het rijk van de particuliere, maar ook in dat van de algemeene genade. Immers waar God hielden, genieën enz. geeft, wekt Hij de algemeene overtuiging weer op.

Het karakter van het wondergeloof krijgt dit geloof eerst op het terrein van de particuliere genade — waar God het gebruikt als openbaring van de macht des geestes over de natuur en als een steunsel voor en aankweeking van het zaligmakend geloof.

Hiermee komen wij op het terrein van de manifestatie. (cf. Loc. de S. S.) In dit verband, zeggen wij er alleen dit van: men mag de wonderen van Jezus

niet beschouwen als gedaan door zijne Godheid. Jezus heeft nergens gezegd: „Dat kan Ik wel, maar dat kunt gij niet”. Neen zelfs zei Hij: „Gij zult grootere werken doen dan deze”. En Paulus zei: „Ik vermag alle dingen door Christus, die mij kracht geeft. (Let wel: alleen op het terrein van de werken). En als de discipelen het niet konden, dan was 't alleen door hun *ἐλγοςπιστία*, die niets te maken heeft met het zaligmakend geloof. Door dit soort *πίστις* hebben allen de wonderen gedaan. Het was een hun bijzonderlijk toebedeeld geloof bestaande in een opwekking van het door de zonde te loor gegane.

Voorts deden zij hun wonderen, doordat de almacht Gods aan dit geloof zijn uitwerking schonk. Als Elia en Petrus een doode opwekken, dan is dat door het wondergeloof — een wonder, dat God tot stand brengt.

Bij Jezus vinden wij 't zelfde wondergeloof. Hij had de *πίστις Θεού*, was boven de natuur verheven, had altijd dat geloof, en wel jure unionis, niet jure creationis; het is dus bij Hem nog veel intensiever. Hij is zelf God en realiseert zelf de werkingen van zijn eigen geloof.

Het geloof bestaat in het bewustzijn. Maar bewustzijn is hier niet intellectus in de Aristoteliaansche tegenstelling met den wil; bewustzijn is hier niet eene eenzijdige werking van het hoofd, met uitsluiting van de werking van het hart, want in het Oude Testament en in het Nieuwe Testament is de zetel van het bewustzijn: het hart, niet 't hoofd.

't Woord in het Oude Testament voor hart gebruikt is van den stam לב deze fde stam als in להב = vlam. De stam לב beteekent opvlammen; en ook zit er in 't denkbeeld van opspruiten, opschieten. In het Syrisch bv. is Lab = kind (wij zeggen daarvoor ook „spruit”) en vandaar is de diepste beteekenis van dien stam: pit, kern. Die pit ontwikkelde zich uitspruitend en opvlammend. Nu is opspruiten: de ontwikkeling van het zijn en opvlammen: de ontwikkeling van het bewustzijn.

Ons woord hart komt van „krad”. Hiervan in het Grieksch *καρδία* en in het Latijn: *cardo*. Die stam beteekent: draaien om een middelpunt. Dus het verschil tusschen de Oostersche en Indo-Germaansche opvatting van het hart is: de Oostersche beziet het hart in zijn pit, de Indo-Germaansche beziet het in zijn levensbeweging.

Vandaar, dat een Oostersche zegswijze is van Jona en van Jezus „dat hij (nl. Jona of Jezus) in het hart der aarde was.”

Ons spraakgebruik is grootendeels gevormd naar den Bijbel en zoo zijn wij gewend geraakt aan de Oostersche opvatting van „hart” — ofschoon wij Indo-Germanen zijn.

Dat hart nu staat in het Oude Testament tegenover de נפש met dien verstande, dat נפש is de levensuiting van den persoon. Het hart is het middelpunt en de נפש is de peripherie. Dezelfde tegenstelling als tusschen karakter en persoon. Dat לב komt als zoodanig voor als een fons, fontein, sprinkader. In de omgeving van Jezus was 't hart, waarmee men de dingen opnam.

Spreuken 4 : 23 wordt dat begrip van לב uitgesproken. De חוצאות הים zijn de openbaringen van het leven. Dus niet alleen van het gevoel, maar van alle levensuiting.

Bij de Hebreëen heet het: In de לב zijn de חוצאות הים van alle leven. Bij ons: het gevoel is in 't hart, het verstand is in de hersens enz.

Soms wordt nog een dieper grond gezocht dan het לב. Dan is er sprake van de nieren. „God proeft ook de nieren.”

Gevolg daarvan is, dat èn in het O. èn in het N. T. de chokma wordt teruggebracht niet tot het hoofd, maar tot het hart. Cf. *Job 9 : 4*, *Gen. 8 : 21*. In *Ps. 33 : 11* „gedachten zijns harten;” *Ps. 90 : 12* de bede om een wijs hart, niet om een wijs hoofd; *Job 8 : 10* „zij brengen redenen voort uit hun hart.”

Nu nog zegt men in Arabië, dat het verstand onder de ribben zit. (Dit ziet op de schepping van Eva terug; daar, bij die rib, zeggen ze, is de hoofdplek, daar zit het hart.)

Een zoodanige opvatting is eigen aan de heele Semitische wereld en hangt samen met de eigenaardige dispositie van hun natuur.

[Een neger heeft een andere natuur dan een Mongool: bij den eerste praedomineert het bloed, (vandaar zijn vreesachtigheid); bij den Mongool praedomineeren de spieren; de Mongool snijdt zich zonder schroom den vinger af; zenuwen kent hij niet. Gelijk in de rassen het overwicht van één element uitkomt, zoo ook bij ons het verschil, dat de een meer kracht voelt in zijn hart, de ander in zijn hoofd enz. De vrouw heeft meer gevoel. De man heeft meer de kracht in hoofd en hand.]

Een Semiet, waar hij iets bedacht, had werkelijk de eerste impressie uit zijn hart. Daaruit verklaren zich bovengenoemde uitdrukkingen. De Indo-Germaansche wereld echter heeft de roeping om te *dixxplivv*. Het zuivere spoor is alleen te vinden, als wij als uitgangspunt nemen, dat God Zijne openbaring gaf in de Oostersche wereld en de goddelijke openbaring dus haar uitgangspunt koos in de Semitische opvatting, waarbij wij dan de Indo-germaansche dialektiek te baat moeten nemen.

Dan hebben wij deze conclusie: dat de חוצאות alle zijn uit het לב; dat de hersenen als zoodanig niet produceeren. Trouwbljvend aan die voorstelling is dan

de functie van het hoofd alleen die van den spiegel nl. reflexie. Het is nooit productief maar altijd reflecteerend.

Zoo houden wij 't spraakgebruik van de Schrift vast, zonder daarom te verwaarloozen de roeping van 't bewustzijn van de Westersche wereld om discursief te denken, dat ons leert, wat de *רוצח* zijn.

Nu is er in de Indo-Germaansche wereld een stam „sap” die toont, dat ook in die wereld oorspronkelijk niet het hoofd het uitgangspunt was. Van dien stam komt ons „besef”, en het Latijnsche „sapientia”. Dus achter onze Aristoteliaansche opvatting zit nog een dieper begrip, dat aan het Semitische nabij komt. — (Ook de Jood had het begrip wel van het discursieve, wat uitkomt in *בין*).

Volgens O. en N. T. zetelt ook het geloof in het hart. Cf. *Luc. 24 : 25 ; Hana. 8 : 37 ; Rom. 10 : 10 ; Ef. 3 : 17 ; Hebr. 3 : 12 ; Gen. 45 : 26* geeft 't ons ook reeds aan de hand. De Heere Jezus sprak het zelf uit in: *Matth. 12 : 34 ; Marc. 7 : 21*. Opmerkelijk is 't dan ook, dat bij de sterke parallelliseering tusschen mensch en dier in het O. T. aan het dier nooit een hart wordt toegekend; dan alleen eens nl. van Nebukadnezar, maar daar is het figuurlijk.

Het bewustzijn kiemt dus uit het hart, vlamt op uit het hart naar boven, spiegelt zich af in het intellect, en openbaart zich zoo aan ons.

Wat is nu het doorgaande gebruik van „gelooven” in de Schrift?

In de genoemde plaatsen is 't hart de sedes van het geloof. Niet 't hart gelooft zelf, maar subject van het geloof is altijd de persoon. In dat hart zijn onderscheidene levensfunctiën; er is een zedelijk en een verstandelijk leven. Het bewustzijn nu raakt die beide levenssferen, zoowel die, waar onderscheid moet gemaakt tusschen goed en kwaad, als die, waar onderscheid moet gemaakt tusschen waarheid en leugen; het raakt het leven der gedachte en der conscientie.

Zoo komt het, dat onze vaderen terecht zoowel een intellectueele als ethische zijde zochten in het geloof. Zij duiden dit aan door te zeggen: het is aandoening van het verstand en tevens van den wil.

Intusschen, onze oude dogmatici stelden het zich zoo voor, dat de Heilige Geest gelijktijdig zijne aanrakingen deed: één aan het intellect en één aan de voluntas, en dat door de combinatie van die twee ontstond ééne acte nl. het geloof.

Maar dat is mechanisch en is opgekomen in den tijd, toen men dadelijk geloof en geloofsvermogen verwarde. Men nam daarop twee werkingen aan van den Heiligen Geest, waarvan het geloof resultaat was.

De zaak is zoo:

He: geloof is het bewustzijn van den levensband aan God, naar wiens beeld

wij geschapen zijn. Uit dien levensband komt èn ons zedelijk èn ons denkend bewustzijn.

Het punt in ons wezen, waar die aanraking plaats heeft, is het hart. Dus het hart is niet alleen zetel van het leven, maar ook van het *bewustzijn* van het leven. Waar dit door de zonde verwoest wordt, wordt èn 't verstand èn de wil aangetaast. De genade nu herstelt zijn en bewustzijn. De Heilige Geest werkt in het hart en herstelt wil en verstand, die gereflecteerd worden in ons bewustzijn, zoodat ze saam in de ééne acte van het geloof naar buiten treden.

Tegenstelling tusschen fides en spes. De *ἐλπίς* heeft niets gemeen met hetgeen wij „hope” noemen. Een juistere vertaling is „verwachting”. Immers „hoop” is een kans, dat het mee en tegen kan vallen. Verwachting drukt meer zekerheid uit. Nog beter is „inwachting”, volkomene, absolute, zekere verwachting.

Wat wil die zekere verwachting zeggen? Ze is altijd gericht op één bepaald doel en vindt haar oorsprong in het contrast tusschen de innerlijke koninklijke waardij van Gods kinderen en hun uitwendig levenslot. „Ook mijn eere zal U loven,” zingt David; die eere is de stoet, de staat, dien iemand voert, de knechten en dienstmaagden, dus: alle de mijnen zullen U loven.

Die „eere” nu was wel aanwezig in Israëls symbolische wereld, maar nu is het kruis opgetreden en dit zegt, dat de uitwendige toestand niet beantwoordt aan den eisch van de inwendige roeping.

Die toestand op zich zelf nu bevredigt niet, maar wordt bevredigd door de *ἐλπίς*. B.v. ik ben erfgenaam van een millioen en heb geen cent op zak, maar een briefje dat mijn recht bewijst. Dat briefje is mijn *ἐλπίς*. Nu ligt er ook voor ons een uitwendige staat gereed, die aan de inwendige waardij beantwoordt, daarop richt zich de *ἐλπίς*,

Daarom spreekt de Schrift van eene erfenis. Eene erfenis *is* er, behoeft niet meer gemaakt.

't Is dus de vaste verzekering van een kind van God, dat hem toekomt een gereed liggende heerlijkheid.

De *πίστις* heeft niets te doen met wat ons toe zal komen, maar alleen met den grond van ons aanzijn.

De *πίστις* is het fundament van ons gebouw en de *ἐλπίς* is de kroonlijst op den gevel.

Men kan ook zeggen, dat er is een eeuwig zijn en een proces van het worden. Dat eeuwig zijn in God is de grond, waarop wij staan en daarmee hebben wij gemeenschap door de *πίστις*. Bij de *πίστις* geldt 't intusschen ook wel eens feiten (nl. bij de *πίστις* salvifica), maar ook dan nog richt zij zich altijd op wat achter ons ligt en de *ἐλπίς* altijd op het *τέλος* van het feit. *Hos. 2 : 14* „Achor is gesteld tot een deur der hope”: een deur die ik zie; daarin ligt de zekerheid van de *ἐλπίς*.

Psalm 130 spreekt van den wachter: Israel moet wachten op den Heere als de wachter op den morgen, die zeker is, dat de morgen komt.

Rom. 8 : 24. Vanaf vs. 18 wordt het contrast beschreven tusschen den innerlijken en uitwendigen toestand van den christen. Tegenover die *παθήματα* staat *ἡ μέλλουσα* enz.

De bodemlooze verwachting van het creatuur en de verwachting van een christen worden voorts tegenover elkander gesteld: de laatste is de *ἐλπίς*. Die kan alleen komen door de *δόξα* van de kinderen Gods; *υἱοθεσία* is niet het worden van een kind van God — want dat zijn ze — maar de prinselijke installatie in de eere, die hun als kind Gods toekomt. Het lichaam der zonde staat daarvoor nog in den weg. En nu vers 24. De *σωτηρία* in absoluten zin is nog voorwerp van de *ἐλπίς*; die *ἐλπίς* is niet een *ἐλπὶς*, die komen moet, maar die er is, doch bedekt door een *κάλυμμα* (*οὐ βλεπομένη*)).

Rom. 5 : 4 en 5. De *ἐλπίς* wordt weer gesteld tegenover het lijden, omdat de *θλίψις* het dulden werkt, dit de *δοκιμή* en de *δοκιμή* de *ἐλπίς* doet opleven — en die kan niet bedriegen, omdat wij de zekerheid ervan van God zelf hebben ontvangen.

Ef. 2 : 12 die hope gestempeld als het particulier eigendom van het kind van God.

Dat die hope niet gericht is op een zaak, die nog gemaakt moet, maar die er reeds is, blijkt o. a. uit *Col. 1 : 5*. Ze is *ὑποκειμένη*, gedeponeerd — en wel in den hemel.

In *Hebr. 10 : 23* wordt ook dat onwankelbare karakter uitgedrukt: *ἠκλυντ*, want Hij, die 't aankondigde, is getrouwd.

Dat die hope dadelijk voortvloeit uit de wedergeboorte blijkt uit: *1 Petr. 1 : 3*. De wedergeboorte vindt haar *τέλος* rechtstreeks in de *ἐλπίς*.

Dat die hope alleen doelt op 't geen komt na de afwerping van het lichaam der zonde, blijkt uit *1 Petr. 1 : 3* en evenzoo uit *Tit. 2 : 13*, waar de *ἐλπίς* in vertand met de *πρὸς* van Christus wordt genoemd.

Over het verband tusschen geloof en hoop zie: *1 Cor. 13 : 13*; *Gal. 5 : 5*; *1 Petr. 1 : 21*. In *1 Cor. 13* gaat de *πίστις* voorop, wordt de *ἐλπίς* uit de *πίστις* geboren en heeft de *ἀγάπη* haar wortel in beide. In *Gal. 5 : 5* zien wij dezelfde genetische samenhang. En in *1 Petr. 1 : 21* gaat ook weer 't geloof voorop en worden de *πίστις* en de *ἐλπίς* voorgesteld als gericht te zijn op God.

Geloof, hoop en liefde samengenomen werken alle drie in het bewustzijn. Mer. gelooft, hoopt en heeft lief met zijn bewustzijn. En nu is elk van die drie: bewustzijn van een band aan God, edoch met dit verschil:

Geloof is het bewustzijn van den band, waarmee wij oorzakelijk in God rusten, oorzakelijk aan God verbonden zijn.

Liefde is het bewustzijn van den band, waarmee wij persoonlijk met God verbonden blijven.

Hoop is het bewustzijn van den band, waarmee wij aan God verbonden zijn voor eeuwig.

Geloof ziet op 't verleden; liefde op 't heden, hoop op 't toekomende.

Wij komen nu tot de *πίστις* sensu salvifica. Daarbij hebben wij de vraag: In welken toestand verkeert een zondaar quod ad fidem, eer het werk der verlossing in hem wordt aangelegd?

Antw.: In den zondaar werkt nog wel die liefde, geloof en hoop maar in verkeerden zin. Immers de virtutes naturae humanae zijn vervalscht.

Dat merken wij, als wij ze nemen eerst in relatione ad Deum.

(1) Voor 't geloof komt in de plaats de *ἀπιστία*.

(2) " de liefde " " " " " vijandschap.

(3) En " " *ἐλπίς* " " " " het grijpen naar het tegenwoordige.

Quod ad (1): cf. de 3e observatie.

" " (2): het bedenken des vleesches is vijandschap.

" " (3): de *ἐλπίς* is geboren uit het besef, dat onze uitwendige toestand ons niet bevredigt. Vandaar de ontevredenheid.

Daar, waar nu de *ἐλπίς* zich richt op het heil, wordt ze een kracht in den zondaar om met geweld een beteren toestand af te dwingen en zoo de vervulling van zijn „kabood” in dit leven te krijgen. (Men lette er 'op, dat wij de *ἐλπίς* hier nemen, zooals ze in het paradijs was. Het uitzicht op het eeuwig leven was voor Adam de *ἐλπίς*).

Hoe openbaart de *ἐλπίς*, *ἀγάπη* en *πίστις* zich nu positief in dit leven?

De *ἀγάπη* wordt een zich zelf liefhebben, zelfzucht, in plaats van God lief te hebben. De *ἐλπίς* slaat om in gemor. De *πίστις* wordt niet alleen *ἀπιστία*, maar wordt geloof aan den mensch, aan de rede. Maar de Schrift leert ons de zaak nog dieper inzien. Dat proces rust niet, eer dat diezelfde kracht die op God gericht moet, gericht wordt op Satan. (Cf. 1 Joh. 3 : 10 τέκνα τοῦ διαβόλου tegenover τέκνα τοῦ Θεοῦ). Alle drie de virtutes *πίστις*, *ἐλπίς*, *ἀγάπη* moesten op God gericht. Maar door de zondige ontwikkeling richten ze zich eerst op den mensch zelf — maar zij gaan nog verder en zoeken een *πατήρ* dien in Satan. Dit zegt Jezus in Joh. 8 : 44, 45.

De doorwerking daarvan zien wij in de verzoeking van Jezus in de woestijn, waar de verzoeker tot Jezus komt als een, die voor Hem wil zijn, wat God alleen voor Hem zijn kan.

Nu intusschen is dat niets dan *ψεῦδος*, want feitelijk blijft elk schepsel, ook de duivel, gebonden met den band aan God.

Daarna leert de Schrift, dat, als eens de wereld wegvalt, dan de wetenschap van dien band aan God terugkeert, maar dan als oorzaak van eeuwig afgrijzen.

Dat is het, dat de Schrift zegt: De duivels weten het en sidderen (*φρίσσουσι*).

Uit die negatieve en positieve werking van die virtutes vloeit voort de verdoemelijkheid voor God. De zondaar mag die virtutes niet aan God onttrekken — en veel minder ze tot zich zelf en den duivel keeren. Een neutraal terrein is er niet. Die ze niet keert tot God, keert ze tot den duivel. Dit maakt, dat de heele wereld verdoemelijk ligt voor God. Nu komt God tusschenbeide met de openbaring in Christus. Zin van die openbaring is om zichzelf voor den zondaar aannemelijk te maken. God in Christus geopenbaard is God aannemelijk gemaakt voor de behoeften van den zondaar. Daarin ligt *φιλανθρωπία*. Wanneer nu de mensch Hem nog blijft verwerpen, wordt dientengevolge de virtus van de *ἀγάπη* enz. nog sterker gespannen in het kwade. Want er is meer onheilige kracht noodig om zich te verzetten tegen „God geopenbaard in Christus” dan tegen God, zooals Hij in het paradijs is.

Wanneer wij zoo onze vijandschap verscherpen, worden wij allen schuldig gesteld en wordt eerst openbaar de schrikkelijke negatieve werking. Elke zondaar verwerpt Christus.

Daarom moet aan allen gepredikt en die zich verzet, is dubbel schuldig. Wij hebben het heil in Christus aan te bieden niet alleen aan de uitverkorenen, maar aan den zondaar, opdat God gerechtvaardigd worde, waar Hij de verdoeming uitspreekt over alle zondaren. De objectieve heilsopenbaring moet dus onderscheiden van de subjectieve, die hierin bestaat, dat, terwijl allen den Christus verwerpen, God Hem aan het hart van eenigen dierbaar maakt.

Ens is daarbij mededoogen aanbevolen in tweeërlei opzicht. Iemand die te doen kreeg met God geopenbaard in Christus, heeft 't harder te verantwoorden, dan die alleen met God in de natuur geopenbaard te doen kreeg. Zoo moeten wij *Mark. 4 : 12* verklaren en *Matth. 13 : 14*, waar de gelijkenis van den zaaier is uitgesproken en de discipelen vragen, waarom Hij door gelijkenissen spreekt. Hierop antwoordt Jezus in vs. 14. Men moet dus deze woorden niet opvatten alsof, wanneer Jezus niet in gelijkenissen had gesproken, zij dan wel gezaligd werden. Men moet er *Hebr. 6* naast leggen. De Heere zegt namelijk: Ik wikkel de waarheid zóó in, dat, wanneer er genade aanwezig is, zij dan ook in gelijkenis wordt verstaan; maar, waar die genade niet aanwezig is — verstaan zij het niet zoo goed, opdat zij niet noodeloos in het oordeel gebracht worden. Die toestand, zegt Jezus hier, die in *Hebreën 6* beschreven is, vindt zijn oorzaak alleen in de prediking ook aan de niet-uitverkorenen. De mannen van *Hebreën 6* zijn niet uitverkorenen, maar het zijn zij, die het Evangelie gehoord hadden, zóó dat er *ἐπιστρέψας* is, doch slechts

in schijn. Daardoor is hun oordeel ontzettender. En daarom moeten wij *Mark. 4 : 12* enz. zoo verstaan: Jezus handelt over verkorenen en niet verkorenen. Wanneer aan de niet-uitverkorenen 't Evangelie wordt gepredikt, zonder dat zij tot werkelijke bekeering komen — dan verzwaart dit hun oordeel. Daarom moet men zóó spreken, dat uitverkorenen de waarheid er uit proeven — opdat er geen valsche ἐπιστρέψις komt.

Het Geloof sensu salvifica.

Geloofsgenade is niet een daad, waardoor iets nieuws wordt ingebracht, niet een scheppende, maar een herscheppende daad, waardoor de in de mensche-lijke natuur gelegde virtus credendi, amandi en sperendi, die was omgeslagen, weer recht gezet wordt. God leidt dus de ἀπιστία terug in πίστις. Die πίστις nu is bedoeld in *1 Petri 1 : 9*, waar de πίστις genomen is met het τέλος van de πίστις nl. de σωτηρία τῶν ψυχῶν. De πίστις als zoodanig neemt een vorm aan, en het is die forma fidei, waarop alles aankomt. Die virtus had in de schepping deze forma: „opdat Hij God zijnen Schepper recht kennen enz.” (Catechismus). Bij den zondaar is die forma: murmureering enz. Bij de herscheppende daad krijgt die πίστις weer een andere forma, waardoor ze tot πίστις salvifica wordt.

Πίστις in die forma richt zich tot den mensch als zondaar, niet als mensch. En nu is het die forma, die onze vaders noemden „oprecht geloof” (oprecht in den zin van „echt”) waar het op aan komt.

Wat is het verschil tusschen het geloof in deze forma en in de oorspronkelijke?

(1) De oorspronkelijke forma was een rechtstreeks gericht zijn op God Drieëinig. Het geloof in deze wordt gericht op Christus en eerst door Christus op den Drieëinigen God.

(2) De forma van het geloof in de schepping was bij een menschheid met een eigen hoofdorgaan saamverbonden, maar naast God staande en alleen hangend aan Hem door de kleving tusschen Bild en Abbild; een forma puur van schepsel op Schepper en de klove tusschen die twee overbruggend. Nu echter is 't niet meer de menschheid naast God, maar het is God zelf, die in Zijn Zoon als hoofd van die menschheid optreedt. De spanning van het geloof om de klove te overbruggen tusschen Schepper en schepsel is weggenomen, want in den Middelaar is de Schepper met de schepselennatuur vereenzelvigd.

(3) In de forma van het paradijs is een openbaring van Gods deugden naar den aard van het ongeschonden schepsel. Daarom kan in het paradijs noch Gods barmhartigheid noch zijne ontfermingen geopenbaard. — Nu daarentegen is 't objectum fidei anders; nu is het de rijkdom van genade van barmhartigheid.

(4) In de forma van het geloof in het paradijs werkt die forma uit het leven op het bewustzijn en gelijkelijk met het bewustzijn opdoemende.

Bij den zondaar is reeds een bewustzijn ontwikkeld, maar het is afgescheiden van het leven en dies is de forma van deze fides, dat ze uitwendig komt tot het bewustzijn en daarin daalt; dus is ze aan het woord gebonden.

(5) In het paradijs was de forma van het geloof amissibilis. Nu is zij inamissibilis.

Bij het geloof repeteert zich, wat wij vonden bij de wedergeboorte nl. dat deze forma van het geloof niet op eens en alleen in ons woont. Niet op eens is bij de wedergeboorte alle zonde weg. Zoo ook is bij het geloof niet op eens alle πίστις weg, maar die blijft voortwoekeren — en vandaar de worsteling tusschen de πίστις en de ἀπιστία.

De werker van het geloof. (De controversen b.v. met Arminius enz. zijn in andere boeken wel te vinden). Het zaligmakend geloof is gewerkt door God, Ef. 2 : 8. [Voor de quaestie van het τούτο, cf. Werk van den Heiligen Geest]. Joh. 6 : 44; Philip. 1 : 29.

Het geloof is niet te scheiden van voorafgaande inplanting in Christus („voorafgaande” sensu ordinis, niet temporis. Er is geen bewustzijn, zonder zijn).

Intusschen is in de kerk over die inplanting vaak strijd gevoerd, alsof men eerst tot geloof wierd gebracht en bekeerd en later in Christus ingeplant. Voor wat het bewustzijn betreft, ja, dan is 't zoo. Maar dit mag nooit genomen voor 't essentieele, Ons geloof hangt af van de inplanting in Christus, niet omgekeerd. Eerst de inplanting. Eerst als wij in Hem zijn gestorven, gekruist en opgestaan, dan kan het bewustzijn daarvan volgen.

Is hoeverre kan nu dat bovennatuurlijk geloof potentia bestaan, maar actu afwezig zijn?

Volgens de Schrift bestaat het ook daar, waar het dadelijke nog niet aanwezig is.

Dit kan bewezen (1) door tegen elkaar over te stellen den eisch, dien de Heilige Schrift stelt aan het zaligmakend geloof in dadelijken zin, en hare uitspraken omtrent de zaligheid van hen, bij wie die verschijnselen afwezig waren. Rom. 10 : 17 geeft den eisch, waaraan 't dadelijk geloof moet beantwoorden. Jer. 1 : 5; Lucas 1 : 44 (geloof reeds in den moederschoot). De eisch voor het dadelijk geloof is ἡκοῦσα διὰ ῥήματος en aan den anderen kant het κήρυγμα.

(2) De Heilige Schrift geeft niet toe, dat bij een kind reeds een werking van het geloof in het bewustzijn zijn kan, een habitus fidei, gelijk Rome wil. Volgens de Schrift slaapt het bewustzijn bij een kind. Cf. Deut. 1 : 39, Jona 4 : 11; Rom. 9 : 11.

Nemen wij die gegevens samen, dan volgt, dat de mogelijkheid in Gods Woord is gegeven voor een inplanting van het geloof, ook waar de onmogelijkheid is voor eene dadelijke werking van het geloof. Matth. 18 : 6 hiertegen

aan te halen baat niet, want de kinderen daar bedoeld, kunnen zich reeds bewegen en uit vers 4 blijkt, dat de Heere 't begrip van klein uitbreidt op de innerlijke gesteldheid van het hart.

Heeft men alzoo gevonden, dat er voor 't dadelijk geloof noodig is *ἄνοη* en dat toch geloof bestaan kan zonder dat er *ἄνοη* is, dan kan men nog vragen: Eilieve, laat de Schrift soms ook toe, dat er zonder geloof zaligheid zijn kan? Immers neen. A. Marck, dit inziende, heeft toen een anderen uitweg gezocht, nl.: dat een klein kind zalig wordt door het geloof van zijn ouders. En dat nu is een dwaasheid, een losrukken van de fundamenten der gereformeerde kerk. Men wordt dan gedoopt op grond van het geloof der ouders. Dan wordt 't geboren kind niet beschouwd als in Christus geheiligd, maar als een Joodsch of heidensch kind. Men gaat 'dan zeggen: Eerst door de „aanneming” wordt het lidmaat enz. Het kind wordt dan gedoopt, niet omdat God wat aan dat kind deed, maar door een soort van overheiligheid van de ouders. Waarom is er geen erfeloof mogelijk? Omdat bij de schepping van den mensch elke ziel een creatio divina is. Dienvolgens erft men de erfzonde niet over als een soort smet, maar komt ze toe als straf. — 't Geloof is dus onbestaanbaar, tenzij als gevolg van de overzetting in den staat der genade. — En de conclusie is, dat ook zij, die nog geen actueel geloof hebben, toch geloof kunnen bezitten (in potentia). Tot diezelfde conclusie brengt ook het feit van het vroeg sterven van millioenen kinderen der christenheid.

Dit was 't groote argument, dat de Arminianen aanvoeren, dat de gereformeerden, die het geloof voor de zaligheid eischten, eo ipso de kleine kinderen verdoemden. — De Dordsche Synode sprak toen uit, dat geloovige ouders getroost mogen zijn over hun vroeg wegstervende kinderen. De kinderdoop wordt toegediend op de onderstelling van aanwezig geloof, niet op hoop van komend geloof. Evenmin als iemand vóór zijn openlijke belijdenis ten avondmaal mag gaan, omdat hij zonder belijden geen zegel op het belijden kan geven, zoo ook mag de kerk geen kind doopen dan in de onderstelling, dat het wedergeboren is. De doop is het zegel der wedergeboorte.

Het raakt hier ook de quaestie van de oogenblikken, dat het geloof werkt en de oogenblikken dat 't niet werkt. Leeft het geloof in het bewustzijn, dan is het ook onderworpen aan de eigenschappen van het bewustzijn: en eigenschappen van het bewustzijn zijn, dat het schuilen, sluimeren, schijndood zijn kan. Niet altijd is onze heele schat van Grieksch, Latijn, Duitsch aanwezig. 't Bewustzijn bestaat uit een reservoir (memorie) en een pitje, dat men laat branden.

Dus moet wèl onderscheiden het potentieel en actueel bewustzijn. In den slaap en bij sommige zieken verdwijnt het bewustzijn geheel om later weer te komen.

Maar dan moet ook het geloof, in het bewustzijn levend, mede onderworpen zijn aan de sfeer der wisselingen van het bewustzijn. Hieruit blijkt, dat ook waar geen geloofswerking is, er toch geloof aanwezig kan zijn. Dienovereenkomstig lezen wij dan ook in :

Col. 2 : 5 enz. : dat de apostel niet alleen kent een *πίστις*, maar ook een *στέρωμα* (= lichaam van eene zaak tegenover de schaduw daarvan) ; ook zegt hij, dat zij Christus in zich besloten hebben (*παρέλαβον*) en dat zij dus hebben den wortel *ρίζα* d. i. potentia.

Col. 1 : 23. De *πίστις* moet in hen een *θεμέλιον* vormen ; al die begrippen dus passief genomen.

2 Tim. 1 : 5. 't Geloof heeft in hem *είκη*. *Πέπεισμαι δὲ ὅτι καὶ ἐν σοὶ* bewijst dat er potentieel geloof aanwezig zijn kan. De *πίστις* is voorgesteld als een inwoner in de ziel.

Eindelijk wordt dit bevestigd door het geheele Nieuwe Testament, waar de apostelen altijd aanspreken met „geloovigen“, waarin ligt een voortdurende toestand, iets, dat een qualiteit, een vaste habitus is geworden. Waar de naam *πίστος* met *ἅγιοι* eensluidend wordt gegeven aan menschen, die op dat oogenblik daar in het geheel niet met de gedachten in zijn, daar bewijst dit, dat het wezen van het geloof niet mag gezocht in de actus.

Dit op den voorgrond stellen van een potentieel geloof is evenwel niet enkel een redmiddel, om alzoo voor de jongere kinderen, die sterven, een uitweg te vinden, maar het raakt den wortel van het geloof. Want door het geloof potentieel te stellen, verklaren wij, dat 't geloof altoos potentieel is, bij oud en jong.

Niemand wordt zalig, dan door dat potentieel geloof. Alle geloof is potentieel.

Hierin ligt opgesloten, dat er slechts twee zaken zijn, die ons zalig maken : de wedergeboorte en het geloof. De wedergeboorte herschept ons *wezen*, 't geloof het *bewustzijn*. Aldus dringt het in, tot in den wortel van ons wezen.

't Geloof heeft dus zijn eigen plaats ; het geloof is onmiddellijk correlaat met de wedergeboorte. Deze twee zijn de principieele genadedaden, terwijl de andere (als heiligmaking enz.) afgeleid zijn. — Hieruit vloeit tevens voort, dat juist door die opvatting dat geloof wordt ingebracht in den wortel van de schepping van den mensch, in den wortel van zijn existentie.

Dit stellen wij tegenover alle Anabaptistische en Methodistische voorstellingen, volgens welke men eerst heeft een mensch, die slechts kruipt, maar waarin nu een nieuw vermogen komt, waardoor hij zich kan opheffen nl. 't geloof. Wij zeggen : de mensch is evenals een vogel met vleugels geboren, maar hij kan ze niet gebruiken wegens de zonde, en hun gebruik wordt weer hersteld door het geloof, hetwelk de veerkracht teruggeeft. Dit nu kunnen wij ons niet verklaren. Wij kunnen geen voorstelling hebben, van wat een ontloken of

een sluimerend bewustzijn is. De vermogens van elk mensch zitten alle potentieel in het kleine kind. Dus niet alleen van het geloof kunnen wij geen voorstelling hebben, maar evenmin van alle natuurlijke vermogens van den mensch. Zoo ook in de natuur: in een graankorrel hebben wij een even sterk raadsel. De kam van den haan zit in het ei, maar tracht dit maar eens in het ei aan te wijzen.

Het voorwerp van het zaligmakend geloof.

Bij het geloof *sensu generali* was het voorwerp: God. Het zaligmakend geloof is het bewustzijn van den band, waarmede wij in Christus als zondaren aan den God van alle ontfermingen verbonden zijn. Het algemeen geloof is dus hier gespecialiseerd. Bij het algemeen geloof was het de band aan den almachtigen God als Schepper, maar hier treedt een middenschakel in, nl. Christus. Die Middelaar is God geopenbaard in het vleesch. En omdat Hij dat is, daarom kan die Middelaar alleen gekend in het uitwendige. Dienvolgens moet Hij òf zelf òf door gezanten tot ons spreken. Vandaar het verband met de Schrift; de apostelen hadden Jezus zelf voor zich. Maar vòòr en nà dien tijd is een getuigenis noodig, waardoor de Christus aan de zielen kan geopenbaard. Aldus treedt de Heilige Schrift als tusschenschakel in, maar niet in magischen zin, zooals de Lutherschen en Neo-Kohlbruggianen het haar laten doen.

De nadruk valt op de *ἀκοή*, niet op 't lezen van de Schrift. De Christus moet gepredikt worden; wij moeten in ons bewustzijn de gestalte van den Christus opnemen; daarop komt alles aan. Iemand kan zalig worden zonder in den Bijbel te lezen; hij kan 't worden door prediking of getuigenis van anderen, maar iemand, die den Bijbel heeft en hem niet leest, doet zonde. Daar nu in de Middeleeuwen de Christus is vervalscht, daar werd noodig, dat de Schrift verspreid werd door de drukkunst — opdat wij toch 't zuivere beeld van den Christus zouden hebben.

Waarom moet die weg gevolgd voor de ontwikkeling van het geloof? Een zondaar is niet iemand, die niets uitstaande heeft met geloof; zeker, hij heeft dat wél, maar met omgekeerd geloof. Hij heeft een uitgewerkt bewustzijn, waarin alles verkeerd staat. Tegen zijn valsch bewustzijn nu, moet een zuiver worden overgeplaatst. Vandaar, dat de Heilige Schrift, als er sprake is van geloof, keer op keer niet den eind-terminus noemt, maar zich bepaalt bij de tusschenschakel „geloof in den Heere Jezus”. Die formule nu is een elliptische, verkorte uitdrukking. Deze formule is juist, omdat er al het onderscheid tusschen het algemeen en het zaligmakend geloof in ligt. Het geloof kan zich echter nooit verder uitstrekken dan 't wezen. Zal er geloof zijn in Jezus, dan moet er ook *in-zijn* in Jezus zijn. — Gaan wij nu terug van het dadelijke, naar het potentieel geloof, dan blijkt, hoe ook het potentieel geloof niet buiten Christus omgaat.

Door de wedergeboorte wordt een zondaar in de kern van zijn wezen ingeplant in Christus; dan is het geloof: het bewustzijn van den band met God in Christus. Wie in Christus is, is ook in Zijn wezen. De Christus staat tusschen het wezen van den mensch en het wezen van God in. Alle denkbeeld van abstractie en intellectualisme wordt op zij geschoven.

Het zaligmakend geloof is een bewustzijn van wat in dat leven in Christus geschonken is. Vanzelf kan dus inplanting in Christus niet later komen, maar wel de bewuste reflexie daarvan. Op dit punt ontstaat de mogelijkheid van tijd- en historisch geloof.

Tijdgeloof: *Matth. 13 : 20, 21 ; Joh. 5 : 35. Hebr. 6.*

Historisch geloof: *Hand. 26 : 27. Jac. 2 : 19* enz.

Historisch geloof kan men hebben van kindsbeen af tot aan den dood. Tijdgeloof is voor een tijd. Het historisch geloof heeft dus meer breedte, maar minder diepte. Historisch geloof is puur verstandswerk; het tijdgeloof is een geestelijk werk, een genadewerk. Historisch geloof is eene verstandelijke aanneming van de waarheid, omdat men er niets tegen heeft; het ontstaat uit onnadenkendheid, waarbij geen roeringen van het harte zijn. Tijdgeloof openbaart een geestelijke gestalte; er worden hoogere krachten gewekt. Het is in alles eene vertooning van het ware geloof, maar zonder den wortel. — 't Historisch geloof heeft geen critiek nodig, daar het die vindt in de juiste definitie van het geloof; het heeft noch de *certa cognitio* noch de *certa fiducia*.

Tijdgeloof raakte de quaestie van het potentieel geloof. Waar in de christelijke kerk indringt de valsche gewoonte om alleen het dadelijk geloof aan te zien als geloof, daar neemt af het besef, dat God het geloof werkt en wint veld het besef, dat de mensch het geloof zelf maakt. Nu gaat de mensch doen evenals het meisje, dat kunstbloemen maakt zonder op den wortel te letten. De mensch pooft de bloem van het geloof na te maken, en op het terrein van het nagmaakte geloof, wortelt het tijdgeloof. Het nagmaakte geloof van den hypocriet is het groote gevaar voor de kerk van Christus. Nergens komt dat tijdgeloof meer voor dan in de kringen van het Methodisme. Bij voorkeur kiest men daarvoor menschen met een sterk geprikkeld zenuwgestel, als dronkaards, hoereerders enz.

Certa cognitio en certa fiducia.

In onze dogmatieken staat gewoonlijk, dat het geloof triplex is, *cognitio*, *assensus* en *fiducie*. Onze Catechismus echter (vr. 21) heeft slechts twee: nl. *fiducia* en laat de *cognitio* met den *assensus* ineenvloeien. De laatste voorstelling is de juiste. Hoe komt men tot die deeling in drieën?

Door den strijd met Rome. Rome sluit de *cognitio* uit en schuift daarvoor in de plaats *ignorantia*. In overeenstemming met haar kerkbegrip leert Rome,

dat de eigenlijke daad van het geloof is: het accepteren van de kerk, die als een godin op aarde verkeert.

Het individu zucht om te eten van den boom der kennis, maar zoolang het dat doet, sluit het ook 't geloof af. Men moet dus beginnen met de kennis op zij te zetten, zegt Rome, en moet beginnen met niets te kennen, niets te weten, maar enkel te gelooven. Eerst bij het „credo, quia absurdum”, is het hoogste bereikt. En dan in de tweede plaats komt men per fidem ad intellectum, en daarna tot aanschouwen. Vandaar de regel: „fides caeca est.” —

De gereformeerde kerk heeft hiertegen gepolemiseerd, en in die polemiekwam zij er toe, om de cognitio en den assensus uit elkaar te nemen; dat nu was niet goed; het gaf een valsch dogmatisme onder de geloovigen. In onze gereformeerde kringen vindt men zeer vaak, dat er eenige menschen zijn, die zeer ervaren zijn in de gereformeerde dogmatiek. Zulke personen worden maar al te vaak, om hun groote memorie of begripskennis voor diepere geloovigen gehouden en zoo beschouwen ze zichzelf ook; degeen, die daar niet bij kan, wordt op zij gezet. Dat geeft een hangen aan intellectualisme. Om dit tegen te gaan moeten wij de certa cognitio en de certa fiducia naast elkaar nemen. De Roomsche voorstelling, alsof men alleen gelooft, wat men niet begrijpt, gaat uit van een onware dualistische voorstelling van weten en gelooven (Cf. Encyclopaedie.) De Catechismus rekent de cognitio als niet behoorende tot het geloof; ze zegt wel „zekere kennis of weten”, maar definieert dit nader door: „waardoor ik 't al voor waarachtig houde” enz.

Dus niet het kennen, maar het „voor waarachtig houden,” dat is daar het geloofselement.

De oude dogmatici leggen er nadruk op, dat de cognitio tot het geloof behoort. Wij betwisten deze voorstelling. Hiervoor stellen wij in de plaats niet wat Rome zegt, maar: dat een zekere mate van kennis *een requisitum* is voor het geloof; kennis moet er zijn om te kunnen gelooven. De kennis om te kunnen gelooven is zeer uiteenlopend; denk aan den stokbewaarder te Philippi, die slechts zeer geringe (summiere) kennis had. Zoo ook de 3000 menschen op den Pinksterdag; die kenden volstrekt niet de dogmatiek. Die cognitio is dus rekbaar; niet onverschillig; maar zij verschilt naar tijden, omstandigheden en personen. Die in de dagen der Arminianen niets wist over „den vrijen wil,” miste de noodige kennis om tot het geloof te komen.

In onze dagen moet men kennis hebben van de Godheid van Christus, wegens de modernen, zal men kunnen komen tot geloof. Het scheelt in dorpen en steden, bij mannen en vrouwen. Voor alle geloof is noodig zoodanige kennis van den Christus als Middelaar, als waardoor de zondaar voor eigen persoon en in eigen kring een besef kan krijgen van de ontferming Gods. Zegt nu

Rom: gelooven is, dat ik in alles tegen mijn eigen weten inga — dan zeggen wij: dat is zoo. Maar Rome ziet voorbij, dat die gepraesupponeerde cognitio lijnrecht staat tegenover het natuurlijk weten van den zondaar. Hier krijgen wij de tegenstelling van het kruis van Christus en de wijsheid der wereld. — Waardoor ontstaat de certa cognitio? Certa cognitio of certa scientia is niet gelijk „certa scire”. Bij den zondaar is een dubbele handeling noodig van den Heiligen Geest om tot geloof te komen: (1) een φωτισμός — (2) een verzekering. Blijft het een memoriter geleerde cognitio, dan blijft het ook een onverteerbare massa. Daarom moet eerst in het bewustzijn van den zondaar ingetracht het licht des Heiligen Geestes, waardoor de verklaring van den zondaar als zondaar en van God als Ontfermer realiteit voor hem krijgt. En zoo is het ook (2) met de verzekering, in het algemeen genoemd het Testimonium Spiritus Sancti.

Het is een fout van Rome, dat zij wèl een φωτισμός aanneemt na het geloof terwijl wij die nemen vóór en in het geloof. Rome laat het ongebakken meel opnemen, maar wij, als het brood geworden is. De beste wijze om het intellectualisme en het dogmatisme te bestrijden is niet zooals de Ethischen zeggen: alleen Jezus aannemen, want dan gaat de cognitio al meer weg. Maar de cognitio qua talis moet alleen beschouwd als praesuppositum voor het geloof; het hangt af van de φωτισμός en de certificatio en dit kan alleen gewerkt door den Heiligen Gees. En nu is er melk voor de kinderen en vaste spijs voor de meer gevorderden. De Cognitio is alleen kennis, geheugenwerk. Blijven wij maar vasthouden aan de schriftuurlijke voorstelling van het bewustzijn als de spiegel. Het geloof moet uit het hart in het bewustzijn inkomen, dan heeft het alleen wezenlijk waardij. Cf. *Job 19: 25*; *Jes. 53: 11*; *Joh. 3: 33*; *Joh. 17: 3*; *Rom. 10: 9* en *10*; *2 Petr. 1: 16—18*; *1 Joh. 3: 14*; *1 Joh. 5: 9* en *10*. Die *μυστήρια* wordt als het onmisbaar element aangegeven voor de certa cognitio.

Wat de certa fiducia betreft, daaronder verstaat men de verzekerdheid, dat het heil in Christus ook ons persoonlijk zaligt. Dat is een minder gelukkige uitdrukking, want een certa fiducia komt zoowel bij kennis als bij vertrouwen te pas. Wat ons bewustzijn betreft, is geen geloof noodig dan de werking van ons hart. Men is aan het tobben geraakt, omdat er zooveel waren, die niet durfden zeggen: „Hij is ook mijn Verlosser”. Hadden, zoo vroeg men, degenen die dit niet volmondig durfden zeggen, ook geloof? En nu antwoordde men, deze hadden zonder verzekering toch het echte geloof, en dus stelde men: (1) ὑπιστίς; (2) πίστις zonder verzekering; (3) πίστις mèt verzekering. Men heeft het voorgesteld, alsof er na de bekeering nog een 2^{de} daad was, nl. de verzekering, en alsof men daarna kon rekenen op zijn zaligheid.

Hierteenover nu hielden onze gereformeerden de voorstelling der Schrift:

dat de voorstelling van een dubbelen graad in het geloof niet juist is, dat allen, die in het geloof zijn, in Christus koninklijke prinszen zijn en dat allen, die dat hebben, zalig zijn.

Men kwam tot die verkeerde voorstelling door alleen het dadelijk geloof als het eenig geloof te laten gelden. Wij moeten toestemmen, dat in de plant des geloofs de persoonlijke verzekerdheid de bloem is, en die bloem ontsluit zich pas op 't laatst. Maar is het, dat bij fijne bloemen de bloem komt na het blad, toch is de bloem niet iets nieuws, maar zit in de potentie van de plant; in de bloem bereikt de plant haar τέλος. Dus: de verzekerdheid is onafscheidelijk van alle geloof, is de kiem van alle kern, en noodzakelijk uit zich zelf uit het inhaerente naar buiten komende vroeg of laat — waarom onze vaderen te Dordt hebben bestreden de Arminiaansche voorstelling, alsof de verzekerdheid niet hoorde tot het wezen des geloofs. Cf. Canon V. § 9, 10. Het wil niet zeggen, dat God niet wel aan mannen als Elia, Abraham, Luther enz. soms een bijzondere mate van geloof aanbrengt, maar toch de verzekerdheid behoort terdege tot het wezen des geloofs en niet alleen tot het wel-wezen. 't Wezen des geloofs beschouwt men gewoonlijk als minder dan het welwezen, hetwelk dan een rijkere openbaring zou zijn.

Dit is verkeerd. Men moet bij deze onderscheiding die onderscheiding door-trekken bij beide, en bij het potentieele en bij het actueele geloof. God gaf niet aan ieder zulk een rijk sieraad van geloof. Behoort dus de verzekerdheid tot de sieraden van het geloof? Neen, maar tot de bestanddeelen van het geloof. Waar iemand het rijkere heeft ontvangen, ligt dit ook in de rijkere potentie, en het mindere ligt in de mindere potentie. Maar hoe kan er verzekerdheid van het geloof zijn bij het potentieel geloof?

Als ik een krankzinnig kind heb, en een kind, goed bij zinnen, dan zal bij den opgroei de logische sluitrede zich niet openbaren bij het krankzinnig kind, wel bij het andere. Zoo ook bij het geloof. Is het echt geloof in de ziel, dan ligt ook de kiem van verzekerdheid des geloofs er in. De verzekerdheid moet dus onderscheiden in hetgeen schuilt in de kiem en hetgeen uitkomt in blad en bloem. Dat deze verzekerdheid van het geloof behoort tot het wezen des geloofs, leert de heele Schrift, maar moet onderscheiden van hetgeen schuilt in de kiem en hetgeen uitkomt. Uit de geloofskiem komt niet de verzekerdheid in elk stadië van het leven van het kind van God uit. In geheel de Heilige Schrift is geen bekommring. De plaatsen van klein-geloof en dergelijke, zagen wij reeds, slaan op het wondergeloof, niet op het zaligmakend geloof.

De apostelen schrijven aan de kerken, als aan degenen, die zeker zijn van de zaligheid. Cf. *Job* 19 : 25 ; *Ps.* 23 : 1, *Gal.* 2 : 20, *1 Tim.* 1 : 15 (wel eerst

de objectieve mededeeling van het heil, maar daarna de subjectieve insluiting (*ἐν πρώτῳ εἰμι ἐγώ*), *Rom. 8 : 16 ; 1 Joh. 3 : 2*.

De vrijmoedigheid tot den troon der genade, de vrede met God enz. worden als vruchten van het geloof genoemd; het ligt in de persoonlijke toerekening. *Rom. 5 : 1 ; Ef. 3 : 12 ; Hebr. 4 : 16 ; Hebr. 6 : 11 ; Hebr. 11 : 1 ; 1 Petr. 1 : 8*.

Men beriep zich hiertegen op *Jac. 1 : 6*, alsof alleen de geloofswerking de verzekerdheid schonk. Maar de geheele brief van Jacobus handelt over de actueele werking van het geloof, niet over het potentieele. De Heilige Schrift heeft nog een aparte naam voor die verzekerdheid des geloofs: *Ef. 1 : 13, 14 ; 2 Cor. 1 : 22*. De *ὑποκρίβω* ligt in de *πνεῦμα τῆς ἐπαγγελίας* ook al zijn wij voor het uitwendige schijnbaar afgefallen. *Ef. 1 : 13*. De verzekerdheid hangt elk oogenblik aan de hand Gods, die ons houdt, en de regeling ervan hebben wij in den Heiligen Geest in onze harten. Het ingeven van den Heiligen Geest is *conditio sine qua non* voor het wezen des geloofs: dus de verzekerdheid kan er niet van gescheiden. *2 Cor. 1 : 22*.

Er is instinctief geloof en de eigen kennis van het geloof, zooals onze vadersen het noemden; wij noemen het: bewustheid van het geloof. Het is er mee, als met een kind, voor wien het loopen uiterst moeilijk is, maar dat groot geworden, vanzelf loopt.

Er is dus een onbewust loopen, maar ook een zuiver loopen naar de kunst; bij de balletdansers enz. Zoo ook bij het geloof. De meeste menschen nu gaan bij het geloof instinctief te werk, en de zekerheid is daarom ook niet stellig. Als iemand plotseling is omgezet, dan juicht hij in zijn geloof. Er is instinctieve verzekerdheid. Als ik hem vraag: Zijt gij waarlijk voor eeuwig behouden, dan raakt hij in de war, want de eigen kennis is niet gerijpt.

Er moet daarom voortdurend onderwijs zijn in het brengen tot de eigen kennis van het geloof, altijd naar weg en toestand.

Veel hebben een instinctief geloof, en bij de uitverkorenen, die men „bekommerden” noemt, is altijd de bevestiging weg van het „ben ik behouden?”

De eigen kennis van het geloof, de eisch om zich te verzekeren, dat wij in Christus Jezus zijn, wordt wel degelijk in de Heilige Schrift geleerd Cf. *Ps. 116 : 10 ; 2 Cor. 13 : 4^b en 5 ; 2 Tim. 1 : 12*, het moet dus tot reflexie komen.

Hier doet zich het verschil voor tusschen de *νίπτοι* en de *τέλειοι*: de laatsten moeten komen tot de eigen kennis van het geloof, de *νίπτοι* leven in het instinctieve geloof. Zoekt men tot die eigen kennis van het geloof te geraken, dan is uitgesloten het inwachten van een bijzondere openbaring Gods daarvoor, evenals het zien op zijn eigen geloofsopenbaringen, en de eenige weg tot geloofs-zekerheid is: het kweken van de geloofsplant, niet door den knop open te maken vóór de bloem komt, maar door den wortel te besproeien.

De geloofsplant moet ontwikkeld. Daartoe is het gelooven bij het werken aan den wortel des geloofs onmisbaar; dan zie ik op het werk Gods in den doop en zoo geheel op den hemelschen Landman, en dan, als het zoover is, komt de bloem eraan.

Allereerst moet dus in de gemeente het bewustzijn gekweekt, dat er in de gemeente Gods nooit anders dan geloovigen zijn; die het niet is, is hypocriet;

2°. dat er een reden is, waarom God hen in het genadeverbond gesteld heeft.

3°. dat de doop aan het zaad der kerk toekomt;

4°. dat alle geloof een „gave Gods“ is, die lang reeds werkt, eer wij het zien.

Doet men zoo, dan zal er ook meer zijn een zoeken van het zegel des geloofs in het avondmaal.

Die certa fiducia ligt in de certa cognitio; beide liggen dooreengevlochten. Er is geen certa cognitio mogelijk, tenzij het gegeven is door den φωτισμός en het Testimonium Spiritus Sancti. De certa cognitio en de certa fiducia mogen dus niet zoo gesteld, alsof 't eene volkomen zou kunnen zijn zonder het andere. Ze zijn tweelingzusters. In de certitudo bestaan graden met een dubbele scala bij beiden, nl. er zijn graden naar de scala van de onderscheidene talenten, en graden naar de scala van de trappen van ieders ontwikkeling. Iemand kan niet toe met de certitudo, die hij 10 jaar geleden had. Een kind heeft lang niet noodig die graad van certitudo welke een man, die midden in den strijd staat, behoeft. Beide echter kunnen niet verder komen dan hiertoe, dat ze in Christus zijn.

De onverliesbaarheid van het geloof.

Een hersteld geloof kan nooit weer in zijn tegendeel omslaan. Bij Adam kon het ἐπιστήμη worden. Hier moet onderscheiden tusschen geloof als actus, habitus en virtus. Als actus kan het geloof wel verloren worden; als habitus kan het teruggaan; maar niet als virtus; als virtus, potentia, blijft het. Dit beschouwe men niet zoo alsof een mensch, die het geloof ontving, kon zeggen: „ik heb de waarborg in mij, dat ik niet meer in ongeloof verval.“ Dat kan de mensch als mensch niet zeggen. En als de Luthersche kerk van die zijde ons tegenkomt, dan heeft zij volkomen gelijk.

Luc. 22 : 31, 32 duidt aan, dat de voorbede van Christus de waarborg is, en dus de waarborg buiten den mensch ligt. Joh. 6 : 37 en 39. De stempel, het ἀρραβών in de Schrift is de Heilige Geest. De Vader omvat hen, zij kunnen niet zichzelf houden. De Lutherschen beroepen zich op Joh. 15 : 5, 6. Men moet niet op de vertroostende uitdrukking alleen den nadruk leggen. De onverliesbaarheid van het geloof wijst de genadedaad aan. Het actueele geloof echter moet voorgesteld als voortdurend verliesbaar. Gal. 5 : 4 Hier is geen sprake van het potentieele want οἱ τινες ἐν αὐτοῖς ἀναισθητοὶ εἰσίν, dat door hun bewustzijn

gegaan was. Cf. *Rom. 11 : 20 ; 1 Tim. 1 : 19, 20 ; 1 Tim. 4 : 1* enz. Dan heeft de prediking gezegende werking, zoo er de juiste evenredigheid in is, gelijk die in de Heilige Schrift is; nl. de onderscheiding van het werk Gods en de openbaring er van aan den mensch.

De worsteling van het geloof ontstaat daaruit, dat het geloof niet is een nieuw ingeschapen element, maar herstelling van teloor gegane, in zijn tegendeel omgezette krachten. Als die herstelling op één oogenblik over de geheele linie van de werking der krachten plaats greep, dan was er alleen *πιστις* en geen worsteling. Maar zoo is het niet. Op den ouden stam wordt het stekje geënt, en die oude stam heeft nog groeikracht en de neiging is er, om den ouden stam te doen opschieten, en het stekje met alles naar zich toe te trekken; door het besnoeien der wilde takken, krijgt echter het stekje meer kracht. Vergelijkt men de kracht van het bewustzijn bij een draad, waardoor stroomingen geleid worden, dan heeft men een niet onjuist beeld van de wijze, waarop die worsteling plaats heeft. Er kan n.l. door geleid worden een positieve, maar ook een negatieve stroom. Onderstelt men nu een geleiddraad, waardoor men aan den eenen kant een positieven stroom en aan den anderen kant een negatieven stroom gaan liet, dan heeft men 't beeld van de worsteling in het geloofsleven; afgezien van de ontploffing, die er op natuurlijk gebied bij het elkander ontmoeten van de twee stroomingen zou plaats hebben.

Het belooft den Heere, die worsteling ons, tot aan den dood toe, te laten. Bij die worsteling schijnt het, alsof al het gewonnene verloren was; het nieuwe geloofsleven kan jaren lang sluimeren en dan weer opkomen. In de natuur toont ons de Heere die werking ook, n.l. in de planten; des winters gaat al het dadelijke leven der planten en boomen geheel weg, maar niet het potentieele leven. Zoo ook bij onzen slaap. Die worsteling stelde God in; zij is de worsteling eerst met den twijfel, dan met de gewone *ἀπιστία* en eindelijk met de aanvechting. Bij den twijfel trekt er een nevel over het geloof, bij de *ἀπιστία* keert de oude werking terug en bij de aanvechting stelt Satan ons ons geloof als bespottelijk voor. — Doel van de worsteling is (1) een vrucht voor de oefening van ons geloof. Het geloof is een grijpen naar God en ieder wil het geloof of de kerk naar zijn eigen ziel laten drijven, daarom moet door deze worstelingen de voorstelling gewekt, dat het geloof een gave Gods is.

(2) Door het verliezen van het dadelijke geloof behouden wij onze gemeenschap met de ongeloovige wereld. De geloovige beschouwt de wereld zoo dikwijls als verre beneden zich.

(3) De worstelingen hebben niet ten doel om zalig te maken, maar om de taak, die God aan Zijne kerk gegeven heeft, bestaande in vermaan en bedreiging van zijne kinderen, onder de geloovigen levendig voor de oogen te

houden. 't Geloof heeft in zijne potentie den eisch, om elk oogenblik actus te zijn; het is een gave Gods, maar om in den mensch dadelijk te worden; hij moet bewerkt en werkende zijn. Die zelfwerkzaamheid van het geloof moet steeds méér uitkomen; het geloof is niet bespiegeling van het in ons geplante (potentiële) geloof. Voor ons bewustzijn moet het levensverband met Christus gevoeld, en in dat bewustzijn gehandeld en gesproken worden.

Effecta fidei:

- (1) Besef van onze rechtvaardigmaking.
- (2) " " " inplanting in Christus
- (3) " " de inwoning in ons van den Heiligen Geest.
- (4) " " de aanhoorigheid tot Gods volk.
- (5) " " kind van God te zijn.

Om tot deze effecta te geraken, ga men slechts na onze definitie van het zaligmakend geloof.

1^e De rechtvaardigmaking staat buiten ons eeuwig vast. Maar zal ik dit weten, dan moet ik mij bewust worden van de verhouding, waarin ik tot God sta. Waardoor ontvangt de uitverkorene daarvan zekerheid? Alleen daardoor, dat in zijn bewustzijn de afgebroken levensband met den Eeuwige weer hersteld wordt; welnu, dat is het geloof. Door de zonde is het besef van dezen band weg; is dat besef, dat bewustzijn, hersteld, dan moet eo ipso het besef er zijn van rechtvaardig te zijn. — Hoe zijn wij rechtvaardig? Alleen in Christus. De Middelaar is het prisma, in wien de straal van het bewustzijn omslaat. Zoodat alles wat vroeger scheef stond, nu recht staat voor God.

2^e De zonde heeft tot gevolg, dat zij den mensch individualiseert, op zich zelf stelt tegenover God. En staat de mensch op zich zelf, dan kan hij het bewustzijn niet hebben van het levensverband met God, want dat kan alleen organisch gevoeld worden. Dat bewustzijn kan alleen terugkeeren hierdoor, dat die atomen weer georganiseerd worden; en dat is de samenbrenging van de uitverkorenen onder Christus, hun Hoofd. Diensvolgens ligt in het geloof zelf in, dat het bewustzijn van den levensband alleen in Christus bestaat en wel door de aanraking van de goddelijke en menselijke natuur. Van onzen kant ligt het daarin, doordat wij in organisch verband gesteld worden met het *σωμα*, dat onder Christus als *κεφαλή* is in het leven geroepen. Zoodra het bewustzijn helderder wordt, gaat het van lieverlee zich bewust worden van alles, wat in dien levensband ligt. De inplanting in Christus is voor Gods kinderen in den eersten tijd nog een onbekende zaak; het bewustzijn ervan ontstaat eerst later bij de ontwikkeling, indien maar de wortel van het geloof voortdurend besproeid wordt.

3^e Cf. Catechismus vraag 53 en 54. Daarin ligt 't 3^e en 4^e effect. Effect van het geloof is besef van de inwoning des Heiligen Geestes in ons, cf. *Rom. 8: 26-29.*

Ook dit vloeit rechtstreeks uit de gegeven definitie. Bij het werken van den levensband is een dubbele werking; een komen van God in den mensch en een gaan van den mensch tot God.

Wederkeerige geloofsgemeenschap is er dus. Een komen van God in den zondaar heet in de Schrift een uitstorten in ons van den Heiligen Geest en een wonen van den Heiligen Geest in ons als Zijn tempel. In Adam bestond 't besef van die inwoning niet. En eens gaat ook voor ons besef die inwoning wèg. Want zij heeft alleen reden van bestaan in den zondaar.

In de voleinding der dingen is „God alles in allen” d. i. dan zal er rechtstreeksche gemeenschap met den drieëenigen God zijn. — In den Catechismus, wi. het „die Heilige Geest zal eeuwiglijk bij mij blijven” zeggen: ik keer nooit weer terug tot den toestand van gescheiden zijn van God.

Het 4^e vloeit voort uit het 2^e gelijk het 3^e uit het 1^e effect. Het vloeit uit het wezen des geloofs aldus voort: de zonde atomiseert en stuit de gemeenschap met God. Waar nu het geloof in Christus het bewustzijn wordt van de herstelde gemeenschap, daar is niet alleen een hoofd, maar ook een lichaam teruggevonden. In de gemeenschap der kerk (der heiligen) kent den mensch zich als geloovige.

Daarom blijft die gemeenschap der heiligen voorwerp van het geloof, omdat ons zoo weinig blijkt van die gemeenschap. Zij blijkt alleen uit het zijn in denzelfden wortel.

5^e Bij het kindschap van God hebben wij weer dezelfde onderscheiding als bij het geloof zelf. Adam was kind van God, cf. *Luc. 3 : 38* (*υἱὸς τοῦ Θεοῦ*). Daarin lag (a) dat hij uit God gegenereerd was, en (b) dat krachtens dat geboren zijn, ook het bewustzijn van de daaruit voortvloeiende betrekking in zijn hart leefde. De zonde breekt dat. Maar nu herstelt de genade dat beeld van God in den mensch (den beelde des Zoons gelijkvormig te worden, daartoe zijn wij verordineerd).

Omdat dat beeld Gods in een zondaar gebracht wordt, daarom wordt hij gelijk gemaakt niet aan God, maar aan den Middelaar. Dit feit heeft plaats in de wedergeboorte. Ingeplant wordt het bewustzijn er van in het geloofsvermogen; maar daarmee is het bewustzijn ervan nog niet levende voor hem. Daarom is het, dat dit kindschap Gods in zijn herstelling altijd in de Schrift wordt aangeduid als in Christus.

Maar dit is nog niet de *υἱοθεσία*; die heeft niet plaats bij het geloof, maar eerst bij de toekomstige heerlijkmaking, als de kinderen Gods 't kindsdeel in en uitwendig ontvangen. Zij worden er nu voor gerekend, waarom het heet „aanneming tot kinderen”. (Het bestaat nog niet in effectu). Het kind-zijn dus kent verschillende stadiën; nl. (α) het zuiver kindschap bij Adam, (β) het

verlies daarvan, (γ) de herstelling daarvan de facto in de wedergeboorte en nog niet in effectu; daarom heet het een „gerekend worden”; „adoptio”. Hierin ligt de oorzaak dat bij de eerste geloofsopwaking het „Abba Vader” ontbreekt, en de mensch voortleeft met de teekenen van den bastaard. De *visio* treedt eerst dan in, als hij in het Vaderhuis ingaat.

De Poenitentia.

De poenitentia is alle eeuwen door in het besef der christelijke kerk met de fides verbonden geweest. In de oude dogmatiek der Roomsche kerk bedoelde men, als men sprak „de fide”, het dadelijk geloof, en zoo ook als men sprak „de poenitentia”, de werken der poenitentia. De gereformeerde dogmatici hebben dien titel overgenomen (ook in de Synopsis) en handelen „de fide et de poenitentia”.

Men begreep later, dat men met het Roomsche kerkbegrip ook die Roomsche indeeling moest verwerpen. Ook bij de poenitentia toch moet onderscheiden en wel tusschen de poenitentia in het bewustzijn en die in de daad (d. i. het kruisigen, dooden en begraven van den ouden mensch). De afsterving nu van den ouden mensch bracht onze Catechismus bij de bekeering.

De latere gereformeerde dogmatiek kon hiermede niet tevreden zijn; zij meende, dat de Catechismus tweeërlei genadedaad saamvatte, nl. de conversio en de sanctificatio. Toen men intusschen de wedergeboorte afzonderlijk ging behandelen, moest ook de conversio afzonderlijk behandeld, en toen men ging onderscheiden tusschen bekeering en de gevolgen der bekeering, moest ook de sanctificatio afzonderlijk behandeld worden. Zoo kwam het nu ook, dat men met den Roomschen locus „de poenitentia” spaak liep. Eén moment bleef bij dien locus over, dat niet bij de heiligmaking behoort, nl. het besef, waarmede de zondaar er toe komt, om zich zelve en zijn eigen verleden te veroordeelen en af te breken.

In dien zin nu behoort de poenitentia bij de fides. Wie tot bekeering komt, wordt aangegrepen door een onuitsprekelijk besef van smart over zijn toestand en verleden, en die innerlijke smart, dat innerlijk verscheuren van zichzelf, is het begrip van de poenitentia.

Berouw is de gewone beteekenis niet in de Heilige Schrift. Ruim 30 maal wordt het van God den Heere en 7 maal van een mensch gezegd in de Schrift en dan heeft het meestal slechts een uitwendigen zin, nl. verandering van inzicht. Vandaar, dat het in de twee meest markante plaatsen gebezigd wordt van een overweging des harten geheel buiten zaligmaking om. *Matth. 27 : 3 ; Hebr. 12 : 17.*

Wèl in zaligmakenden zin komt het voor in *Job 42 : 6 ; Jer. 31 : 18* (maar

hier eischt dat woord נחם volstrekt niet de beteekenis van berouw). Wij kunnen dus zeggen, dat 't begrip van „berouw” in de Schrift niet anders beteekent dan verandering van inzicht, en in dien zin wordt het ook van God gezegd. Het begrip van poenitentia wordt in de Heilige Schrift uitgedrukt door „verslagen van harte” en in 2 Cor. 7 : 10 door „droefheid naar God”. In de Schrift is het dus niet een overweging om anders te zullen handelen dan tot hiertoe, maar een verbreken van hetgeen men eerst heeft liefgehad. —

Hoe vloeit rechtstreeks dit begrip van zelfverbrijzeling uit het geloof? Het geloof is het bewustzijn van den zondaar, dat hij gemeenschap met God heeft. Het is de tegenstelling van die twee elementen, waardoor het ik gedrongen wordt, waardoor die verbrijzeling tot stand komt. Die poenitentia nu heeft een dubbelen vorm, naarmate zij potentieel, in den wortel van het geloof zit, of habitueel in de daad; het laatste is het geval bij de sanctificatio. Zij is 1^e de verbrijzeling van het wezen in ons; ook 2^e een gedurig terugkeerend gevoel van poenitentia, van droefheid naar God, telkens weerkeerend bij het uitkomen van onze zonden. Zoo ontvangt het geloof telkens verversching.

Wat is eerst, de poenitentia of het geloof?

Sommigen trekken beide zoover, dat er ten slotte geen poenitentia meer overblijft.

De Methodisten en Neo-Kohlbruggianen zeggen: de poenitentia is niet noodig; de zondaar heeft alleen in den Christus te gelooven. De Gereformeerde kerk zegt: dat kan niet; het nemen van medicijnen kan niet, eer er besef van krankheid ontstaan is; met het Evangelie moet ellende gepredikt worden. Volgens de Heilige Schrift is er eerst poenitentia en dan eerst kan het geloof zóó werken, dat het den Heiland aangrijpt. Hierbij bedenke men wèl, dat al gaat voor ons bewustzijn de poenitentia *tempore* voorop, *ordine* de fides voorop gaat, en de poenitentia daaruit voortvloeit; want niemand kan zichzelf wegwerpen, die den Christus niet vóór zich ziet. Deze twee draden liggen dooreengevlochten; ze gaan altijd samen, daarom moet onderscheiden tusschen de primordiale daad en de volgende, zooals „bekeering” de primordiale daad van „heiligmaking” is. Zoo ook is het eerste besef van die gebrokenheid des harten een besef, dat nooit meer in die kracht weerkeert. In zóóver is er één wortel-daad, primordiale daad. Maar evenals die primordiale daad van de bekeering steeds voortgezet wordt in sanctificatione, zoo ook is er bij de poenitentia voortzetting, en het is die gedurig terugkerende daad, waardoor de mensch verfrisssching krijgt van het geloof.

§ 9. *De Sanctificatione.*

„Gelijk de dood van den zondaar overwonnen wordt in de wedergeboorte; zijn schuld te niet gaat in de rechtvaardigmaking en zijn afval in het geloof, zoo wordt de smet of inklevende zonde te niet gedaan door de heiligmaking. De dood en de wedergeboorte raken 't beginsel des levens; de schuld en de rechtvaardigmaking de verhouding van dit leven tot God; de afval en het geloof het bewustzijn ervan; maar de smet en de heiligmaking zien op de krachten, waarin zich dit leven openbaart.

Gelijk nu de smet niet een ingedruppeld element van zonde is, maar bestaat in de averèchtsche werking, verkeerde helling en neiging van de levenskrachten die ons zijn ingeschapen, zoo bestaat ook de heiligmaking niet in de infusie van een heilig bestanddeel, maar is onder haar te verstaan die genadedaad Gods, waardoor Hij de averèchtsche werking van deze virtutes vitae weer terugbuigt naar heur oorspronkelijke bestemming en dat wel met dien verstande, dat een nogmaals terugslaan van het rad des levens als nu onmogelijk is gemaakt, dank zij de perseverantia sanctorum.

In dezen algemeenen zin is de heiligmaking het vervormd worden naar het beeld van den Middelaar, in wien de krachten des levens, die tot onze menschenlijke natuur behooren, en die dus ook in Hem werkten, geen oogenblik hare zuivere werking verloren hadden en krachtens zijn God-zijn niet verliezen konden.

Deze genadedaad der heiligmaking wordt centraal organisch uit den Christus als 't Hoofd in de enkele uitverkorenen, als leden Zijns lichaams gewerkt. Hierdoor erlangt zij een tweeledig karakter, voor zoover zij eenerzijds in Christus, als prototype, wortel en garant absoluut gegeven is, en anderzijds persoonlijk in ons op relatieve wijze wordt overgeleid. In eerstgenoemden zin vormt zij als voldoening aan Gods wet met het gebrachte rantsoen den grond onzer rechtvaardigmaking — terwijl zij in de tweede beteekenis niets aan de rechtvaardigmaking toebrengt, maar er, omgekeerd, een vrucht van is.

Deze in ons hart uit te werken heiligmaking komt tot stand op verschillende wijzen, geheel lijdelijk, enkel door een bovennatuurlijke

daad Gods, en in één oogenblik des tijds bij die uitverkorenen, die sterven alvorens zij tot persoonlijk bewust geloof kwamen, en zulks wel bij de tijdelijke dood en de afscheiding van het lichaam der zonde.

Bij hen daarentegen, die nog bij hun leven tot bewust geloof geraken, is drieërlei werking te onderscheiden: *a.* de redelijke werking door de prediking van het Woord Gods — *b.* de bovennatuurlijke inwerking van den Heiligen Geest — *c.* de bovennatuurlijke daad Gods, die bij den tijdelijken dood het lichaam der zonde afscheidt en ons alzoo eene afsterving der zonde schenkt; — van welke drieërlei werking de 1^e en 2^e die stukken der heiligmaking vormen, waarbij de uitverkorenen, door de inwerkende heiligheid Gods tot eigen heiliging en tot het zelf uitbreken in goede werken op bewuste wijze gebracht worden.

Eens begonnen is deze heiligmaking eenerzijds volkomen in haar deelen, maar wordt zij eerst door de derde daad van heiligmaking volkomen in de trappen. Zij strekt zich uit tot ons bewustzijn, tot onzen wil, tot onze begeerte, en tot alle zoo psychische als somatische levensuitingen, en draagt bij dit alles steeds 't dubbele karakter, dat zij van den éénen kant de averchtsche werking van de krachten onzes levens tegengaat en stuit, — en anderzijds hiervoor de rechte werking van deze krachten in de plaats stelt, d. i. den ouden mensch met zijne werken doodt, en den nieuwen mensch met zijne werken laat leven.

Krachtens den aard van ons menscheijk leven heeft de heiligmaking in ons drieërlei bestaan; *a.* in ons besef; *b.* in onze hebberlijkheid; *c.* in onze daden. Zij blijft tot aan onzen dood onderhevig aan de reactie van onzen ouden mensch, wordt door de aanraking met dezen ouden mensch altoos bezoedeld, zoodat zij steeds de besprenging met het bloed van Christus behoeft, en wordt eerst bij den tijdelijken dood machtig om haar eigen aard zuiver te toonen. Hoezeer echter op deze velerlei wijze langs allerlei pad uiteengaande, vindt zij toch haar concentratie en dat wel in de principiele verloochening d. i. in die daad, waarin onze persoon zich geheel opgeeft, om niet anders dan in Christus gevonden te worden."

Toelichting.

1. *Jac. 3 : 6.* De apostel neemt hier 't menscheijk wezen als een organisme (waarvoor τὰ μέλη de constante uitdrukking is; de μέλη toch wijzen op een τῶμα). De γλωσσά is de vuur-ontsteker. Πῦρ is hier genomen in ongunstigen zin;

het is te vergelijken met het gloeien van een zweer. Dat πῦρ is een κόσμος τῆς ἀδικίας (κόσμος is een organisch begrip; het geeft te kennen: een geordend geheel, een organisme.) De tong nu is een κόσμος, die het geheele organische wezen van den mensch omzet in ἀδικία. Die tong bezoedelt heel het lichaam. Het blijft hierbij echter niet; zij brengt de werking over op het rad (τροχός) der geboorte (deze uitdrukking is niet onwaarschijnlijk ontleend aan wat de Prediker cap. 12 : 6 zegt over het hart als het rad aan den bornput], de aanduiding van den innerlijken levenspotens, en dat wel doordien zij zelf is φλογιζομένη ὑπὸ τῆς γενένης. Met μέλη zijn bedoeld leden van ons wezen, cf. Rom. 6 : 13 : 7 : 5 en 23; Col. 3 : 5 (alle zondige uitingen van den mensch).

Wat zijn die μέλη? Allen worden geacht het praecipitaat te hebben in het lichamelijke, maar zich te strekken over het geheele wezen van den mensch. De μέλη — de geheele instrumentatie van den mensch; alle talent, genie, neigingen, lusten in ons, de qualiteiten van geestdrift, moed, heimwee, zucht naar associatie; het passieve en actieve vermogen in ons; de ons ingeschapen zucht naar regelmaat, naar volharding; in één woord, alles wat in den mensch zich als levensuiting met een eigen karakter vertoont. Als zoodanig kunnen deze μέλη en ten goede en ten kwade werken. Ook behoort tot onze μέλη dat speciale, dat 't eigenaardige van onze persoonlijkheid vertoont, de verschillende temperamenten enz.

Met dat innerlijk organisme nu correspondeert een somatisch organisme, want onze ziel is niet een apart iets, dat in ons lichaam ingeschapen wordt. ('t Peperhuisje schikt zich voor alles; alles kan er ingedaan; maar een foedraal past slechts voor één bepaald ding, waarvoor 't gemaakt is, daarom is de foedraal hier het juistere beeld).

Deze beide „stellen van μέλη” (n.l. de somatische en psychische) passen op elkander; zij vormen samen ons menschelijk organisme. Nu zijn er intusschen twee mogelijkheden, n.l. dat het somatische dienend optreedt en het psychische heerschend, — en omgekeerd. Naar de ingestelde juiste orde moeten de somatische μέλη dienen en voor de psychische ter beschikking staan.

De mensch nu, alzoo genomen, staat niet geïsoleerd; het is een menschelijk wezen in verband met de natuur, met de menschenwereld, met de intellectuele wereld, met het schepselenleven in den hemel en met het Eeuwige Wezen. Niet 's menschen willekeur bepaalt deze verhoudingen, maar er is een νόμος, die dit alles beheerscht. Eerst waar dat menschelijk wezen zoo van uit het rad der geboorte bewerkt wordt, dat al die μέλη zulk een werking geven als het Eeuwige Wezen wil, daar is harmonie, daar is het gansche wezen heilig. Als nu die levensbeweging van ons menschelijk organisme een instinc-

tieve was, als zij dus buiten ons bewustzijn omging, dan zou het heilige karakter daar niet aan toegekend worden.

In ons lichaam gebeuren ook wel dingen, waar wij niets over te zeggen hebben; dan dragen deze levensbewegingen geen heilig karakter. Over de opgenomen spijs b.v. hebben wij niets te zeggen. Deze levensbeweging gaat buiten onze contrôle om. Dit behoort niet tot onze μέλη, waarvan hier sprake is. Alleen die somatische en psychische μέλη zijn hier bedoeld, waarbij in de instrumentatie van ons wezen een werking gaat van veer op veer, terwijl alle die werkingen samenloopen op één spil, nl. ons ik, en wel ons ik in zijn zelfbewustzijn. Dit zelfbewuste ik heeft in den wil de macht ontvangen om de spil zus of zoo te bewegen; dat ik blijft daarvoor verantwoordelijk. Al weten wij, dat een mensch niets kan zonder de genade Gods, toch blijft hij verantwoordelijk. Dat de mensch den wil in handen heeft en de verantwoordelijke persoon is geworden, dat juist maakt 't karakter van het zedelijk leven uit. Nu is „heilig” elke beweging, die dit organische laat loopen κατά νόμον, en „onheilig”, wat gaat tegen die goddelijke wet.

Daarom zegt Paulus: ik zie een andere νόμος in mijn leden (organisme), die vlak tegen den νόμος τοῦ Θεοῦ ingaat, daardoor krijgt de νόμος Gods een negatief karakter; als de leugen overwonnen wordt, komt de waarheid vanzelf. Die levensbewegingen in verband met de natuur, de menschenwereld enz. geven duizenden combinaties, maar toch zij deelen zich in naar hoofdvertakkingen, al naar gelang ze de eene of andere lijn des levens raken. Op Sinaï heeft God de hoofdbundels van die wet in tien saamgevat, en alzoo decalogisch de grondlijnen van de zedelijke wereldorde voor ons ontbloot. In acht van die tien geboden, wordt de ordinantie Gods negatief uitgedrukt; in gebod vier en vijf positief; maar elk duidt een der diepe fundamenteele grondlijnen aan, grondlijnen in het bestek van het goddelijke levensgebouw, terwijl er eindeloze variatiën zijn in de ethische scala.

Waar dus Gods wil over ons komt, heeft die wille Gods geen macht over ons, omdat hij in de tien geboden uitgedrukt is, neen, maar dáárom heeft hij Goddelijke autoriteit omdat, waar de kennis van Gods ordinantiën bij ons weg en ons gehoor valsch was, nu door de openbaring op Sinaï ons het goddelijk klavier weergegeven is en de geestelijke stemvork, die eenvoudig de uiting is van den absoluten wil Gods, waaraan wij onderworpen zijn, wederom klonk.

't Begrip „heiligheid” wordt zoo schoon omschreven in het 113^e antwoord van den Catechismus — eerst negatief en dan positief. Voorzoover nu de uiting van dat leven in ons naar buiten treedt, behoort het niet meer tot het gebied van de dogmatiek, maar van de ethiek en wel onder den locus „de bonis

operibus". Voorzoover het echter de quaestie geldt, hoe de qualiteit van die uitingen zijn moet, raakt 't de dogmatiek, wijl 't dan aankomt op de vraag, hoe de verkeerde levensstroomingen in ons goed gezet worden.

(De ethiek vraagt: hoe kan een goed stuk gespeeld worden op een slecht orgel? — de dogmatiek: hoe wordt het orgel herstemd?)

II. *De Ethymologie.*

„Heilig” is een adjectief, afgeleid van heil. Heil is een woord, thuis hoorende in alle Indo-Germaansche talen; in het Sanskriet is het „kals.”

De stam *κκλ* (*κκλόε*) beteekent welvaren, de ongestoorde openbaring van het wezen. Al wat het wezen stoort, neemt het heil weg. (Heil heeft bij ons deels den zin van redding, deels den zin van eere „Heil (= eere) dir im Siegeskranz” — „hale” in Shakespeare; ook שלום).

Het Latijnsche „Sa” in sacer en sanctus vinden wij terug in sanus. (Zoo in 't Grieksch in σωτήρ, σώζω).

In het Hebreeuwsch שׁע met de י er voor; ישׁע = heil; redden, welvaren, ongestoorde ontplooiing van het leven.

Grieksch: ἅγιος, ἕσιος en ἱερός. Synoniem hiermede het begrip van τέλειος.

ἅγιος komt van een stam, die beteekent frischheid, en wordt gebruikt van wat er gaaf uitziet (ons „gaaf” drukt 't best die verschillende begrippen uit).

ἕσιος wordt niet gezegd van wat in zich zelf heilig is of heilige levensuiting heeft, maar van wat krachtens het goddelijk bestel heilig is: heilige rechten, overleveringen, priesterordeningen; ἕσιος is in het algemeen: door oudheid eerbiedwaardig.

ἱερός, oorspronkelijk was het ἱσχροός, na het uitvallen van de σ: ἱαρός en vandaar ἱερός = sappig, krachtig.

In het Hebreeuwsch קָרָשׁ en קָרוֹר = waar de glans op ligt; in tegenstelling met טָמֵא = wat dof is; קָרָשׁ is een stam, die in de radix alleen heeft רָשׁ beteekenende het frissche, het ongestoorde groen.

In al die talen vindt men dus, dat 't begrip „heilig” overdrachtelijk is, dat het oorspronkelijk materiele beteekenis had, en dat het in zijn niet-overdrachtelijke beteekenis aanduidt: gave en ongestoorde levensuiting.

קָרוֹר wordt in de Schrift gebruikt voor rein, maar dit is hetzelfde als heilig.

III. *Levitische reinheid.* In het Oude Testament treedt een eigenaardige factor op, nl. de Levitische reinheid of onreinheid.

Die factor was, vóórdat er een stam van Levi was, al gepraeconcipieerd in het ingaan van de dieren in de arke Noachs (rein en onrein gedierte).

Die tegenstelling moet een gevolg zijn van den vloek. In de schepping zelve kan die tegenstelling niet liggen. (Waar de schepping afgeloopen is, ook van de dieren, staat 't כִּי־טוֹב). De onreinheid in planten (gifplant) en dieren

moet dus haar grond vinden in den vloek. — Die tegenstelling is bij ons niet meer. Wel hebben wij het ongedierte, buiten de openbaring Gods om is er een schrikken voor ongedierte. In de openbaring der genade is ongedierte onrein maar tevens ook nog andere dieren en wel door de levitische onreinheid, die zich niet bepaalt tot de dieren, maar die als een scheiding voor geheel het menschelijk leven doorgetrokken wordt.

De levitische onreinheid heeft deels een reëlen grond; deels mist zij dien. Waar zij uitgaat van het eigenlijke wezen der zonde, dat den dood brengt, heeft zij een reëlen grond. De zonde brengt den dood; dit is het uitgangspunt van alle onreinheid; vandaar in ziekte de onreinheid te zien als voorbereiding van den dood, hetwelk ook uitkomt in het proces der voortteling (de voortteling toch en het „met smarte kinderen baren” daaraan verbonden, ligt ook onder den vloek). Daarom openbaart en bij den man (fluxus seminis) en bij de vrouw (menstruatie) zich 't wezen der zonde. — Nu zijn er ook levitische onreinheden, die een symbolisch karakter dragen, wat vooral uitkomt bij het gereedschap, dat in zich zelf niet onrein is.

Bij de levitische onreinheid heeft men dus te doen met tweeërlei: 1^e met de levitische onreinheid als noodzakelijk complement van het symbolisch leven in Israël. De zonde moest wel ook uitwendig gesymboliseerd en dat is het geheele stuk der levitische onreinheid. Maar 2^e er is ook een reële kern in. De zonde tast ook het somatisch leven aan; daarom, waar een symbool gekozen wordt voor de zonde, daar ligt 't voor de hand, dat hiervoor gekozen wordt de somatische zijde van de zonde (dood, ziekte, enz.).

IV. In de Heilige Schrift wordt voor heiligheid niet alleen ἁγιασμός en ἁγιασμένη, maar ook τελειοῦν gebruikt. De vorm ἁγιασμός is niet hetzelfde als ἁγιασμένη. ἁγιασμός drukt in het Grieksch de actie uit. Daarom staat in de meeste plaatsen niet ἁγιασμένη maar ἁγιασμός. ἁγιασμένη in Rom. 1 : 4; 2 Cor. 7 : 1; 1 Thess. 3 : 13, beteekenende niet de actie, maar de zaak zelve, afgezien van den actor. Τελειοῦν in Hebr. 2 : 10; 5 : 9; 7 : 28; 9 : 9; 10 : 1.

In Hebr. 2 : 10 beteekent τελειοῦν : hem in de sfeer, die τέλειος is, inzetten en handhaven.

Hebr. 9 : 9. Hier is sprake van die heiligmaking, die door de offerande tot stand komt, d. w. z. een overbrengen uit de sfeer van ἀσθένεια in die van heilgheid.

Hebr. 10 : 1 in denzelfden zin als 9 : 9. Τελειοῦν komt met name voor alleen in den Brief aan de Hebreërs.

Dat begrip τέλειος is ontleend aan het Oude Testament. In het begrip van שָׁקֵט ligt volstrekt niet 't begrip van afzondering. De ethymologie toont, dat 't menschelijk bewustzijn gekomen is tot het begrip van heiligheid door het begrip

van gaaf. Hoe komt dan toch het begrip van „afzondering” erbij? Omdat thesis ponit anti-thesen.

Het begrip heiligheid is in het paradijs ondenkbaar, omdat er geen tegenstelling is. Vandaar, dat 't eerste begrip van heiligheid vanzelf op God wordt overgebracht. Aldus wordt de tegenstelling van heilig en onheilig vanzelf een tegenstelling tusschen God en den *κόσμος*. God wil, dat die tegenstelling gevoeld wordt; vandaar de vijandschap, die God zet tusschen slang en vrouw.

De levitische eeredienst had geheel ten doel om die tegenstelling goed duidelijk te maken. *Ezech. 20 : 25 ; 42 : 20*. (Heeft men die tegenstelling goed gevoeld, dan is 't ook duidelijk, waarom de burgerlijke gerechtigheid toch volstrekt geen heiligheid is, maar geheel nog behoort tot het terrein van het onheilige.)

In de Heilige Schrift wordt het woord heiligen gebezigd, 1^e van God ten opzichte van Zichzelf. Hij heiligt Zichzelf. Cf. *Levit. 10 : 3 ; Num. 20 : 13 ; Ezech. 28 : 22 ; 36 : 23 ; 38 : 23*. In welken zin moet dat verstaan? Dit beteekent, dat Hij zich als de heilige handhaaft en het geschiedt, als Hij Zijn souverainen wil doorzet bij het zondig schepsel, door het zijn straf te doen ervaren. Wat zijn eigen volk betreft, Hij zal aan Zijn volk openbaar worden als een beschermend God. Zijn volk heeft in God het gave, het krachtige geëerd en daarom betoont Hij, dat Zijn volk zich in Hem niet vergist heeft.

2^e Van menschen ten opzichte van God. *Jes. 8 : 13 ; 29 : 23 ; Matth. 6 : 9 ; 1 Petr. 3 : 15*. Wanneer de mensch God moet heiligen, dan beteekent dit, dat hij den Heere en in zijn zielsbesef en in zijn levensuitingen heeft te erkennen en te eeren als de absoluut gave en krachtige. God dwingt den mensch die erkenenis af door Zijne bestraffingen.

3^e In den zin van iets te heiligen, b.v. een oorlog heiligen. Cf. *Jer. 6 : 4 ; Micha 3 : 5* enz. Dit geschiedt, als een mensch in den dienst van God hetzelfde doet, als wat de Heere doet, wanneer Hij Zich zelf heiligt. B.v. als de mensch het zwaard trekt als instrument van God om Gods straffen uit te voeren. Hetzelfde als de ban *תָּרַם*. [NB. Die uitdrukking „heiligt den oorlog” is, omdat Israël altijd Gods strijd voerde, eene algemeene uitdrukking geworden, beteekenend den krijg aandoen].

4^e Ook wordt *קָדַשׁ* verbonden met het object van een zaak. Cf. *Jer. 12 : 3* (waar van personen gezegd is, dat ze geheiligd worden voor den dag der slachting), *Jes. 13 : 3*. In deze twee laatste teksten wordt dus van „geheiligd” gesproken in eenzelfde zin, maar toch met vlak tegenover elkaar gestelde beteekenissen. *1 Cor. 7 : 14*. (al staat de man op het onheilige terrein, in het gemeenschapsleven is hij als aanhangsel der vrouw op het heilige terrein overgezet). *1 Tim. 4 : 5*.

5^e Met name gebezigd voor alles wat eximitur e commercio vitae et dedicatur Deo. Daardoor in de 1^e plaats toegepast op de offeranden. (Een altaar

is als 't ware een stukje van den hemel, een stukje heilige grond midden in de wereld). *Joh. 10 : 36*. Hier is heiligen: eximere e commercio coeli, maar toch ook weer: het uitvoeren uit een sfeer, waartoe het behoort en over brengen in een andere sfeer. Door zich te dompelen in het zondig leven, is aan Christus gezien, wat eigenlijk het leven dezer wereld was.

Joh. 17 : 19 de Heere heiligt Zich zelf. *Hebr. 2 : 10 ; 5 : 9 ; 7 : 28* in gelijken zin op Christus toegepast.

Omdat Israël altijd Gods strijd voerde, *Exod. 20 : 5* wordt datzelfde „heiliger” van den Sabbath gezegd, d. i. de Sabbath tot een non-dies voor de wereld maken. Aan de wereld gaf de Heere maar 6 dagen.

Tot op zekere hoogte gaat deze beteekenis ook door bij de קִרְשָׁה, de hoer, die dien naam droeg of als afgezonderd, een vloek geworden, of als gewijde aan den Astartedienst. „Heiligen” kan ook gaan buiten den persoon om, wien het geldt: (a) in de besnijdenis der kinderen, (b) door het gebed van den een voor den ander, gelijk Job zijn kinderen heiligde.

Joël 1 : 14 wordt het van het vasten voor den Heere gebezigd. Zoo ook kan God een heele persoon in Zijn wezen heiligen. Cf. *Jeremia 1 : 5*.

Resumptie:

a. De begrippen „heilig” en „God” zijn identisch. God is de maatstaf van het heilige.

b. Hieruit wordt geboren de tegenstelling tusschen God en wereld, tusschen al wat uit den hemel komt en wat de aarde toebehoort.

c. Waar God de Heere Zich als de goede, tegenover de wereld als de kwade toont en handhaaft, heiligt Hij Zich zelf door straf.

d. Zij, die voor den dienst Gods geroepen worden, hebben God als den goede tegenover de wereld als de kwade te vindiceeren.

e. Al wat voor het hemelsche dient, is קִרְשָׁה wat er buiten valt, is 't onheilige.

Wij krijgen dus 1^e een heilig volk, heilige profetie, heilig altaar, heilige tempel, heilige kerk.

2^e Heilig is al wat van de wereld gedeponneerd wordt voor God. Dus de Sabbath, Priesters, de wassching, de תָּרָם (ook de volken, die onder den ban komen), offeranden enz. enz.

3^e Al wat binnen in den mensch uit den hemel neerdaalt, heilige wedergeboorte, heilige roeping enz. Van deze 3^e beteekenis gaat nu het begrip ἁγιασμός (in actieven zin) uit.

V. De genadedaad van de ἁγιασμός, Wél te onderscheiden is tweeërlei daad van heiligmaking. (Beter ware het geweest, als onze vertalers in den eenen zin heiliging, in den anderen heiligmaking genomen hadden).

ἁγιασμός in den eenen zin, is dat God een onheilig mensch overplaatst op het heilig terrein, en in den anderen zin, dat God in den aldus overgebrachten mensch het innerlijk leven herstelt, gaaf maakt. Heiliging in den 1^{en} zin is iets, wat van eeuwigheid is geschied en gerealiseerd wordt in de wedergeboorte. Daarom heeten de wedergeborenen ἅγιοι. En ἁγιασμός in de 2^e beteekenis is: het onheilige in hen heilig maken. De Christus kon wél de eerste daad ondergaan, maar niet de tweede, heiligmaking kon in Hem niet gevonden worden. In de Heilige Schrift wordt שָׁקַף in tweeërlei zin op de geloovigen toegepast:

1^e Van die daad Gods, waardoor Hij in Zijn decreet gedeponneerd heeft de uitverkorenen, 2^e van die heel andere daad Gods, waardoor Hij de heiligheid in de personen van Zijn uitverkorenen inbrengt.

Heiligmaking in den zin, waarin het in dezen locus voorkomt, en waarin het practisch meest voorkomt, is alleen 't laatste. Toch moet ook op de 1^e beteekenis nadruk gelegd, wijl anders vele plaatsen van de Heilige Schrift onverstaanbaar zijn. 't Gevaar om op het dwaalspoor te geraken, zien wij o.a. tegenwoordig bij de Neo-Kohlbruggianen.

1 Cor. 6 : 11. De ἁγιασμός gaat vooraf aan de δικαίωσις, dus is zij niet bedoeld in praegnanten zin, maar in de eerste beteekenis nl. het overzetten op heilig terrein.

Hebr. 2 : 11. Hier wordt over de heiliging van Christus gesproken en die heiliging ook overgebracht op de geloovigen. Bij Christus kan geen sprake zijn van een afsterven der zonde, dus ook niet van heiliging in praegnanten zin.

Hebr. 10 : 10. Ook hier is sprake van een ἁγιασμός, die op eenmaal compleet was; daarom aangeduid in het partic. perfecti. — Hebr. 10 : 14 evenzoo.

Hebr. 13 : 12. Door die daad van de προσφορά zou Hij hen op eenmaal heilig doen staan voor God.

Judas vs. 1. Hierin schuilt een critische quaestie. In onze gewone vertaling wordt gevolgd de lezing ἁγιασμένοις en dat nu heeft ook de 1^e beteekenis.

1 Cor. 1 : 30. Ook sprake van een heiligmaking voor ons, in Christus.

1 Petr. 1 : 2. De heiligmaking des Geestes. Rom. 1 : 4.

De straal van deze heiligende daad (in de 1^e beteekenis) moeten wij uit laten gaan van hetgeen in het goddelijk decreet als centrum ligt. In dit decreet ligt eenerzijds, wat Gods wil met ons is, en anderzijds, wat de midelen ter realiseering zijn. Al wat buiten ons gedaan is, om ons te heiligen, behoort tot heiliging in dien zin, waartoe behooren:

a. de electio, constitutio Mediatoris, exeuntio Mediatoris met inbegrip van de opstanding,

b. alle daden Gods in den persoon van zijne uitverkorenen, die het leven en het bewustzijn van dat leven constitueeren, dus de wedergeboorte, roeping, bekeering en het geloof.

Door deze reeks goddelijke daden worden al zijn uitverkorenen ἅγιοι, ook zelfs waar nog geen sprake was van ἁγιασμός in de 2^e beteekenis, welke pas begint, nadat het geloof in de bekeering is uitgekomen.

Van die ἁγιασμός in den 2^{en} zin is locus classicus : *1 Thess. 5 : 23*. Men kan pas geheiligd worden, als men staat op het terrein van heiliging. Verder *1 Thess. 3 : 13*. Hier wordt bedoeld op de παρουσία van den Heere Jezus. Dan eerst in volstrekten zin is de heiliging volmaakt.

2 Cor. 7 : 1. Ook sprake van een toenemende heiligmaking.

Rom. 6 : 22. Ook hier de innerlijke heiligmaking.

Rom. 6 : 19. 1 Thess. 4 : 4, 7, 2 Thess. 2 : 13 (ἐλλογῶ representeert de heiligmaking in den 1^{en} zin ; en dan de heiligmaking in den 2^{en} zin : ἐν ἁγιασμῷ). *Hebr. 12 : 14* en *15* (ook hier doelt het op de wegneming van den μόλυσμας).

Welk is het verband van deze beide begrippen ?

De heiligmaking in den 2^{en} zin, de allengs gewerkte, is uitvloeisel van de daad van sepositie voor Gods eeuwig koninkrijk ; deze sepositie was alleen mogelijk en kon God tot stand brengen, omdat God straks, als uitvloeisel daarvan, de innerlijke heiligmaking tot stand zou brengen.

Dat de Neo-Kohlbruggianen hun best doen om de heiligmaking in den 2^{en} zin te loochenen, is een geweld doen aan de Heilige Schrift, een contorqueeren van den zin der Schrift, die door den context duidelijk gewraakt wordt. Hoe kon die verkeerde opvatting opkomen en ingang vinden ? Hierop zijn verschillende antwoorden mogelijk. Dat zij kon opkomen, kwam doordat men uit Augustinus het Godsbegrip nam en daarnaast het Roomsche kerkbegrip liet staan, maar dit kerkbegrip zoo veranderde, dat men de werking, die Rome aan de sacramenten toeschreef, overbracht op een mystieke werking van het Woord. De Reformatie verwierp het Roomsche kerkbegrip en handhaafde de immanente des Heiligen Geestes in de geloovigen — welke laatste (de immanentie) door de Neo-Kohlbruggianen ontkend wordt,

Hoe kon zij ingang vinden ? De leer der heiligmaking was door de pelagianiseerende richtingen misduid, niet meer aangezien voor het werk Gods. Na het geloof ontvangen te hebben, maakte men zich zelf heilig. Aldus stelde men het voor. Dus het werkverbond werd weer in het genadeverbond gebracht. Uit reactie tegen die Pelagiaansche richting wierp men zich in de armen der Neo-Kohlbruggianen. Wij echter moeten de heiligmaking weer als een genadedaad Gods prediken ; zij kleeft nooit in den zondaar, maar is hem alleen eigen door de mystieke unie met Christus. Een kind van God is nooit buiten de organische mystieke unie met Christus. Het is de fout der Neo-Kohlbruggianen, dat ze den zondaar nemen op zichzelf. Slechts in abstracto kunnen wij zeggen : „Wij liggen midden in den dood”.

VI. De heiligmaking in praegnanten zin is herschepping, terugbuiging van het ingebogene, en het weer inbrengen in den heiligen stroom. Daarom heeft de heiligmaking te doen met het beeld Gods. Daarin ligt het project, waarnaar elk mensch in de schepping is geïnstrumenteerd.

Niet ieder individueel, is naar het beeld Gods geschapen, maar God schiep de menschenlijke natuur naar Zijn beeld. Er staat dan ook: „Laat Ons menschen (אדם) maken naar ons beeld.” Vandaar dat eigenlijk alleen het hoofd der menschheid rechtstreeks naar het beeld Gods geschapen is. Wij bezitten het beeld Gods in verband met ons hoofd Adam cf. *Gen. 5 : 1—3*. Zij werden geschapen gelijkvormig aan het beeld van Adam.

Maar, zoo werpt men tegen, staat daar niet: „naar zijn zondig geworden beeld”? Zeker, wij ontkennen dit ook niet, maar sla eens op *1 Cor. 15 : 49*, waaruit blijkt, dat de individuën dragen het $\epsilon\lambda\gamma$ van hun hoofd. Dat wij nu het beeld van Christus dragen moeten, wordt door den apostel als parallel daarmede gesteld. God stelt ons in Christus weer een hoofd der menschheid, weer een menschenlijke natuur. In dien zin wordt de Christus ons voorgesteld als $\epsilon\kappa\omega\nu$ cf. *2 Cor. 4 : 4*. Adam was $\epsilon\kappa\omega\nu$ τοῦ Θεοῦ, maar hield het op te zijn. De Middelaar Christus is dat $\epsilon\kappa\omega\nu$; niet de $\Lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, de 2^e Persoon.

Coll. 1 : 15: Hier is sprake van den Middelaar, blijkens het voorafgaande, en dus niet van den $\Lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$.

(Dat men tot een tegenovergestelde verklaring kwam, komt daardoor, dat men verkeerdelijk het relatief pronomen liet relateeren op het volgende: het relatief pronomen relateert echter altijd op het voorafgaande.)

Hebr. 1 : 3 geeft in de Hollandsche vertaling denzelfden klank; ook is van den Middelaar sprake; van den Middelaar is de achtergrond de $\Lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, als $\tau\acute{o}$ ἀπαύγασμα.

Waar Christus nu het beeld Gods geworden is, ontstaat de noodzakelijkheid, dat wij aan dat beeld van Christus gelijkvormig moeten worden. Cf. *Rom. 8 : 29*. Hier staat uitdrukkelijk „naar het beeld van den Messias” en niet „naar het beeld van God” *1 Cor. 15 : 49*).

2 Cor. 3 : 18. Ook hier is sprake van ons hoofd blijkens het $\Κ\acute{\rho}\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$. In de Openbaring van Johannes wordt groot gewicht gehecht aan het beeld, dat gesteld wordt naast den profeet zelf (d. w. z. het beeld van den valschen profeet wordt gesteld naast den profeet zelf). Eindelijk wijzen wij op de woorden van onzen Heere: „Die Mij gezien heeft, heeft den Vader gezien.”

Hieruit vloeit een gewichtige gevolgtrekking voort, die niet is uitgesproken in onze gereformeerde dogmatiek, nl. of Adam in denzelfden zin beelddrager is als Christus? Voor wat $\tau\acute{o}$ $\epsilon\kappa\omega\nu$ zelf betreft, bestaat er geen verschil (ware gerechtigheid en heiligheid had Adam; Christus kon het dus in geen anderen zin zijn. Beide malen is het ook in de menschenlijke natuur). Maar er is geen prin-

cipieel verschil, wat betreft den toestand van het *εἶκόν τοῦ Θεοῦ*. In Adam nl. rustte het *εἶκόν* in de menschelijke natuur zelve, en had zijn stand buiten God; 't was aan de menschelijke natuur overgelaten. In Christus echter rust het *εἶκόν* in dezelfde menschelijke natuur, maar die menschelijke natuur rust nu niet in zich zelf, maar wordt gedragen door den 2^{en} Persoon. Gevolg hiervan is, dat Adam dat *εἶκόν* kon verliezen, het kon verkeeren in zijn tegendeel. Dat nu kon bij den Middelaar niet, omdat 't gedragen werd door het subject van een Middelaar. Wie als geloovige het beeld van Christus mag dragen, bezit een onverliesbaar goed. Dat is de perseverantia sanctorum.

Deze *συμμόρφωσις τῷ εἰκόνι τοῦ Μεσιτου* is daarom het eigenlijke wezen van de heiligmaking, in den zin, gelijk wij ze hier hebben; want de heiligmaking is: precies zoo zijn, als God wilde in de schepping, dat wij zijn zouden. Heilig zijn — beantwoorden aan Gods ordinantie, en dat met bewustzijn. Beantwoordt men werkelijk aan het beeld Gods, dan is men heilig.

VII. Wie werkt de heiligmaking?

De werker is eeniglijk en alleenlijk God, van het eerste begin tot 't allerlaatste ende. Edoch — God brengt een deel immediate, een ander deel mediate (door de geloovigen) tot stand, en dit niet synergistisch, alsof God de helft deed en de mensch de helft, neen, maar door de geloovigen als instrument in Gods hand. Deze genadedaad wordt in de Schrift teruggebracht tot God Drieëinig, naar beurtelings met onderscheid tusschen wat elk der drie Personen doet, en tevens zóó, dat de Heilige Geest meer op den voorgrond treedt (De heiligmaking is niet uitsluitend 't werk van den Heiligen Geest, want alle opera exeuntia zijn den drie Personen gemeen).

1 Thess. 5 : 23. Sensus generali wordt aan God de heiligmaking toegekend. Er gaat vooraf een reeks van vermaningen aan de geloovigen om zich zelf te heiligen, tot vers 21. Nu luidt vers 23: *Αὐτὸς δὲ ὁ Θεός*, afgezien van alle middel en instrument, is de auctor primarius; de God der *εἰρήνη* (d. i. de harmonie tusschen God en het schepsel) die God, wil de apostel zeggen, vare voort in het werk der heiliging van uwe personen. *Ὁλοτελεῖς* wijst op een weg, die afgehoopen wordt, waarbij een uitgangspunt is, en een terminus ad quem. *Ὁλόκληρον* ziet op een portio, op een erfdeel, op een samenhangend geheel, dat door het lot is toegewezen. Alles wat God den mensch heeft toebedeeld in dit leven en hierna vormt zijn *κλήρος*. Die heiligmaking, zoo gaat de apostel nu voort, moge zijn doorgaande tot de voleindiging in de trappen, en tevens (dát is de juiste vertaling) moge zij geheel hun wezen aangrijpen. De *ἀγιασμός* zal het initium nemen in het bewustzijn, van daar gaat zij over op het geheele psychische en somatische leven, d. i. op het geheele *κλήρος*, wat den persoon gegeven is, en wel zoo, dat hun persoon niet aan zich zelf worde overgelaten, maar

in Gods hand gehouden, met dat gevolg, dat zij in de parousia van Christus *ἀμείπτως* zijn, (NB. De *ἀγιωσύνη* heeft zijn *τέλος* in den dag des oordeels).

Evenzoo in *Ezech. 36 : 25, 26, 27* wordt die daad van heiligmaking geheel toegeschreven aan God den Heere. (Eerst de negatieve daad, dan de positieve daad en om aan te duiden, dat God de Werker blijft, zegt ons vers 27: Ik zal de bewerker er van zijn, dat gij heilig wandelt en Mijne inzettingen bewaart en doet).

De derde locus classicus is *Ef. 2 : 10*, waarin wij vinden de geheele heiligmaking in haar oorsprong, voortgang en voltooiing.

Voorts *Joh. 17 : 17*. Uit de diepste bron, de fontein van alle goed, uit den Vader wordt de heiligmaking hier afgeleid. *Ef. 5 : 26, 27* : zij vloeit ons toe door Christus en niet rechtstreeks uit den Vader. Evenzoo *Hebr. 13 : 16*. Maar toch in engeren zin is de Heilige Geest de naaste werker. *Rom. 15 : 16*. Niet dat de Heilige Geest iets meer toebrengt aan het werk, maar de Heilige Geest is de naaste werker, d. w. z. Hij voert, als inwonende in de kerk, in het hart der geloovigen den wil van den Drieënenigen God uit. De Heilige Geest heet de Heilige Geest, niet, gelijk men wel zegt, omdat Hij de Heiligmaker is, maar omdat het de Heilige Geest is, met wien onze persoon in ons binnenste persoonlijk omgaat, door welken omgang van persoon met persoon de heiligheid uitkomt; Hij wekt de heiligheid in ons op. De Zoon nam onze natuur aan; de Heilige Geest onzen persoon.

Die werking van den Heiligen Geest is intusschen nooit uit Zich zelf. Hij gaat uit van den Vader en den Zoon, en krachtens dat oeconomisch verband, kan Hij nooit anders werken dan uit den Vader en door den Zoon. Cf. *Joh. 14 : 16*. God is auctor; de mensch komt hierbij voor onder de rubriek „media”.

VIII. Wie zijn de voorwerpen van deze genadedaad Gods? Tot op zekere hoogte gaat er eene heiligende werking Gods uit op alle menschen, nl. in de algemeene genade. Vóór den zondvloed was de uitwerking der ongerechtigheid toomeloos; na den vloed is de werking der algemeene genade grooter. Er moet echter onderscheiden tusschen de algemeene genade en de hier te bespreken sanctificatie. De sanctificatio doelt altijd op het *τέλος*: het gelijkvormig maken aan den Middelaar en de *υιοθεσία*, het stellen van Gods kinderen in de priesterlijke eere.

Het antwoord op de gestelde vraag (wie de voorwerpen zijn) kan niet luiden: de uitverkorenen, daar toch niet in al Gods uitverkorenen de heiligmaking wordt gewerkt. Wél kunnen alleen de uitverkorenen voorwerpen van de *ἀγιωσύνη* zijn, maar ze worden het na de wedergeboorte en bekeering en dus als het geloof aanwezig is. Voorwerpen van heiligmaking kunnen zij eerst worden van het oogenblik af, dat het geloof in hen gewerkt is. Eerst moet het instrument voor het gas opgehangen in mijn kamer, daarna pas kan het gas ontstoken.

Intusschen geldt dit in dien strengen zin niet van allen, die voorwerpen van

heiligmaking zijn. De eisch, dat zij tot geloof en bekeering gekomen zijn, is niet een eisch, die bij allen doorgaat.

Voorwerpen van de heiligmaking zijn daarom: wedergeboren uitverkoren. En in zooverre het de heiligmaking in dit leven aangaat, alleen de uitverkorenen, die tot wedergeboorte en bekeering gekomen zijn. Die voorwerpen zijn niet heilig; neen, in ἀγιασμός ligt juist 't begrip, dat zij, hoewel wedergeboren, nog behept zijn met de μολυσμός τῆς ἀμαρτίας. Dit brengt ons op de quaestie van *Rom. 7*. Deze quaestie kan men in deze vraag saamvatten: spreekt Paulus van zich zelf, gelijk hij het in zich bevond vóór zijn bekeering of daarna? Steeds is door Arminianen en Pelagianen geantwoord: Paulus spreekt over zijn toestand vóór zijn bekeering. Maar Augustinus, alle orthodoxen en zoo ook alle goede exegeten zeiden: het geldt hier Paulus na zijne bekeering. De juistheid der Gereformeerde opvatting blijkt nog hieruit: *a.* de tempora praesentia geven den toestand aan, waarin hij zich bevindt; *b.* in vers 17 stelt hij het νυνί tegenover zijn verleden; *c.* het slot „wie zal mij verlossen” (ρύσεται) slaat op zijn verlossing van het lichaam des doods. De verlossing van de zonde had hij blijkens het volgende reeds ervaren; *d.* Paulus spreekt een reeks van zaken uit, die niet alzoo in den onwedergeborene zijn, maar waarvan juist in den onwedergeborene staat 't tegendeel uitkomt (cf. vers 15, 16, 19, 21). Hieruit blijkt dus, dat wat in deze pericoop gezegd wordt, niet vallen kan onder hetgeen een onwedergeborene ervaart.

Hoe komt het, dat velen tot zulk eene verkeerde voorstelling als hierboven genoemd kwamen?

Zie vers 5 en 6, waar Paulus de tegenstelling maakt, tusschen zijn verleden en zijn heden. Vooral kwam men er toe door vers 14 (πεπραμένος enz. zag men aan voor een nadere uitlegging — waar het vroeger was een δουλεύειν enz.). Die schijnbare tegenspraak ontstaat, doordat Paulus het subject ἐγώ wisselen laat, evenals in *Gal. 2 : 20* (de eene maal is het in Christus, de andere maal buiten Christus gerekend). Hetzelfde in vers 17 en 20. De onderscheiding van dat ik, in en buiten Christus gerekend, maakt hij in vers 18. Dat subject ἐγώ neemt hij tot op zekere hoogte neutraal met twee variatiën, de eene maal n. het neutrale ἐγώ met het leven in Christus (vs. 18) de andere maal het neutrale ἐγώ met het leven in zonde (vs. 21).

Paulus abstraheert dus zijn subject ἐγώ en neemt het beurtelings in gemeenschap met Christus en met de zonde. Dr. Kohlbrugge (leerrede over *Rom. 7 : 14*) heeft tegenover Da Costa aangetoond, wat de juiste exegese van dat hoofdstuk was. Hij zegt, dat een kind van God nog ligt onder de zonde, en wijkt daarvoor van de waarheid af, want is ἐγώ = „kind van God”, dan is het niet neutraal, maar in organisch verband met Christus, en is ἐγώ = „verkocht onder

de zonde", dan is het buiten Christus. — Ons leven ligt buiten ons zelf in Christus Jezus.

De sanctificatio is dus een werk, dat van uit Christus in het subject van het kind van God wordt ingebracht op het oogenblik, dat hij in zich zelf nog verkocht is onder de zonde.

Deze daad van sanctificatio kan bij een kind van God nog samengaan met de burgerlijke genade, maar ze vloeien daarom niet samen. Een kind van God wordt op tweeërlei wijs bewerkt: aan den eenen kant door de bijzondere genade en aan den anderen kant door de algemeene genade.

Die twee vloeien evenwel niet in elkaar. Burgerlijke gerechtigheid wordt niet gewerkt door den inwonenden Heiligen Geest, maar extrinsecus; en niet in de gemeenschap met Christus, maar met het sociale leven in het rijk der natuur; en voorts de rechtschapenheid richt zich niet op God, maar op de goedkeuring der medeburgers.

IX. Waarin bestaat de sanctificatio?

De genadedaad van de sanctificatio *ἁλοτελής* geschiedt op een moment, waarop te weinig gelet is, nl. op het moment van het sterven. Niet alleen werkt God bij den dood van Zijn kind negatief, door hem zijne vuile kleeren uit te trekken. — neen, maar ook positief, door hem met fijn lijnwaad te bekleeden. Het antwoord van den Catechismus op vraag 42 „de doorgang tot het eeuwige leven” is niet vol genoeg uitgedrukt; er moet gezegd: „de voleindiging van de heiligmaking voor het eeuwige leven”.

In onze oude dogmatieken richtte men bijna alleen 't oog op de personen in hun aardsche leven na de bekeering. Daardoor verdoolde men in allerlei onduidelijkheden. De Schrift leert echter, dat de heiligmaking begrepen moet in verband met den dood en met de wederkomst des Heeren. Doel van de sanctificatio is, om hetgeen rechtvaardig is verklaard in het decreet, nu ook geheel zonder vlek of rimpel af te leveren. 't Uitgangspunt moet daarom gekozen in het sterven. Al wat daaraan voorafgaat, is slechts voorbereiding, beginsel. In dat sterven draagt die genadedaad der sanctificatio dit dubbele karakter; het is het absolute afsterven van den ouden, en het absolute aandoen van den nieuwen mensch.

Kan in het sterven die heiligmaking op eens geschieden? Ja, want *a.* er zijn zoovelen die als zaad der kerk wegsterven, zonder dat er sprake is geweest van een actief geloof. En toch moet ook een klein kind, om den Heere te kunnen zien, heilig gemaakt zijn. *b.* Wij hebben geen recht om als iemand sterft te zeggen, dat hij verloren is, wijl wij niet weten, hoe God nog in zijn jongste ure hem kan wederbaren. Wij kunnen wel zeggen van iemand, dat hij bekeerd is, maar het contraire oordeel voegt ons niet. En als God

niemand in zijn sterfensstond wederbaart, dan wordt ook de daad der heiligmaking voltoerd in het oogenblik van zijn sterven.

Het meest algemeene begrip van de heiligmaking valt in de ἀπολύτρωσις. Wij moeten echter wel uiteen houden σωτηρία, ἀπολύτρωσις en καταλλαγή.

De ἀπολύτρωσις in den algemeenen zin — het van de zonde afkomen met al hare gevolgen. Dit maakt, dat de ἀπολύτρωσις in de Heilige Schrift verschillende beteekenissen hebben kan, naarmate zij geheel of gedeeltelijk voorkomt. Zoo komt bv. in 1 Cor. 1 : 30 slechts een stuk van de ἀπολύτρωσις voor [De Catechismus heeft ingelascht: „volkomen” (verlossing), maar dit had in den tijd van de vervaardiging van den catechismus den zin van „voltooid”] — het ziet op de aflooping van het proces. Rom. 8 : 23, ἀπολύτρωσις is ook hier: de eindelijke aflegging der zonde, evenals 1 Cor. 1 : 30. Τιθεσία is niet de aanneming tot kinderen (wel de openlijke betooning van de aanneming tot kinderen) maar: het stellen in kindsrang. In Ef. 1 : 14 en 4 : 30 komt ook ἀπολύτρωσις in gelijken zin voor. Dit zijn de vier plaatsen, waarin het die specifieke beteekenis heeft. In wijderen zin komt ἀπολύτρωσις voor als de geheele verlossing aanduidende. Cf. Rom. 3 : 24. Gelijk nu de ἡμολύτρωσις, specifico sensu, genomen kan van de toekomstige verlossing, zoo kan zij ook gebezigd worden voor de voltooide verlossing. Ef. 1 : 7 nl. in ethischen zin. Col. 1 : 14 en Hebr. 9 : 12.

Καταλλαγή echter kan alleen gebezigd sensu ethico. Nu staan ἀπολύτρωσις sensu ethico en καταλλαγή zoo tegenover elkaar, dat de ἀπολύτρωσις ziet op ons, de καταλλαγή op God. Καταλλαγή komt driemaal in de Heilige Schrift voor: Rom. 5 : 11; 11 : 15 en 2 Cor. 5 : 18 en 19. In Rom. 5 : 11 is het de voltooide zaak door het toedekken van de zonde verkregen. Rom. 11 : 15 is het gebezigd, als 't middel om weer vrede Gods over de heidenen te brengen. 2 Cor. 5 : 18, 19 is voor de καταλλαγή het duidelijkst: zij strekt daartoe, dat God weer van ons krije, wat Hij van ons hebben moet.

Die ἀγισμός nu is niet beperkt tot de finale daad in het sterven. Bij velen laat God haar beginnen lang vóór het sterven: dat is dan een beginsel der heiligmaking.

Welke daad van heiligmaking, de praeparatoire of de finale, kunnen wij het best dogmatisch uiteenzetten? Alleen de eerste, d. w. z. de praeparatoire, want van de finale daad weten wij niets. Van de praeparatoire daad wordt in de Schrift uitvoerig gehandeld. Die praeparatoire daad nu valt in tweeën uiteen: a. als immediate gewerkt in de geloovigen alleen. Zij volgt het geloof, door een verborgen werk van den Heiligen Geest in de ziel. 't Is dus een methaphysische daad buiten ons bewustzijn omgaande.

b. Maar ten 2^e kan zij ook gewerkt mediis interpositis, en dan grijpt ze

plaats sensu ethico: als God middelen gebruikt om op ons te werken. Dit geschiedt echter ook door den Heiligen Geest. Alle werking van buiten gaat gepaard met de inwendige bewerking des Heiligen Geestes.

Hoe werken die media interposita? God de Heere gebruikt den persoon van Zijn kind zelf, om als medium, zelf op zich zelf te werken.

Phil. 2 : 12, 13 μετὰ φόβου καὶ τρόμου. De mensch komt dus in de heiligmaking als 2^{de} oorzaak, altoos instrumenteel, nooit als auctor voor. *Rom. 6 : 19, 22.* Er is een zoodanig gebruik te maken van de μέλη dat het effect er van ἁγιασμός is. Vs. 22 noemt de ἁγιασμός als het doel, waarheen het κερπὶν φέρειν streeft. Evenzoo *2 Cor. 7 : 1; 1 Thess. 3 : 13; 1 Thess. 4 : 4, 7; 1 Tim. 2 : 15; Hebr. 12 : 14* enz.

Hieruit blijkt dus, dat 't kind van God voor zijn eigen heiligmaking instrumenteel gebezigd wordt, en wel door God den Heere. Hoe kan dat? De ἁγιωσύνη is een inklevende hebbelijkheid in heiligen zin. Er zijn in onze natuur neigingen, trekkingen, levensrichtingen, die in ons vormen een zekere continuïteit. De Pelagianen zeggen, dat wij op elk oogenblik neutraal zijn. Dit is niet zoo, er is ἔθος (iets dat in ons is gaan zitten) in ons, het χαρακτήρ. Die neigingen nu waren in Adam heilig. Sinds den val sloeg dat om; nu zijn zij in ons ten kwade. Ἀγισμός is dat werk Gods, waardoor die trekkingen en neigingen, die habitus in ons, van kwaad weer goed worden. Heiligmaking is niet, dat wij eens goed werk doen, maar het is het opschieten in ons van het ingeplante nieuwe leven met takken en vruchten.

Die heiligmaking nu wordt gewerkt: in de eerste plaats, doordat God, door een nieuwe genadedaad, uit den wortel der wedergeboorte, den eisch van het nieuwe leven laat opwerken. God brengt hierdoor in ons teweeg de helling naar God toe. Cf. Dordtsche Leerregels (cap. over de bekeering): „willig maken ten goede”.

Hierbij komen: *a.* Eene wechselwirkung tusschen vrucht en takken. Als ik iemand opvoed als kind en wen het aan het gebruik van vloeken, of aan sterken drank, dan komt in hem een zeker ἔθος, de macht der gewoonte: een wechselwirkung van zijn daden op den ἔθος ontstaat. Zoo ook gaat het in het goede: Waar het κερπὶν φέρειν, de goede werken komen door de heiligmaking, daar hebben die goede werken de macht om de neiging, dien ἔθος in ons te versterken, waardoor de goede overbuiging van den tak verzekerd wordt. Niet alleen is er actief een wechselwirkung van de κερπὶς op den tak, maar ook is er *b.* een ἔθος in ons gewerkt door de invloeden van buiten die wij passief ondergaan. Daarom eischt God van Zijn kinderen, dat zij zich aan die onheilige invloeden zullen onttrekken, en de heilige invloeden zoeken waardoor het kind van God in zich den ἔθος ten goede bevordert. En eindelijk:

God heeft niet te doen met een mensch zonder wereld in zijn bewustzijn, maar met een zondaar, die een wereld in zijn bewustzijn heeft. Die wereld nu deugt niet. In die wereld van zijn bewustzijn staat hij zelf als de uitnemende persoon. In die wereld is een wet, die ingaat tegen Gods wet, een apotheek, inhoudende een redmiddel tegen alle geestelijke krankheden enz., dat hem nog meer bederft; en in die wereld glinstert iets heerlijks, dat zijn hart van God aftrekt. Die wereld oefent invloed op hem ten kwade. En nu is het God de Heere, die in zijn bewustzijn inbrengt een nieuwe wereld, waarin hij niet meer staat als de hoofdpersoon, maar waarin Gods heerlijkheid schittert. Daarom laat God aan Zijne kinderen het Woord prediken, om door die prediking die andere wereld in hen te sterken.

Als men spreekt van: „de oude en nieuwe mensch” moet men hierbij niet de vraag stellen: „Is het kind van God de oude mensch of de nieuwe?” De uitdrukking „mensch” in „oude mensch” beteekent de menschelijke natuur en niet het ik. Het kind van God is hetzelfde individu als de verloren zondaar. Dus hetzelfde ik, hetzelfde subject blijft. Dat de Heilige Schrift *ἀνθρώπος* bezigt, is om aan te duiden, dat wat met „oud en nieuw” aangegeven wordt, niet doelt op iets van den mensch, maar op de levensbeweging van zijn gansche menschelijke wezen. (Bij een boom kan de rups in de bladeren zijn, dan is het kwaad maar in een deel van dien boom; maar 't kwaad kan ook in stam en takken zitten; dan is het in geheel 't wezen van den boom). De zonde immers is niet iets buiten den mensch, noch ook een gif in den mensch ingebracht, maar het eigen bederf van zijn heele menschelijke natuur. Daar er nu moet onderscheiden worden bij de hamartologie tusschen „mensch” en „menschelijke natuur”, moet dat ook geschieden bij de soteriologie. Mijn ik, het ik van nature, ontvangt een verdorven menschelijke natuur, dát is de „oude mensch”. Schik ik mij volkomen in die natuur, heb ik er vrede mee, dan blijf ik de oude mensch. Komt er echter een bovennatuurlijke werking in mij, dan ontstaat de nieuwe mensch. De oude mensch wordt in de Heilige Schrift genoemd *σάρξ* (Rom. 8 : 6, 7); *σῶμα ἁμαρτίας* (Rom. 6 : 6) *σῶμα τοῦ θανάτου* (Rom. 7 : 24) *μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς* (Col. 3 : 5); *ἀπώλεια* (2 Petri 2 : 19); *ἁμαρτία* (Rom 7 : 13, 14). En dit alles saamgevat in „de oude mensch”: Rom. 6 : 6. Col. 3 : 9 Ef. 4 : 22.

De dooding van den ouden mensch en de opstanding van den nieuwen mensch loopen altoos parallel. Dit komt daar vandaan, dat de mortificatie en vivificatie tweërlei benaming zijn voor eenzelfde zaak. Er leven in ons twee personen naast elkaar en er heeft geen persoonsverwisseling in ons plaats. Maar het is hetzelfde levensorganisme, dat bij de vivificatio van negatief in positief wordt herleid.

Die *mortificatio* heeft plaats: 1^e in de wedergeboorte *principieel* en 2^e *gradatim* in de sanctificatio. *Rom. 8 : 12, 13* (gradatim); *Col. 3 : 3, 5* (vs. 3 het principieele ἀπεθάνετε). Die mortificatio wordt in de Schrift telkens in rapport gebracht met het kruis van Christus. Vooreerst sensu meritorio; 2^e sensu operativo; 3^e quod ad instar. D. w. z. 1^e Christus verwierf ons door Zijn kruis die vrucht; voor 2^e zie men den Catechismus „wat nut ons de opstanding uit den doode?” en 3^e wordt gedurig in de Schrift het kruis van Christus als beeld gebruikt, waaraan wij moeten beantwoorden. Onze oude mensch moet met Hem gedood, gekruist en begraven worden.

Rom. 6 : 5, 6; *Gal. 6 : 14, 15*. Hier wordt ons het kruis van Christus als de κρῶν voor 't leven van Gods kind voorgehouden. Intusschen mag dit niet veruitwendigd, alsof het eenvoudig beeldspraak is, aan het kruis van Christus ontleend. Christus heeft onze menschenlijke natuur, gelijk zij van Adam op Maria kwam, aangenomen. Hij zelf werd voor de besmetting bewaard door de ontvangenis van den Heiligen Geest; maar desniettemin had Hij dezelfde menschenlijke natuur. Door nu die menschenlijke natuur, beladen met den toorn Gods, op het kruis te dragen, heeft Hij niet zich zelf, maar iets van ons daarop gedragen; en dat niet als een bundel, een last van ons; neen, Hij zelf droeg de natuur, die wij ook dragen.

Gelijk Hij in den dood gaan moest, zoo ook moeten wij van diezelfde, met Gods toorn beladen menschenlijke natuur, afstand doen, zullen wij waarlijk kinderen Gods zijn.

Dit is een actie, die op tweeërlei wijze plaats heeft: *a.* doordat wij aan Hem gebonden zijn door het geloof en daarom in Hem sterven op Golgotha, waar dezelfde menschenlijke natuur stierf. *b.* Naardat wij in die menschenlijke natuur omwandelen is het onze geestelijke daad, om ons los te maken van die menschenlijke natuur.

Het eigenaardige woord hiervoor de ἀπάργησις (verloochening).

Den eisch tot verloochening vinden wij *Matth. 16 : 24*. Wat maakt Rome hiervan? Rome's anthropologie is: God scheidt in den aanvang een menschenlijke natuur, bestaande uit twee deelen, lichaam en ziel, die tegenover elkaar staan; het lichaam als het gevaarlijke element en de ziel als het goede. De ziel kreeg een toom (justitia originalis) om de gevaarlijke werken er onder te houden. Zonde is, dat de op het paard zittende ruiter de teugels wegwerpt, en meent het zelf, zonder teugels te kunnen. Is die teugel weg, dan gaan lichaam en ziel tegen elkander in. De herscheppende genade nu helpt de ziel weer op het paard. Nu is de mortificatio: dat men dat lichaam tot zwijgen brengt, want het kwaad zit in de σάρξ. Vandaar het monnikenwezen, het vasten enz. Daaraan kende Rome een meritorium toe. Aldus komt men vanzelf

tot de conclusie, dat naarmate men het lichaam, nullificeert, hooger in teiligmaking staat. Vandaar zelfkastijding.

Op dezelfde lijn liggen de mystieken, vooral in de school van de Perfectionisten (Fénélon), die hierop toepasten, dat ook de ziel die werking moest ondergaan. Zoo kwam men tot de volkomen onaandoenlijkheid. Totdat men ten laatste zei: men moet ook de liefde Gods niet meer behoeven; bidden moet ik ook niet meer doen; ik moet nergens meer om geven; ook in het geestelijke; van niets moet ik meer genieten; als een doode onder de levenden moet ik verkeereren. Het was maar om te komen op het punt, dat de mensch niets is. In onzen tijd zien wij hetzelfde bij de Methodisten, afschaffingsgenootschappen, vegetariërs enz. Hieraan meet men dan den stand van een christen af. Ook sommige gereformeerde mystieken maken van de verloochening een op zich zelf staande daad waartoe alleen de allerheiligsten komen. Van lieverlee komt men dan allengs tot het stellen van mijlpalen, waarlangs elk kind van God komen moet, zal 't goed zijn. Het is een voorbijzien van de principieele potentieele daad Gods in de wedergeboorte en van de gradueele.

De *waarachtige* verloochening is ook tweeërlei nl. principieel en gradatief. De verloochening hoort tot de sanctificatie, wat de gradatieve werking betreft en tot het geloof, wat de principieele werking aangaat. De wortel van de verloochening, die 't bewustzijn raakt, ligt in het geloof. De zondaar, die niet tot geloof kwam, trekt partij voor zijn ik tegen God. De zondaar, die tot geloof kwam, trekt partij vóór zijn God tegen zijn ik; en dat laatste nu is verloochening. Het is het principieele prijsgeven van zijn eigen ik.

Ten 2^e heeft die verloochening een gradatief karakter, wat weer tweeërlei zin heeft: Zij raakt *a.* het bewustzijn, *b.* de uitwerking ervan in het leven.

Ad *a.* De gradatie bestaat hierin, dat alle geloof in het eerste moment wel het rijkst is in spankracht, maar volstrekt niet in klaarheid. Wel komen er momenten in het later leven, waarop het geloof tot nieuwe helderheid komt. En waar nu dat geloof doorbreekt tot een hooger klaarheid, en in die klimming een *ἐποχή* bereikt heeft, daar oefent het een dubbele werking: α . een besef van verzegeling ('t positieve); β . een besef van het te niet doen van zijn eigen ik ('t negatieve). De verloochening en verzegeling komen principieel tot stand bij de eerste inwerking van het geloof; maar er is gradatie, en dit moet goed ingezien.

Ad *b.* De uitwerking ervan in het leven ziet men daarin, dat men de zaak Gods en die van zijn broeder liever heeft dan zijn eigen zaak. Aldus komt het afzien van alle creatuur, de ware lijdzzaamheid enz.

Ter bestrijding van de Roomsche en mystieke opvatting, halen wij hier aan: *1 Cor. 15 : 10 ; 1 Tim. 4 : 4, 5. Ef. 5 : 29. Col. 2 : 23.* Uit deze plaatsen blijkt,

hoe er in alle schepsel Gods hetzij vleesch, of wat ook, op zich zelf geen kwaad is, maar dat alleen het kwaad in het verkeerde gebruik is gelegen. Heb ik een leeuwentemmer, die met ijzeren bouten de tanden uit den muil van den leeuw slaat, en er dan bij gaat staan, dan heerscht hij niet werkelijk, — neen, maar dan eerst is hij machtig, als hij er bij durft staan, terwijl het beest nog al zijn tanden heeft. De levende niet de doode (Rome) menschenlijke persoonlijkheid moet onder 't bedwang van onzen geest en wil staan.

Zondigt een kind Gods of niet? *1 Joh. 3 : 9 ; 5 : 18*. Een mensch, die wedergeboren is, kan niet zondigen, wijl het zaad Gods in hem blijft. Ook *Rom. 7* zegt de zonde, die in hem woont, zondigt. Vrage dus, hoe moeten deze krasse uitdrukkingen verstaan? De onderscheiding tusschen oude en nieuwe mensch leidt tot de 2^e onderscheiding tusschen ons ik en onze menschenlijke natuur, gelijk wij boven zagen. Zoolang ons ik, vóór onze bekeering, met onze menschenlijke natuur gehuwd was, zoolang moest ook van elk kind uit dit huwelijk geboren, gezegd door die menschenlijke natuur: „dat is mijn kind”. Zijn echter het ik en de menschenlijke natuur gescheiden, dan gaat dit niet meer, — en de ἀπαρνησις, dat is de principiele scheiding. Of nu die gewezen vrouw nog haar oude (eigen) naam draagt, doet er niets toe. Dit maakt ons tot kind van God: dat wij komen tot finale scheiding van de menschenlijke natuur. Daarom zegt Paulus (*Col. 3*) „gij zijt gestorven” d. i. gij zijt als niet meer bestaande voor de menschenlijke natuur (afgestorven aan de menschenlijke natuur en aan de wetsgerechtigheid). Een kind van God is een eunuch geworden in zijn eigen menschenlijke natuur tegenover zijn ouden mensch, en daarentegen tegenover zijn nieuwen mensch is hij zaaddragend geworden (*1 Joh. 3 : 9*). Zoo zegt ook Jacobus het met hetzelfde beeld.

Al is het, dat ik met die menschenlijke natuur niet meer in die relatie kan treden, toch blijft zij in mijn huis wonen, en als ik kinderen heb door het σπέρμα τοῦ Θεοῦ (d. i. goede werken doen), dan bederft die vrouw deze kinderen. Daarom zeiden onze ouden terecht, dat onze beste werken nog blinkende zonden voor God zijn. Alleen — zij worden door Christus ontsmet, door Zijn bloed, en daardoor alleen zijn het goede werken. *Jes. 64 : 6 ; Rom. 7 : 21, 22. Openb. 3 : 4.*

Daardoor kan er nu in dat huishouden een twist komen over de heerschappij. De oude vrouw kan een tijd lang de baas worden.

Cf. Mozes bij de steenrots; Aäron bij het gouden kalf; David bij Bathseba; Salomo bij zijn duizend vrouwen; Petrus bij zijn verloochening.

Maar *Spr. 24 : 16* biedt den rijken troost, dat de rechtvaardige zevenmaal zal opstaan; de goddelooze blijft liggen; dat zien wij dan ook bij Petrus; zijn geloof zou niet ophouden cf. *Joh. 8 : 21*.

Paulus zegt *Rom. 6 : 12*: Zoolang ik τῆς ἀμαρτίας ben, is de ἀμαρτία mijn κύριος. Het kind Gods heeft tot zijn κύριος, zijn Heer en Heiland. Gaat dus een godde oze in den weg der zonde, dan heeft hij geen ontkomen.

Valt een kind Gods in zonde, dan roept hij echter tot zijn κύριος, die ook komt om hem terug te halen.

Vivificatio. Zij wordt gewerkt immediate, in zooverre God, deels hier, deels hier namaals den habitus inbrengt in de ziel; mediate voor zoover God gebruikt als medium *a*. Zijn kerk en de levenskring; *b*. de levenservaringen, die Hij geeft, door tegenspoed te doen lijden en *c*. doordien Hij mij Zijn Woord laat prediken en hierdoor ons het beeld duidelijker voor oogen stelt, waarnaar wij moeten vervormd worden. Dat heet in de Heilige Schrift een opwassen, groeien. De volle mensura nl. van den κενός ἄνθρωπος is gegeven in Christus cf. *Ef. 4 : 15*; *1 Petri 2 : 2*; *2 Petri 3 : 18*. *d*. De Heere volvoert haar ook in zoover Hij als werker mij als Zijn instrument voor mijn eigen heiligmaking gebruikt. Cf. voor die opera bona onze belijdenis: „Wij zijn hiertoe gehouden in Gods boek.”

De actie van ἁγιασμός in positieven (*vivificatio*) en negatieven zin (*mortificatio*) omvat den geheelen persoon van den mensch, en werkt dus op zijn twee vermogens, nl. intellectus en voluntas (hierbij niet te voegen de neigingen erz. als in de oude dogmatieken). Intellectus en voluntas omvatten het geheele terrein. *1 Thess. 5 : 23* (den geheelen mensch).

Voor zoover de ἁγιασμός het intellect raakt, heet zij φωτισμός. Er is tweërlei φωτισμός: een, die op het geloof en een, die op de ἁγιασμός betrekking heeft. De eerste leert mij eenerzijds mijne verlorenheid en anderzijds de heerlijkheid van de genade in Christus. Hoe rijker het inzicht hierin is, hoe voller het geloof. De tweede leert mij het inzicht in de ondeugendheid van mijn ik, en het inzicht in den wil en de ordinantiën Gods.

Daarom is in engeren zin het Evangelie inhoud van de prediking voor het geloof, en de wet inhoud van de prediking voor de sanctificatio.

De wet Gods toch heeft drieërlei usus: *a*. om de verlorenheid te openbaren; *b*. om παιδαγωγός εἰς Χριστόν te zijn en *c*. om mij, nu in het geloof staande, den weg te wijzen, waarop ik Gode dankbaarheid bewijzen kan.

De φωτισμός kan nu in dezen zin een gemeene φωτισμός zijn, *Joh. 1 : 9*; *Hebr. 6 : 4*. Hier hebben wij de speciale φωτισμός die of principieel (*Hebr. 10 : 32*) voorkomt, of gradatief (*Ef. 1 : 18*). 't Standpunt van een kind van God tegenover de wet is in *Ps. 119* gegeven. Bij den usus tertius loopt de mensch naar de wet toe en omhelst haar.

Een goede conscientie voor God te hebben (cf. *1 Tim. 1 : 5*; *Hebr. 10 : 22*; *1 Petri 3 : 16, 21*) behoort bij den φωτισμός [want de conscientie is een actus, en dat van het bewustzijn]. Hieruit volgt, dat een bona conscientia is: vrij in

zijn bewustzijn voor zijn God te staan. En dat deels principieel voor wat den persoon betreft, deels voor elke daad. Die bona conscientia is vrucht van den φωτισμός. Vervreemden wij ons van den Heiligen Geest, dan wordt zij weer mala.

De sanctificatio raakt nu ook de voluntas Cf. *Col. 4 : 12 ; Hebr. 13 : 21 ; 1 Joh. 2 : 17* enz.

In welk rapport staat nu de voluntas tot het intellect? De voluntas zelf is een vermogen. Hiermee is dus maar één ding gegeven nl. dat zij kan draaien om de spil waarom zij draaien moet. In mijn wil zitten geen neigingen, maar de spil, waarom de wil loopen moet, is het dictamen intellectus. Nu is het de Heilige Geest (φωτισμός), die den wil weer om haar spil doet loopen. Onze neigingen zitten noch in het bewustzijn, noch in den wil, maar in ons wezen. Zij kleven in ons ik.

Gemeenlijk zegt men, dat de sanctificatio ook werkt op het lichaam, op onze neigingen, onze hartstochten. Dat is ook zoo; maar men mag ze niet coördineeren met het intellect of de voluntas. In een machine moet onderscheiden tusschen de raderen en de tegenhoudende werkingen. In ons wezen zijn er zoo ook allerlei stroomingen gekomen, die tegen God ingaan. Is nu het werk Gods in ons gekomen, dan is het ook een gevolg van de sanctificatio, dat ook die tegenhoudende werkingen in ons verdwijnen. — Tengevolge daarvan krijgt het lichaam andere behoeften, komt er een andere levenstoon en houdt het lichaam op tegen te werken. Leeft iemand lang in den weg van de heiligmaking, dan zijn er temperamenten, waarbij een heilig leven ook een andere uitdrukking op het gelaat teweeg brengt.

Dat komt vanzelf het meest voor bij den zondaar, die voorheen zeer goddeloos heeft geleefd; bij wien dan het ergerlijke in de uitdrukking des gelaats weggaat; bij de vrouw ziet men dit in den regel meer dan bij den man.

Quorsum tendit sanctificatio? Zij strekt in absoluten zin om de rechtvaardigmaking waar te maken. De zondaar, gerechtvaardigd, moet als een heilige afgeleverd. Maar waartoe strekt zij dan in dit leven? Antwoord: In geen enkel opzicht voor zijn zaligheid, wijl hij die heeft in Christus; maar wel strekt zij:

1^o om in deze wereld, die in het booze ligt, de macht Gods te openbaren, en deugd, gerechtigheid en goede werken midden in het rijk van Satan te laten uitbreken.

2^o tot steun van het zwakke geloof. Anders viel men weer tot het ongeloof. Die heiligmaking kan ook wel eens terugtreden, opdat men zijn geloof niet zou laten rusten op de heiligmaking.

3^o om anderen voor Christus te winnen. Dus als medium voor bekeering,

4^o om in het leven hiernamaals, buiten de zaligheid, nog eene vreugde en genieting van God te ontvangen. Die leven ontving op aarde en geen hei-

ligmaking kreeg, zou een ongelukkig mensch zijn. Maar de Heere God is vrijmachtig in het toebedeelen van een verschillend lot; de een kent lijden en strijd — ook na de bekeering; de ander vreugde. Maar ook hiervoor komt het Icon na dit leven.

Wat is de maat der heiligmaking? Is er necessitas van de goede werken? Elk antinomiaan (Ansdorf) zegt: „Neen, zij doen kwaad, want elk goed werk brengt verleiding tot de zonden van zelfverheffing mede”.

In het Antinomianisme zit dus een diepe waarheid. Dit neemt niet weg, dat de oorzaak van die zonde der zelfverheffing in ons zit. Daarom, de causa moet weggenomen; zij zit niet in de goede werken maar in ons.

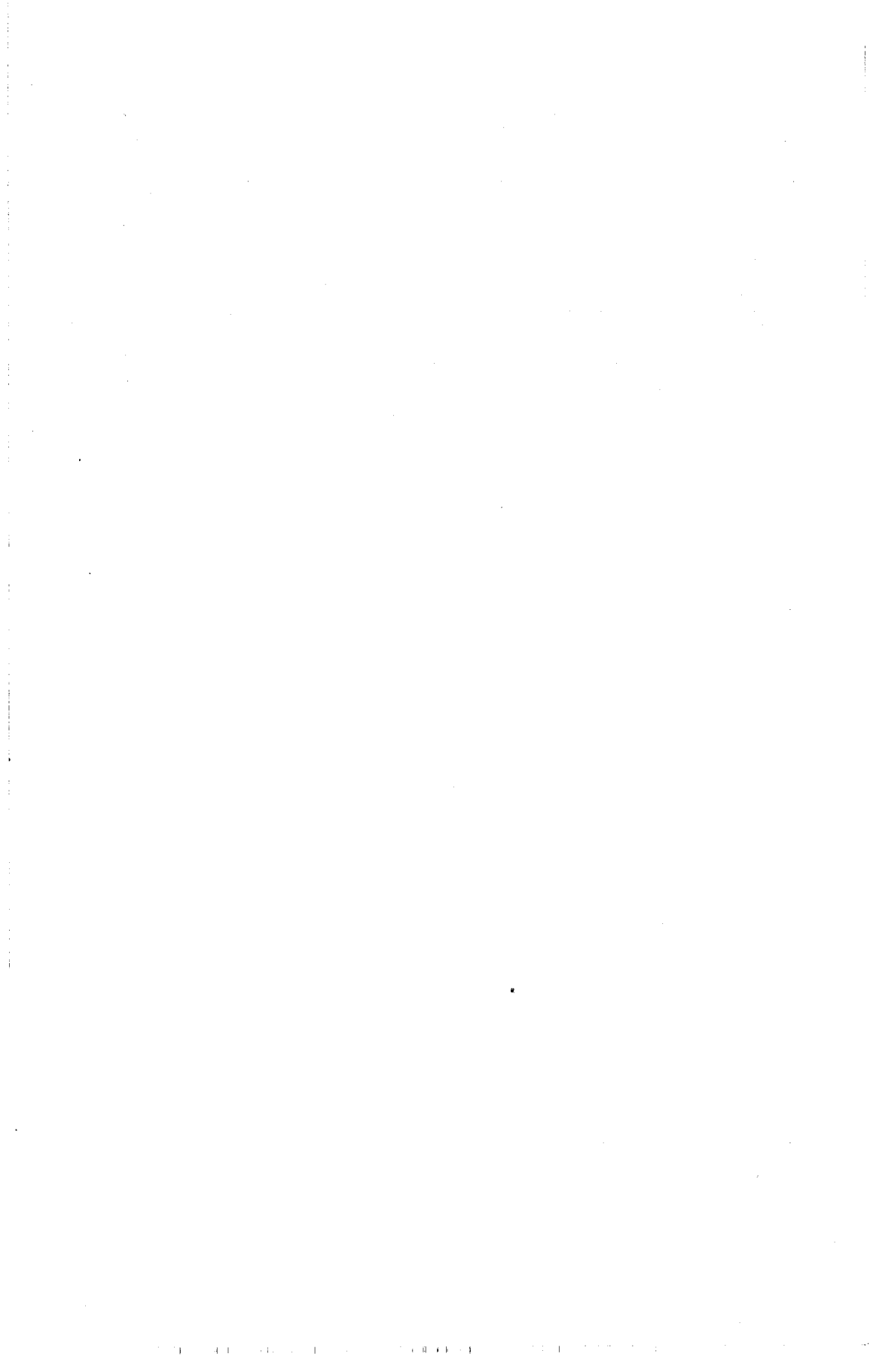
Deze sanctificatio heeft een maat; een terminus a quo en een terminus ad quem. De terminus ad quem ligt in het voltooide beeld van Christus. *Ef. 4 : 13, 5 : 26, 27.* Terminus a quo ligt in de regeneratio.

Omdat dit zoo is, moet uiteraard die sanctificatio eene innerlijke volkomenheid in het project hebben. Bij een organischen groei ligt in de kiem het project van de volkomenheid. Daarom noemt de Heilige Schrift *ἐλοτελής* enz. al datgene, wat met de werking van die maat begonnen is. Voorts zal er een groei zijn, dan moet alles tegelijk naar boven; al de leden van het lichaam geleidelijk, wijl het naar één project gaat. Dat is, wat onze ouden zeiden: „Volmaakt in de deelen, maar niet in de trappen.” Zoo is het ook in het leven van de kinderen Gods. Men heeft zich dus af te vragen, of men *aller* zonde vijand is, en lust tot *alle* gerechtigheid heeft. Vandaar dat iemand, die een sterk Sabbattist is, daarin nog geen bewijs geeft van het kindschap Gods; alles moet gehaat, wat strijdt tegen God. Maar er is ongelijkheid in de trappen, en dat wel op drieërlei wijs: *a.* de bedeeeling waarin men leeft, is onderscheiden. Wij leven nu in een hoogere trap van bedeeeling door het Pinksterwonder. *Zach. 12. Joël 2 : 28, 29.* *b.* Er is verschil van trappen tusschen de een en den ander in dezelfde bedeeeling, b.v. tusschen een bekeerden Europeaan en Indiaan; zoo ook tusschen een ontwikkeld en onontwikkeld mensch. *c.* Er is verschil bij elk mensch in zich zelf, in zoover hij begint met *νίπιος* te zijn en daarna eerst *τέλειος* wordt.

Wat het Perfectionisme betreft, moet beleden, dat het beginsel zelf, nl. dat men in dit leven reeds komen kan tot eene volkomen heiligmaking, indruischt tegen de geheele heilsleer.

De sanctificatio is niet het opklimmen langs een ladder, maar zij is het door een koord van boven opgetrokken worden uit het moeras, waarin wij liggen. En nu is er tweeërlei manier: of dat God hem opeens optrekt (bij de kinderen en bij hen, die dadelijk sterven, geschiedt dit), — of dat God hem eerst naar den kant en dan van den kant, in *ictu mortis*, naar boven trekt. — Het is niet zóó

dat als men lang genoeg leefde, men eindelijk wel boven zou komen, neen, in dit leven, hoe lang ook, blijft het slechts een beginsel. De fout der Perfectionisten is dus, dat zij dat kleine stukje der heiligmaking aanzien voor de geheele heiligmaking. 't Is dus geen verschil in het aantal trappen, maar in het verkeerde verstaan van het wezen der heiligmaking, en het niet-rekenen met het lichaam der zonde. In onze menschelijke natuur op aarde kon alleen Christus op aarde de heiligmaking in hare volmaaktheid verwerven. — De meer uitwendige Schriftuurlijke argumenten tegen hen, vindt men in het Onze Vader en in *Rom. 7*. Voorts in *1 Cor. 13 : 9—11*; *Phil. 2 : 11—13*; *Jac. 3 : 2*; *1 Joh. 1 : 8, 8, 10*; Catechismus vraag 114.



LOCUS
DE
ECCLESIA.

2000

1

2000

2000

LOCUS DE. ECCLESIA.

§ 1. *Naam en Begrip.*

„De naam „*Kerk*” drukt niet haar wezen uit, maar slechts een modaliteit van haar bestaan. Dit komt het sterkst uit in de woorden van den grondtekst der Heilige Schrift: „*לְקָהָל*” en „*ἐκκλησία*”; maar, zij het ook meer zijdelings, toch ook in ons woord „kerk” en „gemeente”.

Het grondbegrip van al deze uitdrukkingen is een saamvergadering van gequalificeerde personen, die eerst *door* en *in* deze saamvergadering als eenheid optreedt, maar zonder dat door dit begrip op zich zelf nog iets, wat dan ook, omtrent het wezen en het karakter dezer eenheid wordt uitgesproken. Tot die nadere bepalingen geraakt men eerst, door te letten op de qualiteit der te vergaderen personen; op Hem, die ze vergadert, als ook op het doel, waarmee deze saamvergadering plaats grijpt.

Nu zijn de te vergaderen personen membra disjecta van een vroeger gaaf totum.

Hij, die deze membra disjecta recomponeert, is de Schepper van het totum, en

het doel van deze saamvergadering is, het totum, dat verloren ging, opnieuw als organische eenheid in het leven te doen treden, en dat wel op zulk een wijs, dat

1^e een tweede disjunctie der membra voor altijd zij afgesneden.

2^e de absolute ontwikkeling van dit totum verzekerd zij.

3^e dit aldus gerecomponeerde totum volkomenlijk beantwoorde aan het doel, waartoe God het oorspronkelijk geheel, vóór zijn uiteenvalling, schiep.

Dit oorspronkelijk geheel nu, was het genus humanum, gelijk God dit schiep naar Zijn beeld, en waarvan de enkele personen de organische deelen zijn. Dit genus humanum moet hierbij begrepen, gelijk het in de oorspronkelijke schepping geponeerd is, en alzoo genomen in noodzakelijk verband met het leven van den geheelen *κόσμος*.

Dit organisme is verstoord en in membra disjecta uiteengevallen, toen het den band doorsneed, waarmee het aan God hing, en alzoo van God

afviel, zoodat nu de heugenis van het oorspronkelijk geheel in de stukgestooten scherven nog wel naleeft, en ten deele zelfs in die membra disjecta een heimwee naar recompositie werkt, maar zóó, dat de eigendunkelijke en ondoeltreffende pogingen om deze eenheid te herstellen, slechts uitloopen op nog erger ontbinding.

Hij, die de weêr bijeenbrenging van deze membra disjecta alleen volvoeren kan, is niet de mensch, ook niet de machtigste wereldveroveraar, maar God, die als Schepper niet varen laat het werk zijner handen, en die alsnu in het wondere product zijner kerk de teloor gegane eenheid herleven doet, en dat wel herleven doet, niet zooals ze was, toen ze brak; maar nu onbreekbaar; en het doel, waarmede Hij deze weêr saambrenging van de gebroken scherven tot stand brengt, is niet op zichzelf de redding van den zondaar, maar de redding van hetgeen door de zonde voor God en voor de eere zijns Naams teloor ging."

Toelichting.

Eij de bespreking van deze § zullen we eerst den naam beschouwen, die de zaak, waarover deze locus handelt, aanduidt. We gaan dan achtereenvolgens na de namen: *kerk*, *gemeente*, *ἐκκλησία*, *קְהִלָּה*, *עֵדוּת*, *synagoge*, en dit doen we niet alleen etymologiae causa, maar vooral historiae causa, omdat altoos uit den naam iets omtrent de zaak te leeren valt; immers, de namen der dingen zijn niet contingent.

Waar we dus historisch te werk gaan, d. w. z. niet willekeurig een begrip aan den naam hechten, daar moeten we teruggaan in de historie, die in den naam gepreciseerd ligt.

We staan evenwel hier voor de moeielijkheid, dat we hier met een tweërlei, ja, met een drieërlei naam te doen hebben. Met de namen „kerk” en „gemeente” is nog niet de historische oorzaak aangegeven, omdat de kerk niet opkwam in Nederland, maar in die plaatsen, waar Hebreeuwsch en Grieksch werd gesproken. Bij het opsporen van de oorspronkelijke beteekenis der woorden „kerk” en „gemeente”. hebben we dus alleen een indice voor wat de Nederlanders in dat begrip legden, toen zij met de kerk in aanraking kwamen.

Sprekende we nu eerst over de woorden „kerk” en „gemeente”. Hierbij valt te letten op tweeërlei:

1^e op de origine van die woorden,

2^e op het onderscheiden gebruik dier woorden.

1^e Het woord „kerk” komt van het Grieksche „τὸ κυριακόν.” In de Grieksche christelijke wereld namelijk, gaf men aan de plaats, waar de gemeente samenkam, den naam van „τὸ κυριακόν”, of wel „ἡ κυριὰκη” (nl. *δóμος*); alleen dus

aanduidende het huis, waar de gemeente saam vergaderde. Een huis, dat b.v. aan een persoon toebehoorde, die den naam Alexander droeg, heette „τὸ Ἀλεξανδρίκον.” De plaats nu, waar de gemeente vergaderde, hoorde den Heere toe, was zijn eigendom, en werd diensvolgens met den naam „τὸ Κυρίκον” aangeduid.

Dat gebouw op zichzelf nu, was hol, niemand woonde daarin, maar dat huis openbaarde zich dan eerst als τὸ κυρίκον, wanneer de gemeente vergaderd was. Vandaar dat dit woord werd overgebracht op de gemeente zelf, omdat in dat gebouw de gemeente als gemeente gezien werd.

Alzoo beteekende τὸ κυρίκον:

- 1^e het gebouw,
- 2^e de gemeente.

De eerste overbrenging van het christendom onder de Germanen, Britten enz. had plaats vanuit de Grieksche wereld. Bisschop Ulfilas bracht het eerst de West-Gothen met het Christendom in aanraking. Al die volken werden door Grieksche predikers en zendelingen gekerstend, en voornamelijk geschiedde dit in de derde en vierde eeuw van uit Constantinopel. Die zendelingen deden op de plaatsen, waar zij predikten eveneens de κυρίκον bouwen. Zoo ging die term over, en werd in onze taal: „kerk”. De overgang geschiedde geleidelijk. In het Oud-Hoogduitsch werd het: „chiriacha”. De beginletter van κυρίκον kreeg een onderscheiden uitspraak, nu eens als k, dan als kh, dan weër als tcj (cf. Kikero en Cicero). Zoo was in het Oud-Friesch *kerk* = *tsjerke*, en hieruit verklaart zich tevens, dat *kerk* in het Slavisch heet: *zerkow* (spreek uit: *tserkow*).

Naast het woord *kerk*, staat de naam: gemeente. Door de voorvoeging „ge” of „ga” drukt dit woord uit de verzameling, hetgeen we nog waarnemen in woorden als „gebroeders, genooten” enz. Gemeente duidt alzoo alleen aan: *de gemeenschap*, de enkelen als geheel gedacht.

Kerk en *gemeente* geven dus iets geheel verschillends te kennen, en etymologisch heeft *kerk* met *gemeente* niets te maken. Etymologisch heeft *kerk* ook niet met ἐκκλησία te maken, terwijl gemeente hetzelfde uitdrukt als ἐκκλησία, ἡγῆ. Vroeger nu werd *kerk* uitsluitend gebezigd voor het gebouw en voor de gemeente als collectief begrip, dat de personen aangaf, die tot dat gebouw behoorden. Vandaar dat de samenstellingen met het woord *kerk* zien op het gebouw; denken we slechts aan de uitdrukkingen: *kerspel*, *Kirchweihe*, en dit leeft nog zoozeer na, dat men nooit zal spreken van „geliefde *kerk*”, maar steeds van „geliefde gemeente”.

- 2^e moeten we letten op het onderscheiden gebruik dier woorden.

De vertaling van het woord ἐκκλησία is oorspronkelijk geschied door kerk, terwijl קהל en עדת werden overgezet door: vergadering. Zoo heette het: „Roep een heilige vergadering uit”, en zoo werd steeds gesproken van *de vergadering*, niet van *de kerk* van Israël.

Dit bleef, totdat de Reformatie zelf een vertaling leverde. Toen werd de vertaling van kerk voor het woord ἐκκλησία uitgeworpen, en daarvoor in de plaats ging men nu gebruiken het woord gemeente. In zooverre was dit juist, als inderdaad ἐκκλησία étymologisch niet samenhangt met kerk, maar met gemeente. Taalkundig was dit dus goed gezien.

Maar toch lag in die verandering een *dogmatische* bedoeling. Men had zich r.l. meer en meer aangewend om aan den naam kerk een hiërarchisch begrip te hechten. Zoo sprak men van de *kerk van Rome*, en dacht dan steeds aan de hiërarchie. Evenwel dit was onjuist. De oorspronkelijké beteekeenis van *Roomse kerk*, is de *plaatselijke* kerk van Rome en de intentie was, dat de kerk van Rome een metropolitaansch zeggenschap had over de andere kerken. Doch, *ecclesia Romana* was steeds de plaatselijke kerk van Rome. De paus was in de Middeleeuwen predikant van de kerk van Rome. De eminentie van den paus was alleen, dat hij opvolger was van Petrus in die plaatselijke kerk. Men sloot zich dus aan bij de plaatselijke kerk van Rome. Maar dit begrip van *plaatselijke kerk* ging te loor, terwijl het begrip van kerk overging in dat van *hiërarchie*; en dit geschiedde:

1^e door het begrip van de ecclesia representativa, d. i. *de clerus* (de indeeling was in laici en clerus, en de clerus, de ecclesia representativa, was de kerk).

2^e doordat van lieverlede het begrip van *kerk* werd overgebracht op de pyramidaal opklimmende hiërarchie, d. i. de ecclesia representativa van de Wereldkerk.

Waar de Reformatie die hiërarchie omver wierp, moest vanzelf het woord weêr op den voorgrond treden, waarin de geloovigen werden uitgedrukt, en dit was het woord *gemeente*.

Men meed dus om dogmatische redenen het woord *kerk*.

Zoo heeft men dan bij de vertaling van het Nieuwe Testament daaraan een schriftuurlijken grondslag pogen te geven. Rome b.v. sprak altijd van: „die zijn kerk gekocht heeft”, enz., d. w. *de hiërarchie*, en daarvoor zette men nu *gemeente*. Het Roomsche kerkrecht werd dus omver gegooid. Het gold alzoo een hoofdzaak.

Toch heeft men het woord *kerk* niet laten glijpen.

Men had daartoe allicht kunnen komen in den strijd tegen Rome, maar door twee zaken werd het woord behouden:

1^e het woord *kerk* stond in de 12 Artikelen des Geloofs: „Ik geloof in één, heilige, algemeene, christelijke *kerk*” en hier liet men het woord staan.

2^e men begreep, dat het onmogelijk was, om aan Rome dat woord over te laten, en haar alzoo de eer te gunnen, dat zij, de Roomschen, de kerk waren. Men moest zelf de ware kerk zijn. Vandaar de tegenstelling, die men kreeg tusschen de ware en valsche kerk, in welke onderscheiding het woord moest gehandhaafd blijven.

Onze vaderen hebben dan ook in de Geloofsbelijdenis overal het woord *kerk* bijgehouden.

Cf. Art. 27: „Wij gelooven en belijden een eenige katholieke of algemeene kerk Deze kerk is geweest van het begin der wereld af” enz.

Art. 28. Hier wordt éénmaal het woord *vergadering* genoemd: „Wij gelooven, aangezien deze heilige *vergadering* is een vergadering dergenen, die zalig worden, en dat buiten dezelve geen zaligheid is, dat niemand, van wat stand of betrekking hij zij, zich behoort op zichzelf te houden.” Doch dan wordt verder weêr het woord *kerk* gebruikt: „Maar dat allen schuldig zijn, zichzelf daarbij te voegen en daarmede te vereenigen, onderhoudende de eenigheid der *kerk*.”

Art. 29 handelt over het onderscheid en de merkteekenen van de ware en de valsche *kerk*. Ook hier is dus het woord behouden.

Art. 30 handelt over de regeering der *kerk* door kerkelijke ambten.

Art 31. In dit art. wordt van de Dienaren, Ouderlingen en Diakenen gezegd, dat ze tot hun ambt behooren verkozen te worden door wettige verkiezing der *kerk*.

Art. 32 handelt over de orde en discipline of tucht der *kerk*.

We merken dus op, dat in de artikelen des Geloofs nergens het woord *gemeente* voorkomt, eenmaal het woord *vergadering* (art. 28) en verder steeds het woord *kerk*.

Hierbij moeten we wel in aanmerking nemen, dat onze Statenvertaling dagteekent van het jaar 1637, en dat de bijbels, die vóór dien tijd gebruikt werden, uit Eubden of Zwitserland waren. In die bijbels nu was reeds het woord *gemeente* ingedrongen, maar nog niet met kerkrechterlijke bedoeling.

In de belijdenis van à Lasco stond: *vergadering*, vandaar dat we dit woord in Art. 28 van onze Confessie aantreffen.

Als we nu de kerken-ordening opslaan, merken we op, dat hier het begrip van deze woorden door elkander schuift, zoodat daaruit geen definitie valt af te leiden.

In art. 1 wordt gezegd: „Om goede orde in de *gemeente* Christi te onderhouden, zijn daarin noodig de diensten, sacramenten” enz. Onder de *gemeente*

Christi wordt hier verstaan: *al de geloovigen door het geheele land*. Juist dus het tegenovergestelde van wat tegenwoordig het collegiale stelsel doet, dat aan de plaatselijke kerken den naam *gemeente* en aan het geheel den naam van *landskerk* toekent.

In art. 4, handelende over de beroeping van dienaren, wordt gezegd, dat deze bestaat: „Ten laatste in openlijke bevestiging voor de *gemeente*”. Uit deze zinsnede blijkt, dat *gemeente* in de K. O. evenzeer voor de plaatselijke kerk wordt gebruikt. Toch blijkt uit dit art., dat het plaatselijke begrip bij voorkeur met „kerk” werd uitgedrukt, want het spreekt van „*kerken onder het kruis*”.

In art. 5 wordt gesproken van die dienaars, „die nu alreede in den dienst des Woords zijnde, tot een andere *gemeente* beroepen worden, waaruit weder blijkt, dat *gemeente* evengoed als *kerk* plaatselijk kan worden genomen.

Iets verder wordt gezegd van iemands deugdelijk recht van presentatie of eenig ander recht: „voorzoo veel het stichtelijk kan worden gebruikt, zonder nadeel van Gods *kerk*;” — *kerk* dus gebezigd in haar algemeen begrip. In ditzelfde art. 5 komt ook nog eenmaal „kerk” voor in de plaatselijke beteekenis: en ten beste van de *kerken* noodige orde te stellen.”

In art. 9 wordt gesproken van den *kerkdienst*, waaruit blijkt, dat ook het instituut *kerk* wordt genoemd.

In art. 10 wordt gesproken van den *kerkeraad*. Nu is de *kerkeraad* altijd de raad van een plaatselijke kerk; had dus in den tijd, toen de kerkenordering werd opgesteld, reeds het collegiale begrip geheerscht, zoodat het algemeene door *kerk*, en het plaatselijke door *gemeente* werd aangeduid, dan had de synode *kerkeraad* en de *kerkeraad gemeente* moeten heeten.

Uit het constante gebruik van *kerkeraad* blijkt dus, dat, hoewel onvast, toch in hoofdzaak het woord *kerk* gebruikt werd, om het plaatselijke aan te duiden.

In art. 11 wordt gesproken van „den *kerkeraad* als representeerende de *gemeente*”. Het is merkwaardig, dat hier de raad der kerk gezegd wordt de gezamenheid der geloovigen te representeren.

In art. 19 wordt voor het plaatselijke weer *gemeente* gebruikt, wanneer er staat: „De *gemeenten* zullen arbeiden, dat er studenten in de Theologie zijn, die door haar onderhouden worden.”

Deze aanhalingen uit de kerken-ordening doen ons alzoo duidelijk zien, dat zij geen vast spraakgebruik volgt. De woorden *gemeente* en *kerk* worden promiscue, zoowel voor het geheel als voor de deelen gebruikt. Waar echter noodzakelijk moest gekozen worden, wordt steeds *kerk* genomen om het plaatselijke aan te duiden, zooals blijkt uit de woorden: *kerkeraad*,

kerken onder het kruis enz. *Gemeente* beteekent dan, de geloovigen: die tot die kerk behooren.

De bijoorzaak, die op deze aangelegenheid heeft ingewerkt, ligt in de verhouding van de kerk tot de overheid. De meeste dorpen toch, danken hun opkomst aan de kerk. Oorspronkelijk werd eerst ergens een kerk gebouwd; rondom die kerk begonnen zich menschen te vestigen; dit aantal nam toe en zoo eerst kregen die menschen rechten ook in het burgerlijke.

In de Middeleeuwen was de toestand dan ook zóó, dat de burgerlijke en de kerkelijke gemeente volkomen één waren. Een ketter werd in den kring der burgers niet geduld. Zelfs was de gemeente, als kerk gedacht, hoofdzaak. Men beschouwde de overheid als behorende tot de kerk, en deze raad van schepenen enz. zorgde niet alleen voor het aanleggen van straten enz., maar ook voor het bouwen en onderhouden der kergebouwen.

Het begrip gemeente was dus oorspronkelijk een kerkelijk begrip.

Toen nu de Reformatie kwam, eischte men allerwege, dat de overheid weêr zou worden christelijke, gereformeerde overheid. Alle inwoners moesten weêr hooren bij de ware kerk, en de valsche laten varen; vandaar dat de Roomsche kerken zoo maar werden opgeruimd. Men was van oordeel, dat gedeeldheid niet te pas kwam, en zeer zeker had de Gereformeerde overheid, indien zij dit slechts in haar macht had gehad, alle Roomschen uit het land gedreven. Eerst bij de Pacificatie van Gent en later bij den vrede van Munster werden de Roomschen in het land geduld, maar tot op dien tijd toe wilde men maar ééne, ware religie, en dit werd zoo ver gedreven, dat er zelfs geen Lutherschen mochten zijn. Het Middeleeuwsch begrip werd dus volkomen gehandhaafd, en het was eerst door den aandrang van de groote massa, dat men hierin toegaf bij de Pacificatie van Gent. Mannen als Petrus Datheen en Moded bleven zich echter ten sterkste tegen deze pacificatie verzetten en kwamen op tegen het beleid van den Prins van Oranje.

Door deze oorspronkelijke, zuiver Roomsche opvatting, die tijdens de Reformatie algemeen was, is het gekomen, dat onze stedelijke overheden, b. v. in Amsterdam, de kerken als hun eigendommen bezaten. Voor het beheer dier kerken stelde de vroedschap den kerkmeester aan. Die toestand, dat het burgerlijk bestuur de kerken onderhield, heeft geduurd tot Lodewijk Napoleon die de kerken deelde onder de Roomschen en de Gereformeerden. Sommige kerken, b. v. die van Noordwijk, werden zelfs in twee helften gedeeld. In Amsterdam b. v. werden toen die kerken overgedragen aan den kerkeraad van Amsterdam.

Het begrip „*gemeente*” kon dus aanvankelijk èn burgerlijk èn kerkelijk gebruikt worden; maar, zoodra er Remonstranten, Mennonieten — allerlei

seen opkwamen, kon men de burgerlijke gemeenschap nog wel „gemeente”, maar niet „kerk” noemen. Indien men wilde onderscheiden dan moest het kerkelijke „kerk” heeten. Inderdaad kwam er een gemeenteraad tegenover den kerkeraad, en nu blijft dan ook dit onderscheid tusschen de burgerlijke overheid en de kerkelijke overheid, tusschen gemeenteraad en kerkeraad.

In dit onderscheiden gebruik dier twee woorden schuilt een gevaar. Zooals we zagen, werd oorspronkelijk, tijdens de Reformatie, *kerk* en *gemeente* promiscue gebruikt. Zoo vinden we ook nog gedurig in de belijdenis van à Lasco: „de vergadering, welke *gemeente* of *kerk* heet”. Gaat men nu echter onderscheid maken tusschen „kerk” en „gemeente”, dan loopt men het groote gevaar, om een instrument te worden van de hiërarchie, doordat men de kerk gaat noemen voor het kerkelijk bestuur, de hiërarchie. Bij Rome is het dier weg opgegaan. Rome erkende op het laatst geen plaatselijke kerk meer. Tot op nu toe kent het niets dan kerspelen en parochiën. Rome kent echter geen *kerk*, dan den paus met de bisschoppen.

Dit gevaar nu heeft er in het collegiale stelsel toe geleid, om de hoogere besturen aan te zien als de kerk besturende. Het woord „genootschap” is een geheel nieuwe uitvinding der collegialisten. Zij vormen een denkbeeldige eenheid, als een resumptie van heel het aantal leden in een land. Het collegialisme is dus weer heel iets anders, dan hetgeen Rome wil, want Rome heeft kerken over de geheele wereld; maar het collegiale stelsel lost alle geloovigen in een land op in een denkbeeldige eenheid, een landskerk, met een bestuur aan het hoofd, terwijl dat bestuur dan de kerk representeert. De plaatselijke kerken heeten dan „gemeenten”, als deelen van dat ééne landsgenootschap.

Inusschen wete men wèl, dat allen, die deze terminologie gebruiken, volstrekt niet bedoelen de hiërarchie te voeden; b. v. de Christelijk Gereformeerden in ons land, die dit alleen deden, omdat men er nu eenmaal niet anders over had hooren spreken.

We komen dus tot deze conclusie:

1^e *Kerk* en *gemeente* is geheel onverschillig, mits men tusschen die twee maar geen haar onderscheid zie. De kerk in ons geheele land is evenzeer gemeente, als de plaatselijke kerk.

2^e Op dit oogenblik is het beter, het woord „gemeente” niet van het kerkelijk instituut te gebruiken, noch als confederatie, noch plaatselijk,

a. omdat het woord door den staat is geusurpeerd,

b. omdat *kerk* het univocum is van het Lichaam van Christus, en dit mogen we niet aan Rome afstaan;

c. terwille van het gebruik van woorden als: „kerkeraad” enz.

3^e „Gemeente” is de schare geloovigen, die in het kerkgebouw saamkomen.

OORSPRONKELIJKE WOORDEN.

1^e עָרָה komt van denzelfden stam als יָעַר, n.l. stam : יָעַר, d.i. dezelfde wortel als het Latijnsche „ad”. Die wortel beteekent „binden”, eenige los liggende dingen saambinden. יָעַר beteekent ook : „vaststellen”, en ook wel : „getuigen”, maar deze beteekenissen zijn afgeleid. „Dat „binden” moet in denzelfden zin genomen, als wanneer een koning b. v. de onderdanen aan een wet bindt. Die bindende kracht nu zit niet in de wet zelf, maar zij wordt eerst bindend, verbindend, door de koninklijke sanctie.

Dat יָעַר ook kan beteekenen : „getuigen”, komt hiervandaan, dat een getuige in het gericht optredende, iets bindend maakt. עָרָה is dus het saambrengen van verstoorde elementen.

Dit woord wordt ook gebezigd van het huwelijk : Exod. 21 : 8.

In Ps. 68 : 31 wordt het woord gebezigd van dieren.

In Ps. 22 : 17 is het gebruikt van slechte menschen, een *troep*, zooals wij zouden zeggen : עָרַח כְּרָעִים, een vergadering van boosdoeners.

In Job 15 : 34 wordt het gebruikt voor *gezin*, *familie*, de herdersvorst met al wat er bij behoort.

עָרָה beteekent dus : de Kerk Gods onder het Oude Verbond, maar is niet, zooals kerk, univocum.

2^e קָהָל heeft bijna dezelfde beteekenis, als die er ligt in יָעַר, maar drukt toch meer uit het additieve, dat in אָסַף ligt. Ook dit woord is niet alleen van de kerk gebruikt. We vinden het terug in קָהָלִית, d. i. iemand, die in een vergadering optreedt, dus eigenlijk niet hetzelfde als prediker, daar het niet beteekent het bijeenbrengen van woorden, maar in een vergadering, in een meeting, spreken.

Niet geheel en al worden עָרָה en קָהָל pêle-mêle gebruikt, maar ze vertoonen hetzelfde onderscheid, dat bij ons ligt in de woorden vergadering en gemeente. Men kan nl. spreken van de vergadering der gemeente, niet van het omgekeerde. Zoo is dan עָרָה meer de vergadering, het bijeenkomen van de gemeente. קָהָל drukt dus meer het eenheidsbegrip uit. Vandaar dat קָהָל meer is het officieele woord voor *kerk* ; de kerkelijke bijeenkomst. Constant gaat echter dit onderscheid in de Schrift niet door. Onze overzetting hield het onderscheid in het oog, door עָרָה te vertalen door *vergadering* en קָהָל door *gemeente*. In Ex. 12 : 6 en Deut. 33 : 4 wijken de vertalers van dezen regel af ; om welke reden is ons onbekend.

Intusschen is het opmerkelijk dat קהל ook gebezigd wordt van het volk als het niet vergaderd is, en עדה alleen van het volk, als het vergaderd is; (cf. Num. 20 : 12; Ex. 16 : 3 enz.)

3^e Er is nog een derde woord voor gemeente, dat hoogst zelden voorkomt, naar merkwaardig, omdat het in het meervoud staat: מִקְהֵלוֹת, een gewijzigde vorm van קהל, zie: Ps. 68 : 27. Het begrip van particuliere vergaderingen bestond dus ook in Israël, want dit begrip ligt in מִקְהֵלוֹת, gelijk later in de synagogen. Συναγωγή is dan ook slechts een vertaling van מִקְהֵלָה, קהל en עדה, de bij elkaar gebrachte menigte. Het woord beteekende dus niet, zooals nu, het gebouw, maar de bij elkaar gebrachte menigte, de vergadering zelf. Vandaar dat in de Apocalypse sprake is van de synagoge des Satans, de vergadering van de personen zelf.

De קהל was niet gebonden aan een bepaalde plek. Zoo ook vergaderden de Germanen vaak in de open lucht. De uitdrukking אהל מועד moge er op gelijken, maar heeft er toch inderdaad niets mede te maken. אהל מועד beteekent nooit de tent, waar het volk samenkomt, maar de plaats, waar de Heere met zijn volk samenkomt.

Bij מִקְהֵלָה is dat daarentegen anders geworden, omdat deze aan een bepaalde plaats werd verbonden. De קהל had geen hinder van het slechte weêr, want zij werd in den drogen tijd gehouden. Maar in de dorpen en steden werd de מִקְהֵלָה bij alle weêr gehouden, en werd diensvolgens aan een vast gebouw verbonden. Vandaar dat *synagoge*, evenals *kerk* bij ons ook het gebouw beteekent.

Het woord *synode* is ook precies hetzelfde als synagoge, makhélah, enz. 't Is de samenkomst. Synode met het begrip van een college is volkomen onzin; deze onderscheiding kwam eerst later op, zoodat nu synode alleen gebruikt wordt van de vergadering, waar meerdere makhelóth samenkomen.

Toen nu het Hebreeuwsch in onbruik raakte, verloren de woorden קהל en עדה hun beteekenis. Aan קהל viel niet meer te denken, omdat daarbij het heele volk samenkwam, waarvan na de ballingschap geen sprake meer was. De Joden hielden dus nog alleen maar מִקְהֵלוֹת, en voor deze vergaderingen namen ze een woord over uit de κοινή, n.l. ἐκκλησία, en toen in de 2^e eeuw

voor Christus de Alexandrijnen het Oude Testament overzetten, werden de woorden *ἐκκλησία* enz. vertaald door *ἐκκλησία*.

4^e *ἐκκλησία*. Dit woord is bij de Grieken een technische term. Van het werkwoord *ἐκκαλεῖν*, waarvan het wordt afgeleid, voelden zij niets meer. Die bepaalde zaak, waarvoor het woord werd gebezigd, was de vergadering van de stemhebbende burgers in hun bijeenkomst. De oorsprong van het woord ligt daarin, dat evenals men vroeger door trommelslag de menschen opriep, zoo in Griekenland een heraut de stad werd doorgezonden, om die stemhebbende burgers op te roepen, van daar: *ἐκκαλεῖν*, n.l. uit de bezigheden, om dadelijk bij elkander te komen.

Aan dit begrip van *ἐκκλησία* is een tweede iets eigen, n.l. dat in Thebe, Corinthe enz. alleen zij mochten komen die poortersrecht hadden, en dezen maakten niet de meerderheid van het volk uit.

De *ἐκκλησία* is dus:

a. een saamroeping.

b. een bijeenkomst van gequalificeerde personen.

Omtrent de technische beteekenis van dit woord, krijgt men het best licht door de samenstellende woorden:

ἐκκλησίαν ποιεῖν d. i. vergadering houden.

καθίσταται ἐκκλησία d. i. wordt geconstitueerd.

ἐκκλησιαστήριον d. i. het enceinte in de open lucht.

ἐκκλησιάστης d. i. is qui adest in publico coetu.

ἐκκληστοί d. i. zij, die er mochten verschijnen, ook wel genoemd: *ἐκκλησιάστοι*.

ἐκκλησιάζειν, d. i. in de Volksvergadering spreken.

Dit woord *ἐκκλησία* is in de heilige wereld, in de Verbondswereld gekomen door de LXX. Toch werd niet overal *ἐκκλησία* vertaald. In de onderscheidene boeken bestaat hierin verschil, omdat er verschillende vertalers waren.

In de boeken Jozua, Richteren, Samuel, Koningen, Kronijken, Ezra, Nehemia is *ἐκκλησία* bijna uitsluitend door *ἐκκλησία* vertaald. In Deuteronomium komt ook wel *συναγωγή* voor. Maar in de boeken Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri hebben de vertalers altijd genomen het woord *συναγωγή*, en ze deden dit met opzet, zóó sterk zelfs, dat in Num. 20 : 10 staat *ἐκκλησιάζει ἐν τῇ συναγωγῇ*. Enkele malen vinden we een vertaling door het woord *συνέδριον*. In de boeken, die de geschiedenis van de ballingschap verhalen, en wat daarna geschiedde, worden de Joden, die terugkeerden, altijd genoemd de *ἐκκλησία τοῦ Κυρίου*.

In de Apocryfe boeken vinden we steeds het woord *ἐκκλησία*.

Jezus sprak in de dagen zijner omwandeling op de aarde Arameesch, zoodat

uit hetgeen Hij sprak niets voor het woord *ἐκκλησία* in het Nieuwe Testament mag worden afgeleid. Iets anders is dit met de apostelen, die geleid zijn geworden door de LXX, en door het spraakgebruik in de hogere klassen te Jeruzalem. Nu blijkt het uit het Nieuwe Testament, dat daar, waar men op het oog heeft, niet de christelijke kerk, maar de Joden, steeds gesproken wordt van *συναγωγή*.

Hand. 13 : 43 : „*Λυθείσης δὲ τῆς συναγωγῆς.*” Matth. 4 : 23 ; 6 : 2 ; Openb. 2 : 9 ; Hand. 7 : 38 : „*οὗτός ἐστιν ὁ γενόμενος ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ ἐν τῷ ῥήμει.*” Hier wordt dus het woord *ἐκκλησία* gebezigd, maar het is in de rede van Stephanus, waar hij spreekt van de *ἐκκλησία*, die in de woestijn gehouden is, en de schrijvers van het Nieuwe Testament noemen alleen *συναγωγαί*, de *סִנְגֻגִּים* van die dagen.

Opmerkelijk is hetgeen Epiphanius, die den Kettercatalogus schreef, uitdrukkelijk van de Ebionieten zegt : „*συναγωγὴν δὲ καλοῦσι τὴν ἐκκλησίαν καὶ οὐκ ἐκκλησίαν.*” Zij gevoelden dus het verschil.

Dit is zeer gewichtig, omdat het voor ons op de beteekenis van *ἐκκλησία* eer licht werpt. De apostelen n.l. stichtten bij hun optreden geen synagoge, maar een *ἐκκλησία*, en hiermede gaven ze te kennen, dat ze kwamen, om den ouden *לֵךְ* van het volk van God weêr op te richten, evenals de wederopleving der gereformeerde leer, in onze dagen den naam van „Nederduitse gereformeerde kerken,” die vroeger gebezigd werd, weêr doet opkomen. De apostelen namen geen nieuwen naam of een, die later in gebruik was gekomen, maar de ouden naam, cf. Matth. 16 : 18 „*ὅτι σὺ εἶ πέτρος, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρῃ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν.*”

In het Nieuwe Testament vinden we, dat het woord *ἐκκλησία* voor de christenen onmiddellijk toongevend is geworden.

We zouden toonen niets van de zaak te verstaan, indien wij zeiden : *ἐκκλησία* is van *ἐκκαλεῖν*, dus = vergadering der uitverkorenen. Dit is geheel mis. De zaak staat aldus : God heeft in de woestijn een volk vergaderd, den *לֵךְ* van Israel. In de vertaling van de LXX werd deze *לֵךְ* uitgedrukt door *ἐκκλησία*, en dit ging over in het Nieuwe Testament. Nu ligt hierin opgesloten, dat Christus geen nieuwe kerk stichtte, maar dat Hij kwam, om de oude kerk, die als vernietigd was onder verbastering, weder tot leven te brengen. Hij bouwde voort op de oude fundamenten en handhaafde alzoo de continuïteit der kerk.

In het Nieuwe Testament wordt het woord *ἐκκλησία* gebruikt in vierderlei zin :

1^e in denzelfden zin als in de vertaling van de LXX, n.l. als aanduiding van allen, die Christus toebehooren in de heele wereld ; de kahal immers was nooit

plaatselijk, maar steeds geheel Israël. Bij Israël was de *ἐκκλησία* echter zeer bepaaldelijk de Landskerk, maar bij de komst van Christus valt de grens van Israël weg, en wordt de kerk verspreid over de geheele wereld. Nu werd dus *ἐκκλησία* alleen, die tot de wereldkerk behooren, en *ἐκκλησία* beteekent derhalve: *wereldkerk*. Dit „wereldkerk” is echter nog niet genoeg, want met dit woord wordt nog slechts aangeduid: allen, die op éézelfden tijd tot de kerk behooren; maar tevens moet worden uitgedrukt: allen, die in alle tijden en plaatsen tot de kerk behooren, dus *wereld- en eeuwenkerk*.

2^e in den zin, dat de gezaligden in den hemel tot de *ἐκκλησία* hooren. Hebr. 12 : 23, de „*ἐκκλησία πρωτοτόκων ἐν οὐρανοῖς ἀπογεγραμμένων*”. Onze vertaling is niet goed. „Kerk” ware beter geweest dan „vergadering”. Ook in den hemel is dus die *ἐκκλησία* aanwezig.

3^e *ἐκκλησία* beteekent in het Nieuwe Testament ook de kerk in een bepaalde plaats.

4^e *ἐκκλησία* wordt vaak gebruikt van de kerk, die samenkomt in een bepaald huis, zoodat er in één stad meerdere zijn. „De kerk ten uwen huize”.

Maar nooit of nimmer komt *ἐκκλησία* voor in de beteekenis van *Landskerk*. Een bepaalde plaats, die op dit punt van het grootste gewicht is vinden we in den aanhef van den brief van Paulus aan de kerken van Galatië. Paulus schrijft hier aan de kerken van een bepaald land, maar toch richt hij zijn brief uitdrukkelijk: „*ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Γαλατίας*”. Daarom is het spreken van een Volkskerk door het Nieuwe Testament geoordeeld. Het nationale begrip op de kerk over te brengen, is het loochenen van haar catholiciteit, het wegcijferen van haar oecumenisch karakter. Iets, waarbij we dit voegen, dat de vrijheid van Christus' kerk juist hierin bestaat, dat zij niet is in een bepaald land, maar over de geheele wereld is verspreid. Anders komt de kerk onder den staat, Christus onder Pilatus. Daarom juist kwam Christus tegen Pilatus op.

In Schotland en Amerika was men volstrekt niet op de hoogte van het Gereformeerde kerkrecht. De Christelijk Gereformeerden van die kerken hoorende, gingen denzelfden weg op als deze. En toch, de juiste opvatting van deze zaak is van het hoogste gewicht.

Ten andere moeten we nagaan, hoe dat woord *ἐκκλησία* in zijn begrip ons duidelijk is te maken.

Dit begrip is ontleend aan tweeërlei:

1^e aan het gebruik, dat de Grieken maakten van *ἐκκλησία*.

2^e aan het gebruik van *ἐκκλησία*.

Bij de Grieken zijn de mannen, die worden opgeroepen, *gequalificeerde per-*

sonen. Hierin ligt de principiële tegenstelling met het collegiale kerkrecht. In dit kerkrecht toch zijn de saamgekomen personen niet gequalificeerd; in het christelijke kerkrecht wel. De collegialen kennen slechts een vereeniging van menschen, die samenkomen met een bepaald doel, b.v. een schermvereeniging enz. Men komt dan eenvoudig samen als *personen*. Doch, in de ἐκκλησία treedt niemand op, dan die een qualiteit bezit. In Israël was de qualiteit, welke de personen, die samenkwamen, kenmerkte, dat zij besneden waren, en onder het Nieuwe Testament is de qualiteit, *dat alleen wedergeborenen samenkomen*. Gelijk een studenten-corps geen vrije vereeniging is, maar de personen, die er toe behooren, allen één qualiteit hebben, n.l. dat zij als student zijn ingeschreven, zoo ook in de kerk; alleen staan de ἐκκλησία en zulk een corps niet geheel op één lijn, omdat wedergeboren te worden niet afhangt van den wil des menschen. Juist dit is in de kerk het eigenaardig karakter, dat men die qualiteit heeft *ontvangen*.

De zaak zelf.

De kerk is geen nieuwe schepping, maar de reconstitutie van een vroeger geheel, dat verbroken werd. In den grond der zaak staan we hier tegenover de Menno-nieten. Hun dwaling ligt niet zoozeer in den doop, den eed, enz., maar moet dieper gezocht worden in een principiël punt. Het Doopersche standpunt ziet n.l. in de christelijke religie een *nieuwe schepping*, niet een herschepping. Het duidelijkst komt dit standpunt uit in hun Christologie, en doet zich verder op alle gebied kennen. Zoo ook hier; de kerk is een nieuwe schepping, door Christus in het leven geroepen, drijvende als een oliedrop op het water. Die Anabaptistische dwaling heeft niet alleen een naschijsel bij de Mennonieten; maar heerscht in de heele Theologie, voorzoover ze van dit dualisme uitgaat. In de Luthersche kerk zet men het Oude Testament terzij; hetzelfde doen de Gröningers en Supra-naturalisten. Op diezelfde lijn ligt de nog algemeene dwaling, dat de kerk op den Pinksterdag zou gesticht zijn. Tegen deze geheele voorstelling verzet zich de Gereformeerde belijdenis, en wat in deze paragraaf gezegd is, n.l. dat de kerk zoo oud is als de wereld, moge iets nieuws schijnen, maar is toch inderdaad niets dan de oude Gereformeerde belijdenis.

De Catechismus zegt dan ook Zondag 21: „Dat de Zone Gods van den beginne der wereld tot aan het einde zich een gemeente vergadert.” Ook de Confessie legt geen andere getuigenis af. We lezen, art. 27: „Deze kerk is geweest van den beginne der wereld af en zal zijn tot het einde toe”. Onze vadersen preekten dan ook over „de kerk in de ark, of in de woestijn” enz. Dit denkbeeld nu, dat de kerk vanaf de schepping bestaat, is de negatie van de Anabaptistische voorstelling. Bij de moderne theologen is dat Anabaptisme de eenige waarheid. Dat er een christelijke religie zou hebben bestaan tijdens

Mozes, komt hun voor als een ongerijmdheid. In Duitschland is dit zóó algemeen, dat op publieke lijsten achter den naam van een Jood: „mosaïsch” staat.

Daarom, we moeten tot de gereformeerde voorstelling terugkeeren. Vroeger echter was men in de voorstelling niet helder; om die reden is het in de paragraaf eenigszins anders uitgedrukt, n.l. als *de reconstitutie van een gebroken geheel*.

Het element, dat hier storend tusschenbeide trad, was de uitverkiezing, die door de Gereformeerden gehandhaafd werd. Maar nu is door de Anabaptisten sterk gedreven, krachtens hun dualisme, het Labadistisch beginsel, dat in de kerk alleen heiligen hoorden. Daarbij kwam echter, dat de meeste Mennonieten sterke voorstanders waren van de praedestinatie, zoodat ze meenden, dat de kerk alleen bestond uit uitverkorenen. Dit is ook zoo. Maar tusschen de uitverkiezing en de openbaring der wereldkerk ligt een gansche historie, en met de werken Gods in deze historie werd door de Anabaptisten in het minst niet gerekend; men deed de kerk zonder meer uit de uitverkiezing ontstaan. De historische genesis der kerk verzuimden ze tot haar recht te doen komen, en die historische genesis ligt juist in de uitdrukking: „van den aanbeginne der wereld.”

Dit wegwerpen van de historie werkt nog na. Daaraan danken we al de valsche mystiek, al de Labadistische neigingen, en het feit, dat de Gereformeerde leer nooit tot klaarheid kwam omtrent de kosmische beteekenis van de kerk van Christus.

Nu hernemen we den draad van de paragraaf, en zullen aantoonen, dat de Heilige Schrift de kerk in verband zet niet allereerst met de verkiezing, maar met de schepping. Hiertoe moeten we eerst historisch terug.

Ἐκκλησία werd genomen in de vertaling van de LXX voor קהל in tegenstelling met de synagoge, en wel om uit te drukken, dat de oude קהל van Israël weêr herleefde. Jezus en de apostelen praetendeerden, dat in het geheel, door hen in het leven geroepen, weêr opstond de oude קהל, het volk van God. De genesis der kerk loopt dus langs de lijn van den קהל van Israël en deze קהל gaat rechtstreeks terug op Abraham. Abraham wordt gesepareerd en uit hem komt voort een eigen geslacht en volk: de קהל. Als we nu bij Abraham een novum quid of separatum quid vinden, als het Gods doel is één heilig, Godvreezend volk te laten leven, dan hebben de Anabaptisten gelijk, dan is er inderdaad dualisme, een afscheiding tusschen Abraham's volk en de wereld. Doch, indien het gebeurde met Abraham niet bedoelde een sepositum quid, maar, indien integendeel Abraham in rapport gesteld wordt met de geheele wereld, dan hebben de Anabaptisten onrecht.

Hooren we naar hetgeen de Heilige Schrift ons in deze materie zegt.

We lezen bij de roeping van Abraham :

Gen. 12 : 3 „en in u zullen alle geslachten des aardrijks gezegend worden”. Wanneer nu finaliter de roeping van Abraham het doel heeft om een zegen te geven aan alle geslachten der aarde, dan is daarmee beslist, dat Abraham's roeping een kosmische beteekenis heeft.

Nu staat in Gen. 12 : 3 niet, dat al de בְּנֵי הָאָרֶץ der aarde in hem zullen gezegend worden, maar al de בְּנֵי שָׂרָה . De volken zijn niet in Abraham gezegend, maar de geslachten der aarde, zoodat de Heilige Schrift ook hier weêr zeer fijn de landskerk afsnijdt.

Als Jezus dus de ἐκκλησία sticht als voortzetting van den בְּרִית , dien wij in Abraham zien, dan blijkt het, dat er van Abraham tot Christus een tusschenstation is, een doorgang, om een zegen aan te brengen voor al de geslachten der aarde; en „al de geslachten der aarde” wil zeggen: *het genus humanum*. Het beteekent niet de individuen, maar het ziet op de menschen, organisch door de geslachten in elkander gezet.

Wanneer we nu eenmaal zien, dat Christus den ouden בְּרִית herstelt, dat de בְּרִית in Abraham is, en dat in Abraham de בְּרִית het genus humanum is, dan staan wij nog voor de vraag, of dit genus humanum bedoeld is, gelijk het was ten tijde van Abraham, of in zijn oorsprong. Hierop wordt ons het antwoord gegeven door Gen. 3 : 15, waar gesproken wordt van זָרַע het zaad der vrouw. Dit is weêr het genus humanum organisch genomen, gelijk het voortkomt uit de moederschoot van Eva, de moeder des levens. Heraan wordt de belofte aan Abraham gegeven. De Heilige Schrift voert dus de kerk tot het heele menschelijk geslacht in zijn oorsprong terug. Allerwege wordt dit ook in de Heilige Schrift bevestigd.

Een verschijnsel, dat gedurig in de Heilige Schrift voorkomt, en weinig wordt verstaan, en daardoor niet tot zijn recht kwam, is n.l. dat in het Nieuwe Testament het heil in rapport wordt gebracht met den κόσμος .

Joh. 3 : 16. Wanneer men hier leest: „ $\text{ὁὕτω γὰρ ἠγάπησεν ὁ Θεὸς τὸν κόσμον}$ ”, zeggen de meeste Gereformeerden, dat dit beteekent: „alle uitverkorenen uit de heele wereld”, en de Remonstranten: „alle menschen.” De eerste uitlegging echter bevredigt niet. De uitdrukking: κόσμος komt zeer veel bij Johannes voor, en ook zeer zeker wel eens als totum pro parte b.v. „de heele wereld loopt hem na,” evenals in het Fransch gezegd wordt: „tout le monde.” Maar buiten dit begrip komt een ander voor, uitkomende in de gedachte: „ $\text{πᾶς ὁ κόσμος ἐν τῷ πονήρῳ κεῖται}$.” Κόσμος in die beteekenis komt voor als het booze,

Joh. 17. In denzelfden zin wordt Satan genoemd: „ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου. Men gevoelt, dat in dezen tekst dus onmogelijk de uitverkorenen kunnen bedoeld zijn. Κόσμος is de aanduiding van het booze en van een uit het booze werkend beginsel. Is nu die κόσμος salvabilis of insalvabilis? Heeft hij nog een zijde, waardoor hij aan God kleeft? Joh. 3 : 16 geeft hierop het antwoord, en verzekert ons, dat er nog een ἀγάπη van God naar dien κόσμος uitgaat.

2 Cor. 5 : 18 en 19 waar de κόσμος genoemd wordt als voorwerp van de καταλλαγή.

1 Joh. 2 : 2. Joh. 12 : 47. Joh. 4 : 42. Hieruit blijkt derhalve genoegzaam, dat de Heilige Schrift de σωτηρία niet in rapport brengt met de enkele personen alleen, maar ook met den κόσμος als zoodanig. Ook de duivel wordt ons niet voorgesteld als heerschappij voerende over booze menschen, maar als de tegenstelling genoemd wordt, heet hij de ἄρχων τοῦ κόσμου, die de kerk aan God poogt te onttrekken.

Hoe kunnen nu deze twee, eenerzijds de uitverkiezing en anderzijds de liefde naar den κόσμος in rapport worden gebracht?

De verklaring ligt hierin, dat de κόσμος niets anders is dan het σῶμα van den mensch. Hij heeft op zichzelf geen beteekenis, evenmin als ons lichaam. Die κόσμος is de schelp, waarin het menschelijk geslacht huist. Wij dragen den κόσμος en de ontwikkeling geschiedt gezamenlijk. Mensch en κόσμος is één geheel; de κόσμος is anthropocentrisch, en daarom juist is deze aarde het middelpunt van het geheele heelal. De wereld bestaat alleen om den mensch; zooals het lot van den mensch is, zóó is ook dat van den κόσμος. En daarom, zal de mensch uit de macht van den booze gerakt worden, dan moet die liefde zich uitstrekken tot den geheelen κόσμος. Als God dus gezegd wordt den κόσμος lief te hebben, dan wil dat zeggen, dat Hij den mensch liefhad en dat Hij met dien mensch het σῶμα redden wil.

Hiermede in overeenstemming is hetgeen Jezus geleerd heeft.

Matth. 13 : 39: ὁ δὲ ἀγρός ἐστὶν ὁ κόσμος.

Joh. 6 : 51, waar Jezus van zich zelf zegt, dat Hij zijn eigen σὰρξ zal geven tot een ἄρτος ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς.

Joh. 14 : 22, waar aan Jezus gevraagd wordt: τί γέγονεν ὅτι ἡμῖν μέλλεις ἐμφανίζειν καὶ οὐχὶ τῷ κόσμῳ; Hier wordt gesproken van den κόσμος in tegenstelling genomen, van een κόσμος, waarvan de ἡμεῖς zijn uitgezonderd, en wel deze laatste in tegenstelling met het βασιλεία τῶν οὐράνων.

Rom. 3 : 19 zegt Paulus: ἵνα ὑπόδικος γένηται πᾶς ὁ κόσμος τῷ Θεῷ, in aansluiting met hetgeen hij in het voorgaande heeft betoogd, dat en Joden en heidenen verdoemelijk liggen voor God.

1 Tim. 1 : 15; 1 Tim. 3 : 16; Hebr. 1; Hebr. 10 : 5 wordt dit zelfs teruggeleid

tet de Messiaansche profetie en de profetie voorgesteld als een licht, dat uitstraalt in het leven van den κόσμος.

Resumeerende krijgen we dus deze antinomie, dat eenerzijds het heil wordt voorgesteld als alleen weggelegd voor de uitverkorenen, en anderzijds voor den κόσμος. Met onze vaders kunnen we niet zeggen, dat met het laatste bedoeld is de uitverkorenen uit den κόσμος, noch met de Remonstranten, dat met den κόσμος alle personen bedoeld zijn, daar op deze wijze of de beteekenis van den κόσμος, of van de electie wordt vernietigd. Beide echter komen tot hun recht, wanneer ik zeg, dat de uitverkorenen die takken zijn aan den boom der menschheid, welke, terwijl al het andere van den boom afvalt, het organisme van het menschelijk geslacht zullen doen doorbloeien in de eeuwige zaligheid. Al wat uitverkoren is, wordt dus zalig, maar organisch aan den stam vastzittende, en dien stam doende voortleven. Zoo is dan de kerk de recompositie van wat uiteenviel door de zonde.

Leert de Heilige Schrift dit ook rechtstreeks?

Ef. 2 : 14 vv. Dat Christus onze εἰρήνη genoemd wordt, onderstelt, dat er disharmonie is geweest. Met τὰ ἀμφοτέρωθεν worden bedoeld de membra disjecta, welke tot één zullen worden gemaakt; *de recompositie*. Als oorzaak van het uiteenvallen der membra wordt in vs. 15 de ἔχθρα genoemd, welke door de εἰρήνη wordt opgeheven.

In vs. 21 wordt dat organisme nog nader beschreven: συναρμολογουμένη. Alles in de kerk wordt organisch saamgebouwd.

Is die eenheid iets, wat nu pas komt, of heeft zij reeds vroeger bestaan? Dit laatste, anders toch ware het geen recompositie. Dienaangaande wordt ons geleerd in

Hand. 17 : 26–32, waar Paulus sprekende wordt ingevoerd op den Areopagus. God heeft een γένος, πᾶν ἔθνος ἀνθρώπων geschapen ἐξ ἑνὸς ἀνδρός; en wèl, met het doel om Hem te zoeken, te vinden en te kennen. (vs. 27). Intusschen, die menschheid is van Hem afgedoold, en is gaan aanbidden goud en zilver en steen, geheel in strijd met de bestemming van dat geslacht. Die tijden der ἀγνοία zijn echter voorbij en nu is God gekomen om te zeggen tot allen, dat allen zich moeten bekeeren; dat Hij Christus gesteld heeft om dien κόσμος te oordeelen. Christus wordt dus met dien heelen κόσμος in verband gezet, omdat het Evangelie tot de heele wereld geschied is.

Metterdaad zien we dus, dat, indien we bijeenvoegen en wat in Ef. 2, en wat in Hand. 17 gezegd wordt, de voorstelling, die de Heilige Schrift van de kerk geeft, geen andere is, dan welke in de paragraaf is geformuleerd.

In Ef. 1 : 10 ligt dezelfde gedachte. Τὰ τε ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς is hetzelfde als κόσμος. Gods voornemen nu is, om dat alles te ἀνακεφαλαιώσασθαι

ἐν Χριστῷ. In onze vertaling staat : „alles onder één hoofd te brengen,” maar, weten we wèl, dat met „hoofd” hier niet bedoeld is Christus, als het Hoofd des lichaams, maar het hoofd van een grootboek. Ἄνω = wederom; vroeger dus zijn ze één geweest en nu worden ze weder onder één hoofd saamgevat.

Ef. 1 : 4. Hier wordt de oorsprong der kerk gesteld achter de schepping.

Ef. 1 : 8. Hier is sprake van het bekende μυστήριον, waarvan we gedurig lezen in het Nieuwe Testament : Ef. 3 : 9; Rom. 16 : 25; Coll. 1 : 26; 2 Tim. 1 : 9; Tit. 1 : 2; 1 Petr. 1 : 20. En dit μυστήριον is altijd weer, dat het heil van Israel bestemd was voor de heele wereld. Ef. 1 : 10 wordt dit μυστήριον genoemd in het : ἀνκεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα. In Christus zou de eenheid weêr worden hersteld. Dit μυστήριον is niet opgekomen bij den val, maar ligt in Gods raad, en was verborgen vóór de grondlegging der wereld.

Zoo komen dus ook wij uit bij de verkiezing, maar stappen niet in eens van het besluit over naar den Pinksterdag. We gaan bij onze beschouwing geleidelijk van het besluit naar de schepping, den zondeval, de breking van het genus humanum; Israel, de breking van de volken; Christus die het gebrokene weêr tot één gebracht heeft.

Deze zelfde voorstelling van een gansch andere zijde opgevat, vinden we in :

1 Cor. 15 : 45—49. Uit deze uitvoerige tegenstelling blijkt, dat de apostel de verschijning van de christelijke religie niet verklaart uit Abraham, maar hij gaat uit van Adam en zegt nu, dat hetgeen in Christus gekomen is, de volmaking is van hetgeen in Adam gegeven is. Hij vergelijkt den εἰκὼν van Adam met den εἰκὼν van Christus, en betoogt, dat Christus ons het ἐπουράνιον geeft, gelijk wij van Adam het χαϊκὼν hebben. Ook hier wordt dus het nauw rapport met de oorspronkelijke schepping duidelijk aangegeven.

Rom. 5 : 12. In deze pericoop behandelt de apostel de tegenstelling tusschen de twee Verbonds-hoofden : Adam en Christus. Twee menschen worden tegenover elkaar gesteld : de ἄνθρωπος Ἀδάμ en de ἄνθρωπος Ἰησοῦς Χριστός. Hij gaat terug op Adam, omdat Adam het Hoofd is van het organisme en omdat de schuld opstijgt uit den wortel van Adam. Waar dus Christus verschijnt, gaat Hij tot in dien wortel van Adam terug en brengt van uit dien wortel verzoening aan.

In dien zin moet ook 1 Tim. 2 : 5 worden verklaard. Hier zegt Paulus in het voorafgaande, dat gebeden moeten worden opgezonden voor koningen en vorsten en voor allen, die in hoogheid gesteld zijn, want dit is goed voor God, die wil, dat zijn heil uitga tot het geheele menschelijk geslacht, „want daar is één God” enz. Zetten we hier weêr voor : παντὶς ἀνθρώπου (vs. 4) het Johanneïsche begrip van κόσμος, dan hebben we weêr denzelfden gedachtegang. In het eerste vers worden de menschen organisch, als menschelijk

geslacht onder de overheid genomen, en Christus wordt voorgesteld als de Eenige, waardoor het menselijk geslacht gemeenschap met God kan hebben.

Uit den Lofzang van Simeon blijkt ook, dat Christus in dien zin den לְקָח komt herstellen. In dien lofzang staan zelfs de heidenen op den voorgrond: „een licht tot verlichting der heidenen, en tot heerlijkheid van uw volk Israel.”

Men spreekt gewoonlijk meer van „universalistisch” dan van „kosmisch”. „Universalistisch” nu, van „universum” afgeleid, is heel goed, doch meestal bedoelt men een woord van „universeel” afgeleid, en hecht er dan de betekenis aan, dat de genade voor alle menschen zou zijn; en dit is natuurlijk verkeerd.

Joh. 12 : 52. In deze profetie van Kajafas wordt gezegd, dat Jezus niet alleen sterven moest voor dat volk, maar ook om de kinderen Gods, die verstrooid waren, tot één te vergaderen. Wederom dezelfde gedachte, dat in de schepping verspreide elementen liggen voor het koninkrijk der hemelen (*membra disjecta*), hier genoemd τέκνα , en deze tot één gebracht moeten worden door Christus. Waren ze verstrooid, dan moeten ze eerst in een vroeger organisme bij elkaar geweest zijn.

Een tweede argument vinden we in het verzoeningswerk van den Christus. Ook hieruit blijkt, dat de kerk de recompositie is van hetgeen door de zonde uiteenviel. Immers, het verzoeningswerk van den Christus rust geheel en al op het feit zijner menschwording. Zou de verzoening kracht hebben, dan moest de Zoon van God de menselijke natuur aannemen, gelijk zij door de zonde geworden was. Wie dezen band doorsnijdt, vernietigt het verzoeningswerk en is naar het oordeel van den apostel uit den antichrist. Het Doetisme, waartegen Johannes den strijd aanbond, was daarom de ondermijning van het geheele christendom. En waar het hier nu vooral op aankomt, Christus sluit zich niet aan den Jood aan, maar aan de menselijke natuur. Nooit wordt op den voorgrond gesteld, dat Hij een Jood was, maar steeds wordt alle nadruk gelegd op het feit, dat Hij *mensch* was. Altijd wordt Hij als de tweede Adam tegenover het eerste Verbondshoofd gesteld 1 Cor. 15. Hebr. 2 : 14.

De ἐνσάρκωσις is uitgangspunt van het geheele verlossingswerk. Daarom gaat het heil in Christus door Israel heen, terug tot het geheele menselijk geslacht, en dit ware onmogelijk, als de aansluiting van Christus niet was een aansluiting aan het menselijk geslacht. Ook de schuld toch, die op den mensch rust, heeft zijn oorsprong in Adam. Christus moest dus wel op Adam teruggaan om de schuld weg te nemen.

Hierbij komt, dat Gods Zoon niet een menselijk persoon heeft aange-

nomen. Dit zou ons leiden tot het Nestorianisme. Neen, het subject in Christus blijft altijd de tweede persoon uit de Drieëenheid. Ook hieruit vloeit hetzelfde voort; want, indien de Zone Gods een menschelijk persoon had aangenomen, dan had Hij natuurlijk een Jood aangenomen, en daarmede ware de kosmische beteekenis van zijn werk vervallen.

In de 2^e plaats is dus ook uit het oogpunt van de Verbondsleer de kosmische opvatting de eenig juiste. Immers, had de Zone Gods den Jood aangenomen, dan kon alleen de Jood door Hem gezaligd worden. Maar zou zijn verzoeningswerk vrucht afwerpen voor het gansche menschelijk geslacht, dan moest Hij de natuur daar aannemen, waar ze in Adam schuldig geworden is.

In de 3^e plaats wordt deze waarheid bevestigd door hetgeen we lezen in de Openbaringen. Op het Mennonitisch standpunt, waarbij het menschelijk geslacht als onherstelbaar wordt beschouwd, en alleen maar individuen kunnen zalig worden, moet men wel aannemen, dat later iets geheel nieuws moet gesticht worden. Maar Johannes spreekt van de glazen zee, d. i. het menschelijk geslacht. Verder wijst hij er herhaaldelijk op, dat de schare van verlostten bestaat uit alle natiën en tongen en geslachten; zoodat ook in de Openbaringen blijkbaar het kosmische op den voorgrond treedt. Indien toch de menschen, door uit hun zondigen toestand tot bekeering te komen, door die bekeering hetzelfde ondergingen als de proselyten onder Israël, dan moesten ze hun vader, moeder en alle banden des bloeds afzweren. Bij de wedergeboorte zouden zodoende alle organische banden worden afgezworen. Dan zou een christen ook geen vaderland meer mogen hebben op aarde. Nu leert de Heilige Schrift zeer zeker, dat, wanneer de keuze gesteld wordt, alle banden moeten worden vaarwel gezegd, terwille van Christus' koninkrijk, maar van den anderen kant wordt ons duidelijk geleerd, dat een kind van God zijn familiebetrekkingen en zijn nationaal karakter blijft behouden. In den hemel zelfs zullen alle natiën en tongen en geslachten gerepresenteerd zijn.

Bovendien merken we op in de Openbaringen, waar de strijd wordt voorgesteld tusschen het koninkrijk van God en het vijandige koninkrijk, hetwelk daartegenover staat, dat dit laatste niet is het eigen vaderland maar de heerschappij van Satan.

Ook in den Engelenzang, dien we in Openbaringen 14 vinden opgeteekend, treffen we de kosmische voorstelling aan. 't Is geen lofzegging aan God, die Abraham geschapen heeft, maar een aanbidding van Hem, die den hemel en de aarde en de zee en de fonteynen der wateren gemaakt heeft. Het lied sluit zich aan bij de schepping.

Resumeerende zien wij nu uit de Openbaringen:

1^e. Dat de sporen der nationale indeeling blijven bestaan.

2^e. Niet de organische banden van familie en verwantschap worden verbroken, maar het rijk van Satan.

3^e. Steeds wordt teruggegaan tot de schepping.

Maar, wordt er dan ook niet gesproken van den val van het groote Babylon? Voorzeker; doch Babylon ziet niet op het leven der natiën, maar op een wereldrijk, gelijk het door Nebukadnezar, Alexander en andere despoten is opgericht, en niets anders is dan de incarnatie van een satanische macht, die juist het leven der natiën vernietigt en een valsche eenheid wil zoeken. Babylon, wel verre van een natie, of geslacht te vertegenwoordigen, lost de natiën op in een novum quid, een zoogenaamd wereldrijk.

De geschiedenis van de spraakverwarring van Babel is van groot gewicht.

1^e Uit een linguistisch oogpunt, omdat blijkt, dat oorspronkelijk de talen één waren, en dat ons zoo de sleutel wordt geboden om de anomalieën in de talen op te lossen.

2^e Uit een theologisch oogpunt. Dit strekt veel verder. De Heilige Schrift zegt, dat de torenbouw Gods toorn verwekte. De torenbouw was de poging om een valsche kerk te stichten. Men wilde één volk blijven met één taal. Dit pogen nu is alleen verklaarbaar uit heimwee naar eenheid; naar een eenheid, die er vroeger geweest is. Zonder dit is heimwee niet denkbaar. Juist die aandrift tot het kosmopolitisme is een bevestiging van Gen. 1, waar het menschelijk geslacht tot één stamvader wordt teruggeleid. Die ingeschapen aandrift is tevens een praedictie van de kerk van Christus. Rome voldoet in het uitwendige aan die aspiratie, en insooverre representeert Rome inderdaad een antichristelijke macht, omdat elke poging, welke ook, om aan datgene, wat Christus alleen brengen kan, van menschelijke zijde voldoening te brengen, antichristelijk is. In dit opzicht staat Rome op één lijn met de wereldrijken van Nebukadnezar en Alexander. Ook de sociaal-democratie, die in onzen tijd de internationale poging waagt om de nationale grenzen op te heffen, vertoont hetzelfde antichristelijk karakter. Satan prikkelt in het menschelijk hart een op zichzelf genomen reine gedachte, maar elke poging om van menschelijke zijde die gedachte tot realiteit te maken, sticht een rijk tegenover God. Vandaar dat in Daniël al die wereldrijken worden afgebeeld als ongedierten en na de schildering dier rijken in Dan. 7 Christus optreedt als de בְּרִיאַת. De vraag is toch slechts, of die kosmopolitische aspiratie haar bevrediging zal vinden uit de diepte of uit den hemel. Alle pogingen, die tegen God ingingen, zijn dan ook verstoord en achtereen hebben we de rijken van Babel, Nineve, Kores, Alexander, Rome en Napoleon zien verdwijnen.

En welke was de uitwerking dezer wereldrijken? Dat zij den mensch steeds verder van het doel afbrachten. In het hart van Azië, waar deze wereldrijken

opkwamen, heerscht veel minder eenheid dan in andere deelen der wereld. De Romeinsche en Grieksche wereld vertoonen nu tegenover de Germaansche het schouwspel van de grootste verbroekeling. Alles staat tegen Italië over. En het feit, dat Italië en Frankrijk, twee landen, die zoo nauw verwant zijn, niet samenwerken, moet alleen worden verklaard uit die verbroekeling, waarvan de uiteenvalling van het vroegere wereldrijk de oorzaak was.

Het schriftuurlijk recht om het gebeurde bij Babel met de kerk in verband te zetten blijkt uit tweeërlei:

1^e. Uit het gebeurde op den Pinksterdag, waar we het tegenbeeld van de spraakverwarring bij Babel aanschouwen. In Babel werden de talen gespreid en hier worden de stralen weder saamgevat. Dit principieele verschil merken we echter op, dat we in Babel waarnemen de poging om taalverschil te keeren, terwijl op den Pinksterdag uit de varieteit de harmonie des Heiligen Geestes werd geboren.

2^e. Uit de βασιλεία, de tegenoverstelling van de twee rijken: het rijk van God en het rijk van Satan, in dier voege, dat Babel, waar die eerste anti-christelijke poging gewaagd en vernietigd is, in de Heilige Schrift de typische naam blijft voor elk wereldrijk. Ook het Rome uit den ouden tijd wordt aangeduid met den naam „Babel”, om door dien naam de continuïteit van dat anti-christelijk streven te signaleeren. Nu zien wij, hoe zelfs in het eind der dagen van dat toekomstige wereldrijk met den anti-christ aan het hoofd, gesproken wordt met den symbolischen naam „Babylon.” „Zij is gevallen” beteekent dan ook, dat geheel dat streven der wereld vanaf de spraakverwarring met Gods vloek geslagen en tot vernietiging gedoemd is.

Om tot de Openbaringen terug te keeren, zij drieërlei herinnerd:

1^e. dat de crisis der wereldhistorie komt in het laatste oordeel, en dat in dat oordeel niet God Drieëenig, maar de Christus als Rechter optreedt, niet enkel over de zijnen, maar over geheel het menschelijk geslacht. Graf en zee zullen al hun dooden weêrgeven. In die crisis verschijnt dus Christus niet als Koning der zijnen, maar als bekleed met macht over heel het menschelijk geslacht van Adam af tot den laatsten sterveling toe. Wederom blijkt hieruit de kosmische beteekenis van den Christus. En dat dit niet enkel is een dramatische voorstelling van de Openbaringen, blijkt uit herhaalde dogmatische uitspraken der apostelen, b. v. wanneer Paulus zegt in Fil. 2 : 9, dat God aan Christus ἐχαρίσατο ὄνομα τὸ ὑπὲρ πάντων ὀνομα, opdat in den naam van Christus πάντων γόνων κάμψη ἐπουρανίων καὶ καταχθονίων.

2^e. dat in de Openbaringen de κλίωσις in het nieuwe organisme niet enkel is een vernieuwing van menselijke personen, en van die personen in volkeren-verband, maar ook van den uitwendigen κόσμος, zelfs van het planten- en dieren-

rijk. De kinderen Gods in de zaligheid worden niet losgemaakt van dat kosmische leven, maar blijven daaraan eeuwig verbonden. Dat dit zoo is, blijkt

a. uit de opstanding des vleesches. Volgens de Heilige Schrift is de afgescheiden staat der ziel slechts tijdelijk en duurt, totdat de vernieuwing van het organisme doorgaat.

b. uit den κόσμος zelf. Het σῶμα is juist de verbindingsschakel tusschen het innerlijk leven en den κόσμος om ons heen. En nu is juist de geheele tendenz van het Nieuwe Testament, om ons den ganschen raad Gods voor te stellen als ui-loopende in een συντελεῖς en een παλιγγενεσίς τοῦ κόσμου, want, gelijk er is een palingenesie van de ziel en van het lichaam, zoo is er ook een palingenesie van den κόσμος. Matth. 19 : 28.

Uit al deze consideratiën nu volgt, dat het Optreden van Christus' kerk niet is het stichten van een nieuw organisme, maar de reconstitutie van een organisme, dat teloor ging. Daarom mag men nooit spreken van de *stichting* der kerk, want er heeft niet een schepping maar een herschepping plaats gehad.

Nog drie bijzonderheden moeten we in deze paragraaf bespreken.

1. *De kerk is een organisme.* Dit organisch karakter der kerk komt in de bijdenisschriften niet voldoende tot zijn recht. Wanneer gesproken wordt van de „saamvergadering der geloovigen“, spreekt hieruit nog niet genoeg het organisch begrip; dit kan ook nog atomistisch bedoeld zijn. Dat men in de dagen der Reformatie niet zoo sprak van het organisch karakter der kerk lag hierin, dat de Roomsche kerk een sterk sprekend organisme was, en om nu te bewijzen, dat men niet als nieuwe kerk optrad, moest worden aangetoond, dat ook onder Rome altijd de Gereformeerde kerk had bestaan. Men wees dan op de Waldenzen, Hussieten enz., maar die waren altijd enkele personen, die op zichzelf bleven staan.

Bovendien waren het tijdens de Reformatie meestal enkele personen, die Rome uitliepen en een kerk vergaderden. Meestal ging dit door separatie. Eerst later, toen de kerk georganiseerd en gereconstitueerd was, na de synode, ten tijde van de Remonstranten, volgde men den weg van doleantie. In elk geval, de Reformatie lette meer op de saamvergadering der personen, dan op het organisme. Wel werd van het organisch karakter der kerk gemag gemaakt bij de bespreking van de mystieke unie met Christus, maar het werd niet genoeg in verband gebracht met de kerk als kerk.

Als bij den doop gevraagd wordt, of de ouders gelooven, dat hun kinderen in Christus geheiligd zijn, dan wordt dit denkbeeld van de organische eenheid in Christus zelfs op den voorgrond gesteld en eerst daarna gesproken van de opname in de uitwendige kerk. We moeten ons dus dit organisch karakter

van de kerk helder bewust worden, te meer, omdat de historie ons duidelijk het nadeel doet zien, dat aan het verzuim van zulk een beschouwing verbonden is; het kerkelijk leven werd meer en meer geminacht, aan doop en avondmaal hechtte men niet veel waarde meer.

De Heilige Schrift laat ons toch inderdaad niet in twijfel.

Ef. 4 : 16. De apostel geeft ons hier een keurige beschrijving van een organisme en zijn groei.

Rom. 12 : 5, 1 Cor. 12 : 13—27. Het σῶμα is een organisme, en een organisme is hieraan kenbaar: a. dat het μέλη, ledematen heeft, b. dat het een πνεῦμα τῆς ζῶης heeft.

Behalve deze voorstelling van het organisme, vinden we in de Heilige Schrift nog een ander beeld n.l. de οἰκοδόμησις, vertaald door „stichting” waarbij we moeten denken aan den bouw van een huis. Dat dit zóó bedoeld is, blijkt uit :

1 Petr. 2 : 5. De enkele christenen zijn de λίθοι, die op den eenigen hoeksteen, Christus, worden opgelegd.

Een combinatie van deze beide begrippen vinden we in Ef. 3 : 18 v.v. Om het organische aan te duiden wordt de boom als beeld opgenomen, omdat de boom een organisch σῶμα heeft. In ἐρριζόμενοι ligt dan ook het organische, in τεθεμελιώμενοι het institutaire karakter der kerk uitgedrukt. Een bouw is niet organisch, maar mechanisch, en omdat de kerk nu is de herschepping van een bestaand organisme, is het eenerzijds een groei, anderzijds een bouw.

Een andere gedachte om dat organisch begrip uit te drukken ligt in ἱερατευμα, λαός enz. 1 Petr. 2 : 5, 9, 10; Apoc. 18 : 4. In ποίμνη ligt zoowel het atomistische als het organisch begrip opgesloten, omdat een kudde wordt vermeerderd of door aankoop, of door geboorte.

II. Deze herschepping komt in de Heilige Schrift voor eenerzijds als een absolute daad Gods en anderzijds als een daad Gods, waarmede Hij zich wendt tot het bewustzijn van den mensch om den mensch daaraan te doen beantwoorden. In het Grieksche woord ἐκκλησία hebben we beide.

1^e Tot de ἐκκλησία behoorden zij, die door geboorte ἐκκλητῶι waren.

2^e Als ἐκκλητῶι werden ze saamgeroepen door den heraut.

Zóó wordt men door de wedergeboorte een kind van God gemaakt, maar tevens gaat er een κήρυγμα uit in de wereld. Er is geen ἐκκλησία denkbaar zonder κήρυξ.

III. De conditiën, waaronder de recompositie plaats grijpt zijn drieërlei.

1^e Een tweede disjunctie is onmogelijk.

2^e Een absolute ontwikkeling is verzekerd.

3^e Het gerecomponeerde totum moet beantwoorden aan hetzelfde doel, waarmede het eerste werd in het leven geroepen.

Ad. 1. Het werk, dat nu door God gewerkt wordt, is niet meer labilis, gelijk het eerst geschapen is. Ware dit zoo niet, dan zou men weêr een val en verlossing kunnen krijgen, maar nooit een finis, een τέλος. Na het rusteloos jagen zou de sabbath der eeuwigheid niet aanbreken. Neen, de verlossing, die God teweegbrengt, is een onvergankelijke, en de oorzaak van deze principieele ommekeer ligt in de andere positie van het tweede Hoofd.

Adam werd geplaatst aan het begin van een weg, dien hij ter volmaking moest afloopen; eerst aan het einde van dien weg zou hij als prijs de zaligheid verkrijgen. In den staat der oorspronkelijke gerechtigheid vinden we dus bij den mensch: *a.* absentie van alle schadelijke elementen, *b.* aanwezigheid van alle mogelijke potenzen.

De toestand van Adam was gaaf in den zin, waarin een tulpenbol gaaf is. Var den tulp in zijn ontplooiing is nog niets te zien, maar op zich zelf zijn alle innerlijke krachten aanwezig. Indien nu Christus weer in dezelfde conditie had verkeerd als Adam, dan ware een verkeerde ontwikkeling wederom mogelijk geweest. Doch nu heeft God het tweede Hoofd niet χοϊκός, maar ἐπουράνιος gemaakt. Χοϊκός is, wat zich uit een kiem ontwikkelt: ἐπουράνιος is, wat uit een fontein ontspringt. Christus had niet de kiemen van heiligheid in zich, maar Hij bezat absolute heiligheid, en de garantie voor die heiligheid had Hij in zich zelf; Joh. 5 : 26.

Vandaar, dat Christus het karakter draagt van een hemelsche absoluutheid. De sprinkader van heiligheid en gerechtigheid is in Hem aanwezig; Hij heeft alleen zijn volheid uit te storten. Om zulk een volmaakte volheid te bezitten moest Hij zijn: God, daar dit absolute juist het goddelijke is tegenover het creatuurlijke.

De tweede persoon is dus zelf God in de menschenlijke natuur en van Hem geldt het, „non potuit peccare”. De ethischen snijden den zenuw door van het genadeverbond door te zeggen: „potuit non peccare.”

Azoo ligt in Christus en in Hem alleen de waarborg, dat het nieuwe organisme illabilis is.

Hieruit vloeit een εἰκὼν voort voor de zijnen.

In dien zin moet worden verstaan, hetgeen we lezen: 1 Joh. 3 : 9. Zonder recht verstand van het bovenstaande zijn deze woorden raadselachtig. De nadruk valt dan ook op: ἐκ τοῦ Θεοῦ: tegenover ἐξ Ἀδάμ. 1 Joh. 5 : 18; Rom. 8 : 38, 39. Rom. 7 : 17, 20; Rom. 8 : 32.

1 Petr. 1 : 4. Hier wordt het heil voorgesteld als niet vatbaar voor verderf. Die Christus toebehooren, zijn φρουρούμενοι, en wel tot een σωτηρία, die reeds ἐτοίμη is. Wel is deze zaligheid nog bedekt, maar op zichzelf is zij een κληρονομία ἁφθαρτος καὶ ἀμείαντος καὶ ἀμόραντος, d. i. uit den wortel zelf kan geen bederf voortkomen.

Joh. 10 : 28. 1 Petr. 1 : 23. Luk. 22 : 32.

Ad 2. De ontwikkeling, die aan de μέλη van het hersteld σώμα gegeven is, is een in zichzelf absolute ontwikkeling, die alleen zich nog ontplooien kan.

Joh. 15 : 3 : ἡδη ὑμεῖς καθαροὶ ἐστε enz.

Joh. 13 : 10 zegt Jezus bij de voetwassing, dat hij, wien de voeten gewaschen zijn, geheel rein is.

Col. 2 : 10, een locus classicus voor deze quaestie : καὶ ἐστε ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι.

Van organische ontwikkeling is bij u geen sprake, wil de apostel zeggen, want het πλήρωμα van al uw gerechtigheid en heiligheid is in Christus.

Col. 1 : 28, Ef. 4 : 10. Wij zouden dit beeld kunnen gebruiken : Wanneer iemand een ton gouds ontvangt, en hem die schat wordt uitbetaald in 100 bankbiljetten van f 1000, dan heeft hij inderdaad niets en toch feitelijk alles. 't Moet hem uit de bron toevloeien ; hij behoeft er niets voor te doen.

Ef. 2 : 10. Dit is een der gewichtigste uitspraken van de Heilige Schrift. Er was gezegd : ἐστὲ σεσωσμένοι, d. i. uw σωτηρία is een voldongen feit, en wel, gij bezit haar als een δῶρον, een gekregen goed, zoodat voor u geen κλύχημα overblijft. En dan volgt vs. 10, waarin gezegd wordt, dat we een product zijn van Gods werk, κτισθέντες, d. i. door een goddelijke daad geformeerd, met Jezus Christus als κεφαλὴ. Uit deze formatie nu vloeien voort ἔργα ἀγαθὰ, die door ons geproduceerd zijn, maar die voor ons gereed liggen en door God ons worden toegereikt, opdat wij die zouden vertoonen.

Rom. 8 : 28, 29. In deze catena salutis zien wij, dat alles voldongen is. Neem deze heerlijke waarheid weg, en we hebben geen Evangelie meer. Met zelfbeschuldiging moet beleden, dat in de orthodoxe prediking dit Evangelie zoek was geraakt, zoodat nu nog van de twaalf kinderen Gods geen drie weten, waarin het Evangelie bestaat. Ze meenen, dat dit het Evangelie is, dat hun schuld is verzoend, en dat er nu een weg is aangewezen om heilig op te wandelen. Maar dit is veeleer een verkrachting van het goddelijk Evangelie, en de mensch blijft ongetroost zonder te weten, of hij er wel ooit komen zal. Neen ! de volheid van het Evangelie is dit, dat God roept : „O alle gij dorstigen, komt tot de wateren.” Waar God de Heere zijn hand slaat aan den mensch, brengt het geloof mede de zekerheid, dat in Christus de absolute heiligmaking en verlossing ligt besloten. Wij bezitten het volkomen kleed van heiligheid in onzen Heiland. Geen enkele korrel hebben wij toe te voegen aan den rijkdom, dien wij bezitten in Christus als onzen Bron en Sprinkader.

Ad 3. *De Theodicee*, d. i. ὅτι ὁ Θεὸς δίκαιός ἐστιν. God moet gerechtvaardigd worden. God heeft een schepping in het leven geroepen en heeft in die schepping buskruit en vuur gelegd. Nu zegt ieder : God doet dwaas. De aanvang schijnt dit inderdaad te bevestigen, want het kruit springt. God laat den mensch en

satan spreken; maar nu komt het einde, en nu staat die heele schepping in nog veel rijker glorie als oorspronkelijk voor het aangezicht des Heeren en moet alle creatuur belijden, dat Hij heeft overwonnen.

Dat is de *Theodicee*.

Dit woord is ontleend aan: Rom. 3 : 25, 26: *εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ*. Drie malen komt hierin deze uitdrukking voor. Deze uitdrukking vindt haar origine in Ps. 51 : 6.

Tot op Christus en tot op de glorie bij de parousie schijnt het alsof God een echec tegenover Satan lijdt, iets wat we zeer duidelijk in Job geteekend vinden. In de geschiedenis van Job treedt Satan op tegen God en zegt, dat Job geen waarachtige geloovige is, terwijl hij vraagt, of hij hem eens in de zeef mag werpen. Het einde was, dat het goud van Job's geloof geen klatergoud bleek te zijn.

Een successieve Theodicee ligt in heel de Heilige Schrift in den voorspoed van den goddelooze tegenover het lijden van den rechtvaardige (Ps. 73). Die strijd nu, die Theodicee in enkele gevallen, is prototype van de absolute Theodicee, die in het einde te wachten staat. Nu is dit daarom zulk een principiël punt, omdat de Gereformeerden dit tot een hoofdpunt hunner belijdenis hebben gemaakt, uitgedrukt in de woorden: „Soli Deo gloria.”

In elke Gereformeerde Dogmatiek wordt bij elken locus tweeërlei doel genoemd: de gloria Dei en de salus hominum. Als men nu aan de Roomschen en Lutherschen vraagt, of dit zoo niet is, stemmen ze wel oppervlakkig toe, maar feitelijk wordt door hen altijd de salus hominum op den voorgrond gesteld. De Vermittlungs-theologen nemen zelfs de kerk als Heilsinstituut, zoo anthropocentrisch mogelijk. Ook Doedes vat *kerk* en *genade* in dien zin op.

Van gereformeerde zijde wordt niet de waarheid hiervan ontkend, maar beslist wordt op den voorgrond gezet, dat de mensch nooit motief is voor Gods handelen. Hij doet alles om zichzelfs wil, Spr. 4 : 16. Daarom luidt het slot van de paragraaf: „het doel, waarmede Hij deze weer saambrenging van de gebroken scherven tot stand brengt is niet op zichzelf de redding van den zondaar, maar de redding van hetgeen door de zonde voor God en voor de eere zijns Naams teloor ging.”

Hoe God de Schepper, dan om zichzelfs wil kan scheppen? De psalmen geven daarop het antwoord: „Al wat adem heeft, love den Heere.” En in den hemel worden de scharen voorgesteld als nieuwe lofzangen zingende.

Het werk der verlossing komt dus tot stand, om te herstellen, wat voor God teloor ging, gelijk geschreven staat: „Ik doe het niet om uwentwille, maar om mijns grooten naams wil.” (Ezech. 36).

De brief aan de Romeinen vooral zingt dit thema in al zijn tonen door. De

acht eerste capita zijn structuur om te komen tot cap. 9 en 11, en deze weer om te komen tot de finale in Rom. 11 : 33—36. De grond van de Theodicee ligt hierin, dat God als absoluut souverain geen verantwoording schuldig is aan zijn schepsel. (Rom. 9 : 20—23). God behoeft zich niet te rechtvaardigen, maar de Theodicee *moet* in het oog springen. Daarom zullen de rampzaligen in het oordeel God gelijk moeten geven.

De Theodicee is voldongen, als Satan met al zijn engelen en macht in volslagen machteloosheid geworpen wordt in den poel des vuurs.

§ 2. *Het critisch karakter der restitutio in integrum.*

„Deze restitutio in integrum van het door de zonde verstoorde organisme gaat *critisch* toe, d. w. z.: niet alle elementa componentia van het oorspronkelijk organisme worden hierin opgenomen, maar alleen die elementa, die vooraf daartoe geschikt worden gemaakt, doordien God ze wederbaart. Wat niet wedergeboren is, mist het vereischte adhaesie-vermogen. De keur nu, welke takken van den ouden boom aan den boom in zijn nieuwe formatie blijven, en welke worden weggesnoeid, staat aan God den Heere en aan Hem alleen, en deze keur heeft twee zijden:

1^e *ex eventu*; naar gelang er zich in eenig mensch geloof en geloofs- vrucht vertoont, en alzoo geschiktheid voor het nieuwe organisme openbaart.

Maar ook:

2^e *ex principio*; in zooverre het niet van het toeval, noch van de wilskeuze in het individu, maar alleen van Gods *κρίσις*, en alzoo van Gods bestel voor zijn *κρίσις* afhangt, of zich deze geschiktheid al dan niet zal vertoonen.

Hieruit vloeit voort, dat de kerk is de saamvergadering der ten leven verkorenen, als ook, dat de omvang der kerk en de keur van haar *μέλη* in volstrekten zin bepaald is door de uitverkiezing. Dit nu ontsluit de mogelijkheid van tweeërlei beschouwing, en wèl:

òf dat men zegt: het eigenlijke genus humanum is het adamitische geslacht, en hiervan wordt de kern geconcentreerd tot een fijner organisme in de *ἐκκλησία*, terwijl de uitverkiezing dat fijnere deel uit het geheel afzondert;

òf wel, dat men zegt: het eigenlijke genus humanum is de kerk, maar in Adam werd dit geschapen als een parel, die nog in de schelp inzat, als een vrucht, omsloten door een groveren bolster, en eerst na uitlichting van den parel uit de schelp en na afwerping van den bolster, blijkt in de vrucht, hoe naar eisch der uitverkiezing het eigenlijke genus humanum bestaat.

In het verschil nu dezer tweeërlei beschouwingswijze wortelt de tegenstelling tusschen de Supra-lapsarii, die de voorwerpen der uitverkiezing als *creandi et labiles* stellen, en de Infra-lapsarii, die dezen

poneeren als creati et lapsi; en wel in dien zin, dat alleen het gevoelen der eersten het organisch karakter der kerk tot zijn recht doet komen, terwijl omgekeerd de betrekkelijke waarheid van het Infra-lapsarianisme in het ethisch-critisch karakter der kerk ligt.

Ware nu de saamvergadering der wedergeborenen anorganisch, zoo kon elk gered individu uit de menschheid worden uitgelicht, in den hemel overgebracht en daar in de atomistische saamvoeging der kerk ingelast, om aldus als nieuwe parel bij de overige parelen geregen te worden aan het heilig snoer. In dat geval zou de oude mensch in elken wedergeborene geheel in den nieuwen mensch verdwenen zijn, en hetgeen na de redding der laatste individuen overbleef, als *κόσμος* hebben uitgediend, en dus eenvoudig te vernietigen zijn: het uitgangs- en eindpunt van alle dualisme en spiritualisme. Dan echter ware ook alle oorzaak vervallen, waarom de kerk op aarde, en dat wel in zichtbare gestalte, zou optreden.

Dit is echter niet zoo. De wedergeboorte is niet een op eenmaal voldongen feit, maar valt uiteen in hetgeen potentia aanvangt en actu zich ontplooit. Deze ontplooiing nu volgt twee wegen, al naar gelang de wedergeboren persoon hier op aarde nog eenige jaren vertoeft, of wel, eer hij zich ontplooiën kon, van deze aarde wegsterft. Vandaar dat de heilige doop ook de kinderen moet omvatten, maar tevens, dat de kerk, voor zooveel ze op aarde bestaat, alleen met de geestelijke ontwikkeling der eerstgenoemden rekenen kan. Vandaar dat de kerk zich splitst in drie deelen naar gelang ze als *ecclesia triumphans*, voorhands alleen geestelijk, in den hemel bestaat; op aarde als *ecclesia militans*, zoowel inwendig geestelijk bestaat, als in uitwendig waarneembare gestalte zich vertoont, of eindelijk als *ecclesia latens* nog in lumbis schuilt; terwijl ze eerst door de parousie over zal gaan in die *ecclesia gloriae*, waarin Gods raadslag vervuld wordt. Ook deze *ecclesia gloriae* zal zoowel invisibilis als visibilis zijn, maar zóó, dat in haar het visibile het invisibile volkomen dekt.

In de *ecclesia militans* daarentegen kan dit niet:

- 1^e overmits in den wedergeborene de oude mensch nog nawerkt;
- 2^e omdat de wedergeboorte niet terstond in geloof pleegt uit te breken;
- 3^e omdat echt geloof en schijn geloof door ons niet met beslistheid bij anderen kunnen onderkend worden.

Hieruit nu vloeit met noodzakelijkheid voort, dat er strijd geboren wordt tusschen dat motief der kerk, hetwelk in de uitverkiezing ligt, en die andere zelfbepaling, die zij vindt in haar kosmisch-organisch karakter.

Naar het eerste motief toch, zou ze zich uitsluitend geestelijk zuiver en hemelsch kunnen openbaren; naar het tweede daarentegen moet zij ook

somatisch optreden, kan ze niet dan onzuiver zijn, en moet ze zich een vorm verschaffen, die geschikt is voor dit aardse leven. Dit kosmisch organisme nu vlecht en strengelt het leven der kerk door het leven der volkeren en der geslachten, en brengt teweeg, dat ze allerlei elementen in zich moet opnemen, die alleen strekken om het kosmisch verband in stand te houden. Dit laatste nu drukken de oudere gereformeerde Theologen uit door hun leer van het uit- en inwendig genade-verbond, waarbij steeds als regel gold en moet gelden, dat elk bondeling voorkomt als bondeling in echten zin, maar zonder dat de kerk ooit zekerheid bezit, dat deze pretentie of deze dunk niet ijdel en leugenachtig zal blijken; in welk laatste geval zij de schuld van zulk een persoon, geslacht of volk verzwaaft."

Toelichting.

Allereerst letten we op het critisch karakter, dat van die restitutio in integrum onafscheidelijk is. We staan hier tegenover de drijvers van de ἀποκατάστασις πάντων, die beweren, dat eenmaal alle menschen zullen zalig worden. Bij deze eer nu ontbreekt alle critisch element, maar gaat daarentegen alles toe zonder onderscheid, zonder maatstaf.

Van den anderen kant maakt dat critisch karakter, dat van de membra disjecta sommigen wel, anderen niet worden opgenomen. Hier ligt de tegenstelling tusschen het *Pantheïsme* en het *Theïsme*. Te gelooven, dat allen zalig worden, is in den grond *Pantheïstisch*. 't Pantheïsme immers belijdt wel een God, maar niet een God, die als het eeuwige *zijn* tegenover het *worden* staat. Het kent geen grenzen, maar een voortgaand proces; God zelf is in dat proces begrepen, zich steeds klaarder in het schepsel bewust wordende, en de creaturen worden steeds meer God.

Het Theïsme stelt tusschen God en schepsel een absoluut onderscheid, zoodat in God geen verandering is, maar het absolute zijn, terwijl het schepsel wordt na in den tijd geschapen te zijn, en steeds in wording is om een bepaald doel te bereiken. Het Theïsme onderscheidt dus tusschen twee: God en mensch; het Pantheïsme kent slechts één godmenschelijk organisme. Daarom kan alleen bij het Theïsme sprake zijn van een oordeel over de wereld uitgaande, van een God, die een levenswet en een einddoel voor de wereld vaststelt, en naar die levenswet zijn creatuur beoordeelt en dwingt door straf of door genade, om aan dat einddoel te beantwoorden.

Hat Pantheïsme daarentegen kent geen God, die wil, die een wet en een einddoel bepaalt, dus ook geen God, die naar dien maatstaf oordeelt.

Pantheïsme en Theïsme liggen dus zoo tegenover elkaar, dat bij het eerste geen *κρίτης* bestaat, terwijl bij het tweede, God als *κρίτης* optreedt tegenover de wereld.

De tegenstelling tusschen deze twee wordt nog meer verscherpt, wanneer ik de zonde in rekening breng.

Op theïstisch standpunt is zonde afwijking van de door God gestelde levenswet. Bij het Pantheïsme is er geen levenswet en derhalve ook geen afwijking. Noodwendig moet dus het Pantheïsme er toe komen, om de zonde te loochenen. Het kan in de zonde slechts zien een onvolkomenheid, een stadium, een ontwikkelings-phase in het proces van lager orde, die noodzakelijk is.

Daar nu de ontwikkeling van lagere tot hoogere phase iets is, wat niet kan worden afgekeurd, kan aan God geen oordeel toekomen over de zonde. Zonde is geen zonde maar een doorgang.

Hieruit volgt, dat in het Pantheïsme voor het ethische leven geen plaats is. Alles moet consequent door den Pantheïst worden genaturaliseerd. Gelijk de boom groeit, zoo ook de mensch; en deze mensch groeit physisch en psychisch. Zedelijk leven is dan alleen, dat uit de kiemen even natuurlijk zich eigenschappen ontwikkelen, als er uit de graankorrel korenaren opgroeien. Alle ethisch leven, dat een psychisch karakter zal dragen, vereischt de kiesvrijheid van den wil, of de bewuste actie. Nu is in het Pantheïsme bij God geen kiesvrijheid, veel minder nog bij het creatuur. Vandaar dat de Pantheïst behagen schept in de criminaal-statistiek, die aantoonst, dat jaar aan jaar een gelijk aantal moorden enz. voorkomen, en dat daarbij met mathematische juistheid terugkeeren, een zelfde aantal moorden met den dolk, met het zwaard enz. Hieruit toch meenen ze te kunnen opmaken, dat alle vrijheid in den mensch een pure illusie is.

Het antwoord op de vraag, of hetgeen in onze wereld geschiedt, critisch toegaat of niet, hangt af van deze drie dingen:

of onze beschouwing is theïstisch of pantheïstisch;

of we de zonde erkennen of niet;

of we zedelijk leven erkennen of niet.

Wij, die op grond van Gods Woord de drie eerstgenoemde zaken tot grondslag stellen, moeten dus aannemen, dat de reconstitutio van de menschheid niet anders dan *critisch* kan toegaan.

De critische actie, die over de bewuste creatuur wordt uitgeoefend, behoeft nog niet noodwendig een deel te doen vallen, want ook allen kunnen goed zijn. Evenmin ligt er in opgesloten de redding van een deel, want het oordeel over Adam is een absoluut verwerpend oordeel. Spreek ik dus van een critische actie ten opzichte van de kerk, dan kan dat critische oordeel niet gaan naar de oorspronkelijk voor den mensch gestelde levenswet, maar moet gaan naar de wet der verlossing; het geloof in Jezus Christus.

Er is dus tweërlei crisis, één ten opzichte van het menschelijk geslacht,

die uitgeoefend wordt naar de zedewet, en bovendien is er nog een andere maatstaf, afzonderlijk gesteld voor de kerk. Nu is de uitslag van het critisch oordeel Gods over de kerk, dat niet allen dat geloof in Christus hebben, maar slechts het kleinste deel van het menschelijk geslacht.

Het menschelijk geslacht is dus te vergelijken bij een boom, die wordt afgekapt, en nu in kleiner formatie weêr opschiet. De ruïne van het genus humanum wordt niet in de geheelheid hersteld, maar het wordt bij de reconstitutie een organisme van kleiner proportie. Nu bestaat er tusschen een mechanisch en organisch object dit verschil, dat ik bij de verkleining van een organisch object geen schade lijd, maar bij de verkleining van een mechanisch wel. Een appelboom b.v. kan gesnoeid worden, en daarna veel meer vrucht dragen dan te voren.

In de tweede plaats bestaat tusschen een mechanisme en een organisme dit verschil, dat bij een mechanisme de deelen moeten worden uit elkaar genomen (bij de verkleining van een jas b.v. moet de mouw worden uitgesneden), maar een organisme blijft behouden, ook al gaat de formatie verloren.

De kerk dus, beschouwd als de reconstitutie van het menschelijk geslacht, vormt een organisme van kleiner omvang, maar het organisme zelf ontving daarbij geen verandering. Wanneer wij b.v. ons haar laten knippen; wanneer wij een kind tot een man zien opgroeien, — steeds blijft hetzelfde organisme.

Relatief dus genomen, in vergelijking met den omvang, die het organisme vroeger had, is de kerk een klein kuddeke. Absoluut genomen daarentegen is zij een schare, die niemand tellen kan. De voorstelling van veel christenen, alsof weldra geheel Europa zal worden gekerstend, en straks geheel het menschelijk geslacht voor Jezus' voeten zal nederknien, gaat dus niet door. Dan loochent men de plotselinge inbreking, de incisie van de Majesteit Gods (cf. Locus de Novissimis).

De Heilige Schrift komt op tegen deze valsche voorstelling.

Matth. 20 : 16 πολλοὶ γὰρ εἰσι κλητοὶ ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί.

Matth. 7 : 14; Luk. 22 : 32.

Bovendien zegt de Heilige Schrift, dat de heele kerk eens in de ark uit zeven personen bestond; nog eenmaal uit 7000 personen, die de knieën voor Baäl niet hadden gebogen, en de geschiedenis der kerk leert hetzelfde in alle tijden.

De confessie in art. 27 (3^e al.) spreekt ook in dien geest: „En deze heilige kerke wordt van God bewaard of staande gehouden tegen het woe-den der geheele wereld; hoewel zij somwijlen een tijdlang zeer klein en als tot niet schijnt gekomen te zijn in de oogen der menschen”. Hierop moet uitdrukkelijk worden gewezen, omdat de Gereformeerden spoedig leefden in de verbeelding, dat alle menschen tot die kerk moesten behooren. Daarin

lag juist haar ondergang, omdat op deze wijze allerlei onzuivere elementen werden opgenomen. Zoo is indertijd heel Drente met dragonders tot de Gereformeerde kerk overgebracht. In 1563 daarentegen, toen onze geloofsbelijdenis in de omwandeling kwam, zag men de kerk nog aan als een Gideonsbende.

Dat intusschen de heele voorstelling van de Heilige Schrift is, dat de kerk het kleinste deel uitmaakt, is nog veelmeer af te leiden uit de algemeene stelling, dat de *de volgelingen van Jezus verdrukking zullen hebben*. Vandaar dat in al de kerken, waar de groote menigte zich aansloot, de vervolging ophield. Toen hier te lande alles gereformeerd was, bestond er eigenlijk geen *ecclesia militans*.

Hierdoor krijgt men in het woord „*ecclesia*” op aarde een tegenstelling, die blijft: nl. als de kern van het organisme der menschheid, die eeuwig voortduurt, tegenover den bolster om dien kern, die afgeworpen wordt. Het woord *ἐκκλησία* leende zich juist goed voor die critische opvatting, immers het wordt afgeleid van *ἐκκαλεῖν*. Maar tevens wat den usus betreft, was het een geschikt woord, aangezien in de Grieksche staten het volk onderscheiden werd in de kern en bolster; de poorters en de overigen, die daarnaast stonden.

Het woord „*ἐκκλησία*” kan daarom alleen een woord zijn van tijdelijk gebruik. In de eeuwigheid heeft dit woord zijn beteekenis verloren, en slechts oneigenlijk kan men spreken van *ecclesia glorians*. Daarom heeten de uitverkorenen in den hemel: *ἀγιοί, βασιλεία, σῶμα*. In de Apocalypse, waar gesproken wordt over het eindresultaat, wordt het woord dan ook niet meer gebezigd. Het woord heeft eigenlijk zijn ratio sufficiens, wanneer de afscheiding tusschen kern en bolster nog niet tot stand kwam. Op dit standpunt komen we nu tot een ingewikkelde vraag van deze paragraaf.

Indien we de kerk eenvoudig ethisch-critisch beschouwen, dan beschouwen we haar ex eventu, omdat voor de critiek een object moet voorhanden zijn, en dat is: de persoon bij zijn dood en de kerk bij de *συντελεία τῶν αἰώνων*. Wel kan er bij den aanvang physische critiek worden geoefend, bv. bij een stekje, maar ethische critiek kan alleen plaats hebben ex eventu. Van den grootsten dronkaard kunnen we nooit zeggen, dat hij niet uitverkoren is. Terwijl nu die ethische critiek door *ons* alleen ex eventu kan worden geoefend, zouden we echter het anthropologische op God overbrengen, indien wij dit ook op Hem toepasten.

Hierdoor komen we bij de beschouwing der kerk tot een tegenstelling, nl.: de kerk, *ex eventu* beschouwd en:

de kerk, *e principio* beschouwd (theologice).

Dit laatste wil zeggen, dat de kerk haar wortel alleen kan hebben in Gods raad, wijsheid, wil en almacht. Beschouw ik de kerk e principio, dan mag ik dus niet naar den eventus oordeelen, maar moet ik terug in de eeuwigheid.

Dan heb ik de kerk te beschouwen als een inblijvend werk Gods, d. i. zooals het bij God was vóór de schepping.

Onze oude theologen nu voelden zeer wel dat en deze beoordeeling der kerk e principio, en ex eventu, beide evenzeer tot haar recht moesten komen. Toch ontstond er spraakverwarring op dit gebied, omdat de beoordeeling ex eventu en de beoordeeling e principio niet streng door hen werd uiteengehouden. Dit heeft in de 16^{de} eeuw geleid tot het Supra- en Infra-lapsarianisme; en leidt in onzen tijd tot het verschil tusschen algemeene en bijzondere genade, tusschen Ethischen en Gereformeerden.

Een derde consideratio moet hierbij geplaatst, n.l. *de mediale consideratio*. Wat deze bedoelt, wordt duidelijk, wanneer we uit het ééne 3^{de} hoofdstuk van Johannes' Evangelie vs. 3 leggen naast vs. 16, wat met het eerstgenoemde vers schijnbaar geheel schijnt in strijd te zijn. De wedergeboorte immers hangt niet af van 's menschen wil, cf. vs. 8: de mensch is bij de wedergeboorte volkomen lijdelijk. Vs. 16 zegt ons nu: „Wie maar gelooft in Christus, die heeft het eeuwige leven.” Een ieder, wie niet wedergeboren is, kan zelfs het koninkrijk Gods niet zien! hoe zal hij dan gelooven? Juist hierom noemden we het mediale, omdat in die twee standpunten van Johannes de twee kanten van het mediale worden geponeerd, n.l.: het mediale van den kant e principio is de wedergeboorte, en het mediale van den kant ex eventu is het geloof. De wedergeboorte draagt geen ethisch karakter, zij gaat buiten den wil om: maar de πίστις hoort bij de media, bij de consideratio ex eventu, want naar haar zal aan het eind geoordeeld worden.

Nu komen we tot de vraag: Wat is Supra- en Infra-lapsarianisme?

Deze quaestie geldt de *ordo Decretorum* in den raad Gods tot behoudenis. In dien raad Gods bestaat ook een ἐκλογή, maar daarbij zijn mogelijk twee voorstellingen:

1^e dat God in die daad van uitverkiezing zich de menschen als menschen heeft voorgesteld;

2^e dat God in die daad van uitverkiezing zich de menschen als zondaren heeft voorgesteld.

Dus, het gaat hier om de vraag, of God den mensch uitverkoren heeft, als mensch, of dat hij den mensch uitverkoren heeft, na hem beschouwd te hebben als een gevallen zondaar.

We zullen dit met een beeld pogen duidelijk te maken. Stel dat een pottenbakker het plan heeft opgevat, om een kast te vullen met fijn aardewerk. Nu kan ik mij voorstellen, dat hij, wanneer hij bezig is met het vervaardigen der vaten, denkt: deze en die zullen er in komen, en gene niet, terwijl hij er niet mede rekent, of de een of de andere ook breken zal. Maar ook kan ik mij voorstellen, dat de pottenbakker, na een reeks potten gemaakt te hebben,

ziet, dat zijn aardewerk stuk is, en nu zegt: deze pot zal ik herstellen en genen niet. De mogelijkheid bestaat dus, dat hij bij het plan om zijn kast te vullen, kiese uit het aardewerk, of kiese uit het gebroken aardewerk. De eerste voorstelling is die der Supra-lapsariërs: de mensch genomen *supra lapsum*; de tweede die van de Infra-lapsarii: de mensch genomen *infra lapsum*.

De Supra-lapsariër neemt den mensch in de uitverkiezing als *creandus et labendus of labilis*

De Infra-lapsariër neemt den mensch in de uitverkiezing als *creatus et lapsus*.

Het Hollandsche: boven- en benedenveldrijvers is slecht te verstaan. Men verwacht beide zoo licht. Het beste is, steeds te denken aan *labilis* en *lapsus*.

Onze gereformeerde vaders waren in deze quaestie gedeeld. In Dordrecht gaf dit verschil tusschen Gomarus, Maccovius e. a. eenerzijds (Supra), en Walaëus, Polyander e. a. anderzijds (Infra.)

Nu nog wordt wel eens voorgesteld alsof Gomarus' denkbeeld te Dordt was veroordeeld. Dit is geheel en al onjuist. Beide professoren hebben hun gevoelen geformuleerd ingedeeld. In alles waren ze eenstemmig, maar verschillend alleen in de beschouwing van het object van uitverkiezing. De synode nam noch de formule van den een, noch die van den ander over, maar hechtte haar zegel aan een onbeslissende formule, en deze formule is samen door Gomarus en Walaëus onderteekend; wel een bewijs, dat de bovengenoemde voorstelling, die men dikwijls van het verloop der zaak geeft, valsch is. De Synode heeft dus het Supra-lapsarianisme niet veroordeeld, maar was van oordeel, dat dit punt niet was uit te maken.

Zooals we nu reeds opmerkten, stond aan Gomarus' zijde Maccovius, hoogleeraar te Franeker, wiens geschriften gemakkelijker te bekomen zijn dan die van Gomarus en om hun scherpheid, beknoptheid en helderheid zeer zijn aan te bevelen.

Wat houdt nu deze quaestie in?

Hiertoe moeten wij wijzen op een schijnbaar verwarrend stuk in de Heilige Schrift, n.l. dat zalig wordt, eenerzijds, wie gelooft in Jezus Christus, en anderzijds, alleen wie deugdzaam wordt bevonden. De locus classicus op dit punt is Rom. 2 : 6—11.

vs. 9 *ὃς ἀποδώσει ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ.*

En de zaligheid zou afhangen van het geloof! Werpt deze uitspraak dan niet het geheele Evangelie omver? Is dit dan niet het wetsstandpunt? Kwam dit woord nog voor bij den apostel Jacobus, we konden het ons indenken; maar, neen, het staat geschreven in den Romeinen-brief, en wel in den aanloop, om straks te zeggen: *οὐκ ἐξ ἔργων*. Over deze plaats wordt dan ook bijna nooit geprekeerd. Maar waar ligt dan de sleutel om deze moeilijkheid en schijnbare tegenstrijdigheid op te lossen? Hierin, dat de genadewet een

tusschen getreden wet is, maar niet de grondwet van Gods koninkrijk; de genade is een bedeeling, die om der zonde wil tusschenin geschoven werd. De grondwet van Gods koninkrijk echter is die ordinantie van zijn heiligen wil, die God vóór de zonde en buiten de zonde om heeft vastgesteld, nl. deze: wie in overeenstemming met God is, leeft; wie niet, wordt verdoemd. Dus altijd is de hoofdwet: dat ὁ ἐργαζόμενος τὸ ἀγαθὸν heeft de ζῶν ἀιώνιος, maar ὁ ἐργαζόμενος τὸ κακόν-θymὸς καὶ ὁργή.

Als we dan ook in de openbaring der genade tot aan het einde voortschrijden, vinden we altijd en in het Oude Testament en in het Nieuwe Testament, dat wij moeten verschijnen voor den Rechterstoel: 2 Cor. 5 : 10; Gal. 6 : 5; Openb. 2 : 23; Rom. 2 : 10.

Daarom waagden we bij de behandeling van de justificatie dan ook de poging, om de justificatie uit het oordeel af te leiden, en toonden daar ter plaatse aan, hoe die rechtvaardigmaking eerst tot realiteit uitgebracht wordt in het oordeel, als de uitverkorenen realiter justi verschijnen.

God dus heeft, afgescheiden van den zondeval en de heilsopenbaring, een grondwet in zijn koninkrijk, die het eeuwige leven verzekert aan wie goed doet, en verbolgenheid en toorn aan hen, die der ongerechtigheid gehoorzaam zijn.

Alzoo is er bij God, afgedacht van de zonde, een κρίσις, een maatstaf.

Dit nu heeft Gomarus en Maccovius er toe gebracht, om te zeggen, die openbaring is absoluut, en dus moest het, toen God menschen schiep, vaststaan, dat er uit de creandi zouden komen tot εἰρήνη. Alzoo moet er bij God, eer nog de gedachte van zonde bij Hem opkwam, reeds bij de gedachte aan scheppen, een keur geweest zijn op de objecten, die tot eere zouden komen.

Walaëus c.s. voelden dit wel, maar hadden deze bedenking: Indien wij de menschen in de *verkiezing* beschouwen als creandi et labiles, dan moeten we ze ook als creandi et labiles nemen in de *verwerping*. Dan heeft God dus besloten niet alleen om menschen te scheppen, die tot de τιμή zouden komen, maar ook, om menschen te scheppen, die tot de ὁργή zouden komen. Die gedachte nu, dat God, afgescheiden van de zonde, menschen zou geschapen hebben om eeuwig rampzalig te zijn, stuitte tegen de borst, minder, omdat er dan een verdoemenis zou zijn, maar omdat uit deze beschouwing de stelling zou volgen, dat van de creandi et labiles de uitverkorenen worden geschapen met de bestemming om te vallen, en daarna gered te worden, maar de verworpenen met de bestemming om te vallen, terwijl dan de zonde juist moest komen, om een rechtvaardiging te vinden voor die verwerping. Zoo wordt God de auteur der zonde. Dan moet er een rechtvaardiging komen voor het feit, dat zij verworpen zijn.

Zoodra men het Supra-lapsarianisme zóó voorstelt, zoodat de electie en de

verwerping nudis naturalibus komen, krijgt men inderdaad, dat God is de opzettelijke auteur der zonde. Dan is Walaëus volkomen in zijn recht, want elke voorstelling, die God tot auteur der zonde maakt, moet absoluut worden verworpen. Onze eigen consciëntie komt daartegen in verzet, en alle zedelijk karakter en menschelijke verantwoordelijkheid gaan te loor, indien dit wordt toegegeven. Dan drukte God eerst het git in den arm, om daarna dien arm af te zetten.

Hiermede is intusschen de zaak niet afgedaan.

Overall, waar wij komen bij den overgang van het tijdelijke in het eeuwige, van het eindige in het oneindige, is er voor ons een klove, die wij nooit kunnen overbruggen. Er zijn dus altijd twee zijden van de quaestie, die wij beide moeten vasthouden. Ook bij deze hoogst interessante quaestie hebben we dien overgang van den raadslog Gods in het creatuurlijke, en dan is het plicht :

1^e de dingen te bezien van Gods zijnde, opdat God aan zijn recht kome.

2^e de ding te bezien van 's menschen zijde, opdat de mensch verantwoorde-
lijk blijve.

De klove kan alleen worden overbrugd door een ophaalbrug; eerst waar de beide deelen van de brug elkaar raken, komen beide tot hun recht.

Doch, nu vragen wij: Bestaan de bezwaren, die ingebracht zijn tegen het Supra-lapsarianisme dan niet bij het Infra-lapsarianisme? En zie, ook daar bestaan die bezwaren evenzeer! Immers, men kan zich nooit God denken in verband met den loop der geschiedenis zonder te zeggen, dat God alwetend is. Volgens het Infra-lapsarianisme stond het zóó, dat God menschen zou scheppen met de intentie dat zij allen aan Hem zouden kleven, maar tevens met de goddelijke voorwetenschap, dat die personen in zonde zouden vallen, en tevens met de voorwetenschap, dat van die gevallen een klein deel slechts de genade zou aannemen, en het grootste deel aan de eeuwige rampzaligheid ter prooi zou zijn. Hieruit volgt toch, dat men dit wetende, geen menschen zou scheppen! Want indien men dan toch menschen schept, valt de aansprakelijkheid voor de rampzaligheid op den Schepper. Het Infra-lapsarianisme zou dus alleen zijn doel bereiken, als de noodzakelijkheid om te scheppen aan den Schepper kon worden opgelegd. Maar nu God vrij was; nu het feit, dat de menschen zóó geschapen zijn en niet anders, uit Gods vrijmacht voortvloeide, komt de verantwoordelijkheid toch evenzeer op God neêr.

Op het standpunt van den Infra-lapsariër blijft de positie van den Schepper even onhoudbaar. En daarom, die weg mag nooit betreden! Wij moeten zwijgen bij den sprong van het oneindige in het eindige. We mogen geen consequente lijn doortrekken, maar de lijn, die uit God afloopt naar de schepping moet worden afgebroken dáár, waar de zonde zou komen te liggen voor Gods rekening.

Wat is dan het hooge belang van het Supra-lapsarianisme?

De Infra-lapsarii leeren, dat God de menschen heeft geschapen met de intentie, dat zij goed zouden zijn, maar Hij voorzag, dat ze in de zonde zouden vallen, en uit die gevallen verkoos Hij zich eenigen uit. Hun leer is *niet*, (letten we hierop wèl!) dat God eerst verkoos nà den zondeval; neen, zij gelooven evengoed aan een eeuwig raadsbesluit als de Supra-lapsarii.

Maar tegen dit standpunt hebben we nu één groot bezwaar, n.l. dat gerede-neerd wordt uit de *voorwetenschap* Gods. Het was juist het standpunt der Arminianen, dat de electie plaats had praevisa fide, en hiervan wilde natuurlijk geen enkele gereformeerde weten. Doch, dan ligt de vraag voor de hand: waarom mag ik niet rekenen met de praevisa fides, en wel (zooals de Infra-lapsarii doen) met het praevisum peccatum? Bij het antwoord op die vraag stonden ze geslagen tegenover de Arminianen. Wel kan ik zeggen: God heeft niet met zijn voorwetenschap gerekend, maar beweer ik, dat God wèl met zijn voorwetenschap rekende ten opzichte van het peccatum, eilieve! waarom mag dan niet evengoed aangenomen, dat Hij met zijn voorwetenschap rekende, ten opzichte van de fides?

Doch, — waarom mag in het raadsbesluit Gods nooit worden gerekend met de voorwetenschap? Wat wil dat zeggen: met de voorwetenschap rekenen? Is het dan God die bepaalt, of het creatuur? Natuurlijk gaat dan de bepaling uit van het creatuur. Dan bestaat er geen raadslag Gods, maar een notarieele acte van hetgeen de mensch bepaald heeft. Dan is God geen God meer, maar de geheele orde omgekeerd.

De zaak staat dus zóó, dat de Infra-lapsarii terrecht het ethisch moment van de verantwoordelijkheid verdedigen, terwijl de Supra-lapsarii verdedigen, dat de mensch van God afhankelijk is. De eersten verdedigen het anthropologisch, de tweeden het theologisch moment. Daar nu èn het ethische èn het theologische moment beide moeten worden vastgehouden, en beide voor ons nooit logisch te vereenigen zijn, moeten beide lijnen gelden, de theologische, waar we spreken over den raadslag Gods, zijn eer, zijn wil; — het ethische, als we handelen over zonde, schuld, verantwoordelijkheid. Indien we dit niet doen, worden we òf Arminianen òf Antinomianen. Gereformeerd, is, beide momenten onwrikbaar vast te houden.

Nu zullen we terugkeeren tot het onderwerp, dat ons bezig houdt: en wel tot de vraag, hoe nu deze zaak met de kerk samenhangt. Kort uitgedrukt kunnen we zeggen, dat het Infra-lapsarianisme er toe leidt om de kerk te beschouwen als een *aggregaat*, terwijl het Supra-lapsarianisme ons brengt tot de *organische beschouwing* der kerk.

In de Gereformeerde kerken is de aggregatorische beschouwing overheer-

schend geworden, en dit hing juist hiermede samen, dat het meerendeel onzer theologen Infra-lapsarii was. Had het Supra-lapsarisch standpunt meer op den voorgrond gestaan, dan ware ook de organische opvatting der kerk meer tot haar recht gekomen.

Wat is een organisme? Een organisme is een creatuur, dat orgaan is voor een daarachter schuilende kracht, die tot openbaring moet komen. 't Woord „natuur” drukt die kracht uit in het organisme van planten- en dierenrijk, d. i. een actieve kracht, die in een boom of plant werkzaam is: „φύσις”.

Neem ik nu een mechanisme. Al neem ik een houten paal, die nog zoo zwaar is, — er zit geen kracht achter. Een boom daarentegen heeft een wortel en in dien wortel een drijvende kracht, die in dien boom werkt.

Is de kerk zulk een organisme, dan moet ook zij een creatuur zijn, waarin een daarachter schuilende kracht zich levenwekkend openbaart. Die levenwekkende kracht nu is de Heilige Geest. De kerk genomen als aggregaat evenwel, is de bijeenvoeging van losse atomen. Maar de kerk moet zijn een wijnstok met wortelen. Bij een aggregaat toch missen we allen wortel. Dat de kerk nu een wortel heeft, vloeit voort uit het Supra-lapsarisch standpunt, terwijl uit het Infra-Lapsarianisme volgt, dat zij geen wortel kon hebben.

Stel ik mij een oogenblik op Infra-lapsarisch standpunt, dan ligt daar vóór mij de massa perditionis. Hieruit worden *a* en *b* en *c* uitgelicht, terwijl *d*, *e* en *f* in hun verloren toestand blijven liggen. Nu kan ik *a*, *b* en *c* wel daarna met een band der liefde bijeenbinden, maar ze hebben geen wortel. Stel ik mij daarentegen op Supra-lapsarisch standpunt, dan ligt daar vóór mij het organisme van de menschheid, en na den val dat organisme door een innerlijken kanker verdorven. Maar nu is het genadewerk niet, dat uit dat organisme enkelen worden uitgelicht, maar dat van den verkankerden boom de niet-verkoren takken worden afgesneden en het gave hout nu op zijn ouden wortel voortgroeit. Kort uitgedrukt kunnen we dus zeggen, dat het Supra-lapsarianisme het organisch karakter der kerk handhaaft, omdat het het electie-besluit niet losmaakt van het scheppingsbesluit (*creandi et labiles*), terwijl het Infra-lapsarianisme noodwendig moet vervallen tot een aggregatorische opvatting der kerk, omdat op dit standpunt het besluit der verkiezing buiten verband staat met het besluit der schepping (*creati et lapsi*).

Een geliefde tekst die de Infra-lapsarii meenen te kunnen bezigen voor de verdediging hunner voorstelling is deze: „Is deze niet een vuurbrand uit het vuur gerukt?” (Zach. 3 : 2). Maar niet het geheele beeld, alleen het tertium comparationis mag hier worden overgebracht.

In het supra-lapsarianisme ligt dus niet alleen de handhaving van Gods raadslag, maar ook van de organische opvatting der kerk, en tevens juist

hierom biedt het waarborg tegen alle spiritualisme, methodisme, anabaptisme enz. Dat al deze ketterijen op onzen vaderlandschen bodem zoo welig opgroeiden, is vrucht van het Infra-lapsarianisme, dat bijna algemeen werd aangehangen.

Of men dan onder de vromen toch ook niet iets vindt, dat wijst op de organische zijde der kerk? Jawel, maar geheel losgemaakt van het denkbeeld *kerk*, alleen met betrekking tot de unio mystica met Christus; alleen dus in mystieken zin. Overal neemt men waar, dat zij, die eenzijdig den nadruk leggen op de mystieke zijde van het Lichaam van Christus, onverschillig zijn voor de kerk, in die mate zelfs, dat zij om den doop weinig geven en het avondmaal minachten. Tot zulke droeve gevolgen komt men, als er niet meer theologisch gedacht wordt. Daarom is het zoo noodig, dat de Gereformeerden wæer tot zuiverder kennis der waarheid worden opgeleid.

Hoe is nu het standpunt der Heilige Schrift in zake het Supra- en Infra-lapsarianisme? Zij doet de momenten, voor elk der standpunten aangenomen, tot hun recht komen. Voor elk zullen we één plaats citeeren.

Het eerste standpunt, van de Supra-lapsarii, is dat van den brief aan Efeze.

Ef. 1 : 4. De niet gelukkige vertaling heeft gemaakt, dat juist Arminianen en Ethischen van deze plaats hebben misbruik gemaakt. Dat „opdat” finale staat hier volstrekt niet uitgedrukt; het wordt dan, alsof God van zijn zijde gaf de uitverkiezing, en wij van onze zijde het heilig zijn daaraan moesten toevoegen. Dat is volstrekt niet de bedoeling der woorden. De zin is, dat Hij het is, die ons ἐξελέχτο, en dat Hij het is, die maken zou, dat wij zouden zijn heilig en onberispelijk voor Hem, hetgeen bewezen wordt door hetgeen onmiddellijk volgt: προορίσας ἡμᾶς. Het onbesmet zijn is gevolg van de ἀπολύτρωσις, er deze is door God bewerkstelligd. Dit is dus het zuiver Supra-lapsisch standpunt.

Rom. 5 : 8 v.v. echter, wordt het geheele werk Gods gerekend van af het punt, dat wij ἁμαρτωλοί zijn. Dit is dus het zuiver Infra-lapsarisch standpunt.

Aan deze beschouwing moeten we een andere observatie toevoegen.

Van die organische beschouwing kan men ook een afgodje maken. Dan wordt het eenig motief: een organische opvatting te hebben, en anders deugt niets. Dit afgodje is niets anders dan het Pantheïsme. De Pantheïst komt steeds aandragen met zijn organisch proces, maar op het standpunt van Gods Woord moet dat organische begrip altijd dienstbaar zijn aan het maintainen van de eere Gods. Het organische is niet om het organische, maar om te vindiceeren de Majesteit Gods, de Theodicee tegenover de poging van Satan. Immers, ware dit niet zoo, dan was er toch wel een andere weg geweest, om een organische kerk te krijgen. God had dan alleen na den val Adam, Eva, Kaïn en Abel in de hel behoeven te werpen, en aanstonds een

nieuw menschelijk geslacht kunnen scheppen, dat vaststond in de perseverantia sanctorum. Ook had God uit het gevallen menschdom, de losse, verkorene elementen tot één organisme kunnen samenbinden. Doch, in beide deze gevallen, had Satan den triomf weggedragen, dat hij en niet God gelijk had, toen hij zeide, dat de schepping *niet goed* was. Weten we toch wel, dat in die woorden, dat God zeide, *dat het zeer goed was*, de groote antithese ligt uitgedrukt tusschen de stelling, die God en die Satan inneemt. De zonde komt dan ook altijd alleen hierop neer, dat de mensch aan Satan gelijk geeft, en de eeuwige victorie, het *ἔσχατον* bestaat daarin, dat God het wint. Dit is het geheele beloop der Heilige Schrift, dat alles gericht wordt op het ééne einde: *dat God gerechtvaardigd wordt*. Daarom zal in de uitkomst moeten blijken, dat datzelfde organisme, hetwelk God schiep, behouden wordt.

Uit dit gezichtspunt, dat God hetzelfde organisme, dat Hij schiep, behoudt, vloeien de volgende consequenties voort:

1^e Volgens de goddelijke ordinantiën komt een groot deel der personen, in wie God de Heere het werk der wedergeboorte tot stand brengt, niet dan door een langzaam proces tot ontwikkeling. (Wat dit: „een groot deel” wil zeggen, laten we een oogenblik loopen).

Op zichzelf genomen, kon de wedergeboorte in eens finaal, en de zondaar op één oogenblik een heilig wezen zijn. Maar de wedergeboorte is niet een opeens voldongen feit, maar zij doorloopt een vorm van proces.

Wij zien *a.* een kiem van wedergeboorte;

b. een nog niet uitbotten van dien kiem;

c. een uitbotten van dien kiem;

d. een doorgaan van dat uitbotten, soms 60, 70 jaar;

e. een voltooiing bij den dood.

Op die voltooiing bij den dood moet vooral worden gelet. Op de genade, die God in het sterven verleent, wordt maar al te weinig nadruk gelegd. Onze Catechismus noemt in vraag 42 de dood „alleen een afsterving van de zonden en een doorgang tot het eeuwige leven.” Dit wordt in den regel voor geen tiende part van zijn verreikende strekking verstaan. Hetzelfde drukt de Catechismus uit, wanneer hij zegt, dat in dit leven slechts een klein beginsel der gehoorzaamheid gevonden wordt. De groote greep in de wedergeboorte heeft plaats in het moment van den dood. Dan slaat de Heilige Geest zijn grooten slag.

Wanneer nu God machtig is, om in het sterven de heiligmaking, die in het geheele leven van den mensch nog slechts tot een klein beginsel gebracht werd, op eens door een daad van genade te volmaken, dan begrijpen we aanstonds, dat het proces, hetwelk de wedergeborene doorloopt in dit leven, geen noodzakelijkheid is voor God. Hij had het ook in eens kunnen tot stand brengen.

Maar, nu is dit proces bij de wedergeboorte er juist ter wille van het organische karakter der kerk. Zal dit organische karakter blijven bestaan, dan moet er samenhang blijven tusschen die kerk en het menschelijk geslacht. In den enkelen mensch treedt dan het menschelijk geslacht op als de *παλαῖος ἄνθρωπος*, en de kerk als de *καὺνὸς ἄνθρωπος*. Zoolang de wedergeborene hier rondwandelt, moet hij het verband met den *κόσμος* blijven gevoelen, en dit vare verloren, indien hij een heilige was. Terwille van dat verband moest de wedergeboorte dus een proces hebben.

Tevens wordt nu een licht geworpen over de verwarring, die bij het begrip „wedergeboorte” insloep, nl. of zij was op te vatten als de levenskiem dan wel als doorgaande wedergeboorte. Welnu, men mag niet alleen spreken van de wedergeboorte sensu potentiali; niet alleen van de korrel, die in de aarde wordt gelegd. Neen, het heele proces, de dood daarbij niet uitgesloten, is alles die ééne wedergeboorte, waarbij men onderscheiden moet tusschen de inplanting van de levenskiem, rechtvaardigmaking, heiligmaking en dood.

Ten slotte begrijpen we nu ook, waarom het Perfectionisme zoo heftig is bestreden door de Gereformeerde kerk. 't Kwam op met de stelling, dat Gods kind een heilige is. Volkomen waar! Maar bij hen leidde dit tot dwaling, omdat zij geen organische, maar een atomistische opvatting hebben van de kerk. (Denk aan de Anabaptisten en Kwakers!) Bij hen, met hun aggregatorische beschouwing der kerk, moest men wel het perfectionisme vinden, omdat voor hen de ratio wegviel voor een proces in de wedergeboorte; immers boven toonden wij aan, dat het organisch verband samenhangt met het procesmatige der wedergeboorte.

2^e Hiertegenover staat, dat de Heilige Schrift en de confessie en alle dogmatieken scherp hebben leeren onderscheiden tusschen hetgeen potentia en actu in Gods kinderen bestaat.

Wanneer ik mij in de lente een tulpenbol aanschaf, dan kan ik niet zeggen, dat ik de tulp nog moet hebben, want potentia bezit ik haar reeds. Het actu uitkomen is niet iets, wat er bijkomt, maar wat er vanzelf uit voortkomt. Dit moeten we sterk vasthouden, omdat al het organische daarop berust, dat het alles in zich draagt, wat het hebben moet, en daardoor staat het lijnrecht tegenover alle mechanisme. We vinden dus in de tweede plaats voor het organisme dezen eisch: *dat het alles in kiem moet bezitten, wat er uit zal komen*. Als we dan ook in de Heilige Schrift lezen, dat tot de geloovigen gezegd wordt: „Gij zijt heilig”, dan mag dat nooit verwaterd worden, door b.v. te beweren, dat dit zou beteekenen: „afgezonderd”, of: „op het heilige terrein gesteld”. Neen! In den persoon van den geloovige is volkomen heiligheid aanwezig, evenals bloem en blad en kleurenpracht volkomen aanwezig zijn in den

tulpenbol. Nooit mag in het genadewerk de zaak symbolisch worden opgevat, maar alleen *realiter*, anders is de geloovige geen kind van God, vandaar dat in de ééne Heilige Schrift 1 Joh. 3 tegenover Rom. 7 staat. In Rom. 7 het organische proces; in 1 Joh. 3 de stellige uitspraak: *πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ Θεοῦ ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ* (vs. 9). En waarom niet? *Ὅτι τὸ σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει.* „Σπέρμα”, d. i. de organische, reële kiem, die alles in zich besluit.

3^e Niet al Gods kinderen worden na de wedergeboorte onmiddellijk uit dit leven opgeroepen van de aarde naar den hemel. Velen moeten nog een tijdlang hier beneden vertoeven. Is dit dan voor henzelf noodig? „Ja”, op het standpunt van Rome en van het Arminianisme. „Neen”, op het standpunt der Gereformeerden, want alles, wat tot onze zaligheid noodig is, werd geschonken in de rechtvaardigmaking door Christus' bloed. Denken we ons een oogenblik in, dat inderdaad hier op aarde nog iets door ons voor onze zaligheid moest worden uitgewerkt, dan waren alle kleine kinderen, die vroeg wegsterven, hopeloos verloren; zij zouden niet in de gelegenheid zijn, dat werk voor hun behoudenis nog tot stand te brengen.

De worsteling in dit leven voor Gods kind, — dit sta op den voorgrond! — is dus voor de zaligheid niet noodig. Waartoe dient zij dan? Eerst wanneer wij de ware reden kennen, waarom die worsteling onmisbaar is, zijn we met haar verzoend. Zij dient:

1^e om ons Gode dankbaar te betoonen, opdat Hij door ons worde verheerlijkt;

2^e opdat door onzen godzaligen wandel anderen mogen gewonnen worden.

Hoe heerlijk stelt ons hier wederom de Catechismus het doel voor oogen, dat God zich heeft voorgesteld met den strijd van zijn volk. Een nieuw licht wordt er op geworpen. Aanstands toch ontdekken we hier weer het organisch verband, nl. het werken van den een op den ander.

Een geheel andere consideratie is deze, dat, wanneer we spreken van het menschelijk geslacht als organisch geheel, we niet alleen kunnen denken aan personen, door familiebanden verbonden, maar ook aan het menschelijk leven. Het organische leven leeft een gemeenschapsleven, zoowel *sociaal* als *ethisch* en *intellectueel*:

a. Sociaal: Door allerlei usantiën zijn de menschen aan elkaar verbonden, en ook in dat gemeenschappelijke sociale leven komt het organisme van de menschheid uit. Het is een macht tengoede of ten kwade. *Dat sociale leven kwam van God. Dat sociale leven bedierf Satan; het moet wedergeboren worden in huisgezin, maatschappijen staat*

b. Ethisch: Het ethische leven van den mensch komt eerst door de samenleving tot zijn recht. Daar is geen ethisch leven zonder sociale samenleving. Een kluizenaar bv. kan niet stelen. Ook hierin komt het organisch karakter van de menschheid uit. *Dat ethische leven kwam van God. Dat ethische leven bedierf Satan. Het moet wedergeboren worden.*

c. *Intellectueel*: Één mensch op zichzelf kan niet denken. Eerst door de samenleving ontstaat de taal, die het voertuig is voor de gedachte. De denkwereld is product der samenleving. Ook hierin komt dus het organische karakter van de menschheid uit; we verstaan elkaar, omdat we saam in één organisch verband staan. *Die denkwereld kwam van God. Dat intellectueele leven bedierf Satan. Het moet wedergeboren worden.* Vandaar de christelijke wetenschap tegenover de ongeloovige. Onze Vrije Universiteit dankt haar bestaan aan dat organische karakter van de menschheid, hetwelk ook in het intellectueele leven uitkomt. Het geheele menschelijke leven, ook het intellectueele, moet voor Christus gewonnen worden.

Deze zelfde opvatting gaat door voor elk levensmilieu.

Nu vatten we, dat dit doel nimmer werd bereikt, indien alle menschen onmiddellijk bij de wedergeboorte wegstierven. De *ἀνάγκη*, waarom Gods kinderen nog op aarde moeten toeven, ligt dus hierin, dat het organisch leven van het menschelijk geslacht moet worden wedergeboren. Indien zij niet op aarde vertoefden, zou er zich geen christelijk leven ontwikkelen, en al datgene, waarin het organische schuilt, zou aan Satan komen.

In de prediking moet deze taak, welke God voor zijn volk weglegde, op den voorgrond worden gesteld. De worsteling hier beneden is geen werk voor de zaligheid der zielen van Gods kinderen, maar een heilige roeping van Godswege, om mede te arbeiden aan de verovering voor Christus van alle terreinen, waarop zich het organische van het menschelijke leven openbaart.

Ten slotte vloeit uit dat organische leven voort de stand der kerk op aarde. God groepeerd zijn kerk in landen en natiën. Is ook hier *ἀνάγκη*? Had God al zijn kinderen niet in een kring kunnen saambrengen, wonende in één land? We zien echter, dat de bestelling Gods is, dat zijn kerk verspreid ligt, en de Heilige Schrift leert ons, dat eerst in de *ἐπιτελεία τῶν αἰώνων* die apart-zetting zal plaats hebben. Daarbij: God laat zijn kerk wandelen over de aarde. Eerst zien we haar in Azië, daarna in Zuid-Europa, toen in Noord-Europa, nu aanschouwen we haar in Amerika. Dit nu kan alleen verklaard worden uit het organische karakter der kerk. Stonden al de christenen op zichzelf, dan zouden ze de antithese missen en een hemelsch leven op aarde realiseeren. Op geen enkel gebied zou dan het organische tot verwezenlijking komen. Denken we er slechts aan, hoe eerst door den strijd met Sabellianen, Arianen, Remonstranten enz. de waarheid aan het licht kwam. Anders waren we nu nog in het onheldere en onzuivere der apostolische vaders. Ook de stand der kerk op aarde is dus een uitvloeisel van dien eisch. Een andere is de levenskring in Azië, een andere in Europa, en al die kringen samen vormen het organische leven. Aangezien nu al die kringen moeten herboren worden, moet de kerke Gods wandelen over de aarde.

Hieruit volgt, dat alle Spiritualisme, Methodisme en Anabaptisme, dat den aard van het genadewerk miskent, moet worden tegengestaan. Elk dezer drie richtingen heeft haar eigen standpunt, maar alle miskennen zij het organisch karakter der kerk.

Het Spiritualisme zorgt alleen voor zichzelf.

Het Methodisme zorgt alleen voor de ziel van den naaste.

Het Anabaptisme wil wel een nieuw leven, maar separaat naast het leven der wereld; 't wil een nieuw organisme. Geen dezer drie richtingen draagt de eere Gods op het hart, die alleen gehandhaafd wordt, wanneer de oorspronkelijke schepping tot glorie komt.

In een andere observatie zullen we alsnu behandelen *de tegenstelling tusschen den tweeërlei weg, dien God voor zijn kinderen heeft besteld*. Er is maar één Naam door welken we moeten zalig worden, maar er is tweeërlei weg. Daar is geen zaligheid buiten Christus, de bron van alle genade, en buiten de wedergeboorte als genadewerk in onze ziel gewrocht; maar daarna opent zich tweeërlei weg, die zich hierin teekent, dat God niet al zijn kinderen gebruikt voor het zoo even besproken doel. Misschien een even groot deel, dat God niet voor dit oogmerk gebruikt. Niemand kan dit echter uitmaken; maar we weten allen, dat in onze christelijke wereld de helft is weggestorven vóór het komen tot bewustzijn. Nu zijn al die vroeg-wegstervenden of verloren of niet; indien niet, dan werkt God in hen de wedergeboorte en blijkt het dus in dezulken, dat God het vertoeven op aarde niet noodig heeft om den mensch tot de zaligheid daarboven te brengen. Het is dus iets geheel anders, of we het verblijf van Gods kinderen op deze aarde als onnoodig en overbodig beschouwen. *Noodig* voor de zaligheid is het niet, maar het doel ligt in hetgeen we hierboven uitvoerig hebben besproken; en daarom, *overbodig* is het evenmin.

Hierbij stuiten we echter op een eigenaardige moeilijkheid. De Heilige Schrift toch wijst ons bijna uitsluitend op dien éénen weg, op den weg, die is afgeteekend voor hen, die nog een tijd hier beneden verblijven. Over den tweeden weg wordt hoogst zelden gesproken. En toch bestaat er een zeer groot verschil tusschen dien tweeërlei weg. Zij, die den eersten weg bewandelen, moeten zich bekeeren, gelooven, sacramenten gebruiken enz. Zij, voor wie de tweede weg besteld is, worden met een wedergeboorte in kiem opgenomen in het leven der heerlijkheid en terstond overgeplaatst in de visio. Om dit aanmerkelijk onderscheid aan één zaak duidelijk te doen zien: de eerste helft heeft alles aan Gods Woord; de tweede helft aan het Woord van God niets.

Waarom wijst nu de Heilige Schrift, terwijl er twee zulke geheel uiteenloopende wegen zijn, slechts alleen op den eersten weg?

Het antwoord is eenvoudig: omdat de Heilige Schrift alleen voor de wandelaars op den eersten weg is gegeven. Die andere helft neemt God in zijn onmid-

dellijke verzorging; voor de eerste zorgt Hij door Zijn kerk. De kerk heeft alleen zorg te dragen voor de eerste 50%, en daarom moest ook alleen die eerste weg voor de kerk worden geteekend.

Maar die tweede weg mag daarom niet worden voorbijgezien of ontkend. Over die tweede 50% mag geen verkeerd oordeel worden geveld, gelijk thans in Amerika algemeen de overtuiging heerscht, dat alle jong stervende kinderen zalig worden. Zelfs Hodge ontkomt aan deze dwaling niet. Alleen de jonge kinderen, die *uitverkoren* zijn, worden zalig.

In de prediking mag daarom die tweede weg niet worden geïgnoreerd. Brakel en Smijtegeldt zijn er schuldig aan, dat dit gebeurde. Die weg moet worden getoond, opdat de ouders weten, hoe over hun kinderen, die sterven, te oordeelen. Onze vaders leerden dan ook steeds én *den weg per visionem* én *den weg per fidem*, maar Brakel spreekt alleen over den éénen weg tot zaligheid door de prediking des woords. Vandaar de strijd tusschen Brakel en Comrie.

Deze beschouwing moet weder helder in het licht worden gesteld, omdat daardoor het rechte inzicht wordt verkregen in den heiligen doop, de christelijke opvoeding en de missie onder heidenen en Joden.

Op de scholen moeten de kinderen beschouwd worden al wedergeborenen. Indien men dit niet doet, dan moet men ze aanzien als dood en dan wordt het toch dwaas om hen te vertellen van den weg der zaligheid. Zoo licht maakt men dit dan weêr goed door zich in te beelden, dat men toch zelf bij de levendmaking der kinderen nog wel iets uitricht. Zoo komt men geheel op een dwaalweg, want dan vermoordt men weêr het gansche oordeel over de zonde, alsof de mensch van nature niet is in een doodsstaat, maar slechts in een slaap verkeert.

We zien, dat dit zaken zijn van het grootste gewicht.

Dat dit oordeel over de jonge kinderen zich grondt op de Heilige Schrift, blijkt uit het ons vermelde feit van Johannes den Dooper (Luk. 1 : 44). Verder zegt ons de Heilige Schrift, dat God uit den mond der zuigelingen zich lof bereid heeft, hetgeen niet zeggen wil, dat het schreeuwen van een kind Gode lof toebrengt, maar dat ook door hen, die als zuigelingen wegsterven, de lof des Heeren kan worden verbreid. Nog getuigt Gods Woord van Jeremia den profeet: „Eer Ik u in moeders buik formeerde, heb Ik u gekend, en eer gij uit de baarmoeder voortkwaamt, heb Ik u geheiligd” (Jer. 1 : 5). Bovenal grondt zich onze opvatting op de daad van den Heiligen Geest bij de ontvangenis van den Zaligmaker.

„Maar, dit waren buitengewone kinderen!” zegt men wellicht. Doch we beroepen ons alleen op de aangehaalde plaatsen om aan te toonen, dat de ziel des menschen reeds in den eersten tijd der jeugd, zelfs vóór het komen tot bewustzijn, een werking des Heiligen Geestes kan ondergaan.

In verband hiermede wijzen we op: 1 Cor. 7:14, en op ons Doop-formulier.

Op deze plaats wordt het kind mede in den heiligen kring opgenomen. (Dit gaat regelrecht in tegen de Methodisten, die in christen-kinderen hetzelfde zien als in heiden-kinderen.) Tevens ligt hierin de solidariteit van de schuld, gelijk ons die in Ex. 20 wordt geleerd, waar God gezegd wordt de misdaden der vaderen te bezoeken aan de kinderen. Er bestaat alzoo solidair verband tusschen het ethische leven van de ouders en van de kinderen. Voor het heele menschelijke geslacht wordt die solidariteit geleerd in Rom. 5. Die connexiteit en solidariteit op het negatieve gebied der schuld bestaande, moet dus een forma van het ethische leven zijn en zich dus ook op het positieve gebied van het genadeleven openbaren.

Er is een zeer natuurlijke oorzaak, waardoor dit punt niet tot zijn recht kwam en deze oorzaak ligt in Adam. Immers, ware Adam als kind geschapen, dan was het aanstonds duidelijk geweest, dat ook in een kind de justitia kon aanwezig zijn. Bovendien heeft Adam in den staat der rechtheid geen kinderen gegenereerd, zoodat wij in den aanvang geen kind aanschouwen, dat de justitia originalis bezat. Het eerste kind wordt geboren in peccato. Zou dan Adam, als kind geschapen zijnde, de justitia originalis niet hebben gehad? Maar de leeftijd deed er immers niets toe? Of we Adam als kind denken, of een kind, uit Adam in den staat der rechtheid geboren, nooit kon dit een kind zijn, dat in zonden werd ontvangen en geboren. Hieruit blijkt genoegzaam, dat de voorstelling, alsof het genadeleven alleen aan de volwassenen hangt, geheel erroneus is. De leeftijd doet er niets toe.

Buiten de Heilige Schrift brengt de *psychologie* ons tot hetzelfde resultaat. Deze wetenschap stond evenzeer voor de vraag, of op lateren leeftijd bij de personen zekere gegevens bijkwamen, dan wel of die alle reeds aanwezig zijn. Wordt b. v. het spraakvermogen of het denkvermogen op zekeren leeftijd nieuw aan den persoon toegevoegd? Laat ons terug gaan tot het verstand en den wil. Komen die van buiten af, of zijn zij inhaerent? Zijn ze essentieel of accidenteel?

De psychologie heeft steeds bij al haar onderzoekingen gevonden, dat al die vermogens in de ziel schuilen.

Dit werd bewezen door twee middelen, die men aanwendde:

1^e al de pogingen, om die vermogens kunstmatig in den mensch te brengen, mislukten;

2^e alle talenten kwamen uit, ook al ontbrak oefening. Denken we slechts aan den Amerikaanschen vrijheidsoorlog. Er waren geen generaals, maar toen de nood drong, bleek, dat in die natie de uitnemendste veldheeren scholen.

Daar, waar nu en de zonde en het genadewerk principieel bestaan in

omzetting van verstand en wil, en deze twee reeds schuilend in het kind aanwezig zijn, ligt de mogelijkheid voor de hand, dat en schuld en genade reeds in een klein kind aanwezig kunnen zijn.

Hierbij moeten we wel in het oog houden, dat hetgeen wij de ontwikkeling noemen van ons verstand en onzen wil, geen *absolute* maar *relatieve* realiteit is. We bedoelen dit: al wat we hier gedaan hebben voor onze ontwikkeling, is een vorm, die alleen waardij heeft voor den kring, waarin wij verkeerden. Wat hebben we b. v. aan onze kennis van de Grieksche taal in China? Nog sterker komt dit uit, indien wij vergelijken den toestand op de aarde en in den hemel. Al onze ontwikkeling gaat in de eeuwigheid te niet. Daar zal een nieuwe ontwikkeling ons geschonken worden. Dit onderwijst ons ook de Heiland, wanneer Hij spreekt van den struik, die afgehouden wordt om straks nieuw op te bloeien.

In den dood wordt alles door de sikkel van den maaier weggesneden en in den hemel loopt het jonge hout weêr uit in een vorm, passend bij die realiteit. Hieruit blijkt, dat de realiteit van ons bestaan niet ligt in den *vorm* van ons vermogen, maar in den *wortel* van ons vermogen.

We komen dus tot de conclusie, dat we geplaatst staan voor een dilemma, n.l. dat de *αὔξησης*, de ontwikkeling noodzakelijk is tot zaligheid of niet. Indien ze wêl noodzakelijk is, dan kan een jong kind niet zalig worden. Is daarentegen onze overtuiging, dat er voor een jong kind wel zaligheid mogelijk is, dan is de *αὔξησης* met het oog op deze zaligheid niet noodzakelijk. Dan moet de *αὔξησης* een ander doel hebben, en dit ligt dan alleen in de Theodicée.

Ef. 3 : 10. Hier is sprake van de *οἰκονομία τοῦ μυστηρίου* als een heilgeheim, dat in den besluitenden God verborgen was. Nu komt God hierbij niet voor als die God, die *τὰ πάντα σώζει*, maar er staat: *ἐν τῷ Θεῷ τὰ πάντα κτίσαντι*. Naar de schepping wordt dus teruggewezen en er wordt gezegd, dat God na zijn besluit zijn werk uitbracht, opdat de *σοφία τοῦ Θεοῦ* zou openbaar worden. Van die *σοφία* wordt gezegd, dat zij *πολυποίκιλος* is, d. i. zij draagt meer dan één kleur. Er is n.l. in Gods raadsbesluit een kleur voor een ontwikkeling zonder zonde en een kleur voor een ontwikkeling met zonde, maar dan van eeuwige glorie, waarin de zonde overwonnen is. Al komt de zonde, toch is er geen teleurstelling in Gods raad. Deze *πολυποίκιλος σοφία* kan daarom niet door deschepping geopenbaard worden; want deze vertegenwoordigt maar één kleur; maar de *πολυποίκιλος σοφία* schittert juist in het genadewerk, in de ecclesia. Daarom heeft de kerk de roeping die *σοφία* te *γνωρίζειν*. Aan wie? Aan de vijandig tegenover God staande macht. Die macht kwam uit de engelenwereld, aan wie het inzicht in die *σοφία* ontbrak, immers die *σοφία* kon eerst in de kerk openbaar worden; daarom is het de kerk, die haar moet *γνωρίζειν*. De kerk op aarde vindt dus niet

haar roeping in de redding van menschen; — deze kon ook tot stand komen zonder de kerk; — maar in de verkondiging aan de ἀρχαί en ἑξουσίαι, dat God door de zonde niet in zijn werk is gestoord, maar toch triumfeert. Dat dit niet door God is uitgedacht, toen het uurwerk eenmaal stuk was, maar de doorvoering is van één enkele Godsgedachte, blijkt uit hetgeen aanstonds volgt in vs. 11: κατὰ πρόθεσιν τῶν αἰώνων.

1 Petr. 1 : 12. Hier wordt van dit genadewerk gezegd, dat de engelen er geen inzicht in hebben, en dit was de oorzaak van hun afval. Voor de goede engelen, die staande bleven, blijft het een raadsel en zij verlangen er achter te komen.

Col. 2 : 15. Hier lezen we, dat Christus het χειρόγραφον, dat tegen ons was, aan het kruis heeft genageld, ἀπεκδυσάμενος τὰς ἀρχάς . . . θριαμβεύσας αὐτοὺς ἐν αὐτῷ. Θριαμβεύω = triumphare de aliquo, d. i. den juichtoon na de overwinning aanheffen, victorie roepen. Het werk van Christus wordt dan ook eerst recht begrepen, als we den strijd nagaan, na den val der engelen, van Christus met Satan.

Ef. 6 : 12. vs. 10: ἐνδυναμοῦσθε ἐν Κυρίῳ. Die δύναμις is in Christus — κρατός, is de uitwerking van de kracht, — ισχύς is het innerlijk vermogen. Die kracht moet in Gods kinderen zijn om te *strijden*, en dat deze strijd tegen Satan gaat, volgt uit vs. 12. Hier komt dus weer duidelijk uit, dat de kerk geroepen is om de πολυποίκιλος σοφία te toonen.

Ef. 1 : 21, 23. Hier wordt de kerk uitdrukkelijk genoemd en voorgesteld, als daarin haar bestaansreden vindende, dat ze is het πλήρωμα van Christus. Wat is een πλήρωμα? Indien ik een fontein heb, dan komt haar heerlijkheid niet uit in een glas, waarin ik water opvang, maar haar volle heerlijkheid schittert door weerkaatsing in spiegels. Zóó ook bij Christus. Wèl kan Hij zijn macht in zich verborgen houden, maar zij moet worden getoond aan Satan; wat in Hem is, moet naar buiten treden: en dat πλήρωμα nu, waarin Christus' heerlijkheid wordt opgevangen en getoond, is de kerk.

Het resultaat waartoe het behandelde ons gebracht heeft is alzoo, dat de kerk kan beschouwd worden:

of als uitvloeisel der verkiezing;

of als saamvergadering op aarde.

Hierdoor komen we tot de vierderlei onderscheiding der kerk:

1^e Ecclesia glorians (zooals ze zal zijn na het oordeel.)

2^e „ triumphans (zooals ze nu reeds in den hemel triumfeert.)

3^e „ militans (zooals ze op aarde strijdt.)

4^e „ latens (zooals ze nog schuilt in lumbis.)

Deze onderscheiding is gemakkelijk. Moeilijker is de quaestie van de ecclesia visibilis en invisibilis,

Het karakter der kerk op aarde wordt meestal uitgedrukt door den naam : *ecclesia militans*. Deze naam sluit zich het meest aan bij hetgeen we hierboven gezegd hebben over den strijd, dien de kerk heeft te voeren tegen Satan. Al komt de uitdrukking zelve in de Heilige Schrift niet voor, zoo wordt toch het denkbeeld van „strijdende kerk” allerwege in haar aangetroffen.

1 Petr. 5 : 8. De apostel wekt op tot waakzaamheid, omdat die strijd niet ongemerkt toegaat, want de *λέων* sluipt rond op de aarde.

2 Tim. 3 : 13, waar degenen, die nog leven op aarde als slachtoffers worden voorgesteld van de *πονηροί*.

Joh. 15 : 18. Uit het feit, dat de *κόσμος* Jezus' discipelen haat en Hem eerst gehaat heeft, blijkt, dat dit element van worsteling ook ingedrongen is in het organisch leven van het menschelijk geslacht.

Joh. 16 : 33. *ἐν τῷ κόσμῳ θάψην ἔχετε*. Hier zien we wederom, dat Satan dat organische leven van den *κόσμος* gebruikt tegen de kerk. *Ἀλλὰ θαρσείτε, ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον*. Christus heeft dat organische leven dus centraal voor zich gewonnen. Zijn volgelingen weten dit, daarom kunnen ze goeden moed hebben; maar in de peripherie heerscht nog de Christus vijandige macht.

1 Petr. 2 : 11. Uit deze plaats blijkt, dat de tegenstrijdige macht van Satan ook in de personen van Gods kinderen zelf leeft, n.l. in de *σαρκικὰ ἐπιθυμίαι*, die den krijg voeren tegen het nieuwe leven, dat bij de wedergeboorte in de ziel is ingeplant. Daarom wordt hun geheele leven voorgesteld als een leven van strijd. De voornaamste plaats hiervoor is Ef. 6 : 12—18, waar ons een geheel gewapend krijgsman geteekend wordt. Een parodie hiervan is het heilsleger. Het voelde zeer wèl, dat de kerk een strijd heeft, maar het parodieerde dien strijd door bij zijn optreden aardsche legers na te bootsen. Juist omdat het beeld ontleend wordt aan een aardsch leger, kan de realiteit van dat beeld niet worden overgebracht op het afgebeelde (hier: de kerk).

Hebr. 12 : 4. In vs. 2 wordt Jezus de *ἀρχηγός* genoemd, waar sprake is van *τὸν προκείμενον ἡμῖν ἀγῶνα*, en in vs. 4 wordt weêr het leven van den christen voorgesteld als een strijd, waarin een persoonlijke vijand tegenover hem staat, die ten bloede toe moet worden tegengestaan.

In 1 Tim. 6 : 12 en 1 Tim. 1 : 18 wordt die strijd een *καλὸς ἀγών* en een *καλὴ στρατεία* genoemd, en wel omdat in den mensch van nature een strijdlust zit en eerst het doel van den strijd dien strijd *καλὸς* maken kan.

Eigenaardig is het, dat wij juist in de apostolische brieven gedurig van dien strijd hooren gewagen. Telkens wordt die strijdlust aangewakkerd, vooral omdat een der sluwste listen van Satan is, dat hij de schoonklinkende woorden influistert: „weest toch lief en zacht, ontnem aan de kerk haar polemisch

karakter en geef haar het irenische." Dit irenische karakter is evenwel in de brieven nergens aan te toonen.

Col. 4 : 12; Fil. 1 : 27; Rom. 15 : 30; 2 Cor. 10 : 3, 4; Luk. 13 : 24 enz.

Ecclesia Visibilis et Invisibilis.

Deze quaestie is veel moeilijker, vooral door den velerlei zin, waarin van ecclesia visibilis en invisibilis sprake is.

Laat ons daarom een historische toelichting doen voorafgaan.

Vóór Luther is bij de behandeling van den Locus de Ecclesia in de Dogmatiek nergens sprake van deze onderscheiding tusschen ecclesia visibilis en invisibilis. Deze quaestie kon niet aan de orde komen, omdat de verbastering der kerk juist daarin haar oorsprong had, dat men het onderscheid tusschen die beide òf niet zag, òf terugdrong. Immers de radix erroris van de Roomsche kerk licht hierin, dat zij alle onmiddellijke en rechtstreeksche gemeenschap van God met zijn kinderen afsnijdt en alle gemeenschap alleen wil doen plaats vinden door het instrument van de kerk. Dit aannemende, moest de Roomsche kerk wel beweren, dat de uitwendige kerk *de* kerk was en al de epitheta, die in de Heilige Schrift aan de kerk worden toegekend, aan haar toekomen als zoodanig. Deze leer kwam op tijdens Cyprianus.

De uitwendige kerk werd dus opgevat als een soort persoon, een levend wezen, een corpus mysticum, een goddelijk iets, waarin al de heilgoederen en schatten verborgen waren. Nu is het de vraag: waar vind ik die kerk? Het antwoord luidt: in de ecclesia representativa, d. i. de clerus, het orgaan van die kracht. Door de priesteren, als door een kanaal, vloeien de heilgoederen aan de leden toe.

Waar deze fictie nu de heele tendenz was in de Middeleeuwen, spreekt het vanzelf, dat van het onderscheid tusschen een zichtbare en onzichtbare kerk geen sprake kon zijn.

Maar evenzeer gevoelt men, dat, toen de Reformatie weêr de Heilige Schrift tot haar recht deed komen en uit die Heilige Schrift een rechtstreeksche gemeenschap van God met de ziel predikte, van het eerste oogenblik af aan gevoeld werd: de kerk, die wij waarnemen, is niet het *σώμα τοῦ Χριστοῦ*. Duidelijk moest nu het onderscheid aan het licht treden tusschen de kerk als corpus Christi en zooals zij zich vertoont op aarde.

Deze onderscheiding deed zich het eerst kennen in den strijd tusschen Luther en Erasmus. Erasmus vroeg: indien de kerk niet is in den clerus, waar was dan de kerk in de Middeleeuwen? Luther antwoordde: „Non eam esse ecclesiam, quae vulgo dicitur, sc. papam et episcopos, sed quosdam pios quos quasi reliquias Deus conservaverat.”

Nu liep echter de zaak in de war. Hoe kwam dat?

Wij kunnen spreken van de invisibiliteit der kerk in verschillenden zin. Daar is nl.

1^e een invisibilitas essentialis.

2^e „ „ formalis.

3^e „ „ relativa.

4^e „ „ accidentalis.

Deze 4 beteekenissen moeten tot haar recht komen en door den theoloog wèl worden verstaan.

De invisibilitas essentialis is die invisibilitas, die tot het wezen der kerk behoort en dus altijd absoluut daar is, waar de kerk is. Zij bestaat in het character spiritualis van de kerk.

De invisibilitas formalis is geheel iets anders. Als de kerk verstoord wordt, als de ambtsdragers worden gedood, dan kan die kerk als kerk niet optreden en handelen, want daarvoor moeten de leden saamvergaderen, of de ambtsdragers representeren. De kerk is er dus in zulk een geval wel, maar als totum kan ze niet uitkomen, noch haar forma openbaren.

De invisibilitas relativa. Deze ontstaat door allerlei oorzaken. Wij kunnen b.v. aan iemand niet zien, of hij wedergeboren is; dus de kerk kan ik in hem niet zien. Of ook, de kerk kan invisibilis zijn door de relatio temporis, b.v. van de kerk, zooals ze was tijdens Augustinus, is op dit oogenblik niets te zien. Ook is in dien zin de ecclesia latens et triumfans invisibilis. De invisibilitas relativa hangt dus af van de relaties, waarin ik tot die kerk treed.

De invisibilitas accidentalis. Deze invisibilitas veronderstelt, dat de kerk er wel uitwendig is, maar dat een macht van buiten ons verhindert met haar ons rapport te stellen.

Nu sta dit op den voorgrond, dat in het dogma als zoodanig de laatste drie begrippen van invisibilitas niet thuis hooren. In het dogma van de ecclesia visibilis et invisibilis komt alleen ter sprake de *essentieele* invisibiliteit. Nu wordt die essentieele invisibiliteit heel dikwijls verward met een der drie andere wijzen van invisibiliteit. Luther's antwoord aan Erasmus was dan ook verkeerd, want daarin sprak hij alleen van de formeele en deels van de accidenteele invisibiliteit. Metterdaad is dus dit dogma valsch opgekomen. Veel beter ware het geweest, indien men alleen om de invisibilitas essentialis aan te duiden, gesproken had van „ecclesia invisibilis”, en een anderen naam gekozen had, om de drie andere begrippen van invisibiliteit uit te drukken, b.v. „ecclesia latens”, bedoelende de kerk in zulk een toestand, dat zij door een bijkomende oorzaak niet gezien kan worden. De drie laatste begrippen van invisibiliteit dragen dan ook geen dogmatisch, maar een historisch karakter.

Invisibilitas essentialis.

In de eerste plaats vloeit deze invisibilitas voort uit de *ratio hominis*, uit den aard van den mensch. De kerk is geen kerk van engelen af andere creaturen; maar uitsluitend van *mensen* en daarom bepaalt de aard van den mensch ook den aard van de kerk.

De mensch nu is dichotomisch geschapen: psychisch en somatisch en wél met dien verstande, dat de essentie van den mensch in zijn *ψυχή* en niet in zijn *σῶμα* gelegen is. Ook wanneer de *ψυχή* gescheiden is van het *σῶμα*, blijft de mensch mensch, en de essentie ligt dan in de ziel, die opvaart in de eeuwigheid, niet in het lichaam, dat in het graf wordt nedergelaten. De *σχέσις ψυχική* is alzoo het essentieele van den mensch, terwijl het *σῶμα* voertuig is van de *ψυχή*. Aangezien het nu met de *ratio ecclesiae* evenzoo gelegen is als met de *ratio hominis*, volgt hieruit dat ook de kerk moet bezitten een *σχέσις ψυχική* en een *σχέσις σωματική* en wederom met dien verstande, dat de *σχέσις ψυχική* de essentieële is, terwijl de *σχέσις σωματική* alleen dienst moest doen als voertuig, waardoor de kerk zich kan uiten.

Intusschen, nu is men bij de kerk gewoon niet te spreken van de *σχέσις ψυχική*, maar van de *σχέσις πνευματική*, omdat de *ψυχή* van den mensch niet tot de kerk behoort, eer zij het *πνεῦμα Ἅγιον* ontvangen heeft. Inderdaad maakt dit echter geen verschil.

Bij deze opvatting loopen wij geen gevaar de *ecclesia visibilis* aan te zien voor een tweede kerk naast de *ecclesia invisibilis*, evenmin als de onderscheiding tusschen ziel en lichaam bij den mensch ons brengt tot het aannemen van twee menschen. We gevoelen tevens, dat wanneer we een mensch door hem op te sluiten ook somatisch onzichtbaar maken, deze onzichtbaarheid niets te maken heeft met *invisibilitas essentialis*.

In de tweede plaats vloeit dit dubbele karakter der kerk voort uit de verhouding van God tegenover den *κόσμος*. Overal waar men het Pantheïsme te keer gaat, treden geest en stof, Schepper en creatuur tegenover elkander. Zoo wordt de transcendentio Dei tegenover het Pantheïsme gehandhaafd, d. i. quod Deus transcendit creaturam, God nu is *πνεῦμα* en draagt als zoodanig het karakter van *ἀσώκτον*, en het creatuur, in die tegenstelling genomen, is *ἐσώκτον*. Daar nu de kerk is de *ἐκκλησία*, de ontmoeting van God met zijn schepsel (we zeggen niet volk, omdat het volk daar komt als representerende den heelen *κόσμος*), moet God in zijn volk woning maken en die inwoning Gods is de eigenlijke forma constituens van de kerk. Daar nu deze inwoning plaats heeft in het onzichtbare deel des menschen, zoo volgt hieruit, dat de essentie der kerk invisibel van aard moet zijn.

In de derde plaats volgt de invisibilitas ecclesiae uit het invisibile en geeste-

lijke karakter van alle werkingen, waaruit de kerk geboren en in stand gehouden wordt, t. w.: electio, regeneratio, fides, sanctificatio. Al die werkingen toch zijn geestelijk, ἀρρητά. Deze invisibele werkingen kunnen geen andere dan een invisibel resultaat hebben.

In overeenstemming hiermede spreekt de Heilige Schrift zich in dien zin uit, dat het essentieele niet bestaat in hetgeen voor oogen is, maar in het verborgene.

Rom. 2 : 28. De kerk ontstaat door de wedergeboorte, welke Paulus hier noemt de περιτομή καρδίας ἐν πνεύματι, en nu staat hier, dat de echte geloovige niet ἐν φανερῷ ἐστίν, maar ἐν κρυπτῷ.

Rom. 9 : 26. Hier vinden we dezelfde gedachte uitgesproken.

Gal. 6 : 16, Fil. 3 : 3. Hier stelt de apostel weer de σάραξ tegenover het πνεῦμα, het invisibele, en zegt nu, dat de essentie niet in de σάραξ, maar in het πνεῦμα is gelegen.

1 Petr. 3 : 4. Petrus vermaant de kerken, dat hun splendor niet moet bestaan in het in vs. 3 genoemde, maar in den κρυπτὸς τις καρδίας ἄνθρωπος en wel in datgene, wat het eeuwig goed representeert: ἐν τῷ ἁρπαγῆ τοῦ πρέσος καὶ ἡσυχίου πνεύματος, ὃ ἐστὶν ὀπίσθεν τοῦ Θεοῦ πολυτελέας.

Openb. 2 : 17. Hier wordt in de voleinding het karakter van den geloovige hierin gezocht, dat in zijn hart een keursteen gevormd wordt, waarop door Christus een χαρακτήρ wordt ingedrukt, een ὄνομα καινόν, die onzichtbaar is. In de tweede plaats wordt gezegd, dat de voeding niet bestaat in uitwendig voedsel, maar in het manna, dat verborgen is.

2 Tim. 2 : 19. Wat we hier lezen, dat de Heere weet, wie de zijnen zijn, mag alleen antithetisch worden opgevat. Hier op aarde weet niemand wie de zijnen zijn, dat weet alleen God zelf.

1 Petr. 2 : 5. De kerk wordt hier een geestelijk huis genoemd en dit beeld wordt genomen in tegenstelling met den ceremonieelen dienst onder Israël. In de wezenlijke kerk Gods is geen uitwendig offer, geen zichtbare tempel, maar alleen een geestelijk huis, dat ἐν πνεύματι bestaat. De steenen, waaruit dit geestelijk huis zijn opgebouwd, zijn de geloovigen, die God behouden heeft in de besnijdenis des harten.

Hebr. 12 : 18—24. Hier vinden we de opzettelijke tegenstelling aangeduid tusschen de uitwendige en de inwendige kerk.

Ef. 2 : 21, 22. Hier vinden wij bijkans hetzelfde als in 1 Petr. 2, de kerk aangeduid als een κατοικητήριον τοῦ Θεοῦ ἐν πνεύματι.

Luk. 17 : 20, 21. Ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν, zegt Jezus. Op deze plaats mogen we ons niet zoo maar beroepen. Hier is sprake van de βασιλεία τοῦ Θεοῦ en dit is niet de kerk. De βασιλεία τοῦ Θεοῦ zal eerst in al haar vol-

heid uitbreken, als Christus is wedergekomen. Deze woorden mag men dus niet absoluut opvatten. Ze beteekenen alleen : in deze bedeeeling kan de βασιλεία τοῦ Θεοῦ nog niet komen met παρατήρησις ; hier op aarde is zij nog ἐν τῷ ὕμῳ. Maar de tijd zal eenmaal aanbreken, dat het koninkrijk Gods ook uitwendig komen zal. In zooverre mag in de aanhangige quaestie ook deze plaats gelden, als ook de βασιλεία τοῦ Θεοῦ, wat de essentie betreft, onzichtbaar is. Altoos zal de uitwendige glans slechts uitstraling blijven, maar de essentia blijft, dat God de Heere in de zielen regeert en in werkelijkheid is τὸ πᾶν ἐν πᾶσι.

Op Ps. 45 : 14 heeft men ook wel een beroep gedaan, doch hiervan willen we ons onthouden, omdat de woorden „des konings dochter is geheel verheerlijkt inwendig” hier symbolisch voorkomen. Waar nu bij een symbolisch stuk niet de verklaring uitdrukkelijk gevoegd wordt, mag men in de dogmatiek zich daarop niet beroepen. Daartoe zou eerst moeten vaststaan :

1^e of des konings dochter de kerk is.

2^e of alle trekken van het beeld geestelijk mogen worden overgebracht.

Staat hiermede nu het onzichtbare karakter der kerk vast, dan moet dit karakter, omdat het essentieel is, ten allen tijde van het paradijs af, aan de kerk zijn eigen geweest en steeds bewaard blijven, ook bij de afgestorvenen. Wel is het mogelijk, dat de visibiliteit wegvalt, terwijl de kerk toch kerk blijft ; maar nooit kan de invisibiliteit verloren gaan, want dan is er geen essentie, dus geen kerk meer.

Men kan wel kerken hebben met een σῶμα, maar waaruit na verloop van tijd 't geestelijk wezen wegviel, zoodat er geen enkele geloovige in overbleef. De uitwendige vorm kan nu nog gevonden worden, maar die visibiliteit op zichzelf is niet voldoende om de kerk te poneeren. Het is een praalgraf, maar het κατοικητήριον τοῦ Θεοῦ ἐν πνεύματι is er niet in aanwezig.

Ten slotte moeten we bij de bespreking van het essentieele der invisibilis, nog hierop wijzen, dat de kerk object van geloof is. Daarom is zij opgenomen in de 12 geloofsartikelen. Op Roomsche standpunt zou dit niet gezegd behoeven te worden : daar ziet men de kerk. Juist omdat de kerk in haar essentie invisibilis is, is ze object van geloof.

De kerk doet zich dus van twee zijden voor :

1^e invisibilis, zoo we uitgaan van de electie.

2^e visibilis, „ „ „ „ den dienst des Woords.

Onze Catechismus van de kerk handelende in vr. 54, gaat uit van het visibele karakter. Doordat de Zone Gods zich een gemeente vergadert, wordt de uitwendige zijde van de kerk geboren. De achtergrond wordt echter ook genoemd, als gesproken wordt van de verkiezing.

Art. 27 van onze Confessie bedoelt eveneens het uitwendig optreden der kerk. In de tweede plaats merken we op, dat het steeds de strekking van de kerk moet zijn, om in het visibele op te treden. De visibilitas is niet essentieel, maar zij moet liggen in de strekking van de kerk. De mystiek loochent dit. Vandaar dat zij de sacramenten en de gemeenschap verachtte. Dit mystieke karakter nu druicht regelrecht in tegen de roeping der kerk. Uit de instelling van den dienst des Woords, de sacramenten, den dienst der barmhertigheid blijkt genoegzaam, dat de kerk kan Godswegen geroepen is in het zichtbare een openbaring te zoeken.

Ten andere ligt die strekking van de kerk in de natura hominis. De mensch toch is niet een atoom, maar deel van een geslacht. Dit organische in den samenhang van mensch en mensch eischt het optreden der kerk in het zichtbare, daar ze eerst dan dat sociale karakter vertoont.

In de derde plaats: De kerk heeft ook de roeping ontvangen om te getuigen tegenover den κόσμος, hetzij om dien κόσμος tot geloof te brengen, hetzij om het oordeel, dat op hem rust, te verzwaren. Ook dit is alleen mogelijk, wanneer de kerk in het uitwendige optreedt.

Nog een enkel woord voegen we hieraan toe over de visibilitas en de invisibilitas in de verschillende stadiën der kerk.

De *ecclesia latens* bedoelt al die nog ongeboren personen, die in de uitverkiezing liggen. Die *ecclesia latens* bestaat dus in de voorkennis Gods, maar voor ons schuilt ze op aarde nog volkomen, en wèl in lumbis van het tegenwoordige geslacht. Die *ecclesia latens* draagt dus haar essentieel invisibel karakter in daad der uitverkiezing, maar tevens haar visibel karakter in die menschen, die eenmaal de vaders zullen blijken te zijn van de personen, die tot haar behooren.

In de uitgekomen kerk op aarde is altoos het tweeledig karakter aanwezig, zoowel van het zichtbare als van het onzichtbare. Daar is geen tijd, waarin God zijn uitverkorenen niet heeft, dus, er is geen tijd, waarop God zijn essentieele kerk niet heeft. Nooit ontbreekt alzoo in volkomen zin de visibiliteit. De kerk toch is niet eerst dan zichtbaar, als ze haar geheelen dienst en inrichting heeft, maar ze is reeds iets visibel, zoodra er slechts eenig verband bestaat van enkele geloovigen. Dit heeft dus met de quaestie van het Instituut nog niets te maken. Zijn er wedergeborenen, dan is er altijd iets van de kerk van Christus te merken; dus, zekere visibiliteit.

Die visibiliteit kan zijn:

1^e geheel afwezig.

2^e ten deele aanwezig.

3^e volkomen aanwezig.

1° *Geheel afwezig* is ze alleen bij de ontslapenen. De ecclesia triumfans mist alle visibiliteit; zij bestaat uit personen, alleen met psychische substantie; die dus alle instrument missen om zich zichtbaar te maken. In die psychische substantie hebben ze gemeenschap met Christus, maar ze kunnen zich niet naar buiten openbaren. Worden ze dan weer zichtbaar, wanneer ze bij de opstanding hun *σῶμα* terug erlangen? Stricto sensu: neen, want met het intreden van het Regnum Glorïae houdt de kerk op, omdat *kerk de naam is van de vergadering der geloovigen in tegenstelling met den κόσμος*. Dus: voor de ecclesia triumfans is, vóórdat de gezaligden hereenigd worden met hun lichaam, alle visibiliteit absoluut onmogelijk en wanneer zij hun lichamen terug krijgen, vormen zij geen kerk meer, maar openbaren zich als de *λαός τοῦ Θεοῦ*.

2° *Volkomen aanwezig*. De visibiliteit is volkomen aanwezig, als de heele kerk van Christus op aarde als één samenhangende eenheid in de volheid van haar dienst zich kan openbaren. Op de eerste conciliën had de visibiliteit bijna een volkomen karakter.

Hierbij vestigen we de aandacht op den *splendor ecclesiae*.

De Roomsche kerk noemt onder de notae der kerk ook den splendor. Den Christus op Thabor noemt zij den Christus in splendore. Zij wijzen er op, hoe onder Israel de tempel in al zijn schoonheid stond en hoe ook in de Openbaring, in de beschrijving van het Nieuw Jeruzalem, een teeken wordt gegeven van den splendor, zij beweren, dat de Majesteit des Heeren eischt, dat ook nu de kerk optrede in uitwendige glorie. Dit hangt samen met de dwaling van Rome, die de visibilitas met de invisibilitas vereenzelvigt.

Hiertegenover hebben onze Gereformeerden er steeds op aangedrongen om toch de geheele gedachte van den splendor ecclesiae te laten varen. Op aarde is de kerk serva, de dienstmaagd des Heeren in knechtsgestalte. Daarom nam de Gereformeerde kerk alles weg, wat tot den uitwendigen glans behoort. Nooit echter bestreed de Reformatie om de kerk in het zichtbare te laten optreden. De confessie betuigt zelfs, dat niemand mag nalaten deze roeping te vervullen, ook al ware het, dat de plakaten er tegen waren. Dit raakt de quaestie van de visibilitas tegenover het mystieke systeem, dat in dagen van vervolging vooral veel verleidelijks heeft. Een stille christen in zijn binnenkamer staat aan geen vervolging bloot en beeldt zich heel gemakkelijk in, dat hij nog beter doet dan een ander, die ondanks het gevaar zijn roeping toch niet laat varen.

Het Verbond. De quaestie van het genadeverbond komt hier alleen ter sprake, voorzoover ze de visibiliteit der kerk raakt. Veel te weinig is het bij de bespreking der visibilitas in aanmerking genomen. Men zegt wel eens: kerk en genadeverbond is hetzelfde en onderscheidt dan op dezelfde wijze, als

nien de kerk beschouwt in haar zichtbaar en haar onzichtbaar karakter, tusschen een uitwendig en een inwendig genadeverbond. Evenwel, deze voorstelling leidt geheel op een dwaalspoor.

De aard van een verbond en de essentie van een verbond brengt mede, dat het *openbaar* is. Waarom? Omdat een verbond altijd gesloten wordt tusschen twee, en uit de noodzakelijkheid dier twee partijen het openbaar karakter voortvloeit. Het genadeverbond op aarde kan dus alleen daarin werken, dat het op de door God bestelde bedingen aangeboden en door den mensch aangenomen wordt. Eerst daardoor ontstaat de verbondssluiting. Uit iemands wedergeboorte in het verborgen kan geen verbondssluiting volgen. Daar moet een daad Gods en een daad van den mensch zijn, waardoor hij de bedingen aanneemt.

Nu spreekt het vanzelf, dat een mensch die bedingen Gods niet te weten komt, indien de kerk niet in het zichtbare optreedt. Iemand kan wel op zich zelf staande in zijn bijbel van dat verbond lezen, maar niemand kan het hem aanbieden. Eerst in den dienst des Woords treedt iemand op met bevoegdheid van Godswege om hem het verbond aan te bieden, krachtens het sleutelambt.

We zien dus, dat, waar bij de kerk het essentiele ligt in het invisibele, bij een verbond de essentie ligt in de uitwendige aanbidding en aanneming.

In de tweede plaats moet de tegenstelling tusschen de ecclesia en het verbond van een andere zijde worden gevat. Het verbond vertegenwoordigt het religieuze element. Door het verbond treedt elke ziel in persoonlijke relatie met God. Bestaat nu het wezen der religie daarin, dat er rechtstreeksche gemeenschap plaats heeft tusschen God en de ziel, dan ligt juist in het verbond dit religieuze karakter; vandaar dat bij de Roomschen, die de kerk plaatsen tusschen God en de ziel, het verbond totaal weg is, en bij de Gereformeerden, die het geloof aan de rechtstreeksche gemeenschap tusschen God en de ziel herstelden, de verbondsleer op den voorgrond trad. Niet eerst Coccejus begon hiermede, maar reeds terstond na de Reformatie kwam de verbondsleer op, zooals genoegzaam blijkt uit ons Doop- en Avondmaal-formulier. Het verbond is juist het leggen van dien onmiddellijken, rechtstreekschen band tusschen God en de ziel.

Juist dit echter maakt, dat het verbond, wat de personen betreft, niet gelijk staat met het *σῶμα τοῦ Χριστοῦ*. In het verband zijn getreden allen, die de bedingen van het verbond aanvaard hebben. Van inwendige en uitwendige bondelingen te spreken is dan ook eigenlijk ongerijmd. Waar nu echter tal van personen tot het verbond zijn toegetreden zonder uitverkoren te zijn, zoo volgt hier niet uit, dat daarom het verbond voor hen werkeloos is. Integendeel, op

dezulken oefent het een zeer sterke werking uit, n.l. tot verzwaring des oordeels. Immers het beding sluit altoos in, dat hij, die niet door het verbond zalig wordt, door de toetreding zijn dood verergert. Dit is de zin van de woorden, die Jezus in Matth. 11 tot Kapernaüm, Chorazin en Betsaida sprak. Die betuiging van Christus, dat het Tyrus en Sidon in den dag des oordeels verdragelijker zal zijn, dan den inwoners dier steden, berust alleen hierop, dat Tyrus niet tot het verbond was toegetreden — Kapernaüm wel.

Men mag dus de leer van het verbond en de leer van de kerk niet verwarren. Het verband tusschen die beide ligt hierin, dat de kerk de opdracht heeft ontvangen om dat verbond aan te bieden, te bewaken en de verbondsregelen te bedienen. Voor dat overige zijn het twee geheel afzonderlijke consideratiën:

de kerk is de vergadering der geloovigen.

het verbond is de rechtstreeksche betrekking tot God.

§ 3. *De Constitutio der Kerk.*

„De constitutio ecclesiae ligt in de decreten Gods in zooverre

1^e het besluit der electi bepaalt en aanwijst, wat in het genus humanum de kern is, die de idee voor ons geslacht in absolute voltooiing van heiligheid en glorie zal realiseeren;

2^e in het besluit alle bepaling ligt voor de organische verbindingen der menschheid, gelijk die in de kerk moeten uitkomen;

3^e in het besluit alle bepaling ligt van de genadewerkingen en genademiddelen, die uit het verdorven genus humanum de kerk moeten doen uitkomen, ze in stand houden en tot haar doeleinde leiden.

In dezen zin genomen, vormt zelfs de constitutio Mediatoris slechts een onderdeel van de constitutio ecclesiae. Geheel gefundeerd in de belijdenis van Vader, Zoon en Heilige Geest, is ook de kerk in God, eer ze door het opus exeuns naar buiten treedt, maar ook als ze naar buiten treedt, moet de beschouwing der kerk altoos principieel van den Vader uitgaan, om juist daardoor in de oorspronkelijke schepping van het genus humanum haar uitgangspunt te vinden.

Hieruit vloeit tevens voort, dat de kerk zoo oud is als ons menschelijk geslacht en dat elke voorstelling moet afgesneden, alsof de kerk eerst met Johannes den Dooper of ook op den Pinksterdag gesticht ware. Geen oogenblik is de menschheid zonder kerk denkbaar, zoomin als de vrucht zonder kern of pit. Toch erlangde deze kern eerst het bepaalde karakter van kerk na den val door de genade aan Adam bewezen en op Abel en Seth overgebracht, en is dit speciale karakter der kerk transitoir, in zooverre het na den oordeelsdag in het Regnum gloriae overgaat. Breidt men daarentegen den naam van „kerk” ook uit tot het Regnum gloriae, dan behoort ook reeds de pas geschapen mensch vóór den val in het paradijs er toe. Juister is het daarentegen de kerk als zoodanig eerst na den val te laten optreden, en na den oordeelsdag in het *λὸς τοῦ Θεοῦ* te laten opgaan.

Deze kerk had aanvankelijk geen eigen forma, die van het gewone menschelijke leven onderscheiden was en teekende zich alleen af door groep tegen groep, de Sethieten tegenover de Kaïnieten. Zelfs nog in Melchizedek is de gestalte der kerk met die van het burgerleven één.

Eerst door den zondvloed wordt dit anders, aangezien alleen de kerk in de ark gered wordt en geheel het overige menschedom ondergaat. Maar in deze geredde kerk staat naast Sem ook Cham en Jafeth, zoodat in het kerkelijk familieleven van Noach beide elementen vermengd zijn. Hierdoor nu zou het leven der kerk allengs verstikt zijn geworden, zoo het niet ware gekomen tot separatie; die komt dan in Abraham, Izaäk en Jakob en in heel het volk der Hebreëen, welk volk ook wel een gemengd karakter droeg, maar zóó, dat de forma vitae in Israël geheel door de idee der kerk werd beheerscht. Toch is deze scheuring in het menschelijk geslacht (tusschen Israël en de heidenen) slechts tijdelijk en het groote *μυστήριον* Gods blijft zijn goddelijk plan en voornemen om aan het genus humanum in zijn kern, Christus als Nieuw Hoofd te schenken en door Hem deze kern van ons geslacht weer uit alle volken en natiën te laten opkomen. Vandaar dat de kerk eerst na den Pinksterdag van het burgerlijk en gezinsleven losgeweekt, tot een eigen forma komt, die tegelijk èn oecumenisch is, èn door de burgermaatschappij wordt heengestren-geld zonder zich er mede te vereenzelvigen.

Met Constantijn ontstaat de verleiding om de forma der kerk haar zelfstandigheid te laten prijs geven, zoodat zij weër te sterk met de forma der burgermaatschappij ineenvloeide; en wèl poogde de Reformatie hier-tegen te reageeren, maar ze deed dit alleen op Calvinistisch standpunt van uit het juiste beginsel en heeft elders, en later bij verval ook bij de Calvinisten, door de valsche idee der Nationale of Volkskerk de door-werking van deze zoo noodzakelijke reactie gestuit.

Thans eerst, nu de anti-christelijke machten in staat en maatschappij het op de uitvloeiing van het christendom en dus ook van de kerk toe-leggen, begint de forma der kerk allengs weër zelfstandiger uit te komen en bereidt zich een periode van zuiverder kerkelijk leven, maar ook van nieuwe vervolging voor. Uit deze laatste worsteling kan nooit de kerste-ning van het geheele genus humanum komen. De afloop der historie is ons geprofeteerd als critisch-dualistisch, en bestemd om door de vol-strekte scheiding van kern en bolster nà den oordeelsdag in een geheel andere bedeeeling over te leiden."

Toelichting.

In een eerste observatie staan wij voor de vraag: Wanneer is de kerk begonnen?

Onze gereformeerde vaders gaven van meet afaan een schriftuurlijke belijdenis, wanneer zij zeiden, dat Christus van den aanbeginne der wereld zijn uitverkorenen vergaderf. Toch mag het niet worden ontveinsd, dat men tijdens de Reformatie de beteekenis van deze belijdenis niet genoeg heeft uitgewerkt.

Slechts in één opzicht deden zij dit. De Reformatoren n.l. hadden er belang bij te zeggen, dat in de middeleeuwen de ware kerk schuilend voortbestond, en hiervoor beriepen zij zich op de zeven duizend, die in Elia's dagen de knieën voor Baäl niet hadden gebogen. De aandacht der Reformatoren was bij de beschouwing van de geschiedenis achter de Reformatie steeds hierop gericht, om het bestaan der kerk te vindiceeren ook daar, waar zij niet uitkwam. Zoo ging men ook verder terug tot de ark van Noach en tot Seth. Dogmatisch werd dit aldus betoogd: Christus is koning en aangezien een koning niet kan zijn zonder onderdanen, moet ook de kerk van Christus steeds hebben bestaan. Feitelijk vatte men de zaak dus meer historisch op en na den strijd met Rome, werd het groot gewicht van de zaak niet meer ingezien. Vandaar dat dan ook dit stuk niet meer werd gepredikt.

Dit duurde tot op *Coccejus*, die met zijn foederaal-theologie een de waarheid vernietigende nieuwigheid inbracht. De strijd tusschen Coccejus en Voetius was een principiële strijd om de waarheid Gods. In den vorm zijner voorstelling was Coccejus schriftuurlijk en trok daardoor veel vromen aan. Hetzelfde zien wij in onze dagen in de school van Beck, die van geen dogmatische formules, alleen van schriftuurplaatsen wil weten. De vrome harten worden daardoor ingenomen en toch leidt hij ongemerkt terug tot het Roomsche standpunt van werkheiligheid, daar hij de vrucht voor den boom aanziet. Coccejus eveneens had te doen met een Schriftgeloovend volk. Hij zeide, dat God in een reeks verbonden met zijn volk had gehandeld. Maar wat deed hij hierbij? Hij stelde de waarheid Gods voor, alsof zij in een langzaam proces ware begrepen, zoodat wij van lieverlede van minder tot meerder waarheid gebracht werden. Zoo kwam het, dat de tegenstelling tusschen Oud en Nieuw Verbond sterk moest worden op den voorgrond gesteld. Eindelijk beweerde hij, dat de geloovigen onder het Oude Verbond niet waren zalig geworden.

Deze bewering nu bracht het oude thema van den oorsprong der kerk weêr op het tapijt. Meer en meer kwam men er toe, om haar origine in den aanvang der wereld te loochenen, en haar te laten beginnen bij Christus.

De *Lutherschen* waren op dit punt even onbetrouwbaar als Coccejus. Ook zij stelden het Oude Testament verre beneden het Nieuwe Testament. Nu nog is men in Luthersche landen volslagen onbekend met het Oude Testament. Een psalmbundel hebben zij niet. De oorzaak van de minachting van het Oude Testament bij de Lutherschen is echter een andere en ligt in Luther's anithese tusschen de rechtvaardigmaking door het geloof en de werken. Zij verwarpen n.l. den Joodschen dienst met het werkverbond, en zagen de bedeeling van Israël veel te veel aan voor een bedeeling van dat verbond.

In de derde plaats hechtten ook de *Anabaptisten* weinig aan het Oude Testament. Zij meenden, dat Christus een geheel nieuw rijk kwam stichten. In Israël zagen zij het civiele leven en het burgerleven ineengestengeld.

Alleen de Calvinisten kwamen tot een juist inzicht aangaande den oorsprong der kerk en zij brengen dit tot uiting langs twee wegen:

1^e *Door hun opkomen voor de Heilige Schrift.* De Lutherschen spreken altijd van het „Evangelie,” maar de Calvinisten geven den geheelen bijbel aan de menschen in handen. Dan kwam ook door het zingen der psalmen dadelijk bij hen het besef, dat in Israël inderdaad Gods kerk was.

2^e *Door hun Theologisch standpunt* in tegenstelling met het soteriologische der Lutherschen. Zij gingen uit van de uitverkiezing, het *cor ecclesiae*, en niet van de uitwendige apparitie. Vandaar dat ze niet bevangen werden door een beschouwing van verschillende fasen in de Openbaring, noch door het zien van een tegenstelling in Oud en Nieuw Verbond. Neen, waar de electie eeuwig was, zochten ze de kerk in alle tijden. Gaat men daarentegen uit van het Luthersche, soteriologische standpunt, dan krijgt men die tegenstelling tusschen schaduw en licht. Niet dat de Lutherschen of Coccejus loochenden, dat de kerk er was van den aanbeginne der wereld, maar in de toepassing en uitwerking werd dit stuk *pro memoria* uitgetrokken. De Gereformeerden daarentegen stonden in deze waarheid gefundeerd, aangezien zij uit hun standpunt voortvloeide.

Wat nu de zaak zelf betreft, moet men de kerk altijd van den aanbeginne der wereld laten uitkomen, omdat zij haar oorsprong neemt uit het *Decretum Dei*. Hierbij echter moet de fout vermeden, dat men alleen uitgaat van het *decretum electionis*. Vooral de *Infra-lapsarii* maakten zich daaraan schuldig. De correctie van deze fout vindt men in de gereformeerde systemata het best op de plaats, waar sprake is van de *media gratiae*. God heeft n.l. niet alleen personen uitverkoren tot zaligheid, maar heeft ook al de middelen gepredestineerd om die uitverkiezing te realiseren. Het dieper inzicht in de zaak ging echter feitelijk geheel te loor.

„*Constitutio ecclesiae*” is een naam, dien we gekozen hebben in navolging van de bekende uitdrukking: „*constitutio Mediatoris*,” aanduidende de aanstelling van Christus als Messias in het raadsbesluit Gods. In denzelfden zin kan men ook spreken van een *constitutio ecclesiae*, en daarmee is dan niet bedoeld een bestek voor de kerk, door God als Architect ontworpen. Dit voert tot een dorre denkgymnastiek, van alle religie losgemaakt. Neen! het decreet Gods is nooit een plan of bestek, omdat plan en bestek anthropologische begrippen zijn, die op God niet mogen worden overgebracht. Wanneer er een

decretum Gods is omtrent de kerk, dan liggen in het decreet tevens alle potenzen en energieën, waaruit die kerk zelf voorkomt. God zet in het decreet niet eenige stippen: menschen, die uitverkoren zijn, maar uit het decreet zelf vloeien de potenzen en energieën, waaruit straks de kerk als leven dorganisme opgroeit. Daarom stelden onze vaders steeds op den voorgrond, dat het besluit Gods is: de besluitende God. Wanneer we spreken van het besluit Gods, dan hebben we altijd te doen met God zelf. De Eeuwige God is die God, die altijd uit zijn Wezen en Majesteit besluitende is.

Nu gevoelt men, dat men het electie-besluit nooit mag losmaken van de overige besluiten. De mystieken, die altoos vragen, of zij nu wel uitverkoren zijn, vervallen in dit euvel. Maar eigenlijk is er maar één decretum Dei, als één organisch geheel, uit God geduriglijk opdoemende. Wanneer we dit toepassen op de constitutio ecclesiae, dan gevoelen we, dat we het electie-besluit nooit los mogen beschouwen van het decretum creationis. De constitutio ecclesiae komt eerst tot haar recht, als men die beide in onafscheidelijk verband neemt. De ecclesia is geen optelsom van $a + b + c$, personen, die tot haar behooren, doch een sociologisch begrip, terwijl dit er niet bovendien aan toegevoegd wordt, maar dit sociologisch begrip ligt in het decretum creationis. In dit decretum creationis ligt de menschheid als een organisch geheel, als een totum quid, als een corpus, dat membra heeft, terwijl die membra door beenderen, skelet, pezen, verbindingen en saamvoegselen verbonden zijn. Nu ligt de constitutio ecclesiae hierin, dat de personen eerst dan de kerk vormen, als ze in dat organisch verband treden en dat organisch verband ligt niet in het electie-, maar in het scheppings-besluit.

Hebben we dus niet alleen te rekenen met het electie-besluit, maar ook met het decretum creationis, toch zijn we er nog niet met de aanwijzing van het organisch verband, dat in het laatste ligt opgesloten. De kerk als kerk komt eerst uit, wanneer het decretum salutis of gratiae daarmee in verbinding treedt. Dit decretum kan men ook noemen de constitutio Mediatoris, omdat alle genade centraal in Christus besloten is. Die constitutio Mediatoris verschijnt dan als een der onderdeelen, waardoor de constitutio ecclesiae tot haar recht komt. Men zou ook wel de constitutio Mediatoris op den voorgrond kunnen stellen, en dan de constitutio ecclesiae opvatten als het besluit waardoor aan Christus onderdanen gegeven worden, maar dit is niet de normale wijze van opvatting. God heeft niet de wereld in zonde geworpen en daarna gered, om Christus eere te geven, maar de Zoon heeft zich zelf in het besluit laten stellen als Middelaar, en daarom zijn Hem na zijn vernedering de heidenen gegeven tot een erfdeel.

Wanneer we nu deze drie decreta samenvatten: het *decretum electionis*, de

constitutio ecclesiae en de *constitutio Mediatoris*, dan moeten we dit niet opvatten als een schema, maar als realiteit. Dit wil zeggen: de kerk is in God van eeuwigheid aanwezig, niet naar haar existentie, maar naar haar essentie. (Essentie is alles wat in God bestaat, — existentie is alles wat buiten God bestaat.) Welnu, de kerk, zooals ze in de *constitutio ecclesiae* ligt, is in God als opus immanens, en de existentie bestaat eerst dan, wanneer dit opus immanens overgaat in een opus exeuns. In dit onderscheid schuilt het diep religieuze karakter van het Calvinisme. Elk opus exeuns bestond reeds in God van eeuwig als opus immanens. De Heilige Schrift noemt dit de *πρόγνωσις*.

1 Petr. 1 : 2. 1 Petr. 1 : 20. Aan deze plaats zien we duidelijk, wat de apostel onder *πρόγνωσις* verstaat. Tegenover het *προεγνωσμένος*, wat van Christus gezegd wordt, stelt Petrus het *φανερωθείς*. en dit wordt steeds gezegd van iets, dat vroeger reeds aanwezig was, maar door bijkomstige omstandigheden niet *φανερόν* werd. Christus als Mediator was er dus reeds vóór zijn menschewording, krachtens de *constitutio Mediatoris*, maar eerst door de vleeschwording *ἐφανερώθη*. Om dit uit te drukken zegt Petrus, dat God Hem *προέγνω*. Zoolang het scherm nog neêrgelaten is, ziet de wereld er nog niets van, maar vóór het scherm wordt opgetrokken, heeft toch God reeds alles gezien. Het *πρόβρισεν* wil zeggen, dat Hij ze heeft besteld, maar het *προέγνω* beteekent, dat Hij ze heeft gekend. Het moet dus alles reeds in God zijn aanwezig geweest; eerst daarna gaat het van Hem uit als opus exeuns. Daarom zeiden onze vaders, dat alle opera exeuntia aan de drie personen gemeen zijn, terwijl de onderscheiding tusschen de personen alleen te pas komt bij de opera immanentia. Dezelfde gedachte, die ten opzichte van de kerk in dat *προέγνω* ligt, is ook uitgesproken in:

Spreuken 8 : 22, 23, 20, 31. Gesproken wordt van de eeuwigheid, toen nog niets bestond. Toch was toen reeds Christus er als Middelaar, en zijn vermaakingen waren met de menschenkinderen. Dit nu was alleen mogelijk door de *constitutio ecclesiae*.

Deze essentie ontstaat eenvoudig hierdoor, dat Hij die personen constitueert; de existentie, doordat Hij ze schept. Het eerste heeft dus plaats vóór de schepping in het decreet, en is daar volledig staande als object voor God.

De Arminianen e. a. putten die *πρόγνωσις* uit de voorwetenschap. Dit is een overbrengen op God van de *πρόγνωσις*, zooals die bij menschen bestaat, een anthropomorphistisch begrip. Bij God kan nooit iets bloot door praescientia in zijn kennis zijn, omdat er nooit iets geschapen kon zijn, wat Hij niet te voren besteld heeft om geschapen te worden.

Hand. 2 : 23. Evenals 1 Petr. 1 : 29 wordt ook hier van de *constitutio Mediatoris* gesproken, en de *πρόβρισις* en *πρόγνωσις* bij elkaar genoemd.

Gen. 18 : 19. Dezelfde gedachte der voorkennis ligt ook hier ten grondslag. Dat Abraham tot vele volkeren zou worden, had tot oorzaak, dat God hem kende. Deze kennis nu is wederom onverklaarbaar, tenzij Abraham van eeuwigheid essentieel voor God bestond.

Exod. 2 : 25. „God kende hen”, d. i. Hij had Israël vooruit gekend als zijn volk, als het voorwerp zijner barmhartigheid.

Jer. 1 : 5. Ook hier wordt gesproken van de constitutie, in het Hebreeuwsch door *יָרָא* uitgedrukt.

De electie geeft dus alleen een eeuwige destinatie aan voor bepaalde personen. Dit echter is nog niet voldoende om een kerk op te leveren. Voor een kerk zijn noodig :

- 1^e personae met een bepaalde destinatie ;
- 2^e ligamenta corporantia, om die personen onderling tot één corpus te verbinden ;
- 3^e de media gratiae et vires, waardoor die personen tot één corpus verbonden, tot de zaligheid kunnen komen.

Ad 1. In het decretum creationis ligt nu de *πρόβρισις* van de personen, omdat daarin ieders aard en karakter gedestineerd ligt. In de kerk treedt maar niet op een zeker aantal personen, maar God heeft noodig een Paulus en een Luther, en de eigenschappen, die God voor zijn instrumenten noodig keurde, hebben ze gekregen in de schepping.

Ad 2. De ligamenta corporantia zijn noodig krachtens het organisch verband, waarin die personen gezet zijn. Deze ligamenta zijn :

- 1^e *physica*, aangezien de personen door banden des bloeds zijn verbonden. Wel is er geen erfzegen, maar toch houdt de electie rekening met de geslachten en familiën.
- 2^e *socialia*, in zooverre God in het decretum creationis het menschelijk geslacht deed optreden, opdat het zich zou groepeeren in geslachten, rassen en allerlei kringen. Ook die kringen komen voor in de kerk ; denken we slechts aan het heilig avondmaal.
- 3^e *ethica*. Dat ook deze ligamenta ethica van invloed zijn in de kerk, blijkt uit den band der liefde, die het organisme samenbindt.
- 4^e *religiosa*, omdat de band der gemeenschap moet worden gevonden met den Vader in de hemelen.

Al deze ligamenta liggen in de *constitutio ecclesiae*.

Ad 3. De media gratiae zijn onmisbaar. De kerk kan geen existentie krijgen zonder den Middelaar, zonder dienst des Woords, der sacramenten, enz.

Dit decretum constitueert nu de kerk als een opus immanens in God. Zal echter de existentia komen, dan is de vaste regel en volgorde deze, dat de natura voorop gaat, en de gratia volgt.

1 Cor. 15 : 46. De zaak wordt hier theologisch gezien, en in dien zin het natuurlijke vooropgezet, terwijl het geestelijke volgt, d. w. z. dit stuk wordt in verband gezet met God, zijn Wezen en decreten. Zoo komt de constitutio ecclesiae ook trinitarisch tot haar recht, nl. dat men de kerk niet alleen doet voortkomen uit den Zoon en den Heiligen Geest, maar, gelijk het altijd moet, ook uit den Vader verstaat.

1 Cor. 8 : 6. De apostel wijst er op, dat we bij de ecclesia niet kunnen volstaan met op den Christus terug te gaan, want dan krijgen we wel het moment in het goddelijk Wezen „*ὁ Θεός*”, maar nog niet „*ὁ Θεὸς τὰ πάντα*.” Deze woorden „*ὁ Θεός*” wijzen juist terug op de creatie.

Undenam fit ecclesia? Waar is de kerk begonnen? Nu komen we dus van de essentia tot de *existentia ecclesiae*. De gereformeerde kerken leerden steeds: de kerk bestaat van den aanbeginne der wereld, en niet van af den Pinksterdag, of van af de roeping van Abraham. Dit moet ons na het voorafgaande wel duidelijk zijn. Wanneer toch in die ecclesia het gevallen genus humanum weêr opkomt, dan moet de kerk wel daar beginnen, waar de mensch valt, want begon ze later, dan zou ze het genus humanum niet kunnen omvatten. Door deze belijdenis wordt het dualisme overwonnen. De kerk staat niet separaat naast het menschelijk geslacht, maar het genus humanum herleeft in de kerk. Van Christus uit, is dit: Christus richt weder op den *קהל* van Israel, geboren uit het familieleven van Abraham. Abraham werd geroepen met de belijdenis, die hij uit Ur der Chaldeeën medebracht. Ook in Melchizedek werd de aanwezigheid der kerk bespeurd.

Theologisch genomen, wordt de existentie van den beginne der wereld geëischt op grond van Rom. 5, waar de twee verbondshoofden ons worden voorgesteld. Adam hield op verbondshoofd te zijn, toen hij viel en werd op hetzelfde oogenblik door Christus vervangen.

Ten tweede leert Rom. 5 dat de schuld afrekent van Adam; de verlossing was dus terstond noodzakelijk; derhalve moest de kerk optreden van den aanbeginne der wereld.

Uit het feit, dat die kerk niet aanstonds als een instituut is opgetreden, volgt, dat er een existentie van de kerk zijn kan ook zonder instituut. Dit vinden we in de dagen van Elia, toen God zeide, dat er nog 7000 waren, die zich voor den Baäl niet gebogen hadden, en in de middeleeuwen, toen de kerk haar existentie had in de ware geloovigen.

Wanneer we op en na den Pinksterdag het optreden der apostelen nagaan, dan zien we, dat zij niet bedoelen een nieuwe kerk te stichten. Duidelijk blijkt dit uit de rede van Stephanus, die terugwijst op het werk door God in Israel gewrocht. Ook beroepen de apostelen op den Pinksterdag zich alleen

op de belofte aan Israel gegeven, ja, Petrus roept zelfs uit: „Want u komt de belofte toe en uwen kinderen.” Op de toen bestaande kerk maakt hij al die beloften toepasselijk.

In de gelijkenis, die Jezus uitsprak aangaande den wijngaard, welke aan andere landlieden gegeven wordt, komt duidelijk uit, dat dezelfde wijngaard en geen nieuwe aan anderen wordt afgestaan. Ook in de gelijkenis van de bruiloft wordt het niet voorgesteld, alsof voor hen, die van de uitgangen der wegen waren saamgeroepen, een nieuwe bruiloft wordt aangericht, nadat de genooden niet waren gekomen.

De eenige vraag, die overblijft, is, of we de woorden: „van den aanbeginne der wereld” moeten opvatten *ante of post lapsum*.

We antwoorden het liefst: *post lapsum*.

Een absoluut oordeel is niet mogelijk, omdat het ervan afhangt, wat men onder ecclesia verstaat. Verstaat men onder ecclesia het menschelijk geslacht, zooals het uit Gods hand voortkwam en leefde, zonder nog zijn toorn verwekt te hebben, dan bestaat de kerk reeds *ante lapsum*. Dit hangt samen met de quaestie, of de kerk eeuwig zal voortbestaan of niet. Neemt men de kerk reeds aan *ante lapsum*, dan moet men haar ook bijbehouden *post judicium*. Maar beter is, haar te laten bestaan *a lapsu ad judicium*.

Vraagt men, hoe de Heilige Schrift zich in deze quaestie uitlaat, dan staat dit vast, dat in de Openb. van Johannes het woord „ecclesia” niet meer voorkomt na hoofdstuk 3, na de brieven aan de zeven gemeenten. In dit apocalyptisch visioen treffen we het geen enkele maal aan. Dit argument wordt nog sterker, als men bedenkt, dat cap. 22 : 16 het woord nog eens terugkomt, maar daar, waar het visioen uit is en de last wordt gegeven om het visioen op aarde aan de kerken bekend te maken. In het visioen wordt de kerk aangeduid als *λαός τοῦ Θεοῦ*, terwijl ook een vaste term is „de 144 duizend.”

Dit stemt overeen met hetgeen Paulus mededeelt in 1 Cor. 15 : 24 v.v. Hier wordt ook een overgang van toestand geleerd. De ecclesiologische bedee-ling is dus een tijdelijke bedee-ling. Eerst geeft de Vader al de almacht aan den Zoon en daarop volgt een moment, waarop de Zoon weer alles overgeeft aan den Vader. Hiertegen beroept men zich op Hebr. 12 : 23, waar gesproken wordt van de ecclesia in den hemel. Dit strijdt evenwel niet met het zooeven genoemde, want tot de wederkomst des Heeren hooren ook de uitverkorenen in den hemel tot de kerk. Alleen komt eenigszins in gevaar de uitdrukking „ecclesia triumfans,” vooral van de Roomschen afkomstig; maar dit is eenvoudig een term, die kan bijgehouden worden.

Een tweede vast gegeven in de Heilige Schrift is, dat de Heilige Schrift altijd de kerk verbindt aan de *πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ*, aan de *σωτηρία*. „Kerk” is in

de Heilige Schrift altijd een soteriologisch begrip, en al wat soteriologisch is, houdt op, als de σωτηρία volkomen is. Dan is er geen sprake meer van een Middelaar, vergeving van zonden enz. Dit soteriologisch karakter van de kerk nu houdt op bij de wederkomst des Heeren.

Staat het derhalve vast, dat men niet dan ten onrechte aan de kerk een eeuwig bestaan kan toekennen, dan volgt daaruit, dat de kerk eerst kan beginnen post lapsum, want bij Adam vóór den val kwam geen σωτηρία te pas.

Wat we hierboven behandelden, staat in nauw verband met het slotgedeelte van de paragraaf, waarover we in deze laatste observatie spreken.

Is het goed gevat, dat de kerk bedoelt het genus humanum weër zuiver voor God te stellen, dan ligt het in den aard der zaak, dat de ecclesia eerst daar existentia heeft, waar er een onderscheid bestaat tusschen het genus humanum en de kerk. Vóór den val is het genus humanum טוב, en na den oordeelsdag is weggesnoeid en in de hel geworpen alles, wat niet goed is. Na den oordeelsdag dus is het weër טוב. Dat drukt de apostel uit door het beeld van de bruid zonder vlek en zonder rimpel. Daarentegen in de periode tusschen den val en het oordeel is de kerk iets anders dan het menschelijk geslacht, en het laatste een begrip van breeder omvang dan het eerste: „velen zijn er geroepen, maar weinigen uitverkoren”; „een klein kuddeken.”

Alleen in die tusschenperiode nu, waarin de ecclesia en het genus humanum uit elkaar vallen, is het woord „ecclesia” noodzakelijk en door de Heilige Schrift gebruikt. Om echter die onderscheiding tusschen genus humanum en ecclesia duidelijk in te zien, moeten we de aandacht vestigen op de relatiën, waardoor het genus humanum en de ecclesia zijn uit elkander getreden.

De kerk begint in Adam en Eva met nog identiek te zijn met het menschelijk geslacht. Nauwelijks echter krijgen ze kinderen, of het onderscheid wordt geboren, aan de ééne zijde Abel, die tot de kerk behoort; aan de andere zijde Kaïn. Beide echter hooren tot het menschelijk geslacht, zoodat dit aanstonds grooter is dan de kerk. Abel valt uit door den broedermoord en dan zijn er weër twee personen in de kerk, totdat Seth geboren wordt. De kerk krijgt nu eerst een eigen existentie hierdoor, dat het onheilige element zich afscheidt van het menschelijke leven. Kaïn vlucht en scheidt zich af. We vinden dus hier een separatie, maar een separatie van het booze. Twee deelen van het menschelijk geslacht stáan dus naast elkaar. De kerk is echter niet van het menschelijk leven onderscheiden, want onder de Sethieten is geen apart kerkelijk instituut of eigen organisatie. Ten tweede is dat goede deel, dat aan de godzaligheid vasthoudt, het eigenlijke centrum van het menschelijk leven.

In dien vorm gaat het leven voort tot op de groote gebeurtenis van

Gen. 6, waar we lezen, dat de בני־האלהים de בנות־האדם aanzagen, hetgeen door de orthodoxe kerk steeds zóó is verstaan, dat de dochteren van Kaïn een verzoeking werden voor de Sethieten, dat dezen haar huwden, en de separatie alzoo een einde nam.

[Een enkel woord ter toelichting. Vooral in onze eeuw is over deze plaats groote strijd geweest.

1^e De Rabbinisten stelden het voor alsof de bené-haëlohim aanzienlijken waren, en de benôth-haädam meisjes van minderen stand, zoodat de eersten een huwelijk aangingen beneden hun stand. Echt rabbinistisch-aristocratisch!

2^e Anderen zagen in de bené-haëlohim engelen, die meisjes verleid hebben. Daaruit zou dan een reuzengeslacht zijn geboren, dat de goddeloosheid deed toenemen. Deze voorstelling heeft een dubbelen steun:

a. van het Pantheïsme, dat altijd het een uit het ander doet voortkomen. Een engel en een mensch mogen geen twee verschillende wezens zijn, elk van eigen soort. Vandaar al die voorstellingen van theogonieën en mythologieën en heroën. Door Schleiermacher kwam dat pantheïsme in de theologie.

b. Zij zocht steun in een exegese. De engelen worden herhaaldelijk in de Heilige Schrift בני־האלהים genoemd. Men wijst daarvoor op Job 1 : 6, 21; Ps. 29 : 1 enz. Dit is volkomen waar; maar menschen worden evenzeer aangeduid met den naam: bené-haëlohim: Ps. 73 : 15; Deut. 32 : 5; Ps. 80 : 16. Ps. 82 : 6; Hos. 2 : 1 enz. De samenhang moet dus uitmaken wie bedoeld zijn. Welnu, zegt men, er staat, dat de בני־האלהים zich vermengen met de בנות־האדם. Waren de bené-haëlohim nu geen engelen, dan zou er alleen staan, dat ze zich met de benoth vermengden. Maar: בְּנֵי־הָאָדָם, בְּנֵי־הָאָדָם enz. duidt volstrekt niet altijd aan: *alle* menschen, maar zeer dikwijls het gemeenere deel van de menschheid. Jes. 32 : 20; Richt. 16 : 7 wordt hetzij Israël, hetzij een bepaald persoon onderscheiden van הָאָדָם, evenals in het fransch „tout le monde” gebruikt wordt met exceptie van den persoon, die het woord bezigt. Zoo wordt ook hier „bené-haädam” gebruikt voor de groote massa, het publiek, en „bené-haëlohim” voor de kinderen Gods.

Exegetisch valt dus niet te argumenteeren. Maar er is een ander argument, dat volkomen beslist. De engelen toch worden ons altijd zóó voorgesteld, dat ze niet huwen kunnen; zij zijn asomatisch. Hiertegen wijst men op de engelenverschijningen, maar die komen nooit anders voor dan van den Engel des Heeren, dus van God, den gezondene des Heeren. Overal waar elders van engelen sprake is, wordt aan de engelen nimmer een σῶμα toegekend.

In de tweede plaats wordt in de Heilige Schrift de val der engelen altijd voorgesteld als anterior aan den val van Adam. Was dus deze exegese de ware, dan moesten deze parende engelen duivelen zijn, maar dit kan niet, want dan zouden de duivelen „bené-haëlohim” genoemd worden. In Job is Satan niet begrepen onder de bené-haëlohim, maar hij kwam er bij staan.

Gen. 6 laat alzoo geen andere exegese toe, dan deze: dat er sprake is van een vermenging van mannen uit Seth's geslacht met dochteren Kains. De historie leert, dat zulk een vermenging steeds zoo toegaat, dat mannen van het hooger ras worden aangelokt door vrouwen van het lagere. Dit zien we bij Abraham, Ezau enz.

We hebben dus duidelijk trachten te doen uitkomen, dat de kerk, zichtbaar zijnde, nog niet behoeft instituta te zijn. Eigenlijk is de kerk den langsten tijd op aarde *visibilis non instituta* geweest. Hierop moet wel worden gelet.

Nadat dus eerst de kerk en het genus humanum één waren geweest, en daarna in Kaïn zich het booze element had afgescheiden, zagen wij in Gen. 6 dat booze element zich weêr krachtiger ontwikkelen en zich vermengen met het goede. Door deze vermenging nu zien wij, dat de kerk bestaat uit persoonlijke geloovigen. De ontwikkeling van het menschelijk leven komt uit den boozen wortel (Tubal-Kaïn e. a.) en van een algemeenen dienst van God is geen sprake meer. Zoo komt de toestand, gelijk we dien voor den zondvloed geteekend zien. De kerk blijft bepaald tot enkele geloovigen uit een bepaald geslacht: Henoch, Methusalach, Lamech, Noach. De poorten der hel zouden dus de kerk overweldigd hebben, indien niet de zondvloed ware tusschenbeide getreden. En nu doet God de ontzaglijke daad, dat Hij het ééne huisgezin van Noach uitneemt en redt en de andere allen verdelgt. Dit geschiedt in een type van den doop, en zoo ontvangt heel de kerk in den zondvloed haar centralen doop. De apostel Petrus (1 Petr. 3) en ons formulier wijzen hierop. Met dien centralen doop is geen toevallige symboliek bedoeld, maar de reële waarheid, dat God het water bij Noach bezigt om een dubbele daad te verrichten: 1^e de goddeloozen van voor Zijn aangezicht te verdelgen en 2^e Zijn kerk in de ark te redden gelijk in het doopwater ligt bezegeld: eenerzijds de verdoemenis voor hem, die weigert de ark der kerk in te gaan en anderzijds de behoudenis voor hem, die gelooft.

Hier nu hebben we het eerste moment, waarop de kerk van Godswege een formatie erlangt. We hebben hier te doen met een daad Gods, waardoor Hij sacramenteel de kerk heiligt en haar een forma verleent. Van nu afaan zien we dan ook de kerk optreden in het *patriarchale leven*. Noach treedt de arke uit en neemt de aarde in bezit als een praefiguratio van des Heeren parousie.

In dat patriarchale gezin van Noach echter is èn het geloovige èn het ongeloovige èn het nog niet geloovige element gerepresenteerd, en die drie elementen staan nog onder de autoriteit van de kerk. Het geloovige element praedomineert. Tevens treedt ook de openbaring op in den zegen over Sem en gedeeltelijk over Jafeth, en in den vloek over Cham. God wijst de karaktrekken aan, die zich in de drie hoofdgroepen van het menschelijk geslacht zullen openbaren.

In Noachs tijd heeft de kerk dus nog geen apart instituut, maar treedt op in het gezin van den patriarch: Noach offert als vader van het gezin, als hoofd van het geslacht, en tevens als priester.

Daarenboven wordt door God aan Noach het eerst de zedelijke norma aangegeven in de Noachitische geboden. In deze geboden met den zegen en vloek liggen reeds de wet en de profeten verborgen.

Bij de verdere ontwikkeling zien we de kerk dien vorm van het patriarchale leven behouden, maar ook overgaan in den stedelijken vorm. We zien n.l. Terah optreden als het hoofd van een geslacht en Melchizedek als het hoofd eener stad.

In dien vorm van het patriarchale leven geschiedt nu een tweede ingrijpende daad Gods. Het heilige leven, dat al meer en meer verzwolgen werd in het uitwendige, gaat nu over in separatie. We zien dus het tegenovergestelde gebeuren van hetgeen vroeger plaats greep. Kaïn, het booze element, separeerde zich, en God maakte een separatie door den zondvloed. God de Heere doet echter nu het heilige leven, dat steeds meer verzwolgen werd in de wereld, in separatie overgaan. Het leven in den patriarchalen vorm wordt nu afgescheiden. Abraham moet vreemdeling worden, *πάρκοτος*, en de wereld gaat meer en meer heen naar dat punt, waarvan Johannes zegt, dat zij *ἐν πονηρῷ κεῖται*. Dit nu kan nog niet gezegd worden na het paradijs, of in den tijd van Noach, maar die toestand vangt aan bij de separatie van Abraham.

Nu wordt de tegenstelling van Abraham met die wereld sterk geaccentueerd in Loth. Loth wil het leven der kerk nog voortzetten in gemeenschap met de wereld. Hij is geen ongeloovig, maar een zwak man. Daarom gaat in Sodom en Gomorra het oordeel over de wereldgelijkvormigheid der kerk, en dar maakt God scheiding tusschen het heilige en het onheilige.

Leidt nu het patriarchale leven, wanneer het nomadenleven wordt vaarwel gezegd, tot het stichten van steden en het uitkomen van den nationalen vorm, ook met Abraham had de Heere deze bedoeling.

Cielijk aan Noach den doop voltrokken was in de patriarchale formatie der kerk, zoo geschiede het ook aan Israël in de nationale formatie bij het doortrekken van de Roode Zee. Wederom is daar het water eenerzijds instrument tot redding van de kerk en anderzijds tot verdelging van Faraο met zijn

heir. Na dien doop in de Roode Zee te hebben ondergaan, treedt dan nu de kerk op in haar nationalen vorm. Hierop heeft dan met het gedoopte Israel de Verbondssluiting plaats, en daarmee wordt de kerk besloten in het volk van Israel. Nu eerst vertoont dus de kerk een eigen formatie. Want, terwijl de gezinnen van Noach en Abraham nog gezinnen waren gelijk elk ander, is daarentegen Israel niet een natie gelijk de overige natiën. Aan alles was te merken, dat men leefde in een kerkelijke natie, aangezien alles was in verband gezet met den dienst van God, en een ceremonieel karakter droeg. In dien toestand blijft de kerk symbolisch, ceremonieel, nationaal voortleven, tot op Johannes den Dooper, en terwijl de kerk tot dusver overal was ineengestrengeld geweest met de βασιλεία τῆς γῆς, komt Johannes de Dooper met de prediking van de βασιλεία τῶν οὐρανῶν. Nu zal de kerk optreden, ook los van het nationale menschelijke leven. Christus is dan ook metterdaad het τέλος van dien nationalen vorm. Jeruzalem wordt verwoest, het voorhangsel gescheurd, en Jezus zelf geeft de eerste formatie aan de kerk in den kring der apostelen en door de instelling van den heiligen doop en het heilig avondmaal. In deze dingen ligt in nuce het geheele kerkelijk instituut, en al wat meer wordt ingedragen, gaat tegen het organisme in. Met de formatie, die Christus gaf, was dan ook het doel bereikt, en het μυστήριον ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων aan het licht gebracht. Vandaar dat nu de prediking uitgaat tot alle volken, in tegenstelling met den vroegeren toestand. Van nu af is de kerkstaat een andere dan de burgerstaat, gelijk het vroeger nimmer geweest was. Eerst door de formatie, eerst van de drie, toen van de twaalf, ten slotte van de zeventig discipelen, kreeg de kerk haar scheppende kiem van organisatie, op dezelfde wijze als het huwelijk de kiem is van alle burgerlijke organisatie.

Alle kerkelijke relatien vloeien uit die ééne kiem voort.

Nadat de kerk aldus eenigen tijd had bestaan, komt er echter een totale ommekeer met Constantijn den Groote. Toen deed de kerk weer hetzelfde, als geschiedde in den tijd waarvan Gen. 6 verhaalt, nl. zij ging weer uit, belust op wereldsche macht, huwde zich daarmee, liet zich daarbij gebruiken als vrouw, terwijl de staat man over haar was: de kerk verviel in het *Caesaropapisme*.

Zóó trad de kerk op in Byzantium; vandaar dat de vorm, dien de kerk in dezen toestand aannam, den naam draagt van den *Byzantijschen vorm der kerk*. Die vorm plantte zich voort in den wijderen vorm der Grieksche kerk, en wordt thans nog aanschouwd in de Russische kerk, waarin de Czaar van Rusland op het oogenblik dien Byzantijschen vorm representeert. De Russische kerk is dan ook niets anders dan een staatsmachine; zij werkt buiten het kerkelijk leven om in de mystiek.

Toen op deze wijze in Byzantium de kerk al haar macht inboette, is de redding aangebracht door Rome. Gewoonlijk beschouwt men het optreden van Rome niet waardeerend genoeg. Rome toch, nl. de plaatselijke kerk van Rome, is *de* kerk geweest, die de orthodoxie gered heeft. Geen enkele kerk was zoo zuiver in de leer en zij was het, die de vrijheid der kerk behouden heeft tegenover het Caesaropapisme. De heele strijd tusschen de Oostersche en Westersche kerk liep dan ook ten slotte uit op de vraag omtrent het Caesaropapisme. Rome wilde een wereldkerk, onafhankelijk van het leven der overheid. Rome deed hiermede een heerlijke daad. Wel ging de kerk van Rome daarna mis in haar eigen formatie, maar dit heeft hiermee op het oogenblik niet te maken.

Wanneer we nu letten op de beteekenis der reformatie, dan moet erkend, dat de kerk-reformatie gedeeltelijk een gelukkige en gedeeltelijk een ongelukkige greep was. Gelukkig, voorzoover werd gepredikt, dat de kerkstaat ontlaan moet zijn van alle hierarchie, een eigen formatie moet hebben en haar regiment moet ontvangen van haar koning in den hemel. Ongelukkig, voorzoover in een groot deel der landen, waar de reformatie ingang vond, het Byzantijsche Caesaropapisme weer binnendrong. Het sterkst werd dit gezien in Engeland onder Hendrik VIII. Ten deele zag men het ook in de Luthersche landen, waar de vorst summus episcopus werd, en de ellendige regel gold: „cujus regio, ejus religio.” Bovendien openbaarde het zich onder dat deel der Gereformeerden, die de Erastiaansche of Arminiaansche lijn afliepen. De partij van Oldenbarneveldt wilde ook in ons land het Caesaropapisme invoeren. Het is nu de onvergankelijke roem van Calvijn, dat de Calvinisten de eenigen zijn, die de zelfstandige formatie hebben weten tot haar recht te doen komen. Hiernaast loopen de veelszins nobele mannen onder de Anabaptisten, die niet het Caesaropapisme wilden, maar een repetitie van het leven in Israel, een nieuw Godsrijk op aarde.

In die worsteling bleef men, totdat met de Revolutie het collegiale begrip van kerkrecht opkwam. Dit erkent de kerk niet als een schepping Gods, maar als een onder de hoogheid van den staat geformeerde particuliere vereeniging. Het Caesaropapisme bleef nog de kerk als schepping Gods erkennen, dit deden ook Rome en de Lutherschen, maar nu zag men de kerk opkomen uit den menschelijken wil. In ons land en elders kwam daardoor een kerkelijke toestand, waarbij de staat tegelijk de rol speelde van het Byzantinisme, en tevens de kerk innerlijk bedierf. Denken we slechts aan de jaren 1816 en 1852. Vandaar dat er geen andere formatie mogelijk is, dan zich te organiseeren in eigen zelfstandige kringen, en zich te isoleeren, zoowel van het staatsgezag als van het nationale leven, en alzoo te bestrijden den leugen van de volks-kerk:

In de volks-kerk ligt een drievoudige leugen :

- 1^e zij wil onder het Nieuwe Testament *een copie van het Oude Israël*, en miskent daardoor de beteekenis van Christus' verschijning.
- 2^e *de Anabaptistische idéé*, om heel het leven van den staat te willen christianiseeren.
- 3^e *het Byzantinisme*, dat het kerkelijk leven wil brengen onder de hoogheid van den staat.

§ 4. De Attributen der kerk.

„De attributen der kerk zijn: dat ze is: „*één, heilig, algemeen en christelijk*”, waarbij subsidiair het „*apostolisch*” kan gevoegd.

De *eenheid* der kerk bedoelt haar *unitas essentialis*, dus niet om uit te drukken, dat er niet meerdere kerken zijn of zijn kunnen, maar om aan te duiden, dat de leden der kerk *één* onverbreekelijke eenheid uitmaken, saam *één* organisch geheel zijn en dat dit *één*e lichaam altoos en overal hetzelfde lichaam is. Ze wordt daarom onderscheiden in de *unitas immanens* en de *unitas exeuns* en de eerste in de *unitas capitis, corporis* et *spiritus*, gelijk de tweede in de *unitas fidei, spei* et *charitatis*.

In de tweede plaats is de *ecclesia sancta*, ter aanduiding van haar tegenstelling met den *κόσμος*, ἥ ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται. Ze leeft niet uit den wortel der wereld, al groeit ze door den stam der wereld heen. Haar *sanctitas* is dus niet alleen een *separatio* noch een *dicatio Dei*, maar een *sanctitas realis*, en dit wel in volstrekten zin. Er is in de *essentia ecclesiae* niets dan wat *absolute sanctum est*, en al wat niet *sanctum est*, behoort tot haar *essentie* niet.

In de derde plaats is de *ecclesia catholica*, ter aanduiding van haar tegenstelling met het nationale leven, en dus met het *Judaïstisch-Byzantijsche* begrip van een volkskerk. Positief ligt in dit „*catholiek*” of „*algemeen*” de eenheid uitgedrukt met het begrip der schepping en der menschheid. Deze naam *catholiek* mag dus nooit aan eenige uitwendige kerk gegeven en veel min aan die kerkengroep, die onder Rome leeft, gelaten worden.

In de vierde plaats is ze de *ecclesia christiana*, om aan te duiden, dat zij niet uit het verbondshoofd Adam, maar uit het verbondshoofd Christus is, en alzoo niet uit de *religio naturalis*, maar uit de *revelata* opkomt, en staat of valt met de aanbidding van den Christus als onzen Heer en onzen God.

„*Apostolica*” is een bijvoeging, die strekt, om aan te duiden, dat de kerk niet *mystice* uit Christus leeft, maar geplant wordt door zijn Woord, hetwelk aan de apostelen is toebetrouwd.

Al deze *epitheta* nu komen aan de kerk toe, wat haar verborgen

wezen, niet wat haar verschijning in de wereld aangaat.* Zij zijn daarom in het symbolum voorwerp des geloofs, en het karakter van deze epitheta gaat teloor, zoodra men, gelijk vooral Rome doet, het „*una, catholica, sancta, christiana et apostolica*” uitwendig realiseeren wil.”

Toelichting.

De eerste observatie is van algemeene strekking. We vinden n.l. in de 12 Geloofsartikelen „ik geloof één heilige, algemeene, christelijke kerk.” In onzen Catechismus wordt dan ook gevraagd (vr. 54): „Wat gelooft gij van de heilige algemeene, christelijke kerke?”

In onze confessie echter wordt dit anders behandeld. Dáár wordt gehandeld van de *notae* der kerk. Zijn dan *notae* en *attributa* hetzelfde? Dit verschil moet eerst duidelijk worden ingezien. De *attributa* zijn kenmerken van de ecclesia invisibilis. De *notae* zijn kenmerken van de ecclesia visibilis. De *notae* der kerk zijn b. v. de zuivere prediking des Woords, bediening der sacramenten, enz. alles, wat betrekking heeft op de uitwendige kerk, die juist door de bediening des Woords, der sacramenten enz. aan den dag komt.

De attributa daarentegen raken het inwendige wezen en zijn diensvolgens op het instituut niet alleen niet toepasselijk, maar worden zelfs door den aard van het instituut lijnrecht weersproken. Wij trachten dit door het volgende voorbeeld duidelijk te maken: tot de attributa van een mensch behoort, dat hij een ziel heeft om te denken en te willen. Uitwendig echter de *notae* van een mensch nagaande, vraag ik niet, of hij een ziel heeft, maar *hoe* hij denkt, *hoe* hij wil. De ziel van de kerk nu is de ecclesia invisibilis, de kerk in haar essentie, gelijk zij door God geschapen is, en hierop hebben alleen de attributa betrekking. Het lichaam der kerk daarentegen is de ecclesia visibilis, en hierop hebben de *notae* betrekking.

Letten we b. v. op de unitas. Deze is er op aarde nooit geweest. Nu gebeurt het wel, dat de menschen om die unitas gaan bidden. Dit is dwaas, even dwaas als wanneer ik bad: Heere, geef mij een ziel, terwijl die ziel ons bij de schepping is geschonken. Neen, de kerk *bezit* haar eenheid, en indien zij die eenheid één oogenblik kwijt was, dan was er geen kerk meer. Jezus bad dan ook wel voor de eenheid van de leden der kerk, maar nooit voor de eenheid der kerk.

Deze verwarring van attributa en notae heeft groote schade aangebracht.

De attributa zijn: id quod Deus intribuit ecclesiae in constitutione ecclesiae. God besluit niet zoo maar iets te scheppen, maar in de schepping definieert Hij de kerk, *προορίζει* de essentie van de kerk, en datgene, wat God als onderscheidend kenmerk aan een schepping van Zijn hand toekent, zijn de attributa. Daarom is Deus altijd subject, en zijn de attributa steeds essentialia en onafscheidelijk van de essentie der kerk.

Een tweede opmerking is, dat de kennis van die attributa niet is een discursieve

kennis, maar een kennis, die men alleen erlangt door zelf tot de essentie van de kerk te behooren, door zelf een membrum te zijn van de ecclesia invisibilis, door zelf ingelijfd te zijn in het Lichaam van Christus en zelf dat leven mee te leven. Gevolg hiervan is, dat die attributa ecclesiae zich repeteeren in elk lid der kerk, natuurlijk pro ratione membrorum. Het beste gevoelt men dat bij de sanctitas.

De sanctitas ecclesiae vindt zich terug in de sanctitas membrorum; en deze is werkelijk identiek met de sanctitas ecclesiae. Vandaar dan ook, dat de attributa ecclesiae niet in het kerkrecht, maar in het symbolum thuis hooren. De notae ecclesiae behooren tot het kerkrecht, maar de attributa op het terrein van de Dogmatiek. Daarom zijn ze voorwerpen des geloofs en niet der hope, evenmin als een resultaat van waarneming. En, weten we wél wat een voorwerp des geloofs beteekent! Gelooven is niet: zoo maar iets aannemen, maar: verklaren, dat even zeker als ik van mijn bestaan verzekerd ben, ik de overtuiging bezit, dat het voorwerp van mijn geloof realiter bestaat; in casu, dat de ééne, heilige, algemeene, christelijke kerk met deze hare attributen in werkelijkheid bestaat.

Laat ons nu in een tweede observatie de afzonderlijke attributen nagaan.

I. De unitas Ecclesiae.

Op dit punt vooral is het meest radelooze misverstand ingeslopen.

Wanneer iemand in bed ligt, en er ligt een deken over hem heen gespreid, te wijl van boven zijn hoofd en van onder een voet uitsteekt, dan is hier die voet en ginds dat hoofd: één. Wanneer de voet wordt aangetast, wordt het in de hersenen gevoeld.

Dit is de *unitas corporis*.

Wanneer iemand tot bewustzijn gekomen is, herinnert hij zich verschillende dingen uit zijn leven, b. v. kwaad gedaan te hebben. Als men nu 80 of 90 jaar oud is, heeft men niets meer van een knaap, toch zegt de oude man: *Ik deed dit of dat in mijn jeugd, of: ik was hier of daar.* We zien dus hier een identiteit, die chronologisch loopt.

Dit is de *unitas personae*.

Wanneer een boom in het voorjaar bladeren krijgt, dan zijn dat andere bladeren, als welke den vorigen zomer aan zijn takken gevonden werden. Toch is het dezelfde boom, ook al zijn de stofdeeltjes geheel andere geworden. De essentie blijft dezelfde bij het wisselen der vormen.

Dit is de *unitas essentiae*.

Alzoo wordt met de unitas ecclesiae bedoeld, dat de kerk en van het paradijs, en van nu, en van den jongsten dag, hetzelfde corpus is, dezelfde persona is, en dezelfde essentia bezit.

Deze unitas wordt meestal in den vulgairen zin opgevat, dat er maar één kerk kan zijn. Dit is totaal verkeerd, want dan zou de unitas slaan op de *ecclesia visibilis*.

Tevens moet er wel op worden gelet, dat het woordje „ééne”, in „ééne heilige, algemeene christelijke kerk” niet is een onbepaald voornaamwoord, zoodat men leest: 'n heilige enz., want dan schiet de geheele unitas er bij in.

Wat versta ik nu onder de *unitas essentialis*?

Wanneer ik b. v. water neem, hetzij uit Amerika, hetzij uit Azië, hetzij van nu, hetzij van voor 100 jaar, — water is en blijft water. Dit is de *unitas naturae*. Hetzelfde geldt van elke species en van elk genus. Maar in hoogere mate is er unitas in elk organisme, omdat, hoe men ook een organisme aanraakt, men altijd hetzelfde wezen aanraakt. Omdat nu de kerk van Christus in essentie één organisme is, daarom moet overal waar die kerk is, als het ware dezelfde persona zijn, terwijl het er niets toe of afdoet, of men dat corpus aantreft in Amerika of hier, nu of voor 1000 jaar. Ja, dit gaat zelfs zoover, dat de kerk in den hemel en op de aarde de deelen zijn van één organisme. Kerk blijft altijd kerk, waar en wanneer ook.

Het is dus de *identitas van de kerk in al haar momenten*, wat door de unitas wordt uitgedrukt. De drie bovengenoemde voorbeelden maakten dit genoegzaam duidelijk: zij is altijd hetzelfde *ik* en heeft altijd hetzelfde Hoofd.

Dientengevolge is de unitas nooit voorwerp van hoop, maar eenig en alleen en altijd *voorwerp van geloof*. Daarom mag er niet om de unitas worden gebeden. Indien men dit doet, dan verstaat men de unitas niet. Wel kan men er om bidden, of die unitas meer en meer in het uitwendige moge gerealiseerd worden, maar de unitas essentialis is er altijd, en zonder haar zou de kerk geen kerk zijn.

Deze unitas is voor ons het duidelijkst afgeteekend in de *unitas gentium et nationum*. Nemen we b. v. de huizen van Oranje en van de Hohenzollern; zij vertoonen in alle tijden hetzelfde hoge karakter. Nog sterker komt dit uit in de natiën. De Engelschman van deze eeuw en van de vorige, blijft de Engelschman met zijn eigenaardig karakter. Evenwel, de unitas van een gens en van een natie kan vermengd worden en ook wel te niet gaan, maar dit nu is bij de *unitas ecclesiae* absoluut onmogelijk, omdat de *ecclesia* een eigen leven heeft, dat alle hulpmiddelen in zichzelf bezit, in niets zich vermengt of huwt met eenig ander karakter, en aldus ongedeerd staat.

Bij de natiën ontdekken wij min of meer de kracht van assimilatie; dit vermogen vinden we heel sterk in Amerika, waar ieder vreemdeling zeer spoedig Amerikaan wordt. Bij de boeren in Afrika, die sterk weêrstand boden aan de Engelsche invloeden, zien wij het tegenovergestelde.

De kerk nu bezit een absolute assimilatie-kracht en een absoluut weêrstandsvermogen, en daarin ligt het, dat de unitas altoos subsisteert en perennis is. Als zoodanig is deze unitas een verborgen, een schuilend iets een qualitas inhaerens, zonder welke het wezen van de kerk niet kan gedacht worden, en deze qualitas inhaerens openbaart zich in drieërlei :

1^e de unitas corporis.

2^e de unitas capitis.

3^e de unitas spiritus.

Nu bestaat er echter de drang om zich naar buiten te openbaren. Wij, die een inhaerent wilsvermogen hebben, willen een wilsdaad tot stand brengen. Zoo ook bij de kerk. Zij wil uitkomen, naar buiten zich openbaren. Vandaar dat zij zich tevens uit in

1^e de unitas fidei.

2^e de unitas spei.

3^e de unitas charitatis.

1^e *De Unitas Corporis.*

Hierin ligt tweeërlei uitgedrukt :

a. dat de kerk geen aggregaat, maar een corpus is.

b. dat er niet meer corpora zijn, maar slechts één corpus.

Deze unitas corporis wordt gedurig geleerd in de Heilige Schrift.

Ef. 4 : 4 ; Rom. 12 : 4, 5 ; 1 Cor. 12 : 12. Uit al deze plaatsen blijkt duidelijk, dat deze unitas nergens wordt aangegeven als iets, waarnaar men streven moet, maar als een unitas, die aanwezig is.

Dezelfde denkbeelden worden ook aangegeven in de Heilige Schrift door andere beelden, als *πατρία*, *βασιλεία*, *οἰκία*, en door het beeld van de kudde, de *ποίμνη*.

Joh. 10 : 16. Hier wordt gezegd : *καὶ γενήσεται μία ποίμνη, εἰς ποιμήν*, in het futurum, omdat sprake is niet van dat lichaam in zijn essentie, maar in zijn openbaring.

Ef. 3 : 15. In deze heerlijke pericope aan het slot van het derde caput is in *ἐξ οὗ πάντα πατρία ἐν οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ γῆς ὀνομάζεται, πατρία* vertaald door : geslacht, er dit is een Graecisme. Een *πατρία* is alles wat uit een *πατήρ* geboren is, en daar nu het heele geslacht der menschen uit één *πατήρ* is, daarom is hij niet alleen de levengever, maar ook de naamgever aan heel het geslacht zijner kinderen.

Men moet wel in het oog houden, dat men bij deze beelden alleen het tertium comparationis mag overbrengen. B. v. wanneer Paulus zegt : geworteld en gegrond, dan wil hij met deze beelden alleen uitdrukken de unitas, maar niet de wijze van samenstelling, want dan zouden deze beide niet kunnen samengaan, aangezien „geworteld” een organisch en „gegrond” een mechanisch begrip is.

Nog gebruikt Jezus het woord „ἄμπελος” (Joh. 15) om de organische eenheid der kerk aan te duiden, een voortreffelijk beeld, daar ook hier weêr van den wortel gesproken wordt. Bij het preeken over deze gelijkenis wordt vaak alleen behandeld het ingeplant zijn in Christus als rank in den wijnstok, maar vergeten dat Christus hier wordt voorgesteld als dragende de heele kerk in zich, zoodat Hij zelf de ἄμπελος, de kerk is.

2^e De Unitas Capitis.

Waarom behandelen we deze afzonderlijk naast de Unitas corporis? Omdat eerst in de unitas capitis de unitas corporis tot uiting komt. Een volk moet een koning, een vergadering een voorzitter hebben. Daarom moet die unitas capitis worden vastgehouden als strikt gelijk loopende met de unitas corporis. Onze vaders hadden daarom strijd met Rome. Rome zei: de kerk is een corpus mysticum en moet daarom een hoofd hebben: de paus. Dit is volkomen juist, als de eenheid in het uitwendige moet worden gezocht. Maar daar ligt dan tevens de Achilles-hiel. Rome is niet in staat één hoofd te hebben. Telkens toch komt er een andere paus. Bij de vorsten wordt nog eenheid gevonden, daar ze elkander opvolgen uit één geslacht, maar de paus is een gekozen opperhoofd, terwijl hij nog vaak als grijsaard wordt gekozen. En dit nu kan juist niet; want de unitas van het menschelijk lichaam handhaaft ik niet, wanneer ik er een ander hoofd op zet. Bij een vergadering kan wel de verwisseling van een hoofd plaats hebben, maar hieruit blijkt dan ook juist, dat corpus slechts overdrachtelijk van een vergadering kan gebezigd worden, want een eigenlijk corpus kan nooit anders dan één enkel hoofd hebben. De fout van Rome ligt dus hierin, dat zij de essentiele unitas hebben getrokken in het uitwendige.

De Gereformeerden legden hiertegenover allen nadruk op het Hoofd des Lichaams: Christus. Is die unitas capitis verbroken, dan ligt de unitas corporis evenzeer verbroken. De kerk heeft steeds hetzelfde Hoofd en kan nooit van Hoofd verwisselen. Wanneer we nu in Ef. 1:22 lezen: καὶ αὐτὸν ἔδωκε Κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ dan moet daarbij in de eerste plaats niet gedacht worden aan de regeering van Christus, want dan is de unitas essentialis weêr verloren. Neen, bedoeld is het ἀνκεφαλαιώσασθαι, waarvan in vs. 10 sprake was. Wat beteekent in vs. 23, dat van het σῶμα gezegd wordt: τὸ πλήρωμα τοῦ πάντων ἐν πᾶσιν πληρουμένου? Bij het embryo ontwikkelt zich eerst het hoofd en daaruit de organisatie van het lichaam, en zoo wordt steeds het lichaam vervuld door het hoofd. 't Hoofd is werkelijk de κεφαλή van het heele σῶμα en het σῶμα het πλήρωμα van het Hoofd. Christus is dus alzoo gegeven, dat de gemeente gegeven is in Hem.

De unitas capitis moet dus allereerst worden beleden van de essentie

der kerk. Op het regimen der kerk ziet veel meer, dat Christus de Koning is zijner Kerk. Hoofd daarentegen is veel meer een organisch dan een regeeringsbegrip.

In het feit, dat het $\sigma\omega\mu\alpha$ een hoofd heeft, ligt uitgedrukt, dat het een $\sigma\omega\mu\alpha$ van de hoogste soort is. Een boom heeft geen $\kappa\epsilon\phi\alpha\lambda\acute{\eta}$; maar het hoogere $\sigma\omega\mu\alpha$ heeft een centraal punt, dat het heele organisme beheerscht, behoudt, voedt, beschermt.

Eerst in den mensch nu komt de $\kappa\epsilon\phi\alpha\lambda\acute{\eta}$ tot volkomen centrale ontwikkeling, en daarom is de mensch beeld van de ecclesia. Deze gedachte komt het fijnst uit in het overdrachtelijk organisme, b. v. wanneer men spreekt van een Koning in verband met zijn volk. Ook bij de menschen dus is de gedachte het diepst ontwikkeld in de overdrachtelijke zin van $\kappa\epsilon\phi\alpha\lambda\acute{\eta}$. Het allervolkomenst echter ligt dit begrip uitgedrukt in de kerk.

Deze gedachte drukt alzoo uit, dat de kerk niet alleen is een unitas, maar de unitas van een keurig fijn bewerkt centraal organisme, en eerst in het feit, dat dit organisme een centraal Caput heeft, vindt de unitas der kerk de zuiverste en volste uitdrukking.

3^e De Unitas in Spiritu.

Ook deze unitas wordt duidelijk en met name in de Heilige Schrift geleerd als een zaak van aanbelang.

Ef. 4 : 4. Hier vinden we de drie denkbelden van de unitas corporis, capitis et spiritus eigenlijk bij elkaar staan. In vs. 4 $\epsilon\nu\ \sigma\omega\mu\alpha$: de unitas corporis en $\epsilon\nu\ \Pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$, de unitas spiritus en in vs. 5: $\epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$; de unitas capitis.

1 Cor. 12 : 4, 5, 6, ziende op de essentieele eenheid in het wezen der kerk zelf gelegen.

1 Cor. 6 : 17. Ieder die aan Christus kleeft is één Geest met Hem, n.l. de Geest in Christus en in ons, één Geest, en niet twee.

Rom. 8 : 9. Gewoonlijk verstaat men deze woorden verkeerd en oppervlakkig. Maar de zin is deze: In het lichaam, dat maar één lichaam is, is maar één adem. Hoor ik tot dat lichaam, dan moet de ademtucht, die in mij is, dus dezelfde ademtucht zijn als in al de leden, en deze ademtucht komt in het Hoofd tot uiting. Het best kunnen we dit vergelijken met de lichamelijke warmte. De zuurstof, die we inademen is het brandend, warmte kweekend element, en waar ik nu warmte gevoel in mijn lichaam, is deze alleen door mijn ademtucht naar binnen gegaan. Alles is één met den ademtucht, die door het hoofd wordt ingeademd. Een afgezet been kan ik wel bij de kachel warmen, maar het krijgt zijn warmte nimmermeer van het $\sigma\omega\mu\alpha$. De warmte, die het lichaam zal kweeken, moet warmte zijn, die door den ademtucht van het hoofd is binnengedrongen. In dien geest moet deze tekst worden verstaan; indien iemand

niet heeft denzelfden ademtocht, die in Christus is, die heeft met Hem geen gemeenschap.

2 Cor. 3 : 17. We hebben hier weer een plaats, die op allerlei wijze mishandeld is, en waarmede men in de predicatie meestal geen weg weet. 'Ο δὲ Κύριος τὸ Πνεῦμά ἐστιν, οὗ δὲ enz. Dan zegt men met veel geleerdheid, dat nu Christus weer de Heilige Geest is. Volstrekt niet waar! 't Beteekent dit: Ik kan van mijn hand zeggen, dat de levensgeest van mijn hand mijn hoofd is, omdat met het hoofd het πνεῦμα weggaat, en alleen door het hoofd het πνεῦμα in het lichaam wordt ingedragen. Het hoofd is de levensadem, de warmte, de levensgeest, en alle leden verstijven, als de levensgeest van het hoofd weggaat. Tevens moet de levensgeest van het hoofd op de leden werken, opdat deze hun vrije beweging erlangen. Daarom staat er bij: οὗ δὲ τὸ Πνεῦμα Κυρίου, ἐκεῖ ἐλευθερίαν. Deze vrije beweging der leden wordt eerst verkregen, wanneer die levensadem van Christus verwarmend in ons komt.

1 Cor. 12 : 3. Ook dit is een plaats, waarmede veel gehaspeld wordt. Er staat niet: διὰ πνεύματος, maar: ἐν πνεύματι Θεοῦ λαλῶν. Hier is sprake van den levensadem in het lichaam, waardoor contact bestaat tusschen de deelen van het lichaam en het hoofd. Wanneer ik de zenuwen doorsneed, zou de levensadem niet meer van het hoofd naar de leden gaan; en daarom, indien de hand geregeerd zal worden door het hoofd, dan moet er gemeenschap plaats hebben en wel door den levensadem. Zoo ook bij de kerk. Niemand kan in het lichaam van Christus geregeerd worden, tenzij de levensadem van Christus zich aan elk der leden mededeelde. Ons avondmaalsformulier drukt dit zóó schoon uit, door te spreken van „denzelfden Geest die in Hem als het Hoofd en in ons als zijn lidmaten woont.” Daar is één lichaam onder één Hoofd, en de levensgemeenschap tusschen die twee heeft alleen plaats door het Πνεῦμα. Daarom is het zoo dwaas te spreken van een nieuwe uitstorting des Heiligen Geestes. Neen! we hebben een levensgeest, of hebben dien niet, en dan zijn we dood, en dit is onmogelijk, omdat Christus' kerk een *levend* organisme is. Zij leeft in haar Hoofd en heeft den Heiligen Geest altoos inwonende en onafscheidelijk aan haar verbonden.

Omdat de unitas essentialis in het σῶμα bestaat, moet ze ook uitkomen in de uitingen van het σῶμα. Vandaar dat we ook onderscheiden de *unitas fidei, spei et charitatis*. We handelen hier echter niet van de fides, de spes en de charitas, die beoefend worden, maar zooals ze bestaan als inhaerente qualiteiten van het σῶμα τοῦ Χριστοῦ. Ook al heeft een uitgebroed vogeltje nog nooit een vogel zien vliegen, al vloog het zelf ook nog nooit, en al heeft het nog geen aanzetsels van vleugels, dan is toch het vliegen een inhaerente qualiteit van het dier. Zoo ook bij de kerk. Al heb ik te doen met personen, die nog

nooit de fides, de spes en de charitas hebben beoefend, dan hebben ze toch als membra van het Lichaam van Christus de inhaerente qualiteit om te gelooven, te hopen, lief te hebben.

1^e *Unitas fidei.*

We bedoelen hier niet de fides quae creditur, (objectief, de belijdenis) maar de fides qua creditur (subjectief, de uiting van den geest). Om het somatisch uit te drukken, is deze fides niets anders dan *het adhaesievermogen van de membra aan het Hoofd*. Die gemeenschap wordt bij het menschelijk lichaam tot stand gebracht door de zenuwtakkingen, en deze zelfde gemeenschapswerking komt in de ecclesia tot stand door het geloof. Stel eens, dat er geen geloof was inhaerent in de kerk, dan waren er membra en een Caput, maar in denzelfden toestand als bij iemand, die een verlamden arm of voet heeft.

Nu beweegt zich de fides niet op het gebied van het *zijn*, maar van het *tewustzijn*. Steeds moeten we bij het menschelijk wezen onderscheid maken tusschen het esse en het conscium esse. De mensch is naar Gods beeld geschapen. Bij God is een esse en een conscium esse, en ditzelfde vinden we bij den mensch terug. De geheele werking van het geloof nu ligt, zooals we zeiden, op het gebied van het bewustzijn. Nu kan er bij ons lichaam wel een onbewuste werking plaats hebben op ons hoofd, bv. wanneer we lijden aan hoofdpijn; en evenzeer kunnen er onbewuste werkingen uitgaan naar Christus; en van Christus uitgaan naar ons, maar dit zijn geen geloofswerkingen.

In de tweede plaats herinneren wij er aan, dat, hoe vreemd dit ook klinkt, het bewustzijn onbewust kan wezen, evenals het spraakvermogen sprakeloos kan zijn. Een kind kan nog niet spreken en heeft dus een sprakeloos spraakvermogen. Zoo ligt het vermogen van het bewustzijn reeds in ons, ook al kan het nog niet tot uiting komen. Het geloofsvermogen is reeds aanwezig ook al brak het geloof nog niet door in de bekeering. Hierop moeten we streng letten, omdat we handelen over de unitas essentialis. Deze fides is dus het inhaerente vermogen van elk membrum om met het Hoofd Christus in bewuste gemeenschap te geraken.

Nu kan deze unitas fidei ook wel van de fides quae creditur geaccepteerd worden, mits men dit dan maar nooit laat slaan op de uitgedrukte geloofsbelijdenis, want deze behoort tot de uitwendige openbaring der kerk, en hier handelen we over de essentie. Als inhoud van de fides quae creditur moet dan worden genomen de $\text{Κεφ} \times \lambda \acute{\eta}$, Christus, en in dien zin is het volkomen waar, dat alle geloof zich richt op Christus als object. De Roomsche kerk neemt uitsluitend de fides quae creditur, maar bij ons is zij bijzaak, en de fides qua creditur hoofdzaak.

2^e *De Unitas charitatis.*

Gelijk de unitas fidei is het adhaesie-vermogen van de membra aan het Hoofd, is de unitas charitatis *het cohaesie-vermogen van de membra onderling*. De verschillende leden moeten ook met elkaar in verband staan. Nu wordt door de unitas charitatis niet uitgedrukt, dat we elkaar moeten liefhebben. Dit vloeit wel uit haar voort, maar de unitas charitatis zelve is *objectum fidei*. Ze *is* er. Al hebben allen elkander nog niet lief; al bespeuren we daarvan niets, toch bestaat zij. Iemand kan b. v. met een ingebeelde ziekte op bed liggen, zoodat de unitas membrorum nooit bij hem tot uiting komt. Bij een athleet daarentegen is die uiting zeer sterk, maar toch is die charitas membrorum bij dien ingebeelde ziekte evenzeer aanwezig. Ook al ziet men in de kerk, dat men elkander bestrijdt, toch ligt die unitas charitatis inhaerent in het Lichaam van Christus. We hebben dus niet te letten op de charitas, die gepleegd wordt, maar die in het corpus inzigt en daarom tot volkomen ontplooiing zal komen. Die eenheid ligt in de eenheid zelf van het $\sigma\omega\mu\alpha$, en de liefde van personen onder elkander brengt wel de charitas tot uiting, maar ze wordt daardoor niet geboren. De unitas charitatis ligt in Christus. Daarom noemt Paulus in Col. 3 : 14 de liefde den band der volmaaktheid. Dit toch kan onmogelijk gezegd worden van de liefde, die wij plegen. Dan zou elke liefdelooze daad van onze zijde die eenheid wêer verbreken. Die liefde-oefening is eerst mogelijk, doordat de charitas essentieel in het wezen der kerk is ingelegd.

3^e *De Unitas spei.*

Verstaan we nu door de unitas fidei het adhaesievermogen van de membra aan hun Hoofd, en door de unitas charitatis het cohaesievermogen van de membra onderling, dan is de spes *de uitdrukking van het consortium dat tusschen caput en membra bestaat*. Ze beteekent, dat de membra met het Hoofd lotgemeen zijn. Die lotgemeenschap erlangt het karakter van hoop, om deze reden, dat het Hoofd reeds verheerlijkt is en het $\sigma\omega\mu\alpha$ nog niet. Ook het caput heeft geleden, maar is nu reeds den toestand van heerlijkheid ingegaan. Doch deze christelijke hoop heeft niets gemeen met de hoop in de wereld, waarin steeds twijfel ligt opgesloten, of hetgeen men hoopt wel geschieden zal. In dezen zin spreken de modernen van de hope der onsterfelijkheid, en brengen daarmee de gemeente op een dwaalspoor. 't Schijnt, alsof ze de onsterfelijkheid prediken, maar zij vernietigen haar geheel. Neen, de hoop in christelijken zin is de uitdrukking van datgene, wat men zeker weet, dat men krijgt. Er is dus een groot verschil tusschen hoop en geloof. Geloof is de uitdrukking van datgene, wat men zeker weet, dat er *is*. Men kan nooit gelooven aan iets wat nog komen moet, b. v. niet aan mijn ingaan in den

hemel; maar wel kan ik gelooven aan de uitverkiezing, aan de vergeving der zonden enz. De hoop daarentegen heeft altijd iets toekomstigs tot haar object. Evenwel komen geloof en hoop hierin overeen, dat èn het geloof èn de hoop onvoorwaardelijke zekerheid hebben.

Juist hierom is het beeld der hoop de erfenis, omdat een erfprins b. v. zeker weet, dat de troon voor hem is weggelegd. Alleen is de christelijke hope van niets accidenteels afhankelijk.

Overmits de *ἐλπίς* de uitdrukking is van de lotgemeenschap tusschen het Hoofd en de leden, moeten we vooral letten op een reeks van uitspraken in de Heilige Schrift, die alle hierop neêrkomen, dat, indien wij met Christus geleden hebben, wij ook alzoo met Hem zullen verheerlijkt worden.

Rom. 6 : 4, 5, 8. Fil. 3 : 10, 11. Hetzelfde wordt hier eenigszins anders uitgedrukt.

Het behoort nu tot de essentie der kerk, dat, gelijk het lot des Hoofds is, ook alzoo dat der leden zij. Immers, ook bij jonge kinderen hangt de geheele toekomst alleen af van hetgeen in dat kleine hoofd zit. Het hoofd beheerscht het lot van al de leden. Zóó is het ook principieel in de kerk. We hebben niet te doen met een parallel, maar uit de beteekenis van de *κεφαλή* voor het *σῶμα* vloeit de lotgemeenschap voort. Dat het Hoofd nu in heerlijkheid is, is een uitvloeisel van de uitnemendheid van het Hoofd, en aangezien Hij *κεφαλή* van het *σῶμα* is, waarborgt Hij daarom aan het *σῶμα* dezelfde heerlijkheid. Daarom noemt Paulus 1 Tim. 1 : 1 Christus zelf de hope, omdat de *ἐλπίς* niets anders is dan de lotgemeenschap met het Hoofd Christus.

In Col. 1 : 5 wordt van de *ἐλπίς* gesproken als van een *ἀποκειμένη*, omdat zij aanwezig is in het Hoofd.

Deze *ἐλπίς* moet wederom worden genomen naar het vermogen. Dit wil zeggen, dat in elk lid van Christus' lichaam een zoodanige natuur geformeerd wordt, dat uit die natuur dat lotgemeen zijn met Christus vanzelf geboren wordt. Die spes is dus een eigenaardigheid, die tot de natuur zelf van Gods kind behoort. Daarom is geloof, hoop en liefde in zijn trias de noodzakelijke, de geheel normale en karakteriseerende uiting van het Lichaam van Christus. Volstrekt niet bestaat het eigenaardige karakter der kerk in recht doen, barmhartigheid oefenen, waarheid zeggen, het zich spenen aan zingenot. Al deze deugden zijn deugden, inhaerent in de menschelijke natuur als zoodanig, en die dan ook in de kerk opleven alleen als vermogen van de menschelijke natuur; maar ze vormen niet het specifieke karakter van de kerk; ze maken niet, dat de kerk kerk is. Wèl karakteristiek voor de kerk zijn daarentegen de fides, spes en charitas, omdat die het adhaesievermogen, het cohaesievermogen en het consortium uitdrukken. Vandaar dat Paulus zegt, 1 Cor. 13 : 13:

οὐκ ἐστὶν ἄλλο, ἀλλὰ πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη, τὰ τρία ταῦτα.

Nog een opmerking moet hierbij gevoegd. Hoe is de liefde een specifiek christelijk iets, terwijl zij toch tot de menschelijke natuur behoort? Hiertoe wijzen we op Joh. 13 : 34. Dit zijn raadselachtige woorden, als we den waren zin niet vatten. Waarom geeft Jezus een nieuw gebod, als Hij zijn discipelen aanmaant elkander lief te hebben, gelijk Hij hen heeft liefgehad? 't Oude Testament leerde dit toch ook reeds? Sommigen zoeken de verklaring in het *καθὼς ἠγάπησα*, en nemen dan een gradueel verschil aan. Dit is een onaannemelijke interpretatie, omdat daaruit zou volgen, dat we allen voor elkander moeten sterven, wat natuurlijk eene onmogelijkheid is. Neen, de woorden *καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς* moeten aldus worden opgevat: Ik ben tot u in een bijzondere liefde getreden als de Κεφαλὴ tot het σῶμα, en daarom moet gij die cohaesie onderling gevoelen, die niet de uitdrukking is eener gewone liefde, maar van de liefde welke specifiek eigen is aan het lichaam van Christus. Daarom is niet het woord „amor”, maar „charitas” gekozen, daar „amor” het algemeen menschelijke uitdrukt. In het Hollandsch hebben we geen twee woorden. Vroeger bezigde men nog al eens voor de liefde tot God: „min”, maar tegenwoordig is dit uitsluitend in gebruik om de huwelijksliefde aan te duiden. „Charitas”, het uit het Grieksch vertaalde woord, drukt inderdaad dat specifieke karakter dier liefde uit. Geen liefde, die *gradueel* van alle andere liefde verschilt, maar *specifiek*.

II. De Sanctitas Ecclesiae.

Hierbij komt het er op aan, te begrijpen, wat deze sanctitas is. Wederom moeten wij bij deze eigenschap niet denken aan de christenen, zooals wij ze gadeslaan; en in de tweede plaats moeten we niet denken aan een gedeeltelijke, maar aan een absolute sanctitas, evenals wij de unitas als een absolute unitas beschouwden. De kerk van Christus van alle eeuwen was en is, en zal zijn absoluut sancta. Om dit klaar in te zien is het beeld van de enting, hoewel niet volkomen zuiver, het meest geschikste. Als ik op een wilden wingerd het oogje ent van een tamme, dan is al wat boven dat entsel groeit niet half, maar absoluut tam; van den wilden stam kan er niets doordringen. Al wat onder het entsel groeit is absoluut wild. Gelijk dit absoluut doorgaat bij den geënten boom, zoo ook bij de kerk. Daar is geen vermenging. Al wat bij een kind van God tot den *παλιὸς ἄνθρωπος* behoort is absoluut verdoemelijk; al wat tot den *καινὸς ἄνθρωπος* behoort, is absoluut heilig.

Het beeld van den geënten boom is daarom des te beter, omdat God daarin het raadsel opklaart, hoe hetzelfde *ik* zondig naar den ouden en heilig naar den nieuwen mensch kan zijn. Daar is in een kind van God maar een *ik*, en datzelfde *ik* is in hem de *παλιὸς ἄνθρωπος* en de *καινὸς ἄνθρωπος*. Daar staan geen twee boomen maar één, met één wortel, en die tamme boom heeft niets anders

dan den wortel van den wilden boom, maar bij het entsel worden de levenssappen omgezet in de tamme natuur. De gruwelijke zonde der Antinomianen is, dat zij twee boomen aannemen, twee menschen, een oude en een nieuwe naast elkaar. Zij zijn dan de goede, en naast hen staat een kwade, die zondigt, maar daarmee hebben ze eigenlijk niets te maken. Wij moeten vasthouden, dat ons *ik* het is, dat zondigt, en in het kind van God is geen tweeërlei ik.

Doch dit beeld van den boom is niet volkomen zuiver, en alleen het tertium comparationis gaat door, om deze reden, dat Christus niet in ons, maar wij in Christus worden ingeënt.

Is nu het entsel zwaar geworden, dan bot eindelijk aan dien wilden stam niets meer uit. De zuigkracht van het entsel wordt steeds grooter. Eindelijk bestaat de wilde boom in het geheel niet meer.

De zaak, waarop het hier aankomt, is, dat het leven van het Lichaam van Christus een eigen $\rho\iota\zeta\alpha$ heeft, en dat die wortel niet is in de wereld, en met het leven der wereld niets te maken heeft, noch ooit met haar vermengd kan worden, maar gaaf in het leven der wereld indringt. Al wat niet tot dien wortel behoort, behoort niet tot de kerk. En aangezien nu de kerk geen enkele andere levensuiting heeft dan uit de wortel Christus, kan die kerk nooit anders dan gaaf opgroeien. „Als de wortel heilig is, zijn ook de takken heilig”, zegt de apostel. Hierin ligt de vindicatie van de sanctitas ecclesiae.

Elke voorstelling, die deze waarheid, dat de kerk steeds reëel sancta geweest is, is, en zijn zal, van haar kracht berooft, moet onverbiddelijk worden afgesneden. Men zegt b. v. wel eens dat dit sancta beteekend: „heilig genoemd”, of: „Gode gewijd, afgezonderd.” Dit zou alles kunnen, indien de sanctitas object van de spes was, maar niet nu zij is object van de fides; en ik kan niets gelooven, tenzij het zoo is en reëel bestaat. De sanctitas moet daarom geaccepteerd als absoluut feit. Evenzoo moet worden ingezien, dat elk $\mu\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$ van het $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha\tau\omicron\upsilon$ $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$ absoluut en reëel heilig is. Daarom zegt Paulus in Rom. 7, dat, indien in hem de zonde gevonden wordt, niet hij het is, die zondigt, maar de zonde die in hem woont; en verzekert Johannes evenzeer, dat de wedergeborene niet *kan* zondigen. Iemand, die wedergeboren is en toch zondigt, moet zeggen, dat hij weêr buiten zijn kindschap om heeft gehandeld, maar hij, als kind Gods, is reëel heilig; de booze vat hem niet.

Daarom worden in de Heilige Schrift de leden der kerk steeds als $\hbar\gamma\iota\omicron\iota$ aangesproken, en dit $\hbar\gamma\iota\omicron\iota$ is reëel bedoeld: waren ze niet $\hbar\gamma\iota\omicron\iota$, dan waren ze ook niet wedergeboren, want waar de wedergeboorte is, daar is absolute heiligheid, en de persoon, die wedergeboren is, staat als absoluut $\hbar\gamma\iota\omicron\varsigma$ voor God. De mogelijkheid om weêr tot zonde te komen, bestaat voor het nieuwe leven van het kind van God niet.

Joh. 15 : 3. Joh. 13 : 10. Die gewassen is in het bloed van Christus, heeft niet meer noodig gewasschen te worden, maar is geheel rein.

Bij de sanctitas ecclesiae hebben wij dus te doen met de tegenstelling tusschen het *σῶμα τοῦ Χριστοῦ* en den *κόσμος*. Zij wil zeggen, dat de ecclesia een schepping is, die niet uit den wortel der wereld voortkwam, maar een eigen leven heeft in het leven der wereld.

III. De Catholicitas Ecclesiae.

De uitdrukking *καθολική* is in zin en strekking dezelfde als *οἰκουμένηκή*. De conciliën noemde men meer: de oecumenische conciliën, terwijl men het woord katholiek meer gebruikte van de kerk. Toch is het woord *καθολική* zuiverder dan *οἰκουμένηκή*, omdat *οἰκουμένη* het woord was, om aan te duiden de bewoonde wereld; en wat daarbuiten lag, werd niet medegerekend. Streng genomen is dus *καθολική*, dat niet alleen met het meetellende deel, maar met het heele menschelike geslacht rekent, breeder van omvang.

In de tweede plaats moeten we steeds sterk opkomen tegen de neigingen van Rome, om het woord „katholiek” alleen voor zich te nemen. Dat wij het woord voor een groot deel kwijt zijn, is een rechtvaardige straf, die op ons hoofd neêrkomt. In ons land hebben de protestanten zelf meêgedaan aan dit kwaad. Het woord klinkt ons niet liefelijk meer in de ooren. De protestanten deden het katholieke begrip der kerk teloor gaan en richtten volkskerken op. Aan de Roomschen de eere, dat zij partij trokken van de zonde van het protestantisme. Zij begrepen, dat de kerk van Christus zich moest uitstrekken over de geheele wereld. Onder de protestanten zondigden de gereformeerden hierin ook zwaar, maar toch nog het minst. De Luthersche kerken werden in Zweden, Denemarken, Duitschland enz. pure volkskerken, imitatiën van het oude Israël. Zóó diep ging zelfs het katholiek begrip der kerk te gronde, dat er nog nooit een convent heeft plaats gehad, waarop de verschillende Luthersche kerken samenkwamen, terwijl dit toch voor de Lutherschen veel makkelijker was, dan voor de Gereformeerden, daar de Lutherschen maar één geloofsbelijdenis hadden.

De Gereformeerden hebben althans nog steeds vastgehouden, aan de waarheid, dat we te doen hebben met de kerk onder alle volken. Ze deden dit tot uitdrukking komen: 1^e Door het syntagma of corpus confessionum, een boek, waarin ze hun verschillende belijdenissen opgenomen en uitgegeven hebben, om te toonen, dat ze één waren. Vanwege de kerken werd dit gedaan; ze zonden elkander de geloofsbelijdenissen toe. 2^e Door de Synode van Dordrecht. De theologen van andere kerken werden daarbij geroepen. 3^e Door de Synode van Westminster, toen men voor de gereformeerde kerken in Engeland een geloofsbelijdenis en catechismus maakte.

Intusschen is dit catholiek begrip ook daarna weêr zoek geraakt. Het heeft zich het laatst geuit in de valsche vormen der Calixtijnsche Ireniek; valsch, omdat de bedoeling was, de „spitze” van de belijdenis af te stompen, zoodat men een zwakke belijdenis kreeg, waarbij ieder zich kon neêrleggen. Maar toch heeft dit zoo gewerkt, dat de Presbyterian Alliance altijd nog saambinding zoekt. Evenwel, ook in ons land zit „de kerk der vaderen, de volkskerk” er zoo diep ingeroest, dat men hoogst gemakkelijk daardoor de menigte op een dwaalspoor kan leiden. Om de kerk van Rome aan te duiden, moeten we dus nooit spreken van de Katholieken, maar steeds van de Roomschen.

Intusschen hebben we ook bij de catholicitas met een dwaling te doen. Deze catholicitas wederom, is niet opgevat essentieel, maar zóó, dat men haar slechts veronderstelde. Weêr dus werd de catholicitas genomen van de uitwendige kerk. Dan wordt zij geen geloofszekerheid, maar veronderstelling. Op den voorgrond echter moet staan, dat de catholicitas is een *qualitas essentialis* van het Lichaam van Christus.

Waarin bestaat deze catholicitas? In hetgeen we in § 1 aantoonen, dat de kerk van Christus is de reconstructie van het geheele gevallen menschelijk geslacht. De stamboom van het menschelijk geslacht wordt niet prijs gegeven, maar van de wilde takken ontdaan, zal hij eeuwig doorbloeien. En, aangezien nu het menschelijk geslacht *καθολικός* is, d. i. alles omvat, moet volgen, dat zoover de stam van het genus humanum zich uitbreidt, evenzoover he: Lichaam van Christus zich uitstrekt. Tevens ligt hierin opgesloten, dat, waar aan dien stam verscheidene natiën en geslachten zijn uitgebot, elk daarboven zal worden gerepresenteerd. Dit „catholiek” is dus niet een accidenteele, maar een inhaerente en essentieele eigenschap van de kerk, die tot haar wezen behoort. God neemt niet hier en daar een enkele uit, want dan konden wel heel wat volken afvallen; neen, als de kerk is de weeropgestane stam van het menschelijk geslacht, dan moet datgene, wat behoort tot de essentie van het menschelijk geslacht, teruggevonden worden in de essentie van de kerk. Als zoodanig nu zegt Paulus Fil. 2 : 11, dat in den naam van Jezus alle knie zic zal buigen, *ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ κατὰχθονίων*. Het heele menschelijk geslacht toch bestaat uit menschen, die reeds in den hemel zijn, die nog op aarde zijn, en die begraven zijn. Ook de nog ongeborenen behooren tot de *κατὰχθόνιοι*, omdat in de Heilige Schrift de moederschoot genoemd wordt, de benedenste deelen der aarde.

Eij dit punt moet nog worden aangeduid, dat de Heilige Schrft de kerk van den aanvang af als catholiek openbaart. Letten we hierbij:

1^o op den zegen door God aan Abraham gegeven: „in u zullen alle geslachten der aarde gezegend worden;”

2^e op de bepalingen, die bij Israel aan de besnijdenis verbonden waren, nl. dat ook de ingeborenen van het huis, de slavenkinderen moesten besneden worden;

3^e op den bestendigen regel, dat ieder uit elk volk in het verbond kan worden opgenomen, als hij den God Israels beleeft: het proselytenstelsel, dat we het sterkst vinden uitgedrukt in Psalm 87, die geheel aan dat katholieke karakter der kerk is gewijd. De heerlijke dingen, die van de stad Gods worden gesproken, zijn, dat God Rahab en Babel vermelden zal onder degenen, die Hem kennen. Deze psalm is een prachtige openbaring omtrent het katholieke karakter van de kerk. Dat hier van de kerk in haar essentie sprake is, en niet van de symbolische bedeeling uit Israel, blijkt

1^e hieruit, dat er staat: „De Heere bemint de poorten van Zion boven alle woningen van Jacob”;

2^e doordat er van Rahab en Babel, den Filistijn, den Tyriër en den Moor niet staat, dat zij als proselyten zullen inkomen, maar dat zij aldaar „geboren” zijn. Door het proselytendom kwam men in de uitwendige kerk. In de uitwendige kerk konden Rahab en Babel niet geboren worden, maar wel konden ze geboren worden door de wedergeboorte in de onzichtbare kerk;

3^e doordat er niet staat, dat God ze rekenen zal bij het tellen der stammen van Israel, maar Hij zal ze rekenen, „bij het opschrijven der volken”;

4^e uit het slotvers, waar staat, dat de zangers en de speellieden mitsgaders al Gods fonteinen in haar zullen zijn. Deze zangers zijn niet de Levietische speellieden, maar allen, die God bekwaam gemaakt heeft, om zijn lof te bezingen.

Aangezien Ps. 87 de locus classicus is voor de catholiciteit der kerk, is het niet noodig een verder beroep te doen op de Jesajaansche en Ezechiël's profetiën omtrent de volken. Dikwijls wordt Ps. 87 gebezigd voor zendingsbidstonden. Goed. Indien men den inhoud maar steeds laat doelen op de essentie van de kerk, en niet b.v. die zangers voor de zendelingen gaat houden.

Voor het Nieuwe Testament wijzen we op:

1^e Joh. 3 : 16, met alle daarbij hoorende plaatsen, waarin van het heil gesproken wordt als uitgaande naar den geheelen κόσμος (κόσμος is in de Heilige Schrift niet het heelal, maar de aarde). De κόσμος staat tegenover Israel. Met die verschillende distinctiën, alsof met κόσμος alle menschen (Armin.) of wel alleen de uitverkorenen (sommige gereformeerden) bedoeld zou zijn, hebben we dus niets te maken.

2^e 1 Joh. 2 : 2. Hier vinden we hetzelfde onder een ander aspect.

3^e Hierbij behooren alle plaatsen rakende het μυστήριον, dat altijd weer

beteekent, dat niet alleen aan Israel, maar aan alle volken het heil in Christus wordt aangeboden.

4^e De last van Jezus bij den doop, Matth. 28 : 19 : *μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη.*

5^e Ook het hooge priesterlijk gebed van Jezus, Joh. 17, is geheel in dezelfde lijn van gedachten. Alleen ontstaat daar eenige moeielijkheid, omdat de Heere *κόσμος* daar in twee beteekenissen gebruikt :

a. *quantitatief*, om het oecumenisch karakter der kerk uit te drukken.

b. *qualitatief*, om uit te drukken, dat de *κόσμος* *ἐν πονηρῷ κεῖται*.

6^e Extensief spreekt Paulus hetzelfde uit Rom. 1 : 8.

7^e Die categorie van plaatsen, waar er op gewezen wordt, dat er geen onderscheid meer bestaat tusschen Jood en Griek, barbaar en Scyth. Door den Scyth hierbij te noemen, wordt meer dan het oecumenische, het absoluut katholieke karakter der kerk aangegeven. De Scythen lagen buiten de *οἰκουμένη*, en ook die volken waren principieel begrepen in de kerk van Christus.

IV. De Christianitas Ecclesiae.

Ook hier hebben we weer te strijden tegen de veruitwendiging van dit begrip, terwijl het toch in de geloofsbelijdenis niet anders kan voorkomen, dan als een essentieel begrip. Er staat : „Ik geloof een christelijke kerk.” Ook dat de kerk „christiana” is, is dus voorwerp des geloofs.

Dit begrip is in twee opzichten veruitwendigd.

1^e In Antiochië, waar de belijders het eerst christiani werden genoemd. Uitwendig werd aan de volgelingen van Christus dien naam gegeven, op gelijke wijze als men sprak van de Socratische en Pythagoreïsche school. Christus werd dus op één lijn gesteld met de heidensche wijsgeeren:

2^e Door het tegenwoordige spraakgebruik. In onzen tijd nl. heeft men het woord „christelijke” bij „kerk” gevoegd: Wat bedoelt men dan met „christelijke kerk?” Het best zien wij dit op het budget van eeredienst waar gesproken wordt van een Joodsche kerk enz., en dan ook van een christelijke kerk. „Kerk” wordt dan een zekere godsdienstige vereeniging, en anders niets. Natuurlijk is dit totaal verkeerd, daar „kerk” een univocum is. Ook etymologisch is dit echter geheel onjuist, omdat „kerk” van *Κύριος* komt, en christelijke kerk” dus eenvoudig een pleonasme is. Onze Roomsche landgenooten staan hierin veel zuiverder, wanneer ze spreken van „de kerk”.

In onze geloofsbelijdenis komt echter dit „christelijke” in een geheel anderen zin voor. Het attribueert „christelijke”, als uitdrukking van een essentieele qualiteit der kerk bedoelt hetzelfde, als wat we vinden in 1 Cor. 12 : 12. Daar wordt de kerk vergeleken bij een lichaam. Eerst wordt van het menschelijk lichaam gesproken, en dan volgt : *οὕτω καὶ ὁ Χριστός*. Dit wil zeggen, dat Christus de kerk zelf is en de kerk Christus is. Er ligt in opgesloten : *οὕτω καὶ ἡ ἐκκλησία*, evenals

wij van iemand niet zeggen: dat is hij met zijn lichaam, maar: dat is hij; terwijl wij den persoon dan in het gelaat zien. Hij bestaat niet buiten zijn lichaam. Die diepe achtergrond, die ligt achter het attribuut „christelijke” is dus, dat Christus zelf is de kerk in zooverre zij:

- 1^e uit Christus ontstaan is,
- 2^e geen oogenblik zonder Hem bestaat,
- 3^e Christus tot haar Hoofd heeft,
- 4^e in al haar deelen en leden alleen door Christus leeft en werkt.

Gelijk we spreken van een menschelijk lichaam, omdat daarin zich het leven uit van een mensch, zoo spreken we van het lichaam van Christus als van de christelijke kerk, omdat zich daarin het leven van Christus openbaart. De eigenlijke essentie der kerk ligt in Hem. Hij is de Wijnstok, die de ranken draagt: de ranken zijn in Hem begrepen. Een koning is niet te denken zonder onderdanen. De koning sluit een verdrag, en in hem is geheel het volk begrepen.

De zaak zelf is dus duidelijk. Alleen blijft nu nog een vraag over: Hoe hebben we dan de kerk van het Oude Verbond op te vatten? Daarin ligt de *cardo quaestionis*. Die de christelijke kerk uitwendig opvatten, zeggen: zij begint met den Pinksterdag. Die zoo leeren, plaatsen dan naast die christelijke kerk een joodsche kerk of de kerk van Mozes, als de kerk van den ouden dag. De tegenwoordige joodsche kerk krijgt dan de naam van: „Israëlietische kerk.” Met deze voorstelling moet ten eenenmale gebroken. Neen! *De kerk, de christelijke kerk* bestaat van den aanbeginne der wereld. Is dit dan ook een aanduiding der Heilige Schrift? Zeer zeker. Zoodra de kerk ontstaan is, bij den val, is terstond de Middelaar geopenbaard: Gen. 3: 15. Bovendien spreekt de geheele Messiaansche profetie steeds van een Middelaar die er *is*. Zij handelt steeds over een Middelaar, die wel nog moest *komen*, maar *niet*, die nog moest *ontstaan*. Vandaar dat in de profetie de Middelaar gedurig sprekende wordt ingevoerd, b. v. Jes. 61: 1. Zoo ook treedt de Middelaar op in Ps. 2: „Ik zal van het besluit verhalen: De Heere heeft tot Mij gezegd: Gij zijt mijn Zoon” enz. In het geheele Oude Verbond, wordt ons de Middelaar als bestaande voorgesteld, terwijl Hij gedurig verschijnt als de Engel des Verbonds. Is dan eerst in het paradijs de Middelaar Middelaar geworden? Neen, het Nieuwe Testament gaat nog verder en leert ons, dat Hij reeds *πρὸ καταβολῆς κόσμου* als Middelaar was aangesteld en voorgesteld: Ef. 1: 4; 1 Petr. 1: 20; Openb. 13: 8.

Dit *christelijke*, of liever dit *christische*, dit *Christus-karakter* der kerk heeft de Christus zelf zoo beslist mogelijk uitgesproken in Matth. 11: 27 en en Joh. 17: 3. Er is sprake van een *γνώσις*, die het eeuwige leven geeft. Deze *γνώσις* heeft alleen

de Zoon, en niemand kan tot die levendmakende kennis komen, tenzij de Zoon hem die geeft, terwijl het den Zoon vrijstaat die kennis te geven aan wien Hij wil. Om dit te kunnen doen heeft Hij van den Vader een macht gekregen, die alles in zich besluit.

Ziedaar de eerste lijn, waarlangs dat Christus-karakter der kerk wordt uitgesproken.

De tweede lijn is de bekende pericoop van Rom. 5. Daar wordt de lijn teruggelaid naar het paradijs. De eerste *ἀνθρώπος* heeft aan zijn geslacht niets anders kunnen geven dan *schuld, dood, verdoemenis*. De tweede *ἀνθρώπος* brengt *de verzoening, het leven, de eeuwige heerlijkheid*, en deze drie maken de heele sfeer der kerk uit. Die kerk bestaat alleen onder menschen; die menschen kunnen alleen onder een Hoofd leven en als zoodanig wordt de Christus als tweede Hoofd tegenover het eerste gesteld. Paulus zegt in dit kapittel niet telkens hetzelfde, maar teekent deze waarheid in onderscheidene trekken. Hij betoogt, dat, indien Christus niet ware gekomen, er niets zou zijn geweest dan een Adamietische menschheid en hiermede was dan het essentieele karakter van het menschelijk geslacht uitgedrukt. Allen waren uit Adam opgekomen; allen waren met hem lotgemeen. Wil men nu weten wat de Christus-kerk is, dan is het best, eerst te spreken van Adam en het menschelijk geslacht en daartegenover te stellen het Christus-geslacht. Dan zien we, hoe dat heele menschelijke geslacht uit Christus zijn oorsprong heeft, in Hem zijn type heeft, uit Hem is opgekomen en in Hem zijn vereenigingspunt heeft. Of wil men dit duidelijk maken met het beeld, dat Cap. 6 aangeeft: „we zijn één plante met Hem geworden.” Het soort van plant beheerscht heel het wezen van die plant. Als ik van een struikje zeg, dat het een roos is, dan heb ik daarmede het karakter aangegeven, en wanneer ik de kerk aanschouw en daarvan zeg: zij is Christus, dan is hiermede het type van die kerk aangegeven. Uit het zaad van Christus wast die kerk op en haar strekking is om zijn eere voort te brengen.

V. Apostolisch.

Deze qualiteit vindt men in sommige edities van de 12 geloofsartikelen aangegeven. Op zichzelf is het juist haar niet op te nemen. „Apostolisch” heeft zijn beteekenis bijna uitsluitend voor de uitwendige kerk. Eerst toen men het woord „christelijk” in uitwendigen zin ging bezigen, werd het woord „apostolisch” een nevenbegrip om de zuivere uitwendige kerk van de onzuivere te onderscheiden, op dezelfde wijze als wij het woord „gereformeerd” gebruiken. Daarna heeft Rome er prijs op gesteld, het woord te behouden. Aanvankelijk met recht, omdat Rome eerst het best de waarheid bewaarde, maar daarna werd het verdedigd, omdat Rome beweerde, dat het niet alleen

het zuiverst de apostolische leer handhaafde, maar dat ook de apostolische inspiratie zich bij de bisschoppen van Rome voortplantte. Het apostolaat werd alzoo opgevat als een voor perpetueering vatbaar begrip. Vandaar nog steeds de naam: *sedes apostolica*, in dien zin, dat de Roomsche traditie voortleeft onder een voortdurende apostolische gave. Terwille van deze verval-sching van het begrip is dus het best het woord te laten vallen, gelijk dit geschied is in onze Confessie en Catechismus.

Laat ons het woord toch even bezien. „Apostolisch” heeft drieërlei begrip:

1^e 't begrip van organisatie.

2^e een doctrinair begrip.

3^e een institutair begrip.

Ad 1. Wat is er onder te verstaan, dat „apostolisch” uitdrukt een *organisch* begrip?

Jezus koos een bepaald getal discipelen en sprak uit, dat die tot apostelen gekozen discipelen een blijvende exceptioneele plaats in het lichaam der kerk behielden, want in de wedergeboorte zouden zij zitten op twaalf tronen, oordeelende de twaalf geslachten Israëls. Dit nu is een organisch begrip, omdat bij het organische niet alle deelen gelijk zijn, maar sommige deelen een exceptioneele positie innemen en invloed hebben op de overige leden. Zoo hebben de apostelen een organische werking op de twaalf stammen Israëls, dat is, op de kerk in haar geheel. In het visioen, dat den apostel Johannes wordt getoond op Patmos, heeft dan ook het Nieuwe Jeruzalem nog een apostolisch karakter, zooals blijkt uit zijn twaalf poorten met de namen der twaalf apostelen. Natuurlijk is dit niet grafisch, maar typisch bedoeld, om aan te duiden, dat in de kerk bestaan twaalf schakeeringen van den weg ten leven (de twaalf poorten) en dat deze schakeeringen samenhangen met het schakeerend karakter der twaalf apostelen.

Ad 2. Een *doctrinair* begrip. — Jezus is op aarde gekomen om de waarheid te prediken, maar *de* waarheid is de blanke straal van het licht. Die volheid van den Christus is voor ons niet te assimileeren en daarom treden nu de twaalf apostelen op als het prisma, waardoor die ééne blanke straal gespreidt wordt in onderscheidene tinten, en waardoor de waarheid menschelijk wordt. Vandaar dat het den indruk maakt, alsof de apostelen duidelijker hebben gesproken dan Jezus zelf. Dit is niet waar, maar wij kunnen de volheid der gedachten van Jezus niet in ons opnemen; zij moeten ons in tastbaren vorm worden gegeven. Omgekeerd is het alsof iets van den glans en den gloed van de Evangeliën verloren is in de apostolische brieven, omdat die volheid juist datgene is, waarnaar de ziel smacht en hunkert. Eerst moet men echter door de apostelen ingeleid zijn in de beteekenis van dit alles. Hierbij komt, dat

we niet één, maar vier evangeliën hebben. Ook zelfs dat beeld van Jezus was niet vatbaar voor teruggeving onder één vorm.

Had dus Christus alleen gesproken, dan waren wij niet gebaat. De volheid van den Christus moest ons worden vertolkt.

Ad 3. Met het *institutaire* begrip, hetwelk in het woord „apostolisch” ligt opgesloten, is bedoeld, dat de Heere de apostelen niet alleen riep en bekwaamde, maar ook gebruikte als amanuenses om een deel der Heilige Schrift te boek te stellen. Daardoor heeft de openbaring van het Nieuwe Testament een vasten vorm aangenomen en maakt de Heere het mogelijk, dat de apostelen nu nog spreken in het midden der gemeente. De apostelen in hun geschriften geperpetueerd, zijn de blijvende getuigen van den Christus.

Zoo blijft dus tot het einde toe de kerk een apostolische kerk, gebonden aan het getuigenis der apostelen, die nu nog even goed getuigenis afleggen dan ze eenmaal mondeling deden. Dit ligt opgesloten in twee uitspraken van Christus.

a. Het slot van *Matth. 28*. Bij hun leven hebben de apostelen maar aan een kleinen kring het *κήρυγμα* gebracht, zoodat toen deze uitspraak niet is vervuld. Hierdoor alleen komt dit woord van Jezus tot vervulling, dat het altoos de apostelen zijn, die overal en ten allen tijde optreden om de getuigenis van den Christus af te leggen.

b. *Joh. 17 : 20*, waar Jezus niet alleen voor zijn discipelen bidt, maar ook voor degenen, die door hun woord in Hem gelooven zouden. Dit nu is alleen mogelijk, wanneer de apostelen ten allen tijde de getuigen onder de volkeren zijn. Dan geldt de bede ook ons; dan zijn ook wij degenen, die door hun woord in den Christus gelooven.

Hand. 1 : 8, hoort eveneens hierbij.

Wanneer men nu vraagt, welke beteekenis deze qualiteit van „apostolisch” voor de essentie der kerk heeft, dan heeft zij dit alleen en uitsluitend in den eersten zin, in den organischen zin van het woord. Het *σῶμα τοῦ Χριστοῦ*, nl. wordt ons in de apostelen niet geteekend als een bijeenvoeging van cellen, maar als een *σῶμα*, dat in zijn romp organische onderscheidingen in de ledematen heeft. De apostelen komen als hoofdorganen voor in de essentie van de kerk.

We besluiten deze uiteenzetting met een *summiere herhaling*.

Deze eigenschappen raken *niet de zichtbare*, maar de *onzichtbare* kerk :

- 1^e omdat tot die kerk, waarvoor deze qualiteiten gelden, niet alleen de thans levenden maar ook de mortui en morituri hooren, die allen tot de inwendige kerk hooren.
- 2^e omdat al die eigenschappen stand houden en doorgaan, ook als alle visibiliteit der kerk ontbreekt.

3^e omdat deze eigenschappen, overmits ze tot het wezen der kerk behoren, ook wel invloed op de openbaring der kerk hebben, maar in die openbaring niet dan op hoogst gebrekkige wijze tot uiting kunnen komen. Noch de unitas, noch de sanctitas, noch de catholicitas, noch de christianitas kunnen hier ooit tot adequate uiting geraken. Dit zal eerst mogelijk zijn in het koninkrijk der hemelen.

4^e de kerk heeft deze eigenschappen steeds bedoeld als voorwerp des geloofs.

Dit laatste is onze groote antithese, eenerzijds met de Roomsche kerk, anderzijds door allerlei secten, voornamelijk met de Anabaptisten.

De Roomsche kerk, door deze qualiteiten op het uitwendige toe te passen, werd genoodzaakt de uitwendige kerk tot corpus mysticum te verklaren. Dit kwam vooral tot stand tijdens Cyprianus. Dit leidde tot een geheele aberratie, terwijl men tot op dien tijd zuiver had bestaan.

De secte bedoelt altijd, uit ontevredenheid met den bestaanden toestand, de ecclesia invisibilis naar buiten te trekken, of door de sanctitas uitwendig te maken, of door de zuivere openbaring der waarheid te vervalschen.

Het Anabaptisme gaat nog verder. Het bedoelt eigenlijk hetzelfde als Rome; doch, daar het uitwendig realiseeren afstuit op de wereld, verwerpt het nu de wereld en richt een eigen koninkrijk op. Alles moet kerkelijk worden: de overheid, het burgerleven, eindelijk zelfs de handel en het kapitaal. Op het punt van het kapitaal valt Rome dan ook saam met de Anabaptisten. Ten slotte komt men er toe een eigen bakkerij enz. te organiseeren. De Hutterers deden hetzelfde, en hebben b.v. in Neuwied een eigen wijngaard, gelijk het Trappisten-klooster in Noord-Brabant een eigen brouwerij heeft opgericht. Al deze dingen komen uit dat ééne streven voort, om al het wereldlijke kerkelijk te maken.

§ 5. *De existentie der Kerk op aarde.*

„Deze ecclesia is bestemd en heeft de roeping om in het uitwendige leven der wereld openbaar te worden en eens haar volle essentie tot existentie te brengen in het Regnum Glorïae. Van dit laatste wordt gehandeld in den Loc. de Novissimis. Hier komt dus alleen ter sprake haar optreden in deze bedeeïing.

Deze laatstgenoemde openbaring nu heeft tweeërlei graad; en wel:
1^e zoo de kerk openbaar wordt in personen, in gezinnen, in de volkeren en in de onderscheidene menschelijke levensuitingen.

2^e zoo ze geraakt tot een eigen formatie, die van de organisatie van het leven der wereld onderscheiden is;

twee zeer verschillende graden van visibilitas, waarvoor de formatie der kerk in Israël een tusschenschakel vormt, en die te onderscheiden zijn als de *ecclesia apparens* en *instituta*.

De bewegende oorzaak van deze visibilitas der kerk ligt in het feit der schepping. Hierin toch is de wille Gods uitgesproken, niet alleen om zijn opera immanentia ook tot opera exeuntia te maken, maar ook, om opera exeuntia niet alleen in psychische maar ook in somatische existentie te doen optreden, iets, wat met name van de ecclesia geldt, overmits deze de restauratie is van ons ontredde menschelijk geslacht, en de mensch tweezijdig, dichotomisch, zoo psysisch als somatisch geschapen werd. Kan om dezen reden de einduitkomst nooit een enkel pneumatisch rijk zijn, maar moet het tegelijk een Regnum Glorïae worden, dan volgt hieruit, dat dit essentiele karakter van het koninkrijk der hemelen ook reeds tot openbaring moet trachten te komen in die ecclesia, die van den val in dit Regnum Glorïae overleidt. Omdat de afval in het zichtbare moest uitkomen, moest ook de verzoening in het zichtbare plaats grijpen, in het kruis van Golgotha; en omdat de verduistering door de zonde ook de aan het uitwendige ontleende vormen van ons bewustzijn raakt, moet ook de openbaring in het zichtbare plaats grijpen. Wel is de persoonlijke toeëigening van het aldus verworven en geopenbaarde heil niet aan het zichtbare gebonden, gelijk blijkt bij de jong stervende kinderen, die uitverkoren zijn, maar wel is deze openbaring in het zichtbare geëischt door Gods eere, omdat

zijn recht, in het zichtbare geschonden, ook in het zichtbare moet hersteld worden.

De *apparitio ecclesiae* nu, wel van haar institutio te onderscheiden, is er altijd geweest en zal er zijn tot aan het einde der wereld, ook al ontbrak lange eeuwen en al kan ook in de toekomst weêr ondergaan haar institutio of zelfstandige organisatie. Die *apparitio* toch is er, zoodra eenerzijds zondaren niet slechts wedergeboren worden, maar ook tot geloof, bekeering, belijdenis en levensvernieuwing komen, en anderzijds hun een openbaring Gods te beurt valt. Deze *apparitio* teekent zich dan voorts zoowel in geheel het verloop der openbaring, als anderzijds in elken invloed, die van het optreden der geloovigen op elkander, op hun familieleven en op hun omgeving uitgaat. Ze gaat door, zoowel in het zijn als in het bewustzijn, ook dan als de institutio *ecclesiae* vervalscht wordt, en vormt voor elke institutio *ecclesiae* het altoos onderstelde uitgangspunt.

Instituta daarentegen wordt de *ecclesia* eerst dan, als ze haar verschijning van de organisatie van het wereldleven losmaakt, alzoo een apart gecreëerd terrein vormt, en zodoende tot geheel zelfstandige organisatie komt, wat het eerst geschied is door Jezus en zijn apostelen.

Echter ligt tusschen het begrip der *apparitio* en dat der concrete institutio door Christus, de kerk van Israël als overgang, in zooverre de kerk bij Israël nog wel gebonden lag in den vorm van het patriarchale en nationale leven, maar zóó, dat deze vormen geheel ondergeschikt werden gemaakt aan Israëls roeping, om aan de kerk zoowel een voorloopige als tegelijk geacheveerd symbolische organisatie te geven. Eerst in de *συντελεία τῶν αἰώνων*, als de gereconstrueerde menscheid weêr zonder vlek en rimpel voor God zal staan, vervalt voor zoodanige organisatie of institutie elke ratio."

Toelichting.

Met deze paragraaf komen we nu aan een nieuwe wending in den Locus de Ecclesia toe.

Eerst hebben we over de essentie van de *ecclesia* gehandeld. Nu komen we in de tweede plaats toe aan de vraag van de existentie der kerk, en daarmee krijgen we eerst den overgang van het *σῶμα τοῦ Χριστοῦ* tot wat wij in het gewone leven de kerk noemen.

De eerste vraag, die zich hier voordoet is: is deze existentie een *accidenteel* of een *noodzakelijk* begrip? Dat de kerk feitelijk opgetreden is in het leven der wereld, behoeft geen betoog. Maar bestond daartoe *ἀνάγκη*? Deze vraag is hierom noodzakelijk, omdat de Heere en de apostelen ons altijd voorgaan

in het nagaan van de *ἀνάγκη*. Jezus wijst er zijn discipelen na zijn dood en opstanding op, dat al die dingen zoo moesten geschieden, en dit gedurig acht slaan op de *ἀνάγκη* is om deze reden geschied, omdat daardoor eerst de zaak een theologisch karakter erlangt. Alle *ἀνάγκη* komt in haar hoogsten zin hieruit voort, dat er een God is, die alles bestuurt en beheerscht door zijn goddelijken wil. Dan toch is er geen fortuin, niets accidenteels in de wereld. Ook bij hetgeen we nu behandelen, evenals bij de zaligheid onzer ziel, moeten we tot de *ἀνάγκη* doordringen. Dit is het groote verschil tusschen ons Gereformeerden en de niet-Gereformeerden, dat wij weten en zeggen kunnen: zoo zeker als God God is, en zijn Christus met eere is gekroond, zóó zeker kan er zal ik niet ontbreken als een parel aan zijn kroon. Om van alles nu den kern te gevoelen, moet dit grondbeginsel ook worden toegepast bij den Locus de Ecclesia.

Nu is de vraag: Waarin ligt deze *ἀνάγκη*? Men is het meest gereed te zeggen: omdat de kerk de media gratiae bedient en deze noodig zijn tot zaligheid, daarom treedt de kerk op. Onze belijdenis verwerpt dit ten eenenmale. Voorzeker moet een jong kind worden gedoopt, maar als de vraag wordt gedaan, of daarvan voor dat kind de zaligheid afhankelijk is, dan antwoorden we beslist: neen! Als men het heilig avondmaal verzuimt, doet men groote zonde, maar indien ik wettig verhinderd ben aan de tafel des Heeren aan te zitten, dan schaadt dit niets aan mijn behoudenis. Zoo zijn ook de bediening des Woords, de omgang met de geloovigen kostelijk, maar nooit mag worden gezegd, dat er zonder deze dingen geen zaligheid bestaat. Neen! De geloovige ouders mogen vertrouwen, dat hun vroeg stervende kinderen, die van dit alles niets gekend hebben, zalig bij God zijn.

Op elk punt ontkent dus de Gereformeerde kerk, dat de uitwendige openbaring der kerk daarom noodzakelijk is, omdat zij medium gratiae is. De *ἀνάγκη* ligt niet in het salus electorum. Hiermede bedoelen we niet, dat de openbaring der kerk niet zou worden dienstbaar gemaakt aan het salus electorum, maar we handelen hier over de vraag, of daarin de stringente *ἀνάγκη* bestaat. En is nu het salus electorum denkbaar zonder het uitwendig optreden der kerk, zooals bij de uitverkorene vroeg wegstervende kinderen, dan kan daarin ook met geen mogelijkheid de *ἀνάγκη* liggen.

Neen! De kerk moet naar buiten treden niet om der menschen, maar om Gods wil. Welk verband bestaat er nu tusschen de eere Gods en het uitwendig optreden der kerk?

1^e Wij wijzen op de constitutio ecclesiae. De kerk is niet een engelengezelschap, maar een menschelijk gezelschap en de strekking, waarmede die kerk in haar essentie in het leven is geroepen, is dat zij den stam der menschheid,

na afhouding der giftige takken, weer doe opbloeien naar de oorspronkelijke institutie der schepping.

Hoe heeft God in zijn schepping dan dit menselijk geslacht geconstitueerd? Wanneer nu blijkt, dat God in de schepping eerst bij Adam het licht maakte, en daarna hem inblies den adem des levens, en dat hij zoo werd tot een levende ziel, en dat dus de natura humana dichotomisch bestaat, eenerzijds in het somatische visibilis en anderzijds in het pneumatische invisibilis, dan volgt hieruit, dat het tot het wezen der kerk behoort, evenals de mensch, *dichotomisch* te bestaan.

Metterdaad is dan ook de zichtbaarwording der kerk een realiseering van haar dichotomisch karakter. Gelijk de mensch partim visibilis en partim invisibilis is, zoo is ook de kerk partim behorende tot de *ὁρατά* en partim tot de *ἀόρατα*. Denken we den mensch enkel psychisch bestaande, dan hebben we den mensch in den dood. In dien alleen psychischen toestand ligt een berooftheid, een postulaat, om ook weer somatisch te worden en daarom leert de Heilige Schrift, dat dit bestaan in het psychische alleen, roept en schreeuwt om een lichaam. In elke *ψυχή* ligt de drang om zich somatisch te openbaren. Om diezelfde reden ligt in de kerk, die in haar wortel psychisch is, de drang om zich naar buiten ook somatisch te vertoonen.

Wanneer in de menselijke *ψυχή* de drang zit om zich somatisch te openbaren, dan volgt daaruit, dat het *σῶμα*, waarin we nu rondwandelen, niets te beduiden heeft. Elk geloovige gevoelt, dat dit lichaam hem veel meer impiediert, dan behulpzaam is om zich te openbaren als kind van God. Daarom nemen zij allen de klacht van Paulus op de lippen: „Ik ellendig mensch, wie zal mij verlossen van het lichaam dezes doods?”

Die innerlijke drang is dus een postulaat om een *σῶμα* te bekomen, dat geheel in staat is het psychisch leven tot uiting te brengen. Vandaar dat een kind van God niet gelukkig is, voordat hij een *σῶμα* heeft, dat aan dien drang beantwoordt, en dit noemt de apostel een *σῶμα πνευματικόν*, d. w. z. een *σῶμα* dat volkomen voertuig is voor het *πνεῦμα* en er geheel op past.

Op gelijke wijze is het gesteld met de kerk. De kerk, omdat zij een menschen- en geen engelengezelschap is, heeft evenzeer een drang om een absolute openbaring te hebben. Die openbaring is hier altijd gebrekkig, ellendig. Daarom wanneer zij in het Regnum Gloriae niets voorstelt dan het menselijk geslacht, dan zal zij eerst tot haar ware absolute openbaring gekomen zijn.

Er is nog een daarmee parallel loopende tweede oorzaak, waarom het *σῶμα τοῦ Χριστοῦ* den drang in zich heeft om zich in het uitwendige te openbaren. God de Heere toch heeft den mensch niet alleen zóó geconstitueerd, dat het psychisch en somatisch bestaat, maar ook zoo, dat zijn bewustzijn

een somatischen vorm aanneemt, die retro-actief terugwerkt op de psychische zijde van zijn bewustzijn. De menselijke taal is een somatisch verschijnsel, want ze komt uit in hoorbare klanken, en zonder deze taal is geen ontwikkeling van gedachten mogelijk. Waar nu de mensch door die taal de gedachten in zijn bewustzijn tot helderheid brengt, heeft hij geen andere vormen, dan die aan het ruwe somatische leven ontleend zijn. Een woord als „begrijpen” b.v. is ontleend aan het gewone, platte, reële begrip van „aanvatten”. Zoo zijn ad unum omnes alle vormen van het menselijk bewustzijn parallellen, symbolische voorstellingen, ontleend aan het somatische leven, of wel klanknabootsend, ontleend aan het somatisch geluid.

Ook het bewustzijn van den mensch heeft dus zoowel een psychischen achtergrond als een somatischen vorm, om zich te openbaren. Vandaar dat alles wat woelt in onzen geest en daaruit opklimt, onhelder is, terwijl het voor onzen eigen geest eerst helder wordt, wanneer we het uiten.

Hetzelfde wat geldt van het bewustzijn, moet dan ook inwerken op het *ethische leven* (Locus de Homine), want het ethische leven ontstaat door de wilskens, en deze is weër beheerscht door het intellect. Zoo kan ook het ethische leven niet dan eerst somatisch tot helderheid komen. De vaderlands-liefde, b.v. die in het hart verborgen is, komt eerst tot uiting op het slagveld, waar iemand sneeft voor zijn vaderland.

Ditzelfde nu geldt evenzeer van het *religieuse leven*. Ook dit moet zich uiten in toewijding en offerande, in aanbidding en lofzang. Wederom behoort dit tot de constitutie van den mensch in de creatie. Omdat nu de mensch alzoo geschapen is, kan de zonde niet anders indringen dan langs somatischen weg. Langs somatischen weg drong de zonde in de $\psi\chi\chi$ van den mensch; somatisch geschiedde dit door het redeneerende bewustzijn ('t gesprek met Satan) en den vorm der verleiding, daar het proefgebod een sterk somatisch karakter droeg. (Locus de Peccato.) De zonde, van religieus standpunt bezien, is schending van Gods recht; van ethisch standpunt: ontheiliging van de menselijke persoonlijkheid; in het bewustzijn: het stellen van den leugen in de plaats der waarheid. Dit is de concatenatie van de zonde; en hieruit blijkt genoegzaam, dat de zonde niet alleen geschiedde in de psychische essentie, maar ook tot stand kwam in de somatische existentie.

Deze drie: Gods recht, de menselijke persoonlijkheid en de waarheid zijn vertreden geworden in het somatische, en daar nu in deze drie dingen de eere Gods ligt, is deze eere Gods vertreden in drie opzichten op somatische wijze, in de uitwendige existentie. Aangezien nu deze vertreding van Gods eere ook alleen in de uitwendige existentie kan worden verzoend, moet de openbaring Gods plaats hebben niet alleen in het verborgen psychische, maar ook in het somatische leven.

Ziedaar de grond, waarom God de kerk niet eenvoudig ziel na ziel inwendig heeft wedergebaard, maar naast de wedergeboorte in het verborgen een daad van uitwendige revelatie heeft doen loopen, opdat in die uitwendige daad de kerk van den aanbeginne aan tot nu toe haar steun- en aanknooppingspunt zou vinden.

Is hiermee duidelijk geworden, dat de existentie van de kerk niet allereerst dient, om een medium gratiae te creëren, maar om de eere Gods krachtens de scheppings-institutie te handhaven, dan voegen we hierbij, dat God hetgeen Hij tot zijn eigen eer bestelde, ook strekken doet tot zaligheid van den mensch. En deze twee, de eere Gods en het salus hominum staan niet additief naast elkaar, maar zóó, dat de salus hominum een gevolg is van de eere Gods. evenals bij den val op de krenking van Gods eer de vloek als de krenking van den mensch volgde. —

Indien nu dit uitwendig optreden van de kerk niet accidenteel, maar noodzakelijk is, dan hebben we in de tweede plaats te onderzoeken, *op welke wijze* dat *σῶμα τοῦ Χριστοῦ* in de uitwendige orde der dingen tot openbaring komt. Het is met betrekking tot dit punt, dat wij in de paragraaf wezen op de distinctie tusschen apparitio en institutio. Met het begrip van de visibilitas ecclesiae is gedurig een droevig spel gedreven, hetgeen geleid heeft tot verwarrend misverstand.

De kerk, heeft men gemeend, wordt eerst visibilis, wanneer ze instituta is. Deze meening heeft historisch haar oorsprong in het antwoord van Luther aan Erasmus (zie vroeger). Zij, die daarna op reformatorisch terrein dit ter sprake brachten, gingen ook meestal mis. Voetius heeft het eerst helder de fout ingezien. Hij onderscheidde tusschen de ecclesia instituta en nondum instituta en betoogde, dat de ecclesia zonder instituta te zijn, toch visibilis kon wezen.

Met apparitio en institutio bedoelen we dus twee vormen van de ééne visibilitas der kerk, twee onderdeelen van de visibilitas.

Op dit punt ligt al het clericalisme. Indien ik nl. alleen de ecclesia instituta gelden laat als zichtbare kerk, dan ga ik het zichtbare zoeken in het instituut als zoodanig.

Wat is nu het verschil tusschen apparitio en institutio?

De institutio komt uit in de ambten, bedieningen en regeering der kerk. Bij de institutio vraag ik niet naar de personen of zielswerkingen, maar alleen naar id quod institutum est. Wanneer ik hierin nu de visibiliteit ga zoeken, dan kom ik tot deze conclusie: wanneer in een plaats geen enkel kind van God meer is, maar er is nog de vorm van een kerk, in ambten, bedieningen en regeering, dan is daar toch nog de kerk. Dit is het groote pleit, dat dezer

dagen tusschen de orthodoxe-synodalen en hun tegenstanders gevoerd wordt. Inderdaad meenen velen hunner nog, dat daar, waar de ecclesia alleen instituta is, inderdaad de ecclesia visibilis nog schuilt. En zoekt men aldus de visibilias alleen in de institutio, dan loopt dit uit, zooals wij zagen, in puur clericalisme; de kerk wordt dan een doctrinaal instituut, en evenals een schip een schip blijft, ook al zijn er geen passagiers op, zoo blijft dan ook de kerk de kerk, ook al reist er niemand in haar naar de eeuwige heerlijkheid. De ambten pretendeeren dan, dat zij de kerk zijn, en zoo komt men tot die beschouwing, welke Rome systematisch heeft uitgewerkt. Natuurlijk druist dit lijnrecht in tegen de belijdenis der gereformeerden, dat de kerk is de saamvergadering der geloovigen. Daarom is het van zulk een hoog belang, dit misverstand juist in te zien.

Beschouwen we nu het dogmatisch verschil tusschen apparitio en institutio.

Aangezien het woord „apparitio” tot dusver in de Dogmatiek nog niet is gebezigd, moet deze term eerst worden gerechtvaardigd.

Wanneer ik in het donker dool door een woud, en ik ontdek eindelijk een licht, dan zie ik nog niets dan een vlammetje, maar dit zegt mij toch, dat ik daar ginds menschen, een hut enz. zal vinden, zoodat een heele zaak daarachter ligt. Eén enkele sneeuwvlok, die nederdaalt, zegt mij, dat daarboven een koude heerscht, die de dampen deed bevroren. Dat lichtje, die sneeuwvlok zijn de apparitie, waardoor het bestaan der zaak kenbaar wordt. Gedurig zien we dit in het leven bewaarheid, dat, wanneer een pars alicuius rei aan den dag komt, deze pars testis is van het totum. Op het terrein van de kerk is de zaak, die tot apparitie moet komen, het *σῶμα τοῦ Χριστοῦ*. Moet dit *σῶμα* geheel voor mij openbaar zijn? Neen, wanneer slechts een pars voor mij openbaar wordt, dan weet ik aan deze pars, dat het totum er is. Wanneer ik in een hok slechts de poot van een leeuw zie, en ik vat die aan, dan voel ik aan de warmte van dien klauw, dat het heele dier aanwezig is. (ex ungue leonem!) Wanneer ik nu maar ergens op de wereld iets van dat leven, van de warmte van dat leven der kerk gewaar word, dan is er de apparitie van de kerk van Christus. Het *σῶμα τοῦ Χριστοῦ*, dat verscholen ligt achter het gordijn van het cosmische leven, wordt dan aan iets kenbaar. De apparitie van het *σῶμα τοῦ Χριστοῦ* eischt dus alleen, dat dit *σῶμα* iets van zijn wezen doe merken in deze wereld. Al is het slechts één voet, één lid van het lichaam van Christus, dat uitsteekt in dit cosmisch-somatisch geheel, dan is daardoor reeds het *σῶμα τοῦ Χριστοῦ* openbaar, apparet, visibile est.

Is dan de kerk visibilis, als er één wedergeborene op aarde is? Neen. De wedergeboorte toch is een innerlijk proces. Eerst wanneer de wedergeborene

komt tot belijdenis, tot levens vernieuwing, dan wordt in hem het Lichaam van Christus openbaar. Indien er nu maar één zulk een belijder bestond, dan was in die ééne persoon de ecclesia visibilis. Zoo waren er na den val maar twee menschen, waarin de kerk zich kon openbaren, en in hen werd het geheele Lichaam van Christus openbaar, dat achter hen school.

Die apparitie ziet dus uitsluitend op een teeken van leven van het Lichaam van Christus. Nu kan het Lichaam van Christus werken individueel in een belijder, een bekeerde, en in het organische leven der menschheid. Een gezin onder invloed van een bekeerd man zal zich anders openbaren dan dat van een gewonen zondaar. Dit is de openbaring van een kracht uit het Lichaam van Christus.

De apparitie van de kerk kan dus zoowel in het bekeerde individu als in de levensvormen van gezin, maatschappij, geslacht enz. waargenomen worden. Daarom spraken we van den leeuwenklauw, omdat, wat bij het Lichaam van Christus de uitwerking is van dat Lichaam van Christus op alle terreinen van het menschelek leven, bij het dier de warmte is, die uitstraalt. Door de werking van dat σώμα worden de nevelen weggevaagd, en alles met een tint van boven geteekend, zoodat de hoogere levensgloed uit dit σώμα τοῦ Χριστοῦ in dit cosmische leven uitstraalt. Waar dit gevonden wordt, daar is apparitio van het Lichaam van Christus; daar weet men, dat het bestaat en werkt.

Doch dit is niet genoeg. De apparitie geeft niets, tenzij er tevens zij: αἰσθησις. Wanneer de warmte merkbaar is, maar ik mis het orgaan, om het waar te nemen, dan blijft zij voor mij verborgen.

De apparitio van de kerk heeft twee zijden, ontstaande eenerzijds door de regeneratio electorum en anderzijds door de revelatio veritatis Dei. De twee „knotpunten” voor die twee lijnen liggen eenerzijds in den tabernakel en anderzijds in den Persoon des Middelaars, en eerst wanneer we van die twee punten uitgaan, zien we de wederzijdsche relatie.

De tabernakel is de אהל מועד, de plaats waar God zijn volk ontmoet. De zonde en de toorn, die overal elders drukken, is daar opgeheven en de scheiding is weggenomen. Intusschen is dit slechts ten deele realiteit geweest. Ten deele, want de werkelijkheid was er in de tegenwoordigheid des Heeren, maar deze realiteit strekte alleen om een symbolische σκία te geven. De ohelmoed is niets anders dan het beeld van den Christus.

Waar daarentegen de Christus verschijnt, is het symbolische weggefallen en de realiteit volkomen. Er zijn n.l. in Christus twee lijnen tot het kruispunt gekomen; van de ééne zijde de lijn, die door het menschelek geslacht en door de menscheleke natuur loopt, en van de andere zijde de lijn van het

goddelijk wezen, van de goddelijke natuur. Eerst daar nu, waar in Christus alzoo de wezenlijke tempel verschenen is, en die goddelijke en menschenlijke lijn haar kruispunt hebben gevonden, is de unio personalis in Hem dan ook een volkomene. Dientengevolge is in Christus eerst de kerk in haar volkomenheid op aarde. Waar Hij spreekt en handelt, is in Hem de kerke Gods, vandaar dat in 1 Cor. 12 : 12 Christus de kerk wordt genoemd.

Om dit te verstaan, moeten we de regeneratie niet opvatten als een op zichzelf in den mensch tot stand komende gebeurtenis maar als een ingaan van den Heiligen Geest in den mensch. Een wedergeborene heeft vanaf het oogenblik zijner wedergeboorte den Heiligen Geest inwonende. Daarom draagt elk wedergeborene den naam van christen: de tempel Gods, daar in elk christen de ohel-moeed pro parte is gerealiseerd. Eerst toch, wanneer we gevoelen, dat de wedergeboorte is een inkomen van den Heiligen Geest, om het hart te maken tot een ohel-moeed, dan begrijpen we, dat Christus de kerk is, de *Κεφαλὴ τοῦ σώματος* en daarom de type, de origo, de fons ecclesiae. Wanneer we die twee lijnen, die in Christus saamløopen, goed onderscheiden hebben, wijzen we er nu op, hoe de lijn van de revelatio met die van de regeneratio historisch geprocedeerd zijn. Er moest n.l. een revelatio komen aan den mensch, omdat de kerk is een samenwoning van God met den mensch. Hoe gaat nu die revelatio historice toe? Misschien zoo, dat God menschen wederbaart en nu buiten die menschen om, als op een tafel de revelatio schrijft en hun die voorhoudt? Bij de wetgeving op Sinaï was dit het geval, en daarom is deze uitgangspunt dier revelatie. Maar God de Heere vlecht verder gedurig de revelatie in het leven der wedergeborenen in en gebruikt hen als organen om die revelatie tot stand te brengen. Dus revelatie en regeneratie staan niet los naast elkander. Zop blijft het, totdat de revelatio haar τέλος bereikt heeft en dit geschiedt in Christus. Doch, om als revelatie te kunnen bestaan voor de kerk, moet de Christus worden omgezet in gedachten, in het Woord. Daarom is het Nieuwe Testament feitelijk niet anders dan een omzetting van den Christus in een geschreven openbaring.

Van dit oogenblik af gaan de lijnen evenwel uit elkaar. Van nu af aan bestaat de revelatio uitsluitend uit schrift, en wordt een zoodanige openbaring, waaraan God zelf getuigenis geeft door het testimonium Spiritus Sancti, en een zegel hecht door het sacrament. Inderdaad echter liggen ze uit elkaar. De openbaring staat stil en de regeneratio gaat steeds door; de revelatio laat steeds als een vaste ster op het wedergeboren leven haar licht schijnen. Daarvandaan komt het, dat na dat fixeeren van de openbaring, de kerk als kerk naar haar wezen uitsluitend doorloopt door de lijn der regeneratio; wel haar licht opvangt van de revelatio, doch de kerk zelf is in de revelatio niet

begrepen. Nu gevoelen we, dat de dienst des Woords en der sacramenten op zichzelf nooit een kerk kunnen voortbrengen, hoe zuiver beide dan ook worden bediend. De kerk kan alleen gedacht worden als vrucht van de electie en de regeneratie. Wij krijgen dus dezen regel, dat de *ecclesia esse potest sine ecclesia*. De *institutio* is een *accidenteel* bijkomstig iets, tot het welwezen en niet tot het wezen der kerk behorende. Waar nu de *ecclesia sine institutione* is, daar bestaat ze alleen als apparitie. Gelijk bij alle apparitie, zoo ook hangt het bij de kerk af van twee zaken, of de apparitie zal worden waargenomen :

- 1^e of er al dan niet *aesthetisch* vermogen is.
- 2^e of er al dan niet een *κάλυμμα* op de kerk ligt.

Gemis van het eerste en aanwezigheid van het tweede zijn twee oorzaken waardoor ik de kerk niet kan zien, ook al kwam zij tot apparitie. Dit geldt natuurlijk niet van de *ecclesia instituta*, want die is voor een Jood en voor een Turk en voor iedereen zichtbaar. De *ecclesia* apparens daarentegen komt alleen uit in bekeering en belijdenis. Nu is er een geestelijk waarnemingsvermogen van noode om te ontdekken, of de kerk zich openbaart. 'Ο *πνευματικός ἀνακρίνει πάντα* (1 Cor. 1 : 15). „Die ooren heeft, die hoore, wat de Geest tot de gemeente zegt.” Wie dat geestelijk oor niet heeft, mist de *αἰσθησις πνευματική*. Ook kan het zijn, dat ik wel zulk een waarnemingsvermogen heb, maar dat er een *κάλυμμα* ligt over de apparitie van de kerk, zoodat zij voor mij onwaarneembaar is. Dit *κάλυμμα* kan bestaan, of b. v. eenvoudig door den afstand, zoodat de apparitie van de kerk in Engeland voor mij verborgen blijft, of door de vervolging, die de levensuitingen van de kerk in het duister houdt; dan ligt het *κάλυμμα* in de verdrukking. Maar, waar de *αἰσθησις πνευματική* aanwezig is, en geen *κάλυμμα* belemmert, zie ik de kerk, ook wanneer ze apparens is zonder geïnstitueerd te zijn. Elia b. v. zag de kerk niet door het *κάλυμμα* van de vervolging onder Achab. Zóó bestond de kerk in het duister van de Middeleeuwen, terwijl de geloovigen niets van het bestaan der kerk in eigen stad merkten door het *κάλυμμα* van de valsche kerk. Die apparatie is, wat alleen noodig is, om de kerk zichtbaar te doen zijn. Al kwam er nooit een institutie uit, dan was de *ecclesia* apparens toch altijd *visibilis* van den aanbeginne der wereld aan.

In de tweede plaats merken we op, dat er ergens een spoor kan zijn, dat de kerk aanwezig was, ook nadat ze verdween. Soms kan men stellig zeggen : dáár is de kerk geweest, Dit ligt hieraan, dat de kerk van Christus een spoor achterlaat in de algemeene levenssfeer, in ruimer of in enger kring. Dan is wel van achteren de apparitie van de toenmalige kerk zeker, maar op dit oogenblik merkt men er niets meer van. Dit is daarom een punt van gewicht.

omdat we van „christelijke natiën” sprekende, zoo licht daaruit afleiden, dat het volk in zijn personen op dat oogenblik nog christelijk is. Geheel verkeerd. Gesteld dat op het laatste der 16^e eeuw geen personen meer waren wedergeboren, dan zou toch de nawerking van de kerk, die bloeide in het begin dier eeuw, op den heelen vorm van onze nationaliteit zijn afgedrukt. Men ziet, dat de christelijke vorm nog bleef, ook toen onder de ijskorst de levende wateren reeds waren weggevloeid. Als we dan nu ook van Nederland spreken als van een „christelijke natie,” dan beteekent dit alleen, dat er een Protestantsche kerk geweest is, en dat het leven dier kerk zoo doordrong, dat zij een stempel op onze nationale levensusantiën heeft afgedrukt. We zien dit duidelijk aan de huwelijkswetgeving in ons land, die een gansch andere is als onder Joden of Mahomedanen. Ze werd zoo ten gevolge van de prediking des Woords in deze landen. In zooverre mag men ook nu nog van ons land spreken als van een „christelijke natie,” niet omdat er zooveel christenen zijn, maar omdat het gouden spoor van Christus’ kerk nog merkbaar is.

Daarom moet men wel onderscheiden tusschen praesente apparitie, die blijkt uit belijdenis en wedergeboorte, en de apparitie, die wijst op het verleden en blijven moet uit de instituten en levensvormen.

Vaaruit wordt nu de noodzakelijkheid geboren om die apparatie ten slotte te coen komen tot een institutie? De institutie, zeiden we, is contingent, accideeel, omdat ze niet tot de essentie behoort, want hoorde ze tot het wezen der kerk, dan had ze er altijd moeten zijn. Bij contingente dingen moeten we echter onderscheiden tusschen tweeërlei. Het is contingent, of iemand een baard heeft of niet, want met of zonder baard, hij is evengoed man. Toch is het heel iets anders, of ik zeg een baard is contingent, dan: een hoed is contingent, omdat een baard, wel niet tot het wezen, maar dan toch tot het welwezen van een man behoort. Zoo ook bij de institutio. Zij vloeit rechtstreeks uit de apparitie der kerk voort. Wordt de apparitie niet gestuit, dan leidt zij steeds tot institutie. Daarom is het niet tegenstrijdig, wanneer ik zeg, dat de institutio *contingent* en toch *noodzakelijk* is.

De *noodzakelijkheid* van het instituut ligt hierin, dat de kerk in de wereld verschijnt, niet om zondaren zalig te maken, want dat doet God; — noch om ze te verzoenen, want daarvoor stierf Christus; — noch om ze te wederbaren, want dat is het werk des Heiligen Geestes, — maar om in deze wereld die *ἐν τῷ πονηρῷ καὶ τῇ* *de heerlijkheid Gods te openbaren.*

Moeten we nu de visibilitas steeds uit dit oogpunt beschouwen, dan staan wij voor de vraag: Wanneer wordt dit doel beter bereikt, indien de enkele bekeerden daar rondwandelen, of indien zij zich verbinden om ook gemeenschappelijk die roeping te aanvaarden? Buiten eenigen twijfel op de laatstge-

noemde wijze. Eigenlijk kan langs dezen weg alleen maar het doel worden bereikt. Dit volgt uit den trek, dien God den mensch inschiep: de sociabilitas. De vereeniging van tien personen is een grooter kracht, dan tien personen apart. Het best zien wij dit bij het leger; 1000 man, elk op hun eigen gelegenheid zijn niet bestand tegen 100 man, die goed georganiseerd en gedisciplineerd zijn.

In de tweede plaats volgt deze noodzakelijkheid hieruit, dat de kerk is de reconstructie van het menschelijk geslacht, en daarom moet in haar optreden een organisch begrip liggen.

Een derde oorzaak is te zoeken in de uitverkorenen zelf. Wie tot bekeering en belijdenis komt, heeft de uitwendige roeping ontvangen, en deze uitwendige roeping is defect, soms zeer onzuiver, als zij wordt overgelaten aan het geval. 't Gebeurt wel eens, dat wedergeborenen hun uitwendige roeping ontvingen van eenzaam wonenden, maar wanneer dit *al* de roeping is, die tot de uitverkorenen komt, dan is zij zeer gebrekkig. Daarom is het voor de kracht van de uitwendige roeping noodzakelijk, dat de kerk geïnstitueerd optrede.

Hetzelfde geldt na de bekeering en de belijdenis. Evenals een plant wel op zekere hoogte bloeit op een binnenplaats, maar de eisch toch steeds blijft, dat zij opbloeie in de volle zon, zóó is het ook bij de kerk. De wedergeborene lijdt schade, wanneer niet door den dienst des Woords en der sacramenten en door de tucht de roeping zóó tot hem komt, dat hij gedurig een werking van de gemeente ervaart.

Diensvolgens zijn de geloovigen gehouden om de kerk als instituut tot openbaring te brengen. Het is de eisch van de apparitie der kerk, dat zij voortschrijde tot institueering, indien althans de kerk zoo volkomen mogelijk aan haar roeping zal beantwoorden. Die institueering is iets, wat in den inhaeren drang van het wezen der kerk inligt.

We behandelen deze quaestie zoo uitvoerig, omdat in de gemeente nog steeds veel valt te worstelen met menschen die „dezen kerkelijken omhaal” zoo ze zeggen, willen afschaffen. Daarom moeten we wél inzien, dat deze mystieken gelijk hebben, wanneer ze zeggen, dat het instituut behoort tot het wezen der kerk, maar tevens krachtig verzekerd zijn, dat het wel degelijk behoort tot het welwezen der kerk.

Het voortschrijden van de ecclesia apparens tot de ecclesia instituta valt saam met het optreden van de ecclesia als wereldkerk, zoodat de institueering der kerk eerst heeft plaats gehad met de komst van Christus. Vóór dien tijd was er geen ecclesia instituta, en eerst toen Jezus apostelen verkoor, hen ambtelijk aanstelde, hun een last gaf, om in het uitwendige te volvoeren, kwam de institueering der kerk tot stand. Als men dus vraagt: „Wanneer is de kerk *gesticht*?” dan kan men gerust antwoorden: met het Nieuwe Verbond, mits men maar den nadruk doe vallen op: „*gesticht*.” De oppositie der vaderen kwam dan ook

alleen hierop neer, dat men in het instituut het wezen niet mocht zoeken.

Deze twee nu, dat de kerk als instituut met Christus optreedt, en tegelijk wereldkerk wordt, zijn onderling samenhangende momenten. Uit het feit toch, dat de kerk een wereldkerk werd, vloeiende de noodzakelijkheid voort om tot een eigen organisatie te komen. Zoodra de kerk heenschuift over vele volken, moet ze een eigen organisatie krijgen, anders wordt de ééne kerk gedeeld in zooveel kerkjes als er volken zijn. De last van Christus: *μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη* en de institueering van de kerk met de instelling van den doop (want door den doop krijgt de kerk een eigen organisatie) vallen saam.

Ten slotte wezen we er in deze paragraaf op, dat de toestand onder Israel een overgangperiode vormde. Deze mag niet op een lijn gesteld worden met den toestand na den val, of onder Noach, of van Abraham bij zijn uittrekken uit Ur. Onder Israel heeft de kerk een eigen gestalte, die een overgang in het leven riep, omdat in Israel aan de kerk een instituut werd gegeven, doch geen kerkelijk, maar een *burgerlijk* instituut; het was een *volks-kerk*.

Deze overgangstoestand nu berust op een fictie. Hij was geen waarheid, omdat al het symbolische onwaar is, en geen realiteit bezit. Waarin bestond dan deze fictie? Al wat uit Israel geboren werd, vormde de kerk door het tee'en der besnijdenis. Een priester mocht aan een geboren Israëliet de besnijdenis niet weigeren. Dientengevolge vroeg deze kerkvorm niet naar den geestelijken achtergrond, zoodat de reinheid van het huis des Heeren dan ook niet in ethische, maar in Levitische reinheid werd gezocht. Alles was volkomen, maar in het uitwendige.

De diepe grond hiervan ligt daarin, dat de kerk wel is de restauratie van het menschelijk geslacht, maar dat daarbij een onderscheid is tusschen de kern en de waterloten, en bij een burgerlijke kerkstaat dit onderscheid wegvalt. Zooals het menschelijk geslacht is, wordt het in het burgerlijke instituut opgenomen. Eigenlijk komt die geestelijke kern niet in aanmerking. Men heeft in Israël dus daarom een overgangstoestand, omdat in Israël wel een instituut is, maar geen instituut, dat genormeerd wordt door het levensbeginsel van de kerk van Christus. We hebben dus wel een kerkvorm in Israël, maar die nog genormeerd is naar het civiele, natuurlijke levensbeginsel. In een volgende paragraaf zullen we dit breder behandelen.

Nu komen we toe aan het laatste punt van deze paragraaf. Bestaat er nu werkelijk eenheid tusschen wat vóór en na Christus bestond? Is het niet beter te zeggen, dat hetgeen vóór Christus bestond, niet de kerk was?

De Heilige Schrift moet dit beantwoorden. Zij stelt ons de kerk voor als een *כֶּרֶם*: Jes. 5 : 1 v.v. Dezelfde voorstelling van dien *כֶּרֶם* vinden we in Ps. 80 : 9, doch

hier uitgedrukt door het woord קִנְיָא . Is nu met dien wijngaard bedoelt Israël in zijn uitwendigen staat, of de kerk, die onder en achter dien kerkstaat schuilt? Daarom vinden we het antwoord in Matth. 21 : 33 v.v., waar de Heere met kennelijken terugslag op Jes. 5 : 1, Ps. 80 en andere plaatsen voor oogen stelt een wel ingerichten en met alles voorzienen wijngaard; vs. 40 geeft nu het afdoende antwoord op de gestelde vraag. Als de wijngaard hetzelfde was als de uitwendige kerkstaat, dan moest die wijngaard, toen de heer des wijngaards van zijn landlieden geen vruchten ontving, zijn vernield geworden. Jezus daarentegen zegt, dat de Joden worden uitgeworpen, uit den $\alpha\mu\pi\epsilon\lambda\omega\nu$, en dat hij aan anderen wordt gegeven. De $\alpha\mu\pi\epsilon\lambda\omega\nu$ blijft dus bestaan, en kan derhalve niet anders zijn dan beeld van de kerk. Evenzoo blijkt uit deze gelijkenis, dat die $\alpha\mu\pi\epsilon\lambda\omega\nu$ niet in het leven is geroepen, om menschen tot zaligheid, maar om Gode eere te brengen. Aan de eerste landlieden werd de wijngaard ontnomen, omdat zij den heer des huizes zijn vruchten niet opbrachten.

Wanneer nu in het Nieuwe Testament deze zelfde $\alpha\mu\pi\epsilon\lambda\omega\nu$ optreedt als $\acute{\epsilon}\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\acute{\iota}\alpha$, dan treffen we deze $\acute{\epsilon}\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\acute{\iota}\alpha$ in negentig van de honderd gevallen aan als *ecclesia instituta* en wel als *ecclesia instituta* in den eenigen vorm, waarin ze instituta zijn kan, d. i. *localis*. Als we in de concordantie het woord $\acute{\epsilon}\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\acute{\iota}\alpha$ opslaan en nagaan, waar dit woord voorkomt, dan zijn er nauwelijks tien plaatsen, waar $\acute{\epsilon}\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\acute{\iota}\alpha$ niet heeft de locale beteekenis. Steeds wordt gesproken van de kerk van Rome; van Corinthe enz. Niet één enkel maal komt het institutair generaal voor. Steeds wordt het gebezigd òf in lokalen zin en dan institutair, òf in dogmatischen zin en dan generaal.

„Ecclesia” in dogmatischen zin wil zeggen: de *ecclesia* genomen naar haar wezen, naar haar inwendig bestand in Christus. De plaatsen, waar $\acute{\epsilon}\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\acute{\iota}\alpha$ aldus voorkomt, zullen we even nagaan:

1^e Matth. 16 : 18. Hier is bedoeld de generale kerk. Maar dan de generale kerk institutair? Neen, want herhaaldelijk hebben de poorten der hel de institutaire kerk verwoest. De generale kerk naar haar essentie is bedoeld.

2^e Ef. 1 : 22. De kerk wordt hier genoemd het $\pi\lambda\acute{\eta}\rho\omega\mu\alpha$ van Christus, en Christus de $\kappa\epsilon\phi\alpha\lambda\acute{\eta}$. De locale kerk van Efeze kan natuurlijk niet bedoeld zijn, maar alleen de generale, en wel de generale essentieel.

3^e Ef. 3 : 10. Dit $\text{ἵνα γνωρισθῇ διὰ τῆς ἐκκλησίας ἡ πολυποίκιλος σοφία}$ kan alleen geschieden, doordat God geestelijke krachten essentieel in het lichaam der kerk werkt. Ook wat in vs. 21 gezegd wordt van de verheerlijking Gods in de gemeente, kan alleen betrekking hebben op de kerk in haar essentie.

4^e Ef. 5 : 23, 24, 25, 27, 29, 32. De uitdrukking $\mu\upsilon\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$ zegt reeds genøeg.

5^e Col. 1 : 18, 24.

6^e Hebr. 12 : 23.

In de overige plaatsen, waar ἐκκλησία voorkomt, ook in de Openbaringen, beteekent het woord steeds de locale institutaire kerk.

In de eenheid van de kerk worden we bovenal bevestigd, hetzij ze institutair is of niet, door de woorden עַם en λαός τοῦ Θεοῦ. In het Oude Testament beteekent עַם heel dikwijls het volk van Israël, maar de vraag, die zich welr voordoet is, of עַם ziet op de natie van Israël, of wel, dat we het aldus moeten verstaan, dat Israël destijds Gods volk werd genoemd, omdat aan Israël de woorden Gods waren toebetrouwd.

Hosea 1 : 9, 10, coll. 2 : 25. Hier hebben we de bekende voorstelling van עַם en עַם-אֱל. De tendenz is deze: dat God tot een volk dat „ammi” was, zal zeggen: „lo-ammi,” en tot het volk dat „lo-ammi” was: „ammi.” Niet duidelijker en krasser dan hier kan de geweldige tegenstelling tusschen ammi en lo-ammi worden aaangegeven. Israël was niet als natie Gods volk, maar in adoptieven zin, zoolang het God beliefd. Hij kon dien eeretitel aan Israël ontnemen, en aan een ander volk geven, om dit als het volk van God te doen optreden.

Jes. 44 : 7. Hetzelfde wordt hier geleerd in de woorden: „sedert Ik een eeuw volk gesteld heb.” Hieruit blijkt, dat terwijl alle volken een temporeele betoekenis hebben, met het volk Gods een ander volk bedoeld wordt, dan alle overige. Wat is nu van een volk het karakteristieke? Dit: dat het een koning heeft, en diensvolgens onder één wet leeft. In dien zin jubelt Ps. 33 : 12 „Welgelukzalig is het volk, wiens God de Heere is.” Nemen we de volks-idee nog dieper, dan is een volk eigenlijk alleen een groep van menschen, die uit één vader gesproten zijn. Een volk als de Belgen, dat uit Vlamen en Walen bestaat, vertegenwoordigt een defectueus volksbegrip. Daarom wordt in Ef. 3 : 15 gezegd, dat uit Hem, uit God, πᾶσα πατρία is, en om deze reden buigt Paulus voor dien God als voor zijn Koning de knieën.

In het Oude Testament wordt bij het volk Gods steeds hierop nadruk gelegd:

1^e dat zij hebben één Koning: God.

2^e „ „ „ één wet: de wet op Horeb gegeven.

3^e „ „ „ één stamvader: Abraham.

Eerst door deze drie zaken komt het volksbegrip tot zijn absolute uiting.

Titus 2 : 14. Hier spreekt de apostel zich ook over dat volk uit, nu niet onder oud-Israël, maar onder de bedeeling van het genade-verbond des Nieuwen Testaments. Er is sprake van, dat Christus zich door de λύτρωσις en den κατ'αρισμός een volk formeert, (in dien zin, dat Hij alleen koning en geestelijk stamvader zij) en wel een λαός περιούσιος.

Wanneer we, na deze plaats bezien te hebben, Jes. 43 : 21 opslaan, dan begrijpen we, wat de beteekenis is der woorden: „Dit volk heb Ik Mij *geformeerd*.” Hetzelfde geldt van Ps. 100 : 3. In alle drie deze plaatsen is er sprake van, dat dat volk daarom des Heeren is, omdat Hij het *geformeerd* heeft. Wanneer we ditzelfde nu eerst uitgedrukt vinden van Israël in het Oude Verbond, en daarna in Titus, dan blijkt daaruit, dat het volk des Heeren iets anders is dan Israël, n.l. dat er een perpetuitas bestaat, en dat dit volk hetzelfde blijft, hetzij het nog niet in de windselen van het Israëlietisch volksbestaan is gewikkeld, of wel, of reeds niet meer. 't Eenige, wat hierbij moet worden opgemerkt, is, dat God de Heere, om het symbolisch karakter van Israël volkomen te maken, het alzoo heeft besteld, dat van het vleeschelijk Israël eveneens kon gezegd worden, dat Hij het zich had geformeerd, omdat Hij Izaäk uit de verstorven lichamen van Abraham en Sara door een wonder had doen geboren worden. Dit mag evenwel nimmer reëel worden opgevat, maar steeds symbolisch.

Daarmede komt ook overeen een telkens in het Oude en Nieuwe Verbond terugkerende formule van de belofte Gods: „Ik zal u tot een God zijn en gij zult Mij tot een volk zijn.” In den regel wordt dit niet verstaan. Laat men deze belofte op het uitwendige Israël slaan, dan heeft zij geen zin, en dit zou even dwaas zijn, als wanneer een vader tot zijn kind zeide: doe dat, en ik zal u tot een vader zijn. In uitwendigen zin zou in deze woorden voor Israël een belofte liggen van wat het reeds had. Neen, deze belofte heeft dezen geheel anderen zin: Nu zijt gij wel symbolisch mijn volk, en ben Ik uw nationaal-God, maar het ware is dit, dat mijn volk bestaat uit degenen, die uit Mij geboren zijn. Met den dag des Nieuwen Verbonds nu is deze realiteit gekomen, want hij, die ingelijfd is in het *σῶμα τοῦ Χριστοῦ*, is een kind Gods en heeft God tot zijn Vader.

Hebr. 4 : 9. Hier spreekt de apostel van de rust, die er overblijft voor het volk van God. Is *λαός* hier Israël? Neen, want de apostel betoogt juist, dat die belofte niet vervuld is onder Jozua, maar dat de rust in de toekomst voor het volk verborgen is, en hierin ligt de ware rust van het volk Gods, dat zij rusten van hun booze werken, gelijk God gerust heeft van zijn werken. Deze belofte slaat dus wederom op allen, die in Christus gelooven.

In dienzelfden zin wordt in Hebr. 13 : 12 bijna gelijkkluidend gesproken als Tit. 2 : 14. (Let op het artikel). Jezus, zegt de apostel, heeft door zijn eigen bloed het volk geheiligd, hetgeen onder den symbolischen dienst nimmer kon geschieden. Dit geldt wederom het reële volk, dat vroeger slechts school in Israël, en dit is altijd hetzelfde volk, hetwelk God vóór, in en nà Israël bezeten heeft.

1 Petr. 2 : 9, 10. Uit den aanhef van den brief blijkt, dat Petrus de heiligen

aanspreekt van de kerken Gods onder de Joden en heidenen, en nu wijst hij er hen op, dat, al zijn ze ook verspreid, ze nochtans één volk uitmaken. Om dit nog duidelijker te maken haalt hij in vs. 10 de woorden van Hosea aan. Hij noemt hen niet alleen een λαός, hetgeen meer ziet op het staats-instituut, maar ook een ἔθνος, dat ziet op de genealogie. Openb. 21 : 3.

Er blijkt uit deze data, die nog met vele te vermeerderen zijn, dat God de Heere in de volkeren op aarde niets anders gegeven heeft dan eene afschaduwing van het ééne ware volk. De grondtype van alles ligt in den hemel. Niet omgekeerd. Jezus is de eenige, ware koning, en het volk van God is het eenige ware volk. Allen zijn uit één geboren, dragen één type en leven naar één wet. Op aarde kan wel een geslacht een tijdlang regeeren, maar nooit één enkel persoon onafgebroken de heerschappij in handen hebben. Dit is alleen het geval bij Christus, van wien daarom gezegd wordt in Ps. 45 : „Uw troon, o God, is eeuwiglijk”, want in Hem alleen is de koningsidee en de volksidee volkomen gerealiseerd.

De naam „volk” is dus rijker en dieper dan : „kerk”. De naam „kerk” is tijdelijk en valt eenmaal weg.

„We zagen derhalve, dat de idee van volk wel symbolisch was afgeteekend in de natie van Israël, maar dat met עם־יִשְׂרָאֵל steeds wordt bedoeld het ware volk, dat onder het uitwendige verscholen lag.

Onze vaders hebben dit denkbeeld zoeken weêr te geven, door in al hun definities van de kerk steeds op den voorgrond te stellen, dat *de kerk* was : *de vergadering der geloovigen*, dat is : *het volk*. Door dezen gelukkigen greep hebben zij de geheele Roomsche kerk-idee omvergeworpen.

§ 6. *Het instituut der Kerk onder de bedeeeling der schaduwen.*

„Als instituta treedt de kerk dan eerst op, als haar kring aanwijsbaar is; als in dien kring ambten ontstaan en zoo door die ambten de genademiddelen aan het volk bediend worden. Dit nu was tot op Abraham's roeping niet het geval. Eerst na Abraham's uittocht uit Chaldea komt de besnijdenis als eerste sacrament en begint zich in Abraham's tente een eigen kring af te teekenen. Voldongen wordt deze afpaling eerst door de dienstbaarheid in Egypte, en eerst waar, dank zij die dienstbaarheid in Egypte's kastegeest, die afscheiding volkomen is geworden, en uit Abraham's nakomelingen een eigen volk is opgegroeid, begint tegelijk en de andere institutio van dezen kring en haar onderwijzing in den dienst des Heeren. Als zoodanig bewijst de volkskring van Israël zevenderlei soort dienst:

1^e representeert deze kring het denkbeeld der uitverkiezing als grond-denkenbeeld der kerk, en dit in al zijn stadiën;

2^e biedt het de reële geslachtslinie aan, waaruit de Messias en in den Messias de ideële voleinding der kerk zal voortkomen;

3^e biedt het een tijdelijk geïnstitueerde kerk aan de toenmalige geloovigen, zoo uit Israël als uit de volken;

4^e teekent het als in een levende schilderij heel den loop van Gods kerk, in de dienstbaarheid onder Farao, de verlossing daaruit, den doop in de Roode Zee, het omdolen in de woestijn, den ingang in Kanaän en de rijksglorie onder Salomo;

5^e representeert het in zijn lijden, worsteling en triumf de type van het geloofsleven van elk christen;

6^e doet het dienst om de openbaring in het schriftwoord tot stand te doen komen;

7^e beeldt het de mysteriën zelve der waarheid met het mysterie van den Christus als middelpunt af in symbolischen vorm.

Juist hierom echter kon in Israël de kerk niet als instituut naast het geïnstitueerde natuurlijke leven staan, maar moest de kerk een nationaal en de burgerstaat een kerkelijk karakter dragen, en zulks wel, omdat het tegelijk en kerk zijn moest en tegelijk de voleinding der kerk in het Regnum Glorïae moest afbeelden. Doch hieruit volgt

dan ook, dat, toen Israël zijn bloesem eenmaal in de Messias gedragen had, alzoo het lichaam de schaduw verving, en diensvolgens de symbolische beteekenis van Israël een einde nam, deze oude bedeeeling uit had, niet mocht voortgezet, en dat alsnu de kerk, losgemaakt van zijn band aan een volk en dus ook van zijn band aan het civiele leven, tegelijk én wereldkerk in steê van volks-kerk moest worden, en een geheel zelfstandige organisatie naast en in den burgerstaat moest tot stand brengen."

Toelichting.

We komen nu toe aan het *instituut*.

De vraag hoe de apparitie tot stand komt, hoort hier niet thuis, maar is behandeld in de Soteriologie, en wordt in de tweede plaats behandeld in de Ethiek, die aanwijst, hoe het christelijk leven door den mensch als tweede oorzaak in de wereld wordt ingedragen. Evenmin ligt het op onzen weg hier Kerkrecht te behandelen, hoewel de behandeling van de kerk als instituut hiertoe allicht zou kunnen leiden.

De gezonde verhouding is deze, dat het Kerkrecht evenals de Ethiek voortspin: aan den draad, die door de Dogmatiek is geboden. Daarom zijn de Ethiek en het Kerkrecht afhankelijk van de Dogmatiek. Men mag niet zeggen, dat het Kerkrecht de principiën uit Gods Woord haalt. Voetius geeft in zijn *Politica Ecclesiastica* wel eenigszins aanleiding tot deze gedachte. Neen, het Kerkrecht heeft wel zekere principiën, maar deze worden geboden door de Dogmatiek. In de Dogmatiek worden de grondlijnen, de fundamenten gelegd en het Kerkrecht bouwt daarop voort.

Wat verstaan we nu onder een instituut?

1^e Een instituut ontstaat niet vanzelf, maar wordt geïnstitueerd door den wil van een persoon. Er moet derhalve zijn aliquis qui instituit.

2^e Er moet zijn een forma institutionis. Deze forma institutionis sluit in zich een tegenstelling, n.l. van een gezag en van een persoon, over wie dat gezag gaat.

3^e Wanneer institutio bedoelt duurzaam te bestaan, dan moet er een regeling zijn, waardoor de bestendiging van dat gezag, bij het wegsterven der personen, bepaald is.

4^e Het doel moet zijn aangegeven, waarmede dit instituut wordt ingesteld.

Men kan derhalve nooit in twijfel verkeerren, of een kerk instituut is of niet. Wanneer iemand mij niet zeggen kan, wie als ambtsdrager een kerk repræsenteert, en wie de personen zijn over wie het gezag der ambten gaat, dan is er geen instituut. Zijn deze beide echter wel aanwijsbaar, dan is het instituut aanwezig.

Hoe is nu dat instituut in de kerk tot stand gekomen? Om deze vraag te beantwoorden, moeten we eerst onderzoeken, waar het begonnen is, waar het nog niet was, en waar het wel was, en tevens nauwlettend waken tegen elke poging, om het te zoeken, waar het nog niet bestond. Die poging toch was een belangrijk moment in den strijd tusschen de Voetianen en de Coccejanen. Deze strijd was vinniger en bitterder, dan we ons gewoonlijk voorstellen, vooral door de omstandigheid, dat de beide partijen door de overheid gedwongen werden in één kerk te blijven samenwonen.

Wat dit punt betreft, stond de zaak aldus: toen de Gereformeerden opgetreden zijn in de dagen van de Reformatie, zijn ze te werk gegaan zonder veel historisch gevoel. Van een historisch proces hadden zij niet veel idee. Zij meenden, dat hun kerk er zoowat eender uitzag als die uit den apostolischen tijd. De enkele lectuur van een Justinus Martyr had hen kunnen overtuigen, dat dit niet zoo was. Datzelfde gemis aan historischen zin had er toe bijgedragen om in de belijdenis, dat de kerk bestond van den aanbeginne der wereld, min of meer de voorstelling ingang te doen vinden, alsof de menschen van Abraham af niet veel minder dan onze gereformeerde belijdenis hadden gehad. Dit had een natuurlijke oorzaak. Hoe meer het goddelijke en het eeuwige zich machtig in de ziel doen gevoelen, hoe meer een idee van stabiliteit post vat in het hart. Hoe meer we zien op het werk Gods en niet op dat der menschen, hoe meer we den indruk krijgen van iets wat vast is. Tegenover al die denkbeelden van een historisch proces nam men het type van de apostolische kerk als onveranderlijk type, en dit bootste men na.

Hiertegen nu kwam Coccejus in verzet; en daarbij stond hij natuurlijk geweldig sterk, want de Heilige Schrift ligt voor ons als historie en toont een voortgaande openbaring, en voortgaan van minder tot meer. Dit nu bracht Coccejus tot het ongelukkige denkbeeld van zijn foederaal-theologie, een naam, later misbruikt in dien zin, alsof de leer der verbonden „foederaal-theologie” was. Hiervan is niets aan, want de leer van werk- en genadeverbond dagteekent van even ver terug als er christenen op aarde zijn, en is ook door de Reformatie duidelijk uitgesproken. Neen, de foederaal-theologie noemt men de voorstelling, alsof door den Heere een lange reeks verbonden met de menschen gesloten zijn, en elk dier verbonden een gressus vormt op de scala der openbaring. De laagste gressus is dan de toestand na den val; de hoogste: Christus. Daartusschen neemt men dan verschillende stadiën aan, soms wel zeven. In elk geval nam men aan een bedeeeling van Adam tot Noach; verder een verbond met Noach, 3^e met Abraham, 4^e met Jacob, 5^e met Mozes, 6^e met David, 7^e in de Babylonische gevangenschap; ten slotte in Christus. Dit nu leidde er Coccejus toe, om te zeggen, dat al die Vorstufen nog niet waren

geweest de openbaring der werkelijke waarheid, zoodat op die Vorstufen geen zaligheid mogelijk was, en dat deze alleen mogelijk werd gemaakt, toen Christus aan het kruis stierf. De menschen, die op de lagere trappen waren gestorven, werden zoolang afgezonderd en door een soort van algemeene verzoening bij het verschijnen van het kruis van Christus tot de zaligheid gebracht.

De kunst van de Coccejanen was, om na te speuren, hoeveel van de waarheid men op elk der Stufen reeds had; hoeveel men reeds bezat van de sacramenten, van de openbaring van den Christus, enz., totdat de openbaring eindelijk in den Christus haar voltooiing had gevonden. De kerk was dan ook eerst daar ontstaan, waar de Christus optrad.

De Voetianen kwamen hiertegen met kracht op. Wat er ook van dat historisch proces aan was, Jehovah is, wie Hij was en zijn zal en Hij heeft zijn uitverkorenen van den aanbeginne der wereld tot de zaligheid gebracht. Nooit is de Middelaar zonder kerk geweest; „de Koning”, naar hun geliefkoosden term „is nimmer zonder onderdanen geweest.”

In zooverre nu stonden ze op het ware standpunt, maar zij beginnen een niet geringe fout. Zij hadden weinig inzicht in de organische ontwikkeling der waarheid, en zeiden daarom dat de kerk van het paradijs alles reeds bezat, wat de kerk nu heeft: kennis van de Drieëenheid, van de verzoening, van de uitstorting des Heiligen Geestes enz. Op deze wijze ontstond de schoolsche liefhebbelij, om aan te toonen, dat de heele belijdenis er al van den beginne geweest was. Als we Petrus van Maestricht opslaan, zien we, hoe hij gematigd (niet in zijn Dogmatiek; die gaat vooraf; maar in het stuk over de bedelingen van de kerk) aantoon, hoe de waarheid er steeds geweest is. In de verschillende perioden van de kerk heeft hij willen vindiceeren de identiteit van de waarheid Gods.

De oplossing van het verschil tusschen de beide gevoelens is voor ons niet moeijelijk meer. In de organische ontwikkeling der waarheid wordt hetgeen de Voetianen voorstonden, gehandhaafd en tegelijk hun dwaling vermeden. In de zaadkorrel, waaruit de geheele plant straks zal opgroeien, is potentieel alles gegeven. Niets komt er additief bij. Wie deze zaadkorrel in de hand draagt, heeft feitelijk reeds bloesems en vrucht; maar tevens moet beleden, dat hij, die een eikel in de hand heeft, nog heel wat anders draagt, dan den eikeboom, en hij zou bedrogen uitkomen, indien hij in de schaduw van dien boom wilde gaan zitten. Zoo ook is de waarheid in het paradijs gegeven, zonder dat er een enkel stukje aan ontbrak, maar, om hieruit af te leiden, dat Adam Eva zich in een soort gereformeerde belijdenis hadden kunnen verheugen, is ongerijmd. Zelfs waar wij wijzen op uitspraken uit Genesis enz., en daarin een bevestiging zien van de leer der Drieëenheid, gaat het

toch niet aan, te zeggen, dat Adam en Eva daarin reeds de Drieëenheid hebben gezien. Wij gaan van achteren het spoor na. Op het standpunt van de organische ontwikkeling der kerk zegt men dus, dat de kerk alle eeuwen door de waarheid essentieel bezeten heeft, maar dat gradueel de ontwikkeling van die waarheid is toegenomen.

Nu is echter de vraag: konden de menschen door het geloof in die onontwikkelde waarheid zalig worden? Deze vraag was daarom zoo pijnlijk, omdat de Gereformeerden uit de dagen der Reformatie op dit punt een controvers hadden met Rome. Rome toch handhaaft de *fides implicita*, d. i. het geloof in de kerk, waarin alle genadegoederen implicite gegrepen zijn, en nu waren de Gereformeerden bang, dat, indien zij toegaven, dat in het paradijs zulk een geloof aan een *veritas implicita* had bestaan, zij dan in hun controvers met Rome zouden verzwakt worden. Toch mag ons dit volstrekt niet terughouden, om te belijden, dat in het paradijs zulk een *fides* bestond. Immers, de *fides implicita* is heel wat anders dan de *fides* in een *veritas implicita*.

Wanneer men nu nagaat, wat gebeurt in de hersenen van een veertienjarigen schapenhoeder met betrekking tot de stukken der waarheid, en in die van een professor in de dogmatiek b. v., dan is het niet te loochenen, dat het verschil tusschen het geëxpliceerde van de waarheid in de hersenen van den eerste en van den tweede enorm groot is. Maar hindert dit iets aan de zaligheid? Dit kan immers nimmer aan de zaligheid af of toedoen, want voor geen enkel tweetal menschen is die *veritas explicita* gelijk. De zaligheid hangt zoo weinig aan de *veritas explicita* en aan het dadelijk geloof, dat de ingeplante *fides* in de wedergeboorte genoegzaam is tot zaligheid voor de uitverkorenen, die vroeg wegsterven. Wanneer nu God eerst gaf een *veritas admodum implicita*, dan moeten we belijden, dat dit voor het wezen der zaak nooit verschil kon maken.

De Voetianen gingen hierom een verkeerden weg op bij hun voorstelling, alsof de patriarchalen reeds een rijk ontwikkelde dogmatische kennis zouden gehad hebben, omdat de Heilige Schrift eerst de stof levert voor de dogmata. Die dogmata zijn het uitvloeisel van den door God aan de kerk gegeven last, om de openbaring in het discursieve denken op te nemen, Hiervan was nu, zooals vanzelf spreekt, in het Oosten bij de patriarchen geen sprake, en deze geheele idee van de Voetianen moet daarom worden verworpen.

Evenwel moeten we wél nagaan, wat de patriarchen bezeten hebben, en hoe achtereenvolgens de inhoud aan hun geloof is gegeven.

I. Wat betreft Adam vóór den val:

1^e Adam bezat de *cognitio Dei innata*.

2^e Geheel de natuur was voor hem een zuivere afspiegeling van de bedoe-

ling Gods met zijn scheppingswerk, en een openbaring van Gods deugden: *perfecta revelatio in natura*.

3^e Adam genoot den persoonlijken omgang en de gemeenschap met het Eeuwige Wezen: *communio personalis cum Deo*.

Eij deze drie zou nog gekomen zijn de *cognitio Dei acquisita*, ware de val niet tusschenbeide gekomen.

II. Na den val zien wij werken:

1^e De traditie uit het paradijs, welke met de menschen is medegegaan op hun pelgrimstocht over deze aarde, met doornen en distelen bezaaid. Deze *traditio* draagt het karakter, dat zij het zuiverst is bij haar oorsprong, en dit is zoowel waar, *quod ad tempus* als *quod ad distantiam*.

a. *Quod ad distantiam*. Wanneer we een wereldkaart nemen, en het punt marqueeeren, waar de mensch vóór den val is geweest, n.l. het hoogland van Azië, en we trekken vandaar uit lijnen, die de afstanden aangeven, dan zien wij, dat de traditie zuiverder bleef, naarmate de plaatsen dichter gelegen zijn bij het uitgangspunt. De volken, die in het hart van Azië wonen, vertoonen dan ook een kring, waarbinnen wel de afgoderij binnensloop. maar toch nog vrij zuiver de paradijs-traditie bewaard bleef. We denken slechts aan Thera, Laban, Bethuël. Ook in Perzië enz. is die traditie wel bedorven door theogonieën en andere afgodische voorstellingen, maar toch, ook daar bleef zij nog veel zuiverder dan verder op, waar elk spoor ten laatste bijna verdween.

Aan de traditie uit het paradijs moeten we dus een niet geringe, maar altijd gradueel verschillende waarde toekennen. Ook voor zoover we de afgoderij in hooger formatie ontmoeten, nemen we toch nog het denkbeeld waar van één God, b. v. in het doodenboek van de Egyptenaren. Dit doodenboek heeft formules, die van geslacht op geslacht zijn voortgeplant. We zien daarin hetzelfde verschijnsel als in de Roomsche kerk. Ook Rome heeft zeer oude formules en gebeden, die wij zeer goed zouden kunnen overnemen. Eerst later stuiten we op de aanroepingen van Maria en de heiligen. Maar ook die oudere gebeden zijn tot nu toe vast blijven liggen, en dragen een nog zuiver Evangelisch stempel. Zoo ook nu bleven in Egypte die oude formules met zekere taaiheid hangen, vooral waar het betrof de dooden.

Hetzelfde verschijnsel ontdekken wij in het oorspronkelijke Boeddhisme en in de Grieksche mythologie, waar zij spreekt van *Χρόνος* en *Ζεύς*,

Uit dit alles mogen we dus concludeeren, dat de paradijs-traditie door alle volken werd medegenomen, doch onzuiverder werd, naarmate die volken zich meer van het punt verwijderden, waar eenmaal het paradijs stond.

b. *Quod ad tempus*. Ook hierbij namen we waar, dat de traditie zuiverder is, naarmate we meer teruggaan naar dien ouden tijd.

Wanneer in de latere filosofie, b.v. in die van Plato, dit monotheïsme terugkeert, dan moet men dit verschijnsel niet beschouwen als een puur verzinsel. De oorzaak hiervan ligt in iets anders. De priesters hielden er allereerst een esoterische leer op na, en deze esoterische leer staat veel dichter bij de paradijs-traditie, dan de exoterische, die onder het volk was verbreid. Die filosofen nu hadden de grondgedachte voor hun stelsels opgevangen uit deze esoterische leer, en gaven daaraan een filosofische ontwikkeling.

De kerk leefde dus allereerst bij de traditie.

2^e Met deze traditie ging evenwel gepaard het door de algemeene genade bewaarde semen religionis, dat ook na de zonde in den zondaar was overgebleven. Bij den een werkt dit semen religionis sterker dan bij den ander. Hierbij nu is op te merken, dat God de Heere in die landen, waar hij vóór het ontstaan van Israël zijn kerk heeft laten wandelen, dit semen religionis sterker heeft laten werken dan bij de andere volken. In den Semietischen stam toch nemen we dit het zuiverste waar.

3^e Behalve de traditie en dit semen religionis heeft God den mensch ook zijn openbaring gegeven. We merken dit aanstonds aan Gen. 3 : 15, aan het gebeurde met Kaïn en aan andere voorvallen in het Oude Testament waarbij God zich aan den mensch openbaarde. Van sacrament of vaste culte was nog geen sprake, evenmin als van de instelling van een priesterlijk ambt; ieder offerde voor zichzelf. Zoo bleef het voortgaan tot op Noach. Toen onderging de toestand der kerk met betrekking tot den inhoud van haar geloof, een wijziging. Na den zondvloed zijn het eerst gegeven verbiedende geboden, wat den vorm betreft dus hetzelfde als op Sinaï.

Het tweede punt van verschil tusschen de religie tijdens Noach en vóór hem, bestaat hierin, dat God nu met een teeken tot de volken komt, en wel met een teeken des verbonds. De verbondsvorm van de religie wordt weêr opgericht. Wel was reeds terstond na den val het verbond der genade opgericht met Adam, maar nu eerst werd het geopenbaard in zijn verbondsvorm. Maar het verbond werd nog maar alleen formeel, niet materieel geopenbaard. Het teeken wordt nog aangeduid heel in de verte, en de verbondsvorm wordt nog aangegaan met het heele menschelijke geslacht. Het is dus nog geen verbond, waarin de gratia particularis wordt gegeven, maar alleen de gratia universalis. God begon met zijn volk den verbondsvorm te onderwijzen.

Het derde punt van verschil met de vorige religie bestond hierin, dat bij Noach het eerst optreedt de vorm der profetie. Henoeh was wel een prediker, maar geen profeet. Maar nu werd allereerst aan Noach geopenbaard, dat de zondvloed komen zou, en de wereld werd juist daarom verworpen, omdat zij aan de profetie van Noach geen gehoor gaf. Bij Noach neemt deze profetie

een bepaalden openbaringsvorm aan in de profetieën over de drie volkerengroepen, die uit zijn zonen zouden geboren worden, aangezien die woorden het program zijn voor de heele wereldgeschiedenis.

In dat stadium blijft de religie voortloopen tot bij de roeping van Abraham. Toen reeds was de iconolatrie en het polytheïsme in de bakermat van het menschelijk geslacht doorgedrongen. In de teraphim blijkt duidelijk, dat de polytheïstische, iconolatriscie vereering liep naast de vereering van den eenigen God. Den boventoon had echter nog het monotheïsme, maar vooral bij het vrouwelijk geslacht, was het polytheïsme (cf. Rachel) steeds meer binnengedrongen.

Gevolg hiervan was de roeping van Abraham, en van af deze roeping tot het einde van het leven der patriarchen, zien we een veel rijker openbaring aan het licht treden.

1^e Na Abraham's roeping wordt het sacrament der besnijdenis ingesteld.

De instelling van een sacrament kunnen we nooit genoeg waardeeren, omdat niet in de leer, maar in het sacrament de openbaring der kerk tot uiting komt. Door het sacrament wordt er een kring afgescheiden, zoodat er dus een aparte organisatie van de kerk komt.

2^e Na Abraham's roeping zien we het gewichtig verschijnsel intreden van de Theo- of Christophaniën. Deze zijn geheel iets anders dan de vroegere openbaringen, omdat die alleen door toe- of inspraak geschieden. Nu echter spreekt God niet meer in zijn verblindende Majesteit tot den zondaar, maar buigt zich neder, en de majesteit wordt getemperd door de menschelijke gedachte. Zoo is de Christophanie de eerste ontwikkeling van de gedachte die ligt in den *אֱלֹהִים-מִן-בְּרִי*.

3^e Nu ontstaat eerst het begin van de openbaring der electie en der bestemming van de kerk; *ἀρχή*: de electie in de roeping van Abraham; het *τέλος*, de bestemming in het: „In u zullen alle geslachten der aarde gezegend worden.”

4^e Hier begint zich het wonder te openbaren in de geboorte van Izaäk, en wel als het zetten van de eerste reële kiem voor de geboorte van den Messias.

Met dit patriarchale leven is echter het vast belijnde standpunt nog niet bereikt. Dat dit zoo is, wordt aangeduid:

- a. door de wijze van de instelling der besnijdenis.
- b. door het gebeurde met Ismaël en Ezau.

Ad a. Bij de instelling der besnijdenis toch bepaalde God, dat ook de inwonenden moesten worden besneden. Daarmede was zekere latitudo gegeven. Het verbond komt dan ook hier voor het eerst niet alleen formeel, maar ook wat betreft den inhoud, tot zijn recht. Hierom is het begrijpelijk, dat men

beweerd heeft, dat eerst met Abraham het verbond der genade is gesloten. Ook Calvijn maakt geen gewag van het genadeverbond vóór Abraham's roeping, en hierop hebben zich natuurlijk de Coccejanen beroepen met allen, die niet erkennen, dat de kerk bestaat van den aanbeginne der wereld. We moeten over deze quaestie niet te licht denken, want zij beslist over de vraag of de waarheid permanent is of niet. Immers, is het genadeverbond eerst met Abraham opgericht, dan heeft het geen eeuwig karakter, en is het tegelijk met Israëls' bedeeling afgeschaft. Daarom moeten we wèl onderscheiden tusschen twee momenten: geopenbaard is het genadeverbond eerst met Abraham, maar niet als een toen pas ontstaan verbond; het werd *ontdekt* als een bestaand verbond. Er is n.l. tweeërlei soort van openbaren, òf het aan het licht brengen, van iets wat er nog niet was, òf het deksel afnemen, van iets wat reeds bestond, maar bedekt was, en dit laatste heet ἀποκλύπτειν. Het genadeverbond nu behoort tot de ἀποκάλυψις. Het κάλυμμα bleef hangen tot op Abraham en begon toen te worden weggenomen; evenwel bleef de bekendmaking kalymmatisch tot op Christus toe, aangezien het eerst volkomen werd weggenomen, toen het voorhangsel des tempels scheurde. Het κάλυμμα, dat tot op Christus bleef hangen was de symboliek, daar de symboliek iets toont en tevens bedekt.

Ad b. Dat de openbaring aan Abraham nog niet de genoegzame was blijkt hieruit, dat Ismaël en Ezau niet toevallig in die openbaring voorkomen. Bij Abraham en Jacob gaat de helft der kinderen heen, zoodat we bij Jacob nog slechts een vierde van Abraham vinden. Bij den uitgang van het Abrahamitische uit het patriarchale leven werd dus weër een deel geheel aan de traditie overgegeven, terwijl bij Ismaël die traditie sterker is gebleven dan bij Ezau.

Nu gaan Jacobs kinderen naar Egypte. Daar bluscht God alle openbaring uit. In de vier eeuwen van Israëls verblijf aldaar vinden we er geen spoor van, ja, dit gaat zoo ver, dat zelfs het sacrament der besnijdenis verloopt, terwijl van een ambtelijk optreden, gelijk van Abraham, Izaäk en Jacob, geen sprake was. God laat het bij de gestrooide zaden, en de bedoeling Gods met die vier eeuwen was niet om de kerk verder te brengen, maar om een gesepareerd volk te doen optreden. De kring van Gods volk moest geïsoleerd worden van den kring der wereld. Hiertoe kon het sacrament niet strekken, omdat dit een geestelijke beduidenis heeft, en den kring niet genoegzaam besloot; immers ook Ezau was besneden. In Egypte nu zien wij het *kastewezen*, dat uitstekende diensten deed voor de verdere formatie van het volk Gods. Aan dit kastewezen, hoewel het in Egypte op gansch zondige wijze opkwam, lag deze waarheid ten grondslag, dat er in de wereld kringen bestaan. Een

Israëliel mocht volstrekt niet bij een Egyptenaar aan tafel zitten. Zoo was in dit kastewezen de waarborg geboden, dat Israël niet versmelten kon met het Egyptische volk. In Egypte laat God nu zijn volk vermenigvuldigen, zich ontwikkelen, winste doen met de wijsheid der Egyptenaren, en nu wacht Hij het tijdstip af, waarop hij het voorgestelde doel heeft bereikt.

Nu op deze wijze het volk des Heeren in Egypte als in een sarcophaag ligt verborgen, repeteert zich daar hetgeen geschied was in Ur der Chaldeëen: *de evocatio*, doch hier niet tot één persoon, maar tot het geheele volk uitgaande. Tevens openbaart zich hier de opstanding uit de dooden. Jezus toonde der Emmaus-gangers aan, uit heel de Schrift, van Mozes af, „dat de Christus al deze dingen moest lijden en alzoo in zijn heerlijkheid ingaan.” Welnu, Israël was metterdaad dood en daarom is de uitdrukking, dat het als in een sarcophaag besloten lag, niet te sterk. De Egyptenaars deden alles, om het volk dood te verklaren, zooals wel het duidelijkst uitkomt in den kindermoord. Uit zichzelf kon Israël zich onmogelijk uit dien dood verlossen; daarom kwam God met de evocatio.

In de tweede plaats stelt God bij die evocatie een hoofd aan in Mozes, en in hem aanschouwen we de eerste type van den Messias (niet in Abraham.)

Terwijl nu de kring bij Abraham zich had beginnen af te teekenen in het sacrament der besnijdenis, heeft thans de doop van het geheele volk plaats bij den doorgang door de Roode Zee. Het Nieuwe Testament duidt aan, dat deze doop een geestelijke beteekenis had.

Na deze evocatie en dien doop komt nu plotseling de institutie als zoodanig in de verbondssluiting op Horeb. Iets, wat daarom het karakter eener institutio draagt, omdat het ambt als zoodanig optreedt. Door het sacrament wordt de kring in het leven geroepen en door het ambt de representatie van dien kring.

Bij het sacrament van de besnijdenis wordt dat van het pascha gevoegd, en in de wijze, waarop God hen onderhoudt in de woestijn, wordt symbolisch de absolute openbaring gegeven van de volkomen genoegzame genade Gods, die zijn volk van alle geestelijke weldaden voorziet. Ten slotte wordt het Kanaän weder binnengeleid.

We merken alzoo op, dat in Israël kerk- en volksstaat volkomen één zijn.

Nu moeten we evenwel de vraag beantwoorden: Welke was de beteekenis van dezen extra-ordinairen toestand? Deze toestand diende slechts voor een tijd, en dit maakt de bedeeling van Israël dus tot een overgangsfase van het kerkelijk leven. Wat was daarvan de ratio? Het antwoord luidt: het rustpunt kon de openbaring Gods eerst bereiken in Christus, want alles zag op Hem alleen, in wien de realiteit aan het licht zou treden. Maar gesteld nu

eens, dat God diezelfde realiteit had gegeven in Seth's dagen, dan zou de Christus onbegrepen in de wereld hebben gestaan en weer heen zijn gegaan, zonder een spoor achter te laten. Dit rustpunt van de openbaring kan niet komen tenzij een program, een schets ware voorafgegaan. Slechts wanneer eerst was geopenbaard, wat en hoe die Christus zijn zou, kon Hij zijn roeping vervullen. De heele bedeeeling van Israel is dus een postulaat voor de komst van Christus met deze bedoeling, dat Hij niet als onbegrepene, maar als een begrepene gestalte in de wereld zou treden, opdat Hij alzoo op die wereld zou kunnen inwerken. De bedeeeling van Israel moet dus worden opgevat als een praeludium, een voorafschaduwing, een teekening, een schets van den Christus.

Intusschen, dit is nog niet genoeg. De meesten toch meenen, dat in Israel alleen gepraefigureerd lag datgene, wat Christus deed op aarde tot aan zijn hemelvaart. Dit is echter valsch. De geheele Middelaarstaak van Christus tot aan het jongste oordeel toe en den ingang van het Rijk der heerlijkheid, vormt één geheel, en eerst dan kon Hij zijn werk volbrengen, wanneer het gansche program in Israel geprojecteerd lag. Helder moet derhalve worden ingezien, dat in Israel de schets lag voor het heele werk van Christus van de kribbe af tot aan het laatste oordeel. Op dit tweede punt moet daarom zooveel nadruk worden gelegd, omdat het werk van Christus in zijn kerk ook nu nog eengebrekkig werk is. De uitverkorenen zijn nog niet heilig; de kerk is nog verdrukt gedeeld, terwijl toch het werk van Christus in zijn eind een voltooid werk moet zijn. Ligt nu dat gebrekkige werk afgebeeld in Israel? Neen. In de formatie en bedeeeling van Israel lag het volkomene afgebeeld, maar in de realiteit van het volk het onvolkomene.

1^e Voorbeeld. De Levietische reinheid beeldde de heiligheid af. Is nu die Levietische reinheid een gebrekkige? Volstrekt niet. Zij moest altijd volkomen zijn, en is als zoodanig een afspiegeling van de volkomen heiligheid van het paleis onzes Konings.

2^e Voorbeeld. Wanneer God in zijn offeranden laat afbeelden niet alleen 't offer van Christus, maar ook de offeranden, waartoe Hij zijn kinderen roept, dan zijn die offeranden weer afschaduwing van het volkomene.

3^e Voorbeeld. Wanneer het leven van Israel in Kanaän de afbeelding is van een gelukstaat, dan is die toestand afgebeeld als een volkomene, en de aanduiding van het land, vloeiende van melk en honig, genomen als afspiegeling van een volmaakt volksgeluk.

Symbolisch wordt derhalve steeds het volkomene afgebeeld. Hiertegenover staat evenwel, dat de toestand van het volk allergebrekkigst is. De besnijdenis wordt niet in eere gehouden, het volk vervalt tot afgoderij, en staat tegen God op.

Welnu, deze twee staan steeds tegenover elkander: *de symbolische instelling Gods en de realiteit van het volk*, en hierin liggen twee afschaduwingen:

1^o van het volkomene, wat God bedoelt te geven.

2^o van het onvolkomene, dat hier op aarde tot den jongsten dag zal voortduren.

Alsnu moeten we letten op den zevenderlei dienst, dien deze volkskring van Israel bewijst, gelijk in de paragraaf is aangegeven.

I. *In Israëls bedeeeling wordt het denkbeeld der uitverkiezing gerepresenteerd.*

Israel wordt altijd voorgesteld door God als het volk door den Heere uitverkoren. Steeds wordt dit uitgedrukt door het woord בְּחֵר, en zóó sterk wordt deze gedachte uitgesproken, dat er nimmer staat: quia Deo placent, maar altijd quia Deo placet. Hiermede is de grondslag der kerk op zijn zuiverst aangeduid. De menschheid in zonde is absoluut verdoemelijk, het volk Israel is een aller-hardnekkigst volk, en er is geen enkele oorzaak, waardoor het God tot barmhartigheid zou kunnen bewegen. Maar in tegenstelling met die hardnekkigheid van het volk, komt het absolute beneplacitum van God des te schitterender uit. 't Is daarom niet toevallig, dat juist zulk een volk is uitverkoren; God wil toonen, dat Hij juist met zulk een volk zijn doel zal bereiken. De almacht van zijn genade, en de vrijmacht van zijn verkiezing korren zoo het heerlijkst aan het licht.

II. *In Israël is de reële geslachtslinie van den Christus gegeven.*

Gods heil is geen afgetrokken dogma, geen ontwikkeling van begrippen maar reëel voor den mensch, naar ziel en lichaam beide. Daarom kan het niet daarin bestaan, dat God alleen geestelijke werkingen doet, maar moet Hij het ook openbaren in een tastbaar object. De genade en waarheid is *verschenen* in Jezus Christus. 1 Joh. 1 : 1. Op het *φανεῖν* en het *φανεῖν* komt het aan. Aangezien nu hierin het heil bestaat, moet die reële vleeschwording van den Christus worden gepraepareerd, en dit reële van Gods heil kon dan alleen in de praefiguratie uitkomen, als er een reëel volk optrad, dat alles in grijpbaren en tastbaren vorm deed zien. Vandaar dat God niet alleen een volk verloor, maar in dat volk den stam van Juda, in dien stam een Isaï en David, in wiens vleesch de incarnatie van den Christus ligt gepraefigureerd.

II. *In de Israëlitische bedeeeling was ook, geheel afgescheiden van de symbolische beduidenis, een praealabel instituut gegeven voor de geloovigen van dien tijd.*

Al wat de instelling Gods raakte, gold geheel het volk, niet alleen de geloovigen. De besnijdenis, het pascha, enz. stonden voor elk gelijk, en hadden betrekking op den uitwendigen volksstaat, en het begrip צְדִיקִים als zoodanig heeft niets te maken met de gerechtigheid, die voor God geldt. Maar natuurlijk, afgescheiden daarvan, had God ook toen zijn uitverkorenen, en deze lagen voo'namelijk, hoewel niet uitsluitend, in dit volk. (De uitverkorenen buiten

Israël werden met Israël in contact gebracht.) Aan de Levietische reinheid hadden deze uitverkorenen volstrekt niet genoeg, maar zij hadden behoefte aan geestelijk goed. Hun deelnemen aan de Levietische reiniging was alleen om mede te helpen aan de praefiguratie van het heil, maar diende geenszins tot hun zaligheid. „Slachtoffers en brandoffers hebt Gij niet begeerd,” wil dan ook niet zeggen, dat deze niet noodig waren, maar dat daarin voor Gods uitverkorenen op zichzelf geen geestelijk goed verborgen lag, omdat het bloed van stieren en bokken geen verzoening kon aanbrengen. Maar God liet dit instituut bestaan om zóó ook aan de geloovigen de geestelijke genade toe te dienen, niet krachtens de offeranden, maar krachtens de symbolische profetie, waarmee die offeranden heenduiden op Christus.

IV en V. *In die bedeeeling lag een afspiegeling van den heelen loop der christelijke kerk en de type van het geloofsleven van elk christen.*

Niet alleen van het instituut wordt ons gemeld, maar tevens medegedeeld een geheel historisch verloop van het volk. Dit vormt een afzonderlijk deel der openbaring, want het symbolische ligt in instituut en ceremonien. Toch ligt ook in die geschiedenis een symbool, n.l. een symbool van zonde en genade, want evenals Israël in Egypte in den dood gaat, alleen door God verlost wordt, in de Roode Zee gedoopt, door God in de woestijn geleid, over de Jordaan in het land der belofte ingebracht wordt, evenzoo zien wij op geestelijk gebied deze zelfde worsteling voor de kerk en de geloovigen weggelegd.

VI. *Israëls volksbestaan is een instituut voor de Revelatie.*

God heeft ook Israël gebruikt om zijn openbaring in woorden volledig te maken, zoowel door hetgeen Hij openbaarde aan Mozes als in de psalmen, de profetieën en de schriftten der chokma. En, meer dan dit: Hij gebruikte het instituut ook om die waarheid in schrift te brengen en zoo aan de wereld de gefixeerde openbaring te geven.

VII. *Ook is die waarheid zelf wat den inhoud betreft aan Israël als een tabnîth gegeven.*

Evenals God gaf een tabnîth van den tabernakel, is er ook een volkomen tabnîth in de waarheid zelf en in heel de bedeeeling van Israël en van het Oude Verbond neêrgelegd. Vandaar dat na de komst van den Christus Jezus zelf zich voortdurend op dat Oude Testament beroept en baseert, evenals na Hem de apostelen. Het Oude Testament heeft dan ook naast het Nieuwe zijn duurzame en blijvende beteekenis. Gelijk in een boek met platen eenerzijds de rede geschreven staat in woorden en de platen een eigen beteekenis hebben, om het geschrevene in teekening te vertoon, zoo ook is de verhouding van Oud en Nieuw Testament. In het Oude Testament gaf God het aanschouwelijk onderwijs en in het Nieuwe Testament de rede. Daarom mag men nooit

zeggen, dat men aan het Nieuwe Testament genoeg heeft. Om b.v. de betekenis van Golgotha te begrijpen, heeft men niet genoeg aan het Nieuwe Testament, maar is bovendien noodig de geheele onderwijzing van de offeranden, aan Israël gegeven.

Uit bovenstaande beschouwing van de bedeeeling onder Israël zijn ons dus deze twee zaken gebleken :

1^e dat *de bedeeeling van Israël niet was een kerkelijk instituut in eigenlijken zin*, omdat het geen zelfstandige organisatie vormde.

2^e dat Israël wel *analogice een kerkelijk instituut opleverde*, maar vervat in het instituut van het volk, dus, saamgebonden door de banden van het nationale leven.

Hieruit zien wij tevens, dat, waar in Israël een volks-kerk bestond, deze toch iets geheel anders was, dan hetgeen men tegenwoordig onder volks-kerk verstaat. Tegenwoordig toch wil men door volks-kerk aanduiden de kerk van een bepaald volk, zoodat men een volks-kerk van Engeland, van Nederland, enz. onderscheidt. Het tegenwoordige begrip is dus een coördinaat. Geheel iets anders was de volks-kerk in Israël, n.l. niet de kerk van een bepaald volk, maar God creëerde het volk Israël voor de kerk, voor de geheele kerk, om voor de kerk een tijdelijke formatie op te leveren. Uit Israël mag derhalve nooit een gevolgtrekking gemaakt worden voor den tegenwoordigen tijd. De kerk in Israël was niet een deel der kerk in een bepaald volk bestaande, maar *de* geheele kerk openbaarde zich in Israël, en wel zóó, dat niet de kerk, maar het volk accessoir is. Het volk was het kleed, dat de kerk aantrok.

Onze vaders, inzonderheid Voetius, wezen er dan ook op, dat men geen consequentiën uit de kerk onder het Oude Verbond op die onder het Nieuwe Verbond mag overbrengen. Jammer echter, dat zij deze thesis wel uitspreken, maar er lijnrecht mede in strijd handelden. Dit komt vooral uit op het punt van de verhouding tusschen kerk en overheid. Daarbij toch beroept men zich uitsluitend op uitspraken van de Thorah. Hoe kwamen ze daartoe? De Roomsche kerk heeft ten deele een heidensch en ten deele een joodsch element bijbehouden. De priesterkleeding b.v. is geheel uit den tabernakeldienst overgenomen. De Roomschen beriepen zich hiervoor, evenals voor hun beschouwing aangaande de overheid, op het Oude Testament. Onze vaders nu namen dit uit Thomas Aquino en andere Roomsche Dogmatieken over. Toch is het opmerkelijk, dat zij thetice steeds sterk opkwamen tegen dit beroep op het Oude Verbond. —

Het laatste punt, waarmede deze paragraaf ons bezig houdt, is, dat de schaduw wegvalt, wanneer de persoon optreedt. Slechts een van beide kan op hetzelfde oogenblik bestaan : de persoon of de schaduw. Is de persoon bij mij,

dan is de schaduw verdwenen. Juist doordat de persoon op een afstand stond, wierp hij een schaduw af. Alle schaduw in het Oude Verbond is dan ook door den Christus zelf geworpen, maar komt Hij zelf in realiteit, dan is het onmogelijk, dat de schaduw langer bestaat. Daarom, wanneer men nu nog de skiatistische vormen wil vasthouden, dan loochent men daarmee de realiteit van Christus' komst.

Om slechts één punt te nemen. Als men nu nog een offerande voor de zonde bijbehoudt, zooals de Roomschen feitelijk doen bij hun mis-bediening, dan loochent men daarmee, dat het offer voor de zonde op Golgotha in realiteit gebracht is. Waar de Christus in werkelijkheid is verschenen, daar is de *σκιά* verdwenen. Deze sterke stelling hebben onze vaders steeds ingenomen in hun strijd tegen Rome, en zij aarzelden niet uit te spreken, dat de mis een loochening van de realiteit van den Christus was. Met welk recht deden zij dit? Zij hebben geraadpleegd geheel dienzelfden strijd, welke is voorgevallen bij het eerste optreden van het zelfstandig kerkelijk instituut. Toen gold het de quaestie van besnijdenis en doop. Was het kerkelijk instituut nog door de besnijdenis gebonden, dan lag het nog vast aan de bedeeeling der schaduwen. Ook wel lag dit vasthouden aan de *σκιά* in het waarnemen der dagen, het opgaan naar den tempel, maar dit was alles afgeleid. Het principieele punt, waarop de strijd moest worden uitgevochten was dat van doop en besnijdenis. Iemand, die nog iets wilde handhaven van de umbratische bedeeeling, moest de besnijdenis vasthouden, en wie inzag, dat de schaduw voor de realiteit geheel moest vlieden, moest allereerst tegen het aanhouden van de besnijdenis opkomen. De Handelingen der Apostelen en de brief aan de Galaten geven ons in dien strijd een blik.

Deze tegenstelling was zoo absoluut mogelijk. Wel was er gradueel verschil tusschen de Judaiseerende secten en onderscheidde men Ebionieten, die de geheele Israëlitische bedeeeling terug eischten, en Nazireërs, die niet zoo ver gingen, maar de alles beslissende vraag is deze, of men den wortel van de Joodsche organisatie afsneed of niet, en die wortel was de besnijdenis.

Het sterkst wordt dit uitgesproken in Hebr. 8 : 13. Beslister kan het wegvallen van de Joodsche overgangsinstellingen niet worden uitgesproken: *πεπαλάωκε τὴν πρῶτην*. En vooral legt de apostel hierop zooveel nadruk, omdat Jezus bij de instelling van het heilig avondmaal dezelfde woorden gebezigd heeft: *ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου*. *Διαθήκη* nu is een orde, een beschikking, een regeling. Het heeft overeenkomst met het testament, de beschikking, die iemand maakt met het oog op zijn dood. Daarom heeft *ἡ καινὴ διαθήκη* niets te maken met het „Nieuwe Verbond”, hetgeen men vaak verward, terwijl men dan deze voorstelling geeft, alsof het Oude Testa-

ment het werkverbond was en met het Nieuwe Testament het genadeverbond eerst begon. Dit is volkomen vals, daar het genadeverbond reeds in het paradijs een aanvang neemt en de geheele bedeeling van Israël in zich sluit. Neen, wanneer Jezus spreekt van ἡ καινὴ διαθήκη, dan bedoelt Hij daarmee alleen de nieuwe regeling, die noodwendig moest intreden, nu de bedeeling der schaduwen ophield om plaats te maken voor de realiteit. „Bedeeling” is nog wel het beste woord, dat we hiervoor kunnen bezigen.

Met een beroep op Jeremia en andere profeten toont Paulus dit voorbijgaan der schaduwen aan om duidelijk te maken, hoe de geloovigen onder het Oude Verbond reeds heel goed begrepen hebben, dat hun bedeeling zou verdwijnen. Γηράσκου duidt aan, dat die bedeeling niet met een coup d'état is uiteengerukt, maar dat zij voorbijging, omdat haar tijd was uitgediend. De volkomen ἀφκτισμός had eerst plaats bij de verwoesting van Jeruzalem.

In Hebr. 6 en 7 zet Paulus hetzelfde uiteen, wanneer hij wijst op de tegenstelling tusschen Melchizedek en Aäron, en aantoon, waarom Christus wel priester heet naar de ordening van Melchizedek en niet van Aäron.

Bovendien legt Paulus hierop in den Galatenbrief zóózeer den nadruk, dat hij de Galatiërs, die in deze zaak dwaalden, ἀνοητοί noemt, dat is het niet: „uitzinnigen”, maar „krankzinnigen, onzinnigen,” „Gij hebt,” wil hij zeggen, „geen logisch hoofd, want zelfs naar den gewonen regel van het νόημα moet de *κρίσις* verdwijnen, als de realiteit zich openbaart.”

Daarom komt Paulus ook zoo sterk op tegen het Sabbathisme. Hiervoor mag men nooit uit den weg gaan, omdat men met dit sabbathisme de schaduw weêr herstellen wil. Nimmer mag van het doen of laten op den Sabbath een religieuze conscientie-zaak worden gemaakt. De vraag, of men dit of dat mag doen op Zondag hangt alleen hiervan af, of hetgeen men doet uit het geloof is, ja dan neen, en al wat niet uit het geloof is, is zonde. Een andere regel bestaat er niet onder het Nieuwe Verbond.

§ 7. *Het inst. der Kerk b. d. vervanging der schad. door de realiteit in Christus.*

„Toen in Christus de schaduw stond op te gaan in de realiteit, was het koninkrijk der hemelen nabij gekomen. Niet alsof de zelfstandig geïnstitueerde kerk zelve dat koninkrijk zou zijn, maar omdat zij de idee van dat koninkrijk aanvankelijk realiseerde en bestemd was om het deels voor te bereiden deels er bij de parousie in op te gaan.

Deze breuke met de bedeeling der schaduwen en deze overgang tot de gebrekkige reële kerk, ligt in het optreden van Johannes den Dooper, die op Gods bevel een eigen kring vormt, waardoor de weg voor het optreden van den Messias gebaad wordt.

Op analoge wijze vormt Jezus daarna een kring om zich heen, die niet anders bedoelt, dan den kring van Johannes voort te zetten en tot zijn doel te leiden. Deze kring is nog niet de kerk, want tot op het laatste pascha bleef Jezus met de zijnen verkeerend onder het overgangs-instituut van Israël, maar wel leverde deze kring voor het kerkelijk instituut, dat straks zelfstandig zou optreden, het kader. Dit kwam uit in de numerieke begrenzing van het drietal, twaalfstal en zeventig-tal discipelen, in de lastgeving en in de begiftiging met *χρησματα*, die reeds vóór Golgotha aan zijn discipelen ten deel viel, toen zij als lasthebbenden uit werden gezonden om ex officio in elke stad en elk vlek van Israël den Messias aan te kondigen, waarbij met name te letten is op de absolute autoriteit, waarmee Christus zijn discipelen liet optreden; gelijk het formeeren van een eigen kring en daarmee het begin van eigen organisatie evenzoo blijkt uit het voortzetten van de doopsbediening en het aan zijn discipelen geven van een formuliergebed.

Tot voltooiing komt deze kring eerst door de nadere lastgeving bij het laatste pascha en de instelling van een tweede sacrament.

Feitelijk losgemaakt van den kring van Israël werd deze kring door den kruisdood zelf, symbolisch voorgesteld in het scheuren van het voorhangsel.

Tot zelfstandig optreden riep Jezus dezen aldus georganiseerden en geïnstitueerden kring door de opzettelijke omzetting van het discipelschap in het apostolaat, en tot actuoese openbaring geraakt dit

instituut door de slechts eenmaal denkbare en zich nooit repeteerende inkeering van den Heiligen Geest op den Pinksterdag.

Ook zóó echter bleef dit instituut aanvankelijk nog altoos dat exceptio-
neele karakter dragen, hetwelk zich bij de eerste ontwikkeling van
elk organisme vertoont, en waardoor het in zijn ontstaan van zijn
voortbestaan onderscheiden is. Vandaar dat dit apostolaat verzeld gaat
van niphlaôth, en waar het zijn taak voleind heeft, wegsterft, zonder ge-
perpetueerd te worden, en dat alzoo dit nieuwe instituut eerst na dit
verscheiden der apostelen in dien normalen toestand geraakt, waarin het
alle eeuwen door behoort te blijven voortbestaan, en waartoe het bij voor-
komende afwijking door reformatie altoos moet worden teruggebracht."

Toelichting.

Het eerste punt, waarop we de aandacht moeten vestigen, betreft de ver-
houding tusschen kerk en βασιλεία τῶν οὐρανῶν, een punt, waarover men steeds
in de war is. Wat bedoelde het woord ἡγγικεν in de prediking van Johannes
den Dooper, ἔτι ἡγγικεν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν? Met dat woord wordt aange-
duid, hetgeen we hier boven gezegd hebben met betrekking tot de verhouding
tusschen de persoon en de schaduw; de schaduw vliedt als de persoon ἡγγικεν;
ἡγγικεν heeft dus een zeer natuurlijke beteekenis, die wij zoo plastisch mogelijk
moeten opvatten. In deze prediking ligt dus opgesloten, dat de umbra van het
βασιλεία τῶν οὐρανῶν er is geweest. De heele bedeeing van Israël toont dat
βασιλεία τῶν οὐρανῶν sciatice, maar nu wordt gezegd, dat het ἡγγικεν, zoodat de
schaduw inkrimpt. In dit ἡγγικεν, dat dus een teekenachtigen zin heeft, ligt
derhalve opgesloten dat dit βασιλεία τῶν οὐρανῶν niet nog ontstaan moest, maar
reeds bestond op een afstand; anders toch kon het geen schaduw werpen. Dit
βασιλεία τῶν οὐρανῶν heeft dan ook een eeuwig karakter, ligt in het raadsbe-
sluit Gods. Waar een zedelijke wereldorde optreedt, is God βασιλεύς, en komt
met zijn wet; maar terwijl nu dit βασιλεία τῶν οὐρανῶν als koninkrijk van God
er wel was, maar nog van verre stond en alleen een schaduw afwierp, daar
moest het, waar de Christus verscheen in realiteit, naderbij komen.

Uit een vergelijking van Matth. 3 : 2 met Matth. 4 : 17 en 10 : 7 blijkt
dat het zeggen van Johannes den Dooper: ἡγγικεν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, niet
mag worden opgevat, alsof dit eerst een feit is geworden, toen Jezus
optrad.

Inmers in Matth. 3 : 2 brengt Johannes de Dooper deze prediking: in
Matth. 4 : 17 lezen we van Jezus zelf, dat hij „van toen af begon te prediken
en te zeggen: „Bekeert u, want het koninkrijk der hemelen is nabij gekomen”;
terwijl in Matth. 10 : 7 Jezus, die toen reeds geruimen tijd onder het volk

had verkeerd, de twaalfen uitzond met denzelfden last: „Predikt, zeggende: *het koninkrijk der hemelen is nabij gekomen.*”

In de tweede plaats moeten we nagaan, van waar de naam: βασιλεία τῶν οὐρανῶν. Dit blijkt uit Ps. 68 : 33; Jes. 37 : 16 en Jes. 37 : 20. Wanneer we met deze drie plaatsen vergelijken, hetgeen we lezen in Matth. 4 : 8, waar Satan bij de verzoeking in de woestijn aan Jezus alle koninkrijken toonde, en tevens de derde bede van het Onze Vader: Uw wil geschiede gelijk in den hemel, alzoo ook op aarde,” dan zien we uit de samenvoeging dezer uitspraken, dat de koninkrijken der aarde in tegenstelling worden genomen met het koninkrijk der hemelen, en dat deze koninkrijken der aarde wel de facto aan God onderworpen zijn, maar zelf bedoelen een eigen zelfstandige macht te vertegenwoordigen en wel in dien zin, dat die aardse koninkrijken een eigen ἄρχων hebben, den ἄρχων τοῦ κόσμου, welke is Satan. Bovendien zien wij, dat, waar nu Christus verschijnt, het zijn roeping is, het koninkrijk van God als het absolute koninkrijk te poneeren, maar het te poneeren in den weg van gehoorzaamheid aan God door lijden en dood, terwijl Satan de koninkrijken der aarde aanbiedt in den weg van gehoorzaamheid aan den ἄρχων τοῦ κόσμου.

Dit nu maakt, dat het koninkrijk van Israel geen oogenblik mag worden gecoördineerd met de koninkrijken der wereld. Daarom was het Israels groote zonde, dat het in de dagen van Saul riep: „Laat ons een koning hebben als de andere volken,” omdat dit inderdaad Israel coördineerde met de koninkrijken der aarde. Vandaar dat Saul, die zich er toe leende om in dien zin koning te zijn, absoluut moest worden verworpen. In de oude bedeeeling staat het regnum umbratile van Israel recht tegenover de koninkrijken der aarde. Christus nu komt met den eisch, niet alleen tot Israel, maar tot alle volken, dat al wat op aarde bestaat, aflegge dat autonoom karakter, om zich als één man onder de wet van Jehovah en daarmede onder zijn koninkrijk te scharen. Dit drukte Jezus uit in de bede: „Uw wil geschiede, gelijk in den hemel, alzoo ook op de aarde,” volgende op de bede: „Uw koninkrijk kome,” en dit weer op de bede: „uw Naam worde geheiligd,” omdat deze naam Gods nimmer geheiligd wordt en nooit tot zijn recht komt, zoolang er nog één koninkrijk zich autonoom stelt tegenover het koninkrijk Gods.

De vraag ontstaat nu: *hoe liggen de eerste wortelvezelen, waaruit de organisatie van het kerkelijk instituut is opgekomen?* Met de kerk van Israel mogen we hierbij niet rekenen, omdat deze niet het karakter droeg van een wereldkerk. In de paragraaf wezen we er op, dat de eerste Ansatz van die organisatie gezocht moest worden *in het optreden van Johannes den Dooper*. We zullen trachten aan te toonen, hoe in dat optreden het begin van een uitwendige institutie lag.

Bij het optreden van Johannes den Dooper bestond in Israel tweërlei vorm van het instituut: *de schola en het proselietisme*. Steeds ziet men in de Heilige Schrift, hoe alles ontkiemt uit bestaande formatiën, die dan als praeformatiën dienst doen, gelijk we ditzelfde opmerken in de dierenwereld. Voor het pantheïsme is dit wel zeer verleidelijk, daar dit alles uit een proces verklaart, doch al verbiedt de Heilige Schrift het laatste, daarom mag men nog niet het oog sluiten voor al de historische praeformatiën, die ons in Gods Woord zijn aangegeven.

c. De Schola. Destijds waren in Jeruzalem formeel wetenschappelijke scholae, die met onze scholen hoofdzakelijk hierin verschilden, dat één man de ziel was van zulk een schola, om wien de leerlingen als om een vader zich verzamelden. (School van Hillel enz.)

b. Het Proselietisme. Dit was ook een instituut, dat dienst deed om personen door handelingen, merkteekenen en wijdingen van de eene in de andere rechtspositie over te brengen. Juist omdat bij het proselietisme het overgaan van de eene rechtspositie in de andere het voorname punt was, is het een instituut, want zonder rechtspositie is een instituut onbestaanbaar. De proselietendoop beteekende dan ook in de eerste dien overgang. Een proseliet verloor zelfs, zijn erfgoed en kreeg een vader en moeder in Israël.

Bij deze twee, schola en proselietisme hoort een derde; *het optreden der Esseërs*, die in onderscheiding van de geen instituut vormende Farizeë en Sadduceë, geheel apart woonden en een gansch afzonderlijken kring vormden. Door Esseër te worden ging men over in een hooger staat van geestelijk leven en verbond men zich tevens aan een schola.

Indedaad lag nu in het optreden van Johannes den Dooper zulk een karakter:

a van de *schola*; immers, ook hij verzamelde een groep leerlingen om zijn persoon;

b van het proselietisme, want ook hij brengt zijn volgelingen er toe, om over te gaan in een nieuwen toestand, om te treden in de rechten van het koninkrijk der hemelen en daarbij den doop als teeken te ontvangen.

Als men zoo wil, zien we dus bij Johannes den Dooper niets nieuws, maar dit is juist het schoone, dewijl het ons toont, dat al wat Gods hand doet, met een onnoemelijk kleine wijziging een machtig resultaat oplevert. Johannes de Dooper deed niets nieuws, maar alleen zette hij de twee raderen van de schola en het proselietisme op den Messiaanschen spil en daarmee is de totale ommekeer teweeggebracht.

Dat echter Johannes de Dooper een instituut opricht, is volkomen duidelijk:

1^o Hij verzamelt om zich heen een bepaalden kring van personen, die dan ook den aparten naam dragen van: *μαθηταὶ τοῦ Ἰωάννου*.

2^e In dien kring oefent hij een absoluut gezag uit. Zijn jongeren waren geheel van hem afhankelijk, worden door hem uitgezonden enz.

3^e Er was verschil tusschen zijn μαθηταί en zijn volgelingen. Niet ieder, die gedoopt werd, werd zijn μαθητής, evenmin als later bij Jezus. De μαθηταί waren zij, die de officia uitvoerden, en daarachter stonden de membra constituenta.

4^e Het onderscheid tusschen den kring van Johannes en hen die daarbuiten stonden was gemarkeerd door den doop. De bereidverklaring om zich bij dien kring te voegen lag in het komen tot Johannes en de aanneming in den doop.

5^e De organisatie van zijn kring kwam nog scherper uit, doordat hij zich terugtrok in de woestijn, zich daar vestigde en daarheen zijn jongelingen deed komen. Jezus deed dit niet, maar zocht zijn discipelen op. Het instituut komt juist daardoor zoo sterk uit bij Johannes omdat hij in zijn isolement zijn kracht zocht. Wel hield hij natuurlijk niet alle gedoopten bij zich, maar toch bleef hijzelf met zijn jongeren in de woestijn, die tot verblijfplaats niet ongeschikt was, achter.

Dat Johannes zich echter niet alleen aansloot bij de scholen en het proselietisme maar ook aan de Messiaansche profetie, blijkt duidelijk, wanneer hij wijst op Hem, die na hem komt. Reeds waren pseudo-messiassen opgestaan in een Theudas en een Judas (Hand. 5). maar Johannes onderscheidde zich van die allen, doordat hij niet zei, dat hij zelf de Messias was.

We hebben alzoo hiermede aangetoond, dat in het optreden van Johannes den Dooper de Ansatz lag van het kerkelijke instituut, dat hij echter niets nieuws deed, maar zich aansloot aan de bestaande praeformaties, dat zijn optreden alzoo het kenmerk droeg van groote eenvoudigheid, hoewel hij deze ééne groote zaak tot stand bracht, dat hij *schola, proselietisme en Messiaansche profetie* vereenigde. —

Beschouwen we nu, wat de Heere zelf deed. Was er bij Hem ook die Ansatz? Zeer zeker, en ook bij Hem zien we, hoe Hij zich aansluit aan de bekende praeformaties. De Heere stelt ook een instituut in, maar daarbij sluit Hij zich volkomen aan bij de praeformatie van Johannes den Dooper. Het schijnt zelfs in het eerst, of Hij niets anders wordt dan een Johannes-jonger. Het gaat alles zoo eenvoudig toe, dat een ongeestelijk mensch niet merken kon, wat er eigenlijk gebeurde.

Allereerst zien wij, hoe Hij zich laat geboren worden als een Jood onder de Joden, en zich geheel onderwerpt aan het nationaal kerkelijk instituut, gelijk dat in Israël bestond. Dientengevolge wordt Hij ten achtsten dage besneden, worden de reinigingsoffers voor Hem gebracht, wordt Hij als eerstgeborene gelost in den tempel, trekt Hij op twaalfjarigen leeftijd mede op naar Jeruzalem, naar de hooge feesten, terwijl Hij daar gaat zitten in een der scholae.

Ook waar de Heere op rijper leeftijd is gekomen, treedt Hij niet op, om

iets nieuws te maken, maar sluit Hij zich aan bij het instituut van Johannes den dooper, gelijk hij zich bij zijn geboorte aan Israël had aangesloten. Hij onderwerpt zich aan den doop van Johannes. Die doop wordt doorgaans veel te uitwendig beschouwd. Niet had Hij dien doop voor zichzelf noodig; dit spreekt vanzelf. Maar wat was dan de zaak? Door geboren te worden in Israël is Hij, hoewel Hij God was en van den Heiligen Geest ontvangen en persoonlijk vrij van alle zonde was, solidair ingegaan in de schuld van Israël. Zoo onderging Hij ook de besnijdenis niet voor zichzelf, maar ook daardoor onderwierp Hij zich mede aan een symbool, waarin geteekend lag de afsnijding van de schuld. Dezelfde beteekenis hebben ook de loskooping in den tempel en de reinigingsoffers. Doch, terwijl nu en de besnijdenis en de reinigingsoffers en de loskooping alleen zien op de gewone schuld, die Israël als volk bezat, zag de doop op heel iets anders. Israël had als volk een tweede schuld op zich geladen door de profeten Gods te verwerpen, de afgoden te dienen en hulp te zoeken bij Babel en Egypte. In die schuld had het zijn Messias-roeping verworpen, en om die verwerping moest de doop van Johannes komen, Om die tweede schuld moest Johannes komen om door zijn prediking het volk uit dien kring in een anderen te roepen. Jezus nu was solidair mede verantwoordelijk voor die schuld, anders had Hij niet als Jood onder Israel kunnen geboren worden, en krachtens die mede-verantwoordelijkheid moest Hij overgaan uit het oude in het nieuwe instituut. Dit is dan ook de diepe zin van Jezus' woord tot Johannes: „Het betaamt alle gerechtigheid te vervullen”, dat is de gerechtigheid Gods te vervullen, en deze vorderde zijn overgang in het koninkrijk der hemelen. Johannes verstond dit niet; hij meende, dat Jezus uit de hoogte kwam en zag niet, dat Jezus juist in de diepste diepte van zijns volks schuld was nedergedaald om van uit die diepte zijn volk op te trekken.

Jezus wordt nu na dien doop een discipel van Johannes? Neen. Een geheel ander element treedt met dien doop tusschenbeide, n.l. de afzetting van Johannes den Dooper en de aanstelling van Jezus. Dit beteekent dan ook de stem uit den hemel van God zelf: „Deze is mijn geliefde zoon hoort Hem.” Meestal wordt van dit „Hoort Hem”. niets begrepen en wordt in de preek bijna uitsluitend er op gewezen, dat wij dus allen naar Jezus moeten hooren, alsof dit iets zoo bijzonders was, dat daarvoor een stem uit den hemel zou komen. Neen! Die woorden zijn gesproken met het oog op de schola, en het subject, tot wien ze gezegd worden, is het instituut van Johannes den Dooper. Eerst waren de volgelingen volkomen onderworpen geweest aan Johannes den Dooper, maar vanaf dat oogenblik hield dit op en moesten ze Jezus hooren. Daarom is de doop van Christus van zooveel gewicht.

Verder hebben we nu na te gaan, hoe de Heere, in dien kring opgetreden,

zelf van lieverlede tot de organisatie van het instituut der wereldkerk is overgegaan. Hij heeft daarbij het een op het andere geënt door een ecclesiola in ecclesia op te richten; deze ecclesiola liet Hij uitgroeien en de nationale kerk, die er omheengegroeid was, heeft Hij laten wegvallen, totdat er ten slotte tusschen deze beide een breuke kwam.

Dat de Heere, ook als Rabbi van Israël, nog in de Joodsche kerk is gebleven, mag men nooit wegcijferen. Ook na zijn optreden heeft de Heere zich nog blijven gedragen als lid der nationale Joodsche kerk. De waarheid van deze stelling blijkt uit de volgende feiten:

1^e dat de Heere geregeld opging met de kerk van Israël naar de kerkelijk nationale feesten. Hij deed dit niet, omdat Hij dan onder de groote menigte, die verzameld was, gelegenheid zou hebben om te prediken, maar als lid der kerk van Israël. Het sterkst komt dit hierin uit, dat Hij zelf met zijn jongeren het pascha vierde, niet om vertoon te maken, maar afgescheiden van de wereld in een opperkamer, naar het ritueel der Joodsche kerk.

2^e uit Matth. 23 : 2. Hier erkent de Heere de γραμματεῖς en de φαρισαῖοι als een college. Zij waren aangestelde personen met de opdracht de wet uit te leggen. Dat dit op deze plaats ook zoo bedoeld is, blijkt uit de woorden: ἐπὶ τῆς Μωσέως καθεδρῆς ἐκάθισαν. Jezus erkent, dat dit college in rechte lijn het gezag verkregen heeft, dat door Mozes aan de oudsten gegeven is, daarom zegt Hij nog bovendien: πάντα οὖν ἃ αὐτοὶ πωσὶν ὑμῖν τηρεῖν, τηρεῖτε καὶ ποιεῖτε. Volstrekt niet mogen deze woorden opgevat, alsof Jezus zei: „gij ongelukkige Joden, gij moet u daaraan maar onderwerpen, maar Ik en mijn jongeren zijn daarboven verheven,” want in het eerste vers staat duidelijk, dat Jezus ἐλάλησε τοῖς ὄχλοις καὶ τοῖς μαθηταῖς. Neen, maar Jezus eischt ook van zijn discipelen, dat zij zich aan het Sanhedrin, als aan de bevoegde autoriteit zullen onderwerpen. Dit verviel natuurlijk met den Pinksterdag, maar tot aan het kruis toe heeft Jezus hen, hoewel Hij hen in afzonderlijken kring samenvoegde, onderworpen aan de wettige autoriteit.

Luk. 5 : 14 en parallelle plaatsen, vinden we, dat Jezus den genezenen melaatschen beveelt, zichzelf den priester te vertoonen en het reinigingsoffer te brengen, en deze genezenen waren steeds geloovigen.

3^e De houding des Heeren in het Sanhedrin zelf. Hij verscheen daar gedurig vóór zijn dood, en wanneer Hij bij zijn gevangenneming Petrus beveelt het zwaard in de scheede te steken, dan is dat bij Hem, die straks zijn eigen bloed zal storten, niet uit afkeer van bloed vergieten, maar omdat Hij in die krijgsknechten, die Hem grepen de dienaren zag van de wettige autoriteit. De gevangenneming had plaats op last van den hooge priester, en verzet was daarom verzet tegen God. Vandaar dat Jezus zich moest laten gevangen

nerren. Wanneer Christus dan ook in het Sanhedrin optreedt, spreekt Hij geen oogmblik van de incompetentie van dat college, want het was een rechtbank met gezag bekleed, en wettig hoorde Jezus onder de jurisdictie van het Sanhedrin. Had Hij geoordeeld, niet onder het gezag van het Sanhedrin te staan, dan had Hij zich niet mogen onderwerpen en op de incompetentie moeten wijzen. Maar Jezus, door den Hoogepriester gelast met een eed te verklaren, of Hij de Messias was of niet, heeft die verklaring gewillig afgelegd.

Uit al deze gegevens zien we, dat 't niet aan den minsten twijfel onderhevig is, of Jezus heeft zich steeds blijven onderwerpen aan het wettig gezag der Joodsche kerk.

Een tweede stelling is deze: niettegenstaande Jezus zich onderwierp aan het gezag der Joodsche kerk, heeft Hij toch een eigen ecclesiola in ecclesia gesticht.

Had Jezus dit niet kunnen doen, door eenvoudig den kring van Johannes over te nemen? Neen, want niet al de μαθηταί van Johannes voegden zich bij Jezus. Johannes heeft blijkbaar de positie van Jezus niet begrepen, en bleef zijn eigen zaak drijven. In de Handelingen zien we, dat zijn volgelingen op den Pinksterdag nog een eigen kring vormden.

In de tweede plaats moeten we opmerken, dat, waar Jezus discipelen koos, Hij ze koos met een nieuwe roeping. Wanneer Jezus zegt tot Filippus en Nathanaël: „Volgt mij,” dan wil dit niet zeggen: „bekeert u tot Mij,” want in dat ακολουθεῖν ligt opgesloten een bepaalde aansluiting van den leerling aan den leeraar, in dien zin, dat men zijn vroegeren levenskring prijs geeft en in een nieuwen overgaat. Wanneer men dit ακολουθεῖν flauw methodistisch opvat, slaat het ook niet op den tekst, want dan zou ieder, die aan die stem des Heeren gehoor geeft, zijn bedrijf moeten laten varen, of wel, indien dit geen noodwendig gevolg is van het ακολουθεῖν, dan hadden de discipelen van Jezus evengoed visschers kunnen blijven. Maar dit ακολουθεῖν heeft een geheel andere betekenis, en wil zeggen: treedt in een andere levenspositie op en sluit u geheel aan Mij aan, als een door Mij geroepen dienaar.

Indien Jezus Johannes' discipelen had overgenomen, dan hadden ze geen aparte aanstelling behoeven te hebben. Het μαθητής zijn van Johannes sloot niet in, dat men bij Johannes bleef, want Johannes' discipelen bleven ieder in hun bedrijf, maar Jezus roept hen en geeft hun in die roeping een aanstelling als μαθητής van Hem, om Hem, alleen te leven.

Bovendien blijkt het feit van een organisatie door Jezus in het leven geroepen uit de constante getallen, waarin die leerlingen van Jezus voorkomen. Een organisatie is nader gedefinieerd, als een bepaald en niet een onbepaald aantal personen voorkomt. Het bepaalde cijfer trekt de grenzen van het insti-

tuut. De Heere nu riep een organisatie in het leven door een driewerf getrapte instelling van *μυθῆται*, n.l. van 3, 12 en 70. Die 70 representeren een cijfer, herkomstig van het aantal Joden, dat uit Kanaän naar Egypte getrokken is. En in Gen. 46 : 27 en in Ex. 1 : 5 wordt uitdrukkelijk gezegd, dat de zielen, die met Jacob uit Egypte kwamen, 70 zielen waren. Een reminiscens daarvan vinden we na het uittrekken uit Egypte, toen ze in het eerste nachtleger een plaats vonden met 12 waterfonteinen en 70 palmboomen, symbolische getallen, die heenwijzen op de 12 stammen Israëls en op de 70 zielen, die Kanaän uit-togen. Iets later stelt Mozes de 70 oudsten aan over het volk. Dit getal 70 was dus historisch in het leven van het volk gefundeerd. Het is de vermenig-vuldiging van 7 en 10; 10, het getal dat de wereld voorstelt en 7, het heilige getal. Het getal 70 beduidt dus de indringing van het heilige in de wereld.

In de opeenvolging van 12 tot 70 ligt juist de overgang van de Joodsche kerk in de wereldkerk. 12 is de vermenigvuldiging van 3 en 4 en daarom de eigenlijke signatuur om het Joodsche volk aan te duiden, het Joodsche cijfer. Daar waar nu de heele opkomst der wereldkerk genetisch ons wordt voorge-steld, moest ook in de bijeenvoeging van die twee getallen de overgang getee-kend worden, die uit de Joodsche kerk in de wereldkerk moest plaats hebben.

In het getal 3 wordt ons een concentratie van het apostelschap getoond in zijn onmiddellijk goddelijk karakter. Dat de eerste drie discipelen zich aan Jezus aansloten, was geen Joodsch maar een goddelijk type.

Bij den Heere ligt in alles een diepe gedachte; ook de keuze dier getallen heeft plaats naar een vast type: het goddelijke, het Joodsche en het wereldsche karakter representerende.

Dat de apostelen zelf dit zoo hebben opgevat, zien we uit hetgeen gebeurd is na het uitvallen van Judas. Indien ze zich niet hadden beschouwd als een uit twaalf leden bestaand college, dan had de plaats van Judas niet behoeven bezet te worden. Van een kerk b.v. is het aantal leden contingent, maar in een kerkeraad moet een opengevallen plaats worden aangevuld. De bedoeling was dus bepaald een college van 12 aan te stellen, en daarom was het zeer zeker een instituut. Dat de Heere zelf ook niet anders beoogd heeft, blijkt uit zijn belofte, dat zijn apostelen met Hem zullen zitten op twaalf tronen, oor-deelende de twaalf geslachten Israëls. Dat twaalfstal werd dus gekozen met het oog op de twaalf stammen Israëls, en wel met duurzame beteekenis.

Zagen we nu dat dit twaalfstal een college vormde, dan komen we in de tweede plaats tot de vraag: ontvingen ze ook als zoodanig een mandaat? Eerst wanneer er bepaalde stipulatiën zijn, en zij in hun qualiteit bepaalde macht ontvangen, en verplichtingen hun worden opgelegd, vormen ze een instituut in optima forma. Welnu, dat dit het geval was, zien we heel duidelijk in

Matth. 10 en de parallele plaatsen in Luc. en Marc. Opmerkelijk is het, dat we in Matth. 10 : 1 lezen : προσκλησάμενος τοὺς δώδεκα met het lidwoord, dat is het bepaalde door Hem geïnstitueerde college van de 12, evenals men te Athene sprak van οἱ ἑνδεκα, wanneer men van de politie sprak. Een bepaalde macht, χάρισμα wordt hun gegeven, bestaande in het vermogen om kranten te genezen en duivelen uit te werpen. In vs. 2 wordt hun naam als gezanten aangegeven : οἱ ἀπόστολοι en in vs. 5 wordt hun mandaat gegeven (ἀπέστειλε en παρήγγειλε) en precies aangeduid, wat ze doen moesten ; ze mochten niet gaan bij de heidenen of bij de Samaritanen, maar alleen bij de Joodsche gezinnen. Daarna brengen ze rapport uit van hun bevindingen.

Men vergist zich derhalve, wanneer men meent, dat de jongeren des Heeren wel later, vanaf zijn opstanding een college vormden, maar zolang Jezus nog op aarde was zonder institueering om Hem heen zwierven. In den kring van Jezus bestond ook die gewone aanstelling, die men in elken kring heeft, n.l. die van een thesaurier 't Ware denkbaar geweest, dat Jezus een ieder voor zich zelf had laten zorgen. Maar neen, 't was een instituut en aan dat instituut werden schenkingen gedaan, terwijl Judas was aangesteld om dat geldelijk beheer te voeren.

Of ook de 70 geheel en alleen leefden voor den kring, waarin ze waren opgenomen, of wel, dat ze in hun maatschappelijke positie bleven, zooals heden ten dagen de ouderlingen en diakenen, is niet met zekerheid te zeggen.

Het laatste was wel waarschijnlijk ; met de twaalven was het echter zoo niet.

Een volgend punt waarop we moeten wijzen, is het „Onze Vader”.

Men zegt wel eens, dat men het „Onze Vader” niet als een formuliergebed moet opvatten, maar onze vaders dachten hierover anders en droegen zorg, dat des Zondags, althans in een der diensten eenmaal het Gebed des Heeren werd gebeden. Dank zij den maar al te zeer binnengedrongen anti-formulier-geest, kunnen tegenwoordig jaren voorbij gaan in het leven van een kind Gods, zonder dat dit gebed over zijn lippen komt. Hij, die het geregeld bidt, leert het best het gebed kennen. Daarom heeft de Catechismus dan ook geheel het onderwijs van het gebed aangesloten aan het „Onze Vader”. Dit gebed is bij machte om meer dan iets anders, een kring saam te binden en aaneen te sluiten.

Als laatste punt, wat hierbij in aanmerking komt, moeten we wijzen, op wat Jezus in Matth. 16 en 18 verklaard heeft omtrent het vergeven der zonde, het binden en losmaken. Jezus zeide tot Petrus, dat Hij op deze Petra zijn gemeente zou bouwen, en gaf zijn jongeren tevens macht om te binden en ontbinden op de aarde. Ze hadden die macht toen nog niet ; ze waren nog in de kerk van Israël, en Jezus vormde nog slechts een

ecclesiola in ecclesia. Hij kon ook deze belofte nog niet dadelijk vervullen, aangezien er in dien kring nog niets viel te binden of te ontbinden, maar het was de prognostiek voor den tijd, wanneer ze hun tweede aanstelling als *ἀπόστολοι* zouden krijgen. (Joh. 20). Daarom spreekt Jezus in Matth. 16 : 18, 19 nog in het futurum : *οικοδομήσω* en *δώσω*.

Nadat Jezus nu onder die twee conditiën was blijven voortleven, eenerzijds zich onderwerpende aan de kerk van Israël en anderzijds een aparten kring vormende, is nu op het laatste pascha en door de gesprekken daarbij gevoerd, de breuke tusschen het oude en het nieuwe instituut begonnen tot stand te komen. Dit blijkt duidelijk uit het hooge priesterlijk gebed (Joh. 17). Hier staat uitdrukkelijk, dat Jezus den kring der zijnen van de overige kringen onderscheidt, en bidt voor hen en voor allen, die door hun woord in Hem zouden gelooven. Dus een bepaalde loslating van de joodsche nationale kerk en een profetie van de wereldkerk uit den kring der apostelen.

Nadat dit gebed gebeden was, ging Jezus over tot de eigenlijke daad van de stichting der kerk in de instelling van het heilig avondmaal, en hierbij heeft weer een inenting van het een op het ander plaats. Eerst wordt door den Heere met zijn discipelen het joodsche pascha gebruikt met al het ritueel, dat daarbij hoorde, maar op hetzelfde oogenblik neemt Hij de ingrediënten van het pascha, en stelt nu het heilig avondmaal in, en *dat is de stichting der kerk*. Wel was er reeds het sacrament des doops, maar dit vindiceert op zichzelf nog niet het optreden van een nieuw kerkelijk instituut, evenmin als de doop van Johannes losmaakte van de nationale kerk van Israël. Niet de doop als zoodanig kon de losmaking zijn, omdat juist de proselietendoop inlijfde in Israël. Maar geheel anders staat het met het avondmaal. De doop op zichzelf hief nog niet de besnijdenis op en men kon het onderscheid tusschen den doop van Johannes en den lateren doop, zooals die door Christus werd ingesteld, dan ook niet beter aangegeven, dan door er op te wijzen, dat de doop van Johannes de besnijdenis deed bestaan, terwijl de door Christus ingezette doop de besnijdenis ophief. Het avondmaal daarentegen hief eo ipso het pascha op, want de Heere stelde zich zelf voor als het pascha. Hier is werkelijk in de plaatstreding van de realiteit voor het symbool.

Dat we recht hebben, om de instelling van het heilige avondmaal als punt van uitgang voor de christelijke wereldkerk te beschouwen, blijkt uit de woorden van Jezus bij de instelling : *τοῦτό ἐστι τὸ αἶμα μου, τὸ τῆς καινῆς διαθήκης*, (*διαθήκη* = dispositie). De *παλαιὰ διαθήκη* was bij den Sinai ingesteld, en waar nu de *καινὴ* in de plaats komt, spreekt 't vanzelf, dat de *παλαιὰ* wordt opgeheven. Geen twee testamenten kunnen gelijktijdig bestaan. We hebben alzoo met de intrede van een geheel nieuwe orde van zaken te doen.

Hetgeen nu reeds in de instelling van de *καινὴ διαθήκη* werd uitgesproken,

wordt nu symbolisch-reëel aangeduid door het scheuren van het voorhangsel, als een indice, dat het heilige der heiligen ophield de plaats te zijn van des Heeren tegenwoordigheid. De tempel was geen tempel meer.

De opstanding des Heeren wordt dan ook gevolgd door een reeks gesprekken, waarin elk verband met de joodsche nationale kerk gebroken is. Jezus bestond na zijn opstanding niet meer voor de kerk van Israël. De wereld zou Hem niet meer zien. Hij gaat niet meer naar den tempel, maar integendeel, van af dit oogenblik laat Jezus zichzelf aanbidden door zijn discipelen, en in de eerste samenkomst met de discipelen heeft de instelling plaats van het blijvend college, nu niet meer der *μαθηταί*, maar der *ἀπόστολοι*. In Joh. 20 : 21 vinden we die instelling. Wat ligt er nu in die zware, veel zeggende woorden : *καθὼς ἀπέσταλκέ με ὁ Πάτερ* enz. ? Beteekent dit : gelijk Ik uit den hemel gedaald ben ? Natuurlijk niet, want de discipelen kwamen niet uit den hemel. Neer, maar : gelijk de Vader Mij verordineerd en gezalfd heeft en aangesteld als Messias, in de wereld gezonden en met den Heiligen Geest voorzien heeft, alzoo zend Ik ook u in de wereld. De gelijkenis zit in de instelling van het ambt. Jezus had een ambt, een mandaat, en op gelijke wijze als de Vader dit aan Jezus had gegeven, op gelijke wijze geeft Jezus het aan de discipelen. Dien:engevolge lezen we dan ook, dat Hij *ἐνεφύσησε*, want, gelijk de zalving het symbool was van de toerusting met den Heiligen Geest, zoo moeten ook de discipelen den Heiligen Geest ontvangen, d. i. de zalving tot het ambt. Natuurlijk heeft deze mededeeling des Geestes niets te maken met de gave des Geestes bij hun bekeering of met de uitstorting op den Pinksterdag. Dit was de ambtelijke gave en zalving met den Heiligen Geest. Tevens wordt hier herhaald het mandaat, dat hun gegeven was in Matth. 16 en 18. Hier wordt dus aan de apostelen het gezag gegeven, waarmede tot nog toe het Sanhedrin was bekleed. In Matth. spreekt de Heere, zooals we zagen in het futurum, van hetgeen Hij voornemens was later te doen, maar in Joh. 20 : 21, 22, 23 doet Hij, wat hij gezegd had te zullen doen. Vroeger had het Sanhedrin de *κλειδὰς* ; ze hadden in wettige continuatie dat gezag gekregen. Deze zaak is van groot gewicht, en daarom kan er niet genoeg op worden aangedrongen, om in de preek en op de catechisatie deze dingen toch helder in het licht te stellen. We moeten ons concreet indenken in alles wat Jezus deed.

Ten slotte wijzen we nog op Matth. 28 : 19.

Tot dusver waren de volgelingen van Jezus *μαθηταί* geweest. Bij het scheiden van Jezus verliezen ze dit karakter en krijgen de functie van *ἀπόστολοι*, terwijl zij nu de macht ontvangen, om anderen tot *μαθηταί* te maken (*μαθητεύσατε*). De doop ontvangt hier een nieuw karakter. Niet meer heet het : bekeert u, want het koninkrijk der hemelen is nabij gekomen, maar nu erlangt de

doop deze beteekenis, dat men daardoor persoonlijk aan Christus wordt verbonden. Eindelijk geeft Jezus hun den waarborg, dat niet deze kring, welken Jezus gevormd had, zooals de kring van Johannes vervallen zou, maar dat deze was de laatste, de blijvende, de duurzame kring, en daarom zegt Hij: *ἐγὼ μετ' ὑμῶν εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας.*

In alle détails kunnen we dus precies aangeven, hoe dat instituut in het leven gekomen is. Volstrekt niet, gelijk men wel eens zegt, met den Pinksterdag. De Pinksterdag toch kon niet aanbreken, tenzij er een instituut aanwezig was, even als het water niet stroomen kan, waar geen bedding is. Neen, als Jezus ten hemel opvaart, staat daar het instituut in zijn oecumenisch karakter.

't Exceptioneele karakter van de eerste organische ontwikkeling.

De Roomsche kerk, de Irvingianen enz. vinden in het tot dusver aangehaalde veel voor hun voorstelling van de kerk.

Het apostolaat toch is oecumenisch, niet lokaal. Jezus stelt het in, voor er nog geloovigen zijn en eerst daarna worden de geloovigen opgenomen. Nu zegt Rome: zoo is er eerst de clerus, en de leden volgen, komen achteraan; het instituut van Jezus is dan Rome. We staan hier echter voor een exceptioneel iets, en dit exceptioneele duurt voort tot den dood der apostelen. Dit nu is volgens den aard van elk organisme. Wanneer men een korrel laat ontkiemen, ziet de eerste kiem er heel anders uit dan de later zich ontwikkelende halm. Steeds heeft wat het eerste ontwikkelt een andere gedaante dan de verdere geleidelijke ontwikkeling. Ditzelfde zien we bij het instituut van Jezus' kerk. De apostolische phase is duidelijk onderscheiden van de daarop volgende. In den eersten apostolischen tijd zien we supernatureele krachten werken. De apostelen getuigen met een kracht, die later niet is aanschouwd; ze genezen zieken, laten een Annanias en Saffira dood neêrvallen enz. Overmits nu die eerste tijd dit supernatureel karakter draagt, mogen we daaruit geen gevolgtrekkingen maken voor den tegenwoordigen tijd. Alleen zou dit geoorloofd zijn, indien Rome werkelijk toonde, diezelfde exceptioneele krachten te bezitten. De Roomsche kerk gevoelt dit, en beweert daarom de infallibiliteit van den paus en de perpetueering der mirakelen.

We moeten alzoo in het oog houden, dat hetzelfde exceptioneele karakter, dat wij bij de ontwikkeling van elk organisme in den aanvang waarnemen, ook bij de kerk van Christus niet ontbreekt en wordt uitgedrukt door het begrip „apostolaat.” Dit apostolaat is een noodzakelijke tusschenschakel tusschen Christus' persoonlijk werk en de verdere normale ontwikkeling van Christus' kerk. Dit moest, want de ontwikkeling der kerk is een principieele, en in zulk een principieele ontwikkeling worden de grondlijnen getrokken. Die

eerste principieele ontkieming beheerscht de geheele latere ontwikkeling, op dezelfde wijze als we dit waarnemen bij een plant. Het apostolaat is de *normans* van het latere *normata*. Deze twee woorden duiden het verschil aan. Alle latere ontwikkeling is een ontwikkeling *normata* door dien *normans*. Vandaar dat men spreekt van de „apostolische kerk.” We vonden dus, dat

1^e het apostolaat niets vreemds is;

2^e het verband tusschen de eerste en de latere ontwikkeling duidelijk ligt aangegeven.

Hierbij komt nog, dat het apostolaat dat exceptioneele karakter der kerk niet uitput; bovendien toch waren er nog de profeten, de charismata, de inspiratie voor de vervollediging der Heilige Schrift. Die bijkomstige omstandigheden zijn verzellend, niet van normatieve kracht; deze toch ligt in het apostolaat; maar ze dienen deels om het apostolaat mogelijk te maken, deels om de vrucht ervan te bestendigen.

Ἀπόστολος is iemand, die van de eene naar de andere plaats wordt gezonden. Het woord, in het gewone Grieksch weinig gebruikt, komt voor als adjectief en als subjectief (*Ἀπόστολος πράτηγος*). Het beteekende eenvoudig, dat men ergens vandaan kwam, zonder dat er het begrip van een mandaat in lag in den zin van ambassadeur. Het werd veel gebruikt van een beurtschipper. Daaruit blijkt, dat het woord niet is overgenomen uit het gewone spraakgebruik.

Het erlangde zijn beteekenis van het Hebreeuwsch מַלְאָךְ, een woord van groot belang. 't Komt voor:

1^e als bode, gezant onder menschen. Alzoo Nah. 2 : 14. De gezanten van Nineve brachten een ultimatum en waren dus tot algemeenen schrik.

2^e sensu praegnanti: מַלְאָךְ מֵעֵי ה' een van God gezondene.

In dezen zin heeft het zijn eminente beteekenis:

a. als een engel, ἄγγελος.

b. als profeet, gezonden met een mandaat, b. v. naar Jeruzalem. Zóó: de naam Maleachi = gezant des Heeren. Zie verder 2 Kron. 36 : 15; Jes. 44 : 26; 42 : 19.

c. als aanduidende de tweede Persoon van de Drieëenheid: „engel des Verbonds” enz., eigenlijk beteekenende: gezant des Heeren, omdat Jezus niet in engelengestalte verscheen, maar in menschengedaante. De engelen hebben geen gedaante; cherubim, enz. zijn symbolische gestalten. Jammer, dat onze Statenvertaling hierop niet lette. In Openb. 2 worden ook de opzieners engelen genoemd, ook hier ware de vertaling „gezant” beter geweest. Bedoeld is de van Gods wege aan het hoofd der kerk geplaatste.

Waarom nu is niet gebezigd: ἄγγελος? Zou dit dan geen goede gedachte

hebben opgeleverd? Hierop dient geantwoord: vooreerst was het begrip ἄγγελος toen reeds in het Grieksch in gebruik voor de πνεύματα ἰσχυρά. Het woord had dus een soort typische beteekenis gekregen: het woord ἄγγελος op de engelen toegepast was een vaststaande naam geworden, ook al dacht niemand meer aan het begrip van zenden; het duidde eenvoudig een hemelwezen aan, evenals b.v. bij ons het woord ouderling eenvoudig een qualiteit aanduidt.

2^e Als Jezus het begrip zenden wil uitdrukken, leent zich daartoe het woord ἀπόστολος veel beter, omdat dit wijst op het herkomen van een bepaalde plaats: een van elders komende. En immers, hierin bestond Jezus' prediking, dat Hij van God gezonden is uit den hemel, en dezelfde wijze zijn apostelen uitzendt. Opmerkelijk is dan ook, wat we lezen in Luc. 6 : 13 οὗς καὶ ἀποστόλους ὠνόμασεν. Zoozeer was de Heere er op bedacht, om een instituut in het leven te roepen, dat Hij zelfs den naam en den titel bepaalde voor de personen. Hij zelf dus is het, die dien naam heeft in het leven geroepen.

Wat nu de zaak zelf betreft, dan sta op den voorgrond, dat Jezus zelf de groote, eigenlijke apostei, de Heer-apostel was. We zien dan ook in Hebr. 3 : 1, dat de naam ἀπόστολος hier op den Heere zelf wordt toegepast. Tevens wordt Hij hier genoemd de Ἀρχιερεύς in aansluiting aan het Oude Testament; waar beide, en het apostolaat en het Hoogepriesterschap wortelden in Christus

Uit Joh. 20 : 21 blijkt, dat Jezus dien naam ook van zichzelf gebruikt, en op dezelfde wijze zijn apostelen uitzendt. Het is, alsof Jezus zeggen wil: Het wezen van de ἀποστολή in u is hetzelfde als van de ἀποστολή in Mij. Het apostolaat mag niet anders dan uit dit „Urbegriff" worden verklaard. God zendt om last te geven aan de kinderen der menschen. Zoo is Christus Princeps apostolorum. Hierop legt Jezus zelf in de Evangeliën gedurig nadruk, wanneer Hij getuigt van den Vader gezonden te zijn, van den Vader een last ontvangen te hebben enz. Daarom moeten wij er ook vollen nadruk op leggen, dat Jezus ambassadeur is van Gods wege, dat hij niets uit zichzelf deed, maar alles deed en sprak, wat de Vader Hem had geïnspireerd. Hij stelde zich steeds voor als instrument Gods, en cijferde zichzelf weg. Hiervan alleen ontleent Jezus den eisch, dat wij Hem zullen hooren, want in Hem komt het woord van God. In dien geest moet het apostolaat evenzeer worden opgevat. De persoon des apostels doet er niets toe; hij ontvangt alleen een last van Gods wege. Daarom is de kerk voor altoos aan dat woord Gods gebonden.

Nog een dubbele opmerking zij hieraan toegevoegd.

1^e In Joh. 1 : 6 heet Johannes de Dooper een ἀπεσταλμένος, en in Joh. 13 : 16 wordt het woord in neutralen zin gebruikt, n.l. niet als apostel, maar in het algemeen als gezant.

In de tweede plaats moet worden aangetoond, dat het woord „apostel” sensu praegnanti gebezigd, èn een instituair èn een exclusief begrip is. Het eerste volgt uit het cijfer. De Heere had in het algemeen apostelen kunnen aanstellen, zonder dat dezen nog in het ambt stonden. Maar het ambtsgezag volgt uit het cijfer, het apostolisch cijfer van de δώδεκα. Deze uitdrukking van οἱ δώδεκα treedt meermalen in de plaats van de apostelen. Dit getal is daarom vo strekt niet toevallig gekozen. Het blijkt, dat Jezus die 12 zoo koos om de ke'k van het Nieuwe Verbond ook in haar formatie als uit Israël te doen opkomen. We zien dit o.a. uit het antwoord aan Salome; en ook in de teekening van het Nieuwe Jeruzalem wordt een stad voorgesteld met twaalf poorten, en iedere poort met den naam van een apostel. Dit dodekaat wijst dus rechtstreeks terug op het stammengetal in Israël.

De apostelen hebben den naam van apostel niet pas na de opstanding gekregen, gelijk men vaak erroneus voorstelt, als waren zij vóór dien tijd discipelen. In Luc. 6 : 13 noemt Jezus ze reeds bepaald ἀπόστολοι. In Luc. 9 : 10 zien we, dat de discipelen, toen zij van de eerste missie terugkwamen, worden aangeduid als οἱ ἀπόστολοι. Zij vormden dus een totum quid. Vergelijken we nu hiermede Luk. 17 : 5, dan zien we, dat van οἱ ἀπόστολοι sprake is, reeds larg vóór de opstanding. De naam is dus gegeven, toen zij tot hun eerste missie, die onder Israël, zijn uitgegaan. Indien we nu hierop letten, en tevens bedenken, dat ze daarna nog een tweede missie hebben ontvangen, dan blijkt het duidelijk, dat zij dien naam als uitgezondenen, als gezanten hebben ontvangen. Ze waren dus reeds apostelen vóór de opstanding, hoewel zij het voor ons eerst zijn nà de opstanding. Immers, de eerste missie gaat ons niet aan, maar was alleen tot Israël, niet tot de heidenen.

Voorts is het getal der apostelen bedoeld als een fixum quid; dit blijkt ook uit Hand. 1, uit de opvatting, die de apostelen zelf haddn ontrent het apostolaat. Toen Judas was verloren gegaan, hebben ze een ander in zijn plaats gekozen. Het twaalfstal is niet alleen een in zichzelf afgerond getal, maar moest ook worden gecompleteerd. Na den dood van Jacobus kwam die gedachte bij de discipelen niet meer op. Ook later bij het sterven der andere apostelen is dit college nooit aangevuld. Dit verdient opmerking. Het blijkt, dat Judas apostel was, maar bij de eerste missie. Hij had dezelfde rechten als de andere apostelen, predikte Christus, wierp duiven uit. Maar als het aan het tweede apostolaat toekomt, voor de οἰκουμένη, dan is Judas weg.

Hoe natuurlijk het nu ook is, dat de apostelen dit getal van twaalf aanvulden, zoo rijst toch de vraag, of zij in de bedoeling des Heeren hebben gehandeld. Als toch nà Judas' zelfmoord de Heere niet met zijn apostelen ware

saamgeweest, zoo ware het recht en rationeel geweest. Maar na den dood van Judas is de Heere zelf onder de apostelen geweest en heeft hun de aanstelling tot het tweede apostolaat gegeven. De Heere ontmoette na zijn opstanding ook anderen dan de elven. Wat zou nu natuurlijker zijn geweest, dan dat Hij zelf den twaalfden man had aangewezen? De discipelen spreken er niet over en ook in Hand. 1, waar de keuze wordt medegedeeld, staat volstrekt niet, dat dit geschiedde op aanwijzing van den Heere. Ze hebben eenvoudig het lot geworpen en van Matthias lezen we verder geen woord meer; hij verdwijnt aanstonds. En hiertegenover staat eindelijk, dat de leemte van den twaalfden man wel werd aangevuld door den Heere zelf (Paulus). Nemen we nu dit saam:

1^e dat na Jacobus' dood de aanvulling niet werd gerepeteerd;

2^e dat de Heere geen twaalfden man aanstelde vóór den hemelvaart;

3^e dat de Heere in Paulus een apostel aanstelde;

4^e dat de Heere in Openb. spreekt van het Jeruzalem met twaalf poorten naar de namen der twaalf apostelen, dan is het inderdaad de vraag, of Matthias wel de apostel naar des Heeren wil is geweest. Niet aan hem, maar aan Paulus is dan ook de kerk des Nieuwen Verbonds verbonden. Ook in den hemel heeft hij onder de apostelen beteekenis. Deze vraag is in zooverre van belang, dat Paulus moet worden opgenomen onder de door den Heere aangestelde apostelen. Hij heeft het *πέμψεν*, maar niet Matthias en hierin toch ligt het hoofdkenmerk van het apostolaat.

Het groote belang van deze zaak ligt in de vraag, of het apostolaat is een missio univoca of een zich repeteerende missie? De Roomsche kerk, de Irvingianen, de apostelbroeders enz. willen, dat er ook na de twaalfen nog apostelen zijn geweest. Dit hangt samen met het twaalfstal. Telt Matthias meê en wordt Paulus de dertiende apostel, dan is het apostolaat ook niet afgerond, maar zich herhalende. Is daarentegen Paulus de twaalfde, dan is het getal afgesloten en kunnen er later geen apostelen meer opstaan.

Ook in Israël had men twaalf stammen, maar feitelijk dertien, door de splitsing van den stam van Jozef; doch, de stam van Simeon was haast verdwenen en in Juda opgenomen, zoodat toch het twaalfstal bewaard werd. Bij Israël zien wij dus diezelfde weifeling en dobbering. Zij nu, die de voortduring van het apostolaat voorstaan, beroepen zich op enkele teksten, waar de naam „apostel” ook gegeven wordt aan menschen, die buiten het twaalfstal stonden; met name op Hand. 14 : 14. Ook de Statenvertaling spreekt van de apostelen Barnabas en Paulus. Is dit juist, dan vervalt het heele stelsel. Daarom is er slechts de keuze om of het twaalfstal onvermeerderd te handhaven, maar dan moet er op deze plaats ook worden vertaald: „de *gezanten* Barnabas en Paulus,” of toegegeven, dat het apostolaat aan het twaalfstal niet hing. De vraag is, of

Barnabas en Paulus werkelijk gezonden waren of niet. Wanneer we nu Hand 13 nalezen, dan zien wij inderdaad, dat zij het karakter van *gezanten* droegen. In het 2^e vers wordt medegedeeld, dat er in Antiochië waren *προϋφται καὶ διδάσκαλοι, ὃ τε Βαρνάβης καὶ Συμεὼν καὶ Σαῦλος*. Was het nu de bedoeling geweest om Barnabas „apostel” te noemen, dan had het hier moeten worden bijgevoegd, maar hij wordt alleen geïntroduceerd als profeet en leeraar. En juist had in de tweede plaats hun reis hierin haar oorsprong, dat de Heilige Geest openbaarde: van u moet een zending uitgaan, en daarom heeten ze: *ἐκπεμφθέντες ὑπὸ τοῦ Πνεύματος Ἁγίου*. Temeer moet in Hand. 14: 14 *ἀπόστολοι* vertaald door „gezonden”, omdat Barnabas vóór Paulus is gezet wat niet alphabetisch bedoeld is; maar zoo gezet is, wijl Barnabas te Antiochië de oudste in dienst was.

Ook beroept men zich op 1 Thess. 2: 6. Dit geldt een quaestie van kerk:rechterlijken aard, die tegenover Rome in finesses moet worden behandeld. Men zegt: „In het begin is sprake van Paulus, Silvanus en Timotheus, als schrijvers van dien brief, dus moeten dan ook met de woorden in cap. 2: 6 *ὡς Χριστοῦ ἀπόστολοι* deze zelfde drie bedoeld zijn.” De sleutel om dit op te lossen, ligt in vs. 18. Paulus schrijft hier niet in den pluralis majestatis. De pluralis slaat terug op Paulus, Silvanus en Timotheus, maar het is opmerkelijk, dat Paulus hier de moeilijkheid gevoelt om voor meerderen te schrijven, en daarom schrijft hij hier als een exceptie: *ἐγὼ μὲν Πάυλος*. Maar niettegenstaande hij deze exceptie maakt, belet hem dit niet te zeggen: *καὶ ἀνεκοψεν ἡμᾶς ὁ Σατανᾶς*. Natuurlijk is niet bedoeld, dat Paulus meerder en de anderen minder belet waren geweest; dit blijkt uit *ἅπαξ*; neen Silvanus en Timotheus hadden geen plar gehad. Alle bewijskracht dus is weggenomen door dit vers. Uit vs. 6 blijkt dus alleen, dat *Paulus* geen geld had gevraagd, maar staat niets van Silvanus en Timotheus. Met: „wij als apostelen” bedoelt hij dus: „wij, apostelen, Paulus, Petrus enz.

De derde plaats, waarop men wijst is Rom. 16: 7. Men vertaalt hier: „onder de apostelen”, maar de bedoeling is niet, dat zij als apostelen vermaard waren, maar dat zij te Jeruzalem bij de apostelen in goede reuke stonden.

Ten slotte verwijst men naar Phil. 2: 25. Uit het verband blijkt duidelijk, dat moet worden vertaald door „gezant”. Er bestaat: *ὑμῶν δὲ ἀπόστολον* en apostel kan men alleen zijn voor de geheele kerk. Dan staat er ook nog; *λειτουργόν τῆς χρείας μου* bij; Epaphroditus was n.l. met geld uit Philippi tot Paulus gezonden.

De pogingen, om het apostolaat te perpetueeren, lijden dus schipbreuk met het oog op de Heilige Schrift. Er is geen enkele poging gedaan om het apostolaat aan te vullen.

Wanneer we spreken over de autoriteit der apostelen, moeten we allereerst

verwijzen naar Ef. 2 : 20. Over de beteekenis van *προφῆται* op deze plaats is groot geschil geweest. Calvijn laat het slaan op de profeten des Ouden Verbonds; anderen op de profeten des Nieuwen Verbonds. Op zich zelf genomen, lacht de eerste uitlegging meer toe en deze is dan ook de gewone. De waarheid Gods is vroeger geopenbaard door de profeten, nu door de apostelen, zoodat men dan Oud en Nieuw Verbond hier te zamen neemt. Toch is deze exegese niet vol te houden. Hierom:

1^e de positie van de woorden is tegen deze exegese; *προφητῶν* zou moeten voorafgaan en er is geen verklaring voor te vinden, waarom dit hier niet zoo zou zijn.

2^e tegen deze exegese strijdt, hetgeen we lezen Ef. 3 : 5, dat n.l. τὸ μυστήριον wat vroeger niet was geopenbaard, nu ἀποκλύφθη τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις καὶ προφήταις ἐν Πνεύματι. In vs. 6 volgt, waarin dit μυστήριον bestaat. Natuurlijk is er hier geen sprake van, dat de profeten des Ouden Verbonds zouden zijn bedoeld. De apostelen gaan dan ook hier weêr voorop. Men zou nog ἐν ἑτέροις γενεαῖς kunnen opvatten als: „onder andere volken,” doch ook dit wordt afgesneden door het volgende: νῦν, zoodat de eenige goede vertaling is: „de vroegere geslachten.”

Ook cap. 4 : 11 noemt Paulus weer in dezelfde volgorde: ἔδωκε τοῖς μὲν ἀποστόλοις, τοῖς δὲ προφήταις. De profeten des Nieuwen Verbonds hebben dus een machtige beteekenis gehad in het leven der eerste christelijke kerk.

3^e het begrip θεμέλιον is verkeerd gevat. Vat men 't op alsof bedoeld zijn de profeten des Ouden en de apostelen des Nieuwen Verbonds, dan verstaat men onder θεμέλιον hun geschriften. (Een tijdlang is door Dr. Hoedemaker een tijdschrift uitgegeven: „'t Fundament der apostelen en profeten” d. i. de Schrift) Dat deze exegese geen stand kon houden, blijkt uit de bijvoeging: οὗτος ὁ κροσσὸς τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ. Christus is voor fundament en bouw de hoeksteen. Steunende op den hoeksteen wordt een θεμέλιον gelegd en wel door de apostelen, die Hem kennende, krachtens de volmacht hun als apostelen verleend, de bevoegdheid hadden de openbaring voor de kerk uit te werken en de lijnen te bepalen, waarnaar de bouw zou moeten worden opgetrokken. Hier wordt aan de apostelen dus toegekend een grondleggende macht voor de structuur der kerk. Zij bepalen die door het aangeven van de lijnen voor het fundament.

Dit stemt overeen met hetgeen we uit Joh. 17 : 20 weten, dat de Heere n.l. bad voor de apostelen en voor hen, die door hun woord gelooven zouden (dus ook voor ons), d. w. z. door hun gesproken en daarna door hun geschreven woord.

Ook blijkt de exceptioneele volmacht uit de macht om te binden en te ontbinden op aarde. De Roomsche en de Gereformeerde kerk hebben beide de

fout begaan, om dit exceptioneele op de dienaren der kerk over te brengen. De Roomsche kerk deed dit, om er uit af te leiden, dat ook de pastoor in de biechtstoel de macht heeft vergeving te schenken; de Gereformeerden, om de volmacht der apostelen te verzwakken. Maar de exceptioneele positie der apostelen moet goed tot haar recht komen.

Uit de apostelen mag men niet tot de gewone dienaren concludeeren. Als men Joh. 16 : 13 neemt, waar de belofte gegeven wordt, dat de Heilige Geest hen in alle waarheid zal leiden, dan geldt dit alleen voor de apostelen en niet voor de dominees; het beteekent toch hun onfeilbaarheid. Daarom, indien een dienaar dit op zichzelf toepast, doet hij als de paus.

Verder blijkt deze exceptioneele positie der apostelen ook nog hieruit, dat de autoriteit, die zij als zoodanig hebben gehad, door *τέρατα* en *σημεία* uiterlijk is bevestigd geworden. Vandaar dat de Roomsche kerk er dan ook zoozeer prijs op stelt van haar bijzondere mannen te kunnen aantoonen, dat zij wonderen hebben verricht. Dit kenmerk was terdege aan het apostolaat eigen.

Ten slotte wijzen we er nog op, dat reeds tamelijk vroeg het verschijnsel van het pseudo-apostolaat optrad, hetgeen alleen valt te verklaren uit het optreden van wezenlijke apostelen, wier autoriteit was erkend. Nu treedt het pseudo-apostolaat op, om zichzelf een zeker gezag toe te eigenen; de verklaring van de verleiding om zoo op te treden, is alleen te vinden in het feit, dat er andere apostelen waren, die in deze autoriteit werden geëerbiedigd.

§ 8. *De institueering van de Kerk des Nieuwen Verbonds.*

„De institueering der kerk is plaatselijk, eerst in Jeruzalem en daarna in de onderscheiden dorpen en steden, waar zich personen onder den naam van Christus vereenigden, zich afscheidden van de joodsche synagogen of den heidenschen dienst, en alsnu een eigen dienst voor het Woord en Sacrament instellen.

De institueering in Jeruzalem vangt aan in het optreden van de apostelen als gesloten kring, bij wie tal van personen zich voegen en zich onder hun autoriteit stellen, straks gevolgd door het opkomen van het presbyteriaat en diaconaat. In de onderscheidene plaatsen ontstaat het instituut, doordien de apostelen, de evangelisten of vluchtelingen er prediken, voor hun prediking gehoor vinden en alsnu ouderlingen aanstellen. Dit plaatselijk karakter van de kerk als instituut volgt:

1^e uit den aard van het instituut, omdat men alleen met de geloovigen uit zijn eigen woonplaats geregeld vergaderen, saam bidden, saam het sacrament gebruiken en onderling voor elkaar zorgen kan. De *הקהל* in Israël, die niet lokaal, maar nationaal was, diende dan ook voor gansch andere doeleinden en kwam slechts een enkel maal saam; terwijl in de kerk van het Nieuwe Testament dit saamkomen minstens elke week geëischt is.

2^e uit dien aard der ingestelde ambten, in zooverre alle hiërarchische nationale of oecumenische organisatie in deze ambten ontbreekt. De *διδάσκαλοι πρεσβύτεροι* of *διάκονοι* staan als dragers van een plaatselijk ambt allen op gelijken trap: van een deken, bisschop, aartsbisschop, patriarch of paus is geen sprake, en evenmin van veelhoofdige meerdere besturen. En wel staan de apostelen over en boven allen, maar dezen zijn bestemd om te verdwijnen.

3^e uit het gebruik van *ἐκκλησία* in het meervoud, ook waar op kerken uit een zelfde provincie of landstreek wordt gedoeld, en het ontbreken van elken afzonderlijken term voor de openbaring der kerk in een geheel land en in een enkele plaats. Immers, het nu gemaakte onderscheid tusschen kerk en gemeente, rust niet op de Schrift, maar wordt er door uitgesloten.

4^e uit de benaming van ἐκκλησία zelfs voor parochiën in grootere steden, terwijl het enkelvoud nooit gebruikt wordt voor meerdere kerken in onderscheidene plaatsen.

5^e uit het wegvallen van de nationale kerkorganisatie in Israël en het orgaan van de macht van den hooge priester en het Sanhedrin in het hooge priesterschap van Christus, zoodat de eenheid der kerk in den hemel in Christus ligt en op aarde niet georganiseerd wordt. En

6^e uit de tegenstelling van de βασιλεία τῶν οὐρανῶν, waartoe de kerken behooren met de βασιλεία τοῦ κόσμου, waardoor elke totaalorganisatie der kerken naar het cosmisch karakter is uitgesloten.

Hiermee is natuurlijk niet gezegd, dat de eenheid van het σῶμα, waarvan deze kerkelijke instituten de openbaring zijn, niet op allerlei wijze mag en moet gezocht worden, noch ook, dat de eenheid van meerdere kerken eerst door een wilsdaad harerzijds ontstaan zou; veeleer toch ligt die eenheid fundamenteel in de eenheid van het σῶμα; maar alleen, dat de instituten voor de openbaring der kerk niet oecumenisch, noch nationaal, noch provinciaal, maar alleen lokaal bestaan; zoo echter, dat het locale begrip niet onveranderlijk aan de burgerlijke begrenzing der plaatsen, hetzij stad of dorp gebonden is."

Toelichting.

De institueering van de kerk des Nieuwen Verbonds is plaatselijk begonnen en plaatselijk voortgezet.

Evenals Adam van twee zijden kon worden beschouwd, eenerzijds als hoofd der mensheid, en anderzijds als persoon, zoo ook heeft de kerk van Jeruzalem twee zijden: generaal en partieel, daar zij èn tijdelijk de geheele zichtbare kerk vertegenwoordigde, èn tevens vertegenwoordigde een particuliere kerk. Deze twee moeten worden onderscheiden. We moeten vragen:

1^e hoe te Jeruzalem de particuliere kerk tot stand kwam;

2^e hoe de generale kerk tot stand kwam.

De institueering der generale kerk is in den wortel uitgegaan van Christus zelf, in de institueering van de apostelen, van doop en avondmaal, in den last, om van Hem te getuigen, waardoor Hij de rudimenta had bepaald, die zich slechts behoeften te openbaren om de kerk te doen optreden. Doch ook die rudimenta zette Hij ineen. Dit is het feit van den Pinksterdag. De uitstorting des Heiligen Geestes is complement van de instelling van het apostolaat en der sacramenten. De kerk bestaat in de vergadering der geloovigen; ze bestond dus niet in de apostelen, ook niet in de 120, die met de apostelen vergaderden, want de kerk bestaat niet uit losse personen, maar als σῶμα. De πνεῦμα bindt de ledematen van ons lichaam samen. Zoo nu ook wordt de

eenheid van het $\sigma\omega\mu\alpha$ eerst gevormd door het ééne $\Pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$, dat alles bezielt en doordringt. Daarom is het geheele kerkelijke begrip verwoest door de valsche prediking van de feiten van den Pinksterdag gedurende een eeuw lang; n.l. alsof die personen den Heiligen Geest ontvingen en alsof men daarom nu nog moest bidden. De Perfectionisten gingen verder en wilden een herhaalde uitstorting des Heiligen Geestes. Deze is dan de wolk boven den dorren akker, die om besproeiing roept. Verwoest en vervalscht is aldus ons Pinksterfeest.

1^e Het verliest zijn uniek karakter.

2^e Men denkt zich de kerk zonder den Heiligen Geest, hetgeen in besliste tegenspraak is met de Heilige Schrift.

De kerk van Israël had haar saambindend $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ in den volksgeest van Israël, het nationale $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$. Daarentegen nu de kerk los werd van den nationalen band, verloor ze de eenheid. Ze trad voor het eerst op als op zichzelf staande schepping, zonder substraat, zonder piedestal in een volksbestaan. Doch daartoe had die kerk een eigen $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ noodig. Had nu God gegeven een $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ τῆς ἐκκλησίας, dan had de kerk gestaan *naast* de natiën met een eindig, relatief karakter. Doch dat kon niet, en daarom moest God de Heilige Geest zelf in die kerk ingaan, om dien saambindenden band uit te maken. Daarmee hing saam de providentiele leiding, dat er op den Pinksterdag mannen waren uit alle natiën, terwijl de Heilige Geest zich op zulk een wijze uit, dat allen Petrus verstaan.

In Adam was een *absoluut* $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$. Relatie toch onderstelt steeds een a en een b, en daarom ontstaat eerst door de deeling het relatieve $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$. De kerk representeert de absolute eenheid, en bezit daarom een absoluut $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$, terwijl in haar het scheidend element tusschen de volken, dat zich uit in de taal, wordt te boven gekomen. Zoo hing het wonder der talen hiermede noodwendig saâm.

Hierbij blijft het echter niet. De kerk van Jeruzalem is tevens ecclesia particularis. De twaalf apostelen zijn weg, alle vreemdelingen zijn vertrokken, en toch blijft te Jeruzalem de kerk. Dit openbaart zich op drieërlei wijze :

1^e velen sluiten zich bij die ecclesia aan, waaronder een groot aantal priesters van den stam van Levi ;

2^e de materiele basis van de gemeente: enkelen bezaten goed, anderen niet. Er was drang om in allen nood te voorzien, en ze gevoelden den eisch om dien nood weg te nemen. Zoo trad het diaconaat op, een ambt van geheel plaatselijken aard, dat wijst op het particuliere, locale karakter der kerk.

8^e uit Acta 15 blijkt, dat er te Jeruzalem ook presbyters waren.

Waar deze kerk dus een tweezijdig karakter heeft, dient op het verschil te worden gewezen. Wat haar generaal maakt, gaat van Jezus uit; wat haar part culier maakt, geschiedt door verkiezing van het volk onder goedkeuring der apostelen.

Van iedere geïnstitueerde kerk moet dit tweeledig karakter worden gehandhaafd. Zij moet zijn: geïnstitueerd door Jezus, geopenbaard door menschen.

Jezus is de Stichter:

1^e er is geen kerk mogelijk zonder wedergeboorte;

2^e er is geen bediening der sacramenten mogelijk dan door Hem, en de kerk wordt eerst openbaar door den doop;

3^e blijkens de ambten, die tot het welwezen van de kerk behooren, en deze bestaan niet, tenzij Jezus iemand in het ambt inzet; de mensch kan wel verkiezen, maar de autoriteit komt van Jezus;

4^e elke kerk moet zijn een apostolische kerk, moet zijn aangesloten aan het apostolaat; de apostelen moeten in elke kerk namens Jezus gezag uitoefenen, vandaar de prediking;

5^e Jezus heeft alle eeuwen door zijn kerk geleid en bestuurd, en dat niet bij wijze van eidelooze repetitie, maar om haar een proces te doen doorloopen. Aan het historische proces nu, moet iedere kerk zich aansluiten; dat groote werk van achttien eeuwen mag niet geloochend; daartoe liet Hij toe, dat het martelaarsbloed stroomde.

II. Hoe is deze ecclesia Novi Testamenti losgeweekt van die des Ouden Verbonds?

Dit is een moeilijke vraag, die helder moet worden ingezien, omdat uit een verkeerde voorstelling van deze quaestie de dwalingen van Rome, van de volkskerk enz. zijn voortgekomen.

Waarom is deze vraag nu zoo moeilijk? Omdat de apostelen niet revolutionair, niet radicaal te werk gingen, door alles zoo maar op eens bij den wortel af te snijden. Zij lieten onder de leiding des Heeren het een uit het ander losweeken.

Opmerkelijk is het, hoe Paulus reeds op gevorderden leeftijd dit toonde: Acta 21 : 23, 24. Paulus komt te Jeruzalem onder de beschuldiging, dat hij brak met de bedeeing des Ouden Verbonds. Men vreesde voor oproer van het joodsche plebs, en daarom zegt men tot Paulus: „er zijn juist vier mannen die een gelofte deden; voegt gij u bij hen, dan toont gij, dat gij nog zijt φυλασσων τὸν νόμον”. Waar men nu zou vermoeden, dat Paulus dit beslist zou afslaan, lezen we vs. 26, dat hij zich met hen heiligde. Blijkens Acta 24 : 18 schuamt hij zich hierover niet, maar komt hij daar eigener beweging op dit feit terug.

Een tweede feit vinden wij Acta 16 : 1—3. Paulus vindt Timotheus onbesneden en laat hem besnijden propter Judaeos.

Om dit wel in te zien, laten wij even deze feiten liggen, maar stellen er tegenover, dat Paulus en alle apostelen verworpen hebben het gezag van het Sanhedrin.

Wat was dat Sanhedrin?

't Was geen oorspronkelijke instelling; de naam bewijst dit reeds. De voorstelling van den Talmud, alsof het door Mozes was ingesteld, berust op een fabel. Zelfs in den tijd der Perzische overheersching was er geen Sanhedrin, daar de Perzische koningen een satraap aanstelden.

Voor het eerst treedt het op onder de Ptolemaeën, die een andere wijze van koloniaal beheer volgden dan de Assyriërs en Babyloniërs. Deze laatsten toch hadden steeds het doel de nationaliteiten te vernietigen. De Perzen niet. Zij trokken het absolute gezag geheel aan zich. Door het rijk van Alexander kreeg men de Grieksch-Europeesche wijze van beheer. Volgens deze methode gaf men aan iedere kolonie eigen regeering. (cf. het verschil tusschen Britsch-Indië en Kaapland en Canada). De Grieken beheerden hun koloniën aldus, dat ze geheel autonoom waren, onder erkenning van de hoogheid van het moederland. Men plaatste er aan het hoofd de *γερουσία*. Dit systeem pasten de Ptolemaeën ook toe op Palestina; aan deze *γερουσία*, die bestond uit den adel der Joden werd het bewind overgelaten. Van lieverlede kreeg men dus dezen toestand: aan den eenen kant de geestelijke heerschappij onder den Hoogepriester; aan den anderen kant de wereldlijke onder de *γερουσία*, en de Hoogepriester werd nu ook in deze laatste voorzitter. Door die *γερουσία* ontstond de heerschappij der Maccabeën. Zoo doorliep deze *γερουσία* allerlei wisselingen tot op de Romeinen. Toen Palestina aan Rome werd onderworpen, kwam er weder een nieuw systeem. De Romeinen wilden van geen *γερουσία* weten; de Senaat van Rome moest worden beschouwd als de eenige macht ter wereld; hun proconsuls moesten het eigenlijke gezag uitoefenen, en alle colleges in de veroverde landen waren dus slechts adviseerend. Daarbij kwam, dat zij de gewoonte hadden de landen te verdeelen, in stukken te snijden. Zoo heeft de proconsul Gabinius omstreeks 60 voor Christus Palestina ingedeeld in vijf deelen, ieder met een *συμβριον*. Een wijziging werd aangebracht door koning Archelaüs. Men had de gewoonte van Romeinsche zijde, om den toestand gedurig te wijzigen. Zoo had niet lang vóór den dood van Jezus het Sanhedrin macht gekregen over het grootste deel van Palestina, terwijl het bestond uit Sadduceën, Farizeën, en enkele Schriftgeleerden met den Hoogepriester als voorzitter. Het oefende een gelijksoortige macht uit als de gemeenteraden met uitzondering van het bestuur over de wegen, dat de proconsul had. Ook de jurisdictie hoorde aan het Sanhedrin. Zijn vergaderzaal had het in den tempel;

zijn vonnissen kon het zelf uitvoeren, alleen hadden zij niet het *jus vitae* ac *recis*, hetwelk aan den procurator overbleef.

De leden van de Jeruzalemsche kerk nu waren los van het Sanhedrin, hun conscientie was gebonden aan het gezag der apostelen, die in dezen zin het Sanhedrin voor hen vervingen. Doch, zoolang die kerk in Palestina woonde, stond zij onder de jurisdictie, de landsoverheid van het Sanhedrin. Van de ééne zijde werd dus het Sanhedrin verworpen, van de andere zijde werd het geëerbiedigd. Zóó alleen is Acta 23 : 5 te verstaan. Blijkens vs. 1 en Cap. 22 : 30 stond Paulus terecht voor het Sanhedrin, en naar luid van Cap. 23 : 2 stonden er, wat wij zouden noemen, politie-agenten bij hem, waar we lezen dat Ananias beval, aan degenen, die bij hem stonden, om Paulus op den mond te slaan. Waar nu Paulus in vs. 3 zegt; *οὐκ ἤδεν, ὅτι ἐστὶν ἀρχιερεύς*, erkent hij den Hoogepriester in zijn waardigheid, doch niet als Hoogepriester, maar alleen in zijn civiele autoriteit, als *ἀρχὴν τοῦ λαοῦ*. Wel woonde Paulus niet op zijn gebied, maar de Joden poogden steeds autoriteit uit te oefenen ook over de Joden, die niet in hun eigen landpalen woonden.

Vanneer het gaat over geestelijke zaken, verzetten zich de apostelen steeds tegen het Sanhedrin. Dit feit, als genoegzaam bekend, behoeft niet nader te worden geadstrueerd. Stellen wij eens, dat het joodsche volk was blijven bestaan, hetzij absoluut vrij, of onder een procurator, maar toch in elk geval met civiele autoriteit, in welke verhouding zouden dan de christenen onder hen tot dat gezag staan?

Zij zouden het hebben te eerbiedigen. De besnijdenis nu was niet alleen een geestelijke, maar ook een civiele zaak, een nationale maatregel, evenals in Pruisen de vaccinatie een nationale zaak is. De vaccine-dwang van het *praeputum* gold civiliter voor Israëls volk. Als Paulus dus Timotheus laat besnijden, conformeert hij zich aan de civiele-nationale wet. Daarom kon het rijk var Israël niet blijven bestaan. De civiele autoriteit moest weg, anders ware de geestelijke leugen geperpetueerd. In dien overgangstoestand vinden we dan ook den zeer natuurlijke toestand, dat de christenen in Palestina joodsch bleven leven. De apostelen e. a. gingen niet meer op naar het Paaschfeest, offerden niet meer enz., zoodat er kerkelijk een finale afscheiding was. Maar als burgers bleven zij Joden. Hierin lag nu gevaar, omdat ook de civiele instellingen onder de Joden geestelijke duiding hadden. Vandaar de felle strijd, die weldra ontstond en eerst beslist is op het convent te Jeruzalem, waar werd besloten, dat men civiel onder de joodsche wet moest blijven leven. De kinderen werden dus besneden en daarna gedoopt. Doch bepaald werd, dat dit volgen van de joodsche wet dehinc geen ander dan een civiel karakter zou dragen. Dat was het groote punt. En daarom zou het ook alleen gelden

voor de christenen uit de Joden, niet voor die uit de heidenen. Dit laatste willen altijd de drijvers onder de christenen uit de Joden, en dit werd hier te Jeruzalem afgesneden. Toch bleef er gevaar. In de oogen van de Joden hield het volgen van de Joodsche wet steeds een geestelijken bijmaak, gelijk blijkt uit Acta 21. Dit kon de kerk niet wegnemen en daarom deed de Heere het in het jaar 70 door wegneming van het Sanhedrin en verwoesting van den tempel.

Hieruit vloeiden nu twee ketterijen voort :

1^e van uit het convent te Jeruzalem, dat men nl. niet alleen voor de christenen uit de Joden civiliter, maar voor alle christenen het besluit wilde laten gelden. Dit was Paulus' strijd met Petrus en anderen.

2^e van uit de verwoesting, dat men nl., toen alles weg was en geheel het Joodsche volksbestaan e medio sublatum erat, alles weer wilde gaan invoeren. De Ebionieten e. a., die dit streven voorstonden, vielen later geheel van de kerk af.

Dat het eerste gevaar dier haeresie niet verder doordrong, kwam hier vandaan :

1^o dat door Paulus' optreden het aantal christenen buiten Palestina spoedig dat in Palestina overtrof. Ware de kerk hoofdzakelijk beperkt geweest tot Palestina, dan had de haeresie de heele kerk verwoest. Doch nu werd het overwicht verplaatst. Het groote corps der kerk stond buiten Palestina.

2^o de verarming van de kerk in Palestina, wijl ze in valsche verhouding tot het civiele leven in Israel stond; de menschen leden gebrek en de kerken uit de heidenen moesten hulp bieden. cf. de tweede brief aan Corinthe. Paulus bespreekt deze zaak zoo uitvoerig om het groote belang. De kerken bestonden vanuit de heidenwereld, niet vanuit Palestina.

Derde Observatie.

De separatie. Waarin bestond die?

Hierin, dat ecclesia tegenover ecclesia optreedt, altaar tegenover altaar werd opgericht. Van de gemeente te Jeruzalem wordt medegedeeld, dat er *velen werden toegedaan*. Hierbij nu moet worden bedacht, dat in Jeruzalem een kerk bestond, nl. de *להק*. Tegenover dezen trad de andere op, en dit sluit in, dat de eene de andere verwerpt.

Welken naam droegen de belijders van Christus oorspronkelijk? Een eigen naam geeft een eigen wezen aan. Hun vaste naam was: *οἱ μαθηταί*, b.v. Acta 6 : 2: *προσκκλησάμενοι δὲ οἱ δώδεκα τὸ πλῆθος τῶν μαθητῶν*, d. i. de gemeente (niet de catechisanten). De kerkeraad (*οἱ δώδεκα*) roept hier de gemeente saam. In vs. 7 vinden we dezelfde uitdrukking.

Acta 9 : 26 is de meest afdoende plaats. *Οἱ μαθηταί* zijn, wat wij noemen „de geloovigen”, en Paulus nu zocht met die geloovigen gemeenschap, maar *πάντες ἐφοβοῦντο αὐτὸν, μὴ πιστεύοντες ὅτι ἐστὶ μαθητῆς*; zij waren bang, omdat zij niet geloofden, dat hij een *μαθητῆς* was.

Samengenomen heeten de *μυθηταί: ἐκκλησία* cf. Acta 5 : 11, waar een onderscheiding gemaakt wordt tusschen *ἡ ἐκκλησία* en *πάντες οἱ ἀκούοντες ταῦτα*. Die laatsten nu vormen ook een *ἐκκλησία*, n.l. die des Ouden Verbonds. Hieruit blijkt dus, dat er twee *ἐκκλησίαι* tegenover elkander stonden. Dat woord *ἐκκλησία* nu was niet noodzakelijk, omdat de naam *μυθηταί* er was, maar toch bezigen zij dien naam, die de pretentie insluit, dat zij waren *de ἐκκλησία*. Het kruis van Golgotha werd gesteld tegenover het altaar in den tempel; Christus' offer tegenover de offers, die de priesters nog brachten. In Acta 2 : 47 is de naam *ἐκκλησία* in latere edities geschrapt; dit kan zeer juist zijn en het is ook natuurlijk, dat de *naam* nog niet werd gebruikt, maar wel de zaak werd genoemd. Dit nu geschiedt hier. *Ὁλος ὁ λαός*, d. i. het publiek in Jeruzalem hield hen in eere, maar hiervan wordt onderscheiden een andere kring, waartoe uit dien *λαός* enkelen worden toegedaan. (*ὁ δὲ Κύριος προσετίθει*). De andere lezing is waarschijnlijk later door iemand ingevoegd; doch deze versterkt het feit, dat zij kring tegenover kring vormden. Ook in vs. 41 lezen we: *προσετέθησαν*, en tevens wordt de doop aangegeven als het scheidend sacrament tusschen beide kringen. In cap. 4 : 4 wordt het aantal mannen opgegeven; vermenigvuldigd met 4 geeft dit 20000 zielen voor Jeruzalem; in dat cijfer ligt ook het aangeven van een nieuwen kring.

Niet onnatuurlijk had dit zelfs plaats in een zelfde gebouw, evenals in ons land nog wel kerkgebouwen door twee gemeenten worden gebruikt. De *ἐκκλησία τῆς καινῆς διαθήκης* begon op te treden in den tempel en wel in het voorhof van Salomo blijkens Acta 5 : 12, 42. Bij slot van rekening ontstond ook de strijd over de gebouwen en werd de *ἐκκλησία τῆς καινῆς διαθήκης* er uit geworpen, en handhaafde het Sanhedrin die *τῆς παλαιῆς διαθήκης*.

Zie verder Acta 8 : 1. waar de zuiverste formule voorkomt voor de plaatselijke kerk. Hier en daar begon reeds in een andere plaats een kerk te ontstaan en vandaar de bijvoeging *ἐν Ἱερουσολύμοις*.

vs. 3 lezen we, dat Saulus zich als rechercheur ten dienste van de politie stelde; de discipelen zocht te verraden, na binnengedrongen te zijn, terwijl hij hun dan zijn aanstelling toonde en hen gevangen nam.

Acta 9 : 31 is een op zich zelf staande plaats, met een eenigszins afwijkende terminologie, waarop we later zullen terugkomen.

Cap. 11 : 22 vinden we dezelfde uitdrukking als cap. 8 : 1 en vs. 26 eveneens, terwijl hier ook aan de kerk van Antiochië de naam van *ἐκκλησία* wordt gegeven.

Ten tweede blijkt dit aparte optreden uit het overgaan van kring in kring. Dit ziet men in de uitdrukking: *προστίθεναι* in de genoemde plaatsen, en uit het vermelden van het aantal.

Ten derde blijkt het uit de instelling van nieuwe ambten, die de hoogheid in een kring dragen. De koning heeft alleen het recht ambtenaren aan te stellen; komt een ander dat nu ook doen, dan stelt hij kroon tegenover kroon. Zoo ook hier: in dien kring nam men een eigen hoogheid, die van Christus, aan. Zie Acta 6 en 7, wat aangaat het diaconaat en cap. 15 : 4, wat aangaat het presbyteriaat, waar de diakenen niet worden genoemd; dezen zijn nooit gerekend tot het bestuur van de kerk. Zij worden daarom niet toegelaten in classe of synode, dan met adviseerende stem. Hier worden echter wel de *πρεσβύτεροι* genoemd. Nergens staat het feit vermeld, dat zij gekozen waren, maar hier blijkt, dat zij er zijn, natuurlijk niet ter vervanging van de apostelen, maar aan het hoofd der plaatselijke kerk.

Ten vierde blijkt dit aparte optreden uit de erkenning van het gezag der apostelen en de verwerping van dat van het Sanhedrin.

Hoe ging dit nu van Jeruzalem uit verder? De kerk spreidt zich. Wat vinden we daaromtrent vermeld? Acta 8 : 1 v.v. Het Sanhedrin had autoriteit en politiemacht, maar het dorst die niet uit te oefenen, als het volk er zich tegen verzette. Daarom draalde het zoolang tegenover Jezus. Ze waren bevreesd, dat dan de militaire macht zou optreden, in casu de Romeinsche legermacht, en wanneer dit geschiedt — zoo is het ook nu nog — dan heeft de civiele macht niets meer te zeggen. Dit is de reden, waarom het Sanhedrin in het eerst niet optrad tegen de christenen, die in den eersten tijd althans de publieke opinie nog op hun hand hadden. Toen dit echter niet meer zoo was, trad het Sanhedrin op. Het gevolg was hun verspreiding naar het Noorden en het Zuiden: maar nog niet over de Jordaan. De apostelen alleen blijven staan. Die gevluchten gaan overal evangeliseeren en het blijkt uit het 12^e vs. van cap. 8, dat die prediking ook vrucht droeg. Tevens vinden we in dit vers het begin van de kerkformatie, want we lezen, dat zij, die de verkondiging van Philippus geloofden, werden gedoopt.

In vs. 17 wordt ons de definitieve institueering van de kerk medegedeeld. Vs. 40 toont, dat de propaganda van het christendom door alle steden heengaat, tot in Caesarea toe. Uit Acta 9 : 10 blijkt, dat voor de vervolging nog een *μαθητής* in Damascus was nl. Ananias; vs. 19 doet zien, dat er reeds eerder een beginsel van kerk was. Blijkens het slot van het voorgaande vers bestond er reeds een instituut, want de doop werd toegediend. Uit vs. 31 blijkt, dat er reeds allerlei beginsels van kerken waren voor de groote vervolging.

Acta 8 : 14, al deze kerken erkenden de autoriteit der apostelen. De twaalfen zenden er twee uit tot een inspectie-reis (vs. 17—25); zij gaan ook naar de vele vlekken der Samaritanen. Hierna komt de actie van Paulus, waardoor de kerk zich uitbreidde ook buiten Palestina.

De propaganda naar buiten greep plaats op drieërlei manier :

1^e Jezus had overal zijn vrienden, wyl Hij overal het land was doorgetrokken en die vrienden institueerden zich ;

2^e door de groote vervolging,

3^e door het zenden van evangelisten.

Deze evangelisten moeten we ons niet verkeerd voorstellen. Twee worden er met name genoemd : Filippus en Timotheus. (Van Filippus staat het opgeteekend Acta 21 : 8; van Timotheus : 2 Tim. 4 : 5). Uit genoemde plaats, Acta 21 : 8 weten we, dat Filippus met zijn gezin woonde te Caesarea. Hij wordt genoemd ὁ εὐαγγελιστής, ὁ ὢν ἐκ τῶν ἑπτά, nl. van de blijkens Acta 6 tot het diaconaat gekozenen. Hij was hier niet in qualiteit van diaken ; hetgeen moet worden opgemerkt tegen Rome en de Engelsche kerk, die alle macht aan het diaconaat toekennen.

Blijkens Ef. 4 en 1 Cor. 12 worden onder de ambten de diakenen en evangelisten afzonderlijk genoemd ; het waren dus twee ambten en Filippus was aldus van het eerste in het tweede overgegaan. Die evangelisten waren bepaalde ambtsdragers. Ef. 4 : 11. De rangorde der ambten is deze : apostelen, profeten, evangelisten en dan de ordinaire ambten. Dus we hebben te doen met drie buitengewone generale ambten, voor de geheele kerk geldend.

Wat is nu het eigenaardig ambt van den evangelist ? Zij moesten in de kerk zijn, zoolang er geen evangeliën waren ; de evangeliën vervingen hen. De groote feiten leefden alleen nog maar in de παραδόσις. Van belang was voer die παραδόσις een vaste vorm, waarin zij tot de kerk kwamen. Die Evangelien verschillen van de brieven der apostelen, evenals er verschil is tusschen historie en belijdenis of dogmatiek. De evangelist bouwde niet op in de waarheid, maar verbreidde, bevestigde eenvoudig de feiten in de kerken. Hier-voor pleit de naam, gegeven aan de vier verhalen van Mattheus, Marcus, Lukas en Johannes. In de handschriften toch, worden die vier genoemd : τὰ Εὐαγγέλιον. Die onderscheiding tusschen de geschriften der evangelisten en die der apostelen wordt nog altijd gemaakt in de Roomsche, Grieksche en Engelsche kerk, waar Zondags en een stuk uit de Evangeliën en een stuk uit de apostelen gelezen wordt. Die duïteit dateert van dat tweeërlei officium van de evangelisten en apostelen.

Zeer natuurlijk is het daarom, dat, toen de papieren evangelisten er waren, het ambt wegviel. De naam evangelist is daarom nu niet meer bruikbaar en strijdt met de Heilige Schrift, want onze dusgenaamde evangelisten zouden dan niets anders mogen doen, dan eenvoudig de vier verhalen voorlezen. Die evangelisten stonden onder de macht van de apostelen, blijkens 2 Tim. 4 enz., en dezen konden hun bevelen geven. Het vermoeden ligt daarom voor

de hand, dat ook Titus, Silas, Lukas en Barnabas, die in de Acta worden genoemd, evangelisten waren. Paulus liet tegenover hen het apostolisch gezag gelden, gaf hun voorschriften voor hun arbeid, gedrag enz.

De apostelen oefenden alzoo ten opzichte van de geïnstitueerde kerk een bevelende macht uit, een macht, die in het Grieksch wordt uitgedrukt door het woord: διατάττεσθαι Τάττεσθαι is „iets ordenen,” terwijl het begrip δια aangeeft het „dispositie maken”, het leggen, zoodat alles geregeld is.

Deze macht is door de kerken erkend. Dit blijkt uit:

1 Cor. 11 : 34. Men had in sommige kerken de gewoonte ingevoerd des middags aan één tafel saam te eten. Dit kon nog, omdat het aantal leden klein was. Toen het getal echter grooter werd, gaf dit aanleiding tot verkeerdheden, daarom zegt Paulus, dat men wel bij elkaar mocht komen, om wat te gebruiken, maar niet om te eten. Τὰ δὲ λοιπὰ, voegt hij er dan aan toe ὡς ἂν ἔλθω, διατάξομαι. Hieruit blijkt, dat het voorafgaande geen advies, maar een ordinantie, een regeling is, terwijl de apostel zich het recht vindiceert allerlei bepalingen met betrekking tot het kerkelijk leven vast te stellen.

Philem. : 8. Deze plaats toont het nog sterker. De apostel zegt hier, dat hij πολλὴ παρρησία heeft, om Philemon te ἐπιτάσσειν. De praepositie δια wordt gebruikt, als men handelt onder meerdere personen, terwijl ἐπι wordt gebezigd, waar bevel wordt gegeven ten opzichte van een bepaalde zaak of persoon.

Tit. 1 : 5. Hier geldt het weer de dispositie voor een heele kerk, daarom : δια τάττεσθαι. Paulus vindiceert het recht dus ook voor zich tegenover de evangelisten, tot welke Titus behoorde. Krachtens deze volmacht nu had Titus weer de macht, bepalingen te maken voor de kerk op Creta.

1 Tim. 6 : 13. Hier vinden we een andere uitdrukking van dezelfde betekenis: παραγγέλλω. Dit beteekent in tegenstelling met ἐπι- en δια-τάττεσθαι, „namens een ander bevelen geven”, en daarom volgt dan ook : ἐν ὀνόματι τοῦ Θεοῦ.

2 Thess. 3 : 4 dezelfde uitdrukking, terwijl tevens het woord παραχόσις volgt (vs. 6). Vs. 10 beveelt Paulus, dat er geen bedeeling mag worden gegeven aan menschen, die niet werken. In vs. 12 worden παραγγέλλομεν en παρακαλοῦμεν onderscheiden als bevel en paraenetische vermaning.

1 Thess. 4 : 11. 1 Cor. 14 : 3, een vermaning, tot de vrouwen gericht (hierin ligt niet uitgedrukt — al beweren wij daarom nog niet, dat het goed is — dat buiten de kerk de vrouwen niet mogen spreken).

Hand. 15 : 20. Vanaf vs. 14 spreekt Jacobus en oordeelt, dat men de christenen uit de heidenen zal ἐπιστεῖλαι, aanschrijven. Vs. 22 lezen we hierop ἔδοξε τοῖς ἀποστόλοις καὶ τοῖς πρεσβυτέροις σὺν ὅλῃ τῇ ἐκκλησίᾳ d. i. ze namen een besluit, want dat is de beteekenis van δοκεῖ, placet, en daaraan hadden de

anceren zich eenvoudig te onderwerpen. Δογμα is een keizerlijk of koninklijk besluit, cf. Lk. 2 in den aanhef: ἐξῆλθε δογμα. Ditzelfde woord nu zien wij toegepast op de beslissingen door de apostelen genomen.

Vierde Observatie. In de § hebben we zes argumenten aangegeven voor de stelling, dat het woord „kerk” in het enkelvoud de *plaatselijke* en niet de landskerk uitdrukt, en dat derhalve de vooral sedert de vorige eeuw opgekomen onderscheiding, om de landskerk „kerk” en de plaatselijke kerk „gemeente” te noemen, geen stand kan houden. In het Nieuwe Testament vinden we nu maar één woord, nl. „gemeente” als vertaling van ἐκκλησία.

1^e Argument: *dat de ratio ecclesiae de plaatselijke en niet de lands constitueering eischt.*

Wat is de ratio ecclesiae?

In het Oude Testament is de ratio ecclesiae een gansch andere dan in de kerk van het Nieuwe Testament.

In het Oude Testament is de ratio ecclesiae, dat er één centraal heiligdom is, gebonden aan één plaats, daarbij één centraal kerkelijke overheidspersoon, de Hoge priester. Daaruit vloeit voort, dat men, om in Israel de culte uit te oefenen, naar die ééne plaats moest komen; vandaar de opgang naar Jeruzalem driemaal per jaar met de hooge feesten. Het leven van de kerk in het heele land treedt dus eenheidlich op. Geen sprake is er van een synagoge; nergens vindt men een plaatselijke kerk of kerkregering. Er waren geen plaatselijke gemeenten. De indeeling van de kerk in Israel was naar de geslachten en stammen, die elk hun hoofden hadden, en in zooverre de jeugd moest worden opgeleid in de niphlaôth, geschiedde dat door de patres van de geslachten. Plaatselijke priesters worden zelfs verboden. Zij die verdedigen, dat de landskerk één moet zijn en ingedeeld moet worden in plaatselijke gemeenten, en zich hiervoor beroepen op Israel, gaan derhalve ten eenenmale mis. Er was in Israel geen indeeling in plaatselijke gemeenten.

In het Nieuwe Testament verandert de ratio ecclesiae volkomen. Dáár is ze juist, dat men niet één centrale plaats met een centraal heiligdom op aarde zal hebben, maar dat de ἄγιοι saam zich vereenigen zullen, om saam te bidden, saam lof te zingen, saam de sacramenten te gebruiken, elkander te verwikken en te vertroosten.

Dit komt, omdat het centrale heiligdom is overgeplaatst van Zion naar den hemel. Daar we nu niet driemaal per jaar een reis kunnen afleggen naar den hemel, vervalt vanzelf de geheele toestand, gelijk we dien in Israel aantreffen. Mer opzet drukken we dit eenigszins plastisch uit, om toch vooral de absolute onmogelijkheid in het licht te stellen, om de kerk onder het Oude en onder het Nieuwe Verbond op één lijn te plaatsen.

Hierbij een enkel woord omtrent de *synagogen*.

Ze zijn eerst opgekomen laat na de ballingschap en wel meest om de taal. De Joden waren van het Hebreeuwsch afgeraakt, en onder het Syrisch en Assyrisch taalelement gekomen. Dit maakte, dat de gewone patres het Hebreeuwsch niet meer verstonden, vandaar de behoefte aan soferim, menschen, die het Hebreeuwsch verstonden en in het Arameesch konden overzetten.

In de tweede plaats: Door de verwoesting van het nationale leven was het geslachten- en stammen-verband uiteengerukt, waardoor de traditie van de religie in gevaar verkeerde. De synagogen, die nu ontstonden, waren om aan de behoeften te kunnen beantwoorden, een soort van catechisatie-scholen. De menschen kwamen daar bij elkaar, en in zooverre werd daardoor reeds voorbereid de ratio ecclesiae Novi Testamenti. De kerk van het Nieuwe Testament is inderdaad, wat haar uitwendig optreden betreft, gepraeformeerd door de synagogen.

Nu spreekt het vanzelf, dat bij het wegvallen van het centrale, het wezen alleen kon gezocht worden in het bijeenkomen van de gemeente, en dat dit vanzelf de noodzakelijkheid meebracht, dat men te zamen moest zijn. Saam bidden, saam lofzingen enz. nu, kan alleen met hen, met wie ik saamwoon. In de ratio zelf van de kerk ligt dus reeds, dat zij alleen plaatselijk kan zijn.

Die drang, om de kerk in saamvergadering te openbaren, was zóó sterk, dat men in Jeruzalem's gemeente in den eersten tijd zelfs saam leefde in gemeenschap van goederen, als de gematerialiseerde openbaring van het begrip der ἀγάπη. Daarom heetten de gemeenschappelijke maaltijden, die men hield, dan ook ἀγαπαί, waarin een veel schooner idee en rijker gedachte besloten ligt, dan in onze vertaling van dat woord: „liefde-maaltijden.” Al was nu die κοινωνία wat gespannen (hoewel er, — denken we slechts aan het verhaal van Annanias en Saffira — volstrekt geen gemeenschap van goederen bestond in communistischen zin) toch werpt zij een helder licht op de ratio ecclesiae van het Nieuwe Testament. Er was zekere nivelleering van bezit; de rijke at niet weelderiger dan de arme. Dat saamvergaderen der gemeente was dan ook eerst καὶ ἡμέρην. en ook onze gereformeerden hebben zooveel mogelijk hun best gedaan om allen dag kerk te houden. De roomschen hebben dit in zoover bewaard, dat ze allen dag godsdienstoefening houden, dit bestaat echter bij ons slechts in het lezen van de mis. In het Zuiden, b. v. in Tyrol, is dit anders, daar gaat men nog dagelijks ter kerk. Een minimum echter is, om elken Zondag saam te komen. Hebr. 10 : 25.

2^e Argument. *De ambten bewijzen hetzelfde*. Noem mij slechts de ambten, die in een kerk bediend worden, en ik zal u dadelijk zeggen, of die kerk centraal

of lokaal georganiseerd is. Rome heeft een centrale inrichting, en heeft daarom ook een centrale stad als centrum van de heele kerk. Vandaar dat, toen men in 1816 de gereformeerde kerk ging centraliseeren, den Haag werd aangewezen als centrale stad. Even natuurlijk is het, dat zich daaruit van lieverlede de zucht ontwikkelde, om ook in een bepaald gebouw saam te komen. Nu volgt hieruit tevens, dat men dan ook een centraal persoon wil, vandaar de paus van Rome. Maar ook moeten er, wanneer de kerk zich uitbreidt over landen en steden, gradueel afklimmende bestuurders zijn, die Rome dan ook bezit in patriarchen, primaten, aartsbisschoppen, bisschoppen, dekens en pastoors. Dit alles is volstrekt niet toevallig, maar hangt noodwendig saam met de centrale organisatie van de kerk. De classicale en provinciale besturen onder de Haagsche synode bestaan op dezelfde wijze. De vraag is nu echter maar: is er in het Nieuwe Testament zulk een aanwijzing van een centrale stad of persoon? Eerst scheen dit Jeruzalem te zijn, en inderdaad valte men dit ook zoo op, maar zie de Heere laat Jeruzalem verwoesten. Een centraal persoon wordt er evenmin aangewezen. 't Apostolaat wordt niet geperpetueerd; 't gewone ambt is het presbyteriaat en het diaconaat, en deze beide nu zijn juist lokaal. Dat het diaconaat een plaatselijk karakter draagt, zagen wij bij de institueering. Wat betreft het presbyteriaat, cf. Hand. 20 : 17 *μετεκλήσατο τοὺς πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας.*

Over den aard van het apostolisch ambt hebben wij reeds uitvoerig gehandeld. Nog een enkel woord voegen we hierbij, om aan te toonen, dat ook het apostolaat geen centraal gezag representeert. Men stelt het wel voor, alsof de apostelen samen een soort van college vormden, waarin besluiten werden genomen bij meerderheid van stemmen enz. Dat dit evenwel niet zoo is, blijkt uit Acta 15 : 6, 22. Vs. 6 lezen we *συνήχθησαν δὲ οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι ἰδεῖν περὶ τοῦ λόγου τούτου.* Er ontstond toen een heete discussie, waarbij eerst Petrus, daarna Jacobus het woord voerde. Er was tevens een *πλῆθος* bij tegenwoordig, en nu vinden we in vs. 22, waar het resultaat wordt medegedeeld, dat het besluit genomen is door de apostelen, de presbyters en de heele kerk: *τότε ἔδοξε τοῖς ἀποστόλοις καὶ τοῖς πρεσβυτέροις σὺν ὅλῃ τῇ ἐκκλησίᾳ.* De apostelen treden dus wel op als deelnemende aan een collegialen arbeid, maar als apostelen waren ze tevens presbyters van de kerk van Jeruzalem. Trouwens, een centraal college te vormen, zou geheel en al in strijd zijn met het karakter van het apostolaat. Hun autoriteit was gelegen in de inspiratie van den Heiligen Geest en in het hun door Jezus verleende gezag.

Wanneer we in de brieven van Paulus de woorden ontmoeten: „dit zeg ik en niet de Heere”, of wel: „dit zegt de Heere en niet ik”, moeten we ons wachten voor een misverstand. Dit wil niet zeggen, dat, waar hij, Paulus, iets

zegt, hij slechts zijn opinie uitspreekt. Neen; wanneer hij zegt: „dat zeg ik” dan spreekt hij, hetgeen hem door rechtstreeksche inspiratie gegeven werd; maar, wanneer hij zegt: „dat zegt de Heere”, dan doelt hij op hetgeen hem bekend is door traditie, hetgeen de Heere Jezus hem gezegd of geopenbaard heeft.

3^e Argument. 't Naamsgebruik.

Het naamsgebruik in het Nieuwe Testament is, dat ἐκκλησία gebruikt wordt van de plaatselijke kerk, n.l. waar sprake is van de geïnstitueerde kerk. Natuurlijk wordt ἡ ἐκκλησία in het enkelvoud ook gebruikt van de geheele kerk, als het Lichaam van Christus; maar we hebben hier op het oog het instituut; en dan wordt ἐκκλησία steeds gebezigd voor *de plaatselijke kerk*. Eén plaats schijnt hierop een exceptie te maken: Acta 9 : 31. (We zeiden reeds, op deze plaats te zullen terugkomen). Het is nu maar de vraag, of hier bedoeld wordt de ecclesia instituta. En dit is niet zoo. Niet van de regeling, maar van het geestelijk bestaan van de kerk wordt gesproken. Er wordt gezegd, dat αἱ ἐκκλησίαι καθ' ὅλης τῆς Ἰουδαίας enz. εἶχον εἰρήνην, οἰκηδομούμενοι καὶ πορευόμενοι τῷ φόβῳ τοῦ Κυρίου, καὶ τῇ παρακλήσει τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ἐπληθύνοντο. Een kerk toch kan geïnstitueerd zijn en toch de παράκλησις τοῦ Πνεύματος Ἁγίου missen. De kerk is hier zeer duidelijk bedoeld als geestelijke openbaring van Christi Lichaam. Dus: αἱ ἐκκλησίαι ziet niet op een geïnstitueerde landskerk, maar bedoelt *de kerk* van Christus, zooals zij zich in al die streken openbaarde. Op dezelfde wijze toch kunnen wij b. v. vragen: „Bloeit de kerk van Christus in ons land of niet?” „Wat doet de kerk in ons land met het oog op den socialen nood?” Dergelijke uitdrukkingen zien niet op het instituut, maar op de geestelijke werking der kerk.

Deze ééne plaats dus, wijl ze niet op het instituut ziet, buiten bespreking verder latende, wijzen we verder op het gebruik van het woord ἐκκλησία eerst in de Acta, daarna in de brieven.

Acta. Act. 11 : 22, 26. Hier is sprake van de kerk van Jeruzalem en Antiochië.

Acta. 12 : 5 de kerk die voor Petrus bad in Jeruzalem.

Acta. 14 : 23 χειροτονήσαντες δὲ αὐτοῖς πρεσβυτέρους κατ' ἐκκλησίαν, als ze onder het opsteken der handen, *kerk bij kerk* (omdat elke kerk op zichzelf staat) ouderlingen hadden aangesteld. Vs. 27 is weêr sprake van de plaatselijke kerk van Antiochië.

Acta. 15 : 3 door de kerk van Antiochië uitgezonden, vs. 4, in Jeruzalem weêr ontvangen door de plaatselijke kerk aldaar; vs. 22, is met σὺν ὅλῃ τῇ ἐκκλησίᾳ weêr de kerk te Jeruzalem bedoeld; vs. 41, versterkende de kerken (meervoud).

Act. 16 : 5, dat de ἐκκλησία hier institutair bedoeld is blijkt duidelijk, omdat er sprake is van het aantal leden, die tot die kerk behooren.

Act. 18 : 22. Hier is sprake van de kerk van Caesarea. Act. 20 : 17.

In de Handelingen wordt dus, buiten twijfel, ἐκκλησία steeds gebezigd van de plaatselijke kerk, waar gesproken wordt van de ecclesia instituta.

De brieven. Voor zoover deze in de opschriften gericht worden aan de kerken, is dit altijd aan de plaatselijke kerken. Veel komt dit echter niet voor, omdat de apostelen hun brieven meestal richten aan de ἄγιοι enz.

Rom. 16 : 4, waar Paulus spreekt van πᾶσαι αἱ ἐκκλησίαι τῶν ἐθνῶν.

Rom. 16 : 16 ἀσπάζονται ὑμᾶς αἱ ἐκκλησίαι τοῦ Χριστοῦ.

1 Cor. 4 : 17; 1 Cor. 7 : 17. Zoowel met het meervoud als met het enkelvoud, wordt steeds de plaatselijke kerk bedoeld.

1 Cor. 14 : 33, 2 Cor. 8 : 18, 23, 24; 2 Cor. 11 : 8, ἄλλας ἐκκλησίας ἐσύλησα. Natuurlijk wordt hier institutair van de kerken gesproken, anders kan men er geen geld van aannemen.

Gal. 1 : 1. Deze plaats is geheel afdoende, en beslist alles volkomen. Hier is sprake van één land, Galatië, en nu richt Paulus zijn brief niet aan de kerk, maar aan de kerken van dat land: Παῦλος, ἀπόστολος, ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Γαλιτίας.

Het zelfde blijkt uit de drie eerste hoofdstukken en het laatste hoofdstuk van de Openbaringen van Johannes.

Openb. 1 : 4. Ἰωάννης ταῖς ἑπτα ἐκκλησίαις ταῖς ἐν τῇ Ἀσίᾳ.

In Cap. 2 en 3, b. v. 2 : 29, vinden we herhaaldelijk de woorden: ὁ ἔχων οὗς ἀκουσάτω τί τὸ Πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις. De Engelsche bijbelvertaler heeft hiervan éénmaal een enkelvoud gemaakt. Dit moet een vergissing zijn. In de Staten-Vertaling staat het goed. Blijkbaar is dus bedoeld, niet wat God zegt tot de zielen, maar tot de geïnstitueerde kerken in die plaatsen.

Cap. 22, waar de generale missie van Johannes nog eenmaal wordt uitgesproken, heet het in vs. 16: Ἐγὼ Ἰησοῦς, ἐπεμψα τὸν ἄγγελόν μου μαρτυρεῖσαι ὑμῖν τούτα ἐπὶ ταῖς ἐκκλησίαις, d. i. met opzicht tot de kerken.

In overeenstemming hiermede, heeft de kerken-ordering van Dordrecht dit uitgesproken. In art. 1 wordt gesproken van de gemeente (enkelvoud) in dezen lande, omdat daarmee wordt bedoeld de verzameling van alle geloovigen in het land. De kerkordering gebruikt dus „gemeente” voor datgene, wat geïnstitueerd moet worden, terwijl zij in den regel „kerk” bezigt voor de plaatselijke institueering.

4^e Argument. Ook parochiën dragen den naam ἐκκλησία.

In Rom. 16 : 4, Col. 4 : 15, Philem. : 2, wordt ἐκκλησία gebruikt niet eens van het geïnstitueerde in deze of gene plaats, maar van een gedeelte daarvan: ἡ κατ' οἶκον αὐτῶν, αὐτοῦ, of σου, ἐκκλησία. Philemon had dus blijkbaar in zijn huis een kerk. We zien dus, dat het getal in groote steden vaak te groot was,

en dat er daardoor ook aparte saamkomsten waren, en deze droegen ook den naam van *kerk*.

5^e Argument. *Het Hoogepriesterschap van Christus*. Ter deze plaatse spreken we hierover ter loops; in de volgende § uitvoeriger. Alleen dit zij opgemerkt, dat elke kerk het middelpunt van haar leven dáár heeft, waar de priester met het offer is. Er is geen kerk denkbaar zonder priesterschap en offerande. Immers, de kerk bestaat uit zondaren en moet daarom noodwendig een offer hebben. Christus nu, de eenige Hoogepriester der kerk, is in den hemel en nu volgt uit het sacerdotale karakter der kerk, dat de eenheid der kerk niet anders dan in den hemel kan worden opgevat, en dat zij op aarde zich slechts plaatselijk kan openbaren.

6^e Argument. *De tegenstelling van de βασιλεία τῶν οὐρανῶν, waartoe de kerken behooren, met de βασιλεία τοῦ κόσμου.*

Bij de bespreking van de verhouding van de overheid tot de kerk, mogen we nimmer vergeten, dat de kerk is aangelegd op de βασιλεία τῶν οὐρανῶν. De βασιλεία τοῦ κόσμου zijn gedeeld, gesplitst, hebben landsgrenzen. Ware de kerk nu aangelegd op die βασιλεία, dan spreekt het vanzelf, dat ook die kerken naar het land moesten worden ingedeeld. Nu dit daarentegen niet het geval is, en de kerk uitsluitend op de βασιλεία τῶν οὐρανῶν is aangelegd, zou de kerk, om een uitwendige wereldformatie te hebben, een dusdanige moeten in het leven roepen, die de eenheid van de βασιλεία τῶν οὐρανῶν representerde. Rome, dat daarheen wil, heeft dit gevoeld en gaat daarom over alle grenzen heen, zonder zich ooit te bemoeien met de veranderingen en splitsingen, die de overheid maakt. Rome maakt daarom steeds de pretentie, dat zij die steden en dorpen heeft gesticht. Onze gereformeerden hebben ook getracht deze gedachte te realiseeren, door op de synoden van Wesel en Embden enz. een soort confoederatie te maken van de kerken, die één taal spraken, waarom zij de kerken van den Paltz, Londen enz. in één kerkverband opnamen, die dan ook alle in Dordrecht vertegenwoordigd waren.

Het eenige punt, dat nog commemoratie vordert, is dit: Het feit, dat de ecclesia altoos een plaatselijke ecclesia is, een ecclesia particularis, mag nooit één oogenblik indruischen tegen het andere feit, dat ἡ ἐκκλησία τοῦ Χριστοῦ één is.

Het congregationalistische en independentistische stelsel, dat elke kerk geheel zelfstandig neemt en geen verband tusschen die kerken, jure divino, erkent, mag nooit worden verdedigd. Steeds derhalve moeten we deze twee zaken vasthouden: ἡ ἐκκλησία is plaatselijk, maar πᾶσαι οἱ ἐκκλησίαι vormen altijd een eenheid in de één ἐκκλησία Χριστοῦ. Wanneer dan ook genoemd wordt b.v. ἡ ἐκκλησία ἐν Ἱεροσολύμοις, dan duidt dit aan, dat het altijd de één kerk van

Christus is, maar die zich plaatselijk daar openbaart. We kunnen dit met een eenvoudig voorbeeld ophelderen. Iemand, die geen brandkast heeft sluit overal wat van zijn geld weg, een deel in een kist, een deel in een latafel enz. Gaat de man op reis, dan zegt hij tot zijn vrouw: hier ligt dit geld en dáár ligt dat geld. Al dit geld te zamen echter maakt zijn ééne bezit uit. Zoo ook heeft Christus zijn heele kerk niet op één plaats bij elkander, maar hier en daar heeft Hij er wat van. Al deze plaatselijke openbaringen echter bij elkaar genomen, maken te zamen zijn ééne bezit, zijn ééne kerk uit. Hand. 9 : 31 wijst dit duidelijk aan; hetzelfde denkbeeld wordt daar uitgedrukt.

Tot op zekere hoogte is het dan ook niet zuiver, om te spreken van *een kerk*. 't Is altijd *de kerk*, die in deze of die plaats zich openbaart. En toch heeft de Heere niet gewild, dat we om de zuiverheid van terminologie het lokaal karakter zouden uit het oog verliezen. De Heilige Schrift spreekt daarom altijd van *αἱ ἐκκλησίαι*.

Ten slotte nog één opmerking. De Joden hadden tot dusver slechts één ecclesia gekend, den *הקהל*. Een Israëliet had nooit van iets anders gehoord, dan van dien éénen *הקהל*. Voor ons, die nu reeds lang aan het meervoud van het woord „kerk” gewoon zijn, heeft dit gebruik niets vreemds meer, maar het maakt inderdaad indruk, dat de Joden, die nooit anders dan van dien éénen *הקהל* hadden vernomen, toch direct de meervoudige uitdrukking *αἱ ἐκκλησίαι* hebben ingevoerd. Ook Jezus, zijn openbaring aan Johannes op Patmos gevende, heeft daarin dat enkelvoudige begrip door het meervoudige vervangen.

§ 9. *De ἐνέργεια die in de openbaringen van het Lichaam van Christus werkt.*

„In het ontstaan, bestaan en voortbestaan van deze plaatselijke openbaringen van het Lichaam van Christus werkt een dubbele ἐνέργεια :

1^e die ἐνέργεια, die de Christus rechtstreeks zelf door den Heiligen Geest.

2^e die ἐνέργεια, die Hij door mensen werkt.

De energie, die Hijzelf werkt, bestaat :

1^e centraal in het geldend maken van zijn offerande door zijn voorbede bij den Vader, en alzoo in het voortdurend standhouden als onze Middelaar en Hoogepriester in het heiligdom daarboven.

2^e historice, in de instandhouding van zijn Woord en Sacrament.

3^e in de genadegaven en hemelsche krachten ter wederbaring, verlichting, vertroosting en heiligmaking, die Hij uit den hemel op aarde in de zijnen werken doet ; en

4^e in de providentiele beheersching van tijden en gelegenheden onder de kinderen der mensen.

Het is door deze viervoudige werking, dat de Christus in steden en dorpen de uitverkorenen vergadert en onder de vigueur van het genadeverbond saâmvoegt in kerkelijke gemeenschap. Waar die werking van den Christus ontbreekt, is geen kerk, ook al wordt de larve van een kerk aanschouwd, en daarentegen, waar die werking komt en zoolang ze aanhoudt, zal er zich in die stad of in dat dorp altoos een kerk openbaren, werkende hierbij de Christus bestendiglijk door den op aarde nedergedaalden Heiligen Geest.

Met deze rechtstreeksche energie verbindt zich en correspondeert een menschelijke factor, niet dualistisch naast, of tegen de energie van Christus overstaande, maar door haar beheerscht, en haar tot voertuig en instrument dienende. Ook die menschelijke factor vindt dus zijn bewegende oorzaak eveneens in den Middelaar, maar in dezen menschelijken factor werkt de Christus niet dan middellijk.

Deze corresponderende werking wordt mogelijk gemaakt door de unio mystica van de verlost en door hun Verlosser en door het uit deze unio ontkiemende geloof. Zij staan niet naast noch tegenover Hem, maar zij zijn met Hem συμφυτοὶ μέλη τοῦ σώματος αὐτοῦ, κλήματα τοῦ

ἀμπέλου, en hebben als zoodanig een κοινωνία onder malkanderen, die beleden wordt als de communio sanctorum.

Deze menschelijke factor nu werkt in twee graden :

1^e door de actie der geloovigen.

2^e door het bijzonder ambt, hetzij buitengewoon of gewoon, al naar Christus dit instelt.

Ware nu de afzondering der verlost en van den κόσμος een absolute, en de volmaking der verlost en een voltooide, zoo zou het kerkelijk instituut, gelijk het door deze dubbele energie ontstaat en bestaat, een geheel zuivere openbaring van ἡ ἐκκλησία zijn. Maar dit is zoo niet. Tot deze absolute scheiding in en bij de verlost en komt het eerst bij den dood. Vandaar, dat het instituut, wat den menschelijken factor aangaat, hier op aarde altoos een onvolkomen en tegelijk onzuiver karakter moet dragen, zoowel wat de bepaling van den kring der geloovigen, als de bijzondere ambten betreft. Hierdoor komt het, dat het niet anders kan, of de instituten der kerk moeten

1^e in zich opnemen, ook wie er niet toe behooren, en soms, wie er toe behooren, buitensluiten :

2^e voor wat de uiting der waarachtige kinderen Gods betreft, altoos onvolkomen zijn, zoowel individueel als in de gemeenschap, en diensvolgens ook de ambtsdragers, altoos beneden hun ambt staan.

Dit nu heeft ten gevolge, dat niet alleen zonde en leugen in deze kerken voortwoekeren, maar dat ook de grens tusschen haar en de wereld gedurig weifelend wordt en Satan in haar leven ingrijpt. De wrange vrucht hiervan toont zich in de gesplitstheid en gedeeldheid der kerken, in haar vaak doodschen toestand en in haar gedurige deformatie. Hiertegen werkt echter gestadiglijk de energie van den Heiligen Geest in, en het is, dank zij deze inwerking, dat de reformeerende kracht nooit rust en diensvolgens de πύλι ἁδου de ecclesia niet kunnen overweldigen".

Toelichting.

Het eerste waar het op aankomt is, wel te vatten, dat een kerkelijk instituut op aarde, geen menschenwerk is, en juist daarom nooit parallel mag worden verklaard met eenige andere vereeniging, welke ook, die haar oorsprong dankt alleen aan menschelijke daden.

De eenige vereeniging op aarde, waarmee de kerk mag en kan worden vergeleken, is het *huisgezin*, omdat dit, evenals de kerk, product is niet van een menschelijk werk.

Wel werkt ook bij de institueering van het huisgezin de menschelijke factor

mede, omdat de man de vrouw ten huwelijk vraagt en de vrouw den man aanneemt, maar de menschelijke wil heeft in die ééne daad uit en is daarin niet vrij, want een man *moet* vragen een *vrouw*, en kan bv. geen man vragen. Hierin schuilt het jus divinum en is de ordinantie van Godswege gegeven. De mensch heeft zich eenvoudig onder die ordinantie te voegen en hem is alleen overgelaten om zijn keus op een der individuen te bepalen. Hij moet het huwelijk nemen, zooals God het geeft. En evenals de mensch zich zoo bij het begin moet voegen naar Gods ordinantie, zoo is ook in het verdere verloop van het huwelijk alles door God bepaald. We hebben dus in het huisgezin te doen met een schepping Gods. Daarom is het geen werk des menschen, maar een werk Godes, dat onder medewerking van den mensch in deze wereld optreedt.

In denzelfden zin nu is de kerk geen college, corporatie of maatschappij, die door een wilsgedaan van den mensch geboren wordt, maar een verschijning, die in de wereld optreedt onder een ordinantie Gods, krachtens door Hem geschapen gegevens. Op een onbewoond eiland kan iemand niet huwen. Evenmin kan op een plaats, waar geen geloof is, een kerk zijn. De gegevens voor het ontstaan van huisgezin en kerk moet God dus geven. Een kerk kan derhalve alleen optreden onder gehoorzaamheid aan de door God voor zijn kerk gegeven ordinantiën. Alle andere vereenigingen en corporatiën, zijn daarom in *soort* geheel verschillend, en gelijk het huisgezin een univocum is, dat geen analogon heeft, zoo ook is de kerk een univocum, waarvoor alle analogon ontbreekt.

Schleiermacher en de school uit hem voortgekomen geven dat toe, maar hebben niettemin voor de kerk een verklaring gezocht, die er toch op uitloopt de kerk als institutum divinum te loochenen.

Ze zeggen: daar is op de wereld een religio; deze religio treedt op onder menschen, in verband met den gezelligen trek, die in het menschelijk leven aanwezig is; ze verhoogt dien trek, en op die wijze leidt alle religio tot het formeeren van een „*religiöse Gemeinschaft*.” Overal waar de religio zich vertoont, vertoont zich tevens die „*Gemeinschaft*.” Deze *religiöse Gemeinschaft* kan nu zuiverder of onzuiverder zijn, naar gelang die religio meer of minder zuiver is. In die *Gemeinschaft* is dus een gradueele opklimming van zuiverheid, totdat in de christelijke religie die *religiöse Gemeinschaft* haar volkomen vorm heeft bereikt.

Dit gevoelen van Schleiermacher moet worden bestreden op dezen grond: al wat hij zegt, is volkomen waar, levert ook metterdaad den *vorm* van het kerkelijk leven op aarde; de kerk sluit zich aan de natuur en den algemeenen trek van het menschelijk leven aan. Doch, dit tast en gevoelt ieder, daarin ligt niets bijzonders. Maar Schleiermacher bedoelde, dat daaruit vanzelf

de kerk *geboren* wordt, nl. dat op deze wijze het wezen van de kerk ontstaat. En dit nu is tegen de Heilige Schrift, die leert, dat de kerk een breuke slaat in het menschelijk leven. Christus is niet gekomen om vrede te brengen, maar het zwaard; door de kerk komt scheiding tusschen vader en moeder en wat al niet meer. Zij brengt een nieuw element. De opvatting van Schleiermacher brengt ons dan ook achteruit, omdat zij de christelijke religie naar beneden trekt. Toch was de opvatting voor zijn tijd een vooruitgang. Men leefde in den tijd van Pufendorf, den man van het collegiale stelsel. Dit stelsel ontstond aldus: volgens de juristen van dien tijd ging alle collegiale recht uit van den staat, zoodat het recht van vereeniging niet vrij was. Nu kan men wel zeggen: men wist wel, dat de kerk geen gewone vereeniging was, maar volgens Pufendorf werd de landsoverheid ook genomen als geestelijk persoon, als *summus episcopus*, en uit dit recht werd het recht der kerk afgeleid. Feitelijk echter bleef zoo de kerk beschouwd als collegium, als *societas*, die haar vorm moest ontvangen van den staat. Zoo werd het kerkelijke getrokken onder het burgerlijke, terwijl men niet vroeg naar den oorsprong en het eigenaardig karakter der kerk. Op deze wijze werd de juridische band om de kerk geslagen, zonder dat met den extraordinair aard van de kerk rekening werd gehouden. Dit beginsel nu beheerscht nog het geheele Protestantsche kerkrecht. Het spreekt van zelf, dat, toen dit stelsel eenmaal ingang gevonden had, deze juridische vorm ook het wezen der kerk moest vernietigen. Vorm en wezen waren in strijd; deze strijd nu kon niet blijven bestaan en daarom moest het wezen der kerk worden gedenatureerd. De kerk werd genootschap; vandaar dat leervrijheid van dit stelsel een noodwendig gevolg werd. Immers, deze vorm eischt alleen de rechten van het lidmaatschap en geen belijdenis.

Schleiermacher nu is hierom een schrede vooruitgegaan, omdat hij terugging tot het wezen van de religie, tot den aard van het religieuze karakter van den mensch. Schleiermacher moet derhalve worden beschouwd in het kader van zijn tijd; *toen* toch hielp hij vooruit, maar *nu* helpt hij ons achteruit.

De kerk vindt in de wereld vereenigingen, corporatiën, gezelschappen, veemen enz. Nu is de vraag, of een dier vormen geschikt is ter aanneming voor de kerk.

Een *stichting*, — zou dat dan geen passende vorm zijn? „Stichten” is een woord, dat op kerkelijk terrein niet tehuis hoort. Het juridische begrip van *stichting* is, dat zij uitgaat van de wilsacte van een bepaald persoon, zij raakt het een of ander goed, en strekt om dat aan een bepaald doel te affecteeren. (cf. het stichten van een weeshuis). Doch ook hieraan heeft de kerk niets. Iemand kan wel zijn dienst praesteeren voor eenigen dienst der kerk, maar niemand kan de kerk als zoodanig door zijn wil in het leven roepen. Te zeggen, dat Jezus de kerk gesticht heeft door zijn wil, gaat ook niet. We handelen hier

over het juridische begrip. Nu heeft men wel vroeger gezien, — vooral in de middeleeuwen kwam dit veel voor — dat iemand op zijn landgoed een kerk, een kerkgebouw n.l., stichtte, en daarvoor kan men natuurlijk zijn goed bestemmen. Ook hebben wij thans nog de kerkelijke kassen als een hulpvorm. Doch, — de kerk zelf heeft geen enkel kenmerk van een stichting.

Kan men dan zeggen, dat de kerk een *zedelijk lichaam* is? Van deze stelling ging de rechterlijke macht uit in de laatst gevoerde procedures. Dit is groote onzin, en hieraan hing een bezit van minstens een millioen gulden, toegekend aan wie er geen recht op hadden. De rechters hadden er natuurlijk niet het minste verstand van. Een zedelijk lichaam is een vereeniging, ontstaan door den wil van personen met een doel, dat niet gelegen is in het bevorderen van de belangen dier personen, maar in het bevorderen van een belang van derden, terwijl dit belang een zedelijk karakter draagt.

Als lid van een zedelijk lichaam is men dan ook niet aansprakelijk voor de schulden van dat lichaam, in onderscheiding van een vennootschap en andere corporatiën. De vereeniging van hooger onderwijs op gereformeerden grondslag is een zedelijk lichaam. Laat deze vereeniging een huis bouwen, en kan zij niet betalen, dan mag de aannemer het geld niet verhalen op het persoonlijk bezit der directeuren; wèl natuurlijk op de eigendommen der vereeniging. Deze qualificatie gaat nu niet door voor de kerk:

1^e Wijl zij niet ontstaat door de wilsuiting van de personen.

2^e Wijl het doel der kerk ligt *in* de personen en *niet buiten* hen. Zij strekt, om die personen te brengen tot kennis Gods, tot gemeenschap der heiligen, tot gemeenschappelijke aanbidding des Heeren enz.

Andersoortige vereenigingen, bij de wet van 1855 geregeld, hebben het karakter dat zij:

- a. ontstaan door den wil van personen;
- b. bedoelen de belangen dier personen;
- c. autonoom zijn in eigen kring. Ook dit begrip gaat niet op voor de kerk.

Een vereeniging heeft natuurlijk het recht van ballotage, omdat zij ontstaat door den wil van personen, en dit haar vanzelf vrij maakt. Mag een kerk weigeren iemand op te nemen? Er kunnen omstandigheden zijn, dat men iemand, die ergens komt wonen, *moet* opnemen dien men liever buitensloot, of dat men iemand, dien men graag zou hebben, niet mag opnemen, b. v. omdat hij ongelooovig is.

Hoe men de zaak dus ook beschouwt, de menschelijke vormen van het Ver-einsleben kunnen en mogen niet gelden voor de kerk.

Hebben deze sociale vormen dan niets met de kerk te maken?

Zeër zeker is de kerk mede een uitvloeisel van den gezelligen Trieb der men-

schelijke natuur; maar dit geldt volstrekt niet het principium et jus societatis ex qua oritur.

Hoe moet de kerk dan beschouwd?

Daartoe moeten we vragen: welke energieën werken in de kerk?

De prima causa van haar actie schuilt niet in de voluntas hominis, maar de energie, waardoor zij ontstaat, bestaat en voortbestaat, *komt van den Christus*; en daarom moet scherp worden onderscheiden tusschen:

1^e den factor Christi en

2^e den factor fidelis.

Deze twee zijn niet dualistisch. De fideles werken zoo, dat Christus werkt in hen. Feitelijk is er dus één energie: die van Christus, welke deels rechtstreeks, deels mediatim werkt. Zoo vervalt elk denkbeeld van een wilsdaad des menschen. De zon schijnt, of ge wilt of niet. Zoo is het ook met de Zonne der gerechtigheid; de voluntas humana doet hier niets.

De rechtstreeksche energie werkt op vier wijzen:

1^e *centraal*.

We moeten de symboliek van het oude Israël nog altoos streng vasthouden; zij wijst ons op een centraal heiligdom met een altaar, een hooge priester enz., en toont ons, hoe daaraan hangt de realiteit van het genadeverbod. Daarom bracht de Roomsche kerk in elke kerk een altaar met een offer en een priester. Uitnemend is het, dat de Protestantsche kerken dit wegwierpen en vernietigden. Doch de Roomschen gaan hun voor in het koninkrijk der hemelen, ind en zij meenen, dat zij geen heiligdom en hooge priester meer noodig hebben. Toch is dit, helaas, de algemeene opvatting en vandaar het gemis aan teedere godzaligheid. Men beschouwt Jezus' offer als in het verleden liggende, als een voldongen feit. Neen, we moeten iederen morgen en iederen avond de wetenschap hebben, dat onze Hooge priester in den hemel voor ons offert. We moeten bidden met het aangezicht ten hemel gekeerd, naar den Hooge priester, die daarboven voor ons bidt. Jammer, dat deze waarheid maar al te veel is uitgelezen; dat is de holheid en de leegheid van het religieuze leven. Alle religie moet dragen het karakter van de centrale energie, die voortdurend uitstraalt van den Christus. De Heilige Schrift wijst herhaaldelijk hierop en men gaat van de Schrift af, als men dit denkbeeld laat glippen.

Hebr. 9 : 23, 24. Tweeërlei heilige bediening wordt ons hier voorgesteld, die van het ware heiligdom, die in den hemel bestaat, de wezenlijke, en de andere, op de aarde, die ὑπόδειγμα is, een typisch karakter draagt. In het eerste heiligdom is Jezus ingegaan νῦν ἐμφανισθῆναι τῷ προσώπῳ τοῦ Θεοῦ ὑπὲρ ἡμῶν.

Hebr. 10 : 19, 20, 21, 22, 23, dezelfde gedachte, dat wij den toegang hebben tot het heiligdom daarboven in het bloed van Jezus, Hebr. 8 : 5.

Is deze opvatting soms iets speciaals van den brief aan de Hebreëen? Zie Ex. 25 : 9, de tabernakel wordt gemaakt naar den tabnith, dien God aan Mozes uit den hemel vertoonde. In den hemel bestond dus toen reeds het heiligdom en het afbeeldsel daarvan werd aan Mozes vertoond. Hebr. 9 : 9—12 verwijst dan ook daarnaar; de oude bediening in den tempel had niet de macht verzoening te weeg te brengen, maar was *παρὰβολή*. In Hand. 7 : 44 wijst Stefanus eveneens daarop. Het is een feit, dat opnieuw bevestigd wordt door de voorstelling der openbaringen van het heiligdom in de hemelen. Centrum van werking voor de kerk is dus niet de aarde, maar de hemel; vandaar uit gaat de werking naar de aarde. De beste bestrijding van de *mis* is dan ook de reële aanbidding van het Eeuwige Wezen, die het priesterschap van Christus in den hemel realiseert. Als men daarmee rekest, gaat zij weg, anders komt zij terug, zooals wij zien in Engeland. Voor zondaren is geen religie bestaansbaar dan met een altaar, een priester, een offer. Dit nu te gaan zoeken in de kerkgebouwen, in de predikanten is dwaasheid. Wie niet leeft in de bewuste gemeenschap met dat alles daarboven, krijgt nimmer innerlijken gloed noch geestelijke warmte. Jezus : onze Priester, Koning, Profeet, is een *reële waarheid*, en moet reëel door ons worden ervaren; de belijdenis dezer waarheid alleen geeft ons niets.

2^e *historisch*.

De Christus bleef niet altijd in den hemel, maar daalde neer op de aarde.

De *ἐνσάρκωσις* heeft blijvende beteekenis. Gaat daarvan nu nog werking uit? Zit hierin nog een *causa movens*? Gaf Hij daardoor een stoot, die nog altoos doorwerkt?

Ja. Christus openbaarde de heerlijkheid Gods en sprak die uit in woorden : *ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο*. Die genade en waarheid zijn in het menschelijk leven ingedragen. Die stoot in het menschelijk leven trilt nog, wint nog steeds in kracht. Die stoot is geconcentreerd in de Heilige Schrift, die een alles heerschend moment is in het menschelijk leven. De bijbel geeft ons den Christus en niets anders. Daarmede moet ook gerekend als zijnde de profetische bediening van Christus in de kerk op aarde. Dit getuigenis is onafhankelijk van elken menschen wil of factor. Die Schrift kan niet worden vernietigd. Dit poogden de Romeinsche keizers nog, maar nu kan dat niet meer.

Dan : Christus stelde sacramenten in, en ook hierin is een element van Hem uitgaande zonder eenigen menschen wil. Het sacrament is een nawerking van Christus' woord en is dan ook gebonden aan de conformiteit aan dat Woord, zonder welke er geen sacrament is. Ook dit is de historische nawerking van Christus' optreden op aarde, een stoot, die nog altoos natrilt.

3^e *charismatisch*.

Er kan geen kerk zijn, zolang men niets heeft dan natuurlijke menschen.

Daar moet inwendig iets geschieden en dit moet van boven uit den hemel afcalen. We hebben dus wederom te doen met een energie die van boven komt en die teweeg brengt: wedergeboorte, bekeering, heiligmaking en alle verdere geestelijke werking, in één woord: deze energie is het werk des Heiligen Geestes, dat altijd tot subject draagt den Heere zelf.

(Col. 1 : 29 vinden we de meest volle en complete beschrijving dier werking.

1Ef. 3 : 7 ; Fil. 3 : 21 ; 1 Cor. 12 : 6 ; Ef. 4 : 7, 8, 9 enz. Door het werken dier krachten op onzienlijke wijze, langs verborgen weg, van God uitgaande, wordt de kerk geboren.

2^e *providentieel*.

De leden der kerk hebben verwantschap, staan in allerlei sociale verhoudingen, behooren tot één volk enz. De lotgevallen der kerk worden beheerscht door allerlei gebeurtenissen rondom haar. Droeg dus de actie van Christus geen providentieel karakter, dan was zijn macht gebroken door de werkingen van dit civiele, politieke oeconomische terrein. Christus *moest* ook koningsmacht bezitten en die macht is Hem metterdaad verleend: Matth. 11 : 27 ; Matth. 28 : 18 ; Joh. 3 : 35 ; 17 : 2 ; 1 Cor. 15 : 27 ; Ef. 1 : 22 ; Hebr. 2 : 8. Uit alle deze plaatsen blijkt, dat Christus macht ontving om het leven van ieder persoon in al zijn verhoudingen zóó te beheerschen, dat inderdaad alle dingen medewerken Hem ten goede. Waar Satan dit geheele terrein wil gebruiken om Christus tegen te werken, breekt Christus daarin Satans macht.

Fesumeerende zien wij dus, dat de kerk ontstaat :

1^e doordat Christus voortdurend zijn offer brengt ;

2^e doordat Christus wederbaart ;

3^e door Woord en Sacrament ;

4^e door het providentieel besturen van natiën enz.

Nu komen we tot de behandeling der tweede energie, de mediate actie, die ook wel van den Christus uitgaat, doch niet rechtstreeks, maar *per instrumentum fidelium*.

De gewone fout in het kerkrecht onzer dagen is, dat men de menschen in de kerk als *menschen* beschouwt, zonder meer. Maar in de kerk zijn uitsluitend menschen *met een qualiteit*. Daarom hebben we nooit in de kerk te rekenen met de gewone uitingen van de menschelijke natuur. De menschen komen in de kerk voor *in de qualiteit van fideles*. Daardoor krijgen we dit onderscheid, dat de mensch, die niet is *fidelis*, dualistisch in al zijn handelingen tegenover den Heere staat. Zulk een handeling in de kerk is absoluut zonde.

Deze zelfde fout wordt ook begaan in de Dogmatiek bij de heele bespreking van den weg der zaligheid. Dan heet het steeds : de mensch kan dit niet en de mensch kan dat niet. Volkomen juist ; maar de mensch verkeert in de

kerk niet als natuurlijk mensch, maar als homo fidelis, d. i. als iemand in wien een ander werkt, als iemand, die als tweede oorzaak in het werk van Christus optreedt, en nu niet dualistisch tegen den Heere overstaat, maar monistisch, in des Heeren werk inwerkt. Daar men evenwel dit inzicht had verloren, kreeg men dat half pelagiaansche in de dogmatiek en het collegiale in het kerkrecht. Deze fout werd niet begaan door de modernen, maar tal van geloovigen, de Methodisten vooraan, staan die pelagiaansche werking in de kerk voor.

Daarom moet men de personen in hun qualiteit laten gelden.

Van die gequalificeerde personen wordt gezegd, hetgeen we lezen in Fil. 2 : 13. Van den gewonen mensch geldt deze uitspraak niet; want in den natuurlijken mensch werkt God volstrekt niet het *θελεῖν*. Daarom zegt Paulus dit dan ook van de *ὑμεῖς*. In het Grieksch staat *ἐνεργεῖν*, en ditzelfde woord wordt gebezigd en van God en van den mensch : *ὁ Θεὸς γὰρ ἐστὶν ὁ ἐνεργῶν τὸ ἐνεργεῖν*. Deze uitspraak van Paulus is de hoofdplaats, waarop de geheele beschouwing van de twee energieën berust. De energie, die van het kind van God uitgaat is feitelijk weêr de energie, die de Heere in hem werkt.

2 Cor. 3 : 6. Hierin ligt dezelfde gedachte uitgedrukt, dat de actie van den christen een *vasie* actie is, omdat hij de *πεποιθήσις* bezit. Doch de geloovigen zijn niet *ἱκανοὶ ἅφ' ἑαυτῶν*, maar hun *ικανότης* is van God.

Rom. 15 : 18. De apostel is zich bewust dat zijn *λάλησις* effect is van een werking van Christus.

1 Cor. 12 : 6. Ook hier is sprake van de actie, die in de kerk plaats grijpt, blijkens vs. 8. Paulus nu zegt dat in deze actie verscheidenheid is : *διακρίσεις ἐνεργημάτων*, maar tevens, dat toch al die werkingen Gods het effect zijn van één enkele werking Gods, cf. ook vs. 11 en vs. 7, waar Paulus zegt, dat hetgeen we doen niets anders is, dan het naar buiten vertoonen van de actie des Heiligen Geestes in ons.

Gal. 2 : 20. Hier geeft den apostel den grond aan, door de unio mystica met Christus te omschrijven, vs. 21 : *οὐκ ἄφετῶ τὴν χάριν τοῦ Θεοῦ*, want, wil de apostel zeggen, er moet zeer zeker een krachtige energie van de geloovigen uitgaan, doch deze energie moet door den Heere gewerkt zijn.

Joh. 15 : 5. De dubbele energie wordt hier voorgesteld door hetgeen plaats grijpt in de plant. De energie, die in de vrucht zit, is vrucht van de energie in den boom, en daarom *χωρὶς ἐμοῦ οὐ δύνασθε ποιεῖν οὐδέν*.

Ef. 3 : 20. Ook hier is sprake van de kerk.

Col. 1 : 29. Hier wordt de actie voorgesteld in het beeld van den strijd.

Ef. 3 : 7 ; Ef. 1 : 19, waar gezegd wordt, dat de *ἐνέργεια*, die in de geloovigen werkt van hetzelfde genre is als die, waardoor Christus uit de dooden is opgewekt.

In een reeks van zeer duidelijke uitspraken wordt derhalve in de Heilige Schrift gezegd, dat de geloovige werken moet in de kerk, maar tevens dat die werking niet anders is dan de *φανερωσις* van een energie, die Christus in hen werkt. Dat deze energie nu eens aan God, dan weder aan Christus of den Heiligen Geest wordt toegekend, doet hier natuurlijk niets ter zake.

Dat er in de kerk zulk een energie is, *berust op de unio mystica*.

Immers, daar de onzichtbare kerk het *σῶμα τοῦ Χριστοῦ* is, waarvan Hij het Hoofd is, en niemand ooit anders de onzichtbare kerk mag voorstellen, spreekt het vanzelf, dat men voor de zichtbare kerk de zelfde verhouding moet aanvaarden. Wie dit niet doet, verbreekt den band tusschen de *ecclesia visibilis* en *invisibilis*, en verliest uit het oog, dat de *ecclesia visibilis* niet anders is, dan de openbaring van de *ecclesia invisibilis*. De geloovigen mogen in de kerk derhalve niet anders worden genomen dan *unione mystica*.

Tot dezelfde opvatting komen we, wanneer we uitgaan van de inwoning des Heiligen Geestes.

Wie deze inwoning in de *ecclesia visibilis* negeert, verklaart te leven buiten der Heiligen Geest en houdt op aarde slechts een *societas* over.

In de derde plaats kan men de zaak ook meer subjectief nemen van den kant van het geloof. Het geloof toch is, niet anders te kunnen handelen dan door de kracht, die van Christus is. Het geloof is een actie van den menschelijken geest, waardoor de mensch, met Christus vereenigd, nu uit Hem indrinkt al wat hij noodig heeft. Zoo brandt de kaars alleen door de zuurstof, die zij uit de lucht rondom opneemt. Uit Christus alleen moet elk oogenblik het element voor ons leven worden opgenomen. Van welke dezer drie zijden wij nu ook de zaak opvatten, steeds is de werking der geloovigen een *actio mediata* van Christus zelf.

Nu moeten we evenwel bij de bespreking van de particuliere kerk onderscheid maken tusschen hetgeen de geloovigen kerkelijk, en hetgeen ze niet kerkelijk doen.

We laten rusten alle energie, die zij niet kerkelijk doen, b. v. eerlijkheid, vriendelijkheid, onderdanigheid aan de overheid. Wèl zijn dit verplichtingen, waarbij de energieën ook wel degelijk uit Christus werken door den Heiligen Geest, maar bij de behandeling van den Locus de Ecclesia hebben we alleen te doen met de energieën, die een kerkelijk karakter dragen.

Deze kerkelijke energieën nu zijn vierderlei :

- 1^e waar geen kerk is, een kerk stichten ;
- 2^e waar een kerk is, zich bij haar voegen ;
- 3^e waar de kerk gedeformeed is, haar reformeeren ;
- 4^e als lid eener kerk, haar bloei bevorderen.

Deze verplichtingen zijn nu weer van tweeërlei aard, in zooverre ze een *generaal*, of een *speciaal* karakter vertegenwoordigen.

Omdat de kerk een organisme is, zijn er functiën in de kerk. Een lichaam heeft dit eigenaardige, dat niet alle deelen gelijk werken. Wij spreken niet door ons geheele lichaam. *Organen* nu, noemt men die deelen, die een functie uitoefenen ten bate van het geheele lichaam; zoo zijn het oog, het oor, de mond, *organen*. Op gelijke wijze moet een vereeniging een orgaan hebben, om als geheel naar buiten te spreken. Vatten we de kerk nu op als enkele op zichzelf staande geloovigen, zooals de Darbisten doen, dan is ze niet *organisme*. In onze huid zijn duizenden poriën, die alle gelijke functie bezitten, en wel, ten bate van het gansche lichaam; doch die poriën oefenen die functie te zamen uit en daarom dragen ze niet dien naam van *organen*. *Organen* heeten dus alleen die deelen, die *exclusief* een functie uitoefenen ten bate van het geheele lichaam. Zoo is het oog het eenige orgaan, waardoor men ziet, de mond het eenige waardoor men spreekt. Welnu, in de kerk van „functiën” sprekende, bedoelen we die, welke door enkelen voor allen worden waargenomen.

Hieruit nu wordt in de kerk geboren de tegenstelling tusschen geloovigen en ambtsdragers.

Deze tegenstelling heeft spoedig geleid tot de tegenstelling tusschen den clerus en de laici, omdat men op zeer begrijpelijke wijze aan die exclusieve functiën ten bate van het geheel een heiliger karakter gaf. We zeggen: op zeer begrijpelijke wijze. Immers, een ambtsdrager moet voorbeeld zijn voor de kudde. Op hem moet nauwer worden toegezien dan op de anderen. Gaat men nu deze stelling systematiseeren, dan krijgt men een hoogere en een lagere zedelijkheid. De Roomsche kerk brengt deze onderscheiding in verband met de peccata mortalia en venalia. Wat voor een geestelijke een peccatum mortale is, kan voor een leek daarom nog wel een peccatum venale zijn. Zij houdt dit staande, omdat de leek bij meer verzoeking minder verweerkraft heeft. Een man, die gedurig op de beurs verkeert, staat aan veel meer verleiding tot de zonde bloot dan een geestelijke. Dit feit nu is volkomen waar, daarop valt niets af te dingen. Maar de fout is, dat men hiervan een systeem ging maken. Immers er zijn heel wat leeken voor wie de verzoeking veel minder groot is, dan voor een geestelijke. Denk bv. een geestelijke, die neiging tot hoogmoed heeft, dan zal hij veel lichter in deze zonde vallen, dan een leek, die zeer gedwee van aard is. Neen, de regel van deugd en heiligheid staat voor allen gelijk, maar de verzachtende of verzwarende omstandigheden zijn bij den een en den ander verschillend. De maatstaf ligt dus volstrekt niet in den staat, maar in de absoluutheid van de wet, in verband met omstandigheden, verzoeking en enz. Op Roomsche standpunt moet de leek er toe komen

om te zeggen: voor mij geldt een lagere wet; voor den geestelijke een hogere, en op deze wijze gaat men tweërlei wet bij God stellen.

Alles wat nu, hetzij door geloovigen, hetzij door de speciale organen in en ter bate van de kerk gedaan wordt, draagt een *ambtelijk karakter*.

Ook de geloovigen, — niet alleen de organen, — bezitten een ambt.

Ambt is hetgeen ze in opdracht van Christus volgens een door Hem verleend mandaat doen. Ambt beteekent in de kerk niet: bekleed worden met autoriteit. Vandaar dat onze vaders niet het woord „munus” maar „officium” bezigden, in tegenstelling met het overheidsambt. Elk μέλος van het σῶμα bezit zijn officium en verricht dingen, niet met het oog op zijn zaligheid, maar met het oog op en ten bate van de kerk. Bij het regimen ecclesiae bespreken we dit nog nader. Hier geven we alleen het beginsel aan, waarop het ambt der geloovigen wortelt, nl., dat men in de kerk met fideles te doen heeft, in wien de Heilige Geest werkt en die in den geloove staan, met een opdracht van Christus.

Het kan zijn, dat het ambt der geloovigen optreedt als het speciale ambt ontbreekt. Zoo treedt de hand op om te tasten, wanneer het oog lijdt. Maar volstrekt niet ziet het ambt der geloovigen uitsluitend op dit plaatsbekledende. Neen, hun geheele kerkelijk leven is het vervullen van hun ambt, terwijl in de plaats treden slechts een exceptioneele functie is,

Onder de vier functiën, die op de geloovige rusten, noemden we allereerst: *Het stichten van kerken, waar geen kerk is.*

Dit is het fijne puntje, waar het bij het geheele kerkrecht op aan komt. Wie dit ééne vat, kan verder logisch daaruit gevolgen afleiden: wie dit ééne niet vat, moet verder in alles misgaan.

Hierop komt alles neer: *de geloovige heeft zijn ambt reeds voor de kerk er is*. Dit is de duidelijkste vorm om de zaak uit te drukken.

Hoe kan dat dan? Eenvoudig, wijl de eerste functie der geloovigen is, te zorgen, dat er een kerk komt. Het ambt der geloovigen gaat dus aan de kerk — natuurlijk aan de uiterlijke formatie, het instituut — vooraf. Gevoelen we dit wèl, dan is het tevens duidelijk, dat de geloovigen bij het institueeren eener kerk niet handelen als vrije lieden, maar als onderdanen, in gehoorzaamheid aan hun koning, en juist daarom zijn ze in hun handelingen gebonden aan den last van hun koning. Ze moeten die kerk institueeren naar het schema, dat Christus voor de institueering gegeven heeft. Hiermee ligt het heele collegiale stelsel onverbiddelijk omver, want dit laat eenige menschen volgens hun vrijen wil een vereeniging oprichten. Doch in de kerk hebben we niet met burgers, maar met onderdanen van koning Jezus te doen, die een mandaat hebben om een kerk te formeeren met de personen, die Hij daartoe aanwijst. Ook bij de keuze

der personen mogen we volstrekt niet nemen hen, die ons het best aanstaan, maar moeten we te rade gaan met de kenteekenen, die Hij gegeven heeft. Van een uiting van vrije wilskeuze van menschen is dus geen oogenblik sprake. Het collegiale stelsel gaat daarom lijnrecht in tegen de Schrift. Op collegiaal standpunt kan men ook de kerk uitzetten wien men wil; men behoeft niemand rekenschap te geven. Zoo zond dezer dagen de synodale genootschapskerk van Amsterdam aan een duizendtal personen eenvoudig een briefje, met het bericht, dat zij geen lidmaten meer waren.

Een tweede plicht van het ambt der geloovigen is, — en hiermede komen we op een meer bekend terrein — dat *ieder zich moet aansluiten bij de kerk, die in zijn woonplaats tot formatie is gekomen.*

Wat het beginsel betreft, is dit hetzelfde als het voorgaande. Uit dit oogpunt komt het ambt der geloovigen in de confessie ter sprake.

In art. 28 lezen we: . . . „*zoo is het ambt aller geloovigen, achtervolgende het Woord Gods, zich af te scheiden van degenen, die niet van de kerk zijn en zich te voegen tot deze vergadering; hetzij op wat plaats dat ze God gesteld heeft.*” Krasser dan hier kan 't niet worden uitgesproken, dat het ambt der geloovigen er is, voordat de kerk er is; er staat toch: „*en zich te voegen.*” En dat ik bij mijn keus, of ik mij bij de kerk zal voegen of niet, geen vrij man ben, staat zoo vast, dat de confessie zelfs er bijvoegt: „*al ware 't schoon zoo, dat de magistraten en plakkaten der prinsen daartegen waren, en dat de dood of eenige lichamelijke straf daaraan hing.*”

Wat blijft er nu nog over, vragen we, van de collegiale idee? Er is een ordinantie Gods; krachtens deze ordinantie sta ik in het ambt der geloovigen en krachtens dat ambt moet ik mij in mijn ambt voegen bij de ware kerk. Het *πρώτου ψεδος* van het collegiale kerkrecht mag gerekend worden hiermede duidelijk te zijn in het licht gesteld.

In het publiek debat is het bijna onmogelijk hierover te redeneeren, omdat men dan niet achtereenvolgens den geheelen Locus de Ecclesia kan gaan behandelen. Maar na de ontwikkeling van dezen Locus kan niemand het bovenstaande tegenspreken, tenzij men het wezen der kerk loochene. Er heerschen echter over het algemeen allerlei erroneuze voorstellingen omtrent het begrip „kerk”.

Hoe gaat nu deze formatie der kerk toe?

Voor een formatie moet men een forma hebben. Waar vandaan is nu die forma gekomen?

Ten deele van de כְּנִסָּה כְּנִסָּה komt van כָּנָם, dat het gewone woord is geworden voor bijeenverzamen cf. Pred. 3 : 5. Vandaar dat men de synagoge noemde בֵּית־הַכְּנִסָּה.

Nu is het ons gebleken in den Locus de Sacramentis, dat de doop niet is een nieuwe schepping, maar gekomen is uit de מְבִילָה van het proselytisme. Wat we nu bij den doop zien, zien we ook bij de forma van de kerk. Johannes de Dooper nam dien proselytendoop over, maar wijzigde hem naar den eisch van het koninkrijk der hemelen. Zoo ook vond de kerk bij haar optreden de forma van de כְּנֶסֶת, nam die over, maar wijzigde haar naar de eischen van het Nieuwe Verbond. Die synagoge was een gebouw, dat door de Joden na de periode der Maccabeën allerwege plaatselijk was opgericht, niet alleen in Palestina, maar ook overal elders, waar ze buitenaf samenkwamen. De oorzaak van de synagoge ligt zelfs buiten Palestina. De Joden in de diaspora hadden juist behoefte om zoo nu en dan bijeen te komen. Elke heidensche groep had een eigen tempel, maar de Joden niet en schenen daardoor een volk zonder uitwendige religie. Eerst door die verhouding tegenover de heidenen kwam de behoefte aan zulk een synagoge. De Joden riepen dan ook een monumentaal gebouw in het leven met zuilen en rondbogen, niet naar een vast type gebouwd. Toen zulk een synagoge in de diaspora was ontstaan, werd dit bouwen voortgezet en kwam in Palestina zelf.

Hier kwam bij het verloop van de taal, zoodat het Hebreeuwsch ophield de gemeene taal van het dagelijksch gebruik te zijn. Vertolkers waren er nodig, om de stukken der Schrift over te zetten.

In de derde plaats werkte daartoe mede het sluiten van den Oud-Testamentischen canon. Voor ieder was het van belang dezen te hooren, doch niet elk had een exemplaar.

De כְּנֶסֶת werd dus op zeer natuurlijke wijze geboren.

Tevens moeten we opmerken, dat deze synagoge niet één was. Op één plaats konden meerdere synagogen zijn, evenals wij meerdere kerkgebouwen hebben. Mede door den invloed der verschillende scholen gaf dit wel eens aanleiding tot geschillen.

Deze synagogen droegen geen exclusief religieus, maar hadden ook ten deele een nationaal karakter. Dit vloeit voort uit het feit, dat ze uit de diaspora waren opgekomen. De Joden in den vreemde hadden nationale behoeften; daarom werden ook hun volksvergaderingen in de synagoge gehouden. Ook de executiën hadden in de synagoge plaats. Paulus is driemaal door een Joodsche βουλὴ schuldig verklaard, en in de synagoge zijn hem toen de negen-en-veertig min één slagen toegediend.

Het instituut van de כְּנֶסֶת droeg derhalve een plaatselijk en particulier karakter. We voelen hierin aanstonds den parallel met het instituut van het Nieuwe Verbond. Maar een tweede zaak moet hierbij worden vermeld, die

den parallel veel nauwer trekt. Alle synagogen toch waren wel een plaatselijke religieuze openbaring, maar waarvan het centrale verband lag in Jeruzalem in den tempel. Daarom waren er in de synagogen noch offers, noch priesters, noch levieten. Alles, wat de religieuze acte betrof, liep af in den centralen הֵיכָל te Jeruzalem. Hierom trekt dit feit juist voor ons den parallel, wijl onze plaatselijke kerken evenmin een religieuze acte kunnen volbrengen, maar alle haar centrale actie hebben in den הֵיכָל waar Christus als Hoogepriester de offerande bij God verdient.

Een derde parallel is deze, dat in de synagoge ook ouderlingen (זְקֵנִים) en diakenen (חַבְי־צִדְקָה) waren aangesteld. Doch we moeten in het oog houden, dat deze זְקֵנִים leden waren van den senaat. In elke Joodsche stad had men een βουλὴ en een senaat, waarin זְקֵנִים werden verkoren; en de כְּנֶסֶת stond onder toezicht van den senaat. Wij zouden dien senaat den gemeenteraad noemen. Ook de חַבְי־צִדְקָה stonden gelijk met ons burgerlijk armbestuur, en deze armverzorging droeg geen kerkelijk karakter, maar ging uit van de βουλὴ. In de synagoge was eigenlijk maar één persoon, die een bepaalde functie uitoefende, n.l. de Archi-synagogus. Hij had het voorzitterschap. In de synagoge ging hij zitten, liet iemand bidden; dan moest de פָּרָשָׁה van de Thorah worden voorgelezen door zeven mensen uit de vergadering. Daarna werd weer gebeden, en daarop volgde een stuk van de הַפְסָרוֹת. Geheel en al droeg dit dus het karakter van een bijeenkomst om saam wat te lezen. Iemand mocht het woord vragen, en het gebeurde ook wel eens, dat een vreemdeling werd gevraagd, of hij iets te spreken had.

Niet de evolutie-theorie, die pantheïstisch is, en neerkomt op het ondermijnen van de heele Schrift, maar wel allerwege de praeformatie in de schepping, vinden we in Gods Woord aangeduid. Wanneer de mensch geschapen wordt, is de praeformatie van die schepping aanwezig in de schepping van het dier. Niet is de mensch de copie van het dier, of uit het dier voortgekomen, maar de forma animalis is genomen, en deze is opgeheven tot de schepping van den mensch. Ditzelfde vinden we bij den doop; evenzeer bij de kerk. De formatie van de ecclesia staat tot die van de כְּנֶסֶת gelijk de schepping van den mensch staat tot de schepping van het dier. Degenen die geroepen worden de forma ecclesia tot stand te brengen, vinden het schema, waarin ze te werken hebben. Doch en hierop moeten we wel letten — *met een nieuw element*

Ten eerste springt in het oog, dat, waar de כְּנֶסֶת het nationale leven van Israel diende, de forma ecclesiae geheel van het nationale en burgerlijke leven is losgemaakt. Wel deed de synagoge ook voor kerkelijke doeleinden dienst,

maar zij was ingeweven in het burgerlijk leven. De kerk daarentegen is een zuiver kerkelijke formatie.

T'en tweede, terwijl de synagoge geen eigen ambten heeft, maar door de burgerlijke overheid bediend wordt, zijn in de ecclesia eigen ambten opgetreden. Het presbyteriaat en het diaconaat worden ambten met een uitsluitend kerkelijk karakter. Dit vloeit voort uit de *independentia ecclesiae*.

T'en derde: de synagoge was een hulpmiddel, een kruik. Luther heeft in zijn bijbelvertaling niet geheel onjuist *συναγωγή* vertaald door Schule. Inderdaad was zij weinig meer dan een school om praelectuur en vertaling van de Schrift te geven. Wel werd er ook gebeden, maar daartoe was de synagoge niet noodig, want we weten, dat de Joden te Filippi saamkwamen bij de rivier om te bidden. Terwijl nu de synagoge dit karakter van een hulpmiddel draagt, treedt de kerk daarentegen op als zelfstandig instituut met een doel in zichzelf. Ook dit is weer een gevolg van de *independentia ecclesiae*. Daarom kwam in de synagoge geen religieuze acte tot stand; maar wel in de ecclesia; daar heeft men de praedicatio van het Woord en de bediening van het sacrament.

We zien dus, hoe de eene formatie uit de andere genomen wordt, maar beheerscht door een nieuw element, waardoor ze feitelijk een heel ander karakter erlangt.

In tegenstelling met de synagoge, had de kerk *independentia*. Synagoge dependebat sanctuario quod erat Hierosolymis, ecclesia vero dependebat nullo sanctuario in terra, maar wel van het sanctuarium daarboven.

Nog even moeten wij wijzen op een ander verschijnsel.

Toen men de eerste forma aan de kerk gaf, heeft men te veel van de synagoge nagebootst, met name van de *praelectuur*. Deze was in de synagoge zoczeer het middelpunt, dat men in de kerk behoefte gevoelde die parallel te bestendigen. Die parallel wordt in andere kerken dan de gereformeerde nog volgehouden, geheel naar het schema van de כְּנֶסֶת. Van het evangelie en de apostolische geschriften heeft men weer twee stukken gemaakt; de evangeliën zijn feitelijk ingedeeld in פְּרָשִׁוֹת en de *ἀπόστολοι* in הַפְּטוּרִים. De eerste toch zijn ingedeeld in euangelistaria. In die euangelistaria vinden we die deelen van de evangeliën, die elken Zondag van het jaar gelezen moeten worden. In de gereformeerde kerken is alleen overgebleven de voorlezing van der voorlezer, terwijl die vaste indeeling geheel is weggefallen. In de Roomsche, Grieksche, Armenische, Koptische en Anglikaansche kerken vinden we daarentegen overal die Joodsche synagogale gewoonte bijgehouden, en wel op nog slechter manier dan in de synagogen. In de synagogen is het doel den hebreuwschen tekst voor het volk over te zetten. In de Roomsche kerk daarentegen-

staat een geestelijke op, plaatst zich voor den ambo en leest een stuk in het latijn voor, waarvan niemand iets verstaat. Het denkbeeld, dat hieraan ten grondslag ligt is, dat het Woord als zoodanig een mystieke kracht in zich heeft, en per vim mysticam op hetzelfde oogenblik over de geheele aarde gelezen, effect doet. Luther kende ook aan het Woord een sacramentele kracht toe, op dezelfde wijze als men tegenover satanische invloeden aan zekere formule een exorcerende kracht toekende. Per formulam dictam deed zoo'n woord dienst als amuleet. In de Anglikaansche kerk vinden wij diezelfde misbruiken op een andere manier. Daar heeft men de common prayer, en de sacerdotale trek heeft in deze kerk eveneens ten gevolge gehad, dat men de gebeden zingende leest en liefst zóó, dat niemand er iets van verstaat.

Nu is het volkomen waar, dat dit bij onze voorlezers wel niet het geval is, maar dit neemt niet weg, dat toch de praelectuur als zoodanig een ongerijmdheid is geworden. Tijdens de Hervorming mocht zij noodig zijn, omdat toen de bijbels nog niet zoo allerwege waren verspreid, en de menschen met de Schrift moesten bekend worden, thans vervult de praelectuur bijna geen anderen dienst dan om zekeren ledigen tijd zoek te brengen en de menschen bezig te houden. Een voorzanger hebben we voorzeker noodig, maar het voorlezen van de Heilige Schrift is het werk van den dienaar, niet van een voorlezer. Het maakt nu den indruk of de woorden van dien man van minder beteekenis zijn, en eigenlijk buiten het ambt staan. Dit kwaad is nu wel eenigszins gestuit, doordat men op veel plaatsen een ouderling, die het ambt heeft, laten lezen, maar toch moet de tendenz zijn, deze nawerking der synagogen geheel te laten wegvallen. —

Wie zijn leden der plaatselijke kerk?

Essentieel, natuurlijk de leden van de onzichtbare kerk.

De leden van de kerk, zijn leden van de kerk. Wordt de vraag absoluut gesteld, dan is dit vanzelf het eenige antwoord. De ecclesia particularis moet bestaan uit de personen in zekere plaats, die ingelijfd zijn in het Lichaam van Christus. Maar even gemakkelijk als dit is aan te wijzen, even moeilijk is het in de practijk door te voeren. Vandaar de verschillende opiniën om de forma in het leven te roepen. We stuiten op vier moeilijkheden, die het onmogelijk maken, dat op aarde de forma ecclesia de ecclesia essentialis volkomen dekt.

1^e De mensch wordt niet als een volgroeid persoon in de wereld ingezet, maar wordt als kind geboren, bestemd om als man op te groeien.

2^e De overwinning van den zondaar is niet een absoluut fertige, maar doorloopt een proces door de nawerking van de verdorven natuur.

3^e De ψευδοσ. De mensch kan door leugen een realiteit nabootsen.

4^e Degenen, die te oordeelen hebben, zijn niet alwetend. De intimis non jud cat ecclesia quia judicare de intimis nequit.

Deze moeilijkheden hebben ten gevolge, dat er eenzijdigheden ontstaan, of per excessum, of per defectum. Per excessum in het Labadisme, Donatisme, Montanisme, Novatianisme, Anabaptisme en dergelijke richtingen. Per defectum zondigen de cosmische richtingen in de kerk. De Labadisten, Montanisten, Anabaptisten en hun geestverwanten handhaven een essentiele waarheid, n.l. dat alleen de insiti in corpore Christi, membra ecclesiae zijn. Zij grijpen absoluut het ideaal en vragen niet naar de banden, waarin dat ideale van Godswege is gebonden. Steeds heet het: laat ons uitwerpen die niet van Christus zijn, en alleen de wedergeborenen opnemen; kortom: laat het worden een kerk van heiligen.

Nu past het allerminst, met dergelijke richtingen den spot te drijven. Ook ons streven mag nooit anders zijn dan het hunne. Maar wij antwoorden hun: realiseer dan nu ook, wat gij leert. Wat blijkt echter? Wanneer de richtingen hun stelsel willen doorvoeren, beginnen zij steeds met den geest, maar eindigen met het vleesch. Omdat het moet verlopen in allerlei eigenmachtigheid, en eigendunkelijkheid, en door hun overspanning van den geest, verzinken ze in vleeschelijke dingen. Wat die eigenmachtigheid betreft; men kreeg den indruk, dat de een wedergeboren was en de ander niet. In elk dorp kreeg men dan eenige menschen, die de echten waren, steunende op den keur van dezen of genen. Anderen, door dien willekeurigen keur teleurgesteld, zeiden: neen, gij hebt gestolen goed, ik alleen heb het ware. Vandaar allerlei splitsingen en scheuringen en verdeelde brokstukken, waarin nog veel ellendiger leven werd geleid dan in de kerk van Christus, die men den rug had toegekeerd.

Er bestaat evenwel ook gevaar voor het peccare per defectum, doordat men zeide: er is toch niets aan te doen, dus: baptisare omne quod venit in baptisterio. Men wilde dan de grenzen der kerk zoover mogelijk uitbreiden, duizenden heidenen tegelijk doopen. Daardoor ontstond de volkskerk, die alle wereldsche elementen wil opnemen met een paedagogisch doel, „omdat het dan toch beter is, dat ze in de kerk zijn, dan er buiten staan.” Zoo wordt met allerlei methodistisch gepraat de verwereldlijking der kerk bemanteld. Deze verwereldlijking kan in tweeërlei graad plaats vinden.

Den eersten graad zien wij bij Rome, waar de verwereldlijking is toegelaten, als de clerus maar goed bleef. Rome is dus labadistisch tegenover den clerus en cosmisch tegenover de leeken. Dit bemerken wij duidelijk aan de leden der Roomsche kerk in Frankrijk. Hier in het land zijn de meeste Room-

schen bons catholiques. De geestelijkheid is als een tegenwicht, en moet daarom aan hogere qualiteiten beantwoorden.

Den tweeden graad der verwereldlijking zien we bij de collegiale volkskerken. Daar heeft men de labadistische idee ook bij de geestelijkheid laten varen en leervrijheid ingevoerd. Het cosmische element heeft in deze kerken dus geheel de overhand gekregen.

Laat ons nu de vier genoemde bezwaren van naderbij bezien.

1^e het behaagde God een menschelijk organisme te scheppen. Dit komt uit, doordat de mensch:

a. nascitur infans, crescit in virum.

b. nascitur in familia.

Het eerste, de ontwikkeling van kind tot man, wordt in de Heilige Schrift met het leven van den mensch in verband gebracht.

1 Cor. 3 : 10, 11, waar Paulus, sprekende juist over de ontwikkeling van het christelijke geloofsleven, er op wijst, dat het proces van het ἐκ μέρους tot het τὸ τέλειον een ordinantie is van God, in de schepping gegeven, en dat dit niet alleen de uitwendige gestalte raakt, maar ook het λαλεῖν, φρονεῖν, en λογίζεσθαι. Al wat behoort tot het νήπιος- zijn wordt te niet gedaan.

Van een andere zijde bespreekt Paulus dit in Hebr. 5 : 11, 14, waar Paulus zegt, dat bij den νήπιος een andere τροφή hoort dan bij de τέλειοι, en dat tusschen deze beide een oefening ligt, waardoor de mensch een habitus krijgt, een ἔξις, waardoor hij wordt in staat gesteld, de moeilijkeren dingen te verstaan.

Waar nu de Heilige Schrift zoo duidelijk leert, dat wij met deze ontwikkeling van den mensch wel degelijk te rekenen hebben, moeten we dus dit moment aanvaarden als een eerste oorzaak, waaruit de misstand van de particuliere kerk geboren wordt.

En dit blijft niet bij de geciteerde plaatsen.

We zien toch in de tweede plaats, dat ook in de bediening van het genadeverbond onder Israel, waar de type van de kerk gegeven is, niet eenvoudig werd gerekend met de volwassene personen, maar ook met de kinderen, en wel, met de kinderen van de geboorte af, zoodat het sacrament der besnijdenis zelfs op den zevenden dag werd toegediend. Hierbij behoorden de kinderen ook reeds tot den ἑβδ. Ook was aan Israel de last gegeven, dat de kinderen moesten worden opgevoed in den heiligen dienst van Jehovah, en aan het pascha mede moesten deelnemen.

Bovendien zien wij in de Heilige Schrift, dat, waar de apostelen de kerken aanspreken, zij hun woord richten tot *allen*, en zelfs bij tijden afzonderlijk tot de kinderen. Wanneer we den Efezer-brief opslaan, lezen we cap. 1 : 1 dat

de brief gericht is τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν ἐν Ἐφέσῳ καὶ πιστοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. En na dat dit opschrift is voorafgegaan, lezen we cap. 6 : 1 τὰ τέκνα ὑπακούετε τοῖς γονεῦσιν ὑμῶν ἐν Κυρίῳ. De τέκνα worden daar toegesproken en vermaand en er wordt op gewezen, dat ook de band tusschen ouders en kinderen lag ἐν Κυρίῳ. d. i. in Christus, en als zoodanig richt Paulus het woord tot die τέκνα. We moesten dit niet vergelijken met een vermaning, zooals wij die wel eens tot kinderen richten. Neen, deze brief is uno tenore geschreven en nu richt hij zich ook apart tot de τέκνα.

Col. 3 : 20. Ook deze brief is in den aanhef gericht τοῖς ἐν Κολοσσαῖς ἁγίοις καὶ πιστοῖς ἀδελφοῖς ἐν Χριστῷ en in dezen aldus geadresseerden brief lezen we cap. 3 : 20 dezelfde woorden als Ef. 6 : 1. Ook hier wordt gewezen op de verplichting der kinderen tegenover den Heere : τοῦτο γὰρ ἐστὶν εὐάρεστον τῷ Κυρίῳ.

In 1 Joh. 2 : 12 komt het best uit, wat we hier bedoelen : γράφω ὑμῖν, τεκνία, ὅτι ἠρέωνται ὑμῖν αἱ ἁμαρτίαι διὰ τὸ ὄνομα αὐτοῦ.

Vat nu in de geciteerde plaatsen van de practische zijde wordt beschouwd, vinden we van den theoretischen kant bezien in 1 Cor. 7 : 14.

Hetgeen ons alzoo duidelijk uit de geheele Heilige Schrift toespreekt, wordt daarenboven nog bevestigd door de geheele openbaring van de Heilige Schrift in verband met de empirie van het leven. Steeds leert de openbaring dat niemand, in zonden ontvangen en geboren, aan de verdoemenis ontkomen kan zonder de verzoening door het bloed van Christus en de toepassing daarvan aan zijn hart. Hiertegenover staat evenwel het feit, dat de helft der menschen wegsterft, voordat zij tot volwassenheid gekomen zijn. Daaruit volgt, dat het werk Gods zich onmogelijk bepalen kan tot de volwassenen, tenzij men zou willen aannemen, wat de Heilige Schrift weerspreekt, dat zij, die vroeg wegsterven, nooit aan de eeuwige verdoemenis kunnen ontkomen. We zagen dan ook in den Locus de Regeneratione, dat God wel degelijk een genadewerk wrochten kan in het hart van een jong geboren kind. Hierover dus nu niet breder.

Een enkel woord moeten we te dezer plaatse wijden aan het *genadeverbond*.

Het genadeverbond draagt een *absoluut karakter maar is conditioneel in den vorm*. Elk, die op pelagiaansche of arminiaansche paden loopt, maakt het genadeverbond conditioneel in zijn wezen, en dan is het geheele werk der zaligheid overgebogen naar den kant van den mensch.

Maar wat beteekent dan, dat het genadeverbond conditioneel *in den vorm* is?

Ook het genadeverbond is conditioneel, omdat elk verbond, wat zijn vorm betreft, zonder conditie onbestaanbaar is. Een verbond onderstelt steeds een tweehed en is dus in den vorm een διπλευρόν, terwijl het tevens in die tweehed een ἀνταμειβόμενος onderstelt, d. w. z., dat A iets doet voor B en B iets doet voor A.

Dictaten Dogmatiek

van Dr. A. Kuyper

LOCUS DE Salute, Ecclesia, Sacramentis.

College-dictaat van een der studenten

NIET IN DEN HANDEL

TWEEDE DRUK

Met een woord vooraf van Dr. A. Kuyper

Stoomdrukkerij van J. H. Kok — Kampen

INHOUDSOPGAVE.

LOCUS DE SALUTE.

Ritschl en de Ritschliaansche Theologie.	3
I. Ritschls systeem.	3
II. Ritschls opgang.	8
III. Critiek op Ritschl.	10
§ 1. Introductie.	15
I. Samenhang v. dezen locus m. den locus de electione en d. locus de incar-	
II. " tusschen de potentieele en actueele gratie. 19. [natione. 16	
III. " " dogmatiek en ethiek.	19
IV. " " den locus de salute en den locus de ecclesia. 19	
<i>Volgorde in dezen locus: het werk Gods over, voor, in, aan en door ons. 20.</i>	
§ 2. De Gratia.	21
I. De <i>bron</i> van alle genade vóór de grondlegging der wereld,	22
II. in het eeuwige.	24
III. Oorsprong en oorzaak.	24
IV. Infra- en Supralapsariërs.	28
V. Verschil van concept en project. 30. [d. mensch, niet voor God. 33	
VI. De hypothese v. een niet-zondige wereldontwikkeling bestaat alleen voor	
§ 3. De Foedere Gratiae.	35
Het woord en het begrip „verbond” („testament”) in het O. en N. Test. 36	
De uitdrukking „unilateraal verbond”.	38
Verhouding tusschen werk- en genadeverbond.	38
De Verbondssluiting.	41
§ 4. De Iustificatione	45
Het woord „rechtvaardig making”.	46
Iustus beteekent: A. absoluut goed: 48	
1 ^o . van God. 47, 48; 2 ^o . van Christus, 47; 3 ^o . van de menschen, 48.	
B. sensu relativo: 48	
onderdeelen: a. sensu conscientiae, 47; b. sensu civili, 46;	
c. sensu iuridico: 1. quod ad iudicem, 47; 2. quod ad scelus, 47;	
d. sensu symbolico, 46, 47 (als zoodanig ook opgevat bij Israel, 49):	
1. sensu generali (h. vasthouden v. Jehovah in tegenstell. m. d. afgoden), 47;	
2. v. d. lijdenden. Ebed Jahweh, 47; 3. practice, h. wandelen in de wegen des Heeren, 47	
C. sensu supremi iudicii: 49	
a. proleptice; b. hic et nunc, c. finaliter 50.	

Eerste stelling: De rechtvaardigmaking steunt finaliter op een <i>volmaakt goed zijn</i> .	50
Tweede „ : Noodig: rantsoen voor alle overtredingen en posit. sancticas in Chr.	50
Derde „ : „ : te kunn. bewijzen, dat de oboedientia activa en pass. den uit- verkorene toekomt. (1. Door de wedergeb. voor z. zijn; 2. door h. geloof. voor z. bewustzijn.)	50
Vierde stelling: Dat de uitspraak in supremo iudicio alzoo vallen kan en moet is [door <i>genade</i> .	51
Bij het iudicium zelf van <i>genade</i> geen sprake.	
Bewijs dezer stellingen uit de H. S. (thetisch en hypothetisch oordeel).	52
De Iustificatio zelve.	54
Controvers met Rome.	57
De negen (45) trappen der iustificatio.	60
Is men rechtvaardig voor God ante fidem of post fidem?	62
Comrie, Brakel, Van der Groe, enz.; Luther, Rome.	
Wie wordt gerechtvaardigd: de goddelooze of de heilige?	64
De rechtvaardiging v. d. geloovigen v. het Oude Test.	64
Verhouding v. h. O. tot het N. Test.	65.
De causa movens of <i>αἰτία</i> en de dubbele factor er van.	67
De controvers: a. met Rome, 67; b. met de Rationalisten, 68;	
c. met de Socinianen, 68; d. de Arminianen, 68; e. de Lutherschen, 69.	
Osiander, de Ethischen, de Neo-Kohlbruggianen.	69
§ 5. De Regeneratione.	70
I. De stadiën der wedergeboorte (<i>sensu generali</i>) zijn	71
1o. de ontvanging van het nieuwe leven: de wedergeboorte; (<i>sensu potentiali primo</i>)	
2o. de intreding v. h. nieuwe leven in de wereld; de bekeering; (<i>sensu potent. secundo</i>)	
3o. de voltooiing er van: de heiligmaking. (<i>tractu temporis</i>)	
II. Historisch beloop.	72
III. De verdeeling in stadiën is noodig.	73
VI. De causa movens van deze werking in den mensch.	78
De mensch is geheel passief; geen gratia praeparans, sc. quod ad [effectum	79
De praedispositie ligt in het foederale verband, 79	
in de gratia communis en in de persoonl. leiding.	80
Passief, want de gratia is 1o. irresistibilis, 2o. inamissib., 3o. in se perfecta.	80
In welke subjecten en op welken leeftijd de wedergeb. plaats grijpt.	81
Waarin de wedergeboorte bestaat.	81
Controversen.	83
§ 6. De Vocatione.	84
De naam en het begrip.	85
Het archetypische roepen.	85
De ectypische roeping:	87
1e. vocatio ad officium;	87

2e. vocatio ad salutem.	88
De vocatio interna en de conversio.	90
De voorstelling der Lutherschen, Mystieken, enz. en der Geref.	91
§ 7. De Conversione.	93
I. Naam en begrip in het O. en N. Test.	94
II. De onderscheiden zin v. h. woord „bekeering” in de H. S.	94
III. De zaak zelve.	96
IV. De beschouwing is quod ad originem. (Canones; in de Catech.: quod [ad essentiam.]	96
V. Bij de origo ligt de band tusschen de voc. en de conv. in de trekking.	96
§ 8. De Fide.	98
Etymologie van πίστις, אֱמוּנָה, geloof.	100
Sensu generali.	101
„Geloof” is de band, die den mensch in zijn bewustzijn verbindt aan God, naaf Wiens beeld hij geschapen is.	100
De basis voor h. geloof in de algemeen menschel. natuur.	101
Het geloof is geen facultas, maar een <i>virtus</i> ,	101
onderscheiden in haar potentia, habitus en actus.	102.
Sensu generali eigen aan alle creatuur, waarin bewustzijn leeft.	102
De duurzaamheid v. h. geloof.	103 [De engelen; Jezus. 103
Ἀπιστία, ongelooft.	103
„Geloof” is ook e. band tusschen d. mensch en zijn medemensch.	105
Tot het wezen v. h. geloof behoort de κοινωνία.	105
Het karakter van dit geloof is psychisch.	106
Gelooven en aanschouwen.	107
Het Wondergeloof.	107
„Geloof” aan de vervulling van ons ideaal op één lijn daarmede.	108
De H. S. over het wondergeloof.	108
Door de zonde draagt dit het karakter v. mirakelgeloof.	109
Dit mirakelgel. krijgt weer h. kar. v. h. wondergel. op het terrein der De manifestatie.	109 [partic. genade. 109
Het geloof bestaat in het bewustzijn, d.i.: zetelt in het hart.	110
Subject v. h. geloof is niet het hart, maar de persoon.	112
Het geloofsbewustzijn, zetelende in het hart, gaat over verstand en wil.	112
Tegenstelling tusschen fides en spes.	113
Geloof, hoop en liefde.	114.
Sensu speciali.	115
De toestand v. d. zondaar quod ad fidem vóór het werk der verlossing.	115
Het Zaligmakend Geloof.	117
De forma fidei in de schepping, door de zonde, bij de herschepping.	117
De werker v. h. geloof.	118

De inplanting in Christus. Het geloof <i>potentia</i> et <i>actu</i> .	118
Zonder wedergeboorte en geloof geen zaligheid.	119
Het voorwerp v. h. zaligmakend geloof.	121
Het geloof is uit het gehoor.	121
Tijdgeloof en Historisch Geloof. (Hooft onder het algemeen menschelijk geloof. 99)	122
Certa cognitio en certa fiducia.	122
Rome neemt in pl. v. de cogn. de ignorantia.	
De onverliesbaarheid v. h. geloof.	127
De worsteling v. h. geloof.	128.
Effecta fidei.	129
De Poenitentia.	131
§ 9. De Sanctificatione.	133
I. „Heiligheid” is het κατὰ νόμον laten werken v. d. μέλη v. ons orga-	
II. De etymologie	137 [nisme. 134]
III. Levitische reinheid.	137
IV. Naast ἁγιασμός en ἁγιασμένη ook τελειοῦν.	138
Van wien en in welken zin de H. S. het woord „heiligen” bezigt.	139
V. De ἁγιασμός onderscheiden in 1 ^o heiliging, 2 ^o heiligmaking.	140
Het verband van de beide begrippen. Neo-Kohlbr. en Pelagianen	142
VI. De heiligmaking is de συμμερόρωσις τῇ εἰκόνι τοῦ Μεσίτου.	143.
VII. Wie de heiligmaking werkt.	144
VIII. De voorwerpen van deze genadedaad Gods.	145.
IX. Waarin de sanctificatio bestaat.	147
Het sterven is de voleindiging v. d. heiligmak. voor het eeuwige leven.	147
Die heiligm. kan in het sterven op eens geschieden.	147
Σωτηρία, ἀπολύτρωσις, καταλλαγή.	148
De praeparatoire daad v. heiligmaking (beginsel der heiligm.)	148
a. immediate, metaphysisch gewerkt in de geloovigen;	149
b. mediis interpositis.	149
De „oude” en de „nieuwe mensch”.	150
De mortificatio heeft plaats	151
1 ^o . principieel in de wedergeboorte;	
2 ^o . gradatim in de sanctificatio.	
De ἀπάρνησις (verloochening).	151
Rome, de Perfectionisten, Method., Vegetariërs, enz.	
Zondigt een kind Gods of niet?	153
De vivificatio werkt God	154
1 ^o . immediate: hier en hiernaars door het inbrengen van den habitus in de ziel;	
2 ^o . mediate: door a. Zijn kerk en den levenskring,	
b. de levenservaringen,	
c. de prediking van Zijn Woord,	
d. den mensch zelf als instrument.	

De sanctificatio v. d. intellectus (φωτισμός).	154
De „ „ v. d. voluntas.	155
Quorsum sanctificatio tendat.	155
De terminus a quo en de term. ad quem der heiligmaking.	156
Het Perfectionisme.	

LOCUS DE ECCLESIA.

§ 1. Naam en begrip.	3
Etymologie en geschiedenis van „kerk” en „gemeente”;	4
van עֵדוּת, קָהָל, 11, מִקְהָלֹת, „synagoge” 12, ἐκκλησία.	13
De zaak zelf: de kerk is de reconstitutie v. e. gebroken geheel.	16
Controvers m. d. Mennonieten, enz.; geen nieuwe schepping.	16
De kerk in verband met de schepping.	17
In het Nieuwe Test. wordt de σωτηρία in rapport gebracht met den κόσμος	18
De uitverkiezing en de liefde naar den kosmos.	19
Hoe de H. S. dit leert. (De torenbouw van Babel. 24)	20
I. De kerk is een organisme.	26
II. Het organische en instituaire karakter der kerk.	27
III. De conditiën, waaronder de recompositie plaats grijpt, zijn:	27
1. Een tweede disjunctie v. d. saamvergaderde membra is onmogelijk.	28
2. De absolute ontwikkeling van dit totum is verzekerd.	29 [Theodicee. 29]
3. Het gerecomponeerde totum beantwoordt a. h. doel v. h. oorspronkelijke: de	
§ 2. Het critisch karakter der restitutio in integrum.	32
Geen ἀποκατάστασις τῶν πάντων, maar een κρίσις.	34
Pantheïsme en Theïsme.	
Twéeërlei crisis: 1 ^o . ten opzichte v. h. menschel. geslacht naar de zedewet;	34
2 ^o . „ „ v. d. kerk naar de wet der verlossing.	
De omvang v. h. organisme vóór en na de reconstitutie.	36.
De critiek <i>ex eventu</i> (ethisch) en <i>e principio</i> (theologische).	37
[Daarom kan de kerk beschouwd ôf als uitvloeisel der verkiezing ôf als saamvergadering op	
[aarde. (53)]	32
<i>De mediale consideratio.</i>	38
Supra- en Infralapsarianisme.	38
Gomarus, Maccovius; Walaëus, Polyander, enz.	
Infralaps.: de kerk een aggregaat; Supralaps.: de kerk een organisme.	42
Het standpunt der H. S.	44

De organische beschouwing is noodig voor de Theodicee.	44
1 ^o . Ter wille v. h. organ. karakter v. d. kerk moet de wedergeb. een proces hebben.	45
2 ^o . Een organisme moet <i>potentieel</i> in zich hebben wat <i>actu</i> er uit zal komen.	46
3 ^o . De worsteling v. Gods kinderen op aarde is voor de wedergeboorte van 't organische leven v. h. menschel. geslacht (sociaal, eth., intellectueel).	47
4 ^o . Ook uitvloeisel v. dien organischen eisch de stand der kerk op aarde, gegroepeerd in landen en natiën.	48
Spiritualisme, Methodisme, Anabaptisme.	49
De weg per fidem en (bij kinderen) de weg per visionem.	49
De ἀξίησις is niet noodzakel. voor de zaligh., (H.S., 50; psych., 51.)	
maar ook weer niet overbodig voor de Theodicee	
Schriftuurplaatsen.	52
De kerk, h. πληρωμα v. Chr. is geroepen de „veelvuldige wijsh. Gods" te doen kennen	
Het karakter der ecclesia is 1 ^o . glorians; 2 ^o . triumphans; 3 ^o . militans; 4 ^o . latens.	
De ecclesia militans.	54
Ecclesia Visibilis et Invisibilis.	55
Historische toelichting.	55
Er is eene invisibilitas essentialis, formalis, relativa, accidentalis.	56
Invisibilitas essentialis.	57
De kerk is object v. geloof.	59
De strekking v. d. kerk is, om in het visibile op te treden.	60
De visibilitas en de invisib. in de verschill. stadiën der kerk.	60
De splendor ecclesiae.	61
De ecclesia en het verbond.	61
§ 3. De constitutio ecclesiae ligt in de decreten Gods.	64
De oorsprong der kerk.	65
De Reformatoren; Coccejus; de Lutherschen; de Anabaptisten; de Calvinisten.	
De constit. eccl. in verband m. h. decretum elect., creationis en de const.	
[Mediatoris.	68
De essentia ecclesiae.	67. De πρόγνωσις.
Voor een kerk noodig: 1 ^o . personae met een bepaalde destinatie;	70
2 ^o . ligamenta corporantia;	
3 ^o . media gratiae.	
De existentia der kerk. Undenam fit ecclesia?	71
„Van den beginne der wereld", post lapsum.	72.
De eccl. heeft eerst daar existentia, waar onderscheid bestaat tusschen het genus humanum en de ecclesia.	73
De kerk, aldus zichtbaar, behoeft dan nog niet instituta te zijn.	71, 75
De formatie der kerk en hare ontwikkeling in de geschiedenis.	75
Het patriarchale leven; 75 de stedelijke en nationale vorm.	76
Door Christus de kerk los v. het burgerlijke en nationale leven.	77
Het Caesaropapisme of Byzantinisme.	78
Rome; de Reformatie; Calvijn.	78
De Revolutie, 78; de leugen der volkskerk, 79.	

§ 4. De attributen der kerk.	80
A. Verschil tusschen notae en attributa.	81
Notae zijn kenmerken v. d. eccl. visibilis; attr. v. d. eccl. invisibilis.	
Kennis v. die attr. heeft alleen wie zelf membrum is v. d. eccl. invisibilis, daar zij voorwerpen zijn des geloofs.	81
B. I. De unitas ecclesiae.	82
Deze unitas is essentialis, is de identitas v. d. kerk in al haar momenten en slaat dus niet op de eccl. visibilis.	83
a. Unitas immanens:	
1. de unitas corporis;	84
2. " " capitis;	85
3. " " spiritus.	86
b. Unitas exrens:	
1. de unitas fidei;	88
2. " " charitatis;	89, 91
3. " " spei.	89
II. De sanctitas ecclesiae.	91
III. De catholicitas ecclesiae.	93
IV. De christianitas ecclesiae.	96
V. „Apostolisch.”	98
Herhaling, 100; antithese met de Roomsche kerk en de Anabaptisten.	101
§ 5. De existentie der kerk op aarde.	102
Het uitwendige optreden der kerk is niet accidenteel, maar noodzakel.	103
om de eere Gods krachtens de scheppings-institutie te handhaven.	104
De noodzakelijkh. ligt niet in het salus electorum, 104; dit is gevolg.	107
De wijze, waarop de kerk uitwendig optreedt	107
Het verschil tusschen de apparitio en de institutio.	107
De apparitio. (Noodz.: altijd geweest en blijft t. h. einde der wereld. 111) Deze ontstaat	108
a. door de regeneratio electorum)	
b. en de revelatio veritatis Dei) Kruispunt: 1o. de tabernakel; 2o. Christus.	109
Het waarnemen v. d. apparitio hangt hiervan af: 111 (Praesente app., blijkende uit	
1e. of er al dan niet aesthetisch vermogen is; (belijdenis en wedergeb.)	
2e. " " " " " een κάλυμμα op de kerk ligt.	
De kerk v. Chr. laat een spoor achter in de algem. levensfeer. 111 (App. i. h. verl.,	
Openb. in pers., gezinnen, volkeren, enz. (bl. u. d. instituten en levensvormen.)	
De institutio. Contingent: niet altijd geweest; eerst met de komst van Christus. 113) 112	
De institutio toch noodig, daar zij, hoewel niet tot het wezen, toch tot het welwezen der kerk behoort	
Wordt daarom de app. niet gestuit, dan leidt zij steeds tot de institutio.	112
Deze institutio valt samen met h. optreden der kerk als wereldkerk.	113
Tusschenschakel: de „volkskerk” in Israel.	114
De eenheid der kerk vóór en na Chr., in het O. en in het N. Test.	114

§ 6. Het instituut der kerk onder de bedeeeling der schaduwen.	119
De kenmerken van een instituut.	120
Hoe het instituut in de kerk tot stand is gekomen.	121
Het mag niet gezocht worden waar het nog niet bestond. (Voetius en Cocc.)	
„De Koning is nimmer zonder onderdanen geweest.”	122
De gradueele ontwikkeling der waarheid bij de organische ontw. der kerk.	122
Ook h. geloof in d. onontwikkelde waarheid (daar zij toch <i>essentieel</i> bestond) genoegzaam ter [zaligheid.	
I. Voor den val bezat Adam	123
1 ^e de cognitio Dei innata;	
2 ^e perfectam revelationem in natura;	
3 ^e de communio personalis cum Deo.	
II. Na den val werkt	124
1 ^e de traditie uit het paradijs;	124
Bij haar oorsprong het zuiverst <i>a.</i> quod ad distantiam; <i>b.</i> q. a. tempus.	
2 ^e het semen religionis; 3 ^e de openbaring Gods.	125.
Tijdens en na Noach:	125
1 ^e verbiedende geboden evenals op Sinaï;	
2 ^e het teeken des verbonds;	
3 ^e voor het eerst de vorm der profetie.	
Van af de roeping van Abraham:	126
Hier begint zich een eigen kring af te teekenen door	
1 ^e het sacrament der besnijdenis;	
2 ^e de Christophaniën;	
3 ^e h. begin der openbaring v. d. electie en de bestemming der kerk;	
4 ^e de openbaring v. h. wonder in de geboorte van Izaäk.	
Deze afscheiding v. Gods volk van de wereld wordt nog beperkt	
<i>a.</i> door de wijze v. d. instelling der besnijdenis;	126
<i>b.</i> door het gebeurde met Ismaël en Ezau.	127
In Egypte door d. kastegeest de afscheiding volkomen.	127
De evocatio van het geheele volk.	128
Mozes, de doop in de Roode Zee, het sacrament v. h. pascha, enz.	
De institutio als zoodanig in de verbondssluiting op Horeb.	128
Het karakteristieke ligt in het optreden v. h. <i>ambt</i> als representatie van den door het <i>sacrament</i> in het leven geroepen kring	
In Israel zijn kerk- en volksstaat één.	128
Dit eene overgangsphase en eene schets van het geheele werk v. Chr.	128
In de instelling en bedeeeling v. Isr. lag (symbolisch) het volkomene afgebeeld;	
in de realiteit v. h. volk het onvolkomene.	129
De volkskring van Isr. I. representeert het denkbeeld der uitverkiezing;	130
II. biedt de reële geslachtslinie v. d. Chr. aan;	
III. geeft een tijdelijk geïnstitueerde kerk;	
IV. teekent den heelen loop der Christel. kerk;	131
V. typeert het geloofsleven van elk Christen;	
VI. brengt de openbaring in het Schriftwoord tot stand;	
VII. beeldt de mysteriën zelve der waarheid af met dat v. d. Chr. als middelpunt.	

De bedeeeling van Isr. een kerkel. instituut niet in eigenl. zin, maar analogice.	132
De „volkskerk” van Israel.	132
Met de realiteit verdwijnen de skiatische vormen.	132
Rome; Judaïseerende secten,	133, Sabbathisme, 134
§ 7. Het instituut der kerk bij de vervanging v. d. schaduwen door de realiteit in Christus.	135
De verhouding tusschen de „kerk” en de „βασιλεία τῶν οὐρανῶν”.	136
Het naam „koninkrijk der hemelen.”	137
Het koninkrijk v. Israel niet op ééne lijn m. d. rijken der wereld.	137
Praeformaties v. h. kerkelijk instituut in het optreden	
1 ^o . van Joh. den Dooper,	137; De schola, het proselitisme. 138
2 ^o . van Jezus zelf,	139. Zijn doop. 140
Hij blijft Zich onderwerpen a. h. wettig gezag v. d. nation. Joodsche kerk,	141
maar sticht toch een eigen ecclesiola in ecclesia.	142
De organisatie v. Jez. komt uit in het 3-, 12- en 70-tal v. Zijn μαθηταί.	142
Het college der twaalfen en hun mandaat;	143 't coll. der 70. 144
De begiftiging met χάρισματτα en het geven v. e. formuliergebed.	144
Voltooiing van dezen aparten kring en losmaking van Israel.	145
Het hooge priesterl. gebed; de instelling v. h. heil. avondm.; de stichting	[d. kerk. 145
Tot zelfstandig optreden geroepen door de omzetting v. μαθηταί in ἀπόστολοι	146
De zalving m. d. Heil. Geest tot dit ambt; 't nieuwe karakter v. d. doop.	146
Het exceptioneele karakter van de eerste organische ontwikkeling.	147
De apostolische phase met hare niphlaôth is niet duurzaam.	
Het apostolaat is de <i>normans</i> van de latere <i>normata</i> .	148
De woorden ἀπόστολος, אַפּוֹסְטוֹלוֹס en ἄγγελος. Waarom ἀπόστολος en niet	[ἄγγελος. 148
In h. woord „” ligt een instituair en een exclusief begrip.	150
Deze naam is gegeven vóór de opstanding.	
Het getal der apostelen bij de eerste en bij de tweede missie.	
Het apostolaat is eene missio univoca; contr. met Rome, de Irvingianen, enz.	151
De autoriteit der apostelen.	152
Uit de apostelen mag men niet tot de gewone dienaren concludeeren.	154
Het pseudo-apostolaat.	154
§ 8. De institueering van de kerk des Nieuwen Verbonds.	155
I. De institueering is plaatselijk begonnen en plaatselijk voortgezet.	156
De kerk van Jeruzalem was	
1 ^e . ecclesia generalis:	156
Apostelen, doop, avondmaal, enz.	
De uitstorting des Heil. Geestes.	
2 ^e . ecclesia particularis.	157
Personen, die er zich bij aansluiten;	
diaconaat, presbyteriaat.	

- Tweeledig karakter v. iedere kerk: 1^o. gesticht door Jezus; 2^o. geopenb. door [mensen. 158
- II. Hoe de kerk des N. Verbonds v. die des O. Verbonds is losgeweekt. 158
- Het Sanhedrin. 159
- De houding der apostelen tegenover het Sanhedrin; het Apostelconvent. 160
- Wegneming v. h. Sanh. en verwoesting v. d. tempel. 161
- Ketterijen: 1^e. men wilde de besluiten v. h. convent te Jeruz. bindend maken voor *alle* Christenen; 2^e. de Ebionieten, enz. 161
- II. De separatie. 161
- In Jeruzalem. 161
- Van uit Jeruz. 163
- 1^o. De vrienden van Jezus institueeren zich hier en daar;
- 2^o. de vervolging; 3^o. het zenden van evangelisten.
- Het eigenaardig ambt v. d. evangelist. 164
- De macht der apostelen bestaat in het διατάττεσθαι. 165
- IV. Het woord „kerk” drukt de *plaatselijke*, niet de landskerk uit. 166
- 1^e argument: geëischt door de ratio ecclesiae; 166
- Synagogen; „liefde-maaltijden”. 167
- 2^e „ : de ambten bewijzen hetzelfde; 167
- 3^e „ : ’t naamgebruik; 169
- 4^e „ : ook parochiën dragen den naam ἐκκλησία; 170
- 5^e „ : het hooge priesterschap van Christus; 171
- 6^e „ : de tegenstelling v. d. βασιλεία τῶν οὐρανῶν, waartoe de kerken behooren, met de βασιλεία τοῦ κόσμου. 171
- § 9. De energie, die in het ontstaan, bestaan, en voortbestaan v. d. plaatsel. openbaringen van het Lichaam van Christus werkt. 173
- De kerk, evenals het *huisgezin*, is een institutum divinum, 174
- niet, zooals Schleiermacher zegt, eene „religieuse Gemeinschaft”, 175
- nog minder een collegium met e. door d. staat bepaalden vorm. 176
- De kerk is geen stichting, 176, ook niet een zedelijk lichaam; 177
- niet ontstaan door den wil van personen, gelden voor haar niet de menschelijke vormen v. h. Vereinsleben. 177
- De prima causa van hare actie schuilt in den Christus. 178
- Zijne energie werkt a. *rechtstreeks*;
- 1^e. centraal (v. uit d. hemel): doordat Christus voortdurend Zijn offer brengt; 178
- 2^e. historisch (op aarde): door de instandhouding v. Zijn Woord en Sacrament; 179
- 3^e. charismatisch: doordat Chr. door den Heil. Geest wederbaart; 179
- 4^e. providentieel: door het prov. besturen v. natiën, enz. 180
- b. *per instrumentum fidelium*.
- Deze energie hebben zij in hun qualiteit van „geloovigen”. 180
- Zij berust op de unio mystica. 182
- Onderscheid tusschen wat de geloovigen kerkelijk en niet-kerkelijk doen. 182
- De organen voor de functiën in het organisme der kerk. 183

De tegenstelling tusschen geloovigen en ambtsdragers heeft geleid tot die tusschen den clerus en de laici. (Rome.) 183

Ook de geloovigen — niet alleen de organen — bezitten een „officium”. 184

De kerkelijke energieën der geloovigen zijn vierderlei :

1o. het stichten van kerken, waar geen kerk is ; 184

De geloovige heeft zijn ambt reeds voor de uiterl. formatie er is.

2o. waar een kerk is, zich bij haar voegen ; 185

De forma van de kerk. 185

Praeformatie, schema v. d. kerk : de synagoge.

Synagoge dependebat sanctuario quod erat Hierosolymis, ecclesia vero dependebat nullo sanctuario in terra, maar wel van het sanctuarium daarboven. Uit die synagoge overgehouden : de praedictuur. 188

Wie zijn leden der plaatselijke kerk ? 189

Labadisme, Donat., Montan., Novatian., Anabapt. ;

Rome en de collegiale volkskerken.

De forma ecclesiae dekt op aarde de eccl. essentialis nooit volkomen,

1o. doordien de mensch *a.* nascitur infans, crescit in virum ; *b.* nascitur in
Het genadeverbond. 192 [familia ; 191

De kerk heeft niet met het absolute karakter, maar alleen met de conditioneele forma van het genadeverbond te rekenen. 193

Wie aan de condities voldoet moet worden opgenomen.

2o. doordien h. werk v. Gods genade niet e. plotseling en ineens voldongen
Men mag niet alleen heiligen will. opnemen. [werk is ; 194

3o. omdat de mensch door leugen eene realiteit kan nabootsen ; 194

4o. quia judicare de intimis nequit ecclesia. 195

3o. waar de kerk gedeformeerd is, haar reformeeren ; 196

1o. Het ideaal van de zichtbare kerk is de onzichtbare. 197

2o. Met dit ideaal voor oogen moet de kerk naar de 197
notae externae critiek oefenen op de realiteit.

3o. Dit moet geschieden

a. door keur (formeierend), *b.* door tucht (medisch). 197

Hoe te doen met „dooplidmaten”,
die geen belijdenis afleggen ? 198

De vorm, die het gebrekkige karakter v. d. kerk aanneemt, is

1o. de gedeeldheid ; 198

De conciliën. 199

2o. de impuritas ; 201

3o. de deformatie. 202

a. „ v. h. ambt ; 203

b. „ v. d. dienst des Woords ; 204

c. „ der sacramenten ; 205

d. „ „ barmhartigheid. 205

Wanneer de kerk hiervoor verantwoordelijk is. 206

Deformatie per defectum en per excessum. 207

Het terugbrengen tot de forma. 208

4o. [als lid eener kerk. haar bloei bevorderen.] 182

§ 10. De notis ecclesiae.	211
Het <i>dogma</i> v. d. notae ecclesiae	212
Kennis van deze notae werd eerst noodig door haeresie en schisma.	213
Oorsprong en geschiedenis van dit dogma.	214
In art. 29: 1 ^o . de notae ecclesiae formatae; 2 ^o . organismi ecclesiae; 213, 216	
3 ^o . de notae ecclesiae falsae. 215, 216	
Necessitas notarum organismi bij de formatie v. kerken.	215
De notae van het <i>organisme</i> der kerk.	217
Door hierop te letten komen we tot de catholicitas ecclesiae.	217
De not. organismi door reeds geform. kerken gebruikt bij h. keuren d. leden.	216
Maatstaf: de wedergeboorte, naar de uitwendige kenteekenen: <i>belijdenis</i> en <i>wandel</i> .	219
Deze notae moeten worden beoordeeld door de kerk in haar geheel (kerkeraad)	
daar 1 ^o . de individueel geloovige zijn broeder niet keuren kan; 219	
2 ^o . de belijdenis en wandel ook geveinsd kunnen zijn; 220	
3 ^o . bij het keuren onderling de verbondsleer en het zaad der kerk wegvalt. 220	
Het Labadisme. 220 Wanneer de keur der geloovigen <i>moet</i> opkomen.	221
De notae ecclesiae <i>formatae</i> .	221
Notae: de <i>praedicatio verbi</i> en de <i>administratio sacramenti</i> .	
Gemeenschapp. karakter: 1 ^o . alleen a. d. kerk eigen, dus	
notae characteristicae sive specificae; 2 ^o . instrumenta	
actionis Christi; 3 ^o . formantes ecclesiam.	
Evangelisatiën. 222 De Vermittlungs-Theologen; Rome. 223	
De belijdenis. 223	
De notae necessariae sive characteristicae moeten <i>gelden</i> . 224	
Geen notae ecclesiae zijn: 1 ^o . de disciplina; 225	
2 ^o . de diaconie; 226	
3 ^o . het regimen; 226	
4 ^o . de confessie. 227	
De notae ecclesiae, die de Roomsche kerk heeft voorgewend. 228	
Het gebruik v. d. notae: 1 ^o . voor elke kerk, om zichzelf te keuren: 230	
2 ^o . voor den geloovige, om de kerk te keuren;	
3 ^o . voor d. kerken. om elkander onderling te keuren.	
§ 11. De spuriis ecclesiae formis.	231
De ecclesia deformata gaat over in eene ecclesia spuria,	232
wanneer zij bij reactie het ingeslopen kwaad systematiseert.	
Een zekere mate v. deformatie maakt de kerk niet tot een valsche. 233	
Bij h. breken met eene genootschapskerk verliest men daarom ook niet het ambt.	
Het verzet v. d. Roomsche kerk tegen de Reformatie. 234	
Bij de Manicheesche, Mormoonsche kerk, enz. geen sprake van de- of	
reformatie, omdat zij geen „kerk” is. 235	
„Ecclesia particularis in se completa est.” 235	
Deze stelling te verdedigen 236	
1 ^o . tegenover Rome en de Church of England;	

20. tegenover de Independentisten ; 30. de voorstanders v. d. landskerk.	
Van h. uit 't oog verliezen v. deze stelling is deformatie noodwendig gevolg.	136
Het correctief v. d. geloovige i. d. eccl. part. en v. deze i. h. kerkverband.	237
Dit wordt verwijderd door de vernietiging v. d. eccl. part. als completa.	237
Hierbij gaat het om een autoriteitsquaestie.	238.
De overheid op civiel en kerkel. gebied, 238 ; de hiërarchie, 239	
De ecclesia deformata ontwikkelt zich tot de eccl. spuria	240
of <i>per excessum</i> de consciëntiën bindent ter zaligheid a. haar praegnanten vorm:	
ecclesia falsa (Rome) ;	
of <i>per defectum</i> de consciëntiën in 't geheel niet bindend ter zaligheid :	
ecclesia simulata (tegenw. genootschaps-kerken).	
De gronden hiervoor in de H.S.	241
Het motief van deze actie in de kerk gaat uit van Satan,	242
die dat bederf in haar brengt langs d. lijn v. h. <i>pseudo</i> - en v. h. <i>anti</i> -christel.	242, 241
Rome ligt op die lijn v. spuriëit, die uitloopt op de anti-chr. kerk.	244
Het karakter der kerk wordt prijsgegeven ter wille van	244
I. de hiërarchie ;	245
II. de filosofie ;	246
10. De haeresie ; 20. de theologia naturalis ;	
30. de paganistische phil. ; 40. de God-loochening.	
III. de civiele macht.	248
Deformatie postuleert <i>reformatie</i> .	250
§ 12. De ecclesiarum vita communi.	252
De Gereform. beschouwing tegenover a. die v. h. Independentisme ;	253
b. van het standpunt v. d. Roomsche hiërarchie en h. Collegialisme.	255
Het kerkverband mag nooit <i>ex utilitate</i> beschouwd worden.	255
De vita communis zelf.	256
De vita communis ligt potentieel in het besluit Gods,	
maar komt actueel eerst tot stand door confoederatie en stipulatie.	
I. De <i>noodzakelijke</i> drangredenen tot die vita comm. liggen i. d. aard der kerk	258
1e. Noodzakelijk voor de gemeenmaking der genadegaven ;	258
2e. als correctief tegen Christel. eenzijdigheid door de communio	
3e. voor de <i>μαρτυρία εἰς τὸν κόσμον</i> ;	259 [sanctorum ; 259
4e. voor de gemeenschappelijke belijdenis ;	261
5e. om het nomadisch karakter der geloovigen ;	261
6e. voor de bijlegging van geschillen.	261
II. De <i>accidenteele</i> drangredenen liggen in de gesteldheden der kerken.	262
Finantieele nood. opleiding tot den dienst des Woords, enz.	
De vita communis is <i>oecumenisch</i> van karakter.	262
De conciliën.	262
Nu bestaat de band alleen nog maar in het sacram. v. d. doop.	263
De <i>gradatiën</i> van de vita communis zijn :	
I. <i>compleet</i> : synodaal verband, de synod. confoederatie ;	264

- Voor de eccl. catholica niet mogelijk 1°. om de afstanden;
 2°. om het taalverschil;
 3°. om het verschil in levensusantiën.

II. *los* : correspondentie; 265

III. *minimaal* : stilzwijgende erkenning v. elkanders doop. 266

De plicht der kerk in het aangaan v. stipulatiën.

Aanwijzingen voor de vita communis in het Nieuwe Test. 267

§ 13. De ecclesiae regimine.

268

Onderscheid tussch. d. behandeling hierv. i. d. dogm, en bij h. kerkrecht. 269

Alle gezag op aarde, ook in d. kerk, vloeit voort 1°. uit de souver. Gods; 271

2°. uit het feit der zonde.

Middellijk oefent God dit gezag over menschen uit door menschen. 273

Het intermediaire gezag zal weer verdwijnen. 274

Het gezag en het bestuur is ook noodig in de kerk, omdat de geloovige wel potentieel, maar nog niet actu *ὁ δύναται ἀμάρτανειν*. 275

De *ἐξουσία* over de kerk is Christus gegeven 1°. als mensch; 276 (282)

2°. in verband met de *ἐξουσία* over heel de schepping. 277

Christus toch kon haar alleen uitoefenen 1°. als mensch zonder zonde; 279

2°. als mensch, die tevens der *Goddelijke natuur deelachtig* was,

dus 1°. overal tegenwoordig is met Zijn godheid, genade, waarheid en geest; 280

2°. die *ἐξουσία* alle eeuwen voeren kan, totdat h. regnum gloriae ingaat.

De *ἐξουσία* kon pas intreden na de verzoening; hiermede vervielen tevens alle symbolen. 280

Het zelfst. optreden der kerk wachtte tot h. menschel. leven zijn zelfbewustzijn had bereikt. 280
 Het regimen zelf. 281

1°. Alle regimen is eene quaestie van *potestas*. 281

2°. Alle *potestas* in Deo Solo est deposita. 281

3°. Deze *potestas* is gelegd op den mensch Chr. Jezus. 282

4°. Hoe Christus Zijn koningschap uitoefent. 284

I. Volgens de mystieken en de apocalyptische richtingen:

alleen, zelf, rechtstreeks. 284

II. Wel zelf, maar Chr. gebruikt daarbij ook hulp van menschen.

a. De Roomsche, Grieksche, Luth., Engelsche kerk,

die de lijn van *boven naar beneden* laten lopen. 285

1. De *potestas* der menschen is ministerialis, nooit magistralis. 287

2. Met „ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ” is de belijdenis v. Petrus bedoeld. 288

Niet Petrus is het fundament der kerk. 290

b. De Apostolische, de eerste Chr. kerk, de Gereformeerden,

die de lijn van *beneden naar boven* laten lopen. 291

De *potestas* van Christus in Zijne kerk is:

1°. dogmatica (al wat betrekking heeft op het Woord);

2°. ordinans (regeling en bestuur der kerken);

3°. iudicans (discipline en regeering).

De *potestas ecclesiae* berust bij den coetus fidelium. 291

Deze is verplicht ambten in te stellen. 292

LOCUS DE SACRAMENTIS.

Caput I. De Sacramento in genere. *)	3
§ 1. De plaats der sacramenten in de dogmatiek.	3
§ 2. De mediis gratiae.	
De werking op ons bewustzijn <i>extrinsecus</i> . Deze geschiedt door de <i>zintuigen</i> .	
I. Wat <i>intrinsecus</i> op ons bewustzijn werkt.	8
II. Bij de werkingen <i>extrinsecus</i> staan gehoor en gezicht op den voorgrond. 8	
Ideel praedomineert het gezichtsorgaan, realiter het gehoor. 10	
III. Het Woord en het sacrament zijn beide eene symbolische vertolking van eene hemelsche zaak in aardsche vormen. 11	
§ 3. De Signo.	14
§ 4. De Verbo.	18
§ 5. De voce sacramenti.	20
Het woord komt in de H. S. niet voor; wel „ <i>μυστήριον</i> ” (Grieksche kerk). 21	
De afleiding en het kerkelijk gebruik van „sacramentum”. 22	
Oppositie tegen het woord. 25	
Het recht, waarmede wij het behouden. 27	
§ 6. De deelen van het begrip.	29
Zijn de sacramenten <i>signa</i> of <i>actiones</i> ? Controvers met Rome en Luther. 29	
Het sacrament is een <i>signum</i> , bestaande uit: 30	
de <i>actio Dei</i> , de <i>actio ecclesiae</i> , de <i>elementa aquae, panis et vini</i> ,	
het <i>verbum</i> , de <i>gratia significata</i> , de <i>actio fidelium</i> en den <i>effectus immediatus</i> .	
§ 7. De Actione Dei.	32
Het Woord geeft ons de analyse, het sacrament de synthese v. h. mysterie der	
De <i>actio Trium Personarum in Trinitate</i> . 33 [Heil. Drieëenheid. 32	
De <i>actio Dei Triunius quod ad decretum</i> . 37	
De <i>actio Dei Triunius per Mediatorem</i> . 38	
§ 8. De Actione ecclesiae.	41
I. Het sacrament hoort aan de kerk als organisme. 42	
II. Het is gebonden aan de zichtbaar geïnstitueerde kerk niet a. e. kring v. ge-	
III. Het sacr. is oecumenisch voor alle landen en tijden, 43 [loovigen. 42	
IV. De <i>actio eccl.</i> is niet een <i>actio in ecclesia</i> , maar <i>ecclesia ipsius</i> . 45	
V. <i>Ratio actionis eccl. est ut instituat, ut porrigat, ut tueatur sacramenta</i> . 47	
§ 9. De elementis sacramentorum.	49
I. Geen metamorphosis. God bindt Zijn wondermacht aan Zijne eigen grond-	
II. Het lichaam v. Chr. is niet alomtegenwoordig. 52 [ordinantiën. 50	
III. In het sacrament treden deze elementen op in relatione. 52	
cum Creatore als de symbolische aanduiding v. d. zuivering, instandhouding	
en bezieling van ons geestelijk wezen;	

*) Aldus in te vullen. Cf. pag. 180, regel 8 v. o

cum creatura als de aanduiding van wat God in het zichtbare bezigt als voertuig om op ons geestelijk wezen te werken;
 c. foed. gratiae „ eene representatie v. d. Middelaar, Wiens zuiverende, voedende en bezielende werking, beginnende bij de ziel, ook doorwerkt op h. lichaam.

§ 10. De verbo sacramentali. 57

- I. De werking v. h. sacramentele woord in verband met de elementen op ons
- II. Geen tooverformule, waardoor de elem. worden veranderd. 60 [bewustzijn. 58]
- III. De formule zelf. 60.

§ 11. De Actione fidelium.

De actio fidelium is een integreerend deel van het sacrament. 63

De ambtsdrager neemt het sacr. alleen als „geloovige”.

De fideles zijn de *uitwendige* bondelingen, als electi genomen, met de praesump-Ban en tijdelijke censuur. 72 [tie van electie. 64]

3^e. de acceptio sacramenti (receptio bij den doop en sumptio bij het avondmaal),

4^e. de coadministratio (censuur). 73

§ 12. De effectu sacramenti.

Het sacrament doet altijd zijne werking, of ten zegen of ten vloek. 76

Positief is het eene actio Mediatoris in Corpore Mystico per Spiritum Sanctum, waardoor Chr. Zich zelven en al Zijne genadegaven concentrisch aan den geloovige mededeelt en in

Negatief is 't het tegenovergestelde. [hem doet werken.

Het exceptioneele karakter v. h. sacrament. 78

Het gradueele der werking. 80

Catechismus, Confessie, Avondmaalsformulier. 80

Met „h. lichaam en bloed v. Chr.” bedoeld Zijn corpus crucifixum, niet glorificatum. 81

§ 13. De sacramentis praevis. 82

- I. Controvers met de Roomsche en Luth. kerk, Coccejus en anderen. 83
- II. Het begrip v. sacrament en v. werkverbond sluiten elkander uit. 84

De boom des levens en de boom der kennis, des goeds en des kwaads waren wel signa, geen sacramenta. 84 Evenmin de rokken van Adam en Eva. 87

De regenboog is het signum van de algemeene genade. 86

Voor de bijzondere genade als *praefiguratieve typen*. 88

v. de doop: de zondvloed en de doorgang door de Roode Zee;

v. doop en avondmaal: het druppelen v. d. wolkkolom, het eten v. h. manna en het drinken van het water uit den steenrots.

Praesacramenten waren: 90

de besnijdenis, 91 en het pascha. 94

Caput II. De sacramento Baptismi. 97

§ 14. De nomine. 97

Βαπτίζειν van βάπτειν (בָּטַל): 1^o. indompelen; 2^o. verven van stoffen. 97

Vandaar βάπτισμα geen aspersio, maar immersio.

Sacramenteel en figuurlijk gebruikt: 1^e. de eigenlijke zin v. d. doop (Matth. 28: 19);

2^e. de doop v. d. Heil. Geest; 3^e. de lijdensdoop; 4^e. de mystieke doop. 99

Vroeger: baptisma fluminis, flaminis, sanguinis, luminis et lacrimarum. 98

§ 15. De ritus baptizandi origine.	100
Het natuurlijk gebruik van het water.	100
Het gebruik op afgodisch en heilig terrein.	100
De proselietendoop.	101
De profetische symboliek.	102
De lustrationes in Israel.	102
De doop van Johannes.	103
§ 16. De institutione baptismi.	105
Deze geschiedt rechtstreeks door den Middelaar kort vóór Zijn hemelvaart.	105
Vindt haar achtergrond in den doop, dien Jezus zelf onderging.	106
De doop van Jezus' discipelen.	108
Het verband tusschen den waterdoop en den doop met den Heil. Geest.	109
§ 17. De baptismi administratione.	111
I. De onderdompeling door besprenging te vervangen, volgens de H. S. niet	
II. Een drievoudige besprenging niet noodzakelijk.	112 [ongoorloofd. 111
III. Verband tusschen h. water v. d. doop en de doopsformule.	112
IV. De doop moet plaats hebben in coetu fidelium.	112
V. Aan den doop vooraf; formulier, stipulatiën en gebeden; na den doop: dank-	
VI. Den persoon, die den doop bedient, stelt de kerk aan.	113 [zegging. 113
§ 18. De significatione symbolica baptismi.	115
I. Het waterbad beeldt af de afwassching van de onreinheid onzer ziel.	116
II. Alleen per tertium compar. representeert h. water h. bloed v. Chr., niet sym-	
III. De doop, symbool v. d. afwassching der zonde als	116 bolisch. 116
A. vrucht v. e. zondige existentie, beeldt af de wedergeb. (vernieuwing v. die ex.);	117
B. uiting v. e. verdorven natuur, „ „ de inlijving in Chr. (gemeenschap a. e.	
	[zuivere menschel. nat.); 117
C. schuld constitueerend, beeldt af de rechtvaardigmaking (boeting der schuld).	118
IV. „ <i>Βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ enz.</i> ”	118
§ 19. De actione in baptismo.	120
A. a parte Dei (per Mediatorem): confirmatio fidei door het inbrengen van den	
Heil. Geest als Spiritus Communions.	
Inwendig: 1º. intrinsecus door h. geven v. initiatief voor h. besef van te	
behooren tot de communio sanctorum (a. d. wedergeb., die het geloof	
actu of potentia bezit);	
2º. extrinsecus door het geven v. h. besef daartoe te behooren	
(alleen aan wie het geloof actu bezit).	
Uitwendig: door inlijving in de ecclesia instituta.	14
De werking door h. woord en de elementen v. h. sacrament, waarbij de	
Middelaar Zich bedient van door Hem verordende ambtsdragers.	
B. a parte fidelium: het zich openbaren als behorende tot het Lichaam van	
Christus en het zoeken v. d. gemeenschap van dat Lichaam in het uit-	
wendige.	120
De gratia mystica wordt <i>afgebeeld</i> i. h. sacr.; geen reëel verband (Rome	
en Luth.).	125
§ 20. De effectu baptismi.	126

De doop is het *zegel* v. d. levenden God op de opneming in het genadeverbond. 127

Drieërlei mogelijk: 1^e. dat d. doopsgenade en h. doopsteeken elkaar vergezellen; 129

2^e. dat de verborgen genade werkt, terwijl het teeken ontbreekt;

3^e. dat het teeken er is zonder de verborgen doopsgenade.

De doop is *teeken* v. h. overgaan uit den onverzoenden in d. verzoenden levenskring. 129

Daarom afwassching (potentieel) van 1^e. de erfzonde, 2^e. alle daadwerkelijke zonden.

De H. S. gebruikt voor het overgaan van terrein in terrein: *ἀγιάζω*. 130

Daarom draagt de doop een oecumenisch karakter. 132

De doopspraktijk, 133; vereischen voor de erkenning v. d. doop v. alle kerk of kerksgelijke, 134; d. herdoop eene ongerijmdheid. (Bapt. en Anab.) 134

„Bad der wedergeboorte” en „de vraag om eene goede conscientie naar God”. 135

§ 21. De baptismi subjecto. 136

I. Als subj. mag alleen erkend de wederg. uitverkorene, die h. geloof bezit. 137

II. De doop zoo bij volwassenen als bij kinderen nooit anders dan hypothetisch. 138

Wie de fides potentialis i. d. jonge kinderen der geloovigen veronderstelden en wie een afwijkend gevoelen hadden. 139

Conclusie. 145

De Drie Formulieren over d. kinderdoop. 145 De tweede doopvraag. 146

Bij de kinderen moet geoordeeld naar den regel v. h. verbond; bij de volwassenen naar belijdenis en wandel. 146

De testes (peters en meters). 150

Eerste appendix. 152

Gevoelens omtrent den doop v. d. Grieksche, de Roomsche en de Luth. kerk, van de Socinianen, de Wederdoopers, de Remonstr., de Labadisten, de Collegianten of Rijnsburgers, de Kwakers en de Hernhutters.

Tweede appendix. 156

Exegese van 1 Cor. 15 : 29 („voor de dooden gedoopt”).

Caput III. De sacramento Sacrae Coenae. 158

§ 22. De voce sacrae coenae. 158

De naam „Heilig Avondmaal” boven alle andere de voorkeur. 158

De *ἀγάπαι*. 161.

§ 23. De institutione sacrae coenae. 163

Deze is geschied door den Middelaar 163

in aansluiting aan het voorloopig sacrament van het pascha. 165

De strijd der Quartodecimanen. 165

De gang van de viering van 't paaschfeest. 167

De instelling van het pascha. 168

Het is een typisch sacrament, niet een symbolisch. 170

De voetwassching is een *ὑπόδειγμα*, geen sacrament, 170

§ 24. De elementis.	172
I. Bij d. doop één, bij h. avondmaal twee. Dit wordt hierdoor geen dubbel sacram.	173
II. De geaardheid der beide elementen: brood en wijn.	174, 177
III. Als regel; <i>natuurlijk</i> brood en <i>nat.</i> wijn.	176 [beduidenis.
in het ongedeesemde v. h. brood en het gemengde v. d. wijn geen symbol.	
IV. Door de bijeenvoeging der elementen is het avondmaal een maaltijd.	178
§ 25. De actione in sacra coena.	180
Van God Drieënig (Vader).	180
De relatie tusschen het signum en de gratia.	181 [sacrament,
Van den Middelaar (Zoon): uitwendig: 1 ^o . onmiddellijk: zoenoffer en instelling v. h.	
2 ^o . midd.: a. per ministros, b. per fideles;	181
inwendig, onmiddellijk: door den Heil. Geest.	182, 187
Het verbum sacramentale. (Formule vastgesteld iure ecclesiae.)	182
Τούτο ἐστὶ τὸ σῶμά μου, enz. door Rome en Luth. sensu proprio, door de Geref.	
sensu tropico opgevat.	182
§ 26. De re significata.	184
Deze is de unio mystica 1e. cum Christo Capite, 2e. per Caput cum membris.	
§ 27. De effectu sacrae coenae.	187
Het avondm., de onderhoud v. d. gemeenschapsband, sterkt h. geloof i. h. centrum.	187
De werking op den geloovige en op den ongeloovige.	189
De geloofssterking mag niet gezocht in de elementen v. h. sacram.; contr. met Rome	
Deze hangt bijzonderlijk aan de menschelijke natuur van Christus.	190 [en Luther, 189
De gemeenschap is met Christus incarnatus et mactatus.	
In hoeverre men zich die versterking bewust is.	190
De geloofsversterking in de Formulieren van Eenigheid.	190
§ 28. De subjecto sacrae coenae.	192
Elke bediening van het avondmaal is hypothetisch.	
Requisita: 1 ^o . gedoopt (als uitverkoren en wedergeboren beschouwd);	193
Heeft Judas ook aan het avondmaal aangezeten?	
2 ^o . een aetas competens en eene geestelijke verlichting;	194
3 ^o . niet gecensureerd: a. positive: openbare belijdenis als toegang;	194
b. negative: niet onder de 1. censura	
(Poenitentia tollit censuram.) ecclesiae, 2. censura conscientiae.	
Het „eten van een oordeel” is het versterkt worden in zijn ongeloof en vijandschap	
tegen Christus.	195.
In hoeverre het brengen v. h. avondmaal naar zieken en stervenden met de H.S.	
niet in strijd is.	195
Caput IV. Geschiedenis van het dogma van het sacrament.	196
Overzicht:	196
(ongeveer)	
1. Tot op 200. § 1. Vóór Augustinus.	De Διδάχη. 198
	Justinus Martyr. 199
2. 200—450.	Tertullianus. 200
	Cyprianus. 202

		Origenes. 204	
		Cyrrillus, Damascenus, enz. 205	
	§ 2. Augustinus.		207
3. 450—1100.	§ 3. De Middeleeuwen:	Paschasius, enz. 211	211
4. 1100—1500.		Lombardus. 215	
		Thomas Aquinas. 216	
		Concilie van Trente. 220	
		Gerson, Wickleff, Huss, enz. 221	
5. 1500—1650.	§ 4. De Reformatie:	(Rome: kerk = intermedium 222	
		tusschen God en de menschen.)	
		A. Luther. 223	
		Luthersche belijdenisschriften. 227	
		B. Zwingli. 228	
		C. Calvijn. 231	[kerken. 234
		Confession. Actestukken der Geref.	
	§ 5. De Wederdoopers:	Menno Simons, enz. 239	
6. 1650—heden.	§ 6. Van de Reformatie tot op onzen tijd.		246

LOCUS
DE
SALUTE.

Ritschl en de Ritschliaansche Theologie. ¹⁾

De school van Ritschl is pas opgekomen. Eerst sinds de laatste zes jaren kreeg hij die beteekenis, die hij nu heeft. Thans is zijn school *de* school van Duitschland. De geheele Theologische strijd in Duitschland concentreert zich om Ritschl en zijn tegenstanders, waaronder Confessioneel-Lutherschen, Modernen en Ethische Theologen. 't Is dus een strijd van één tegen allen en allen tegen één. Bijna de geheele litteratuur van het theologisch Duitschland — nog onafgezien van de expres polemische werken voor en tegen hem — handelt over Ritschl's theorie. —

Albrecht Ritschl, eerst hoogleeraar te Bonn, staat nu te Göttingen. Zijn voornaamste werk, waarmee hij positie nam is: „Lehre von der Rechtfertigung en der Versöhnung”, 2 deelen 1882, 1883 — nu reeds opnieuw uitgegeven. Zijn historisch werk is: „Die Geschichte des Pietismus,” 3 deelen; deel I in 1880 over de Reformirte Kirche; Deel II en III in 1884—1886 over de Luther. Kirche. Nevens deze twee groote hoofdwerken, hebben nog beteekenis voor zijn standpunt: „Unterricht in der Christliche Religion,” 3^{de} editie in 1886 en voorts drie monographieën: 1. „Theologie und Metaphysik” 1881. 2. „die Christliche Vollkommenheit,” 1874 en 3. „Schleiermachers Rede über die Religion,” 1874.

Wij zullen nu drie vragen beantwoorden:

1. wat is Ritschl's standpunt?
2. hoe is het te verklaren, dat hij zulk een opgang maakte?
3. welke critiek moet op zijn stelsel geoeffend?

I. Ritschl's systeem.

1. De school van Ritschl dient zich aan met dit orthodox klinkend woord: de christelijke waarheid moet alleen geput uit de Heilige Schrift. De Schrift is principium unicum cognitionis.

Ritschl trekt dit zoo absoluut door, dat hij zelfs alle natuurlijke Godskennis loochent. Volgens hem is het onmogelijk buiten de Schrift om tot eenige notie van God te komen, vloeit de Godskennis alleen uit de Openbaring,

1) Voordat prof. Kuyper tot de behandeling van dezen locus overging gaf hij eerst over Ritschl en zijne theologie eene korte uiteenzetting.

is die Openbaring alleen in Christus en kan Christus alleen uit de Heilige Schrift gekend. Hoewel dus in een geheel anderen zin, als de kerk belijdt, komt hij tot dezelfde slotsom: dat alle waarheid alleen uit de Heilige Schrift kan gekend.

Hoe wordt nu Christus gekend? Alleen door verhalen van wat Hij deed en sprak? Neen, ook doordat wij in de Heilige Schrift den indruk vinden, die het christelijk leven in den eersten tijd van Christus ontving en aan welchen indruk het uiting gaf in het Nieuwe Testament.

Wil Ritschl dan alleen het N. T.? Neen, hij komt — en dit spreekt vooral het gereformeerde hart toe — ook op voor het O. T. meer dan eenig ander Duitsch theoloog. Hij gebruikt zelfs het O. T. om het canonische gezag van de Schriften des Nieuwen Testaments te keuren. Zoo erkent hij bijv. de echtheid van het Evangelie van Johannes en verwerpt de apocryphe boeken van het N. T. wijl het N. T., wèl, de apocryphen niet in overeenstemmig zijn met de Joodsche traditie. Ook dit niet in orthodoxen zin, maar zoo, dat als het Evangelie van Johannes is, het dus moet zijn van iemand, die zelf een Jood was en terwijl deze nu leefde in die Joodsche toestanden, had plaats de openbaring van Christus, die zelf uit Joodsche ouders geboren, en dus de Zaligmaker *uit de Joden* zijnde, in dat Joodsche volk de praeparatie van zijn denkwereld had.

2. Op grond van dit aanvaarden van de Heilige Schrift als eenige kenbron der religieuze waarheid, wordt door Ritschl alle metaphysieke waarheid over boord gegooid. Oorspronkelijk begon Ritschl met Bauer te volgen, maar hij heeft hem tegenwoordig beslist verlaten en is wat zijn filosofie betreft een aanhanger van Lotze.¹⁾ Op grond van zijn systeem ontkent Ritschl, dat wij ons intellectueel met de metaphysische dingen kunnen inlaten. Te spreken van een leer van God, gaat volgens hem dus niet aan. Met alle dieper onderzoek, naar den oorsprong der wereld, de praeëxistentie van Christus enz., heeft zijn theorie niets uitstaande. De geheele metaphysiek gaat uit de religie weg; ze heeft alleen te doen met ethisch religieuze momenten, en dat wel zoo (en hieruit spreekt zijn historische zin), dat die momenten niet uit de persona fidelium, gelijk de ethische conscientieschool dit leert, moeten gekend, maar uit de werking van Christus en de apostelen in de eerste gemeenten, waarvan wij het verhaal hebben in het N. T. steunende op het Oude.

1) Rudolph Herman Lotze 1817—1881 heeft tot standpunt het teleologisch idealisme — een mengsel van Schelling's natuur- en identiteits-philosophie met het realisme van Herbart. Zijn Schlagwort is, dat de wereld beschouwd moet worden als eine Welt von sittlichen Zwecken; zijn hoofdwerk is: „System der Philosophie” 1874.

Het Christendom, dat door Christus gesticht is, definieert hij aldus: „Das Christenthum ist monotheistische, volendet geistliche und sittliche Religion, sofern sie auf Grund des erlösenden und das Gottesreich gründenden Leben ihres Stifters in der Freiheit des Gottes Kindschafts besteht und den Antrieb zu handeln aus Liebe in sich schliesst, welches auf die sittliche Organisation der Menschheit gerichtet ist.”

3. Op welken grond plaatst het Christendom dan met die voorstelling de theologie in den rang der wetenschappen? Ritschl antwoordt hierop 't volgende:

Ieder mensch wiens geestesleven tot bewustzijn kwam, openbaart den aard van zijn geest daarin, dat deze zich verheven voelt boven de natuur. Dat de geest denkt over de natuur, toont, dat hij beseft, dat hij de natuur aan kan, dat hij haar meester kan worden. De roeping van den geest is dus de natuur te beheerschen en sittliche Zwecken te zoeken, waarbij de wereld slechts een ondergeschikte plaats inneemt.

Dat feit nu geconstateerd zijnde, zegt Ritschl: neem de openbaring van het Christendom weg en dan vermoordt de geest, die over de natuur denkt, zich zelf, wijl hij niet aan zijn Antrieb voldoen kan. Maar nu komt het Christendom, dat een goede solutie geeft; dat ontsluit een geistlich-sittliche Welt, die het probleem oplost, den geest een hooge plaats geeft boven de natuur; de tweespalt tusschen beide verklaart en de triump van den geest over de natuur praediceert.

Dat redt het wetenschappelijk karakter van de theologie. Immers dat zoo zijnde is het Christendom noodig als sleutel tot oplossing van het groote wereldprobleem. De vraag toch of de theologie een wetenschap zal zijn (in den gangbaren zin des woords) hangt hiervan af, of ze in rapport staat met het algemeen menschelijk denken, dan wel een geheel geïsoleerd verschijnsel is. Waar Ritschl nu aan den eenen kant de theologie geheel losmaakt van de wereld, slaat hij aan den anderen kant een brug, door aan te toonen, dat er in de algemeene wetenschap een hiaat is, die de theologie juist vult.

Na zoo de formeele vraagstukken beantwoord te hebben, komen wij thans tot de materiele vragen: Hoe is zijn Dogmatiek ingericht? Wat voor inhoud heeft ze?

4. Het centrale dogma bij Ritschl is niet God, ook niet Christus, ook niet de mensch, maar het *Godsrijk*. Daaronder verstaat hij niet de kerk. Hij kent geen kerk in den hemel, alleen een op aarde. De kerk is bij hem slechts één element in het leven van dat Godsrijk, dat veel breeder is van omvang en veel verder van strekking dan de kerk. De kerk is tijdelijk en aardisch, het Godsrijk hemelsch en eeuwig.

Onder dat Godsrijk verstaat hij, dat, gelijk er een *κόσμος* is in 't physisch

leven er zoo ook is een *κόσμος* in de *zedelijke wereldorde* en dat nu die organisatie van de zedelijke krachten en vermogens gegeven is in het Godsrijk. Hij stelt het Godsrijk daarom voor als ontkomen aan elken band der natuur, omdat elke andere kleine levenskring maakt, dat het zedelijk leven nog perken vindt: als daar zijn de band van familie, vaderland enz. Eerst als *al* die banden weg zijn, is het eenheitliche gevonden. De staat, de familie enz. verbinden de menschen nog tot groepen, die tegenover elkander staan. Dat kan dus niet de hoogste liefde realiseeren; dat is eerst mogelijk als alle uit de natuur voortspruitende scheidingen wegvallen. Daarom is het Godsrijk die organisatie, die de hoogste momenten van het zedelijk leven tot uiting brengt en alle kringen, banden en gegevens der natuur aan zich subordineert.

Dat Godsrijk wordt tot realiseering gebracht door de kerk. De kerk is dus volgens hem het instrument, waardoor het Godsrijk tot stand komt.

Nien moet bij „kerk” niet denken aan eenig bijzonder kerkgenootschap, maar aan kerk in ’t algemeen, die in de bijzondere tot uiting komt.

5. Wat is nu voor Ritschl de kerk?

Christus is in de wereld gekomen en heeft in zijn *Σέλημα* de vaste wil gehad, om tegenover de organisatie van den *κόσμος* de organisatie van het Godsrijk door te zetten. Die wil van Christus heeft zich meegedeeld aan de apostelen en door hen aan hun toehoorders en zoo is een kring van menschen ontstaan, daardoor onderscheiden van anderen, dat de heilige wilskracht van Jezus in hen zijn werking deed.

De kring van personen nu, die gevormd is door de werking, de na- en inwerking van den wil en geest van Christus, is daardoor in zijn bewustzijn ook omgezet. Het werd van het aardsche af en tot het Godsrijk opgetrokken. Dat is het ideaal. Uiting is gegeven aan dat bewustzijn in het „Onze Vader”. De kerk reikt, zoover het „Onze Vader” gebeden wordt. Niet kerkregeering of belijdenis of doop, maar het „Onze Vader” is de band, die dien kring saambindt.

Niet een Woord Gods komt tot dien kring, maar de gemeente spreekt zelf. Er wordt in dien kring gesproken tot God — d. i. het bidden; tot elkander d. i. het prediken en van God gaat een werking uit op dien kring; daarom is er een sacrament. Maar in dat alles is geen Woord Gods, dat tot de kerk uitgaat. Het is de kring zelf die uitspreekt, bij monde van haar prediker, wat in haar midden leeft bij haar edelste organen. Door dat gedurig saamkomen en uitspreken wordt het bewustzijn, van Christus uitgegaan, weer versterkt en voor geplant in de wereld.

Na zoo het Godsrijk voorop gesteld te hebben, gaat Ritschl nu vandaar uit de Theologie, Christologie enz. bespreken.

6. Zijn Godskennis vloeit voort uit het Godsrijk. Dat bepaalt voor hem, wie

God is. Er moet nl. bij een rijk een eenheid, een regeerder zijn, die het rijk tot rijk maakt. Daar het rijk eeuwig is, wordt dus de goddelijke eeuwigheid gepostuleerd. Er moet voor dat rijk een triumpf zijn over allen tegenstand; dus God moet almachtig zijn. Dat rijk moet in het leven gerealiseerd — dus is er een voorzienigheid, terwijl het eindelijk om het verband tusschen de uiterlijke levenservaring en het innerlijke zedelijke leven schijnt, alsof God een rechter was. Het begrip van loon en straf is niet reëel, maar bij een tekortkoming tegenover het Godsrijk, doet ons dit zelf onaangenaam aan en geeft ons den indruk van Gods toorn.

7. Zijn Christologie. Omtrent Christus' vóórbestaan of eenheid met den Vader weten wij niets. Hij is de Zoon van God in de wereld gezonden om de grootste taak te vervullen: het Godsrijk te stichten. Daarom staat Hij boven alle profeten, ja boven alle menschen. Hij is dat niet als een profeet — los van zijn taak, maar in zijn persoon zelf is het Urbild van het Godsrijk gegeven. Hij kondigt het niet alleen aan, maar Hij *is* het zelf ook. En daar nu reeds voor Hem alles ab aeterno op dat Godsrijk aanliep, is het dus op zijn Urbild, dat de *κρίσις* is aangelegd en waarheen heel de historie liep. Hij stond daarom alleen absoluut vrij van de wereld, geheel boven de wereld en vierde zijn triumpfen over de wereld, dood en sterven. Waar nu boven de wereld God staat, is zijn optreden voor die wereld als 't optreden van God. Christus' Godheid zoekt hij dus, evenals de Socinianen in de attributa Dei. Ritschl erkent echter niet Christus' inwerking van uit den hemel: hij neemt alleen aan een inwerking via historiae.

8. Wat de zonden betreft, erkent hij geen erfzonde of erfschuld, maar verklaart dat alles als een nog onvolkomen toestand, tengevolge van het feit, dat het Godsrijk nog niet gerealiseerd is. Daardoor ontstaat toch een zekere kwade macht, die zoo'n invloed uitoefent in de sociale kringen, dat niemand vrij komt. Dus hierin is hij pelagiaansch. Aan een paradijsgeschiedenis of val gelooft hij niet. Hij neemt alleen aan, dat in de menschen, zooals wij ze empirisch vinden, een ontstentenis is van eenheid van wil met het Godsrijk. De kerk moet dat nu verhelpen, door ze in haar kring op te nemen en hun wil om te zetten. De eenige straf voor de zonde is vervreemding van God. De straf van de zonde ligt in de zonde zelf. Die vervreemding van God toch maakt den mensch ongelukkig en dat is zijn straf. — Terwijl eindelijk alle zonden van een verlostee geen eigenlijke zonden zijn, maar in onwetendheid gedaan zijn. De bede van Christus: Vader vergeef het hun, want zij weten niet wat zij doen — is een bede voor de geheele wereld. Zonde is het niet kennen van de heerlijkheid van 't Godsrijk en zich deswege er niet toe aangetrokken gevoelen.

9. Zijn Soteriologie komt hierop neer: wie nog niet in dat Godsrijk leeft,

en niet geheel verstompt is, heeft een zucht naar dat Godsrijk. De kennis van zijn eigen toestand gevoegd bij deze aspiratie, maakt hem ongelukkig en doet het hem toeschijnen, alsof hij het oordeel in zijn conscientie voelt. Dat alles duurt slechts, totdat hij in 't Godsrijk komt. Voor dien tijd heeft hij geen begrip van een vergevend Vader. Maar nu is er in de Kerk een aparte kring, die weet, dat God een Vader is, die gaarne alles vergeeft en allen, die in dien kring zijn, zijn nu niet heilig gemaakt (cf. de leer der justitie), maar weten, dat God ze voor rechtvaardig rekent — juist als de gereformeerden dus, met dit verschil echter, dat volgens Ritschl God ze altoos zoo rekende, ook voor hun opneming in 't Godsrijk. Dus volkomen subjectief. Geen reële rechtvaardigmaking, maar alleen dit, dat de mensch een andere gedachte krijgt van God.

10. Eindelijk de Heilige Geest. Deze is volgens Ritschl „der Geist mit dem Gott sich selbst erkennt”. Van een Triniteit weet hij dus niet meer af. De Heilige Geest is geen persoon, maar het zelfbewustzijn Gods. Daar nu Christus optreedt met een zuiver inzicht in het Godsrijk, heeft hij ook dien Geest en alle geloovigen hebben Hem evenzeer. De kerk is dus een gemeenschap van menschen met een geest, dien Christus, had en God heeft.

Van de Eschatologie weten wij niets, dan dat eens het Godsrijk triumfeeren zal.

II. *Ritschl's opgang.*

Waaruit is het te verklaren, dat Ritschl's theorie zooveel opgang maakte? Om op die vraag het antwoord te geven, moeten wij eerst nagaan bij wie ze zoo gewild was? Uitsluitend is dit het geval bij de Ethischen en Vermittlungstheologen; de Modernen eenerzijds en de Confessioneeelen anderzijds (Lutherschen en Gereformeerden) roken van meet af lant, ze merkten dat er venenum in cauda was en hebben er zich in principe tegen verklaard.

Waarom schepten de Vermittlungstheologen nu zooveel behagen in deze vondst van Ritschl? Omdat zij langzamerhand van twee zijden in 't gedrang gekorven waren. Hun pogen was bij alle nuanceering onderling 't zelfde als van Schleiermacher: religie en filosofie; de σοφία τοῦ κόσμου en de σοφία τοῦ Θεοῦ te verzoenen. Wie nu tracht twee ἐναντία te verzoenen, loopt gevaar van beide kanten slaag te krijgen en zoo werd de Vermittlungstheologie dan ook eenerzijds door de filosofie en anderzijds door de belijdenis in de gemeente, in de engte gedreven. De filosofie heeft de Vermittlungstheologie eerst toegejuicht — maar als middel om aan de Openbaring den nekslag te geven; de christelijke religie naturalistisch te subsumeeren onder het alge-

meene begrip „Religion” en dus het eigenlijke Christendom uit de wereld te helpen. Met dat doel voor oogen, heeft men de Vermittlungstheologen met vreugde aan de academies begroet en hoewel met medelijden over hun onwetenschappelijkheid, hun overal de professorale zetels ingeruimd. Maar nooit hebben de mannen van de σοφία τοῦ κόσμου daarom gedacht dat de Vermittlungstheologie het bij 't rechte eind had, veel minder hun concessies te doen.

Anderzijds heeft ook de kerk en 't belijdende deel der gemeente de Vermittlungstheologie bij haar opkomst met vreugde verwelkomd. Ter afwijzing van het Supranaturalisme en Rationalisme met hun dorre ziellooze prediking, was het warme bezielde woord der Vermittlungstheologen een genot. Daar ze de kunst uitgevonden hadden om vorm en inhoud van de Confessie uit een te halen, hadden zij er geen bezwaar tegen de oude terminologie der kerk te gebruiken en de begrippen van erfschuld en zonde, verlossing en verdoemenis in eere te herstellen. Door op te trekken tegen de houterige en dorre prediking dier dagen trokken zij de gemeente aan; en toen men nu ook van hun lippen de oude theologie weer hoorde, dacht men, dat de waarheid weer-gekeerd was. Maar het lag daarom niet in de bedoeling der gemeente met den vorm alleen genoegen te nemen; men wilde ook den ouden inhoud. En toen men nu merkte, dat het wel dezelfde flesschen en dezelfde etiketten waren, maar met een anderen wijn, kwam de belijdende gemeente in verzet en weigerde dit nieuwe mengsel te drinken.

Zoo kwam de Vermittlungstheologie tusschen twee vuren in. Men wilde een trait-d'union zijn tusschen philosophie en religie en brandde aan beide kanten zijn vingers. Vandaar dat in later tijd hun positie in Duitschland en hier verre van aangenaam werd. In de dagen van Tholuck en Schleiermacher Nitsch en Martensen scheen het alsof met de Vermittlungsphilosophie een nieuwe dageraad was opgegaan, maar sinds een vijftiental jaren is die zoete waan voorbij. In de kringen der wereldwetenschap is men het daarover eens, dat de Vermittlungstheologie een schoone poëzie is, maar zelfbedrog. En omgekeerd in de kringen der Gereformeerde en Luthersche Confessioneeën neemt de overtuiging steeds meer toe, dat men door deze leidslieden te volgen, eindigt met van zijn eigen terrein geheel af te gaan.

Nu komt Ritschl. Hij neemt tegenover de philosophie een hooge houding aan. Hij zegt niet als de Vermittlungstheologie: Ik wil de philosophie met de religie verzoenen! — maar hij wijst haar trots af en zendt haar de deur uit. En tot de gemeente daarentegen zegt hij: Gij hebt volkomen gelijk; Gods Woord is de eenige kenbron der religieuze waarheid; ik kom aan uw zijde staan. Zoo slaat hij twee vliegen in een klap. Aan de theologie hergeeft hij haar gevoel van fierheid tegenover de philosophie en bij de gemeente wekt hij vertrouwen.

Nog een derde winste bood Ritschl's theorie. Tot nu toe was de antithese geweest: òf Vermittlungstheoloog en dan philosophisch òf Confessionalist en dan streng Luthersch. En nu waren de Vermittlungstheologen wel bang voor de Neologen, maar nog veel banger voor de Confessionalisten; dit is een vast kermerk van de Vermittlungstheologie. Daar nu Ritschl, door alleen op de Heilige Schrift als *unicum principium cognitionis* terug te gaan, hun den confessionneelen band van den hals wierp, gaf dit systeem hun al wat zij wenschten. Een groot deel der Vermittlungstheologen dankt zijn ontstaan aan het Reveil en het Pietisme. Vele waarlijk vrome en oprechte mannen werden onder hen gevonden, die zich aangetrokken voelden tot het ernstige deel der gemeente en het o zoo naar vonden, als men hen het vertrouwen der gemeente onwaardig keurde. Door Ritschl's theorie werd hun nu macht gegeven om met de filosofie te breken en door de tegenstelling van Schrift en confessie, zich nauwer aan te sluiten bij dat deel der belijdende gemeente, dat wars is van dogmatiek, maar houdt van den Bijbel, kerkgaan en vroom leven.

Uit den plotseligen opgang van Ritschl's theorie blijkt dus ten duidelijkste, dat de Vermittlungstheologen zich *niet*, zooals ze beweerden, op hun gemak voelden. Wie op een volkomen gaaf en zeewaardig schip is, gaat niet op een ander schip over. Alleen uit de verlegenheid waarin de Vermittlungstheologie zich bevond, valt het te verklaren, dat Ritschl in Duitschland en hier zulk een machtigen invloed kreeg, die dreigt weldra alles te zullen overheerschen.

III. *Critiek op Ritschl.*

1. Het systeem steunt op misleiding. Het zegt te putten uit de Heilige Schrift, als Heilige Schrift, maar doet dit niet. Put ik uit de Schrift als *Heilige* Schrift, dan doe ik dat, wijl die Schrift voor mij autoriteit bezit, en Ritschl put er niet uit als hebbende autoriteit, maar als gevende een historisch getuigenis. Dit leidt er toe te gaan schiften in de Heilige Schrift tusschen wat bijkomstig is, niet ter zake doet en tusschen wat historisch getuigenis geeft, aan het object, wat hij neemt. Daardoor valt hij in de oude tegenstelling terug van niet de kosmische of historische, maar alleen de religieuze waarheid uit de Heilige Schrift te nemen. Komt men nu schiftend naar de Heilige Schrift toe, dan gaat men zelf boven de Schrift staan. M. a. w. voorzoover de Schrift overeenkomt met onze denkbeelden, nemen wij haar aan, de rest laat men ter zijde liggen.

2. Ritschl neemt, door al wat buiten de Schrift ligt voor onverschillig te verklaren, de Theologia Naturalis, d. i. de algemeene basis, waarop het Christen-

dom in de wereld staat, weg. Hij zoekt wel een vereeniging van beide in de einduitkomst, door te zeggen, dat de menschelijke geest postuleert, dat hij over de natuur heerschen moet, maar zoo min het mogelijk is een huis te bouwen, door alles op te hangen aan een dakbalk, wanneer er vooraf geen vast fundament is gelegd, evenmin is het mogelijk een theologie of religie te krijgen, tenzij ze rusten op de menschelijke natuur en daardoor op het kosmische geheel, waarin wij geschapen zijn. Bij Ritschl is de theologie een olie-drup op de wateren, buiten eenig verband met het leven in de natuur en den natuurlijken mensch.

Om dit resultaat mogelijk te maken, slaat hij den weg in van Fichte en de Ethischen, door nl. 't verband op te heffen tusschen geest en stof, zedelijk en kosmisch leven en de christelijke religie geheel te zoeken in een geheel geïsoleerd ethische ontwikkeling van den mensch, waarbij het verband van den mensch met het leven der wereld en der natuur geheel verbroken wordt. Het christelijk leven komt dan op zich zelf te staan.

3. Dit moest er hem toe leiden, om het denken in de theologie insgelijks anders te maken, dan het denken in de wereld is. De theologie eischt afspiegeling van de waarheid der dingen, zooals God ze geeft, *in het menschelijk bewustzijn*. Dat menschelijk bewustzijn is gegeven in de natuur. Daarin ligt dus de band tusschen de theologie en de andere wetenschappen. Waar Ritschl nu een ander denken neemt voor de theologie dan voor de wetenschap, maakt hij den laatsten band los, waarmee de theologie verbonden was aan het menschelijk denken.

Dientengevolge is er bij hem geen theologie meer dan door een *πρώτου ψευδός*. Hij beweert nl. wel met alle filosofie te breken en een spontane ontwikkeling van het Christendom te geven, maar feitelijk werpt hij eenvoudig alle andere filosofieën op zij, om zijn eigen filosofie als de eenig ware te geven. Zoo doet hij feitelijk niets anders dan met de autoriteiten der Heilige Schrift zijn eigen denkmanier dekken, terwijl hij voorgeeft alleen uit de Heilige Schrift te putten en alle filosofie op zij te zetten.

Dit wat het formeele deel betreft.

En nu het materieele. Materieel komt Ritschl's stelsel hier op neer, dat eigenlijk de werkelijkheid ontbreekt en alles een illusie wordt. Het sterkst komt dit uit bij de leer van de zonde, van Christus en van de rechtvaardigmaking.

4. De *justificatie*. Bij Ritschl komt dit hier op neer, dat de zondaar zich God *denkt* als een vertoornd rechter, maar dat God dit feitelijk niet is. De redding van zondaren bestaat dan hierin, dat hun die verkeerde gedachten omtrent God ontnomen worden en zij leeren inzien, dat God hun de zonde

niet toerekent. Nu voelt ieder, dat daar waar het *recht* weggenomen wordt, van rechtvaardigmaking geen sprake kan zijn. Wanneer een millionair krankzinnig is geworden, en denkt dat hij doodarm is, zoodat hij een schuld van f 1000 niet betalen kan, dan behoef ik alleen zijn hersenen te genezen om hem te toonen, dat hij geen schuld heeft. Zoo ook is er volgens Ritschl geen reële rechtvaardigmaking, maar een illusioneele. Het verkeerde denkbeeld omtrent God gaat weg en 't goede komt in de plaats.

5. Hiermee hangt saam zijn begrip van *zonde*. God vergeeft de zonden, die in onwetendheid tegen Hem gedaan zijn. Wilt de zondaar niet wist, dat hij tegen God handelde, daarom kan God het hem kwietschelden. Nu geldt onder merschen reeds, dat wanneer iemand iets tegen mij misdaan heeft, maar het achteraf blijkt, dat hij niet wist, dat hij tegen mij misdeed, hem dit niet toegerekend wordt. Ook 't begrip van zonde wordt dus puur illusoir. Er is geen werkelijke zonde geweest — alleen een niet weten van wat men deed. Opheffing van de zonde is dus, dat in plaats van de onwetendheid wetenschap gebracht wordt.

6. 't Zelfde bij *Christus*. Christus wordt door de gemeente als God aangebeden, maar voor Ritschl is Hij een gewoon schepsel, een *κτίσμα*. Alleen doordat de mensch een schepsel is, in wien Gods beeld zich afspiegelt: de menscheit organisch is en dus in de urtype van den mensch dat beeld Gods geconcentreerd ligt, m. a. w. in Christus het beeld Gods alleen volkomen weerspiegeld is, wordt hij (Christus) God genoemd. Evenals een kind, wanneer hij in een spiegel het beeld van vader of moeder ziet, zegt: dat *is* vader of moeder, zoo noemt ook de kerk in kinderlijke naïviteit de afspiegeling van God in Christus God zelf. Ook hier dus pure illusie; de kerk evenals het kind vergist zich eenvoudig door het beeld voor den persoon zelf te nemen.

De kern van Ritschl's theologie op deze drie cardinale punten blijkt dus niet anders te zijn dan: illusie.

Nog eene enkele opmerking ten slotte:

7. Ritschl breekt met alle confessie, verklaart allen geestesarbeid van de kerk aan de belijdenis van Vader, Zoon en Heiligen Geest besteed en aan de leer van des menschen verlossing en ellende, voor dwaling, voor een zich verloopende der kerk in Grieksche filosofie. De leer van de Drieënhed, van de Godheid van Christus, van zijn zitten aan Gods rechterhand enz., zet hij eenvoudig op zij. Hij kent dan ook geen werking van Christus nu uitgaande op de gemeente, maar alleen een *nawerking* van Christus' wil in de kringen op aarde, die tengevolge van Christus' optreden gevestigd zijn. Alle actie gaat dus uit niet van Christus zelf, maar van het *spoor*, dat Hij achterliet en alle sociale werking van den kring, die zich om zijn naam vereenigde. Dienten-

gevolge is er bij Ritschl geen theologie in engeren zin. Zijn locus de Deo is armzalig klein — het postulaat van het Regnum. Terwijl alle theologie altoos hiernaar streefde: Dat ze U kennen, o God, is het eeuwige leven — verklaarde Ritschl die kennis Gods voor bijkomstig en het sociale element van de Christelijke Kerk voor hoofdzaak. Het persoon-zijn van den Heiligen Geest loochent hij dan ook en maakt Hem tot het zelfbewustzijn Gods. Ook alle eschatologie werpt hij op zij, wijl ze hem in rapport zou brengen met de kosmische gegevens en hij daarover geen enunciamento geven kan.

Eindelijk die actie, waardoor de zondaar gered wordt, gaat bij hem niet uit van God of van Christus, maar van de kerk. Zeer terecht zeggen de Luther-schen dan ook, dat zijn stelsel in den grond Roomsch is. Dit is waar, behalve dat het Roomsche stelsel tienmaal beter is dan dat van Ritschl. Maar hierin hebben zij gelijk, dat ook Rome de kerk stelt tusschen Christus en de ziel. Gelijk Rome leert, dat de kerk op magische wijze, door een opus operatum en dat wel door mystieke opneming in haar kring, den mensch wederbaart, zoo leert ook Ritschl, dat de kerk een afzonderlijke kring is, waarin tengevolge van Christus' optreden een depot van geestelijke krachten schuilt en dat door contact met dit organisme, al wat in haar kring komt aan haar geassimileerd wordt; gelijk een visch op een steen langzamerhand petrefact wordt door de assimileerende kracht van den steen en ieder, die naar Amerika gaat, door de assimilatiekracht der maatschappij aldaar geamericaniseerd wordt.

De prediking is dus geen bediening des Woords, maar het uitspreken door de kerk van haar eigen bewustzijn. En niet de prediking, maar de cultus is hoofdzaak, omdat daarbij de geheele gemeente optreedt en dus 't meest assimileerenden invloed uitoefent.

Het geheele werk der zaligheid is dus geen resultaat van het werk Gods of van Christus, maar van de menschen. Wij redden *elkander*; brengen de een den ander er toe zich te bekeeren.

Dit vooropstellen van den cultus boven de prediking eindigt natuurlijk met de Roomsche practijk, om op de mis, de liturgie, de ceremonieën ten slotte allen nadruk te laten vallen als de groote machten, waardoor de kerk reddend optreedt.

Slechts één aanknoopingspunt geeft Ritschl met Christus en met God, n.l. een zekere soort geleider, die nu reeds 18 eeuwen lang van Christus af door al de harten der christenen heen geloopt heeft en ook ons heeft bereikt. Iets waarbij Ritschl vervalt in deze autonomie, dat hij dus het heil alleen langs de historische lijn ons laat toevoeren (een ander conductorium kent hij niet) maar tevens geheel loochent den historischen samenhang in het bewustzijn, doordat hij allen dogmatischen arbeid van de kerk gedurende die

achttien eeuwen op zij zet. Van den eenen kant stelt hij dus de historische cortinuiteit zoo sterk mogelijk, van den anderen kant werpt hij haar geheel weg. Zoo komt hij tot deze onoplosbare tegenstrijdigheid, dat reeds in de 3^{de} eeuw het leven van de kerk door de Grieksche philosophie zoo zou vervalscht zijn, dat haar *δόγματα* alleen daaruit te verklaren zijn, terwijl het toch anderzijds zoo sterk moet geweest zijn, dat het nu reeds al die eeuwen door heiligend nawerkt.

Dit komt het sterkst uit, als men zijn werken over het Mysticisme leest. Zijn doel daarin is alle mystiek te bestrijden; hij ontkent alle unio mystica cum Christo. En toch rust feitelijk zijn heele stelsel op de communio mystica der christenen onderling.

Het stelsel van Ritschl komt dus in den grond hierop neer, dat hij slechts in schijn God er bij houdt maar feitelijk het heele Christendom anthropologiseert; het maakt tot een verschijnsel in het menschelijk leven.

Wie dat doen wil, kan daarbij tweeërlei weg volgen, hij kan putten of uit het bewuste of uit het onbewuste leven. Het laatste doet Ritschl.

Daarmede naturaliseert hij dus het ethische leven in den mensch. Wat in het ethische leven zich voordoet, wordt voor een natuurproces gehouden.

Feitelijk is zijn stelsel dus een opofferen van het kindeke der christelijke religie aan den Moloch der philosophie.

Dat Ritschl zelf juist het omgekeerde als zijn doel uitsprak, is wijl hij niet begreep wat hij deed en blijkbaar ter goeder trouw *zelf in illusie* leeft.

LOCUS DE SALUTE. (SOTERIOLOGIE).

§ 1. *Introductio.*

„Uit de Roomsche Sententiae en Summae Theologiae nam de Reformatie het gebruik over om den Locus de Salute te behandelen als locus de fide et de poenitentia. Van lieverlee is men de onjuistheid van deze behandelingswijze gaan inzien en heeft er toen voor in de plaats gesteld: de modo percipiendae gratiae, de applicatione gratiae, de officiis foederis gratiae enz. en onder dezen titel gehandeld de vocatione, de fide, de justificatione, de sanctificatione en ook wel de glorificatione, waardoor wel principieeler weg werd ingeslagen, maar waarmee toch de juiste methode nog niet gevonden was.

Vier vragen doen zich hier voor: 1^e naar den samenhang van dezen locus met den locus de electione en den locus de incarnatione; 2^e naar den samenhang tusschen de potentieele en actueele gratie; 3^e naar den samenhang tusschen dogmatiek en ethiek; 4^e naar den samenhang tusschen den locus de salute en den locus de ecclesia. Quod ad primum mag de electie niet ingevoegd tusschen den locus de Christo en dien de salute, naar moet de electie aan den locus de Christo voorafgaan, anders toch wordt de eenheid van den raad Gods verbroken en voorbijgezien, dat zoowel de incarnatie als de redding van zondaren beide uitvloeiselen van één decreet zijn en in dit decreet op elkaar zijn aangelegd. Eerst zoo staan zij niet los naast elkaar, maar in stellig verband en wordt de klip van het Supralapsarianisme omzeild.

Quod ad secundum wordt door de methode „de fide” — „de poenitentia”, de potentieele daad Gods voorbijgezien, alleen op de vrucht en niet op den wortel gelet en de organische samenhang van de gratie en de heilsvoorstelling verbroken.

Quod ad tertium is de opneming van de leer der poenitentia een inlasschen van heel de ethiek in de dogmatiek, waardoor eerstgenoemde niet tot haar recht komt.

En quod ad quartum geldt het de vraag, of de kerk als heils-

instituut afgescheiden van de geloovigen wordt genomen, dan wel als vergadering der geloovigen te denken zij. Het eerste stellen de Roomschen en ook à Brakel bevorderde door zijne wijze van behandeling dit inzicht, de gereformeerden daarentegen kozen het laatste en behandelen (op Calvijns voetspoor) deswege den locus de ecclesia nà den locus de modo percipiendae gratiae.

Juistere methode, die aan den organischen samenhang van de partes constituentes recht doet wedervaren eischt 1^e dat de electie bij de decreta en de decreta vóór de creatie en dus ook vóór den val worden behandeld: 2^e dat in de incarnatie als het opus salutis buiten ons èn de Soteriologie in engeren zin als het opus salutis in, aan en door ons beschouwd worden, als uit dit decreet voortvloeiend en door dit decreet in noodzakelijk verband staande; 3^e dat na den locus de Christo in den locus de salute voorafga het werk Gods *in* ons voorzoover het strekt om de potentiën van het eeuwige leven *in* ons te doen ontstaan; dan volgen de werken Gods *aan* ons, om wat potentia is aangebracht actu te doen uitkomen en ten slotte het werk Gods *door* ons.

Hierna komt dan de locus de ecclesia als het product van deze gratie, maar organisch met het zaad naar zijn aard in zich; terwijl de locus de ultimis of de novissimis terugkeert tot de kosmologische eenheid van het decreet en deswege niet bij den locus de salute mag behandeld, maar een eigen plaats inneemt aan het slot van de dogmatiek en de cirkelloop zoo van de creatie, incarnatie en soteriologie in het decretum terugleidt."

Toelichting.

Eerst de quaestie van de methode. Wij vinden de methode van de Synopsis wat vreemd; eveneens de methode van het 3^e boek van de Institutie; als ook van andere dogmatici, zelfs van à Brakel en à Marck. Hoe komt dit? Wij moeten terug naar de middeleeuwen en letten op de twee groote dogmatici: Petrus Lombardus en Th. Aquinas. Lombardus heeft 4 boeken: I de Deo; II het kosmologische (creatio, providentia, homo, peccatum); III de incarnatione; tot zoover gaat het goed, maar nu in het IV^e boek opeens: de ecclesia et bonis operibus.

Nog duidelijker komt het verkeerde uit bij Th. Aquinas. Hij neemt eerst de encyclopedische kwestie de Theologia; dan de Homine, de Lapsu, de Peccato, de Lege, de Incarnatione. Zoover gaat het goed, maar dan ineens de Sacramentis, de Ecclesia et de Novissimis. Dus geen van beiden hebben eene Soteriologie. (à Brakel deed evenzoo; hij begaat een groote methodische fout). Hoe komt dit? Als zij aan de Soteriologie toekomen, laten zij zelfs de wedergeboorte onbehandeld; dit is zelfs ook bij à Marck maar even terloops genoemd en uiteengezet. Bij de Roomschen staat

de Sacramentenleer tusschen den locus de Christo en den locus de Salute; bovendien de wedergeboorte behandelen zij niet — en dit komt alleen, omdat zij zeggen: de wedergeboortegeschiedt met den doop. Juist hier heeft Rome haar kerkbegrip vastgezet; men wordt wedergeboren door de kerk, niet door Christus. Daarom is bij Rome de wedergeboorte Gods weer verliesbaar en zoo afval der heiligen mogelijk. Dit laatste leert ook Luther, Calvijn niet. Bij Rome is de wedergeboorte een middellijk werk Gods; Christus gaf dat vermogen aan de kerk. Wij zeggen: de wedergeboorte is een onmiddellijke daad Gods; neen, zegt Rome. God gebruikt de kerk als middel.

Th. Aquinas was dus nog logischer geweest, als hij eerst alleen maar had gehandeld de Sacramento Baptismi. Nu is ook te begrijpen waarom de Soteriologie bij hen slechts twee hoofdstukken telt: de Fide en de Poenitentia.

Zelfs in onzen Heidelbergschen Catechismus is het Roomschespoor nog merkbaar.

In ons formulier voor het heilig avondmaal wordt de lijn *even* zuiver aangegeven

Brakel's fout is deze: de oude gereformeerde dogmatici, die den goeden weg op wilden, begonnen, als zij aan de soteriologie toekwamen, altoos met de vocatio en handelden dan alleen over de adulti (de wedergeboorte liet men hier weg). Toen zeide Brakel niet ten onrechte: als ik van de incarnatio tot „de salute” wil komen, moet ik eerst de kerk hebben van wie de vocatio uitgaat. Brakel zette er dus de roepende kerk tusschen in, gelijk Rome de doopende kerk.

Dit standpunt is eerst dan te boven te komen, als men ook in den locus de salute theologisch te werk gaat; als men elk caput in de dogmatieke Deo laat proflueeren, en behandel ik dan elken locus synthetisch en niet analytisch, dan kom ik tot de goede methode. En daarom vraag ik eerst: wat werkt God in den zondaar? Dan kom ik eerst op de wedergeboorte zelve, daarna op de vruchten.

De fout van de vroegere Roomsche methode lag dus eigenlijk hierin, dat zij den salus niet uit God liet proflueeren, maar de Roomschen uit den doop en de onzen uit de prediking des Woords.

Zij vroegen niet, hoe is die *kiem* daar gekomen, en hoe is daaruit de geheele plant ontwikkeld, maar zij hadden alleen oog voor de voltooide plant en hare vruchten. Calvijn schoot 't eerst een bres in de Roomsche methode. Hij zette den locus de ecclesia in het 4^e boek; in het 3^e boek handelde hij de modo percipiendae gratiae (vocatio, fides, poenitentia, V. et N. Test., electie) na in het 2^e over den Christus te hebben gehandeld.

Toch was de opvatting van Calvijn's Soteriologie nog subjectief; het is niet de vraag de modo percipiendae gratiae, maar de modo accipiendae gratiae. En percipere nu onderstelt de wedergeboorte. Hij laat dus de inplanting van het heil, de daad Gods in en aan den mensch methodologisch weg.

(Formeel is de Institutio van Calvijn over 't geheel te subjectief; dat is het *grootste*

gebrek der Institutie). Zie de opschriften der boeken. Met het opkomen van de foederaal-theologie krijgen wij verschillende lijnen, die elkaar kruisen. In die foederaal-theologie is een goed element, zij is niet subjectief, maar objectief, want God blijft in het verbond altijd de auctor primarius. Maar zeer tot schade is de Soteriologie behandeld onder „de officiis foederis”; men maakte er dus Ethiek van en werd zoo weer pelagiaansch. Maastricht c. s. deden beter door de vocatio voorop te stellen; zij is een actus Dei; nu trad God weer als auctor op. Daarna behandelden zij de justificatio — waarbij weer God de werker was; men laschte de fides in bij de justificatio en zoo kwam die a parte Dei tot zijn recht; doch men hokte opeens bij de heiligmaking; poenitentia en sanctificatio werden verward.

Deze methodische fout heeft geleid tot 't fatale begrip van vele Ethischen, dat de heiligmaking bestaat in het doen van bona opera, waardoor er geheel uitgng, dat zij een donum Dei is.

Hier komt nog bij, dat er nog een vitium originis aan ten grondslag ligt. Men liet bij de vocatio tevens het oor inzetten. Men had dit kunnen voorkomen door eerst de regeneratio te behandelen. Maar nu maakte men van de vocatio interna de auditio interna. Dit kwam niet uit bij de kleine kinderen; men zeide daarom: God houdt met hen zijn eigen wegen en wierp zoo zijn systeem omver.

Naderhand is er geen ontwikkeling meer der gereformeerde theologie in Nederland en bij de Schotsche en Amerikaansche theologen. Het is of eene repetitie van onze dogmatici of een zich niet inlaten met de methode (Hodge).

Om deze quaestie op te lossen moeten wij zoeken het verband van dezen locus met de electie en incarnatie. De tegenwoordige theologen brengen de electie bij de soteriologie (om den mensch eenigen invloed te geven) en beroepen zich dan op Calvijn. Nu formeel is dit met Calvijn wel het geval, maar materieel stelt hij het feit der electie ab aeterno. Tegenwoordig vindt men twee voorstellingen: 1^e God schiep den mensch; hij kon vallen en niet vallen; voor het geval dat hij viel, had God dan zijn heilsbesluit reeds klaar; 2^e de electie begint pas na het feit van den val. Dus in beide gevallen hangt de electie af van den mensch. Calvijn nu wil van zulke voorstellingen niets weten. Alles komt bij deze quaestie hier op aan, of ik het opus gratiae analytisch of synthetisch behandel.

(Breeder is hiervan reeds gehandeld in de Introductie.)

En zijn twee wijzen van behandeling van het opus gratiae. Ik kan nemen het kind van God zooals het bestaat, bevindingen heeft enz. en zoo komen tot de electie. Of ik kan beginnen met de electie en zoo opklimmen tot het kind van God.

De 1^e methode is de analytische, dan moet ik uitkomen bij de electie, zoo deed Calvijn. Maar de tegenwoordige heterodoxen zijn synthetisch zonder van de electie uit te gaan, al voegen zij die er nog wel bij. Wij moeten de synthetische methode volgen, want alleen zoo blijft het theologie en gaat het van God uit. Wij moeten hierbij op 2 dingen letten :

1^e Daar het decreet de bron en de wortel van alles is, moet het niet na de Christologie, maar voor de creatio en dus bij den locus de Deo behandeld.

2^e Bij elken verderen locus moet aangetoond, hoe de heilswerking, die in dien locus zal behandeld, samenhangt in het decreet. Daarom bij de Incarnatio gehandeld : de Constituendo Mediatore. Zoo zou men hier kunnen nemen : de constituendis liberis Dei.

II. Potentieele en actueele gratie. Onze vroegere dogmatici behandelden alleen de actueele gratie. Dit leidde tot den strijd tusschen Comrie en Brakel over het wezen des geloofs. Als men de potentieele gratie ook behandelt, moet men wel beginnen met de regeneratio.

III. Wij moeten letten op den samenhang tusschen de dogmatiek en de ethiek. Dat daarover gehaspeld wordt is niet onnatuurlijk. De oude dogmatici hebben in den locus de salute een principieele ethiek gegeven. In de uitverkorenen is tweërlei werking Gods. Bij de 1^e is de mensch passief en God alleen actief; bij de 2^e is God wel de auctor primarius, maar de mensch is de tweede oorzaak, instrument. Nu behooren eigenlijk de eerste werkingen alleen tot de dogmatiek, de tweede werkingen (menschelijk instrument en auctor tegelijk) tot de ethiek. Nu kan de ethiek wel opgenomen in de dogmatiek; zelfs hoort het eigenlijk zoo, want ook in het ethische leven van het kind van God volbrengt de Heere alles, (daarom zegt onze confessie in art. 24 ook zoo schoon : „wij zijn in God gehouden (d. w. z. wij zijn bij God in de schuld) voor de goede werken, die wij doen en niet Hij in ons) — maar er is een groot bezwaar. Dit onderdeel van den Locus de Salute zou zoo breed worden, dat de samenhang der loci verbroken werd en daarom is aparte behandeling beter. Brakel nam de poenitentia, het gebed enz. — dus eigenlijk de ethiek — bij de dogmatiek op.

Op zich zelf was dit geen fout, maar dit was de fout, dat men de eerste werkingen niet behandelde.

IV. De laatste quaestie is de samenhang van dezen locus met den locus de ecclesia. Neem ik eerst de ecclesia, dan wordt zij de moeder, waardoor wij wedergeboren worden. Neem ik ze achterop, dan ontbreekt bij de vocatio de roepende kerk. Wij ontkomen dezen strijd door eenvoudig de kerk als heilsinstrument op zij te zetten. Dit blijkt duidelijk bij Adam : hij is niet bekeerd door de kerk; zoo blijkt dat de kerk hare oorzaak in de wedergeboorte vindt en niet omgekeerd. Had nu de kerk geen ander contact met de wedergebo-

renen dan het roepen tot bekeering, dan ware er nog geen bezwaar; doch zoo is 't niet; steeds blijft het kind van God in betrekking tot de kerk.

Zoo komen wij tot de gereformeerde voorstelling van de kerk: de kerk is de vergadering der geloovigen en dus ontstaande uit de geloovigen. Maar alleen het feit, dat die saamvergadering organisch is, met het zaad naar zijn soort, ontstaat de schijn, alsof de electi uit de kerk komen. Toch is dit zoo niet; de bodem moet er bij, de wortel waaruit alles opspruit; en dat is niet de kerk, maar de verkiezing.

Eerst moet dus het werk des heils af zijn en dan pas komt de locus de ecclesia; de locus de salute moet bij Adam, bij een klein kind geheel af geweest zijn en eerst uit dien locus wordt de locus de ecclesia geboren met de terugwerking uit de samenvergadering der geloovigen op den enkelen geloovige. Zoo komen wij tot deze volgorde bij den locus de salute:

1^e gratia profluens e decreto

2^e gratia praeparans

3^e regeneratio

4^e daarna pas die materiën, die men gewoonlijk onder dezen locus behandelt.

Samengevat kan men ook zeggen: het werk Gods over, voor, in, aan en door ons.

§ 2. De Gratia.

„Naardien God de Heere eeuwig en onveranderlijk is, kunnen de motieven voor Zijn goddelijk doen Hem nooit uit het schepsel toekomen, maar alleen uit Hem zelven. Daar nu ook in het werk der genade God de Auctor en Actor is, kan noch de gedachte om genade te bewijzen, noch het plan van dit genadewerk in eenig punt des tijds door een motief van buiten in Hem zijn gekomen, maar moeten beide en eeuwig en geheel uit Hem zijn. Dienovereenkomstig openbaart ons de Heilige Schrift, dat de bron en springader van alle genade achter de *καταβολή τοῦ κόσμου* is te zoeken — *αἰωνίως*, door geen moment, dat achter deze *καταβολή* ligt begrensd wordt, eeniglijk uit Gods *εἰδοκία* vloeit en in deze *εἰδοκία* als voltooid voor Gods zelfbewustzijn staat.

Deze gratia is niet een veiligheidsklep aangebracht voor het geval, dat de schepping misging, alsof, ging deze wereld niet mis, deze wereld van genade nooit gerealiseerd zou zijn en de rijke openbaring van Gods glorie, die eerst in haar uitkomt, achterwege zou zijn gebleven. Maar ze is het eenige plan der zelfopenbaring Gods, waaraan ook de creatio ondergeschikt is, evenals heel het verloop der historie slechts de bedding aanbiedt voor haar uitstrooming. Het concept en project van deze gratia dekken elkander volkomen, zoodat in het decretum gratiae alle bepalingen, werkingen, krachten en voorzieningen besloten liggen, die in haar systematische op elkander werking en ontplooiing niet tot eene onzekere maar tot eene vooraf vaststaande uitkomst leiden. Die uitkomst is de conceptie en door die uitkomst worden alle wegen en middelen, die tot haar verwezenlijking leiden moeten, beheerscht. Eerst in de verwerkelijking van deze gratia komen de Virtutes Divinae, zijne Almacht, Eeuwigheid, Wijsheid, Heiligheid, Rechtvaardigheid en Liefde tot haar volle openbaring. Niet alsof er een lagere wijsheid enz. in de Creatio, en eene hoogere, in soort onderscheiden, in de Gratia uitkwam, maar zoo dat in het organisch verband dat Creatio en Gratia saambindt de *πολυποικίλος σοφία* eerst recht schittert. Eerst op deze wijze is de leer van God den Vader of onzen Schepper; van God den Zoon of onze Verlossing; van God den Heiligen Geest en onze Heiligmaking saam de ééne belijdenis van het Werk van den Drieëenigen God.

De mogelijkheid van een zondeloos verloop der wereldgeschiedenis bestaat hypothetice voor ons, maar niet thetice in God. De goddelijke thesis is van eeuwigheid af de openbaring van zijne genade; op deze gratie zijn alle zijne wegen gericht en het Koninkrijk der Hemelen gelijk dit ná den Oordeelsdag bloeien zal, staat eeuwiglijk als ware het reeds voleind, voltooid voor zijn goddelijk aanschijn."

Toelichting.

Wij gaan terug achter de *καταβολή τοῦ κόσμου*. Hier ligt de wortel der gratie. Hier hebben wij dus de gratie voorzoover zij *over* den mensch beschikte. Wij zoeken de gemeenschappelijke bron, waaruit èn het objectieve heil (de Incarnatie) èn het subjectieve heil (de toebrenging van den zondaar) komt. Nu is in de Heilige Schrift altoos tweeërlei wijze van voorstelling van de dingen: 1^e hoe spreken de dingen voor ons bewustzijn? 2^e Hoe staan zij voor God? Elke poging om door exegese een van deze twee voorstellingswijzen weg te cijferen, doet aan de Schrift geweld aan. Die twee zijn in de Schrift niet willekeurig, maar elk naar eigen eisch. Overal waar het er op aankomt om iets van den mensch te weten te komen, daar vinden wij de dualistische voorstelling; maar geldt het God, dan vinden wij de monistische voorstelling. Letten wij bij de gratie dus eerst op God, dan op den mensch, dan zien wij in het eerste geval, dat monistisch de zaken ons worden geopenbaard, gelijk zij in het bewustzijn Gods zijn, maar in het 2^e geval vinden wij de dingen altoos dualistisch voorgesteld, d. i. de voorstelling uit ons bewustzijn (dualistisch bedoelt dit: aan de eene zijde „bekeer u”, aan de andere „God moet het doen”). In deze § alleen de 1^e voorstelling. De twee groote pericopen in de Heilige Schrift voor deze voorstelling zijn: de proloog van Johannes en de proloog van den brief aan de Ephesiërs, De terminologie der Heilige Schrift is, om alle misverstand af te snijden, altoos het afrekenen naar de *καταβολή κόσμου*.

Eph. 1. De afleiding van de bron ligt in vs. 1 (*διὰ θελήματος Θεοῦ*) De geaardheid van die afleiding ligt in vs. 2 (*Θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ*) In Cap. 3: 14 komt Paulus op „*πατήρ*” terug, daar is *πατήρ* in den meest praegnanten zin gebruikt (aller dingen oorsprong). Geslacht in de Statenvertaling bedoelt dan ook herkomst; dat ligt ook in *πατρία* (vs. 15), de afstamming. Nu is de grondoorzaak van alle dingen in den hemel en aarde de *Πατὴρ ἕξ ὃς πάντα πατρία*. Ook in vs. 3 en 4 wordt de genealogische lijn der genade ook op God teruggebracht. Gods decreet is „een woord ten goede spreken” (*εὐλογητός*), ons *εὐλογεῖν* is een echo geven op Gods *εὐλογία*. Gods *εὐλογία* is *πνευματική* en is eerst in den hemel in Christus. Alle schepselen worden dus hier in den Christus saamgevat. Die

saamvatting van alle heil in Christus wordt geëxpliceerd in vs. 4; de uitdrukking ἐξελέχτο en πρὸ καταβολῆς κόσμου wijzen weer terug op den eeuwigen oorsprong. In „εἶναι” ligt in, dat het ook gerealiseerd is; al het fortuite is uitgesloten. In het 5^e vs. weer de genealogische lijn der genade tot God teruggeleid: ten 1^e in het προορίζειν; ten 2^e in het υἰοθεσία — het product van de Πατήρ, de υἱός heeft niets in zich, wat niet uit den Πατήρ is; ten 3^e εὐδοκία — welbehagen Gods, dat niet ligt in het zijn Gods (pantheïstisch) maar in den wil Gods (zoo wordt het transcendent). In vs. 6 wordt alle Supralapsarisme uitgeworpen, want God zoekt ἑπαινον δόξης τῆς χάριτος αὐτοῦ en die χάρις ligt in den ἡγαπημένος.

Vs. 7—vs. 12 draagt in den zondaar in het heerlijke plan van de genade Gods; dat plan is voor den mensch een μυστήριον, omdat hij zondaar is, maar dat plan wordt teruggevoerd tot God; de *oorsprong* en *energie* er van ligt in God als auctor (κατὰ βουλήν en προορισθέντες) het auctor zijn ligt in πάντα ἐνεργούντος; God gaat daarbij alleen te rade met eigen πρόθεσις en βουλή van zijn θέλημα. Tot nadere bepaling van πρὸ καταβολῆς κόσμου strekken: *1 Petri 1 : 20*; hier komt de uitdrukking voor met betrekking tot het objectieve heil d. i. Christus; *Openb. 13 : 8*, hier ἀπό en niet πρὸ, daarom construeerden sommige uitleggers deze uitdrukking met ἀρνίου ἐσφαγμένου; dus: lam geslacht van de grondlegging der wereld; dit passen zij toe op Abel, een soort van praefiguratie van het sterven van Christus. De context begunstigt deze opvatting niet. Want er is in den context hoegenaamd geen sprake van, dat er in Abel en Golgotha iets gelijks is. Doch de context zegt, alleen om duidelijk te maken, waarom de eene groep het beest wel, de andere het niet aanbidt: al diegenen aanbidden het beest, wier namen niet geschreven zijn in het boek des levens, de anderen doen het niet. Dat boek heeft kracht als een eeuwig karakter bezittende, van voor de καταβολή κόσμου. Als wij dus construeeren „het boek des levens, dat van voor de grondlegging der wereld is” dan is alles in orde. Waarom dan de tusschenvoeging „ἀρνίου ἐσφαγμένου” er bij? De geheele Apocalypse leert, dat alleen het Lam het boek ontsluiten kan. *Openb. 17 : 8*. De opvatting van den vorigen tekst wordt bevestigd; hier is de tusschenzin van het „ἀρνίου ἐσφαγμένου” weggelaten; iets wat volkomen onze exegese bevestigt. *Hebr. 4 : 3* „ἀπὸ καταβολῆς κόσμου”; hier beteekent deze uitdrukking niet πρὸ maar van dat punt af, dat het volbracht was. Zoo ook *Hebr. 9 : 26*. Christus moest niet sterven vóór maar ná de grondlegging der wereld. *Joh. 17 : 24*. Hier weer πρὸ en dus de eeuwigheid bedoeld. *Luc. 11 : 50* als in Hebreeën; hier staat ἀπό, vanaf *Matth. 13 : 34, 35*. Hier is sprake van die gedachten Gods, die bij de schepping der wereld in de wereld zijn gelegd, opdat zij door hem, die de gedachten Gods verstond, er uit zouden gehaald

worden: ἀπό is hier dus: in de grondlegging der wereld; niet voor of na, maar in. Doch naar de strekking van de gedachte gaat het toch voor de καταβολή κόσμου, want die gedachten had God voor de καταβολή. *Matth. 25 : 34* hier ook het beteekenisvolle εὐλογεῖν (*Ef. 1*) en een koninkrijk, dat bestond var het moment der schepping af, maar naar de idee weer vóór de καταβολή. — De vertaling van καταβολή door grondlegging is zeer gelukkig. Καταβάλλειν duidt aan, dat men staande op den bodem eerst het plan van het huis in zijn hoofd heeft en dan dat plan neerwerpt op de aarde, d. w. z. het fundament legt. Dus grondlegging is zeer goed. Alles was eerst in Gods plan en daar kwam het uit.

II. Αἰωνίως *Jer. 1 : 5*. Hieruit blijkt: 1^e God heeft den profeet geformeerd; 2^e God herkent in den profeet de gedachte, waarnaar Hij hem gemaakt had. Aar de existentie van den profeet gaat vooraf een weten van dien profeet in de gedachten Gods. *Jer. 31 : 2* „eeuwige liefde”, liefde die een eeuwige oorsprong had, *Micha 5 : 1* „uitgangen „mē ὄlam”, voor de καταβολή κόσμου *Ps. 25 : 6*. Hier de oorsprong der gratie Gods; ook mē ὄlam. *Ps. 103 : 17* „de genade des Heeren is van eeuwigheid tot eeuwigheid. *Ps. 90 : 2* „ja van eeuwigheid tot eeuwigheid zijt gij God”. Dit is de aanheffing van een lied, waarin bezongen worden de bepalingen Gods over het menschelijk leven. Dus alle bepalingen van het menschelijk leven hebben hun grondslag in den eeuwigen God. De bergen hebben hier diezelfde beteekenis, als de fundamenten der wereld. *Ef. 3 : 10, 11* „κατὰ πρόθεσιν τῶν αἰώνων.”

D: πρόθεσις is het plan van den architect en dat plan behoort tot het gebied van het eeuwige. *Act. 15 : 18* „γνωστὰ ἀπ’ αἰῶνος” (gewoonlijk leest men er bij wat Tisch. aan den voet der pagina plaatst; doch dit doet hier niet ter zake). De conclusie is dus: zoowel de oorsprong der genade als de schepping en de formatie en roeping der personen worden teruggebracht tot het eeuwige en dus niet alleen vóór de καταβολή κόσμου. Zoo begrijpen wij, wat Gods eeuwigheid is. Alle virtutes Dei hebben inhoud, zijn springende fonteinen en Gods eeuwigheid is hier eerst voelbaar, als geheel die wereld, die in ’t tijdelijke gerealiseerd wordt, vloeit en springt uit dat eeuwige, waarin zij haar oorzaak en cörsprong vindt.

III *Oorsprong en oorzaak. Rom. 11 : 36*. In *Cor. 8 : 6* hetzelfde ἐξ ὃς (d. i. Vader) τὰ πάντα. *Col. 1 : 16*. Minder bekende teksten, maar hier van veel belang zijn de volgende: *Ps. 33 : 15*, die hun hart organisch formeert en met zijn oog penetreert al hun daden. יְיָ wijst op den organischen samenhang, op verband van hart en hart, יָצַר is product zijn, de formatieve kracht ligt in jazar; het מְבִינִי ligt in het „jazar”, jazar is de grond van het מְבִינִי. Dus al wat van

den mensch is, is product van God. *Jes. 43 : 7.* Ieder die God aanroept, doet dat, omdat God hem geschapen heeft tot zijn eer; voorts gaf God de formatie aan zijn hart en gaf ook de werking aan het door hem geformeerde hart. *Jes. 44 : 21.* Hij is een „ebed” omdat Hij tot ebed is gesteld geworden. *Zach. 12 : 1.* וְצַר רוּחַ. Niet enkel scheppen van den mensch maar ook formatie, karakter aan den geest geven. Voorts nog het beeld van den pottenbakker. Oorspronkelijk in *Jer. 18 : 2, 3, 4, 6, Jes. 64 : 8*, overgenomen door Paulus in *Rom. 9 : 21. Jer. 18.* In vs. 4 ligt vooral het absolute begrip, hij maakte een ander vat, gelijk hij wil enz. *Jes. 64 : 8* en *Rom. 9 : 21.* De apostel past het beeld rechtstreeks toe, terwijl het in het O. T. slechts symbolisch was gebruikt.

Ook uit het wezen Gods kan geen andere oplossing volgen. „Geen motieven van buiten zijn in God gekomen” zegt de §. Motief = drangrede, die onze daden bestuurt. Wanneer men nu aanneemt, dat de impuls om te handelen uit den mensch uitgaat en dan op God werkt, dan krijgt men momenten in het leven Gods; één moment vóór dat dat motief werkte, één moment, waarop en een moment, nadat dit motief werkte. Dit is een trekken in den tijd van het eeuwige wezen Gods. En daar nu heel de Schrift Gods eeuwigheid mainte-neert, is heel deze voorstelling onjuist. God is (*Gen. 3 : 14*) en wordt niet. Zoo tast men door deze voorstelling én het wezen én het eeuwig karakter van God aan. Anderen zeggen: de groote zaken bestuurt God, maar de kleine zaken zijn aan de wilsbepaling van den mensch overgelaten. Maar men vergeet, dat de kleinste schalmen van een ketting, als zij worden doorgesneden, evengoed den geheelen ketting verbreken als de grootste schalmen. Een op zich zelf kleine zaak kan ver strekkende gevolgen hebben. (Stel: op het oogenblik stond de 2^e Kamer op het doode punt; nu moet er eene verkiezing plaats hebben: door het wegblijven van één kiezer winnen de liberalen, dan zou het Ministerie moeten aftreden en welke gevolgen zou dat niet voor Nederland en Indië hebben?)

Nu valt de leer van God als men zegt: God *wordt* en Gods voorzienigheid gaat niet over alles en daarom kan er nooit sprake zijn van motieven, die uitgaan van den mensch en dan op God werken. Daarom zegt men: dat bedoelen wij ook niet; maar dit: God schept den mensch met twee mogelijkheden en nu is het voor God hetzelfde, wat de mensch kiest, want in beide gevallen liggen de rails klaar en de trein kan doorgaan zonder dat er een nieuw motief in God komt. Deze redeneering gaat alleen door, als men zegt: er is slechts één moment geweest, waarop de mensch kon kiezen en dat had Adam in het paradijs. Dan valt het hoofdbezwaar, maar hiermee komt men tot de quaestie van het Infra- en Supralapsarisme, waarover later zal gehandeld worden. Maar voert men deze voorstelling na den val in, dan vervalt men tot puur

fatalisme. De Schrift evenwel geeft altijd deze voorstelling: voordat de mensch eene zonde pleegt, heeft hij eerst kunnen kiezen tusschen laten en doen. Ontkent men deze keuze, dan heft men alle zedelijkheid op. Doch de Ethischen bedoelen het zoo niet en laten iederen mensch over zijne zaligheid beslissen. In eigen wilskeus ligt dan alles. Alleen zeggen zij: de mensch komt maar ééns in zijn leven voor die keuze: dan werkt de Heilige Geest krachtig op hem: weigert hij, dan is het voorgoed mis. Hier springt de onmogelijkheid van dit stelsel nog zoo niet in het oog, omdat men maar „ééns” laat kiezen. Maar het leven van een mensch bepaalt zich niet alleen tot zijne eeuwige zaligheid. Dan eens verkeert de mensch in doodsgevaar en roept hij tot God en dan doet de mensch weer geloften aan God, als God hem uit eene moeilijkheid redt. Eigenlijk is elk gebed dan een motief, dat van den mensch uitgaat op God. Nu zegt men wel: God behoeft niet te wachten tot iemand gekozen heeft, om zijn plan verder vast te stellen — maar Hij heeft *vooruit gezien*, wat iemand zou kiezen. Ook dit helpt niets, want dan is toch de de wilsbepaling van den mensch motief voor het doen Gods. En daar nu talloze wilsbepalingen voorkomen, zou God daarnaar zijn plan hebben moeten vaststellen. Juist, zegt men, dat is ook zoo en hierin schittert Gods grootheid. Dit klinkt wel schoon, maar houdt geen steek. Ik kan wel op een weg ver eenige mijlen met bijv. drie gevaarlijke punten mij voorzien tegen het gevaar van *dérailleeren*, maar van „voorzien is geen sprake, als elke stip van den weg gevaarlijk is. Zoo ook bij God. Voorts alle zedelijk leven is weg; alleen zedelijke momenten bij het kiezen, maar geen zedelijk bestand is mogelijk. Want men moet ook zoo den afval der heiligen leeren; als ik om 11 uur kies vóór, kan ik om 12 uur kiezen tegen God. Daarom zegt de gereformeerde leer, dat er geen motief van het schepsel uitgaat op God, alles is decreet en daarnaast staat de zedelijke responsabiliteit. En die zedelijke responsabiliteit heeft niets te maken met hetgeen geschieden zal. Niet in het feit ligt bij zondige daden de schuld, maar in de gezindheid, waarmee wij onder die zaak verkeerd hebben. Zoo is er tweeeërlei voorstelling van dezelfde zaak. De eene zooals God de dingen ziet, zooals zij uit Hem vloeien en tot stand komen; en dan is er maar ééne fontein, waaruit als vloeit. Daarnaast de voorstelling, gelijk zij zich in ons bewustzijn voordoen *moet*, omdat wij zedelijke wezens zijn, alsof er twee wegen zijn. Dit is het reflex der dingen in het prisma van ons zedelijk besef. Overal waar de tweede voorstelling voor ons treedt, moet de zaak dualistisch voor ons staan; bij de eerste is het steeds monistisch. Deze beide vinden wij dan ook in de Schrift steeds naast elkaar, en toch is er eenheid tusschen beide); de eerste om Gods eere te bevorderen, de tweede om ons te vermanen en te bestraffen. De begrippen, die de Heilige Schrift bezigt om

het motief in God zelf liggende uit te drukken zijn: in het O. T. יְהוָה en אֱלֹהִים; in het N. T. εὐδοκία, πρόθεσις, προγνώσις, προίρεσις, ἐκλεξις, βουλή en θέλημα.

Deze woorden snijden saam 2 dingen af: 1^e alle motief van het creatuur op God werkende; 2^e elk motief op Gods wil werkende uit zijn natuurgrond. Er zijn nl. 2 gevaren: Ten 1^e de quaestie van het toeval en den vrijen wil. Maar ten 2^e: men zoekt de motieven voor het doen Gods in een zekeren natuurgrond in het goddelijk wezen. Pontiaan van Hattem was o. a. vertegenwoordiger dezer richting. Edoch dan verzinkt men terstond in het Pantheïsme. De Theosophen en Gnostieken wilden dat ook. Is deze stelling juist, dan worden de persoonlijkheid in God en het bewustzijn Gods geloochend en wordt zijn wil alleen de trechter, waardoor zijn natuurgrond uitloopt naar buiten. Dan geen persoonlijk God, maar een onbewuste, schijn-God. De gereformeerde zegt: God kon zijn wil niet bepalen in strijd met zijn wezen — negatief dus; zegt men positief „de wilsbepalingen komen uit het wezen”, dan verdrinkt de heele christelijke Religie. Wel spreekt men niet van den natuurgrond, maar zegt: God deed dit krachtens zijn wezen, maar dan loochent men toch de wilsbepaling Gods. De afsnijding van de wilsbepaling uit den natuurgrond ligt in de woorden: εὐδοκία, βουλή en θέλημα. Terwijl de woorden met πρό en de ἐκλεξις de motieven van den mensch uitgaande afsnijden.

Beteekenis der verschillende woorden.

Het moeilijkst is te bepalen het verschil tusschen προγνώσις en πρόθεσις. Is Προγνώσις de praescientia, die de toekomst vooruitziet; of wel gaat zij aan het eigen werk Gods vooraf. Volgens de Supralapsarii beteekent „προέγνω”, dat God de Heere in zijn eigen gedachten eerst gedacht heeft, een denken, dat aan de θέσις, κτίσις voorafgaat. Volgens de Infralapsarii is het een kennisnemen van wat later 't schepsel doen zal. De actie van de wijsheid Gods en den wil Gods komt hier ter sprake. Προγνώσις ziet op de wijsheid Gods, πρόθεσις is 't inzetten van den wil. Προόρισις is weer wat anders, is vooruit grenzen trekken; is zoo een onderdeel van de πρόθεσις. Πρόθεσις en προόρισις staan dus niet tegenover elkaar. De πρόθεσις neemt 't object eenheitlich, de προόρισις stelt het object in zijn veelheid en onderscheidingen voor. Terwijl eindelijk de ἐκλεξις eveneens hoort onder de πρόθεσις, doch daarvan ook onderscheiden is. Evengelisch de πρόθεσις de eenheid poneert en de προόρισις de onderscheidingen en grenzen poneert, zoo poneert de ἐκλεξις het individueele. Ἐκλεξις is dus de wil, gelijk die zich richt op den enkelen persoon. Βουλή en θέλημα zijn twee uitdrukkingen die evenzeer onderscheiden zijn als προγνώσις en πρόθεσις. De βουλή is het beleid, de overdenkingen, de wil als uitdrukking der gedachte; θέλημα ziet niet op de gedachte, maar alleen op den poneerenden wil.

Voor 't onderscheid tusschen *θέλημα* en *βουλή* de volgende plaatsen. Voor *θέλημα* *Hebr. 13 : 21; 2 Petr. 1 : 21; 1 Joh. 2 : 17 en Openb. 4 : 11.* Voor *βουλή* *Hebr. 6 : 17.* Die begrippen leveren geen moeilijkheid. Anders is het bij het begrip *ἐδοκία*. Het komt evenals *רצו* en *רפו* voor, in twee zeer onderscheiden beteekenissen als *lust* en als *wil*. Als in den engelenzang sprake is van een *ἐδοκία* Gods in menschen, wanneer er bij den doop door den Vader van den Messias wordt gezegd: „deze is mijn Zoon, mijn Geliefde, in denwelken Ik mijr *ἐδοκία* heb”, dan is het begrip *ἐδοκία* geheel anders dan bij Paulus, waar hij spreekt van den raad zijns Welbehagens. *Ef. 1.* In *Rom. 1 : 32* is het begrip *ἐδοκία* zoo gebezigd, dat het lijdelijk, passief is, zooals het ook onder menschen wordt gebruikt. Maar als men spreekt „van den raad zijns Welbehagens” is de *ἐδοκία* actief, want dan gaat van de *ἐδοκία* de werking uit. In *1 Cor. 10 : 5* hetzelfde als in *Rom. 1 : 32.* Evenzoo ook *רצו* in *Mal. 1 : 8.* In geheel anderen zin b.v. *Phil. 2 : 13.* God de Heere is niet passief, niet ontvangend, maar de werkende, de actieve. Evenzoo *Jes. 53 : 10 en Ef. 1 : 5.* In Jesaja is het actief, want daar gaat het van Hem uit, het verbrijzelen. Hie: te opmerkelijker omdat *רפו* meestal passief is. In de Staten-Vertaling het passieve meest door „welgevallen”, het actieve, meest door „welbehagen” vertaald. Dit is zeer goed, alleen is het jammer dat het niet altijd consequent gebeurd is. Als God iets van plan is, dan is er energische *ἐδοκία* om tot stard te brengen; dit is de actieve, de energische *ἐδοκία*. Maar als iets volvoerd, volbracht is, dan is er *ἐδοκία* in het tot stand gebrachte, dan is de *ἐδοκία* passief. Een architect kiest eerst een stijl, om een huis daarin te bouwen (de actieve *ἐδοκία*); is het gebouw klaar, dan heeft hij lust aan het volbrachte (de passieve *ἐδοκία*). Deze begrippen vallen voor God saam, want al wat Hij tot stand brengen zal, staat eeuwiglijk voor Hem, Hij ziet het opdat het zou worden. —

IV. De *Infra- en Supralapsariërs* stemmen hierin overeen, dat beiden een decretum aeternum belijden en ook dat het heilsplan van eeuwigheid is vastgesteld. Maar zij verschillen hierin, dat de Supralapsariër zegt, dat God de Heere den mensch vooruitgezien heeft in het decreet creandus et lapsurus, terwijl de Infialapsariër zegt: God de Heere heeft den mensch aangezien in het decreet als creatum en lapsum. De opeenvolging die de Infialapsariërs stellen, is dus: 1^e het decretum creationis; 2^e permissio lapsus; 3^e de electio e praecognitis casis, en het permittere reliquos in perditione.

Bij de Supralapsariërs is het decreet om enkele vaten tot eere, enkele tot oneere te scheppen. Daarna het decretum creationis, de incarnatio en het foedus gratiae, die daaruit als gevolgen voortvloeien. Deze quaestie is hier „Lehnsatz.” Slechts op twee plaatsen vestigen wij de aandacht: *Ef. 3 : 9, 10 en Rom. 8 : 29, 30.*

Ef. 3 : 9 en 10. Door de Supralapsariërs verkeerd geëxegetiseerd. Het 10^e vs. begint met *ἰνα*; onmiddellijk gaat vooraf *τῷ τὰ πάντα κτίσαντι*; nu zeggen de exegeten onder de Supralapsariërs: dit hoort onmiddellijk bijeen en hiermee moet bij de vertaling gerekend. Maar dit mag niet. *ἰνα* hoort bij *φωτίσαι* en vs. 9b is appositie bij *Θεῷ*.

Rom. 8 : 29, 30. Hier „*προέγνω*” heeft men dit zoo te verstaan: God besluit een mensch te scheppen met twee mogelijkheden: te blijven staan of te vallen; wat hij doet moet de mensch zelf weten; maar God weet vooruit, welke mogelijkheid de mensch kiezen zal en stelt daarom zijn heilsplan reeds vast. Nu zeggen de Supralapsariërs: deze exegese kan niet. Zelfs zijn de Lutherschen het hierover met ons eens, dat deze Arminiaansche exegese niet kan, eenvoudig omdat dan de *προόριστις* voorafgaat aan de *προγνώστις*. Als God een mensch schept, dan kan Hij hem niet denken zonder *προόριστις*, die zit in *πρόθεσις* in.

Adam en Eva waren bij hun schepping maar niet een mensch, maar *bepaalde* menschen. Adam was hoofd der menschheid en dat hij dit was, was volgens de *προόριστις* en Adams val gaat dus niet aan de *προόριστις* vooraf. Die het verkeerd stellen krijgen: *προόριστις*, *πρόθεσις* en *προγνώστις*, terwijl juist de *προγνώστις* voorafgaat. Hier is van een dergelijke uitwendige en oppervlakkige nuda praescientia geen sprake. Als hier staat *προέγνω*, dan is hier niet bedoeld eene praescientia uit praevisio, maar eene praescientia ontstaande uit de eigen gedachten Gods. Er is eene praescientia, die ontstaat door praevisio, maar als er van Gods praescientia sprake is, dan is het een scire e semet ipso.

Intusschen aan elk der twee standpunten kleeft een bezwaar door geen rede-neeren weg te nemen. Eerst het gevoelen der Infralapsariërs. Het lijkt schoon en schijnt alle moeilijkheid dialectisch weg te nemen. Maar exegetisch is er bezwaar. Het strijdt ten 1^e met Gods eeuwigheid, want het stelt in den besluitenden God *momenten*: 1^e moment — de schepping; 2^e moment — de val; 2^e moment — de heilsorde. Ten 2^e zulk een nuda praescientia is een anthropomorphisme, dat onttaan van zijn wortel op God ten onrechte wordt overgebracht. De praescientia berust bij ons menschen alleen op waarneming (b.v. wij kunnen maansverduisteringen voorspellen), of op mededeeling van Gods zijde (bv. de profeten). of op sympathetische aandoeningen en verwantschap tusschen twee zaken (sommigen gevoelen te voren dat er onweer komt). Dus praescientia op praevisio gegrond heeft steeds zijn wortel in het causaalverband.

Praescientia zonder wortel is alleen als tweeërlei mogelijk: *gissen* of *bedrog*. Deze nuda praescientia mag niet op God overgebracht. Zeker is er in God praescientia, maar waarom? Alleen omdat Hij is aller oorzaken oorzaak; de gang, de logische consequentie aller dingen, alles zit in God in; dus nooit nuda praescientia.

Ten 3^e. Stel die nuda praescientia kon bestaan. Redt dat dan God den Heere en Zijne Eere? Wordt God *niet* auctor mali? Ook dit gebeurt niet, want God wis: vooruit ook, volgens de Infralapsariërs, dat de zonde komen zou en dus blijft het bezwaar drukken. (Ik maak een boot, maar weet zeker bij het te water laten, zij kan den storm niet weerstaan; is het nu genoeg een reddingsboot te maken? Neen, ik had haar niet in het water mogen laten gaan).

Maar twee wegen zijn er voor ons, om aan deze onoplosbare tegenstelling eene te maken. Beide middelen zijn aangewend. Het eene is het middel van het Manicheïsme, om het kwaad een eigen oorzakelijkheid naast God te geven en het tweede middel is dat der filosofen om de zonde als zonde op te heffen en in haar niets dan eene phase in het proces van ontwikkeling te zien. Maar met die beide middelen zijn wij niet gebaat. Het Manicheïsme stelt twee goden naast elkaar, een eeuwig dualisme. En dan kan men wel ophouden met denken, want alle denken is monistisch. Zoolang er twee dingen naast elkander staan, dringt de logos in mij er toe te vragen: hoe kwamen die twee naast elkaar? — De andere methode helpt ook niet, zij schrapt eenvoudig een der beide termen van het probleem.

Zoomin de Infra- als de Supralapsarische zienswijze is dan ook in staat het probleem op te lossen, hoe God niet de auctor mali is. — Als ons schuldbesef dan ook rustte op ons denken, zou men met de Modernen de zonde moeten laten vallen. Maar nu dit niet zoo is en de zonde een ethisch verschijnsel is en de ethische wereld geheel anders is dan de intellectuele, nu zal, wat ook de filosofen probeeren, de wetenschap van de zonde en het schuldbesef steeds op deze ethische momenten blijven berusten. Dus niet in de redeneering, maar in het ethisch uitgangspunt van de conscientie moet de kracht gezocht; de conscientie moet steeds wakker geroepen. Daarentegen sprekend over God, daar mogen wij ons nooit door de ethische bedenking laten ophouden en daarom heeft de gereformeerde theologie altoos de meeste veerkracht bezeten (omdat zij die twee nooit door elkaar heeft geward) en zijn de Supralapsariërs de beste theologen geweest. Hun eenige fout is, dat zij niet kras genoeg hebben uitgesproken, dat hun consideratie van de zonde een geheel anderen wortel had en diensgevolge ook niet duidelijk en rond genoeg beleden hebben, dat zij den samenhang en eenheid tusschen die beide niet konden vinden. Wij mogen niet zeggen: ik heb den samenhang gevonden. De samenhang is er, maar alleen, wie zelf God is, kan dien samenhang inzien.

V. Verschil van *concept* en *project*. De conceptie is de voorstelling van het huis zooals ik mij voorstel, dat ik het bouwen zal, het point d'arrivée. Het project is het plan en de middelen, om dat concept te realiseeren. Maar nu is het bij het decretum altijd stipt noodig, dat het niet alleen een bloot concept is. Het is

volstrekt niet alleen de conceptie van wat als finale door God bedoeld wordt. Het decretum Dei omvat altoos samen het concept en het project; het plan en de middelen. Voorts de middelen behoeven niet van elders te komen, maar zij komen uit het project zelf voort. Deze drieledige bepaling leert ons pas wat het decretum Dei is. Nu is er eene realiseering van het decreet in het historisch proces van dezen κόσμος. Wanneer een bouwmeester een huis bouwt en het huis is klaar, dan kan de bouwmeester het plan niets meer schelen. Zoo is 't echter met het decretum Dei volstrekt niet. Als alles voltooid is en het Godsrijk gekomen is, dan wordt het decreet niet weggegoorpen; neen, het Godsrijk hangt van oogenblik tot oogenblik aan het decreet, evenals de schaduw aan het voorwerp. Het schaduwbeeld is nooit het wezenlijke, maar het voorwerp zelf — en zoo blijft ook het decretum altoos het wezenlijke en de realiseering slechts het schaduwbeeld. Heel de schepping is gestadige uitvloeijing van het decretum Dei. Als God de Heere dus de dingen zien wil, zooals zij zijn, dan ziet Hij in zijn decreet en niet naar het schaduwbeeld op den muur. Wij kunnen alleen het historisch proces in de natuur zien. Dat God dit niet behoeft, is Zijne sufficientia. Vandaar kent de Heere ons, eer Hij ons formeerde in den schoot onzer moeder. De schare, die niemand tellen kan, behoeft niet nog geboren te worden, opdat God ze zou bezitten, maar van eeuwigheid af heeft God hen in zijn decreet. Zoo is het ook met de verlorenen. Dus bij God is nooit eene successie van momenten, maar in Zijne objectiviteit en realiseering staat het van eeuwigheid af voor Hem in Zijn decreet. Uit het decreet vloeit alles voort; niet als een druppel, die uit een fontein is gespat en nu verder met die fontein niets te maken heeft, maar altoos is er verband tusschen beide.

Dit moet bedacht bij het lezen van de vloekpsalmen; finaal in hun booze voleinding staan de kinderen des Satans voor den Heere. Hieruit volgt de certitudo salutis en perseverantia sanctorum; de eenheid van het O. en N. T.; de eenheid van zaligheid onder O. en N. V.; de verwerping van alle Arminianerij (want als de mensch meewerkt, wordt God afhankelijk van de realiseering en dus Zijne sufficientia opgeheven). *1 Petri 1 : 1, 2 ; Rom. 8 : 29, 30.* (De aoristus mag niet als futurum of als praesens vertaald, maar hij heeft praeteritale beteekenis). Niet alleen van de Romeinen, tot wie Paulus spreekt, geldt dit; niet van hetgeen reeds met hen geschied is, gewaagt Paulus, dit blijkt duidelijk uit: „deze heeft Hij ook verheerlijkt,” want die verheerlijking wachtte den Romeinschen christenen nog.

Hetzelfde vonden wij in *Acta 15 : 18* (geen kennismeming; maar alle werken staan eeuwig present voor God). *Rom. 9 : 22, 23. Rom. 11 : 2 ; 2 Tim. 2 : 19* (ἐγνώ κύριος τοὺς ὄντας αὐτοῦ); *Openb. 3 : 18* (het boek des levens: geen catalo-

gus met cijfers, maar in dit boek staan levende personen voor God). *Ex. 33 : 12.*

De verschillende gradatiën van het salus worden als reeds voleind voorgesteld: *1 Cor. 1 : 2* (*ἡγιασμένοι* het perf., is het resultaat van de voleindigde actie; God ziet in zijn eeuwig decreet de electi alleen in organisch verband met het lichaam van Zijn Zoon) *Ef. 2 : 10* (deze uitspraak gaat zoo ver, als zij gaan kan: *περιπατῶ* is de realiseering, de tusschenschakel tusschen het point de départ en d'arrivée — de ἔργα, die de mensch doen zal, krijgt de mensch van God en God heeft ze te voren klaargemaakt in zijn decreet. Deze *περιπάτησις* heeft zijn oorsprong in de *κτίσις* en niet in de *κτίσις*, zooals wij in deze wereld maar zooals wij in het decreet geboren zijn. Daaruit moeten verklaard de uitdrukkingen in *Ef. 2 : 5 en 6* (mede opgewekt, mede gezet in den hemel). Hetzelfde staat in *Coloss. 3 : 3*. (Hier niet de organische inlijving in Christus; maar het Godsrijk, zooals het eens bloeien zal, is verborgen in God, in zijn decreet) *1 Cor. 6 : 10, 11*. Wat de verschillende deelen van het heil betreft, daarvan merken wij nu reeds op, dat de justificatio als actus forensis alleen in het decreet wezenlijkheid heeft.

Het decretum Gods brengt ook dezen eisch, dat wij de Creatio en Salvificatio niet zullen opvatten mechanisch, als los naast elkander staande, maar organisch en dus met elkaar in verband staande. Dit komt het sterkst uit bij de virtutes Dei. Gewoonlijk zegt men: in het werk der schepping komen de virtutes Dei uit. Maar die schepping is mislukt en daarop had de herschepping plaats bijna zonder die virtutes; toch is dit geheel onjuist. Niet eerst een regnum naturae en dan een regnum gratiae, waarin de virtutes Dei slechts een weinig indringen; neen, juist in het regnum gratiae treden de virtutes Dei eerst recht in het licht. Bijv. *Almacht Marc. 10 : 27 ; Luc. 1 : 37 ; Ef. 1 : 19—21*; in deze plaatsen ontmoeten wij de almacht in haar zenith; *Sapientia Rom. 11 : 38*. (*βῆμα* = zenith der wijsheid); *1 Cor. 1 : 24 ; 1 Cor. 2 : 7, 8* (de *δόξα* Gods bleef nog verborgen bij de schepping; dit is slechts duidelijk voor hen, aan wie zij is geopenbaard); *Ef. 3 : 10 ; Openb. 7 : 12 ; Aeternitas Joh. 1 : 14 ; Ef. 1 : 1—8* (de volle beteekenis van de eeuwigheid Gods wordt alleen geteekend in deze twee plaatsen, beide handelende van het Regnum Gratiae). Wanneer onze Catechismus dan ook de 12 geloofsartikelen aldus verdeelt: 1^e van God den Vader of onzen Schepper; 2^e van God den Zoon of onzen Verlosser; en 3^e van God den Heiligen Geest of onze Heiligmaking, dan bedoelt hij daarmee niet de schepping en verlossing los naast elkaar te plaatsen. Toch is deze verkeerde opvatting gevoed, doordat men de creatie als iets afzonderlijks heeft beschouwd. En dit nu mag niet; men moet 't decreet laten uitvloeien zóó, dat alles met elkaar in verband staat. Eerst zoo komt de Drieënhed Gods tot haar recht. De Vader schiep niet buiten den Zoon en de Zoon verlost niet buiten den Vader, maar de drie Personen doen alles gezamenlijk.

Wanneer men het decretum indenkt, is het niet uitgaande van het concept maar van het project, van het τέλος. God wil een τέλος en al wat aan dat τέλος voorafgaat, is slechts een middel om dat τέλος te bereiken. Hiermee hangen verschillende dogmatische quaesties saam.

1^e De centrale positie van Christus zoowel in de creatie als in de redemptio. Men vraagt: Hoe was Christus reeds bij de schepping „Caput angelorum” en toch pas na zijn opstanding „hoofd zijner kerk, d. w. z. alle macht bezittende in hemel en op aarde? Deze moeilijkheid rijst op voor hem, die scheiding maakt tusschen schepping en verlossing. Dan krijgt men tweeërlei bezigheid van Christus en kan men Zoon en Middelaar niet onderscheiden. Maar ziet men het organisch verband in tusschen de creatie en salvificatie en laat men beide voortvloeien uit het decretum, dan vervalt die moeilijkheid. Dan is Christus als 't eeuwige Woord degene, door wien alles is geschapen en door wien alles bestaat en als zoodanig dan ook Caput angelorum. Maar bij de verdere uitwerking van het decretum Dei — bij de redemptio wordt de 2^e persoon der Drieëenheid Middelaar en Κεφαλή τῆς ἐκκλησίας, in welke qualiteit Hij dan met alle macht in hemel en op aarde wordt bekleed. Als Zoon van God had Hij oorspronkelijk souvereiniteit.

2^e Gratia praeparans. Als 't natuurlijk leven niet in verband staat met het bovennatuurlijk leven, dan bestaat er ook geen verband tusschen de bekeering van den zondaar en hetgeen daaraan voorafgaat in zijn leven. Dan hebben wij het dualisme der Methodisten. Men loochent feitelijk de beteekenis van den doop en het genadeverbond. Juist uit het feit, dat het τέλος Gods eerst wordt bereikt in de bekeering, blijkt, dat er organische samenhang tusschen beide bestaat. Heel onze herkomst tot in Adam toe, heeft dan onzen persoon gedetermineerd. Wel is dat alles op zich zelf volkomen onmachtig, om ons te bekeeren (elke levenskiem toch komt uit God), doch de aarde oefent wel invloed op een in haar gelegde kiem.

3^e Het vraagstuk van Rom. 7. Als creatie en redemptie beide nieuwe schepingen zijn, dan zou 't het natuurlijkst zijn, dat iemand bij zijn bekeering dadelijk dood ging. Maar juist nu er verband tusschen beide bestaat, nu moet de christen door voortdurende bekeering in heel zijn persoon worden omgezet.

4^e De uitgaande daden Gods zijn altoos gemeenschappelijk aan de 3 Personen.

5^e De ἀκμή van de niet-zondige wereld staat ook in verband met de realiseering van het Verlossingswerk. Wanneer wij Ef. 1 : 21 zien, dan blijkt, dat de Middelaar in verband wordt gebracht met de „ἀρχή, δύναμις, ἔξουσις en κυριότης”.

En nu is hier niet sprake van de hel, dan zou het op de redemptie slaan, maar van de engelen, die niet zondigden. Nu kan Christus alleen hoofd der engelen zijn, als er verband tusschen creatie en redemptie bestaat (Col. 1 : 20, 21).

VI. Is de hypothese van niet-zonde schriftuurlijk? Cf. Ps. 81 : 14, 15; Jes. 48 : 18; Matth. 23 : 37 en 38; Luc. 19 : 41, 42. Maar zijn die phrases in

genoemde teksten hypothetische veronderstellingen in den raad Gods of in de openbaring van dien raad Gods? (In den raad rekent God alleen met zijn wil; in de openbaring van den raad rekent Hij ook met den mensch). Wanneer wij deze vraag willen beantwoorden, komt het op deze quaestie neer: is een hypothese bestaanbaar in den raad Gods? In de openbaring van den raad Gods kan dit natuurlijk; ik kan mij op zedelijk terrein geen enkel zedelijk goede daad indenken, of ik moet er bij denken, dat zij ook slecht had kunnen zijn. Maar is het in den raad Gods ook mogelijk? Daar valt te rekenen met zijn wezen, wil en wijsheid. Nu zegt de Heere „Ik zal zijn, die Ik zijn zal;” dus geen hypothese in den raad Gods zelf, daar is alleen een *τιθεῖναι*, een poeneeren, niet een *ὑποτιθεῖναι*.

Wanneer men nu de hypothese van een niet-zondige wereld-ontwikkeling neent, dan moeten wij zeggen: voor ons *menschen* is zij gegeven, wij kunnen het ons niet anders denken. In die hypothese nu moet gezegd: er zou alsdan geer bijzondere openbaring Gods zijn geweest; geen volk Israël; geen Incarnatie; geen Regeneratie. Ook de zonde in de satanische wereld, of de behoefte aan een hoofd der menschheid, wettigen niet de hypothese, dat de Incarnatie dan toch geschied zou zijn, want ten 1^e de satanische wereld is niet verlosbaar en ten 2^e de mensch zou een hoofd in Adam gehad hebben. De Ethischen voeren ook wel als argument aan, dat er geen verband zou zijn geweest zijn tusschen de menschen onderling, als Christus niet gekomen was, maar zij vergeten, dat dit verband wel bestond nl. in den Logos, door Wien alles geschapen is en bestaat; eindelijk, *1 Cor. 15 : 28 Ef. 2 : 14* leeren duidelijk dat de taak van den Middelaar een afloopende taak is. Bij de hypothese van een zondelooze wereldontwikkeling is ook geen kerk denkbaar. Want het begrip kerk onderstelt electie; een kring, die insluit en afsluit; en die kring is ondenkbaar als alle menschen Gods wil deden. Taak der menschheid zou geweest zijn om „den hof te bouwen en te bewaren voor de aanslagen van Satan.”

§ 3. *De Foedere Gratiae.*

Krachtens het decreet en de daaruit voortvloeiende schepping stelt God den mensch buiten zich. Zóó, dat God en de mensch twee zijn, maar twee in een bepaalde betrekking. Deze betrekking of verhouding, voorzooverre zij strekt om den mensch niet van God te verwijderen, maar tot de gemeenschap van het eeuwige Wezen te leiden, draagt deswege den vorm van een verbond. Met den mensch buiten zonde een verbond der werken. Met den mensch in zonde een verbond der genade. Dit verbond van God in den mensch buiten en in zonde is slechts voor een deel met verbondssluiting onder menschen vergelijkbaar. Bij Gode archetypisch; ectypisch bij den mensch. Dit verschil vloeit voort uit de ontstentenis van gelijkheid, die bij verbond-sluitende menschen altoos eisch, hier niet bestaat. Vandaar de nadere bepaling van het goddelijk verbond door het testament, in zooverre bij schrijving in een testament, de testament-maker vrijmachtig en onherroepelijk beschikt en aan zijn erfgenamen geen andere keus laat dan om het geheel te verwerpen of in zijn geheel na te leven. Het verbond der werken en der genade zijn dus in den grond één: als beide voor den mensch een weg ontsluitend, waarlangs hij uit zijne geïsoleerdheid tot gemeenschap met het eeuwige Wezen kan geraken; slechts hierin verschillende, dat het verbond der werken den mensch vindt zonder vijandschap tegen God en met ingeschapen potentien, die geleidelijk actu geworden, hem naar God toevoeren, terwijl omgekeerd het verbond met den mensch in zonde niets in hem vindt, waaruit actu iets worden kan, maar wel in hem stuit op eene drijvende kracht, die hem steeds verder van God afleidt. Naar dit alles afdoende verschil werkt het werkverbond uit den mensch door middel van wat in hem is; en opereert daarentegen het genadeverbond geheel en volstrekt uit God, zonder den mensch, en dus te zijnen behoefte.

Overmits Gods verbond met den mensch rekent, niet gelijk deze zichzelf droomt, maar gelijk God, die hem poneerde, weet, dat hij bestaat, is het beide malen een verbond niet met het individu, maar met de menschheid als organisme en alzoo onder één hoofd. Dit organisme is echter niet beide malen van gelijken omvang. In het verbond met

den mensch buiten zonde geldt het den onbesnoeiden stam van heel ons geslacht onder Adam; bij het verbond met den mensch in zonde is het de besnoeide stam van ons geslacht, onder het ingeënte hoofd Christus. Het verbond, ook als verbond der genade, is eeuwig in het decreet, begon te werken, zoodra de mensch mensch in zonde wierd en is geopenbaard in wat de Heilige Schrift noemt τὸ εὐαγγέλιον als tot ons komend na den doem, dien het verbond der werken op den mensch, toen hij viel, rusten deed.

O. en N. T. zijn beide de openbaring van het genadeverbond aan den mensch in zonde en schelen niet in effect voor den mensch, maar enkel in het zien op het te volbrengen of terugzien op het volbrachte werk van den Middelaar. Het wezen van het genadeverbond is, dat God alles in en voor den mensch in zonde aanvangt, doorzet en voleindt en dat hem niets anders blijft dan God in zich te laten werken, d. i. in Hem te gelooven. Van een acte van verbondsluiting, gelijk dit onder menschen noodzakelijk is, zal het verbond bestand en kracht erlangen, is hier geen sprake. Het verbond met Israel is eene phase in de openbaring van het genadeverbond, maar in nationalen vorm en in zijne onverbreekelijke eenheid met het verbond der werken."

Toelichting.

Het woord „verbond.” Ons volk is door de tegenwoordige beteekenis van ons Hollandsche woord „verbond” op het dwaalspoor geraakt. In het Hebreeuwsch is bij verbond geen sprake van verbinden. Het Hebreeuwsch kent het woord verbinden wel (קָשַׁר en אָסַר), maar daarvan is 't Hebreeuwsche woord voor „verbond” niet afgeleid; verbond in onze tegenwoordige beteekenis is קָשַׁר *Jes. 8 : 12* in het Hebreeuwsch (samenknoopen beteekent de stam). Zoo ook *Amos 7 : 10* (hier in ongunstigen zin, conspiratie). *Num. 30 : 10* אָסַר verbinden. In het Grieksch δέσσαι samenknoopen, binden *Rom. 7 : 2, 1 Cor. 7 : 27*. Maar in het O. en N. T. beteekent „foedus” niet binden, maar διαθήκη en ברית. Wij beginnen met διαθήκη de gewone vertaling van ברית in de Septuaginta.

Nu ligt in διαθήκη niet in: verbinden, maar disponere, d. w. z. de wederzijdsche positie regelen. Dus niet de verbindende, maar beschikkende zijde ligt in διαθήκη. Het begrip van ברית is moeilijker vast te stellen. De lexicographen leiden 't tegenwoordig gemeenlijk af van בָּרַח, snijden (bij het sluiten van een verbond werd een offerdier geslacht). Maar vooreerst ligt het begrip בָּרַח snijden, zeer ver af van בָּרַח vormen, scheppen en bovendien de vorm ברית wijst op een latere formatie van het woord. Ook is het de vraag of in de oude tijden, toen

het woord opkwam, die ceremoniën er al bij plaats hadden. Gaat men op den stam in, dan is dezelfde stam in bar, barar, beër enz., die beteekenen ingraven, inboren, zoo inscheppen, een vorm aan de zaken geven. Dus in den stam van ברית ook aanknooppingspunten om te durven zeggen: er ligt hetzelfde in als in διαθήκη d. w. z. het creëren van een nieuwen toestand, het regelen van de wederzijdsche verhouding, wordt er door uitgedrukt, terwijl er geen sprake van binden is.

In het N. T. wordt het begrip van verbond uitgedrukt door διαθήκη. Maar διαθήκη heeft twee beteekenissen: verbond en testament. *Hebr. 8 : 8, 9, 10* (coll. *Jer. 31 : 31*), 13. Hier wordt διαθήκη gebruikt niet alleen lexicologisch, maar ook logisch voor berith van het Oude Verbond, het slaat terug op 't O. V. door God met Israel gesloten.

In *Hebr. 9 : 15—12* echter wordt διαθήκη in dezer voege besproken: Paulus vat de woorden van Jezus in *Matth. 26 : 28* en *1 Cor. 11 : 25*, hoewel bij ons vertaald door testament, toch alle op als synoniem met berith uit het O. Test. Nu levert dit in het Grieksch geen bezwaar, omdat verbond en testament beide διαθήκη beteekenen, maar voor ons is het bezwaarlijk. De mediaal-term voor ons is: dispositie, eene beschikking, men maakt die bij beide. Door „verbond” en „testament” altoos te vertalen door „dispositie” komen wij op weg, om tot den wortel van deze zaak door te dringen. Het eigenaardige van een testament is het maken van eene beschikking, die dan pas kracht krijgt, als de mogelijkheid van veranderen ophoudt; het karakter van een testament is dus niet alleen een dispositie, maar eene *onveranderlijke* dispositie. (*Hebr. 9 : 16, 17*):

Bij God is geen sprake van een wilsbeschikking van een doode; toch is er iets identieks, n.l. in het *immutabile*; op het sterfbed een testament makende laat de mensch iets van het goddelijke schitteren, omdat hij iets onveranderlijks doet. Een verbond is evenzoo een wilsbeschikking, waarbij men afstand doet van rechten, die men had; men bindt zijn wil aan den wil van een ander. Het begrip van immutabele dispositie is dus het begrip, dat wij in beide terugvonden. Nu mag bij het verbond Gods alleen gesproken van het immutabele van de dispositie. Gods wil wordt alleen gebonden door zijn God-zijn; alleen omdat God God is, is zijn wil immutabel; bij Hem is geen sprake van sterven of 't binden van zijn wil aan eens anders wil.

In *Gal. 3 : 15—18* wordt de zaak van een anderen kant opgevat. Als iemand dood is, kan het testament niet meer veranderd, dan is het ook *Κέριος* geworden, de erfgenamen moeten er zich aan onderwerpen. Dus de testamenteur deed niet alleen een onveranderlijke daad, maar ook beheerscht hij de erfgenamen, want zij moeten of gehoorzamen en volgen of alles verliezen. Dit is ook het geval bij een verbond. A bindt bij een verbond niet alleen B, maar B bindt ook A. Dus hebben wij: 1) een immutabele dispositie van den maker; 2) de erfgenamen

of medecontractanten ook gebonden. Zoo kom ik bij het verbond van God met de kinderen der menschen tot dit resultaat, dat de wilsbeschikking immutabel is, en dat de menschen er aan gebonden zijn, zonder zich daaraan te kunnen onttrekken. Dit nu is archetypisch in God d. w. z. een immutabele wil te bezitten en door dien wil anderen te beheerschen. Het is onmiddellijk uitvloeisel van de goddelijke Souvereiniteit. Ectypisch komt dit bij den mensch veelvoudig voor, maar in verzwakten vorm. Het sterkst schittert het ectypische bij een testament, daarna het sterkst bij een verbond. Wij moeten ons dus bij den locus de foedere weer wachten hier op aarde niet het archetypische te zoeken, dit is altoos alleen bij God; bij ons het ectypische. Ons verbond is niet archetypisch; in God heb ik deze eigenschap, dat zijn wilsbeschikking voor menschen immutabel is en de menschen beheerscht en hiervan heb ik bij ons menschen een beeld in het testament en verbond. Onderscheidt men dit niet, dan komt men bij het Verbond Gods tot de splinterigheden, waarin de Coccejanen zich verliepen en die heel niet uit de Schrift te verdedigen, ja er heel niet in te vinden zijn.

Zoo is de uitdrukking „unilateraal verbond” een dwaasheid. Verbond is altijd tusschen twee. Als onze koning een verbond sluit met de koningin van Engeland over Borneo, dan krijgt dat verbond pas effect op dat oogenblik, waarop beide partijen het stuk hebben *geteekend* en *gezegeld* en het stuk is *geratificeerd*. Dus als ons verbond archetypisch was, dan moesten al die formaliteiten ook plaats gehad hebben bij het sluiten van het verbond Gods met den mensch en hiervan nu lezen wij natuurlijk in Gen. 3 niets. 't Meest liet men zich in de war brengen door de verbondssluiting op Sinaï, waarop wij aan het einde dezer § terugkomen. De zaak is deze: de bindende kracht van de beide verbonden komt niet uit de toestemming van den mensch, maar uit het immutabele van den wil Gods en het souvereine van dien wil. Maar is er dan geen toestemming tot het werk- en genadeverbond? Ja wel, maar die toestemming is geen wilsuiting van Adam of van Christus, maar hierin, dat de mensch *טוב* was, de justitia en sapientia originalis bezat, lag de toestemming tot het werkverbond. De mensch kon niet anders dan toestemmen, omdat de wet uit het beeld Gods en de mensch naar het beeld Gods was. Zoo ligt het ook bij een testament. Alles wat iemand uit een testament ontvangt, is gunst en niet recht en daar ieder, die iets ontvangt geen rechten kan laten gelden, zoo is een erfgenaam, die niet in het testament berust, onbillijk.

Verhouding tusschen werk- en genadeverbond. Volgens sommigen is het werkverbond door de zonde verdreven en is het genadeverbond daarvoor in de plaats getreden. Daartegenover stellen wij: het werkverbond is

eeuwig, is eene eeuwige relatie tusschen God en Zijn schepsel; ontken ik dit, dan wordt ik Antinomiaan of ben vatbaar voor het Gnosticisme (dat ook een anderen God naast den eerst bekenden God liet optreden). Daarom legden onze vaders bij den Christus ook zooveel nadruk op de oboedientia activa naast de oboedientia passiva. Beide toonen zij het volbrengen van het werkverbond; de oboedientia passiva voldoet ook aan het werkverbond, maar in den vorm van boete voor de ontbrekende gerechtigheid; de oboedientia activa is het voldoen der schuldige werken zelf. Maar eerst loochende men de oboedientia activa en toen moest men ook wel loochenen de oboedientia passiva; men zei: er mag geen sprake van zijn: dat Christus aan de strafeischende gerechtigheid Gods heeft voldaan; zoo was het werkverbond geheel weg. Hoe is het te verklaren, dat men dit werkverbond passagère stelt? Alleen omdat men zegt: God bedacht dat maar eens zoo; Hij nam eens een proef. Zoo gaat Gods majesteit weg. En wij zeggen daarom: het foedus operum is niet accidenteel, maar moest er zijn, omdat God een wezen *naast* zich schiep; een wezen, dat zijn oorsprong in God had, waardoor genetisch een verband tusschen dat eeuwige en het geschapen wezen bestond. Was dat geschapen wezen nu een steen, dan was er alleen afhankelijkheid, maar nauw is er een engel of een mensch met een ethisch leven, of dat verbond tusschen God en schepsel moest ook dragen een zedelijk karakter; en dat karakter moest natuurlijk God bepalen, Hij doet dat als soeverein, naar zijn welbehagen.

De relatie, die God bepaalt, houdt tweeërlei in: 1^e dat schepel moet allès van God hebben, 2^e dat schepsel moet alles alleen voor God doen. In 1 ligt alle zaligheid des menschen; 2 volgt uit het feit, dat de mensch product en God schepper was. Kon dit ooit van Gods zijde veranderen? Neen nooit, want God kan niet ophouden God te zijn. Kon de mensch het dan veranderen? Neen, hij moest gehoorzamen. Kon hij denken het moest eigenlijk anders geweest zijn? Neen, zoolang hij niet gevallen is; tot zoolang billijkte, ja loofde hij Gods dispositie. Staan nu de zaligheid des menschen en het alles doen ter eere Gods los naast elkaar? Neen, het zijn de keerzijden van éénzelfde medaille. Volkomen volbrengen van de wet Gods (2) doet den mensch alle zaligheid (1) toevloeien.

Het werkverbond is zoo een eeuwige ordinantie, die onveranderlijk is, en gegrond is op het feit zelf, dat wij als zedelijke wezens geschapen zijn. Dit werkverbond kan wel op verschillende wijzen geopenbaard, maar in zijn innerlijk bestand niet veranderd. Nu komt het genadeverbond. Is dat iets anders dan het werkverbond? In zijn grond niet. De twee genoemde punten blijven; ook de conditie blijft: van den eenen kant een schenken van de beatitudo en aan den anderen kant een volbrengen van de wet Gods. Dit moest ook wel wegens

het eeuwig karakter van het werkverbond. Wat is dan het verschil? Het werkverbond is een verbond gesloten tusschen God en het menschelijk geslacht (niet tusschen God en bv. 100 individuen; of ook niet tusschen God en één individu). En omdat dat menschelijk geslacht één geslacht is, stond het zoo, dat, als Adam overwonnen had, er geen mogelijkheid meer bestaan zou hebben, dat Abel bv. gevallen was. Maar nu brengt Adam de scheur over 't geheele geslacht. Bij het genadeverbond nu blijft alles gelijk, het vallen of blijven staan van het hoofd beslist ook hierin voor het geheele geslacht; dat hoofd moet de wet volbrengen en dan verwerft hij zaligheid voor *al* de zijnen, doch dit verschil is er, dat een *nieuw* hoofd in het menschelijk geslacht moet ingebracht en dat de *zonde* van het gevallen geslacht moet *goedgemaakt*, dus gerepareerd moest de fout van het eerste hoofd. Daarom zegt de Catechismus in vr. 61 zoo terecht, dat God niet alleen de verzoening van Christus ons toerekent, maar ook zijne gehoorzaamheid (als hadde ik alles zelf volbracht). Dus deze vraag is hoofdzaak: kan het menschelijk geslacht wezenlijk een *nieuw* hoofd krijgen? Ja, antwoordt de Schrift. In de leer van het $\sigma\omega\mu\alpha$ Christi wordt deze quaestie opgelost, dat het mogelijk is, dat de banden, die de kinderen Gods aan het gevallen menschelijk geslacht binden, worden losgemaakt en gerecomponneerd worden aan een ander lichaam, waarvan Christus het hoofd is. Christus heeft werkelijk de zijnen gedecomponeerd van Adam en gerecomponneerd onder zich als Hoofd. En wijl wij nu leven en een bewustzijn hebben, moet er ook tweeërlei verbinding zijn: eensdeels verbinding in den levenswortel, anderdeels in het bewustzijn.

De 1^e verbinding geschiedt bij de wedergeboorte, de 2^e verbinding bij het geloof. Het komt er dus op aan bij het genadeverbond, of ik *weet*, dat ik behoor tot het $\sigma\omega\mu\alpha$ van Christus; m. a. w. of ik *geloof*. Bij het werkverbond komt het geloof niet te pas; 't zou ook niet noodig geweest zijn als de kinderen Gods bij hunne wedergeboorte terstond verheerlijkt werden, doch nu er voor hen op aarde strijd is en de realiteit van het lichaam van Christus hier wegsluit; daarom moet er geloof zijn. Door 't geloof werkt voor ons het genadeverbond. Nu is onder het foedus operum dit de wet: dat God opereert en den mensch laat opereeren met krachten, die Hij in den mensch gelegd heeft. De impuls moet onder het werkverbond ook van God uitgaan. Wilskeus heeft de mensch, maar de wil als vermogen is door God in den mensch gelegd, dus staat de wil precies in evenwicht; pas als de inspiratie van Satan komt te staan tegenover de inspiratie van Christus, behoeft de mensch te kiezen. Bij het genadeverbond hebben wij precies 't zelfde. Christus opereert met gaven van God ontvangen. (Hij geeft Hem den Heiligen Geest zonder mate); de groote werken van Christus zijn *alle* daden Gods. Hoe gaat die werking van

Christus in zijn lichaam voort? — Alleen door den Spiritus Sanctus. Maar ook die Christus moet kiezen tusschen God en Satan en daarom terstond na den doop de verzoeking in de woestijn.

Met wie is het genadeverbond gesloten? Met deze vraag zaten onze vaders verlegen. Wij niet. Met Christus durfden zij niet zeggen, omdat aan Hem geen genade bewezen is. Met de uitverkorenen dan? Maar wanneer en met welken mensch is het gesloten? Voor ons is 't nu slechts gedeeltelijk een vraag, want het genadeverbond remplaceert niet het werkverbond, doch is voortwerking van het werkverbond, mits onder andere dispositie. Toch moet ten deele geantwoord op die vraag, omdat de dispositie van het genadeverbond niet zoo ver strekt als de dispositie van het werkverbond: het geheele menschelijke geslacht wordt niet gerecomponeerd; de boom der menschheid blijft staan, maar de uiterste deelen van den boom worden niet door de levenssappen, in dien boom, bereikt; de boom blijft, de dorre bladeren vallen af; eens in den hemel zal er een verheerlijkt *menschelijk geslacht* zijn; in de hel is de atomistische individuen-massa en hoofd is daar dan ook geen mensch, maar een gevallen engel. De sluiting van het verbond is alleen in te zien als ik goed begrijp de beteekenis van het Israelietisch verbond. Dit is niet hetzelfde als het werkverbond en evenmin als het genadeverbond. Het werkverbond staat in het paradijs en het genadeverbond treedt in, zoodra er een zondaar is. Het genadeverbond is Gods *τέλος* en het werkverbond is slechts een deel van het genadeverbond, doch bij den mensch zonder zonde.

De Verbondssluiting. Heeft God een reëel verbond met de menschen gemaakt? Sommigen hebben dit sterk gedreven en vele vromen denken nog zoo. Hiertegen kwam reactie en men zegt daaarom, dat pas met Abraham het genadeverbond (dit vooral in Amerika en Schotland en vroeger ook in Nederland) en later op Sinai met Israel het werkverbond is gesloten. Zegt men dan: in het paradijs staan werk- en genadeverbond reeds, dan antwoordt men: ja, maar daar lees ik niets van. Zelfs Calvijn spreekt over het verbond in het paradijs en voor Abraham slechts weinig. Nog zeggen vele oude predikanten: het Oude Verbond is het Verbond met Israel en het Nieuwe Verbond is door Christus bezegeld en voorafgeschaduwd in het verbond met Abraham. Daartegenover staat de Gereformeerde leer, die zegt: beide verbonden staan reeds in het paradijs. Dit leerde Coccejus niet voor het eerst. De inleiding op het N. T. door de Staten-Vertalers toont, dat de Gereformeerde kerken toen reeds algemeen deze leer beleden. Onze vaders stelden: 1^e de vromen onder het Oude Verbond zijn niet anders zalig geworden dan de vromen onder het Nieuwe Verbond en ten 2^e het menschelijk geslacht hangt organisch saam en door Adam viel de menschheid. Dit stemmen wij volkomen toe. Alleen, in heel Genesis

lezen: wij niets van een toestemming van Abraham tot een verbond met God; evenmin bij het verbond met Noach. Maar hoe ging het toe bij het verbond met Abraham? Cf. *Gen. 15 : 17—21*. God doet Abraham inslapen (vs. 12) en daardoor wordt Abraham geheel machteloos; in dien slaap spreekt God hem toe en doet Abraham een belofte: dan volgt vs. 17.

De rookende oven is dezelfde wolkkolom, waarmee de Heere aan Israël in de woestijn verscheen; dus de Heere verscheen zelf; Hij voltrok het verbond; Abraham doet het niet wederkeerig, want dan had Abraham er ook tusschen door moeten lopen (vs. 17); maar Abraham doet niets; er staat uitdrukkelijk dat alleen de Heere een verbond maakte (vs. 18). Dan doet de Heere eene belofte te beginnen met vs. 19. Abraham vraagt alleen (in vs. 8) een teeken; dus geen bilaterale, geen conditioneele verbondssluiting; 't is eenvoudig eene belofte met een verzegeling.

Ex. 24 het verbond met Israël. Deze pericoop begint met caput 19. In cap. 20 : 19 begint Mozes met het volk te verhalen, wat de Heere tot hem gezegd heeft en het volk niet direct uit 's Heeren mond durfde vernemen. Deze toespraak duurt tot cap. 24 : 3. Tot nu toe is er geen verbondssluiting; God geeft de tien geboden uit de volle souvereiniteit als verlosser Israëls. Maar als het volk Mozes heeft hooren spreken, dan zegt het: „dat zullen wij doen” en dan slacht Mozes de dieren, neemt het verbondsboek en verbindt het volk door verbondsbeloften aan 's Heeren gebod. Wat is de zin hiervan? Als een knecht iets naloot, doet hij zonde, maar wanneer een van twee gelijkgerechtigden zijn woord breekt, dan is hij trouweloos en doet groter zonde. Hier is dus een verbond en wel om het volk tot sterker gehoorzaamheid te brengen en ongehoorzaamheid tevens te doen worden verbondsbreuk.

In die bedeeeling van het genadeverbond, die Christus heeft vervuld (N. T.) zegt Christus: deze drinkbeker is het Nieuwe Testament in mijn bloed. Doch ook hier stelt Christus geen conditiën, die nu door de discipelen moeten nagekomen. Wij zien dus, dat al die momenten geheel omgaan buiten verbondssluiting van beide zijden, alleen Ex. 24 is een uitzondering, met dien verstande, dat wat door de verbondssluiting hier wordt versterkt, toch krachtens de souvereiniteit Gods over Israël reeds bestond.

Hoe te denken over het verbond op Sinaï? Het verbond op Horeb met al wat daar plaats greep, met zijn doel, oorsprong en uitkomst was niet wezenlijk maar *σκιαιτικῶς*. De tien geboden zijn evenmin wezenlijk als Mozes wezenlijk is. Alles is *σκιαιτικῶς* — cf. *Hebr. 10 : 1* (*νόμος* = thorah). Heel de thorah had niet de *εἰκόνα τῶν πραγμάτων*. De *πράγματα* zijn de beloften Gods; hun beeld, *εἶκων*, was Christus; dat *εἶκων* wierp weer een schaduw en dat was het O. T.

Het is dus een schilderij, een symbolische voorstelling van de waarheid. Heel het Israelitisch toestel en het Joodsche volk is er slechts tijdelijk tusschen geschoven. Heel het karakter is σκιατικῶς en de geloovige Israëlieten zijn dan ook niet door de tien geboden, maar evenals wij alleen door het geloof zalig geworden. Cap. 5 : 14: „melk en vaste spijsze;” cap. 6 en 7: Melchizedek; cap. 8 : 1, 2 zegt dan: „nu hebben wij den wezenlijken tempel, den werkelijken hooge priester” enz.; onder Israël slechts σκιά, slechts de landkaart, maar nu is er het land zelf.

[Dit bedoelt *Joh. 1 : 16, 17* ook; de νόμος is de thorah, het spiegelbeeld; de ἀλήθεια is de wezenlijke zaak, waarvan de thorah het spiegelbeeld was. *1 Joh. 1 : 1, 2*, (ἔωρκακμέν, ἐψηλάφησαν) 'f zelfde].

Vs. 5—13 van Hebr. 8 werken dit denkbeeld verder uit; het oude is σκιά, is een schrijven op plaatjes, het nieuwe is realiteit, het schrijven in het hart.

En in cap. 9: In den hemel het werkelijke heilighdom; de tabernakel en tempel waren alleen σκιά. Vs. 8—11. De Oude Bedeeeling was niets dan alleen een tijdelijk voorgeworpen zaak; de θυσίαι waren alleen een vertooning, metterdaad konden zij de menschen niet verzoenen en zij duurden alleen voort, totdat de tijd der verbetering om was (μέχρι καιροῦ διορθώσεως ἐπικείμενα). Vs. 11—15. Christus is nu gekomen en heeft den waren tabernakel gemaakt, geen bokken en schapen zijn meer noodig, maar eene wezenlijke verzoening is aangebracht; αἰωνία λύτρωσις duidt hier het wezenlijke aan. Ook de ἀγαθά (goederen) van de νόμος waren slechts σκιά, Christus brengt de wezenlijke ἀγαθά. Vs. 23. De Israelietische bediening is antitypisch, een schilderij van de wezenlijke dingen, maar Christus is in den hemel zelf ingegaan om voor ons voor Gods aangezicht te verschijnen. Caput 10 : 5. Het was dwaas van de Joden, dat zij dachten, dat het bloed van stieren en bokken de wezenlijke verzoening was. Maar konden zij zich niet verontschuldigen door te zeggen: wij wisten dat niet? Neen, zegt Paulus in vs. 5—7 (daarom „ik kom — in het begin des boeks is van Mij geschreven — om uwen wil te doen, o God”!) Christus had zelf in de profetie reeds gezegd, dat die plaatjes enz. er niets toe deden; zij dienden alleen om aan de Joden aanschouwelijk onderwijs te geven. Vs. 10. Nooit hebben die offers iets aan de vergeving der zonden kunnen toebrengen; die offers hadden ethisch geen beteekenis (zonde was het juist, dit wel te meenen); die ethische verzoening bracht Christus en daarom staat er niet door zijn daad, maar door zijn θέλημα (want in den wil ligt de zonde). Ook moesten die offers telkens weer worden herhaald, maar dit is met de offerande, die Christus bracht, niet het geval, het is niet een begin, maar het τέλος der volmaking (vs. 14).

Waar ligt veler fout? De offers vindt iedereen σκιατικῶς; maar men vergeet, dat die offers het centrum waren van een harmonisch geheel (bij de offers

hooften de priesters; bij de priesters de tabernakel enz. enz.; zoo kan men de geheele geschiedenis van Israël in verband brengen met de offers). Heel de geschiedenis van Israël is σκιά. Niet σκιά zijn de profeten en psalmisten, zij zijn de dragers van de realiteit. Daarom zeggen zij: God heeft de offers niet begeerd, wat natuurlijk niet letterlijk moet opgevat, maar het beteekent: in de offerande zelve lag het niet, maar in de gezindheid, waarmee zij gebracht werd. Israël wordt geboren uit de wondere geboorte van Izaäk als een volk, om als volk beeld, afbeelding, schaduw te zijn van het volk, dat God zich ten eeuwigen leven vergaderen zou; dat volk wordt door God gebracht in het diensthuis van Egypte, als afbeelding van de slavernij der menschheid onder vorst Satan; de verlossing uit Egypte is σκιά van de toekomstige verlossing, van de verlossing van de uitverkorenen uit het diensthuis van Satan (cf. formulier van den doop — „door hetwelk de doop beduid wordt”); het land Kanaän is niet als wezenlijk land bedoeld, maar als τύπος van den hemel; Jeruzalem is σκιά van het Jeruzalem boven, het heiligdom Gods in de hemelen, onzer aller moeder; de Jordaan is de stroom der eeuwigheid, die tusschen ons tijdelijk en eeuwig leven gaapt en waar wij over moeten gaan; de Israëlieten moeten strijden met de inwoners (er staat niet met de zonden), die inwoners zijn σκιά van de demonen en Satan; de levietische onreinheid is τύπος van de zonde. En daar dus alles plant was van het eeuwige in den hemel, daar kon niet beloofd in den hemel in te gaan, maar moest de hoogste belooning steeds zijn „lang in voorspoed te leven in het land, dat de Heere gegeven had.”

Nu is het 5^e gebod ook duidelijk. In een christelijke kerk is het dwaas om te zeggen, dat de belofte daarin vervat letterlijk moet opgevat; het ziet voor ons op het eeuwige loon in den hemel. — Ook is dus alle vloek absoluut en vandaar de vloekpsalmen. — Alle zegen en alle straf moet een aardisch karakter dragen.

Deze bedeeeling gold voor elken Jood naar den vleesche; als hij zich maar stipt aan het uitwendige hield, dan deed het er niets toe, of hij geloofde of niet; deed hij 't niet, dan trof hem de vloek. Doch dit had niets met de zaligheid te maken. Wel had God natuurlijk onder Israël zijne uitverkorenen, maar die doorzagen dan ook de geestelijke beduidenis en kwamen door de levietische tot de geestelijke reinheid. Om die vromen de bedoeling der schilderij duidelijk te maken, dienden de profeten.

§ 4. *De Justificatione.*

„De rechtvaardigmaking is een rechterlijke daad Gods, waardoor Hij zondaren, die krachtens hun organisch verband met Adam in staat van doemschuldigheid verkeeren, overschrijft in den staat van rechtvaardigheid en voor rechtvaardigen houdt en rekent. Dit rechterlijke vonnis is geen daad van willekeur, noch van souvereine gratie of absolutie, maar is gegrond op het besluit hunner verkiezing in Christus en op de zekerheid, dat Christus als Borg hen van schuld ontheft en voor hen intreedt. Deze daad is een daad van genade, waarbij de genade ligt in hun verkiezing, in het stellen van den Borg en in het hun schenken en toerekenen van Christus' gerechtigheid. Wat men dus dit alles saam onder den eenen naam van rechtvaardigmaking, dan is zij een daad van genade; onderscheidt men daarentegen de rechtvaardigverklaring van den grond, waarop zij rust, dan is zij bloot rechterlijk, gaat naar stipt recht en komt aan de uitverkorenen slechts toe, wat hun als uitverkorenen in Christus toekomt. Ten opzichte van den zondaar daarentegen is zij loutere genade, overmits hij niets, maar God alleen alles beschikte en te werk stelde om zijne rechtvaardigverklaring mogelijk te maken.

Deze justificatie heeft 9 trappen en moet onderscheiden: ten 1^e als eeuwig liggende in het goddelijk besluit der voorverordineering; ten 2^e als van eeuwigheid vastgemaakt in de constitutio Mediatoris; ten 3^e als objectief aangeboden in de offerande Christi zoo active als passive; ten 4^e als in de opstanding Christi objectief gerealiseerd; ten 5^e als subjectief, potentieel den uitverkorene toegeëigend door inplanting van het geloofsvermogen; ten 6^e als subjectief aan zijn bewustzijn aangeboden door de prediking van het Evangelie; ten 7^e als subjectief, actualiter, principieel door hem aangenomen bij het doorbreken van het geloof in de bekeering; ten 8^e als steeds helderder en krachtiger voor zijn besef zich uitbreidende; naarmate de werking van het geloof in voortgaande bekeering te meer kracht erlangt en ten 9^e als in het laatste Oordeel voor engelen en duivelen geproclameerd. De justificatio vloeit derhalve met het geloof, waardoor zij in fore conscientiae betuigd en aangenomen wordt, uit

dezelfde bron ; zij gaat als rechterlijke daad Gods aan dit geloof vooraf ; zij wordt als vonnis van den rechter door het geloof in het oogenblik der bekeering gegrepen ; en zij wordt door een leven in heiligmaking verzekerd en verzegeld. Zoo is dan onze rechtvaardigstelling in het goddelijk bewustzijn van eeuwigheid ; de verwerving van onze gerechtigheid door den Middelaar valt in den tijd, maar voor al Gods kinderen op één oogenblik ; maar de toeëigening van de justificatio, zoodat wij ons gerechtvaardigd weten en voor ons besef zijn, valt voor elk kind van God uiteen en wel aan 3 momenten gebonden : 1^e inplanting van het geloofsvermogen in de ziel ; 2^e eerste werking daarvan in de bekeering en ten 3^e de voortgaande ontwikkeling van die geloofswerking in de gemeenschap der heiligen. Alzoo is het geloof het door God voor de toeëigening der justificatio bestelde instrument en het is niet dan door het geloof, dat een kind van God zeggen kan : „ik ben gerechtvaardigd.”

Toelichting.

Eerst handelen wij over het woord „rechtvaardigmaking”. Wat hebben wij te verstaan onder „rechtvaardig”? „Vaardig” is hij, die gaat ; rechtvaardig : hij, die in het recht gaat. Maar wat is recht? Recht onderstelt een betrekking b.v. tusschen 2 personen, naar een regel, die met autoriteit voor die betrekking is ingesteld. Deugd, braafheid enz. ziet op eene qualiteit van den persoon. Recht ziet niet op de qualiteit van den persoon, maar op de autoriteit, die een ander over hem heeft om hem te bevelen ; aan die bevelen moet hij voldoen, anders pleegt hij onrecht.

Dit nu is een begrip dat in de Heilige Schrift wordt uitgedrukt : ten 1^e sensu symbolico. Hierop heeft men te weinig gelet en dit heeft in de christelijke kerk altoos verwarring gebracht. In het O. T. is telkens sprake van rechtvaardigen, die hunne gerechtigheid niet in Christus, maar in zich zelf hebben, niet door het geloof, maar door de werken. Maar vat men de symbolische betekenis van Israel, dan is men met deze symbolische gerechtigheid ook terstond gereed. In de symbolische wereld van Israel is het begrip van de צדיק dat men aan de bepalingen en instellingen voor de symbolische volkskerk Israël gegeven, stipt voldoet. Hiermee ontkennen wij niet, dat onder dezen symbolischen sensus nog een andere sensus school ; integendeel, maar hierover later ; thans handelden wij over den symbolischen sensus. (Ps. 1). Ten 2^e komt het begrip „צדיק” voor, sensu civili. Als er van Noach staat „dat hij rechtvaardig was in zijne geslachten” dan beteekent dit, dat Noach bij zijne medeburgers bekend stond als een rechtschapen mensch, die Gods geboden hield.

Dezen zin heeft ook het „rechtvaardig” in *Gen. 18 : 23* in het gebed van Abraham ten opzichte van Sodom. Dit blijkt het best uit *Gen. 20 : 4* „Heere zult gij dan ook een rechtvaardig volk dooden?” (natuurlijk niet een volk van allemaal uitverkorenen). Ten 3^e „sensu conscientiae” *Gen. 7 : 1* „Noach was rechtvaardig voor Gods aangezicht gezien”. Geen rechtvaardigheid door het geloof is bedoeld, want dan verklaart God ons rechtvaardig; ook wil ’t niet zeggen, dat Noach niet zondigde; maar Noach wilde rechtvaardig zijn niet alleen burgerlijk, maar ook in het verband tusschen zijne conscientie en God. Ten 4^e „sensu speciali” d. w. z. als het schuldig of niet-schuldig zijn in een bepaalde zaak *Deut. 25 : 1*. Ten 5^e „sensu specialissimo”. om wat recht is, ook als recht te erkennen. Ook de rechter zelf heet rechtvaardig, niet omdat hij recht doet of deed, maar omdat hij recht spreekt, rechtvaardig oordeelt. —

Wij komen terug op de 1^e, de symbolische beteekenis van צדיק. Maar ook dan heeft het nog onderscheiden zin.

a. In den zin van het eerste gebod te houden; voor Jehovah kiezen tegen de afgoden. Dan is het bijna identisch met het begrip „die den Heere vreezen”. (Ieder vreest eene absolute macht, die over hem gesteld is; is die macht de natuur, dan is hij Baäl-aanbidder; is die macht de koning, dan is hij een menschen-aanbidder; maar is die macht Jehovah, dan is hij den Heere vreezende.) Dit blijkt duidelijk uit *Ps. 115*; eerst moeten de kinderen van Aäron (de priesters), dan die van Levi (de Levieten), eindelijk allen, die den Heere vreezen (vs. 11), den Heere loven *Ps. 1 : 5. Ps. 14 : 5* „het geslacht der rechtvaardigen” zijn niet persoonlijk rechtvaardigen, maar zij, die zich vasthechten aan het geslacht, dat den Heere vreest.

b. Enger wordt dit begrip nog, als de tegenstelling tusschen goddeloozen en rechtvaardigen daarin uitkomt, dat de zondaars de rechtvaardigen aanvallen en als nu de rechtvaardigen beproefd worden, dan wordt de echte religie, dan wordt de Ebed Jahweh, de lijdende knecht Gods geboren. *Jes. 57 : 1; Ps. 37 : 12, 17; Ps. 55 : 23*.

c. De practische zin van צדיק; dat men in Israël wezenlijk wandelde in de wegen en geboden des Heeren, *Ps. 15. Ps. 119; Hos. 14 : 10*. Dit is dus de ethische beteekenis; het legale, het burgerlijk wandelen in de wegen des Heeren. Maar ’t gebeurt ook, dat iemand in de H. S. zich zelf tegelijk een zondaar en een „zadiek” noemt (zadiek dus niet absoluut) o.a. *Ps. 31 : 11, 18, 19, 24*; in vs. 11 belijdt hij zijn eigen zonde; in vs. 18, 19 noemt hij och zich zelf צדיק. In absoluten zin komt het woord צדיק voor, waar het gebruikt wordt voor den Christus (*Jes. 53 : 11; Zach. 9 : 9; Acta 3 : 14; 1 Petri 3 : 18; 1 Joh. 2 : 1*) en van God den Heere zelf en wel waar Hij als rechter optreedt; ethisch wordt ’t van God nooit gebezigd; rechtvaardig bevonden wordt God nooit, want Hij heeft geen rechter boven zich; dit kan wel van Christus.

Zoo wordt het woord rechtvaardig in absoluten zin ook op den mensch toegepast, maar altoos zoo, dat den mensch dan de rechtvaardigheid ontzegd wordt. Dit leert *Rom. 3 : 10*; 't merkwaardige is hier, dat in de teksten, die Paulus citeert het woord „zadiek” niet voorkomt. Cf. *Ps. 14 : 3*; *53 : 4* „er is niemand, die goed doet” is dus het begrip, waarvoor Paulus *δικαιος* gebruikt. Dit gebruik versterkt de stelling, dat צדיק en *δικαιος* niet precies hetzelfde beteekent; het absolute begrip van rechtvaardig is in het O. T. „er is iemand, die goed doet.” Maar hoe komt zadiek en *δικαιος* aan die vele beteekenissen? Wie is צדיק? Justus is een iegelijk, die in den hem aangewezen kring en bij het gegeven werk dit verricht naar de gegeven ordinantiën. Zoo is God justus, omdat Hij handelt naar zijn eigen ordinantiën; zoo is Christus justus, omdat Hij doet naar Gods ordinantiën; en dan is zadiek, *δικαιος* in Israël een iegelijk, die de hem opgelegde ordinantiën naar de thorah verricht, en is een rechter op aarde justus, als hij naar Gods ordinantiën oordeelt.

Het begrip van rechtvaardigmaken is in het Hebreeuwsch: צדיק; in het Griexsch *δικαιωσν*. Nu heeft צדיק twee beteekenissen: het wordt gebezigd van den beschuldigde en van den rechter. Van den beschuldigde bv. *Gen. 44 : 16*, *Job 9 : 20*; in deze plaatsen de reflexieve beteekenis: „zich zelf rechtvaardigen”. Maar *Ex. 23 : 7*; *Job 32 : 2* „het rechtvaardig verklaard worden door den rechter”. Dit is ook het geval bij *δικαιωσν* *Luc. 7 : 29*; *10 : 29*; — zich zelf rechtvaardigen; de rechterlijke actie bv. *Rom. 2 : 13*. In de meeste plaatsen in het N. T. heeft echter *δικαιωσν* tevens meestal de beteekenis, dat de rechter den persoon ook rechtvaardig vond; doch ook, dat hij rechtvaardig steit, houdt, rekent.

Justus beteekent:

A. absoluut goed. Zoo komt het voor ten 1^e van den Heere onzen God: a) als Wetgever, om uit te drukken, dat zijne geboden met de eeuwige idee van het goede overeenkomen. *Ps. 118 : 172*; b) als Rechter, dat Hij Rechtvaardig oordeelt, d. w. z. dat Zijn oordeel stipt overeenkomt met de eeuwige idee van het goede in zijn wet neergelegd. *Jer. 11 : 20*; c) als Wreker zie *Jes. 45 : 25* d) als ondergeschikt aan zijne genade. *Ex. 34 : 6 en 7*, *Ps. 112 : 4*, *116 : 5*. (Die den schuldige geenszins onschuldig houdt = rechtvaardig)

Ten 2^e van Christus *Jes. 53 : 11*; *Zach. 9 : 9*; *Hand. 3 : 14*; *1 Petri 3 : 18*; *1 Joh. 2 : 1*.

Ten 3^e van de menschen en wel in *Hebr. 12 : 23*.

B. sensu relativo; onderdeelen:

a) sensu conscientiae. *Gen. 7 : 1*;

b) sensu civili. *Gen. 6 : 9*; *Gen. 18 : 23*;

c) sensu juridico. * quod ad judicem. *Deut. 25 : 1*. *Openb. 16 : 5* * quod ad scelus. *Gen. 20 : 4*; *Job 9 : 20*;

d) sensu symbolico. *Ps. 31 : 11, 18, 19, 24*, onderverdeeld in :

✱ sensu generali (het vasthouden van Jehovah in tegenstelling met de afgoden) *Ps. 1 : 5 ; 14 : 5 ; 115 : 11*,

✶ van den lijdenden ebed Jahweh,

✷ practice, het wandelen in de wegen des Heeren. *Ps. 15, Ps. 119, Hos. 14 : 10*. Nadere bepaling van den sensus symbolicus.

Wanneer er een sensus symbolicus is, dan is die er alleen voor hem, die weet, dat het een sensus symbolicus is ; niet voor hem, die er aan blijft hangen. Werd nu bij Israël zoo de sensus symbolicus opgevat ? Ja. 1^e Dit blijkt hieruit, dat zij wisten, dat de symbolische gerechtigheid niet de absolute was *Ps. 14 : 3 ; Ps. 53 : 4 ; Ps. 143 : 2*. 2^e Zij wisten, dat het verkregen goed slechts een symbolisch goed was, niet het wezenlijke goed, zij bleven niet staan bij Kanaän maar kenden het hoogere goed *Hab. 2 : 4* geciteerd in *Rom. 1 : 17 ; Gal. 3 : 11 ; Hebr. 10 : 38*. Wij vertalen *Hab. 2 : 4* „de rechtvaardige zal door het geloof leven” : men kan den rechtvaardige wel verdrukken, maar toch zal hij het winnen en leven. De zadiëk schijnt een weg in te slaan, die hem ellende brengt ; toch is dit niet zoo : de uitkomst zal toonen, dat hij het goede gekozen heeft ; hij heeft het eeuwige leven voor zich, doch dat heeft hij niet in werkelijkheid maar door het geloof. Ten 3^e Israel wist, dat er een andere, reële weg was om rechtvaardig voor God gerekend te worden en dat die weg ging door het geloof *Gen. 15 : 6* ; en wist ook, dat die weg des rechtvaardigen pas gerealiseerd zou worden door den Messias blijkens *Jes. 53 : 11*. Ten 4^e Zij wisten, dat de wet, de thorah, op zich zelf niet rechtvaardigt en niet voor de rechtvaardigen is, maar voor de goddeloozen ; dit blijkt a) uit de tien geboden, die alle negatief gesteld zijn *1 Tim. 1 : 9* ; b) uit *Jer. 31 : 33* ; de wet Gods moet in zijn schepsel latent zijn, evenals ons bloed vanzelf naar de wet van den bloedsomloop loopt ; de natuurlijke uiting van het liefdeleven onzes harten zal spontaan beantwoorden aan de wet, ook al had men die nooit gelezen ; c) alle ceremoniën toonden aan Israël, dat de zedelijke rechtvaardigheid door hen totaal werd gemist ; bloedstortingen en offeranden toonden den Israëlieten, dat hun symbolische rechtvaardigheid nog moest aangevuld door reële, de ethische rechtvaardigheid. Maar dit symbolische der rechtvaardigheid bracht een scheur in Israël. Slechts een deel namelijk bleef niet bij het symbolische staan en drong door tot het reële en werd daardoor gerechtvaardigd. Dit is de leer der rechtvaardigmaking, die wij bij Paulus vinden.

C. sensu supremi judicii.

Het verschil tusschen deze en de voorgaande bestaat daarin, dat deze een rechterlijke acte is. De vraag is niet : zijt gij rechtvaardig of niet, maar : wordt gij rechtvaardig *verklaard*. Hierop rust de leer der justificatio als eindpunt ; het eindpunt is het laatste oordeel. Ook hier is te onderscheiden :

a) proleptice d. w. z. wat in het laatste oordeel de uitspraak zal zijn, staat reeds van eeuwigheid in het decreet vast;

b) hic et nunc d. i. toegepast op een bepaald levensgeval;

c) finaliter — zooals het zijn zal in het laatste oordeel, staat het in het decreet van eeuwigheid vast, niet als „vooruitgezien”, maar omdat het supremum iudicium zelf uit het decreet is voortgevloeid. Deze acte noemt de Schrift: rechtvaardig rekenen, stellen of houden; rechtvaardigen, rechtvaardig maken en rechtvaardig verklaren. Cf. *Gen. 15 : 6*; *Job. 13 : 18* (hier wel hetzelfde begrip, maar toch slechts een speciaal geval). *Rom. 4 : 3, 5, 6, 9, 22*; *Rom. 5 : 18, 19*; *Rom. 8 : 30*; *10 : 4*; *Gal. 3 : 6*; *Hebr. 11 : 4*; *Jac. 2 : 23*. *Rom. 8 : 30* „proleptice”; *Gen. 15 : 6* „hic et nunc”; *Rom. 3 : 22* „finaliter”.

Eerste stelling. Deze rechtvaardigmaking steunt finaliter op een volmaakt goed zijn. Vroeger zei men: de goddelooze wordt gerechtvaardigd. En dit is eigenlijk mis, want *hij* mag alleen rechtvaardig verklaard, die werkelijk rechtvaardig is. Uitgangspunt van de rechtvaardigverklaring moet altoos zijn het volmaakt goed zijn. *1 Joh. 3 : 2—11*. *Vers 2* slaat niet alleen op de uiterlijke glorie, maar op den voorgrond treedt het inwendige; aan de rechtvaardigverklaring beantwoordt het volmaakt heilig zijn. Niemand kan rechtvaardig verklaard worden, die niet waarachtig ἀγαθός en δικαιοσύνη doet. *Openb. 19 : 8*. Aan de bruid wordt gegeven een wit kleed; dit symbool wordt verklaard door τὰ δικιώματα τῶν ἁγίων; zij worden dus rechtvaardig verklaard omdat zij waarachtige δικιώματα hebben. *Hebr. 12 : 23* „volmaakt rechtvaardigen”. *2 Cor. 5 : 10*. Het supremum iudicium wordt voorgesteld alzoo, dat Gods kinderen zullen wegdragen, wat zij in het leven gedaan hebben; dus geen rechtvaardigmaking van goddeloozen.

Tweede stelling. Hiermee neemt de Schrift zelfs nog geen genoegen. Het is niet genoeg op het tijdstip van het supremum iudicium rechtvaardig te zijn, men moet het al vroeger geweest zijn. Niet alleen de persoon, maar zijn geheele leven komt in het gericht. En in dat leven moet kwaad — kwaad en goed — goed heeten. Daarom ontstaat hier de plaatsbekleeding, die wij bij de eerste stelling niet hadden. In het laatste oordeel is de Bruid reeds zonder vlek en rimpel en niet, omdat iets over haar zonde is heengegaan, maar in den dood is zij het lichaam der zonde afgestorven. Maar het oordeel gaat ook over het geheele leven en dat leven hangt weer saam met het leven onzer voorouders tot Adam toe. Al had een persoon altoos rechtvaardig gehandeld, dan stond hij toch schuldig wegens de zonde zijner voorouders, van Adam. Daarom is hier rantsoen noodig, en ook mogelijk, omdat wij allen uit Adam zijn. Christus kan het rantsoen zijn, omdat Hij niet de zonde van één persoon droeg, maar Hij stierf voor de zonde van het menschelijk geslacht. De Schrift leert dit

Matth. 20 : 28 ; Rom. 3 : 25 ; 2 Cor. 5 : 21 ; 1 Petr. 3 : 18. Meer nog. Ook is noodig dat de mensch in elk oogenblik van zijn aanzijn kan aanwijzen positieve sanctitas. Thans is dit punt verduisterd; de oude dogmatici evenwel stonden daarin juist. Ook positieve voldoening aan de wet voor heel onze levensexistentie moet er zijn. En waar is die te vinden? In het hoofd des Lichaams.

Daarom heeten de Christenen „ἅγιοι” omdat er rantsoen voor al hun overtredingen en er positieve sanctitas in hun Hoofd voor hen is. *1 Cor. 1 : 30* wijst er ons op, dat in Christus is de positieve sanctitas, waaruit wij kunnen putten, daarop rust onze soliditeit voor God, niet onze, maar Christus' heiligmaking is bedoeld. *Joh. 13 : 10 ; Joh. 15 : 3 ; 1 Cor. 6 : 11* (was 't onze heiligmaking, dan zou zij moeten volgen op de δικαιοσύνη; hier is het omgekeerde het geval. Cf. voorts de naam, „ἅγιοι” die telkens voorkomt.)

Derde stelling. Nog is noodig, dat de uitverkorenen kunnen bewijzen, dat de oboedientia activa en passiva hun toekomt en dat zij er mee in gemeenschap stonden met hun leven en hun bewustzijn. Dit kan voor het leven alleen geschieden door God en wel bij de wedergeboorte. God legt dan den band tusschen ons en Christus, evenals een foetus in den moederschoot slechts leeft doordat het door de navelstreng met de moeder is saamgebonden. De gemeenschap met hun bewustzijn komt tot stand door het geloof.

Daar nu de mensch pas a posteriori (als het geloof werkt) begrip van zijn regeneratie krijgt, daarom komt de Schrift telkens op het geloof (en veel minder op de regeneratie) terug. Geloof is dan *bewust worden van den levensband, die organisch met Christus verbindt*. Waar die πίστις aanwezig is, daar ontstaat de kennisse van het rechtvaardig zijn voor God. Het geloof is eene gave Gods evenals de wedergeboorte. *Rom. 3 : 24 ; Gal. 3 : 24 ; Ef. 2 : 10.* Hiermee is de lijn voltrokken; van den rechtvaardige kan gezegd: hij is reëel heilig (ὁμοίος τῷ Χριστῷ, gelijkvormig den Beelde des Zoons); er is in Christus rantsoen voor zijne overtredingen en eene gedeponeerde sanctitas voor heel zijn leven; hij kan bewijzen, dat de oboedientia activa en passiva hem toekomt. Hiervoor heeft hij twee bewijzen: voor zijn zijn -- de wedergeboorte en voor zijn bewustzijn -- het geloof. Zoo staande moet God hem wel rechtvaardig verklaren. Die uitspraak doet God de Heere dan ook over hem. *Rom. 8 : 33* (Θεὸς ὁ δικαίων — op dat oogenblik zal God moeten beslissen), *34* (als de band van Jezus kon doorgesneden, zou het nog misgaan), *35—39* (maar die band kan niet doorgesneden). Maar nu gaat deze uitspraak van het supremum iudicium proleptice terug door heel zijn leven naar het decreet.

Vierde stelling. Dat deze uitspraak in supremum iudicio alzoo vallen kan en moet, is de genadedaad Gods. Hier hebben wij de quaestie, of het is naar recht of naar genade. Wij zagen in *Ex. 34*, dat Gods genade vooropgaat, en dan pas

de rechtvaardigverklaring volgt. Genade is uitgangspunt. Waarin bestaat de genadedaad Gods? God maakt, dat in supremo judicio de uitspraak alzo vallen *moet* en daar is van geen genade sprake; daar behoeft de rechtvaardige niet vrijgesproken te worden, want er is zelfs geen aanklacht. Maar als het van den mensch had afgehangen, zou de uitspraak eeuwige verdoemenis zijn geweest en dat nu die uitspraak in supremo judicio rechtvaardigverklaring is, dat heeft God gedaan en dat is zijn genadedaad. God heeft een rantsoen uitgedacht, besteld en gerealiseerd; het is zijn genadedaad, dat Hij eene gedeponeerde sanctitas heeft uitgedacht, besteld en gerealiseerd; het is zijn genadedaad, dat Hij de uitverkorenen voor wezen en bewustzijn daarmee in contact stelde; zijn genadedaad, dat Hij hier ten deele, bij den dood voorgoed hen met een *βύσσινον λαμπρόν* bekleedt (*Openb. 19 : 8*). De genadedaad Gods ligt dus niet in wat Hij als rechter gedaan heeft, want een rechter moet rechtvaardig zijn. Maar in het geheele werk, dat voorafgaat en de rechtvaardigverklaring mogelijk maakt, daarin toont zich Gods genade.

De Schrift leert dit:

Rom. 1 : 17 ; 3 : 21—26 ; 4 : 5 ; 5 : 16, 18 ; 8 : 30, 33 ; 9 : 30 ; Phil. 3 : 9 ; Titus 3 : 7. Laat ik dit nu zijne projectie werpen in het decreet, wat krijg ik dan? Ik krijg in decreto een hypothetisch oordeel d. w. z. een oordeel, zooals het in supremo judicio zou uitvallen, als er geen genadedaad Gods werkte om den zondaar te veranderen; het gaat dus over de uitverkorenen en niet uitverkorenen; en dat hypothetisch oordeel strekt voor allen tot absolute verdoemenis; ten 2^e tegen dat hypothetisch oordeel gaat de genade in en de genade strekt om te maken, dat dat hypothetisch oordeel geen thetisch oordeel worde; en nu treedt in het bestel van den Middelaar om te zorgen, dat het thetisch oordeel komt; dus komt er ten 3^e het stellen van het oordeel, gelijk God wil, dat het zijn zal en zooals het ook wordt met intredende genade, dat is de *πρώρισις*; en dat hypothetisch oordeel en dat thetisch oordeel staan nu zoo tegenover elkaar, dat in het hypothetisch oordeel het kind van God verdoemd is, maar in het thetisch oordeel gerechtvaardigd is.

Middel tot realiseering van het thetische oordeel is bekendmaking zoo van het hypothetische als thetische oordeel. M. a. w. om het daartoe te brengen, dat werkelijk de rechtvaardige in supremo judicio rechtvaardig zij en dus ook rechtvaardig verklaard kunne worden, kan God het niet buiten den mensch om afdoen, maar moet er bekendmaking aan hem plaats hebben. Als nu de zondaar bekend gemaakt wordt met het hypothetisch oordeel, dan sterft hij; maar wordt hem verkondigd het thetische oordeel, dan wordt hem aangeboden de *δικαίωσις*. Onder het hypothetisch oordeel wordt hij verbroken, onder het thetisch oordeel dringt hij door tot reële rechtvaardigheid.

Alles hangt dus voor den zondaar daaraan, of hij dat thetisch oordeel gelooft, want bij hem draait de zaak om; voor hem is het hypothetisch oordeel het thetisch oordeel en het thetisch oordeel het hypothetische. Hij voelt zich in zijne eigen conscientie verdoemd en onder het thetische oordeel gevoelt hij niets. Dus kan het geloof aan het thetische oordeel alleen rusten op de aankondiging Gods. Onder dat hypothetisch oordeel gaat de mensch dood, het thetisch oordeel brengt hem het leven. Een zondaar voelt zich verzoend en leeft, als hij het wetsoordeel voor zich tot het hypothetisch oordeel verklaard heeft en het thetisch oordeel ook voor zijn thetisch oordeel verklaard heeft. Wij zien hiervan in *Gen. 15* een duidelijk voorbeeld. Beiden Abraham en Sara gevoelden, dat zij verstorven waren; hun thetisch oordeel was dus: wij krijgen geen kinderen. Nu komt God en zegt: gij zult genereeren. Sara kan niet gelooven, maar Abraham gelooft meer aan het thetische oordeel van God, dan aan het thetisch oordeel van zijn eigen lichaam, zoo grijpt hij 't leven der belofte aan en komt den dood te boven.

In *Rom. 4* wordt in den breede betoogd, dat Abraham hiermee potentiëel de gerechtigheid gegrepen heeft. *Hab. 2 : 4*. Als de zadiëk niet zijn eigen lijdenden toestand durft aanzien, maar het thetisch oordeel Gods, dat hij ten laatste het toch winnen zal, dan zal hij leven. Dit is de gansche wortel van het Evangelie, dat tot den mensch komt met den eisch, dat hij zijn eigen thetisch oordeel rustende op de verdoemenis zijner conscientie weg zal werpen en aanvaarden het thetisch oordeel Gods, waarin hij gerechtvaardigd is. Die aankondiging is geschied op drie wijzen:

- 1^e In den patriarchalen tijd door aankondiging;
- 2^e In het stadium van Israël door symbolische schilderij;
- 3^e In Christus en zijne apostelen door openbaring.

Doch heel deze bedeeeling in drie stadiën is niets dan de drie fasen, waarin hetzelfde thetische oordeel Gods meegedeeld wordt. Hiermee hebben wij het „hic et nunc.” Door twee dingen is het bepaald: 1^e door een der drie genoemde stadiën, waarin God 't openbaart, 2^e door de verschillende relatiën, waarin de persoon van den zondaar daartoe staat. De fout van Israël nu was, dat zij hetgeen in hun bedeeeling symbolische schildering was, aanzagen voor het reële; daarom grijpt Paulus achter dat symbolische terug naar Abraham om het reële weer aan te wijzen.

Dit is in verband (niet in zijne distincties) de uiteenzetting der justificatio. Nu zullen wij eenige loci behandelen. *Hab. 2 : 4* — geciteerd in *Rom. 1 : 17* (Paulus citeert hier de septuaginta, maar corrigeert die tevens, want daar staat ἐκ πίστεως μου) *Gal. 3 : 11*; *Hebr. 10 : 38* (het verband begint met vs. 35, het evangelie in zijne persoonlijke toepassing is eene ἐπαγγελία (belofte voor ons). Nu

Hab. 2 : 5 zelf bezien. In vs. 3 staat „want 't gezicht zal nog tot een bestemden tijd zijn; het חָזַן is het thetische oordeel Gods. Altoos is dit zoo; de profetie ver- toont het supremum judicium om het in de plaats te stellen van het oordeel, dat ons verdoemt. Nu was tijdens Habakuk het thetische oordeel: alles is verloren; de Chaldeën hebben het gewonnen; maar vroeger was voorspeld: gij zult het ten laatste winnen en de Chaldeën zullen het verliezen; maar het duurde zoo lang en daarom geloofde Israël het niet meer. Nu zegt God: het komt toch, maar niet op den tijd, waarop gij het gaarne zoudt willen; maar op den bestem- den tijd, op het tijdstip, dat Ik bepaalde; niet vroeger, maar ook niet later. En meent gij al, dat het toeft, dit is zoo niet, neen „het rent snuivend tot zijn einde”. Dat wil zeggen: het gaat niet langzaam, maar het is een proces, het een kan niet komen, als het andere er nog niet geweest is, maar het „chazon” rust niet voor het zijn einde bereikt heeft. Het is dus niet zoo maar eens bepaald en op een goeden dag zal Ik (God) het eens uitvoeren; neen — het is een snuivende wind, die jaagt en drijft naar de vervulling. Denkt men over God dan moet dit, altijd theïstisch, nooit deïstisch zijn. In חָזַן ligt dan ook de vervulling, het kan niet uitblijven. En als het voor uw gevoel nog toeft, dan moet gij er toch aan vasthouden, dat het komt en dat vasthouden moet geschieden door het geloof; want het komt eens, daar kan niets aan veranderd worden. — Zie, zijn (Chaldeër) ziel denkt al, dat hij 't gewonnen heeft en beroemt zich nu al; maar dat is door Mij verworpen, dat zal leugen blijken te zijn en verkeerd gaan, dat is voor hem wel these, maar voor Mij slechts hypothese. Doch hij, die in subjectieve vastigheid verkeert, die hypothetisch vastblijft, die ontkomt zijn dood en zal leven (חַיִּים is vast zijn van Gods zijde). En hieruit nu wordt afgeleid, hoe hypothetisch ook de belofte Gods zij, zij leeft toch. — Voor onzen toestand is het nu ook zoo. Wij onheiligen dwalen en denken: het gaat mis. Toch is er een חָזַן, dat wij rechtvaardig zullen zijn en dat komt, zegt de Heere; onder alle ellende door spoedt het naar zijne vervulling; er is volharding der heili- gen; en indien die bevinding nu nog toeft, blijft toch vasthouden, want gewisselijk: dat beeld van den rechtvaardige komt en of de opgeblazene daar nu als overwin- naar staat met ongerechtigheid, dat gaat weg; door uw geloof kunt gij er komen.

De Justificatio zelve. Zij hangt af van de betrekking, waarin God staat tot Zijne wet. 1^e Wat is die wet Gods? (hierin ligt tevens: wat is Gods recht). Om dit te beantwoorden gaan wij eerst naar het paradijs terug. Wat is aan Adam gegeven? De wet. Natuurlijk niet de 10 geboden. God geeft aan Adam het proef- gebod. Het eenige, waarin Adam zondigen kon, was in zijne rechtstreeksche relatie tot God. En waarin moest die relatie blijken? In eene zaak, waarin eenerzijds uitkwam, dat Adam Gods souvereiniteit eerbiedigde (formeel) maar die anderzijds voor hem zeer gemakkelijk was, want tegenover den eenen boom

stonden alle andere boomen. De groote vraag, of Adam staan of vallen zal, hangt dus aan een gebod, waarvan het materieele niets, het formeele alles was. Maar had Adam de wet niet? Als een kind in de wieg ligt, heeft het dan de wet $a = a$ (het primum verum van de geheele logica)? Het heeft die niet — inzoover niemand die wet aan het kind geleerd heeft; wel — inzoover dat kind potentieel het denkvermogen heeft, waarin die wet zit. Dit overgebracht op Adam geeft, dat evenals potentieel in Adam lagen alle verhoudingen, die later zouden uitkomen, als de menschheid kwam, zoo ook de 10 geboden in alle vertakkingen, gelijk ze door Christus zijn uitgesponnen, aan hem gegeven waren. Doch het bewustzijn hiervan lag nog concentrisch in hem, evenals 't organisch leven zelf van heel de menschheid er concentrisch inlag. (Denk aan de sapientia originalis, die Adam bezat). Zoolang als nu dat leven zich normaal had ontwikkeld, zou dat leven vanzelf goed geleefd hebben. Maar toen door het vervalschen van zijn relatie tot God Adam viel, vervalschte vanzelf 't innerlijk levensbesef van het bewustzijn en glipte de sapientia originalis weg. Zoo moest de dokter er bij komen; evenals wij een dokter roepen, wanneer wij ziek zijn. In normale gevallen gevoelen wij van den bloedsomloop niets, wel als wij ziek zijn. Maar houdt de ziekte op, dan vervallen ook de leefregelen, het diët enz. Zoo is ook het einddoel Gods met den mensch, dat de wet weer in zijn hart geschreven staat en vanzelf wordt nageleefd.

2^e Hoe gaf God die wet? Als God zelf onder die wet stond, zou daar niets aan te veranderen zijn geweest. Maar nu dacht God die wet uit en legde die op aan den mensch — anders was geen verlossing mogelijk. Dus de wet onder God, zij ging van Hem uit, niet met *ἀνάγκη*, maar krachtens zijne eeuwige wijsheid.

Waarom is dit van zooveel belang? Wanneer de wet waaronder wij leven door God is gegeven, dan ligt daar vanzelf in, dat die God wist, dat bezwijken mogelijk was en eveneens, dat God voorzien had in het geval van bezwijken. Dit geldt te meer krachtens het karakter van de wet. De wet is één keten, alle schalmen hooren bij elkaar. De bovenste schalm is formeele onderworpenheid aan God; is die los, dan is ook de geheele keten los (zonde tegen één gebod is zonde tegen alle tien). De wet is van dien aard, dat wie eenmaal ook maar eens tegen die wet zondigt, verzwakt is; bezweek Adam nu, toen hij nog in zijne volle kracht stond, des te meer toen hij eenmaal verzwakt was; zijne kracht neemt af en de balans gaat steeds meer scheef. En waar zou nu Gods sapientia geweest zijn, als er geen voorziening geweest was? 't Zou de vreeselijkste roekeloosheid zijn geweest. Daarom nu leert de Schrift ons, dat God is rechtvaardig, ja, maar ook en eerst barmhartig en genadig. God geeft de wet uit genade; uit liefde schept God het schepsel en wel met het doel om den mensch gelukkig te maken. (Ps. 119; „hoe uw geboën mij

tot uw liefde wekken"). De wet is niet uit hardheid: dan krijgt men een dualisme tusschen hardheid en barmhartigheid, waaruit men nooit uitkomt. De wet is dus geen poging van God om te zorgen, dat de geschapen mensch hem niet te machtig werd; het formeele (om Gods majesteit te handhaven) ligt alleen in het proefgebod; maar het proefgebod is de wet niet; de wet komt uit *χάρις*, uit den liefdedrang van het eeuwige wezen). Hier ligt in, dat God de wet nooit kan laten glippen zonder den mensch ongelukkig te maken. Gods *φιλευσρωπαϊς* maakt dus handhaving der wet noodzakelijk (materieele handhaving); formeel handhaaft God alleen de wet om Zijne Souvereiniteit te mainteneeren. Maar nu is God niet als een wetgever, die goede wetten maakt en nu tot het volk zegt: gij moet maar weten, of gij daarnaar leven wilt. Neen, als God de wet geeft, dan geeft Hij ook de kracht om die in het leven te volbrengen. Gaat nu een schip in zee, dan heeft de kapitein boeken om den koers te bepalen, maar de reeder geeft ook mee stormtuig voor ongeval. Zoc ook bij God: Hij geeft de wet, doch Hij weet ook de koers gaat mis en daarom geeft Hij ook reddingsmiddelen in den eeuwigen raad, opdat de mensch toch in den hemel komen zal.

Daarom ligt de wet nooit *alleen* in het decreet, maar daarnaast ligt de genade in engeren zin d. i. de verlossing. Het tegendeel is Gode onwaardig en in strijd met de voorzienigheid Gods. Deze voorziening openbaart zich nu zoo, dat daar, waar het schepsel die wetsbreuk doet en 't heele organisme weg is, God een voorziening trof, om dat menschelijk organisme toch in de veilige haven te brengen, zoodat dat organisme zuiver leeft naar de ingeschapen wet.

Daar waar nu God de Heere die zekerheid in het decreet tegelijk in de wet bezit, daar eerst kan die wet worden gedecreteerd en geproclameerd. Als nu voor God de gedachten in tijd uit elkaar gingen, dan zou er bij Hem moeten zijn 1^e de val; 2^e een decreet om den chaos weer te ordenen; 3^e een vereenigen van die personen, met wie zijn decreet ter redding gelukte. Maar dit is niet goddelijk gedacht. God ziet den mensch in het eindstadium, dat is het rustpunt. En waar Hij nu de wet geeft en voorziening trof en in het *τέλος* alles goed en recht ziet, daar rust zijne *εὐδοκία* daarop. De wetsbreuk maakt het schepsel ongerechtig voor Hem, doch door de voorziening volgt toch een einduitspraak, waarin de mensch weer justus voor God is. Dit wordt in het decreet geantidateerd en zoo staan zij als justi voor God niet, omdat zij het zijn, maar om hetgeen God er van maken zal. Maar waarom kan God dan niet wachten tot het eindoordeel en de justificatie weglaten? Om twee oorzaken: a parte Dei en a parte hominis; a *parte hominis*, omdat onder die middelen, die God voorschreef, om den mensch weer tot de wet te brengen behoort, dat de vreeze in hem worde onderdrukt en de liefde weer gaat werken. Wetsbreuk maakt

den mensch bang, maakt, dat hij eer achteruit, dan vooruitgaat; dus de vreeze moet weggenomen, anders bederft hij alles. Psychologisch is dus de redding van een volwassen mensch onmogelijk, tenzij hem de vreeze ontnomen wordt. En die vreeze kan alleen weggenomen, doordat het Testimonium Spiritus Sancti hem den geest der dienstbaarheid ontnemt en dien van het kindschap geeft. Zoo kan weer ontwikkeling naar het τέλος geschieden. *A parte Dei*, omdat waar God de Heere uit zou stellen de rechtvaardigverklaring tot in het laatste oordeel, Hij al den voorafgaanden tijd den zondaar als goddelooze moest beschouwen. Maar dan is er ook geen toevloeiing van genade mogelijk. Daarom moeten zij *a parte Dei* ook geanticipeerd; zoo kan de vader zich naar het kind toe bewegen en het kind naar den vader.

Dus de wet als uitvloeisel van de sapientia Dei, om den mensch gelukkig te maken, verbant het Antinomianisme, dat zegt: wij schenden de wet, omdat wij boven de wet verheven zijn en alle Ethicisme, dat de wet als laag verwerpt en alleen van de liefde als het hogere spreekt.

Controvers met Rome. Zij is wel eens verkeerd voorgesteld: nl. zoo, alsof de antithese tusschen Rome en ons absoluut was; alsof volgens de gereformeerden צדק en δικαίον in de Schrift altoos beteekent: rechtvaardig verklaren, en volgens Rome alleen: rechtvaardigheid instorten. Toch is dit onjuist. Bellarminus geeft reeds toe, dat er tweeërlei beteekenis heeft: 1^e injustum justum habere (rechtvaardig verklaren); 2^e injustum justum reddere. Eveneens gaven ook Beza en Thysius toe, dat „δικαίον” ook wel eens is „ἀγαλλίζεν” *Tit. 3:7*; *Rom. 8:30*. Deze strijd herhaalt zich bij het bespreken van het begrip „δικαίωσις” bij den apostel Paulus en bij den apostel Jacobus. Vóór wij de teksten naslaan, waarop Rome zich beroept, dient gezegd, dat deze quaestie niet is eene lexicographische (d. w. z. of δικαίον niet wel eens justum reddere kan beteekenen) maar dat dit de quaestie is, of: wanneer wij aan het dogma, van de overbrenging van den goddelooze in den vrede met God, toe zijn, dan de δικαίωσις is een rechtvaardig verklaren of een instorten van zekere justitia. Rome beroept zich op: *Jes. 53:11*; *Dan. 12:3*; *Rom. 8:30*; *I Cor. 6:11*; *Tit. 3:7*; *Apoc. 22:11*. *Jes. 53:11* beteekent צדק hier infusio of justificatio? Vooraf de vraag: wordt hier gehandeld over de quaestie, waaraan wij toe zijn? Ja, heel *Jes. 53* ziet op het plaatsbekleedend lijden, zie aan het slot van dit vers „hunne ongerechtigheid dragen” (remissio peccati). Nu staat hier: Christus zal zijn: 1^e de Rechtvaardige; 2^e de Knecht des Heeren; 3^e Hij zal een causatief te weeg brengen voor de velen. Wat „zadiek” hier beteekent, is niet twijfelachtig wegens עֲוֹנוֹתָם; רָשָׁעִים ziet op den innerlijken toestand, עֲוֹנוֹתָם ziet op den uitwendigen toestand, op de rechtspositie en daar tegenover heet Christus de zadiek; dus hier geen infusio, maar justificatio en de beteekenis is niet „onzondig” maar

„onschuldig”; ten 2^e blijkt dit hieruit, dat Hij een last *op* zijn ziel draagt, terwijl Hij zadiëk is; als Christus nu als een, die van schuld vrij is, den last van anderen gedragen heeft en Hij tengevolge daarvan iets zien zal, dan kan natuurlijk „mijn knecht de rechtvaardige zal er velen rechtvaardig maken” niet zien op het instorten van justitia maar op de redemptio en moet het dus beteekenen „rechtvaardig stellen”.

Dan. 12 : 3. Weer de velen d. i. een zeker getal, der uitverkorenen; tegenover elkaar staan de מַשְׁכִּילִים (שֵׁכֶל is kennis aanbrengen; zij die de kennis aangebracht hebben, zullen schitteren als een star aan het uitspansel) en de מַצְדִּיקִים, of juister: deze twee staan niet tegenover elkaar, maar loopen parallel. Nu zijn „maskilim” onderwijzers; een onderwijzer kan niet justitiam infundere, wel kan hij getuigenis geven van de justitia. Hetzelfde moet dus ook met de מַצְדִּיקִים het geval zijn.

In *Jes. 53 : 11* de objectieve, hier de subjectieve rechtvaardigmaking; bedoeld in *Jes. 53 : 11* het aanbieden der justitia, hier het *doen* aannemen van de justitia.

1 Cor. 6 : 11. Hier de afwassching, de heiligmaking en de δικαίωσις. Nu zeggen de Roomschen: δικαίωσις moet hier gelijkkluidend zijn met „gewasschen en geheilgd.” Absoluut tegen te spreken is dit niet: „uitwendig van de zonde afgewasschen, inwendig van zinnelijkheid veranderd; en uitwendig tot daden van rechtvaardigheid aangedreven” — kan wel; maar dan doet deze plaats ook niets ter zake, want dan is hier alleen sprake van de „heiligmaking”. Toch is deze verklaring onwaarschijnlijk. En wel omdat er op volgt „ἐν τῷ ἐνόμῳ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, καὶ ἐν τῷ Πνεύματι τοῦ Θεοῦ ἡμῶν. Als men is afgewasschen en geheilgd in exhibitieven zin (d. w. z. wat de qualitas betreft, wat de smet betreft) dan is dat reëel in ons, niet ἐν ἐνόμῳ τοῦ Χριστοῦ. Afwassen is dan ook steeds in de Schrift: afwassen van de schuld der peccata praeterita.

Het woord „ἀγιάζειν” daarentegen is in de Schrift twijfelachtig en exhibitief en centraal in Christus. „Ik heilig mij zelf voor hen;” „Hij heeft door een wil hen allen geheilgd;” „heiligen” — centraal. Neemt men nu „afwassen” in den gewonen zin en ἀγιάζειν centraal (dus de absolute heiligheid in Christus) dan komt alles volkomen tot zijn recht, als men hier δικαίωσις opvat in de beteekenis van rechtvaardigmaking. Wij zijn gerechtvaardigd om Jezus’ wil; door zijn bloed gewasschen, door zijn wil geheilgd en dies zijn wij justi ἐν ἐνόμῳ Χριστοῦ.

Rom. 8 : 30. Rome zegt eerst „voorverordineering,” dan „roeping,” dan δικαίωσις,” dan de δόξασις. Nu kan, zegt men, ten 1^e „de heiligmaking,” niet ontbreken, toch wordt zij niet genoemd en dus moet zij begrepen zijn in de δικαίωσις. Ten 2^e wijst Rome op de volgorde. De δικαίωσις gaat niet vooraf (zoowel wij dit thans bij den Locus de Salute doen) maar eerst de κλήσις en dan pas de δικαίωσις. Dus hier is de beteekenis justum reddere.

Er is tweërlei wijze om de scala salutis op te zetten: de 1^e zooals zij in het eeuwige decreet bij God ligt (ratione ordinis); de 2^e zooals zij in het kind van God uitgewerkt wordt (ratione temporis). Nu heeft men, als men de scala ratione temporis volgt, eerst de κλήσις, dan de subjectieve δικαίωσις en ten laatste de δόξασις. En dit nu is hier bedoeld. Ratione ordinis heeft men: προώρισις δικαίωσις, ἀναγεννησις, κλήσις, subjectieve δικαίωσις enz. Ten 2^e wat betreft het ontbreken van de ἀγιασμός moet gezegd, dat de ἀγιασμός is een deel van de δόξασις. De δόξασις heeft nl. twee zijden: a) eene inwendige zijde, de ἀγιασμός; b) eene uitwendige zijde, de ἀπολύτρωσις.

Titus 3 : 7. Volgens Rome is hier „δικαιωθέντες” niet justificati, maar tot gerechtigheid gebracht zijnde (justi redditi) en wel, omdat eerst wordt genoemd (vs. 5) Gods barmhartigheid, de wedergeboorte en de vernieuwing en omdat gezegd wordt, dat dit is geschied, opdat wij nu als justi redditi door zijne χάρις erfgenaam zouden worden van de hoop des eeuwigen levens in ons. Beza en Thysius geven hierin Rome gelijk. Het kan zijn; maar dan wint Rome hier toch niets. Alles hangt af van de opvatting van vs. 5 en wel van deze woorden: „van de werken der rechtvaardigheid;” slaat dit op de daden vóór onze bekeering, of ná onze bekeering? Slaat vs. 5 op de daden vóór de bekeering dan is de justificatio bedoeld, maar slaat op de daden na de bekeering dan is het als justi redditi te verstaan; nu nemen Beza en Thysius het laatste aan en vertalen daarom „justi redditi” — maar dan slaat deze tekst weer niet op de rechtvaardigmaking, maar op de heiligmaking.

Toch staat hun exegese volstrekt niet vast. Men moet letten op de woorden, die volgen nl. „τῇ ἐκείνου χάριτι” Hier wordt (evenals wij dat deden, wat Beza uit het oog verliest) de justificatio direct met het supremum judicium in verband gezet, en zoo opgevat moet het dan ook „rechtvaardig verklaren” beteekenen.

Apoc. 22 : 11. Hier is door de tegenstelling, de oplossing gemakkelijk: 1^e hij, die in peius abiit en 2^e hij, die in melius abiit. Van de eerste wordt gezegd: die onrecht doet, dat hij nog meer onrecht doe en die vuil is, dat hij nog vuiler worde”, en van de tweede juist het omgekeerde. Δίκαιος is hier dus „de rechtvaardigheid in het hart hebben”, dit blijkt ook uit „δικαιοσύνην ποιῶν” en niet δικαιώσῃτω en uit de tegenstelling tusschen ἅγιος en vuil.

Voorts beroept men zich nog op den brief van Jacobus in tegenstelling met de brieven van Paulus. Luther verwierp dezen brief als onevangelisch. Calvijn en de groote gereformeerde theologen weerspraken hem op dit punt. In de Paulinische brieven hebben wij de aankondiging van God, dat de mensch gerechtvaardigd is, in den brief van Jacobus betoont de mensch, dat hij werkelijk gerechtvaardigd is. Witsius zegt: bij Paulus hebben wij de justificatio impii; bij Jacobus de justificatio pii ex operibus. Dus in beide brieven niet dezelfde zaak. In de

brieven van Paulus wordt de vraag behandeld: hoe een goddelooze toch rechtvaardig voor God kan staan en in den brief van Jacobus: hoe een door God gerechtvaardigde nu ook in gerechtigheid uitbreekt.

Nu de *trappen der justificatio*: Wij moeten onderscheiden tusschen staat en toestand. De staat van den mensch kan voor God zijn of eerlijk of eerloos. Stelt God hem in den staat van eerloos, dan volgen hem alle vervloekingens Gods, maar stelt God hem in den staat van eerlijk, dan volgen hem alle zegeningen. Of men nu in den staat van eerlijk of eerloos staat, hangt niet af van den inwendigen toestand des menschen, maar hangt aan de vraag: wat heeft God, de Souverein, over mij gedeclareerd? Nu moeten mijn innerlijk bestand en Gods decreteering overeenkomen. Dit is niet eene quaestie, die den persoon raakt, maar die God raakt, want zijne eere is er bij betrokken: de persoon en zijn besluit moeten passen. Nu is dat besluit bij God niet incidenteel, maar absoluut. Vandaag spreekt de rechter iemand vrij, over twee jaar moet hij hem veroordeelen; dit is incidenteel en komt, omdat de rechter oordeelt over een deel van het leven, dus fragmentarisch. Dit nu is bij God alzoo niet. Hij oordeelt niet over fracties van het leven (dus niet fragmentarisch) maar over den persoon in eens; op eenmaal over het geheele leven. Nu moeten wij onderscheiden tusschen tweeërlei decreet. Zijn decreet als souvereine wetgever bepaalt alleen: er zullen twee staten zijn, just en injusti; terwijl tevens bepaald wordt aan welke eischen elk dezer twee staten zal moeten voldoen. Maar als souvereine rechter past God die algemeene beginselen op iederen persoon afzonderlijk toe in *supremo judicio*.

Wanneer nu de realiseering van wat uit dien mensch worden moet, afhangt van den mensch zelf, dan zou natuurlijk God moeten wachten en zijn oordeel pas kunnen uitspreken in het *supremum judicium*. Doch God voorziet de zaak ante factum ineens en daarom kan God de Heere met zijn alwetendheid dat oordeel niet opschorten, maar staat dat oordeel ineens vast.

Sterker nog. Omdat God niet alleen de rechter, maar ook de Schepper en Herschepper is, daarom heeft God ook de macht om te maken, dat de persoon verschijnt, zooals Hij dat hebben wil. Zoo bereidt God hem dus voor 't *supremum judicium*. Waar dus God de Heere als alwetend God vooruit den staat kent, waarin de mensch in het *supremum judicium* verschijnen zal en tevens de macht bezit, om den mensch voor dat *supremum judicium* voor te bereiden, daarom kan er tusschen de eeuwige (voor)kennis en het *supremum judicium* niets worden tusschengeschoven. In de inblijvende wetenschap Gods is alles reeds voltrokken.

Evenals een rechter, wanneer hij alles heeft nagezien reeds bijv. een dag te voren weet, wat hij uitspreken zal, zoo ook nog is het en nog veel sterker bij God

den Heere. De justificatio ab aeterno is dus een opus immanens ad extra (d.w.z. zulk een inblijvend werk, dat eens exeuns worden zal). Deze justificatio ab aeterno kwam als opus immanens in Gods wezen tot stand; niet door de abstracte rechterlijke conclusie, maar in verbinding met de souvereine schepersmacht des Heeren nl. met die macht Gods, waardoor Hij in het supremum judicium den mensch zoo kan doen komen, als Hij wil, dat deze er komen zal. Daarom gaat aan deze beslissing vooraf: de uitverkiezing en de Constitutio Mediatoris. Hieruit volgt, dat dit opus niet immanens kan blijven, want een der consideranten van dit vonnis is de Constitutio Mediatoris.

En zoo komen wij tot den tweeden trap der justificatio nl. in het kruis van Christus. Zij is deze. De vloek, die op ons lag, is op Christus geworpen. En niet zoozeer in het lijden van Christus, als wel in de veroordeeling door Pilatus is onze justificatio. In dat rechterlijke vonnis ligt de veroordeeling van *Christus*, maar dat is de justificatio van *ons*. De justificatio ab aeterno werd daardoor waar.

Daarom volgt daarop de opstanding. Want door het vonnis en de executie van Pilatus lag wel het doemvonnis op Christus, maar uit het kruis van Christus kon niets anders blijken dan de justificatio passiva; nu moet er ook praestatie van de oboedientia ex lege zijn en ook die bracht Christus. Nu moest uitgemaakt, of ook die onder het oordeel geaccepteerd werd. Dat 2^e oordeel velt de Vader en hij accepteert het. En evenals in het vonnis van Pilatus ons rantsoen ligt, zoo ligt in de opstanding de declaratio van de oboedientia activa. Daarmee is nu voldaan aan de eene considerant van het vonnis onzer justificatio.

Maar nu de 2^e considerant. Noodig is ook, dat hetgeen gepraesteerd is in den Borg, ook gerealiseerd is in den persoon zelf. Men moet ook in zijn eigen persoon justus blijken. Daarom is vitale verbinding met den Borg noodig en is die er, dan is de mensch ook in zijn eigen persoon justus.

Als deze er ook is, dan moet de rechtvaardigverklaring volgen. Nu kon God de Heere die werking van Christus met den mensch opschorten tot zijn dood; dan had deze nog niets te klagen. Maar God de Heere wil ook in dit leven tot vertroosting zijner geroepenen, tot openbaring zijner heerlijkheid en tot stichting der geroepenen zijne justificatio openbaar maken.

Zoo de derde trap der justificatio.

Dit is de annunciatio Evangelii, wat dus niets anders is dan een bekendmaking van het eeuwig voornemen Gods, dat Hij goddeloozen heeft willen rechtvaardigen. Voor de personen, die dit hooren, wordt deze annunciatio eene vocatio. Als nu die personen, die ten leven moeten komen, ooren hadden om te hooren, dan was de uitwendige roeping voldoende. Nu dit niet zoo is,

is er ook eene *vocatio interna*. Daarom is wedergeboorte noodig. Maar nu kan men echter het oor hebben zonder te hooren, en daarom moet God er de *gehoorswerking* ook nog bij geven. Dit geschiedt in de bekeering.

Wie daartoe gekomen is, belijdt een rechtvaardige bij God te zijn, niet in zich zelf, maar in zijn Middelaar. Dit is de subjectieve *justificatio*; de *justificatio in foro conscientiae*. De mensch weet, dat God hem vrijspreken zal al staat hij voor de wet nog als een zondaar. Slechts eenmaal heeft deze aankondiging centraal plaats, nl. bij de bekeering; maar het inzicht, besef, geloof en de zekerheid ervan kent trappen van toeneming, zoo gaat het door twijfel en ongeloof steeds vaster heen; om eindelijk in het *supremo judicio* als absoluut *justus* voor de heele wereld te worden uitgeroepen.

Wij vinden de *justificatio ab aeterno* *Rom. 8 : 30*; in de *Constitutio Mediatoris* *Rom. 3 : 25*; *Ef. 1 : 9*; *2 : 10*; in *passione Christi* *Rom. 3 : 4—26*; in *resurrectione Christi* *Rom. 4 : 25*; *potentia in regeneratione* *Ef. 2 : 4, 5, 6*; de *oblatio* door 't Evangelie *Rom. 1 : 17*; *3 : 21, 22*; *16 : 25 en 26*; *accepta conversione* (actie dus) *Rom. 5 : 1*; *Ef. 2 : 8*; *Phil. 3 : 9*; in voortdurend proces begrepen, door de *sanctitas* *Rom. 13 : 11*; *2 Petri 1 : 10*; in *supremo judicio* *2 Tim. 4 : 8*; *Matth. 25* (het laatste oordeel).

Tusschen Comrie, Holtius, Braké aan den eenen en Brakel, Schultens, Van der Groe, Van den Honert, Vitringa, De Moor en Venema aan den anderen kant was een verschil. [Ook bestond er een verschil tusschen de Luthersche en de Gereformeerde kerken. De Luthersche kerken stellen meer op den voorgrond de *justificatio per fidem*, de Gereformeerde kerken de *justificatio per justitiam Mediatoris*. Het subjectieve standpunt is in ons land ook doorgedrongen en zoo ontstond het geschil, dat wij nu bespreken].

Is men rechtvaardig voor God *ante fidem* of *post fidem*? Comrie c. s. antwoordden *ante fidem*, Brakel c. s. antwoordden eerst *per* en *post fidem*. Brakel en Van der Groe zijn 't minst onzuiver; zij willen dan ook geen onzuivere leer drijven. Van den Honert en Schultens zijn de onzuiverste, zij dreven bepaald kettersche leering. à Marck staat tusschen beide groepen in, hij wil nog niet haeretisch zijn, maar gaat toch in enkele punten reeds verder mis dan Brakel. Van der Groe is nog weer zuiverder dan Brakel. De vraag „*ante fidem* of *post fidem*” loopt niet hierover, of er eene *justificatio ab aeterno* enz. enz. is, maar of de *justificatio* pas kracht van gewijsde ontvangt, als de mensch haar aanneemt, dan wel terstond na de uitspraak van den Rechter.

Nu is deze quaestie door Brakel c. s. altoos behandeld met eene exceptie en daarin verraden zij reeds hun zwakheid. Die zwakke plek is: „*loquor de adu tis*”. Alleen zoo kan hun systeem dan ook slechts goed schijnen, maar

als men tot de jong gestorven kinderen, die ook de subjectieve justificatio noodig hebben, toekomt, dan vervalt hun heele systeem [Maccovius en Maresius hebben deze quaestie opgelost door te onderscheiden tusschen eene justificatio activa en eene justificatio passiva]. Hoe moet deze quaestie opgelost? Luther stond met zijn spreuk „rechtvaardig door het geloof” tegenover Rome met haar spreuk „rechtvaardig door de werken” en daarin had Luther natuurlijk volkomen gelijk. Hij zoekt niet naar den grond der rechtvaardigmaking in het Eeuwige Wezen, maar hij bespreekt de zaak praktisch en zegt: eerst fides en dan de opera. Hetzelfde leert Paulus, als hij de Joden weerspreekt. Maar nu gaan wij de zaak „theologice” bezien. En dan zeggen en Paulus en Luther: nu is de tegenstelling aldus: niet uit den wil des menschen, maar uit den wille Gods. Het principium actionis is dan de wille Gods. Maar men kan deze antithese ook anders uitdrukken, niet ziende op den radix, maar op de causa movens en dan ligt de justificatio niet in het opus hominis, maar in het opus Christi. Nu is hier tweëerlei haeresie. En daartegenover drukte de Gereformeerde kerk zich al voorzichtiger en juister uit. De 1^e haeresie is die der Remonstranten. Zij beroepen zich ten onrechte op *Joh. 6 : 29* „dat is het werk Gods dat gij gelooft” en vatten fides op als een opus en dus vernietigen zij feitelijk de tegenstelling tusschen „rechtvaardigmaking door het geloof” en „rechtvaardigmaking door de werken”; zij brengen er deze gedachte in: rechtvaardigmaking niet ἐξ ἔργων νόμου, maar ἐξ ἔργων πίστεως. Dit is eene valsche, legale opvatting van het geloof.

De 2^e haeresie is die der latere Lutheranen. Het is de poging van de subjectieve theologie om de justificatio conditioneel te maken en afhankelijk van 's menschen geloof te stellen. God maakt het stuk geschut geheel in orde, maar de mensch kan het pas doen afgaan; het geloof is de lont.

Tegen deze twee ketterijen kwamen de Gereformeerden op. Onze drie Formulieren kennen deze tegenstellingen nog niet, alleen bestreden zij de Arminiaansche opvatting van het geloof als een opus meritorium. De drie Formulieren zijn opgesteld onder de tegenstelling „rechtvaardigmaking door 't geloof of door de werken” en op dit punt spreken zij zich duidelijk uit. Zoo komt het, dat Brakel en Van der Groe zich beroepen op de drie Formulieren tegenover Maccovius en Comrie. Maar zij gaan mis, want de uitdrukkingen, die zij citeeren slaan op de anthropologische, niet op de theologische tegenstelling.

Waarom moet, als eenmaal die tegenstelling „ante of post fidem” gesteld wordt, aan Comrie gelijk gegeven? Ja, waarom moet dit nog krasser gezegd? Men beredeneerde vroeger de zaak alzoo: Beiderzijds gaf men toe, dat God naar zijn eeuwig decreet de electie deed, de δικαίωσις gaf en dat die δικαίωσις door Christus was verworven; maar, zei Brakel, met het aanbod der δικαίωσις is

men er nog niet; het aanbod moet ook aangenomen worden. En nu is het aannemen van die weldaad alleen mogelijk door den mond van het geloof en eerst als de mensch door dien mond de justificatio aangenomen heeft, eerst dan heeft de justificatio kracht van gewijsde. Lag hier Arminianisme in? Neen, als men met Brakel en Van der Groe zegt: het geloof is eene gave Gods; wel, als men zegt: het geloof is een werk des menschen. Maar de strijd liep over het wezen en het welwezen van het geloof.

Van der Groe zei: er is geen geloof, tenzij er zekerheid des geloofs zij. De tegenpartij hield staande: hier is een begripsverwarring, omdat men het bestaan van den wortel ontkende, zoolang men den boom niet zag en ontkende, dat de boom een boom was, zoolang de vruchten aan dien boom niet bloosden. De boom is er in wezen, als de eikel in den grond ligt; het welwezen is er, als de vruchten aan den boom worden gezien. Zij zeiden: al mag men het wezen en het welwezen niet scheiden, toch zijn zij onderscheiden; er is wel vermogen, vóór de werking er is. En wanneer nu de daad der rechtvaardigmaking Gods voor eeuwig bestaat en God de Heere wendt zich tot zulk een zondaar, om in hem te planten het geloofsvermogen, dan is in hem alles aanwezig; ook zonder de annunciatio Evangelii is hij dan zalig, ook al sterft hij jong.

Maar de quaestie is nog op een ander terrein gestreden. Men vroeg ook: wie wordt gerechtvaardigd: de goddelooze of de heilige? De Schrift leert: de goddelooze. En nu is iemand, die gelooft geen goddelooze, maar een heilige. En dus had Brakel gelijk, dan rechtvaardigt God niet een goddelooze, maar een rechtvaardige. Dus hier moet onderscheiden tusschen de objectieve justificatio van God uitgaande en tusschen de subjectieve aanvaarding daarvan in het eigen bewustzijn. De justificatio is eene rechterlijke uitspraak en die is niet afhankelijk van het al of niet aannemen van hem, wien de uitspraak geldt. De rechter heeft alleen de vrijspraak te publiceeren en het stuk van den vrijgesprokenen te beteekenen. De persoon behoeft het niet alleen niet aan te nemen, maar ook behoeft hij er zelfs geen kennis van te nemen.

Daarom leeren zij terecht: de justificatio des Heeren is niet afhankelijk van hetgeen de mensch in zijn geloof doet; brood wordt niet brood door het eten; maar moet brood zijn om gegeten te kunnen worden; door het eten ontstaat alleen toeigening of gewaarwording. Er is dus tweeërlei te onderscheiden: de rechterlijke daad ante fidem en het besef van gerechtvaardigd te zijn en dat laatste komt alleen als de justificatio door het geloof is aangenomen.

De quaestie van het Oude Testament. Sterk is deze gedreven in de dagen der Coccejanen; maar toch ook nu nog van belang. Rome drukt de eene meening het sterkst uit, in haar leer van de „limbus patrum”. De menschen, die voor Christus gestorven zijn, zijn niet gerechtvaardigd, zij zijn dan ook gekomen in den *αἶθρς*

en eerst als Christus in den *αἵδης* gepredikt heeft, zijn zij tot een staat van heerlijkheid gekomen. Veel zwakker, maar toch iets hiervan heeft ook Coccejus. Hij zegt: de geloovigen van het O. T. hebben wel eene aanduiding van heerlijkheid gehad, maar toch zijn zij onder de vreeze des doods en de macht des duivels gebleven. Eerst toen Christus de macht des duivels verbrak, heeft genade de zielen verkwikt en is het geloof aan de vergeving der zonden doorgewerkt. Zij beroepen zich op *Rom. 3 : 18*; „*πάρεσις*” staat er, en niet het gewone woord „*ἄφεσις*”. *Πάρεσις* beduidt dan: er is nog geen vergeving der zonde, omdat Christus zijn offer nog niet gebracht had; maar omdat God zeker wist dat Christus het brengen zou, daarom deed God toen, alsof Hij de zonde der uitverkorenen niet zag.

Hebr. 11 : 39, 40. Men zei: hier staat immers duidelijk: de vervulling der belofte hebben zij niet bezeten, met dien verstande, dat wij boven hen staan, en wel, opdat die menschen niet zonder ons volmaakt zouden worden.

Hebr. 7 : 22. Jezus heet de *ἑγγυς* van een beter *δικαίηκη*, hier moet dus een ander *δικαίηκη* tegenover staan.

Acta 13 : 39. Coloss. 2 : 14. Die *δόγματα* zijn de instellingen onder de wet van Mozes; die waren geschreven; zij stonden als een aanklacht tegenover Israël; maar nu heeft God dat handschrift aan het kruis genageld en het weggenomen.

2 Cor. 3 : 9. De oude bedeeling wordt genoemd de bedeeling der verdopenis, de nieuwe bedeeling de bedeeling der rechtvaardigheid. *Rom. 8 : 15*: *πνεῦμα δουλείας* onder het O. en *πνεῦμα υἱοθεσίας* onder het N. Verbond. *Hebr. 2 : 15.*

Deze tegenstelling hangt saam met de principieele vraag, is het Evangelie door Johannes gepredikt of reeds in het paradijs, m. a. w. bestond de kerk reeds van Adam af, of pas sedert Christus?

Verhouding van het O. tot het N. T. De hoofdkracht ligt hierin, dat men de *ἐπαγγελία* in het O. T. op den voorgrond plaatst. Het zwakke punt in de bestrijding van het Coccejanisme was, dat men te veel nadruk legde op den komenden Christus. Want dit is geen quaestie van het geloof (nl. het wachten op iets dat komt) maar van de hoop. (Ook ons geloof richt zich op de door God gesproken woorden *Hebr. 1 : 1*; de hoop richt zich op de parousie; elke richting, die thans het geloof zoekt te richten op de parousie is chiliastisch; met betrekking tot de parousie moet het geloof er uit en is alleen plaats voor de hoop). Het geloof richt zich altijd op het woord. Daarom moeten wij ook in het Oude Testament de *ἐπαγγελία*, de belofte, opzoeken. En dan vinden wij steeds deze volgorde: eerst komt het woord en dan het feit (als het feit plaats greep, kon men hieruit concludeeren tot de waarachtigheid van den persoon, die het woord gesproken had). En dat men het woord onder 't O. T. had, blijkt reeds hieruit, dat Paulus telkens wijst op de belofte Gods.

Wat hield nu voor hen de belofte Gods in? Het volkomen heil, volkomen vergeving

van zonden, volkomen rechtvaardigmaking, heiligmaking en eeuwig leven. En waar ligt de bron onzer zaligheid onder 't N. T.? Hierop antwoorden de niet-Gereformeerden: in het kruis van Golgotha. Neen, dat kruis noemt de Gereformeerde de vrucht; bron hiervan is het welbehagen Gods. Het kruis is gekomen omdat de belofte onzer zaligheid er lag. De bron ligt dus in het decretum Dei en in de toestemming van den Zoon van God tot dat decretum Dei. Vloede nu voor ons het eeuwige leven uit het kruis, dan spreekt het vanzelf, dat de menschen onder het O. T. het niet konden hebben, maar nu het vloeit uit het welbehagen Gods, is de positie van de geloovigen onder 't O. en N. T. precies gelijk. De Schrift getuigt dan ook onder 't O. V. dat de geloovigen reeds toen een volkomen vergeving der zonde kenden, *Jes. 1 : 18*. Dit werd aangeduid in de symbolen van het O. T. maar niet geëxhibeerd. cf. *Ps. 51 : 18, 19 ; Jes. 43 : 25* Het begrip van gerechtigheid voor God werd reeds genoten en was bekend onder 't O. T. cf. o. a. *Ps. 32 : 1, 2*.

Wij krijgen dus: ten 1^e de belofte Gods gaat aan alle thorah vooraf; ten 2^e de thorah komt daar tusschen in als eene symbolische aanduiding van de wijze, waarop God de Heere de conditio van zijn genadeverbond verwerkelijken zou; geen oogenblik is dus de symbolische dienst los of in plaats van de *ἐπαγγελία*, maar opkomende uit de *ἐπαγγελία*, een illustratie van de *ἐπαγγελία* als een tegemoetkoming aan het geloof. En daarnaast altijd weer een repeteeren van de *ἐπαγγελία*.

Daardoor ontstaan in Israel verschillende mogelijkheden, die distinctie eischen.

Ten 1^e de groote groep der ongeestelijken — de *בני בליעל*; ten 2^e een groep die het symbolisch karakter van het symbool niet inziet en het symbool in de plaats van de *ἐπαγγελία* schuift, waaruit het Farizeïsme en de valsche ontwikkeling, die Christus aan het kruis slaat, voortkomt. Maar ook een 3^e groep. Zij ziet in het symbolisch karakter van het symbool en hoopt op de *ἐπαγγελία* als realiseering van het geloof. Nu zegt Paulus, dat al die menschen uit het geloof geleefd hebben van het paradijs af, maar hierin verschilden zij van de geloovigen onder 't N. T., dat zij de belofte niet vervuld hebben gezien en wel opdat zij niet zonder ons volmaakt zouden worden. Breng dit op ons over. In de dagen van het N. V. hebben Paulus en Petrus, Augustinus en Chrysostomus allen geleefd uit het geloof, maar de belofte van de parousie hebben zij nog niet vervuld gezien en wel, opdat zij niet apart (zonder ons) volmaakt zouden worden. En „opdat zij niet zouden volmaakt worden zonder ons,” beteekent dan ook, dat de Heere niet wilde, dat Israel alleen dat krijgen zou, maar Israel met de heidenen (dat zijn de *ἡμεῖς*), want het kruis heeft beteekenis voor heel de wereld.

Nog drie punten. 1^e De causa movens of *αίτις*; 2^e de dubbele factor ervan; 3^e de controvers. Bij 1^e moeten wij onderscheiden tusschen de oorzaak in God, in Christus en in den mensch. In God is de *αίτις* niets dan zijn eeuwig *ἐδόκει* (*Rom. 3 : 24*; *Ef. 2 : 8, 9* de bewegende oorzaak). In Christus niet de causa causans, maar de causa meritoria; Hij heeft voor ons de justificatio verworven. In den mensch is de causa alleen zijn verlorenheid, zijn verdoemelijkheid; dit is het eenige, wat de mensch bijbrengt tot de mogelijkheid der justificatio; dus geen causa movens hoegenaamd. Hierbij de kwestie van erfschuld, erfzonde, justificatio en heiligmaking. De justificatio is niet een gevolg van de heiligmaking, maar omgekeerd. Nemen wij de verhouding tusschen beide en tusschen de zonde, dan neemt de justificatio de erfschuld weg, de heiligmaking de erfzonde. Waar dus de justificatio oorzaak is van de heiligmaking, is de erfzonde gevolg van de reatus.

2^e De inhoud van de justificatio is tweeledig. Men moet onderscheiden tusschen het negatief en het positief deel. Het negatief deel bestaat in het: „Ik heb uwe zonde uitgedelgd” en van het positief deel vinden wij in *Dan. 9 : 24* sprake als van „het aanbrengen van een eeuwige gerechtigheid”. De mensch is geschapen met positieve heiligheid. En hoort dit nu tot het wezen van den mensch, dan moet ook de geloovige die positieve heiligheid weer terugkrijgen.

3. De Controvers.

a. *Met Rome* op heel 't stuk der justificatio. Rome leert: de justificatio moet voltooid door de werken. Zij beroept zich ten 1^e op die reeks van plaatsen (*Matth. 16 : 27*; *25 : 34, 35*; *2 Cor. 5 : 10*) waarin de vrijspreking in het oordeel naar de werken gaat; ten 2^e op die plaatsen waar het loon toegekend wordt aan de werken *Matth. 6 : 4*; *Hebr. 10 : 35*; ten 3^e op die plaatsen, waar de heiligen zich beroepen tegenover God op hun heiligheid en rechtvaardigheid *Ps. 7 : 9*; *18 : 21*; *2 Tim. 4 : 18*; ten 4^e hierop dat de gerechtigheid niet uit het geloof maar uit de werken geleerd wordt in *Ps. 106 : 30*; *Jac. 2 : 14, 21, 25*; ten 5^e ex absurdo — want anders vertraagt men in het doen van goede werken.

Op de 1^e reeks is 't antwoord dat in het laatste oordeel wel terdege die goede werken, die God voor ons bereid heeft, opdat wij daarin wandelen zouden, zullen uitkomen als waarmaking van de justificatio, die God over ons uitsprak. Op de 2^e reeks, dat het loon blijkens *Rom. 4 : 4, 5*, een loon van genade, van aanmoediging, van uitlokking is; een loon, dat nooit den staat maar den graad van gerechtigheid raakt. Op de 3^e reeks is het antwoord, dat de heiligen zich beroepen op de zaakgerechtigheid, niet op de gerechtigheid van hun persoon. Op de 4^e reeks, dat wij in Jacobus niet hebben den wortel maar de vrucht en uitwerking der gerechtigheid en dat Jacobus terecht leert, dat het geloof zelf nooit het geloof bezegelen kan en dat het zegel op en de waarmaking van

het geloof alleen uit de werken blijken kan En op de 5^e reeks dat blijkens *Rom. 6 : 1, 2* dezelfde tegenwerping tegen Paulus gemaakt is en dat hij toch zijn leer niet heeft veranderd. Ook de uitkomst heeft deze leer bevestigd. In de Middeleeuwen waren de „goede werken” weinige, maar in den tijd der Reformatie werden zij weer vele.

b. Met de Rationalisten. Zij zeggen de justificatio gaat ten koste van het recht. De bloedtheologie! Tegenover den zondaar wordt het recht opgehouden, niet tegenover een ander! Antwoord. Ten 1^e. Ten onrechte stelt men het bij de justificatie voor, alsof een onschuldige voor een schuldige leed; Christus treedt in het werk der verzoening niet op als een alter pro altero, maar als caput omnium pro omnibus. Was Christus opgetreden alter pro altero, dan zou Hij slechts de verzoening voor één mensch verworven hebben. Ten 2^e. Volgens het dogma der justificatie wordt niet een mensch Jezus voor andere menschen in wreedheid opgeofferd, maar God zelf is het, die de menschelijke natuur (niet een mensch) aanneemt en in die menschelijke natuur het lijden ondergaat. Ten 3^e. De justificatie gaat niet uitwendig te werk en neemt niet eenvoudig den borg voor den ander aan, zonder meer; maar de justitia is tevens realis, doordien zij het effect heeft om den aldus gejustifieerde ook in zich zelf justus te maken.

c. Met de Socinianen. Zij liggen op de rationalistische lijn. Zij spreken ook van een justificatie. Maar op 3 punten wijken zij hier af. Ten 1^e zij nemen de justificatie niet aan als steunende op een wezenlijken grond maar als steunende op een ongenoegzamen grond en dat wel op grond van de fides en poena van den mensch. Nu geven zij wel toe, dat die onvolkomen en ongenoegzaam zijn, maar, zeggen zij, omdat de mensch met zijn fides en poena toch zijn goeden wil toont, daarom is God toegeeflijk. Acceptilatieleer.

Ten 2^e. Zij leeren, dat God daarom op het geloof en de bekeering iemand als een rechtvaardige beschouwt, omdat daardoor waarschijnlijk is, dat de mensch steeds beter wordt.

Ten 3^e. De eigenlijke justificatie grijpt pas plaats in den dood, wanneer God zag, dat zijne goedheid om den mensch voor justus te houden tot vrucht heeft gehad, dat hij niet weer afviel. Christus valt bij hen weg.

d. Met de Arminianen. Zij staan weer anders. Zij rekenen wel met Christus bij de justificatio, maar evenals de Socinianen ontkennen zij den genoegzamen grond. Christus heeft niet voldaan, maar God is over Christus voldaan. God vond de daad van Christus zoo schoon, dat Hij er genoeg mee nam niet-tegenstaande het ongenoegzame. Ook hier dus acceptilatieleer. Ten 2^e. De Arminianen oordeelden, dat God daarom de bekeerden als justificati aanzag, omdat onder de Nieuwe Bedeeing één opus in plaats van de opera is geko-

men; dat opus is gelooven, *Joh. 6 : 29*; en dat nu God de Heere dat opus fidei accepteerde bij ontstentenis van de opera, die de wet eischt. Bij hen geschiedt de justificatie dus op eene legale wijze.

e. Met de Lutherschen. Zij staan in de zaak der justificatie het zuiverst, het dichtst bij ons. Wij verschillen van hen slechts hierin, dat wij leeren de justificatie per justitiam Christi en de Lutherschen de justificatie per fidem en daardoor de fides voorstellen als completeerende het werk van Christus. Zij ontkennen natuurlijk niet, dat in Christus de grond der justificatie ligt, maar, zeggen zij, de fides des menschen moet het werk van Christus completeeren; terwijl de gereformeerde leert dat Christus de justificatie volkomen verwierf en dat de zondaar door de daad des geloofs niets aan die justificatie toebrengt. Alleen eigent hij er zich de justificatie door toe.

Osiander poogde de Roomsche en Luthersche leer der justificatie overeen te brengen. En dat wel in dezer voege. Niet dat in den geloovige langzamerhand gerechtigheid wordt ingedruppeld en dat daardoor allengs meer gerechtigheid in hem opkwam (Rome), maar dat er infusio justitiae Christi in de uitverkorenen was.

Door de ubiquiteitsgedachte misleid, leerde hij een $\Pi\kappa\upsilon$ -Christus, die zijne justitia als zekere atmosfeer in de electi uitstraalde.

Er was dus in den christen tweërflei gerechtigheid: *a*) zijne persoonlijke, die zich langzamerhand in de werken openbaarde en *b*) die van Christus door uitstraling in ons.

De *Ethischen* in onze dagen gevoelen de neiging om heel de waarheid Gods ethisch op te vatten en te verstaan. Daarom heeft de justificatie voor hen geen zin. Een actus forensis buiten den zondaar om tot stand komende druischt lijnrecht in tegen de ethische opvatting. Zij dwepen met de heiligmaking en spreken alleen in zooverre van de justificatio, als er van Christus op al de zijnen een heiligende invloed uitgaat.

Vlak hier tegenover staan de *Neo-Kohlbruggianen* bij wie de justificatie als eene bloote abstractie genomen wordt. Christus wordt voor hen zonde, wordt voor hen vloek, zoodat Hij met de zonde geimbibeerd wordt. En zoo wordt het kind van God rechtvaardig, omdat hij geimbibeerd wordt met de gerechtigheid van Christus. Dus staan zij vlak bij *Osiander*. Maar *Osiander* vat de gerechtigheid op als iets stoffelijks (physice — Manicheïsch); de *Neo-Kohlbruggianen* absorbeeren de justificatie in eene abstractie, in het denken (lijn van het Spinozisme). Practisch zijn de *Neo-Kohlbruggianen* daarom de antithese van de *Ethischen*.

§ 5. *De Regeneratione.*

„De wedergeboorte kan in drieërlei zin verstaan; of als de ontvanging van het nieuwe leven of als de intreding van het nieuwe leven in de wereld, of als de voltooiing ervan. Principieel behoort zij in eerstgemelden zin te worden besproken, naardien zij alleen in dezen zin aan personen van allen leeftijd en onder alle omstandigheden gemeen is; terwijl zij in de 2^e en 3^e beteekenis, naar gelang van het subject, onderscheidene vormen aanneemt. In dezen primo-prima (aller-eerst) zin is de wedergeboorte een daad van den Drieëenigen God, waardoor Hij in een punt des tijds op bovennatuurlijke en voor ons verborgene wijze in den uitverkorene om Christus' wil uit loutere genade de kiem des nieuwen levens inplant en alzoo hem uit den dood, waarin hij zonk, terugbrengt in het leven. Bij deze daad Gods is de persoon volkomen lijdelijk, zelfs gaat zij geheel buiten zijn bewustzijn om en kan zij eerst later door geloofswerking en bekeering te zijner kennisse komen. Haar wezen bestaat in eene daadwerkelijke omzetting van den wortel van de eigenschappen onzer natuur, bij de enting van tam in wild hout vergelijkbaar. Deze wedergeboorte in haar 1^e stadium als ontvanging genomen gaat niet instrumenteel door het Woord, maar wordt geheel buiten dit Woord om, rechtstreeks en zonder eenige voorbereidende genade gewrocht door den Heiligen Geest. De tegenstelling tusschen den regenitus en irregenitus is deswege absoluut, een tusschenstaat van half om half is er niet. De causa movens van deze regeneratio is eeniglijk en uitsluitend de *ἐὶδοκία τοῦ Θεοῦ*. Van medewerking der kerk, van ouders of van den persoon zelf is bij de regeneratio geen oogenblik sprake. Immers zij gaat aan het actueel geloof vooraf, poneert zelve de potentia fidei en is als inbrenging der levenskiem in zichzelf volkomen en onvernietigbaar. De wedergeboorte in haar 2^e stadium draagt den naam van bekeering; in haar 3^e stadium of dien van voortgaande bekeering of dien van vernieuwing en heiliging.

Overmits echter de potentia voor alle verdere ontwikkeling reeds door de 1^e daad der wedergeboorte in den verkorene is ingebracht, kan ook de wedergeboorte met het oog op haar effect een passieve bekee-

ring of levensvernieuwing heeten en omgekeerd de bekeering en levensvernieuwing met het oog op haar wortel den naam van wedergeboorte dragen."

Toelichting.

I Wij moeten scherp onderscheiden tusschen de stadiën der wedergeboorte en de verschillende beteekenissen van het woord. Men kan het woord wedergeboorte nemen, in zijn ganschen omvang *sensu generali*; dan is de wedergeboorte er pas, als de dood geheel weg en het nieuwe leven tot volkomenheid gekomen is, dan sluit zij in alle genadewerkingen in het leven ondervonden tot den dood toe. Maar ook in anderen zin is het te nemen. In zoover het woord geboorte aanduidt den aanvang van het leven, zoo kan men wedergeboorte ook gebruiken voor de inplanting van het nieuwe leven: *sensu potentiali*; dan is het een actie van één oogenblik des tijds en wordt zij afgescheiden van alle volgende genadewerkingen. Ten derde kan de wedergeboorte opgevat als eene gestadige wederbaring: *tractu temporis*; dan stemt het 't best overeen met het begrip „heiligmaking”.

Het is jammer, dat zoovele theologen verzuimden deze distincties te maken. Nog meer te betreuren is het, dat onze Formulieren zoo weinig duidelijk laten uitkomen, welke van de drie beteekenissen is bedoeld. Dit is een nawerking van de controversen met Rome. Rome zegt: iedere gedoopte is wedergeboren, daarom zijn ook volgens Rome de Protestanten wedergeboren, maar die wedergeboorte is verliesbaar. Bij Rome is dus de wedergeboorte *renovatio personae ex opere operato sacramenti*. Hier kwam de Reformatie sterk tegen op. Zij maakt de wedergeboorte los van het sacrament als instrument. Zij zeggen: de wedergeboorte bestaat niet in den doop, maar in de vernieuwing des menschen.

Als Rome's opvatting der wedergeboorte juist is, dan wordt vroomheid en de werking van Gods Geest bijkomstig en wordt de daad van den priester hoofdzaak. De Reformatoren wilden den priester op zij schuiven en vestigden de aandacht op de wedergeboorte *tractu temporis* en *sensu generali*. Dit kon te eerder gebeuren omdat de Schrift hiertoe aanleiding geeft. De meeste plaatsen, waar de wedergeboorte wordt genoemd, spreken over haar als voorkomende bij volwassen menschen, voor wier bewustzijn de wedergeboorte leeft; nergens wordt *sensu potentiali*, meest paraenetisch van de wedergeboorte gesproken.

Confessie.

Art. 24 — 1^e zin — wedergeboorte *tractu temporis*, want eerst is het geloof en vrucht van het geloof is de wedergeboorte.

Art. 34 — 2^e, 3^e en 4^e zin — hier wordt de wedergeboorte eerst genomen *sensu potentiali*, maar zonder bepaling van tijd; ook op de kinderen heeft zij betrekking; daarna wordt de regeneratie genomen „*tractu temporis*.”

Art. 35 — 1^e en 2^e zin. In den 1^{en} zin „sensu potentiali; in den 2^{en} zin „sensu potentiali secundo,” d. i. de bekeering. Sensu potentiali kan nl. in tweeën gedeeld: 1^e de inplanting van het nieuwe leven, of 2^e de openbaring ervan de bekeering (maar dan niet de voortgaande bekeering).

Catechismus.

8^e vraag — sensu potentiali maar primo en secundo, — secundo omdat er sprake van *geneigd* zijn is en van een kind kan dit nog niet gezegd.

45^e vraag — tot een nieuw leven — tractu temperis.

73^e vraag — hier wordt de wedergeboorte geheel genomen voor de verzoe-ning en zuivering van het wegnemen der zonde, niet van het positieve begrip — nieuwe leven.

Canones van Dordt.

I § 6 — 2^e zin — „vermurwt en ombuigt,” sensu potentiali; wedergeboorte vóór 't geloof.

III en IV. § 11 — wedergeboorte hier beschreven „sensu essentiali” dus wat haar wezen betreft; niet „sensu potentiali,” want de prediking van het Woord gaat vooraf.

§ 12 — weer van den volwassen mensch; niet sensu potentiali primo alleen, maar ook secundo, omdat de bekeering er bij genoemd wordt; maar toch weer als wortel van het geloof genomen: „wedergeboren worden en metterdaad gelooven.”

§ 17. Bekeering; sensu potentiali secundo; doch met een loop terug om de essentie van de wedergeboorte te beschrijven.

§ 3 der Rejectie — de bekeering er weer bij.

Voetius heeft deze quaestie het eerst tot zuiverheid gebracht, in zijne Disputationes Selectae, Deel II, pag. 402—468. —

II *Historisch beloop.*

Rome bleef te Trente bij zijn stelling: de doop wederbaart ex opere operato. De Luthersche kerk heeft dezelfde stelling als Rome, maar zegt, de wederbaring gaat niet instrumentaliter, maar als de doop geschiedt, dan wederbaart de Heilige Geest; daarom ook nooddoop toegestaan. Alleen bij de uitverkoren kinderen heeft de doop effect.

De Gereformeerden verschillen. *Beza* staat het dichtst bij de Lutherschen en Rome in zooverre onder het bedienen van den heiligen doop *in den regel* de Heilige Geest wederbaart. Natuurlijk ook alleen de uitverkoren kinderen. *Zanchius* en *Amesius* zeggen voor, na of onder den doop geschiedt de wedergeboorte; dus stellen deze geen verband tusschen doop en wedergeboorte. *Voetius*, *Maccovius* en *Maestricht* nemen het in den regel zoo, dat de kinderen als foederati gedoopt worden en dus het zaad der wedergeboorte reeds in zich hebben.

[Wij nemen hier even 't avondmaal bij. Rome is consequent, ook hier gaat

het voor hen ex opere operato. De Luthersche kerk is inconsequent, want hier neemt zij het sacrament als een instrument. De Gereformeerde kerk is nog niet tot de zuivere consequentie gekomen. Die is er dan pas, als de Luthersche doopleer met de Gereformeerde avondmaalsleer werd verbonden. Dus dan alzoo: bij den doop neemt de Dienaar het water, doch de Heilige Geest wederbaart; bij het avondmaal reikt de Dienaar brood en wijn uit en onderwijlt het gegeten wordt, werkt de Heilige Geest in ons hart].

In den regel hebben onze dogmatici aan de wedergeboorte geen afzonderlijk hoofdstuk gewijd. Op 't voetspoor van Rome begonnen zij dezen locus aanstonds met „de Fide” en wat voor ons de wedergeboorte is, behandelen zij als oorsprong van de fides. Sterk hebben alle dogmatici er nadruk op gelegd, dat de fides op bovennatuurlijke wijze in het hart van den zondaar wordt ingeplant. Voetius heeft 't eerst de regeneratie in haar wortel gezien. Twee zijner geschriften: 1^e de statu electorum ante conversionem, 2^e de Regeneratione behandelen deze quaestie. Onze beste dogmatici zijn hem gevolgd. Het duidelijkst zien wij dit bij Maestricht. Hij heeft een bijna volkomen zuiveren locus de regeneratione. à Marck is weer meer onzuiver op dit punt. Hij begint met „de Fide” en vergeet, dat de Roomsche dogmatieken dit wel doen konden, omdat bij hen in den voorafgaanden locus de ecclesia en de sacramento baptismi de wedergeboorte al is afgehandeld, maar dat dit bij ons niet het geval is. Wel zegt à Marck in den locus volgende op „de fide” dat de inplanting des geloofs vele andere namen draagt en b.v. ook wedergeboorte heet, maar de 3 à 4 §§, die hij er aan wijdt, zijn repetitie zonder beteekenis. Wel neemt hij de wedergeboorte in generalen en essentieelen zin.

Bij à Brakel vinden wij 't eerst eene bewuste antithese. à Marck vat de wedergeboorte wel hoofdzakelijk op als „bekeering”, maar toch geeft hij toe, dat de wedergeboorte aan de bekeering lang kan voorafgaan. à Brakel zegt: de wedergeboorte gaat met de bekeering gepaard. Alleen maakt hij eene uitzondering voor de kleine kinderen. Dus zijne antithese heeft geen dogmatisch belang, want als de wedergeboorte kan geschieden bij een klein kind — dan is de zaak als zaak toegegeven en dan is de prediking des Woords geen noodzakelijke schakel voor de wedergeboorte. Zoo ontstaan twee lijnen. De Arminianen wilden ook in de wedergeboorte iets door den mensch laten doen en daarom volgen zij Brakel, want in de bekeering treedt altoos de menschelijke factor op. Zoo ook Rationalisten, Modernen en Groningers. De Calvinisten daarentegen zeggen: de wedergeboorte is eene bovennatuurlijke daad Gods, die de mensch noch bevorderen noch tegenwerken kan. Zoo luiden ook reeds de Canones van Dordt, 3^e en 4^e caput.

III. Is de verdeeling in stadiën bij de wedergeboorte noodig? Ja. Want de een-

vouigste mensch maakt deze onderscheiding bij de eenvoudigste zaken. Als ik van licht spreek — kan ik eerst de essentie van het licht bedoelen (trillingen van aetheratomen); voorts gas, petroleum enz. Vraag ik naar den oorsprong van het licht, dan weet iedereen, dat het licht ons toekomt van de zon. Maar zeg ik: het licht valt in de kamer — dan bedoel ik geen letterlijk vallen, maar alleen, dat ik door het luik van mijn kamer te openen het beletsel heb weggenomen, dat het doordringen van het licht in mijn kamer verhinderde. Zoo ook zijn distincties bij de wedergeboorte noodig. Die deze distincties verwerpen, doen dit alleen, omdat op die distincties consequenties volgen, die hun macht en wil te na komen. Voorts vond Voetius deze distincties niet uit, maar zij zijn zoo oud als de christelijke kerk. Immers de doop veronderstelt onderscheiding tusschen potentieele en actueele wedergeboorte (bekeering). En door den kinderdoop aan te nemen koos de kerk voor het bestaan der potentieele wedergeboorte, jaren voorafgaande aan de bekeering. Uit het feit, dat de Gereformeerden tegenover de wederdoopers den doop het „bad der wedergeboorte” bleven noemen, blijkt, dat zij kozen voor de potentieele wedergeboorte. Daarom wordt in de Formulieren ook de wedergeboorte in tweeërlei zin besproken: potentieel als wortel van het geloof en practisch als vrucht van het geloof. Door de wedergeboorte als wortel en als vrucht van het geloof aan te nemen, nam men van zelf de essentieele wedergeboorte aan, want die zit in beide. En als men nu het wezen der wedergeboorte onderzoekt, vindt men dan den zondaar in staat het Woord te hooren en zijn wil naar het Woord te buigen? Neen, zeggen de Formulieren. Een bovennatuurlijke daad Gods is voor beide noodig. Wanneer begint echter het oor te hooren en de wil naar 't Woord te handelen? — Pas als die daad Gods is afgeloopen. Die daad geschiedde zonder het Woord; eerst als die daad is geschied, is het Woord het loksel om die daad naar buiten te doen treden.

Slaan wij nu de Schrift op. Wij moeten daarbij in het oog houden, dat de Schrift geen dogmatiek is, maar eene openbaring der waarheid in paraenetische vorm; wij kunnen dus maar niet enkele teksten naast elkaar zetten, maar moeten uit verschillende teksten een systeem bouwen; dan vinden wij de wedergeboorte met name genoemd *Joh. 3: 3, 5, 6, 8*. In vs. 3 wordt het begrip „wedergeboorte” passief uitgedrukt door γεννηθῆναι ἄνωθεν of = van boven, òf = wederom). In vs. 3 wordt de prediking van het Woord uitgesloten; zoo ook in vs. 5 alleen πνεῦμα en ὕδωρ genoemd. In vs. 6 wordt de wedergeboorte vergeleken bij de geboorte uit het vleesch en gelijk het de σάρξ is, waaruit de embryo ontstaat, zoo is het τὸ Πνεῦμα, waaruit de wedergeboorte ontstaat. In vs. 8 wordt zoo duidelijk mogelijk gezegd, dat eene instrumenteele werking niet waar te nemen is, want „men weet niet, van waar zij komt” enz. En dat hier een metaphysieke daad is bedoeld, blijkt uit de vraag van Nicodemus

πῶς δύναται ταῦτα γενέσθαι. En nu zegt Jezus niet: door de prediking des Woords, maar Hij bestraft hem eenvoudig wegens zijn ongeloof.

Joh. 1 : 12. Ἐξουσία is de potentia, het vermogen om kinderen Gods te worden. Die potentia heeft God in hen gelegd.

1 Petri. 1 : 3. Het is Gods wezen πῑτήρ te zijn; en Hij heeft, enkel bewogen door πολλῷ ἔλεος, aan zijne belijders de daad der wedergeboorte aangebracht en die daad wordt beschouwd als realiseering van het nieuwe leven.

Juc. 1 : 17, 18. Jacobus legt er den nadruk op, dat de wedergeboorte is eene δόσις ὁγλθῆ κατὰβαίνων ἀπὸ τοῦ πῑτρὸς τῶν φῶτων; van de wedergeboorte ligt de bewegende oorzaak in de (βουληθεῖς) βουλή Gods. Ἀπεκύησεν enz. heeft niet betrekking op 't ontvangen, maar op 't uitbrengen van het licht en dit geschiedt door 't woord der waarheid.

Titus 3 : 4, 5. Ook hier is geen sprake van de prediking. Alleen wordt er een justificatio genoemd en gezegd: opdat die justi ook erfgenamen zouden worden, is verschenen de goedertierenheid van God onzen Zaligmaker en Zijne Liefde. En alleen die barmhartigheid is oorzaak van het bad der wedergeboorte en van de vernieuwing des Heiligen Geestes.

1 Petri 1 : 23. Blijkens vs. 22 spreekt de apostel hier paraenetisch. Λόγος ζῶν wordt geëxpliceerd door vs. 24 en 25; als God iets spreekt, dan blijft dat (dus hier is niet de Schrift bedoeld). En nu zegt hij: de wedergeboorte heeft een onveranderlijke kiem en oorsprong, omdat zij de vervulling is van de belofte Gods. Ἀνκγεγεννημένοι — perfectum, want 't feit is finaliter volbracht. Voor σπορὰ φθαρτῆ staat de praepositie ἐκ; en ἐκ duidt niet aan het instrument, maar de causa unde en die is ὁ Θεός. Gewoonlijk wordt genoemd τὸ Πνεῦμα. Voor λόγου staat wel διὰ maar διὰ heeft twee beteekenissen (causaal en instrumentaal), hier staat het parallel met ἐκ en is dus causaal. Λόγος ζῶν is nooit van den Bijbel, de Schrift of de predikatie gezegd, maar het is het Scheppingswoord cf. *Jes. 55 : 11.* Daarom strijden de uitdrukkingen ἐκ σπορᾶς φθαρτῆς en διὰ λόγου ζῶντος niet, maar zij zijn idem per idem. De Schrift als Schrift en de predicatie zijn dan ook φθαρτοί; eeuwig blijft alleen de onveranderlijke trouw van het Woord van God, die Zijn Scheppingswoord doet uitgaan. In vs 24 wordt uitdrukkelijk al het menschelijk intermediair uitgesloten. In vs. 25 wel onderscheiden tusschen de Schrift en de prediking der Schrift aan den eenen en het levende woord van God (waarvan de Heilige Schrift de uitdrukking is) aan den anderen kant. —

Als 2^e reeks komen in aanmerking al die plaatsen, waar gesproken wordt van het uit God geboren zijn. *Joh. 3 : 6*; *1 Joh. 2 : 29* ποίῳ δικαιοσύνην is de vrucht; de stam waaraan zij geteeld is, is de wedergeboorte en de wortel is God zelf (ἐξ αὐτοῦ); *1 Joh. 3 : 9* „ἡμῑς οὐ ποιεῖ” is weer de vrucht; stam is

de ἀνεγέννησις; wortel is God zelf; maar hier nog een σπέρμα er bij genoemd en dat is in het binnenste van het kind van God en dus is niet de Schrift noch de prediking bedoeld; nog eens wordt in dit vers herhaald: γεγέννηται (perfectum — dus de actie is afgelopen); en Θεός als oorzaak.

1 Joh. 4 : 7. Vrucht is 1^e ἀγάπη, 2^e kennis Gods; dus niet eerst de kennis Gods door de Schrift maar eerst de wedergeboorte; de oorzaak ligt weer in ἐκ τοῦ Θεοῦ.

1 Joh. 5 : 1. Er staat niet: ieder, die in Jezus gelooft, *wordt* weer geboren; maar 't perfectum staat er en dus is eerst de wedergeboorte voorafgegaan en die blijkt juist uit het geloof; wedergeboorte is derhalve radix van het geloof. En zoo sterk wordt het bovennatuurlijke op den voorgrond gesteld, dat evenals het bloed trekt tusschen ouders en kinderen en bij broeders en zusters, zoo ook hij, die God liefheeft, ook hen liefheeft, die God wederbaart. De aoristus wordt hier gebruikt, omdat God altoos is wederbarende. Dus evenals de liefde van bloedverwanten instinctief werkt, zoo werkt ook als door een bovennatuurlijke daad Gods de wedergeboorte instinctief. Vs. 4. 't Geloof als eene voortdurende werkzaamheid en vrucht van de wedergeboorte genoemd; oorzaak is weer ὁ Θεός. — Vs. 18. Eerst staat er γεγεννημένος, het is dus een voldongen feit — ἐκ Θεοῦ; een daad waardoor de zonde in hem principiëel is geknakt; maar waar de mensch zelf optreedt, is hij voortdurend wedergeboren wordende en daarom is de aoristus γεννηθείς gebruikt.

Als 3^e reeks hooren hierbij die vele teksten, waarin de geloovigen genoemd worden τέκνα, υἱοὶ Θεοῦ, of gesproken wordt van de υἱοθεσίαι. Die naam duidt op de wedergeboorte zonder instrument, want alle geboorte is zonder instrument. De Zoon heet de Υἱός niet instrumentaliter, maar door de eeuwige generatie uit God; zoo ook Adam „υἱὸς τοῦ Θεοῦ” (Luk. 3 : 38) om de absolute schepping uit God aan te duiden. Dit bevestigt het Nieuwe Testament daardoor, dat het τέκνον τοῦ Θεοῦ afwisselt met ποίημα of κτίσμα τοῦ Θεοῦ en waar nu de uitdrukking „kinderen Gods” toegelicht wordt door de formules ποίημα of κτίσμα τοῦ Θεοῦ, dan ligt daarin de uitsluiting van al het instrumenteele.

4^e reeks. Die plaatsen, die spreken van een opstanding uit den dood in het leven, als beeld der wedergeboorte. Eph. 2 : 4, 5—10. Eerst waren wij τέκνα ὀργῆς (vs. 3), en zijn geworden: αὐτοῦ ποίημα (vs. 10) en wel door κτίσις (κτισθέντες); en niet buiten verband met de werken, maar wij zijn geschapen in Christus Jezus tot goede werken, welke God voorbereid heeft. De oorzaak noemt vs. 4: God is πλούσιος ἐν ἐλέει en heeft πολλὴν ἀγάπην, waarmee Hij ons heeft liefgehad; die liefde vond ons in dien toestand van dood (νεκρούς) en die liefde ging reeds tot ons uit bij het zetten van Christus aan de rechterhand Gods; toen zijn wij reeds in Hem gezet; en dit is geschied uit genade door het geloof ('t geloof is dan

ook niet een werk des menschen, maar Gods gave); en zoowel 't geloof als de werken zijn Gods ποίημα.

Joh. 5 : 24. Hier wordt de zaak niet passief voorgesteld. want μεταβέβηκεν staat er en dus is het actief. Hier wordt bedoeld op de uiting van de wedergeboorte in den geloovige; en nu gaat hij niet langzamerhand uit den dood in het leven, neen, hij heeft 't bewijs, dat hij in 't leven is ingegaan.

1 Joh. 3 : 14. Hier weer de geloovige genomen met het bewustzijn zijner wedergeboorte. Die wedergeboorte kan hij bemerken aan het liefhebben der broeders. Het perfectum wijst op een afgelopen feit, dat voorgesteld wordt als een overgang van den dood in het leven.

2 Tim. 1 : 10. Christus brengt de wedergeboorte niet aan door het Evangelie. Er was reeds leven en onverderfelijkheid. Christus neemt door het Evangelie het κάλυμμα er af en doet zoo zien, dat de onverderfelijkheid en 't leven reeds bestaan.

2 Cor. 2 : 16. Van wedergeboorte wordt in tweeërlei zin gesproken; ten 1^e in primordialen en ten 2^e in generalen zin.

Rom. 6 : 3, 4. Altoos aoristus ons wijzende op den voortdurenden uitgang uit den dood in 't leven; vs. 5 waar de potentieele wedergeboorte wordt bedoeld, staat het perfectum. Er is een kiemlegging van de plant — dat geschiedt maar eenmaal en op één moment en daardoor wordt men σύμφυτος — maar er is ook een opgroeien van de plant gedurende 't geheele leven en de volkomenheid bestaat eerst in supremo judicio.

Ezechiël 37.

5^e *Reeks.* Plaatsen die handelen over den nieuwen mensch en de vernieuwing des levens. שִׁחַיָּהוּ en ἀνακκίνωσις. Voor een Israëliet is het begrip שִׁחַיָּהוּ gebonden aan שִׁחַיָּהוּ nieuwe maan, de verdwijning en weer terugkoming van het licht; dus bedoelt het nieuw maken van wat eerst onderging. Cf. *Ps. 51 : 12.* Datzelfde begrip heeft 't Nieuwe Testament ruimschoots overgenomen *Rom. 12 : 2.* Ieder mensch moet een σχῆμα hebben, men kan dat ontleenen aan de wereld (αἰῶνι τούτῳ) of aan den hemel; maar om dat laatste σχῆμα aan te nemen kan men niet blijven, wat men is, maar moet er metamorphose plaats hebben en dit geschiedt door ἀνακκίνωσις. Wat eerst ondergegaan was, keert in zijn oorspronkelijken glans terug. *2 Cor. 4 : 16* „niet nieuw maken” maar „vernieuwen”, wat wijst op het weer terugbrengen van de oorspronkelijke gerechtigheid. *2 Cor. 5 : 17.* Hier wordt afgesneden het begrip van vernieuwen en wordt het nieuwe σχῆμα als καινή κτίσις voorgesteld. *Gal. 6 : 15; Ef. 2 : 15* (de καινὸς ἄνθρωπος niet individueel bedoeld, maar als een nieuw menscheijk geslacht); *Ef. 4 : 22—24* weer niet individueel op te vatten, maar het zondige type wordt tegenover het nieuwe door God geschapen type gesteld. Dat was het oorspronkelijke type,

waarin de mensch geschapen was, d. i. in ware gerechtigheid en heiligheid. Ook is het niet symbolisch op te vatten, want er staat: *τῆς ἀληθείας* d. i. in realiteit. Het nieuwe type wordt hier uit het oude opgewerkt. *Col. 3 : 9, 10; Titus 3 : 5* het begrip van *πληγγενίσιν* wordt geïdentificeerd met en verklaard door *ἀνακκίνωσις*.

6^e *Reeks. Plaatsen, die spreken van de besnijdenis van het hart.* In Israël was de besnijdenis een bloedstraf in persoon en zaad; zij hield in veroordeeling van het leven en den samenhang met het geslacht. Daarom werd ook de Orlah (het procreatieve deel) besneden. Hierop komende zegt Mozes in *Deut. 30 : 6*: „de Heere zal uw hart besnijden” (de parallel is volkomen want ook het zaad wordt er bij genoemd). Deze besnijdenis was symbolisch en zag op de wedergeboorte en wel omdat zij op het hart wordt toegepast en omdat „liefliebben” volgt.

Rom. 2 : 29. De bewerking van het hart wordt negatief en positief uitgedrukt. Negatief door *περιτομή*, door besnijdenis. Het positieve in *Ezech. 36 : 26* „een vleeschen hart”; *Jer. 32 : 39* „eenerlei hart” *Ps. 51 : 12*.

7^e *Reeks.* Voorts wordt de wedergeboorte nog uitgedrukt door het begrip „deelachtig aan de goddelijke natuur” *2 Petri 1 : 4*. De Vermittelings-theologen misbruiken deze plaatsen om de god-menschelijke natuur te leeren. Dit is vals. Er is een tegenstelling tusschen *φύσις* en *φθορά*; *φθορά* is wat weggaat, *φύσις* is, wat wordt; dus ondergang en geboorte is antithese. Wij moeten die macht ontvluchten, die ons ten verderve doet gaan en moeten zoeken de andere macht nl. het goddelijk actieve van het *φύειν*.

8^e *Reeks.* Het weer indragen van het goddelijk bewustzijn in den mensch. *Jer. 31 : 33*.

IV. De causa movens van deze werking in den mensch. Bij de wedergeboorte is de mensch passief en God de Heere de eenige werker. Auctor is absluut: God de Heere, de Drieëenige God. *Joh. 1 : 13; Ef. 2 : 5*, maar ook elk der drie personen afzonderlijk. Meer speciaal aan den Vader wordt deze werking toegekend in *Joh. 20 : 17; Ef. 3 : 15; 1 Petri 1 : 3; (Ef. 3 : 16 en Joh. 20 : 17 zijn loci classici)*. Meer speciaal aan den Zoon toegekend bv. in *Gal. 2 : 20*; aan den Heiligen Geest bv. *Joh. 3 : 5, 6; Tit. 3 : 5* enz. De *actio zelve der wedergeboorte* komt 't duidelijkst uit in *Ef. 1 : 19, 20* *ἰσχύς* is de macht, die God in zich zelf heeft; gaat die *ἰσχύς* werken, dan heeft zij *κράτος*. En van die kracht, die ons wederbaart, wordt gezegd, dat zij dezelfde is, die ook Christus uit de dooden heeft opgewekt. Dus de almogende kracht des Heeren is de auteur. *Ef. 2 : 4* geeft de causa aan, die de *ἰσχύς* in God zelf weer tot *κράτος* maakte, nl. Gods *ἔλεος, ἀγάπη* en *εὐπορία*.

Tegenover deze almogende werking Gods wordt de mensch in den meest

absoluten zin lijdelijk gesteld. Dit ligt in alle uitdrukkingen, die de Schrift voor wedergeboorte bezigt. Bij het „geboren worden” is men absoluut passief. „Opwekking uit den dood” — als men dood is heeft men noch kracht noch bewustzijn — en ook de uitdrukkingen *ποίημα* en *κτίσις*, die voor 't resultaat van de wedergeboorte worden gebezigd duiden dit aan. Voorts die plaatsen, die leeren de impotentia van den mensch om met het nieuwe leven in aanraking te komen.

Joh. 3 : 3. „De onwedergeborene ziet het koninkrijk der hemelen zelfs niet eens.” *Rom. 8 : 7* in plaats van een *συνεργεία* en een medewerken door den mensch is er eene antithese. Vijandschap tegen God is er. *Φρόνημα* beteekent niet: iets beramen, zinnen op middelen om een doel te bereiken, neen, de beteekenis is veel uitgebreider. Het omvat alle spontane actie, die van het bewuste leven uitgaat — 't zij van de *νοῦς* of van den wil. *Joh. 15 : 5b* „zonder Mij kunt gij niets doen.” De onwedergeborene is zonder Christus. *Joh. 12 : 39, 40* „οὐκ ἠδύναυντο” het passieve karakter; op het geloof in zijnen potentiëlen oorsprong d. i. op de wedergeboorte wordt het toegepast; en bij den mensch is dit onvermogen alleen, opdat Gode de eere van de wedergeboorte zou toekomen. *Joh. 6 : 44, 45.* In vs 44 de potentiële oorsprong der wedergeboorte; in vs. 45 de opwekking van het geloof in de bekeering; nu staat er in vs. 44 niet: dat hij loopt, maar dat hij gesleept wordt (*ἐλκεῖν* — d. i. het trekken bij weerstand: dus de mensch is geen stok of blok) *Joh. 7 : 34.*

Om het passieve nog beter te doen uitkomen, zeiden onze vaders ook, dat er geen gratia praeparans was, quod ad effectum. Wij voegen er dit laatste bij, omdat er wel genadewerkingen aan de wedergeboorte kunnen voorafgaan, maar die gratia praeparans heeft niets te maken met de wedergeboorte, doch werkt in hare effecten en vrucht, eerst nadat de wedergeboorte er bijgekomen is. Of ik al een wagen en een zweep heb, baat mij niets zoolang het paard wegblijft, maar heb ik 't paard, dan komen wagen en zweep te pas.

Waarin bestaat de gratia praeparans? Er is maar één zaak, die de wedergeboorte praepareert en dat is de electio — maar die is niet bedoeld bij de gratia praeparans. Er is echter ook een foederaal verband. De uitverkiezing staat foederaal d. w. z. de uitverkoren personen staan met elkander in verband. God kiest niet hier en daar eens een mensch uit, maar God heeft het veld der uitverkiezing bij elkaar gevoegd. In den regel bepaalt God een kleine streek der wereld voor zijne uitverkiezing; ook in het eene land, in de eene familie, en in het eene huisgezin veel sterker dan in het andere. Dit is de grondslag van de verbondsleer, waarop de doop gebaseerd is. Waarom doet God dit zoo foederaal? Omdat God zoo steen op steen voortbouwen kan en niet altoos opnieuw behoeft te beginnen; zoo is er bij de uitverkorenen in den loop der tijden toeneming in kennis en diepte van inzicht; zoo is er gemeenschap der

heiligen. En dat niet alleen van heiligen, die in denzelfden tijd leven, maar ook met de heiligen van vroeger. In dit foederale nu ligt eene sterke praedispositie voor de wedergeboorte. Voorts werkt de algemeene genade veel sterker bij het eene volk dan bij het andere. In een land, waar God er vele uitverkoren heeft, werkte zijne algemeene genade ook sterker dan elders. Maar dit helpt weer niet voor de wedergeboorte, maar wel voor de bekeering, want de gratia communis breekt wel de kracht der zonde, maar wederbaart ons niet. De persoonlijke leiding valt ook onder de gratia praeparans —

Het passieve karakter komt daardoor uit, dat de gratia is: 1^e irresistibilis; 2^e inamissibilis; 3^e in se perfecta.

Het irresistibile karakter vinden wij uitgedrukt in het beeld, dat *Jer. 18 : 6* voor 't eerst gebruikt is en daarna het staande beeld werd. Het irresistibile drukt de zuivere passiviteit uit. In de wedergeboorte is er bij den mensch dan ook geen verzet. Vroeger zei men van wel: men vergeleek den mensch bij een stuk nat hout, dat moest aangestoken; dan is eerst het drogen ervan noodzakelijk; nat duidde de tegenwerking aan; drogen was 't werk van de gratia praeparans. Wel is er tegenwerking bij de bekeering, waarbij van een ἐλκεῖν sprake is.

Ten 2^e zij is inamissibilis. Als ik de wedergeboorte kan vernietigen, dan ben ik toch weer medewerker, want zoolang de wedergeboorte blijft, steunt zij dan op mijnen goeden wil en zoo is er weer een steunsel in den mensch voor de wedergeboorte. Zulk een steunsel is er in den mensch niet en wordt hem bij de wedergeboorte ook niet gegeven; God doet en onderhoudt het alleen; God is dan ook de eenige, die ze zou kunnen wegnemen. Doch Hij doet dit niet en kan dit niet, daar zijn decretum onveranderlijk is. Hierin ligt dan ook juist het verschil tusschen de wedergeboorte en de positie van Adam in het paradijs. Want als God de Heere den mensch wedergeboren had om hem te stellen in den staat van Adam, dan zou de wedergeboorte een verliesbaar goed zijn geweest, omdat de justitia bij Adam amissibilis was, wijl ze steunde op zijn vrijen wil. De vrije wil is echter door de zonde vernietigd en daardoor juist wordt de wedergeboorte onverliesbaar. Daarom leert de Schrift, dat evenals er in het natuurlijk leven niet alleen een scheppende maar ook eene voorzienige kracht is, het zoo ook is bij de wedergeboorte. God slaat eerst zijn hand aan den mensch (schepping), maar dan houdt Hij zijn hand onder den mensch, zoodat de wedergeboorte duurzaam goed is. Dat is het begrip van τήρησις: *Joh. 10 : 28, 29; Joh. 17 : 11; 1 Thess. 5 : 23; 1 Petri 1 : 5; Judas vs. 24; Openb. 3 : 10.* — *Joh 18 : 28, 29* — zij liggen in Gods hand besloten en geen ἀρπαγμός kan ze er uitdrukken. *1 Petri 1 : 5, φρουρουμένους.*

Is de gave der wedergeboorte al dan niet volkomen d. w. z. moet zij door

latere genadewerkingen gecompleteerd? Hierop antwoordt onze Confessie: in kiem ligt er alles in besloten. Dus de wedergeboorte is organisch. Maar actueel is zij onvolkomen. Daarom staan de τέλειοι (ἄγιοι) naast hen, die onderscheiden worden in: βρέφη (zuigelingen), τέκνα, νεκνίει ἐν Χριστῷ. Τέλειοι ziet op de volkomenheid der wedergeboorte; τέκνα enz. ziet op de actueele ontwikkeling van het in de wedergeboorte gegebene *Hebr. 5 : 12—14 ; 1 Petri 2 : 2 ; 1 Joh. 2.*

Eindelijk: in welke subjecten grijpt de wedergeboorte plaats? Natuurlijk alleen in de electi. Maar op welken leeftijd? Antw. Zij is aan geen leeftijd gebonden. In Joh. 3 hebben wij met Nicodemus te doen als met een onwedergeborene. Zij, die geboren worden buiten de verbondsgenade, maar later toch bekeerd worden, ontvangen de wedergeboorte pas op later leeftijd. Maar die in het verbond staan, worden in den regel al jong wedergeboren. Cf. *2 Tim. 3 : 15 „ἀπὸ βρέφους ;” Luc. 1 : 15.* Van Johannes den Dooper staat, dat hij vervuld was met den Heiligen Geest van zijn moeders lijf aan; *Jer. 1 : 5.* Dus in den regel wordt men op jeugdigen leeftijd „in foedere” geboren.

Waarin bestaat de wedergeboorte? Als zij gewerkt is, komt zij voor in de Schrift onder den naam van *genade, het leven, het zaad Gods, den Geest.* Met deze vier woorden wordt het effect der wedergeboorte geteekend. Als er nu hierbij van χάρις sprake is, dan wil dit niet zeggen, dat hun in Christus genade bewezen is, maar het ziet op iets, dat men in zich krijgt. Cf. *1^e Zach. 12 : 10:* een Geest, die genade indraagt; *2 Tim. 2 : 1* niet de gevende genade, maar de gegeven genade. —

2^e „τὸ πνεῦμα — πνευματικοὶ 1 Cor. 3 : 1. — Joh. 3 : 6 ; 2 Cor. 4 : 13 ; Gal. 5 : 16. Niet de gevende Geest, maar den gegeven Geest — niet τὸ Πνεῦμα Ἁγίου, die zijn tempel in den mensch heeft gekozen, maar het resultaat, gewrocht het uitgewerkte in de wedergeboorte is bedoeld. — *3^e* Ook komt veel voor „het eeuwige leven” hebben.

4^e „σπέρμα τοῦ Θεοῦ” 1 Joh. 3 : 9. — Maar nog zijn wij er niet om de essentie der wedergeboorte te verstaan.

Afgeweerd moet elke voorstelling, die leert, dat de wedergeboorte bestaat in aliquid materiale; waarbij men dan de uitdrukking „σπέρμα” niet figuurlijk opgevat. Deze leer is een gevolg van de materiele opvatting der zonde. Ook moet afgeweerd de voorstelling, die een kind van God trichotomisch doet bestaan; men zegt dan, dat een zondaar bestaat uit twee substantiën, een geloovige uit drie (τὸ πνεῦμα er bij). Ook moet bestreden de voorstelling, alsof de wedergeboorte een zedelijke werking zou zijn. Dat toch is onmogelijk wijl een zedelijke werking niet gepaard kan gaan met passiviteit van het subject. Bestreden moet eveneens de voorstelling alsof de wedergeboorte den mensch behandelen zou als een stok of blok. Wel is de mensch volkomen lijdelijk bij de wedergeboorte. Maar toch is hij geen stok en blok, omdat God de Heere niet het bedorven beeld opsmelt, om er een nieuw van te gieten, maar God laat

het oude beeld blijven ; alleen vernieuwt, wederbaart Hij het. De mensch, gelijk hij coor den Schepper in de schepping gevormd is, is als zoodanig object der genade ; en de wedergeboorte schuift die aanwezige formatie dan ook niet op zij en wel, omdat de essentie van den mensch niet door de zonde is vernietigd. Daarom moet de wedergeboorte steeds parallel met de zonde opgevat. Is de zonde nu eene privatio, negatio en orbatio, daardoor veroorzaakt, dat de band tusschen God en de ziel is doorgesneden, tengevolge waarvan de mensch midden in den dood ligt, dan volgt daaruit, dat de wedergeboorte nergens anders in kan bestaan, dan in de herstelling van die verbroken gemeenschap. Dan gaat ook de dood weg, want cessante causa, cessat effectus.

De quaestie van de inplanting in Christus mag dan ook niet zoo opgevat alsof een mensch al wedergeboren kan zijn zonder nog ingeplant te zijn in Christus. Dat is eene loochening van het Filioque ; de mystieke leer van het Oosten die zegt, er zijn eerst genadewerkingen buiten Christus, die later pas voeren tot Christus ; terwijl er toch uitdrukkelijk staat, dat de Heilige Geest het uit Christus neemt en zonder Hem niets doen kan. Ontkent men dit, dan is het *σῶμα τοῦ Χριστοῦ*, het hoofd zijn van Christus, het foederatieve verband weg. Wel komt het *bewustzijn* van de inplanting eerst later.

Bovendien waar nu de wedergeboorte een aanbinden van de gemeenschap met God is, daar is dit niet, gelijk bij Adam ; daar was het een scheppen in verband, daarom had Adam ook *justitia originalis* (wat de uitdrukking voor die gemeenschap is). Hier hebben wij echter een buiten God staand object en hier moet dus van buiten af aan den zondaar de *justitia* toegevoerd — hetzelfde dus wat Rome bij de schepping wil. De wedergeboorte is de aansluiting van God aan een wezen, dat buiten die gemeenschap dood is en innerlijk wegwijnt. God komt dat valsch geformeerd ik weer goed zetten ; dezelfde wil, verstand, bewustzijn wordt omgezet. Wederbaren is dus het weer goed doen werken van het organisch toestel van den mensch.

Wanneer nu die werking niet potentieel ging, maar actueel, dan zou er in den geregenereerden mensch geen zondigen met ik, wil of bewustzijn meer zijn. Doch dit is zoo niet, potentieel is hij wel direct perfect, maar actu wordt dit pas langzamerhand zoo. Dat is het mysterie van het enten. Een klein oogje heeft de macht om potentieel in zich te dragen een geheel nieuwen boom, die tamme vrucht voortbrengt. Maar om dit potentieele nu ook actu te maken is ncodig, dat alles wat beneden dit oogje uitschiet wordt gesnoeid en dat zoo alle sappen gedwongen worden door dat oogje te gaan.

De werking, die op het bewustzijn en op den wil plaats heeft, komt in den vorm van *ἀνακλίνωσις* en *φωτισμός* ; zij komen eerst bij de bekeering uit. Maar principieel en in potentie is in de wedergeboorte in de wortelvezelen van

den wil en van het bewustzijn de ommekeer tot stand gebracht. Doordat nu die ommekeer alleen in de wortelvezelen van den wil is tot stand gebracht, zoo ontstaat er bij het uitgroeien van het nieuwe leven een botsing tusschen den actueelen wil, die nog geheel boos en den potentieelen wil, die goed is. Daarom kan ook de bekeering niet van ons zelf uitgaan.

Daarom zeiden de ouden: de wedergeboorte geeft wel de potentia, niet de habitus en actus. De habitus ontstaat, als de evenaar omzwikt; zij is een hebbelijkheid om het goede te willen; en als die habitus nu, om zoo te zeggen, een tweede natuur is geworden, dan wordt de wedergeboorte ook actu een τελειότης. Doch in de wedergeboorte zelve wordt den zondaar alleen de potentia geschonken; en wel door den Heiligen Geest in organischen samenhang met Christus zijn Hoofd, hem toevloeiende uit de bron van alle πατριά die in den Πατήρ is.

Controversen. 1) met de Socinianen: de wedergeboorte is een zedelijke daad van den mensch. 2) met de Roomschen en Arminianen: de gratia helpt wel, maar de daad zelf komt uit den mensch; ook nemen de Arminianen aan eene gratia praeparans; 3) met de Coccejanen: zij betwisten de wedergeboorte aan de geloovigen van het Oude Verbond; 4) met de school van Saumur en de Ethischen, die eene dubbele wedergeboorte stellen: *a.* bij alle gedoopten, die dan kunnen gelooven; *b.* eene bijzondere wedergeboorte bij de electi, die moeten gelooven; 5) in zake het verband tusschen doop en wedergeboorte — Rome zegt: wedergeboorte geschiedt door den doop instrumentaliter; Luther: wedergeboorte in et sub baptismo; Beza: wedergeboorte onder den doop; Voetius: voor den doop; à Marck: de doop ziet op eene toekomstige wedergeboorte.

§ 6. *De Vocatione.*

„Gelijk de wedergeboorte ons *zijn*, zoo raakt de roeping ons *bewustzijn*. Van deze vocatio in engeren zin, die zich tot ons bewustzijn richt, moet intusschen onderscheiden de vocatio voor het bewustzijn Gods. Bij Hem gaat het bewuste besluit aan den daad vooraf; het scheppingswoord aan het scheppingsfeit. Eerst roept Hij: er zij licht! dan komt het licht. Zoo nu gaat er ook bij de herschepping een woord, een roeping Gods aan de eerste daad der wedergeboorte vooraf. In dezen zin nu sluit de vocatio Dei heel het werk onzer zaligheid in zich. Het is een opwaking Gods, om in en aan ons zijn besluit over ons te verwezenlijken. Alleen in dezen zin is de vocatio aan alle uitverkorenen gemeen en tot hen alleen bepaald, gaat aan alle genadewerking vooraf en gaat geheel buiten het Woord en buiten de speciale werking van den Heiligen Geest om. Het is een herscheppend roepen van den Drieëenigen God.

Gemeenlijk daarentegen bedoelt de Heilige Schrift met de roeping geheel iets anders. Niet een roepen der scheppende almachtigheid, maar een toespraak, die van Gods wege tot ons menschelijk bewustzijn uitgaat om ons als zondaren door de wet onze verdoemenis en door het Evangelie de verlossing in Christus voor oogen te stellen, om als nu uit de duisternis ons te roepen naar het licht. Deze roeping heeft alleen plaats bij hen, die tot jaren van onderscheid zijn gekomen, niet bij jong wegstervende kinderen. Zij heeft tot achtergrond zekere algemeene roeping door de stemme der natuur, maar verkrijgt haar eigenaardig karakter eerst door de prediking des Woords. Zij richt zich niet tot allen, maar tot die volken en personen, tot wie de Heere zijn Woord uitzendt en onder deze zoowel tot verkorenen als tot verlorenen. Tot de verlorenen om hen schuldig te stellen als die zulk een genade verwerpen en tot de verkorenen om hen het heil met hun bewustzijn te doen bevatten. Deze vocatio in engeren zin richt zich deels tot wedergeborenen, deels tot nog niet-wedergeborenen. Door niet-wedergeborenen kan zij door eene gemeene genade met een uitwendige bevatting, die soms zeer ver gaat (zie Hebr. 6), opgenomen worden, hetzij tot hun oordeel, zoo zij verloren gaan, hetzij als gratia praeparans

niet hunner wedergeboorte, maar hunner bekeering. Bij de wedergeborenen beantwoordt aan deze uitwendige roeping eene werking van den Heiligen Geest, die te zijner tijd het geestelijk licht in hun bewustzijn ontsteekt en hun zin en hun wil onder het bedwang brengt van het dictamen van hun verhelderd bewustzijn te moeten volgen. Deze daad van den Heiligen Geest, die op het door God bepaalde tijdstip plaatsgrijpt, veronderstelt voorafgaande wedergeboorte en draagt in figuurlijken zin ook wel den naam van *vocatio interna*.

Eer het Woord er was, trad hiervoor in de plaats de inspiratie en de traditie. Thans is de *vocatio externa* en *interna* gebonden aan het Woord in zulken zin, dat het Woord alleen redelijk overtuigt zonder uit zich zelf geestelijk te kunnen werken en dat de geestelijke uitwerking van het Woord gewrocht wordt door de zich inschakelende werking van den Heiligen Geest."

Toelichting.

Ook hier heeft het woord weer onderscheiden zin en beteekenis; evenals 't woord „wedergeboorte” en „bekeering”. Brakel verstaat onder *vocatio interna* wat wij als wedergeboorte behandelen. Anderen vatten de roeping geheel uitwendig op en laten haar opgaan in de prediking des Woords. Daarom trachten wij de beteekenis dezer woorden te fixeeren, om ons zelf en de kerke Gods aan helderheid en klaarheid te gewennen. Daarom moet er af wat er niet bij hoort en de aard en het wezen der zaak vastgesteld.

Nu is „roepen” geen daad, waardoor eene macht gewerkt wordt, (als in de wedergeboorte) maar het is in zijn bewustzijn een gedachte hebben en met die gedachte zich uit zijn bewustzijn richten tot het bewustzijn van een ander. Roepen is het zich richten tot een persoon, om hem tot een (actieve) daad te bewegen. Roepen veronderstelt een stem, het hooren van woorden, het uiten van gedachten en wel zoo, dat de toegeroepene het hooren en begrijpen kunne. Uit deze eenvoudige definitie van roepen moet dus ook de beteekenis van de roeping Gods afgeleid. De roeping Gods is dus het uitgaan van een woord uit Gods bewustzijn, dat zich richt op ons bewustzijn; het is geen melding, geen bericht, maar roepen en daarom moet de zondaar het kunnen verstaan en tot werkzaamheid er door geprikkeld worden. Deze zondaar wordt geroepen om te komen, niet om te blijven staan.

Maar eer wij aan deze schakel in den locus de Salute toekomen, moeten wij eerst eene geheele andere *κλίσις* behandelen. Wat is roepen voor God den Heere? Bij Hem hebben wij steeds het archetypische. Wat is het archetypische roepen? Cf. *Gen. 1 : 3* „daar zij licht en er was licht”. Ziedaar een roepen,

en wel een goddelijk roepen. *Joh. 1 : 1, 2.* God handelt nooit onbewust, maar altoos theïstisch bewust. Gods roepen is het roepen van een schepper en daarom valt weg de bepaling, dat het zich richt tot een ander bewustzijn dat er reeds is; God richt zich tot het niets, opdat ontsta, wat Hij wil, dat komen zal *Ps. 33 : 6.* „Door het Woord des Heeren zijn de hemelen gemaakt en door de blazing van Zijn mond al hun heir. In dien zin past Paulus de *κλήσις* ook toe op de wedergeboorte en op het werk der wedergeboorte *Rom. 4 : 17.* Eerst het *καλεῖν* van de *μη ὄντα ὡς ὄντα* en dan de *ζωοποιεῖν τοὺς νεκρούς* (de wedergeboorte). Dus het roepen Gods past Paulus toe op het levend maken van een doode. Derhalve in het woord zelf zit scheppingsmacht; dit spreekt Jesaja ook uit van het „Woord des Heeren” *Cap. 55*, dat doet, wat Hem behaagt. Dat scheppingswerk brengt Paulus over op het herscheppingswerk; hij identificeert deze beide. *Καλεῖν* dus op de wedergeboorte en de herschepping toegepast.

Het roepen Gods is de uittreding uit zijn besluit van eene bepalende gedachte Gods tot een bepaald persoon. Dit roepen (archetypisch) kan weer in twee betekenissen opgevat. Men kan tot op zekere hoogte zeggen: het besluit zelf is een eeuwig scheppend roepen en zoo roept God van eeuwigheid zijne uitverkorenen; maar men kan het ook in praegnanten zin nemen, als de daad, waarmee de roepende God die roeping in werking gaat brengen in de ziel. Evenals de schepping van hemel en aarde eeuwig is, maar er toch ook een concreet moment is, waarop deze schepping intreedt, zoo is ook eenerzijds de herschepping van eeuwigheid, maar anderzijds ook weer op een bepaald moment intredende.

In dezen zin genomen gaat de *κλήσις* aan elke genadedaad Gods aan een mensch vocraf, en heeft dus vóór de wedergeboorte plaats. Deze *κλήσις* is voor alle uitverkorenen gemeen. De *κλήσις* in anderen zin geldt niet alle uitverkorenen (b.v. niet de jonge kinderen, die vroeg sterven en geen bewustzijn nog hadden) maar hen, die een bewustzijn hebben. Buiten de uitverkorenen gaat zij tot niemand uit. Het scheppende roepen Gods met *קָרָא* uitgedrukt in *Ps. 33 : 6; Ps. 105 : 16; Jes. 44 : 7.* Vandaar gaat het roepen Gods ook uit tot de onbewuste schepping *Ps. 50 : 4. Matth. 2 : 15 coll. Hos. 11 : 1; Joh. 11 : 43* door zijn roepen wekt Jezus Lazarus op van de dooden. Toegepast op de herschepping in *1 Thess. 5 : 24* (was het ectypische roepen bedoeld dan zou er *κάλεσας* gestaan hebben; uit de bijvoeging *ὅς καὶ ποιήσει* blijkt, dat het scheppende roepen bedoeld is.) *Rom. 11 : 29* (bij de archetypische roeping geen sprake van berouw) *9 : 11—13* (het ectypische roepen is niet bedoeld, want ten 1^e zij waren nog niet geboren: ten 2^e wegens 't verband „niet uit de werken, maar uit den roepende”) *2 Petri 1 : 10* de *κλήσις* gaat aan de *ἐκλογὴ* vooraf, dus niet het ectypische roepen. *1 Petri 2 : 9.* Ook de roeping in archetypischen zin *Openb. 17 : 14.* Met Christus strijden de *κλητοί*, *ἐκλεκτοί* en *πιστοί*; nu hooren tot de

zaligen ook de kinderen, tot wie geen roeping kwam; voorts eerst *κλητοί* dan pas *ἐκλεκτοί* en tengevolge hiervan zijn zij *πιστοί* geworden. *Rom. 8:39, 80.* De tegenstanders zeggen door de *κλησεις* (het ectypische roepen) komt de *δικαίωσις*. Maar juist omdat hier het archetypische roepen is bedoeld, valt hun stelling. Hierom zegt Voetius ook bij de wedergeboorte — „voorwerpen er van zijn de geroepenen”. Dit schijnt te strijden. Maar als men slechts denkt: eerst het woord dan het feit, dan is de oplossing gevonden. „Het woord eerst” staat tegenover de Pantheïsten. Zij zeggen: God schept onbewust; is de zaak er, dan komt de gedachte, het woord. — Daarom hadden wij deze volgorde kunnen nemen: eerst de *κλησεις* archetypa, dan de regeneratie en dan de *κλησεις* ectypa. Maar om zooveel mogelijk de oude dogmatici te volgen, is het niet geschied en wegens het verband tusschen het archetypische en ectypische roepen.

De ectypische roeping.

Zij hangt in den wortel saam met de archetypische. Er gebeurt toch niets dan dat God de Heere diezelfde roeping, die Hij van eeuwigheid liet uitgaan, nu na de schepping van den mensch, ook tot hem persoonlijk laat komen.

De eene roeping doet worden, de andere komt tot het gewordenen.

Het 1^e is een supranatureel, het 2^e een redelijk roepen, Bij de eerste schepping komt dit niet te pas, omdat niet alleen Adam's bewustzijn, maar ook zijn heele persoon door God geschapen was. Maar na de zonde treedt het ectypische roepen op. Het is een integreerend deel der genade en wel uit dezen hoofde, dat het *herschepjen* is en dat de mensch ook na de zonde zijn bestaan als redelijk wezen behouden heeft, dat nog verlosbaar is. Die verlosbaarheid heeft haar grond in de overblijfselen van het beeld Gods in ons en die zijn redelijk; die moeten door de genade aangegrepen, om zoo van het bewustzijn tot den persoon te komen. Het is een parallel-verloop met de zonde. Satan heeft den mensch, als redelijk persoon, in zijn bewustzijn geattaqueerd, door hem tot hooge heerlijkheid te roepen. Daar nu de natuur des menschen wel verdorven is, maar niet vernietigd, daarom moet de genade weer langs hetzelfde kanaal gaan.

Wat nu die ectypische roeping betreft, moeten wij onderscheiden tusschen tweeërlei ectypische roeping: 1^e de *vocatio ad officium*, 2^e de *vocatio ad salutem*.

1^o Wij gebruiken officium en niet munus, ofschoon beide een *κλησις* hebben. *Gal. 1:1* geroepen tot ambt van Apostel (munus); *Acta 13:2* *κλησις* tot een daad (officium); *Hebr. 5:4*. Zoo ook is er een roeping tot een plicht voor alle geloovigen in algemeenen zin *1 Petri 1:21*; *1 Petri 3:9*. De *κλησις* echter, die wij nu behandelen, is bepaaldelijk de *κλησις* tot zaligheid. Point de départ is: *σκότος*, *θάνατος* en *κόσμος*, 't point d'arrivée wordt verschillend uitgedrukt: *Gal. 1:6* (*ἐν χάριτι*); *Ef. 4:4* (*ἐν μὲν ἑλπίδι*, een toekomstige rijkdom); *1 Thess. 2:12*

(naar het koninkrijk Gods en zijne heerlijkheid); *1 Tim. 6 : 12* (tot het eeuwige leven); *1 Petri 2 : 9* (tot het licht); *1 Petri 5 : 10* (tot de eeuwige heerlijkheid in Christus); *Apoc. 19 : 9* (tot de bruiloft van het Lam).

Einddoel is dus niet zoozeer, dat God den zondaar tot zich zelve roept (dit pas bij de bekeering) maar tot een bruiloft. Daarom vergelijkt ook Christus tweemaal de roeping bij een bruiloft. Dat de ectypische roeping daar is bedoeld blijkt: ten 1^e dat er boden zijn; 2^e dat zij weerstaanbaar is. De *κλῆσις* is dan ook aanbevelend; zij stelt den mensch tegenover zijne ellende het lokaas eener glorie voor.

Er is eene *κλῆσις* ectypa, die niet is de zaligmakende. Zij gaat uit van de natuur tot ieder mensch om zijn God te eeren, *Rom. 1 : 20* „εἰς τὸ εἰναι αὐτοῖς ἀναπλογήτους en dat het is om God te dienen, blijkt uit vs. 21. Zij ligt ook in de wet. De wet in het werkverbond is ook een roeping, die tot alle redelijk schepsel uitgaat, om zijn God te dienen. Deze roeping is wel de achtergrond, maar de oorzaak en wortel der bijzondere roeping is zij niet. De algemeene roeping profleert uit den toestand, waarin de mensch tegenover God staat, en die is als van een knecht tegenover zijn heer, *Mal. 2 : 6*.

Nu de speciale roeping. Hier is niet een schepsel, maar een zondaar, d. i. een schepsel in zijn val, de geroepene en daarom is ook de roeping, dat hij opsta uit zijn val. Voorts niet ieder zondaar, maar een zondaar, die tot bewustzijn kwam en die redelijkerwijze handelen kan. Komt deze roeping ook tot de verlorenen? In de gemeente zegt men wel eens, dat zij alleen uitging tot de verkorenen; dit is de quaestie van het ruime en niet-ruime aanbod. Wij zeggen niet alleen tot de verkorenen, maar ook tot de anderen, edoch met een begrenzing. Eindelijk de voorstanders van eene ἀποκατάστασις τῶν πάντων leeren eene roeping tot alle volken komende; zij ligt besloten in de roeping uit de natuur. Dat zij niet algemeen is, blijkt al aanstonds uit de scheiding van de geslachten van Kain en Seth; uit de roeping van Abraham; uit de scheiding tusschen Israël en de heidenen; (*Rom. 1 : 24*) uit het gebod door Jezus aan zijn discipelen gegeven om niet te gaan tot de heidenen; uit het gesprek met de vrouw uit Tyrus (niet voor de honden); uit het feit, dat op dit oogenblik nog vele volkeren wegsterven zonder dat de roeping tot hen gekomen is. Nu zegt men wel: de bijbel ligt er toch en dus moeten zij maar komen om te hooren. Maar de voorstelling van de roeping is niet, dat men die zelf moet gaan opzoeken, maar juist, dat zij tot ons komt. — Daarom zeggen wij: de roeping gaat uit tot de bondelingen, en tot hen, die op de grenzen staan om ze tot het verbond te noodigen.

Wanneer nu deze roeping uitgaat ook tot de verlorenen — welke is dan de werking dier roeping? Kan de zondaar zonder iets meer door haar bewerkt

worden? Ja, zeggen de Pelagianen en Socinianen. De Roomschen zeggen: eerst is de doopsгенade noodig, maar dan kan de mensch zelf. De Ethischen doen het voorkomen, alsof door en met den doop een bewerking van den zondaar plaats vindt, waardoor hij de roeping kan aannemen. De Gereformeerden leeren, dat de mensch *doof* is, maar dat afgezien van zaligmaking toch eene zekere gemeene genade (niet „natuurlijk- algemeene” genade), gewerkt wordt, waardoor de zondaar een redelijke bevatting van den weg der zaligheid krijgen kan. Zij beroepen zich vooral op *Hebr. 6 : 1—7*. Van personen, die verloren gaan, wordt gezegd, dat zij licht hadden ontvangen enz. enz.; hieruit blijkt, dat er eene gemeene verlichting voorkomt, die soms de vruchten der waarachtige bekeering te boven gaat. Deze gemeene genade heeft een dubbel doel, ten 1^e om diegenen bij wie het niet verder komt, verantwoordelijk te stellen voor hun verwerping van den Christus (de heidenen verwerpen God; maar die de roeping hoorden, verwerpen Christus — een reuke des doods; ten val; rots der ergernis). Van hen spreekt Christus in *Matth. 11 : 23, 24* — hier is gemeene genade bedoeld; er zijn hemelsche krachten gewerkt in Kapernaüm; over hen, die de gemeene genade ontvingen, gaat een harder oordeel. Maar ten 2^e ook bij de uitverkorenen heeft men deze gemeene genade, d. i. de *gratia praeparans* in engeren zin. Met een redelijk besef ontstaat een inzicht in de eigen verdoemelijkheid en in de genade. Deze gemeene genade die de roeping vergezelt, heeft nooit kracht voor de wedergeboorte, maar wel voor de bekeering. Deze gemeene genade is een der weldaden van het genadeverbond, want juist in den kring van het genadeverbond werkt zij. Ook onze vaders kenden deze gemeene genade wel degelijk. Daarom hebben predikers er ook mee te rekenen.

Bij de uitverkorenen nu is die gemeene genade in tweeërlei stadium: vóór of na de wedergeboorte. Als wij hen nemen, die de eerste daad der wedergeboorte nog te wachten hebben, dan is er geen verband tusschen deze gemeene genade en de wedergeboorte. Maar is er dan verband bij hen, die de wedergeboorte reeds ontvangen hebben? Spruit de gemeene genade uit de wedergeboorte? Neen; ook bij hen bestaat er geen verband tusschen gemeene genade en wedergeboorte. Zoo komt het, dat iemand, die reeds wedergeboren is en de uitwendige roeping ontving en wel vergezeld van de gemeene genade toch zijn bekeering nog kan uitstellen. Daarom spraken onze vaders ook nog van een *vocatio interna*. Eigenlijk is dit onjuist, want men bedoelt, het maken dat men de roeping hooren kan. Zij is een naar binnen brengen van de ectypische roeping.

Om dit goed te vatten dient hierop nadruk gelegd, dat de wedergeboorte wel het *σπέρμα* maar niet de *habitus* en de *actus* in den mensch brengt. Maar dezelfde God, die het *σπέρμα* gaf, moet er zijn zon op laten schijnen. Hier

treedt dus een tweede daad Gods op; Hij doet het in potentia gegevene ontluiken. De verborgen kiem gaat over tot een dadelijke werking. Dit geschiedt door den Heiligen Geest; dus bovennatuurlijk; de mensch is lijdelijk.

Deze tweede daad brengt echter niets toe dan in verband met het Woord, daarom hebben wij zooeven het begrip van *vocatio interna* gerectificeerd. Telkens kan een zondaar het Woord gehoord hebben en door de gemeene genade toestemmen, zonder dat hij er verder door komt. Het redelijk besef moet verdiept en daarom komt bij de tweede daad weer het Woord; het ingedrongen Woord wordt verdiept, zoodat men het doorziet en *innerlijk* wordt geraakt. Zoo blijkt tevens, dat de Heilige Geest niet roept buiten het Woord om; het Woord blijft het genademiddel, waarvan de Heilige Geest zich bij de roeping bedient.

Het gebeurt op één moment, want 't is eene bovennatuurlijke daad. Dan is het inzicht daar; het kan wel verduisterd worden, maar niet verloren gaan en daarom moet de mensch telkens de in hem zijnde habitus opwekken. Onze oude dogmatici zeggen: de uitwendige roeping gaat tot het bewustzijn en den wil; dit is verkeerd, zij gaat nooit tot den wil; alleen tot het bewustzijn (wel met de bedceling dat het bewustzijn het dictamen aan den wil zou geven). De inwendige roeping komt tot het bewustzijn en den wil, want bij de uitwendige roeping weigerde de wil het dictamen van 't bewustzijn te volgen en daarom moest hij bewerkt. Bij deze bewerking van den wil zijn wij op den overgang tot de bekeering.

Om het karakter van de *vocatio* geheel zuiver te grijpen, is bijna ondoenlijk, omdat het zoo moeilijk is de grens tusschen *vocatio* en *conversio* volkomen zuiver te trekken. Onze oude dogmatici behandelden onder deze twee loci dan ook dikwijls bijna precies hetzelfde. Toch moeten wij het principium goed vatten, waarnaar de deeling moet uitgaan. Als wij het wezen der bekeering willen vaststellen, dan moeten wij het zwaartepunt leggen op den wil. Maar als wij dan van de *vocatio* handelen, dan moeten wij het zwaartepunt leggen op het bewustzijn (bewustzijn niet = verstand; bewustzijn is 't algemeen begrip, niet alleen voor denken, ook voor aandoeningen enz., dus veel ruimer dan verstand; bewustzijn = *καρδιά*, *לב*); dus niet de hersenen als bron te nemen, maar het hart; en de hersenen zijn slechts spiegel.

Voorts begint de *conversio* in het diepste puntje van ons hart en trekt van daar uit een lijn naar God toe; terwijl de *vocatio* juist omgekeerd van God uitgaat naar den mensch toe. Dus roeping en bekeering zijn twee afzonderlijke daden Gods. Het doel der *vocatio* is bereikt, als er gekomen is *ἀκοή*, terwijl het eindpunt van de *conversio* bereikt is, als er is *ὑπακοή*. Wat hebben wij te

verstaan onder *ἀκοή*? In ons wezen leven wij in verschillende verdiepingen: 1^e in een sfeer van uitwendige dingen en gedachten; 2^e in de sfeer van onze overleggingen; 3^e in de sfeer, waar ons verborgen ik sluimert. Nu is er zoolang de *ἀκοή* blijft bij de 1^e sfeer, nog geen echte *ἀκοή*; evenmin als zij komt tot de 2^e sfeer (1^e en 2^e sfeer ook bij de verlorenen); maar de roepstem moet tot de 3^e sfeer doordringen en dat kan alleen door eene almachtige daad Gods, die door de deur (1^e roeping) en door de gang (2^e roeping) doordringt tot de diepe kelders van het Ik. De 1^e roeping is alleen uitwendig zonder genade; de 2^e roeping alleen uitwendig maar met gemeene genade; de 3^e roeping niet alleen uitwendig, alleen bij de uitverkorenen.

Zal de roeping zoover doordringen, dan moet de Heilige Geest twee acten doen. Ten 1^e de roepstem moet Hij brengen tot de 3^e sfeer; ten 2^e het geestelijk oor moet Hij openen. Is dit geschied, dan heeft de *vocatio* zijn τέλος bereikt. Ons verborgen ik moet hooren, dat God roept (verder mag hier niet gegaan). Daarom komen wij terug op hetgeen vroeger gezegd is van de ombuiging van den wil. Die komt pas bij de bekeering. Dat onze oude dogmatici zoo haspelden op deze punten, is een gevolg hiervan, dat zij te veel de methode der oude Scholastici volgden, maar hun antwoorden dan zochten te verbeteren. Doet dan de *vocatio interna* niets aan den wil? Ja wel; als een korporaal met zijn 12 man ergens op een post staat, en de officier zegt iets tot den korporaal, dan is er eigenlijk nog niets gezegd tot de soldaten, maar omdat die soldaten het ook hoorden, daarom ondergaan zij toch reeds een aandoening, voor het bevel rechtstreeks tot hen komt. Zoo bij de *vocatio* reeds prikkels in den wil; meer niet; dan is er een *suasio*, zooals de ouden zeiden. Toch is dit onjuist, want de *suasio* komt nooit in den wil, maar in het intellect. De wil wordt dus alleen geprikkeld, nog niet omgebogen.

De *κλήσις* wordt daarom in *Openb. 3 : 20* ons in een ander beeld geteekend, dat de *κλήσις* niet onduidelijk in het licht stelt nl. een *κρούειν*. De *κλήσις* loopt in dezen tekst tot „φωνῆς μου”, dan volgt de *conversio*. Zoodra ik 's nachts de brandklok hoor luiden, trilt mijn wezen van schrik. — Zoo ook met de roeping, verder komt zij nog niet. De roeper verschrikt ons eerst met zijn stem, maar omdat het is een roepen tot hem, daarom is het roepen zelf iets lokkends. De roeper verschrikt, het roepen lokt. —

De roeping is onderscheiden voorgesteld door de Lutherschen, Mystieken en Gereformeerden. De Lutherschen hebben op dit punt een geheel eigenaardige ketterij, hierin bestaande, dat zij aan het Woord als Woord ex opere operato een zekere kracht toeschrijven. Dit ook bij de Neo-Kohlbruggianen. Het is een nawerking van Rome; volgens haar rust in de kerk een bezielende kracht, die als een moeder hare kinderen baart; daarom komt bij Rome ook

alles aan op de sacramenten : daarin schuilt een verborgen mystieke kracht voor de zaliging. De prediking is een bijzaak. De Luthersche kerk heeft het pernitieuse van dit stelsel ingezien en erkend en daarom die opvatting van de besloten goeieren en de kerk op zij gezet. Maar geheel los er van is zij niet; zooals blijkt uit hun these: aan de kerk is het Woord gegeven. Daarin school dan een verborgen kracht; vandaar dat de geestelijken als bedienaren van dat Woord, een soort bijzondere personen waren; Christus is geïnscriptioneerd in het Woord en daarom is er in het Woord een verborgen kracht; waar het Woord nu komt daar is dan ook werking.

De Anabaptisten stonden in de andere linie. Het Woord is slechts een vehikel, een kruk om te leeren loopen; zoodra men kon loopen leefde men uit zijn eigen bewustzijn en uit zijn onmiddellijk inzicht (evenals men, wanneer men lezen kan, geen leesboek meer behoeft). 't Eigenlijke woord is de geestelijke toespraak.

De Gereformeerden hebben daartegen gesteld deze bewering: de Schrift op zich zelf is krachteloos, maar oefent kracht door den Heiligen Geest; anderszijds is de werking van den Heiligen Geest gebonden aan de Schrift, die Hij ingegeven heeft. Alleen dit gebonden zijn komt te pas niet bij de wedergeboorte, noch bij de metaphysieke werkingen, maar bij de ethische werkingen, bij de vocatio, wijl de mensch, die moet herschapen, geen stok is.

Rom. 10 : 9—19. Christus zendt boden; die boden brengen een κήρυγμα; eers: het ἀκούειν en eindelijk het πιστεύειν van het κήρυγμα; met πίστις is hier natuurlijk niet het geloofsvermogen, maar de geloofswerking bedoeld, die alleen tot stand komt door het Woord.

De Lutherschen beroepen zich voor de kracht van het Woord op *Rom. 1 : 16*. Edoch het Evangelie bestond reeds in het paradijs, toen er nog geen schrift was en de δύναμις die daarin lag, ligt niet in de Schrift maar in de genade Gods.

Hebr. 4 : 12. Past men deze woorden op de Schrift als zoodanig toe — dan hebben de Lutherschen gelijk. Maar de dagelijksche ondervinding leert het tegendeel; duizendmaal leest men de Schrift zonder eenige werking er van te gevoelen. Daarom moeten de geloovigen ook kracht zoeken in het gebed om de werking der Schrift te ondergaan. Uit vs. 13 blijkt ook, dat er is een λόγος van ons tot God en van God tot ons; de λόγος van ons tot God is onze verantwoording aan God, voor wien al onze daden openbaar zijn; de logos van God tot ons is dan ook de logos van den Schuldeischer, die rekening komt eischen. En nu zegt de apostel: verbergt maar niets, want als God komt, dan gaat het door; verbloemen gaat niet; wij zijn passief voor God. En in vs. 12 staat nu: God is actief en dringt in; Hij is κριτικός van alles; en dat wel hierom, wijl Hij met zijn aanklagend woord als met een zwaard kan doordringen. Dus hier is geen sprake van de Heilige Schrift, maar alleen van het aanklagende en schuld vorderende woord.

§ 7. *De Conversione.*

„Gelijk de wedergeboorte aan den uitverkoren zondaar het zijn of wezen der genade meedeelt, de roeping zijn verplichting om die genade te omhelzen in zijn bewustzijn indraagt, zoo strekt nu de derde genadedaad, gemeenlijk „bekeering” genoemd, om zijn wil zoo te buigen, dat hij breke met zich zelf, de wereld en Satan, en Christus aanneme. Werker van deze genadedaad is God Drieëinig; dit zijn werk werkt op den wil, deels zijdelings door het dictamen intellectus, en in zoo verre voorbereidend en ten deele ethicæ; maar ook deels rechtstreeks door feitelijk den wil om te zetten, en is alzoo metaphysicæ op te vatten. De genadedaad der bekeering werkt evenals de genadedaad der roeping (vocatio interna) op uit het in de wedergeboorte aan-gebrachte potentieele leven, welks potentiën het nu actu uitbrengt. Gevolg hiervan nu is, dat de bekeerende daad Gods doelt op en uitloopt in een zich bekeerende daad van den persoon zelf. Zoodra het geestelijk licht in zijn bewustzijn schijnt, en zijn wil omgebogen is, drijft hem de Heilige Geest om zich zelf te willen bekeeren en zich feitelijk om te keeren op zijn levensweg. Dit omkeeren uit zich in heeft tot vrucht de poenitentia et fides. In een poenitentia, die al wat dusver hoog voor hem stond, doet vallen en verbrijzelt, te beginnen met zijn eigen ik; hem beangstigt door het gevoel van Gods verbolgenheid over zijne zondige existentie en tegen de ongerechtigheid als tegen een vijand met haat vervult. Keerzijde van dezen penning is het gelijktijdig ontkiemen van het waarachtig geloof, dat Christus aanneemt en niets wil buiten Hem.

Deze principieele bekeering grijpt alleen plaats bij die uitverkorenen, die geroepen worden sensu ectypo; bij dezulken slechts éénmaal en is de wortel, waar alle nadere bekeering altoos weer uit opwerkt. Deze nadere bekeering is van tweeërlei aard: of in zooverre er terugval plaats greep, waaruit Gods kind zich weer opricht of in zooverre de voortgang van het christelijk leven een nieuwe mijlpaal bereikt heeft; ze ziet beide malen zoowel op de bekeering van zonde, als op die van ongelooft, ketterij en dwaling. Geheel onderscheiden van deze zaligmakende bekeering is de bekeering op het terrein der algemeene genade

gelijk bij Ninevé. Van gemengden aard daarentegen is de verbondsbekeering van Gods volk onder zware plagen en kastijdingen; omdat hier beide in saamloopt, zoowel een nadere bekeering van Gods kinderen als de bekeering van het volk in zijn burgerstaat, door het uitwendig eeren van den Allerhoogste."

Toelichting.

I. De woorden voor bekeering in het O. T. gebruikt: שׁב in kal meestal van den mensch gezegd, in Hiph. van den Heere, die *doet* bekeeren. Intusschen wordt הִשִּׁיב ook van den zondaar gebruikt — cf. *Ez. 18 : 30, 32* (וְהִשִּׁיבוּ) van den mensch gebruikt, in vs. 30 zou 't nog kunnen zijn „doet anderen wederkeeren,” maar vs. 32 sluit dit ook voor vs. 30 uit). De beste verklaring hierop vinden wij in *Hand. 3 : 19* (μετανοήσατε — keert uw zin om, en als gij dat gedaan hebt, keert dan uw weg om — ἐπιστρέψατε). In het O. T. komt שׁב 74 maal voor doelende op de bekeerende daad van den mensch, slechts vijfmaal doelende op de bekeerende genadedaad Gods. In het N. T. 26 maal van de bekeerende daad van den mensch, 4 maal van het bekeeren van mensch door mensch, en 2, hoogstens 3 maal van de bekeerende daad Gods. Onschriftuurlijk is dus om bij de conversio alleen aan Gods daad te denken. In het O. T. — als daad van God: *Ps. 19 : 8*; *Jer. 31 : 17b*; *Klaagl. 5 : 21*; *Mal. 2 : 6* (mediate) — in het N. T. *2 Co. 3 : 16*; *1 Thess. 1 : 9* (hier nog eenigszins dubieus). Mediate: *Luc. 1 : 16*; *Acta 26 : 18*; *Jac. 5 : 19 en 20*. In alle andere plaatsen is de actie bij den mensch. In het N. T. vinden wij twee begrippen voor bekeering: μετάνοια (14 maal) en ἐπιστροφή (19 maal). Het finale begrip is ἐπιστρέφειν, hoewel in de meeste dogmatieken μετάνοια alleen genoemd wordt. *Hand. 3 : 19*; *26 : 20* schaffen licht over deze woorden. Op beide plaatsen gaat μετάνοια vooraf; μετάνοια in den zin van de φρόνησις; ἐπιστροφή ziet op de daad, op den תּוּרָה. De μετάνοια leidt tot de ἐπιστροφή (ἐπιστρέφειν = שׁב). 't Substantief komt in het O. T. alleen *Jes. 30 : 18* voor — שׁוּבָה. Onder bekeering hoort ook wat in de Statenvertaling als wederkeeren voorkomt. Sommigen zeggen „bekeeren”, anderen „wederkeeren” — dat is hetzelfde, *Deut. 4 : 30*; *Ps. 78 : 34*; *Jes. 44 : 22*; *Jer. 3 : 22*; *31 : 21*; *Klaagl. 3 : 40*; *Ez. 18 : 30*; *Hos. 6 : 1*; *Zach. 1 : 3*; *Mal. 3 : 7*.

II. Nu de onderscheiden zin, waarin in de Schrift 't woord „bekeering” voorkomt.

1. שׁב verreweg 't meest foederaal, waar sprake is, niet van zaligmakende bekeering, maar van het bondsvolk, dat zijn God verliet en nu weer tot Hem terugkeeren moet. *Deut. 30 : 2*; *Jer. 3 : 12*; *Hos. 14 : 2*. Overal waar Mozes of de profeten 't volk aanspreken, spreken ze het foederaal aan; als tot een

volk, dat besneden is en dus tot God hoort, maar dat afgeweken is en nu moet wederkeeren. Goed ware het als de Staten-Vertaling op deze plaatsen altijd „wederkeeren” gebruikt had, want dat is 't eigenlijk.

2. De symbolische (d. i. uitwendige, foederale) bekeering wordt verdiept tot in het hart (om het symbolisch karakter te doen uitkomen). Er ligt dus een diepere zaak onder, die verpersoonlijkt en vergeestelijkt wordt. *Deut. 30:10; 1 Sam. 7:3; Jer. 3:10; Klaagl. 5:21* enz.

3. Bij deze foederale bekeering kent de Schrift ook eene natuurlijke bekeering, die bij de heidenen geschiedt *Jona 3:8, 10; Matth. 11:21* enz.

4. De bekeering komt in het O. T. ook persoonlijk voor *Job 22:23; Ps. 19:8; Jes. 55:7; Jer. 18:11*. Nu komt intusschen de persoonlijke bekeering ook steeds in foederalen zin voor ('t zijn altoos zij, die zijn volk zijn, maar in ongerechtigheid verdoold zijn en nu moeten terugkeeren) nooit de principieele zaligmakende bekeering.

En nu het N. T. 1. Zaligmakende bekeering *2 Cor. 7:10; Hebr. 6:1 en 6; 2 Petri 3:9; Rom. 2:4*; voorts de verschillende gelijkenissen in *Luc. 15*.

2. Die zaligmakende bekeering komt voor in foederalen zin, waar Johannes de Dooper optreedt en de menschen toeroept: bekeert u. Ofschoon dit echter een foederalen aanloop heeft, is toch de zaligmakende bekeering bedoeld. De band van het foederale wordt doorgesneden in het zeggen: Ik zeg u, dat God ook uit deze steenen Abraham's kinderen verwekken kan.

3. Zaligmakende bekeering buiten alle foederaal verband, tot de heidenen uitgaande *Luc. 1:16; Acta 9:35; 10:21; 26:20; 1 Thess. 1:9* — *μετάνοια εἰς σωτηρίαν; 1 Petri 2:25 μετάνοια εἰς Χριστόν*.

4. Ook op nieuwe wijze komt de bekeering foederaal voor. Nadat 't symbolische volk was ondergegaan, treedt nl. een nieuw volk op, niet met de besnijdenis maar met den doop, dat is de Kerk. *Openb. 2:15, 16, 21, 22; 3:3, 19; 9:20; 16:9, 11; Jac. 5:19* en ten deele *Luc. 22:32*. (Daar in *Openb.* met vernietiging der bekeering wordt bedreigd, kan niet de zaligmakende bekeering worden bedoeld). —

Wij hebben dus: eerst de bekeering nog vast aan Israël; dan 't losmaken van den draad (Joh. de Dooper), dan de bijvoeging van de vergeving der zonden; bekeering der heidenen; eindelijk de nieuwe foederale bekeering in de kerk. —

De zaligmakende bekeering wordt in het N. T. in verband gebracht met het geloof, vergeving der zonden en goede werken. In *Acta 26:18* 't meest absoluut; volkomen parallel met de wedergeboorte. De twee algemeene beginselen; duisternis en licht. Met het geloof in verband gebracht *Hand. 11:21 πιστις* voorop), *Marc. 1:15 (πιστις* volgt); *Acta 20:21*; met de vergeving der zonden in *Acta 5:31* en bij den doop van Johannes; met de goede werken *Openb. 2:5; Hand. 26:20*.

III. Nu de zaak zelve. De bekeering neemt in verband met de wedergeboorte en roeping bij onderscheidene personen een verschillend aspect aan. *a.* Wij hebben een puer renatus, qui moritur non vocatus neque conversus. De daad der bekeering is dus niet absoluut necessair evenmin als de roeping.

2. Puer renatus, qui pervenit ad adolescentiam, adultus vocatus et e vocatione conversus. Hierbij deze onderscheiden gevallen; α) na een jeugd in onwetendheid, d. i. zonder kennis van de christelijke religie; β) na een jeugd zonder kennis van de religie en in veel zonde vervallen; γ) wel de wetenschap van de religie, maar daarmee spottend; δ) personen, die wedergeboren, opgevoed werden in de christelijke religie en in burgerlijke gerechtigheid bewaard bleven door de algemeene genade. Daarvan hangt af, of die bekeering plotseling is, dan wel langzamerhand. In geval δ daarvan komt de breuke niet zoo klaar uit, als bij hen die in zonde geleefd hebben.

c. Puer non renatus, qui pervenit ad adolescentiam met twee ondergevallen: α) iemand die eerst wedergeboren, toen geroepen en daarna bekeerd is; β) die eerst geroepen, toen wedergeboren en toen bekeerd is. —

Wat is nu het algemeene type, dat in de kerk moet aangenomen? Dit: puer renatus, qui pervenit ad adolescentiam in cognitione verbi justitia civili adultus vocatus et conversus. [Het methodisme neemt altijd als type aan den puer non renatus; dit zijn bij hen de meest gezochte]. Dus volgt, dat als men spreekt van een kerk, waar alles is uitgestorven, dat daar de bediening anders is.

IV. In den Catechismus Zondag 33 en 34 en Canones III en IV § 9 en 11 wordt de bekeering besproken, doch niet op de meest gewenschte wijze voor onzen locus. Men kan de bekeering nl. bezien: 1) quod ad essentiam; 2) quod ad originem; 3) quod ad finem; 4) quod ad progressum. De Catechismus behandelt de essentia met werking er in; de Canones de origo. Dit is geen tegenstelling, maar beschouwing uit verschillend oogpunt. Het wezen bestaat in een afkeeren van het een en een toekeeren tot het ander. Neemt men 't finaliter, dan is het eind van de bekeering volkomen heiligmaking en 't zijn van een volwassen man in Christus; dus in het sterven zelf. Spreekt men van de bekeering als progressus, dan is 't een telkens zich weer bekeeren in voorstelling, gedachte, levenskring enz. Bij de origo gaat alleen de hoofdzaak los. Wij bedoelen in dezen locus alleen de origo (en dus een andere zaak dan in den Catechismus), die natuurlijk wel met het oog op de drie andere moet genomen, maar toch een apart stuk is.

V. Bij de origo ligt de band tusschen de vocatio en conversio in de trekking, *ἐλκυσίς*. *ἡρώ*. Hoogl. 1 : 4; Hos. 11 : 4; Joh. 6 : 44; 12 : 32; Gal. 1 : 4. Zij is daarom een mediaal begrip, wijl de impulsus movens uitgaat van den roepende.

Beeld. Iemand wordt geroepen uit een brandend huis, maar kan niet komen; men werpt hem een touw toe en trekt hem. Dat werpen behoort nog tot de *κλήσις*. Maar het trekken behoort tot de *conversio*, want 't is een trekken naar God toe. In zooverre heeft men in *ἐλκεν* het mediale begrip. Die bekeering nu is eene *actio gratiae Dei*, doch die niet het roepen geldt, maar het voldoen daaraan. Roepen is de vraag; bekeering is 't antwoorden, 't handelen daarnaar. De roeping gaat tot de diepste penetralia, het laatste punt daarvan is, dat de *ἄκοή* aanwezig is. Maar op dat gehoorde roepen moet een antwoord komen en dat antwoord is de eerste daad der bekeering, de *μετάνοια* (Ja, ik kom Heere). En als nu die bekeerde overgaat tot het doen van wat hij antwoordde, als hij dus gaat — dan komt de *ἐπιστροφή*. Wat doet God hier nu en wat de persoon? De eerste daad van den Heiligen Geest is hier: het instralen van geestelijk licht in het bewustzijn, waardoor de geroepene de juistheid en rechtmatigheid der roeping Gods erkent en in zich voelt ontwaken de drang, om te zeggen: Ja, ik kom Heere! Bij die instraling werkt de Heilige Geest: 1. redelijkerwijze door de Schrift; 2. methaphysice door het lumen internum in de ziel in te stralen. En door die daad gaat het natuurlijk licht van den troon. Hierbij moet opgemerkt, dat die instraling van het geestelijk licht correspondeert met de *vocatio interna* voor zoover ze het geestelijk oog (wil men: 't geestelijk oor) raakt. De toestemming van het Ik wordt gegeven, dat er *ὑπακοή* wezen moet. Daar waar nu 't antwoord „ik kom” gegeven is, zou de persoon nog niet *kunnen* komen; de wil toch is machteloos; daarom moet in de tweede plaats metaphysice door den Heiligen Geest de kiem, die in de wedergeboorte voor den wil ligt, er uit komen en aan den wil de macht geven om het gegeven woord te volbrengen. Daar gekomen heeft de mensch nog niet meegewerkt, wel meegesproken (ik kom), maar nu komt in de derde plaats eerst 't eigenlijke moment van de bekeering, waarop hij nu ook komt.

In dit laatste is een saamgestelde werking van den mensch en van den Heiligen Geest (niet alleen van den mensch, want van zelf komen kan hij niet). Gewillig en met zijn zin gaat de geroepene nu arm in arm met den Heiligen Geest het diensthuis uit en keert zich tot God. — De *μετάνοια* is voorbereidend, de *ἐπιστροφή* is concludeerend, waardoor de wil omgebogen en actief wordt; de *ἐπιστροφή* is daarom het eigenlijke, karakteriseerende element.

§ 8. *De Fide.*

Het eerste teeken van bekeering komt uit in het werkzaam worden van het ons door de wedergeboorte ingeplante geloofsvermogen. Dit geloof is ons in de wedergeboorte aangebracht niet als een nieuwe facultas, die aan onze natuur zou zijn toegevoegd, maar als eene potentia. Er dient onderscheiden in een geloof in algemeenen zin, in zooverre dit bij onze menschenlijke natuur als zoodanig hoort, en in een geloof van bizonderen aard, gelijk dit ingeplant wordt in den zondaar. *Sensu generali* duidt „geloof” aan: die werking van het menschenlijk bewustzijn, waardoor de mensch, als naar Gods beeld geschapen, God als God erkent, in Hem den Waarachtige eert, van geen ander dan van Hem heil wacht, en voor Hem alleen wil bestaan. Omdat dit geloof een werking van ons bewustzijn is, vindt 't zijn sterkste uiting in 't kleven aan het bewustzijn Gods, d. i. aan Zijn gesproken Woord. Hem te gelooven op Zijn woord is van het gelooven in Hem rechtstreeks gevolg.

In afgeleiden zin richt zich dit algemeen menschenlijk geloof ook op de verhouding, waarin wij staan tot hen, die met ons naar hetzelfde beeld geschapen zijn, en komt ook hier met name uit, bij het al of niet vertrouwen stellen in iemands persoon en het voor waar of onwaar houden van zijn woord.

Een andere evenzeer afgeleide beteekenis van dit algemeen menschenlijk geloof bestaat in het geloof aan de vervulling van ons ideaal, voortvloeiende uit de overtuiging van een algemeen, alles omvattend bestel, onverschillig of men dit opvat als het bestel van een persoonlijk God, dan wel als de innerlijke noodzakelijkheid, waarmede een oneindige oorzaak werkt.

In dezen eersten algemeenen zin geloofde Adam, was er geloof ook in den Christus en blijft het geloof de grondtrek van ons menschenlijk wezen, ook in ons eeuwig aanzijn.

Door de zonde echter is dit algemeen menschenlijk geloof principieel in ons vernietigd, zoodat 't bij den wortel is afgesneden, ook waar 't in de takken nog nabloeit. De zonde is in haar diepste wezen ongeloof, d. i. afsnijding voor ons bewustzijn van den band, die ons aan God

bindt, twijfel aan de waarachtigheid van Zijn Woord en zoeken van een steunsel bij het schepsel in plaats van bij den Schepper. Ook dit ongeloof is niet dan de negatieve werking van een ons ingeschapen vermogen: het vermogen van ons bewustzijn. In de werkelijkheid toch blijft een zondaar even diep afhankelijk van God als de nog onzondige mensch; wordt nu in den zondaar 't ongeloof te niet gedaan en het geloof hersteld, zoo draagt dit geloof een bijzonder karakter en heet deswege *πίστις* in engeren zin, als aanduidend een geloof, dat zalig maakt, wie verloren was.

Dit zaligmakend zondaarsgeloof komt niet als een vreemd element in onze menschenlijke natuur in, maar herstelt veeleer, wat tot onze menschenlijke natuur hoorde, doch in haar verwrongen wierd; slechts draagt 't nu dat gewijzigd en eigenaardig karakter, dat geëischt wordt door de zondig gewordenen natuur.

Dit eigenaardige karakter bestaat hierin, dat 't niet rechtstreeks op God-Drieëenig is gericht, maar op Zijn Woord, gelijk dit in de Schrift geopenbaard is, en in den Middelaar vleesch wierd, om eerst door dien Middelaar zich tot God op te buigen. De kennis van dit Woord is niet een daad van het geloof zelf, maar een vereischte er voor, en zelf uit zich dit geloof slechts in twee deelen: het voor waarachtig houden van het Woord en een persoonlijk vertrouwen op Hem, van wien dit Woord is. Dit zaligmakend geloof nu bestaat deels potentia, voorzoover God er in de wedergeboorte de mogelijkheid voor schiep, deels in een habitus, voorzoover God er ons besef voor vervormt en deels in een actus voorzoover het tot dadelijke werking of uiting bekwaamd wordt.

Uit de potentia zonder meer wordt noch de habitus, noch uit den habitus zonder meer de actus vanzelf geboren: bij elk dier drie is God de Werker, die door den Heiligen Geest er de onderscheidene genade voor toebedeelt. Bij den actus echter, niet bij de potentia en habitus, komt uit het werk Gods een daad van den bekeerden mensch voort, zoodat hij het is, die ten slotte zelf gelooft. Omdat het zaligmakend geloof een actus van het bewustzijn is, kan het niet uitkomen in het onbewuste leven van een kind, noch bij volwassenen in onbewusten toestand; dan is er wel dispositie, mogelijkheid, en potentia en bij tijdelijke onbewustheid blijft de habitus, maar de actus ontbreekt.

Hierop grondt zich de tegenstelling tusschen het wezen en welwezen des geloofs.

Het historisch geloof, moet evenals het tijd- en wondergeloof niet onder het zaligmakend maar onder 't algemeen menschenlijk geloof

geclassificeerd, zóó echter, dat, zoo dikwijls deze werkingen van ons bewustzijn zich in een zondaar op een van God gewild doel richten, gemeene genade hierin werkzaam is.

Toelichting.

Het begrip geloof is in de Schrift weergegeven door אֱמוּנָה en πίστις.

Πίστις. Dit begrip bestaat uit een labiaal met een klinker van de 2^e klas en een tongletter. De oorspronkelijke stam is dan ook πῖθ cf. πείθω, πείπειν enz., 't zuiverst overgebleven in πῖθος. Als de beteekenis van dien stam geeft men meestal op: de overtuigde, als komende van πείθω. Maar daarmee is niet genceg gezegd. Wij hebben in den stam πῖθ denzelfden stam als in ons Hollandsch woord binden, dat van den stam: bād komt. In het Grieksch is de stam 't zuiverst gebleven in πῖθος = vat = iets, wat iets omvat, wat iets samenbindt. 't Latijnsche fides komt van denzelfden stam πῖθ (= fid). Foedus wordt uitgesproken als foidus, waarvan klank en vorm aan den zelfden stan πῖθ doen denken.

In het oude Grieksch komt πείθειν nog voor met een object, in den zin van: iemands zin binden. Ook wij spreken van een bondig betoog = overtuigend (πείθειν) betoog. Overtuiging moet binden.

Dus is geloof: De band, die den mensch in zijn bewustzijn aan God verbindt. —

אֱמוּנָה (אָמַן = vast zijn, fundament, basis zijn). Waarschijnlijk is ook het grondbegrip van dezen stam: binden. Wij vinden nl. אָמַם naast אָמַן (cf. אָמַם) = binden. Een fundament nu bindt de deelen van het huis saam. In 't Grieksch is gedoeld op een willekeurig omgeslagen band. Dat zit in den Hebreeuwschen stam niet, daar is 't een band, die noodzakelijk vanzelf bindt. Vandaar

אֶמְנָה = zuil, אֶמְנָה = foedus, verbond, wat twee partijen saambindt; אֶמְנָה = opvceding, אָמַן = architect. אָמַן = getrouw אָמַן = de trouw.

In al deze derivata zien wij een dubbele lijn van afleiding: één in het zijn, de ander in het bewustzijn — en in beide zit het denkbeeld van: vastheid geven door de deelen in juiste harmonie te zetten. —

Geloof. Dit woord is van den stam „loof”; dezelfde als 't Latijnsche „lub” (spreek uit loeb) in „lubet”. Wij vinden dezen stam in den Gothischen wortel lioeb van lioeban, waarvan de grondbeteekenis in alle Indo-Germaansche talen is: een innerlijke aantrekking tot iets gevoelen. Van dien grondstam kwam af, zoowel lubet als liebhaben, erlauben, verlof. 't Voorvoegsel „ga” is ongeveer gelijk 't Latijnsche „con” in den zin van: ab omni parte — geheel en al. Dus is de diepste gedachte van geloof: zich met zijn geheele wezen innerlijk tot iets aangetrokken gevoelen. 't Doelt dus op een band en wel op een band, die

innerlijk ligt. Ons Hollandsch woord „boeien” drukt dit 't best uit (evenals lubet 't best kan vertaald door: 't boeit mij).

Na deze etymologie komen wij vooreerst aan een quaestie die tot dusver overgeslagen is bij de dogmatici nl.: wat in de algemeen menschelijke natuur de basis voor het geloof is. Hoe kwam het, dat onze oude dogmatici dit oversloegen? Zij hebben ten gevolge van de quodlibeta van de Scholastieken zich te veel gebonden geacht aan de quaesties, die reeds bestonden; met nieuwe quaesties kwam men niet aan; alleen problemata, die reeds bestonden behandelde men. Deze methode nam men van de Roomschen over. Nu namen de Roomschen alle genadegaven als donum superadditum, en dus was er voor hen geen reden om bij 't geloof, een donum superadditum, naar de basis in de menschelijke natuur te vragen.

Wij stellen deze vraag om reden, dat de vraag „wat geloof is” niet is te beantwoorden, als wij eerst niet deze quaestie bespreken. Al onze dogmatici zagen in „geloof” een combinatie (kennis en vertrouwen) en wij moeten een univocum zoeken. Van Methodistische zijde en ook wel van anderen kant vindt men allerlei verkeerde voorstelling, als zou het geloof een nieuw vermogen zijn. Dit is niet goed. Wij moeten onderscheiden tusschen fides salvifica en 't algemeen begrip van geloof, dat thuis hoort in de menschelijke natuur. Wij herleiden daarom de quaestie tot 't beeld Gods. Natuurlijk bestaat er eene betrekking tusschen 't beeld en 't afbeeldsel. Er is een onzichtbare band, waardoor 't afbeeldsel gebonden is — en omgekeerd ook voor 't beeld is er een band waardoor de betrekking blijft. Waar nu die band in de menschelijke natuur inhaerent is, ontstaan de vragen:

1^e waarin bestaat die band?

2^e welk bewustzijn van dien band kan er in het afbeeldsel wezen?

De 1^e vraag raakt 't zijn, de 2^e 't bewustzijn.

Die band nu bestaat in de oorspronkelijke gerechtigheid en heiligheid. Maar wijl de mensch geschapen is als zelfbewust wezen, zoo postuleert dat geschapen zijn naar den beelde Gods, dat daarvan bewustzijn leve in den mensch; en dat bewustzijn nu, de werking van dat bewustzijn is het geloof. Het menschelijk bewustzijn dus, dat hem kennis geeft van en bindt aan God — dat is het geloof. Dus hoort het geloof tot het wezen van onze menschelijke natuur en is in elk mensch aanwezig, hetzij in zijn positieve (geloof), hetzij in zijn negatieve richting (ongeloof).

Van welk genus is 't geloof? Is het een facultas, habitus, actu of potentia?

Geen facultas is het en wel omdat een facultas altijd een portio is, een portio universitatis, een uitsluitend begrip, dat altijd op een deel ziet, nooit op 't geheel.

Vandaar dat het zien, het hooren enz. facultates zijn, omdat 't gezicht ons alleen met de lijnen en kleuren in verband zet en niet met de geheele wereld. Zoc ook wat het inwendige van den mensch betreft, is er een facultas intelligendi en een facultas volendi, die ons elk aan ééne zijde slechts de wereld doen zien. — 't Geloof nu heeft die eigenschap niet, want het geloof is een alles doordringend beginsel. 't Dringt in de intelligente en in de zedelijke wereld. (Jezus werd ons tot wijsheid zoowel als tot gerechtigheid). — Maar het geloof is een *virtus*. Evenals het leven zelf moet gebracht worden onder dit genus (nl. van *virtus*) zoo is ook het bewustzijn van het leven een *virtus* — en even ver als het leven zich uitstrekt strekt het geloof zich uit. — Het wezen van onze menschenlijke natuur bestaat in het „Abbild” zijn, daarom is het geloof een zich bewust worden van den geheelen band, die het „Abbild” aan het oorspronkelijke bindt. Omdat 't een *virtus* is, inhaerent in de heele menschenlijke natuur moet ze, d. i. die *virtus*, onderscheiden in haar *potentia*, *habitus* en *actus*. — In alle *virtus* [*virtus* = inwonende kracht] ligt:

- 1^o dat ze hebbe kracht in zich;
- 2^o dat er bestaanswijze van die kracht zij;
- 3^o dat die kracht door de bestaanswijze zijn virtualiteit naaar buiten openbare in daden.

Dus moeten wij bij deze *virtus* onderscheiden tusschen *a.* de *potentia* (d. i. het vermogen op zich zelf beschouwd); *b.* de *habitus* (de *virtus* beschouwd met het oog op den persoon in wien ze aanwezig is — want die *virtus* is niet als een oliedrop op de wateren, maar moet zich meester maken van alle karalen in den mensch. Die *habitus* is de hebbelijkheid, die zich leent voor de krachten, die in hem zijn); — *c.* de *actus*, de geloofsdaden (d. i. de *virtus* beschouwd in rapport tot wat buiten den persoon bestaat nl. tot den κόσμος en tot God; de *virtus* vindt haar einddoel eerst in God: eerst als de *virtus* in geloofsdaden is omgezet, is ze gansch ontloken.

Door niets meer te zeggen zou men denken, dat geloof gelijk is aan liefde. Immers beide zijn een kleven aan het „Abbild” in het oorspronkelijke; beider einddoel is in God enz. Waar ligt dan de grenslijn? In de gronddefinitie, die wij gaven: dat het geloof de *virtus* van het bewustzijn is. De liefde is dat niet; immers er bestaat ook liefde in de dierenwereld. Liefde is het trekken van het wezen in het afbeeldsel naar zijn oorsprong. 't Geloof is het kleven van het „Abbild” aan zijn oorspronkelijk beeld. De liefde is: het trekken van het wezen naar het afbeeldsel. Het geloof is: het trekken van het *bewustzijn* naar zijn afbeeldsel.

In dien algemeenen zin genomen is 't geloof geen speciale *virtus humana*, maar eigen aan alle creatuur, waarin bewustzijn leeft. In *Jac. 2 : 19* vinden

wij dan dat geloof ook toegeschreven aan „niet-menschen” (engelen), en wel juist in dien zin, dat het tot de natuur behoort, hetzij positief of negatief. Immers ook van de gevallen engelen staat, dat zij „πιστεύουσιν.

In de Heilige Schrift vinden wij dan ook een algemeen menschelijk geloof aangegeven, dat geheel buiten de zaligheid omgaat. Cf. *Hebr. 11 : 1* (ὁ εἰς ἁγὰς πραγμάτων οὐ βλεπομένων). De πίστις is niets anders dan 't middel, dat ons een volkomen zekeren band geeft aan de ἁόρτα d. i. aan de wereld van God. Van zonde, of verzoening van zonde, van de fides salvifica is nog geen sprake. Cf. ook vers 6, waar gesproken wordt over 't geloof geheel buiten de zaligheid om. [’t Geloof is de band, die ons het stellig bewustzijn geeft van God naar wiens beeld wij geschapen zijn].

In den brief aan de Hebreëen vinden wij een aanwijzing aangaande de vraag, of de Heere Jezus ook geloof heeft gehad nl. in *Hebreëen 12 : 2*. (Over de exegetische quaestie, die hier inzigt, spreken wij niet; alleen zij dit gezegd: Jezus ging ons in den geloofsstrijd voor; Hij heeft den geloofsstrijd aangeboden). Het geloof opgevat sensu speciali mag niet toegekend aan Christus, want dan zou 't heel zijn godheid vernietigen. Maar als wij 't geloof nemen als de bewustheid van den band, die ons bindt aan God, als hoorende bij de natuur — dan natuurlijk was het ook in Jezus, want anders ontzegt men Hem de menschelijke natuur. Doch het bewustzijn van dien band droeg bij Hem krachtens de unio personarum een ander karakter dan bij ons.

1 Cor. 13 : 13 beschrijft ons de duurzaamheid van het geloof. In vers 8 enz. is sprake van dingen, die maar een tijdelijk karakter dragen. Daartegenover staan nu vers 12 en 13. Wanneer in vers 12 de γνώσις εἰς πρόσωπον gesteld wordt tegenover de γνώσις ἐκ μέρους, dan maakt dit den indruk, alsof het hier de tegenstelling tusschen geloof en aanschouwen geldt. Wanneer men fides opvat als fides salvifica, dan blijft zij niet. Zoodra toch de mensch salvus is, is er geen salvificare meer. Maar neemt men de fides sensu generali (als de bewustheid van den band) dan natuurlijk heeft zij een eeuwigdurend karakter, omdat de bewustheid van dien band met God blijft, ja in de eeuwigheid nog versterkt wordt.

Dat ook de Heilige Schrift 't woord „gelooven”, ja zelfs „gelooven in God” bezigt, daar waar geen sprake is van de fides salvifica, zien wij in *Jona 3 : 5*, waar van de Nineviten gezegd wordt, dat zij geloofden in God.

't Machtigst komt dit uit in de tegenstelling. Wat is ongeloof? Absentie van geloof of nog iets meer? Wij raken hier de quaestie aan, of God, die het donum geeft aan wien Hij wil, ook niet tevens oorzaak is van het verderf der anderen aan wie Hij 't niet geeft.

Deze nuchtere vraag vindt zijn oplossing in juiste onderscheiding. Bij het

geloof nl. moeten wij dezelfde onderscheiding toepassen als bij de zonde. De leugen is niet alleen absentie van waarheid, maar is antithetisch aan de waarheid. Zoo ook is de zonde: het ethisch instrument, dat God ons gaf, keeren tegen God. Dit moet nu ook bij het geloof toegepast. De mensch is geschapen met den *virtus credendi*. Als hij dit instrument niet goed gebruikt, dan keert het in zijn tegenstelling om: *ἀπιστία*, die is juist onze schuld.

De *ἀπιστία* komt in de Schrift voor: *Mark. 16 : 14* sensu generali; de *ἀπιστία* op een lijn gesteld met de *σκληροκαρδία*.

Matth. 17 : 17 γενεὰ ἄπιστος. In het *δυστροχισμένη* vindt hier de *ἀπιστία* haar explicatie. Ze wordt verweten aan hen, die haar hebben; immers krachtens hun natuur moesten zij geloof hebben; anders waren die menschen te beklagen, maar nu niet; niettegenstaande ze die *virtus* hadden, hebben ze haar omgekeerd.

1 Cor. 14 : 22. Hier hebben wij de tegenstelling tusschen den *ἄπιστος* en de *πιστεύοντες*. *Γλώσσαι* en *προφητεία* — de een is voor de *ἀπίστοις*, en de ander voor de *πιστεύουσιν*. Toch krijgen de *ἄπιστοι* ook, staat er, een *σημείον*; er bestaat dus een aanrakingspunt tusschen hen en 't *σημείον* en er wordt dus geloof ondersteld.

2 Cor. 6 : 14 en 15 vinden wij dezelfde tegenstellingen, en wel geparalleliseerd, niet eenvoudig met een absentie, maar met de tegenstelling tusschen het positieve licht en 't positieve kwaad (Christus en Belial).

Openb. 21 : 8: De *ἄπιστοι* worden beschreven als menschen, die op één lijn staan met de *φονεῖς, πόρνοι* enz. Evenzoo ongeveer *Tit. 1 : 15*: Ze zijn *μεμιασμένοι*; niet alleen een absentie dus, maar een bezoedeling.

Hebr. 3 : 12 en 13: De *ἀπιστία* is een *καρδία πονηρὰ ἀπιστίας* en dat ongeloof bestaat in het niet bewust zijn van den band, die ons aan God bindt. — Voorts *Matth. 13 : 58 ; 17 : 20 ; Rom. 11 : 20 ; Hebr. 3 : 19* enz. [Wij vinden die gedachte eenigszins anders, ook uitgedrukt door den apostel: „Al wat niet uit geloof is, is zonde;” eenigszins anders, want dit ziet op de vrucht].

Het begrip van *ἀπιστία* wordt dan ook identisch genomen met het *ἀπειθεῖν*, 't ongeloovig zijn, met dit verschil, dat *ἀπειθεῖν* ziet op de vruchten.

Wanneer nu de mensch krachtens zijn natuur de *virtus fidei* bezit, en dien band aan God nu poogt te verbreken en in zijn bewustzijn dien band wegneemt, dan volgt daaruit, dat 't ongeloof reeds een schuld is, die den mensch op zich zelf reeds verdoemelijk stelt. Als een kind opzettelijk uit zijn bewustzijn den band verdringt, die hem bindt aan zijne ouders, dan is dit de hoogste impiëteit. Daarom is de *ἀπιστία* de sterkste uiting der zonde, een opzettelijke poging om zel's in ons bewustzijn de gedachte aan God weg te nemen.

Deze *fides sensu generali* bestaat niet alleen in een band tusschen den

mensch en God, maar ook in een band tusschen den mensch en den medemensch. De verlorenen blijven altijd met dien band aan God gebonden; geen schepsel kan uit Gods hand uitkomen. Ook de duivelen gelooven, maar, daar de geloofsband in negatieven zin werkt, sidderen zij.

Als God ons geschapen had elk op zich zelf, dan zouden wij niet gebonden zijn aan onze medemenschen. Er waren dan wel verticale lijnen (naar God): verticaal geloof, — maar geen horizontale verhoudingen.

Die band aan onze medemenschen is ontstaan door den band aan God; doordat zij met ons geschapen zijn naar hetzelfde beeld: daarin ligt de noodzakelijke betrekking tot hen. — Een gemeenschap niet van mensch met mensch, maar een gemeenschap, die neerdaalt op hen allen, omdat ze geschapen zijn naar hetzelfde beeld. Dus alle band tusschen menschen moet verkeerd gaan werken, als hij niet rust op dien band aan God.

Jezus zei: „het eerste gebod is, enz. — en het tweede daaraan gelijk: Gij zult uwen naaste liefhebben als u zelf.”

Nu is het opmerkelijk, dat ten 1^e daar, waar geen reden voor 't tegendeel is, neiging in ons is om een ander te gelooven. Dit is hier van belang, dewijl er uit blijkt, dat er bewustheid is van dien band met onze medemenschen. Voorts, al naar den kring, waarin men verkeert, is die neiging meer of minder; in stille, vertrouwbare kringen is die neiging zeer sterk, in andere kringen bijv. op de beurs, kan die neiging niet zoo groot zijn. Paardenverkoopers enz. zijn bekend als niet te vertrouwen. In de 2^e plaats: het gelooven van onze medemenschen vindt zijn sterksten grond in het vertrouwen in hun persoon en karakter en in hun bedoelen. Hieruit blijkt, dat die grond voor die geloofswerking rust op den onmiddellijken band met hun persoon. In de 3^e plaats: hun geloof in den medemensch is zulk een sterke factor in het leven, en hangt zoo nauw saam met het geloof aan God, dat het van nature bestemd is om in de gemeenschap te leven ('t geloof aan God nl.). Dat geloof is niet bestemd voor een kluizenaar. Een mensch-alleen gelooft niet.

Die κοινωνία (het communale geloof) behoort tot 't wezen van het geloof. Als er een persoon betrouwbaar is, dan gelooven wij hem. Maar als dezelfde persoon in andere kringen als niet te vertrouwen bekend staat, dan wordt ons eigen geloof geschokt. Zoo ook het geloof aan God. B.v. een jongeling, godsdienstig opgevoed, die op een kantoor komt. Thuis viel hem het gelooven makkelijk te midden van het communale geloof, maar op 't kantoor verliest hij vaak zijn geloof.

Daarom is 't zulk een wonder, als één mensch op zich zelf gelooft — en zijn de mannen, die zonder communaal geloof geleefd hebben, reusachtige verschijningen. Noach, Lot, Abraham, Mozes. Zij worden geteekend als de

groote mannen. De eigenaardigheid van het persoonlijk geloof, zonder communaal geloof, is dat het extensiviteit verliest, maar aan intensiviteit wint. Zulk een persoon ontvangt de macht om in zijn omgeving het geloof communaal te maken. Daarom zien wij in Christus de τελείωσις, omdat Hij de wijnpersbak alleen trad, Hij alleen stond tegenover alle machten. Het intensieve van dat geloof heeft Hij dan ook 't sterkst gevoeld. *Matth. 8 : 10*. In Israel was communaal geloof; bij de heidenen niet. De hoofdman was uit de heidenen; daarom verwonderde Jezus zich zoo zeer over hem. Zoo ook *Matth. 15 : 28* : μεγάλη σου ἡ πίστις. Dat staat nergens anders, dan hier bij dien alleenstaanden heiden.

Het karakter van dit geloof.

Het geloof is een werking van onze ψυχή in tegenstelling met het σῶμα.

Er is een samenstelling van ψυχή en σῶμα in ons. Ons leven bestaat somatisch en psychisch en de bewustheid van ons leven rust op een somatisch en op een psychisch veld. Somatisch rust het op al wat wij waarnemen met de zintuigen, het psychische vinden wij op het ethische terrein : daar verlaat 't somatische ons, alleen een innerlijke overweging heeft plaats.

In Adam zijn die twee in harmonie.

Maar door de zonde werd het evenwicht gebroken en helt het innerlijk bewustzijn naar den somatischen kant. Wij hebben 't liefst somatische bewijzen, en gelooven eigenlijk dan pas, als het ons somatisch bewezen wordt. Vandaar het materialisme. In Adam voor den val bestond die helling niet. Wat psychisch van aard was, berustte bij hem op de psychische velden. Het geloof (die virtus, die ons bewustzijn geeft van dien band) was van psychischen aard niet somatisch. Het karakter van 't geloof was dus geestelijk, psychisch.

Maar door de zonde heeft de mensch steun gezocht in het somatische, ook wat zijn band aan God betreft. En ziehier de oorsprong van de afgoderij. Daartegen keert zich 't tweede gebod: „Gij zult niet somatisch maken, wat psychisch is. (Beeldendienst is daarom de diepstgaande zonde; waar goede harmonie is in het wezen, heeft 't geloof volstrekt geen neiging om somatischen steun te zoeken. God te aanbidden in Geest en waarheid is niet somatisch).

Oorspronkelijk wil het geloof, als geestelijk van aard, niet anders zijn dan geestelijk. Maar de zonde is oorzaak, dat de mensch dat geestelijke trekken wil in de ἔρηται. Zoo ontstaat drieërlei neiging :

- 1^o zon, maan en sterren (bestaande dingen) te aanbidden.
- 2^o zich een zichtbaar wezen te maken (beeld).
- 3^o de symboliek te zoeken, waarin men het somatische en het psychische saam zoekt te houden.

Nu is de overhelling van den mensch, die zondaar wierd, naar 't somatische zoo sterk, dat hij niet kan gered dan langs een somatischen weg. Daarom gaf God eerst symboliek in Israël en daarna de vleeschwording als een groote genade, terwijl het motief van de vleeschwording is, dat de mensch niet anders dan langs somatischen weg kan gered worden.

Zoo wordt ook duidelijk hoe, waar geen zonde bestond, ook alle aanleiding tot de vleeschwording wegviel. Dienovereenkomstig is het geloof in de Heilige Schrift altijd aangegeven als een geloof aan de onzienlijke dingen. Het geloof is een vasthouden aan den onzienlijken God. *)

Zoo komen wij vanzelf op de tegenstelling tusschen gelooven en aanschouwen. 2 Cor. 5 : 7. 1 Cor. 13 : 12. Hoe moet die tegenstelling verklaard? De Schrijver van het Oude Testament getuigt, dat God te zien en te leven, niet samen kan gaan.

Een zondaar kan God niet zien. Toch openbaart God zich op Horeb aan Mozes zóó, dat hij Zijn achterste deelen heeft gezien, d. i. een tegenstelling met het *πρόσωπον* (van aangezicht tot aangezicht). Daaruit blijkt, dat ons in de eeuwigheid wordt toegezegd, een zoo harmonisch bewustzijn van onzen band met het wezen Gods, dat elke tegenstelling tusschen somatisch en psychisch bewustzijn is opgeheven. Hier is ons psychisch geloof een gestoord geloof, een geloof ten deele. Daar is volkomen harmonie van psychisch en somatisch geloof (d. i. aanschouwen).

Daarbij geeft de apostel nog een tweede tegenstelling. Wij kunnen den glans der eeuwighe heerlijkheid niet verdragen. Daarom kaatste God dien glans af in een spiegel, de Heilige Schrift, waarin wij wél kunnen zien. Hier is 't dus nog maar een gedeeltelijke waarneming. Daar vervalt die spiegel en zien wij de zon in het aangezicht.

Met dit geloof sensu communi hangt samen het *Wondergeloof*.

Dit hoort niet bij de fides salvifica, maar bij de fides sensu generali. Of er al iemand opstond, die teekenen en wonderen deed, het zou den mensch voor zijn zaligheid niet baten, evenmin als het baatte voor de toovenaars van Egypte voor Farao, die ook wondergeloof hadden. Het is hetzelfde geloof als het geloof aan een ideaal, als bv. van Columbus, die Amerika wilde ontdekken. Daarom noemt de apostel een *πίστις* onder de *χαρίσματα* op, een *πίστις* dus, die niets te maken heeft met het zaligmakend geloof. Want 't zaligmakend geloof is niet een *χάρισμα*, dat aan alle personen eigen is.

Hoe moeten wij 't wondergeloof dan beschouwen?

Het is in zijn aard en wezen niets anders, dan het bewustzijn van de

*) Werk van den Heiligen Geest, II, pag. 245.

levensgemeenschap met den almachtigen God, en dat wel een geloof, een bewustzijn van dien band, in de onderstelling, dat er tusschen 't geen God wil en 't geen ik wil, geen scheiding bestaat.

De mensch is geschapen naar Gods beeld. Daarom is vóór de zonde het doel van zijn streven en Gods doel één. Dit effect van het geloof is dus de volkomen triump van het geestelijke over het niet geestelijke in de schepping.

Er is een schepping niet naar Gods beeld en een schepping wel naar Gods beeld. Alle schepsel naar Gods beeld geschapen leeft in het bewustzijn, dat de niet naar Gods beeld geschapen schepping geen macht over hem heeft. In het paradijs vloeide alzoo uit het wondergeloof voort: volkomen ruste, een weten dat men meer is dan de overige schepping en dies alle vrees voor de overige schepping verre. In dien zin is het wondergeloof de wortel en kiem van alle kunst.

Adam nu geschapen naar Gods beeld, in een schepping niet naar Gods beeld, is naar den stoffelijken maatstaf gemeten kleiner dan de bergen en leeuwen, maar naar de geestelijke maatstaf is hij grooter dan die.

De geestelijke maatstaf gaat vóór. Dat is 't effect van het geloof. Is dit de aard en het wezen van het wondergeloof, dan ligt op één lijn met het wondergeloof alle kracht door den mensch ontwikkeld krachtens zijn bewustzijn van zijn gemeenschap met God. En als nu God iemand geeft gaven, talenten, genie, dan krijgt hij daardoor beschikking over iets, wat in den grond goddelijk is. Die goddelijke macht kan hij door het geloof bereiken. Bij die goddelijke machten, die ter dispositie gesteld worden van den mensch, hoort ook de *δύναμις*, energie, moed. Sommigen hebben die in hooge mate (heroën). Die *δύναμις* enz., waarmee men alle moeilijkheden overwint, is uitvloeisel van het wondergeloof.

Juist omdat 't wondergeloof dien algemeenen vorm draagt, is er niet voor nodig geloof in God. Ieder kan 't hebben, die de macht erkent van een zeker ideaal, die het bewustzijn heeft van de macht van dat ideaal en de verzekering bezit, dat men er mee in gemeenschap staat.

Dat wondergeloof draagt dus een geheel algemeen karakter. Het richt zich niet alleen op de wonderen, maar op heel 't menscheijk leven. Alle streven wordt beziel en ontstaat door dit geloof. Nooit is er een dichter, een kunstenaar, een groot man zonder dat geloof.

Wat zegt de Heilige Schrift over dit wondergeloof?

Matth. 21 : 22. Lees het verband. Jezus zegt: Houdt u bij dit eene mirakel niet op, maar staat naar die algemeene macht, die tot alle dingen bekwaamt, en bedenkt dat de mensch, naar Gods beeld geschapen, macht heeft over al 't geschapene; vs. 22 wil zeggen: zonder geloof kan ik niets uitvoeren:

het geloof moet altijd die krachten opwekken, die een ieder naar zijn specialen aard zijn toebedeeld.

Luk. 17 : 6. Dezelfde tegenstelling tusschen de geestelijke macht van den mensch door het geloof en de schijnbaar stoffelijke overmacht van de natuur. Dit geloof heeft evenals het mosterdzaadje een kiem in zich waardoor het zich kan ontwikkelen.

Marc. 11 : 23. De aard van het wondergeloof wordt hier nader verklaard: *a.* het is geen zaligmakend geloof; *b.* het is geen geloof in iets, wat God gedaan heeft om ons te zaligen, maar 't is de zekere bewustheid, dat wij met de krachten, die in God zijn, in gemeenschap staan, en het gebed is het in werking zijn van het geloof.

Matth. 14 : 28 en vervolgens. Hier wordt dit wondergeloof in practijk beschouwd. Er was geen *ἀπιστία* maar een *ἐλγοςπιστία* in Petrus; een geloof, dat niet zaligmakend is, maar een geloof hieraan, dat hij in gemeenschap stond met de kracht Gods en dat die kracht Gods hem dies in staat stelde op de zee te loopen.

Matth. 17 : 17. De booze macht heerscht hier. Dat mag niet. Dat is de *ἀπιστία*. Daarom zijn ze een *γενεὰ ἄπιστος καὶ διεστραμμένη*. En nu zegt Jezus vers 20: *διὰ τὴν ἐλγοςπιστίαν* hebt gij den duivel niet kunnen uitwerpen. In de woorden *οὐδὲν ἄδυνατόν ἐστιν ὑμῖν* is aangegeven, dat altijd de geestelijke macht heerscht over de stoffelijke.

Die algemeene aard van het wondergeloof draagt 't karakter van mirakelgeloof alleen door de zonde. Want in het paradijs bestaat het alleen in het ruste hebben. Het wonder in den zin van *τερας* heeft alleen bestaan krachtens de zonde. Men moet dus niet zeggen: „de schepping der wereld was een wonder”. Wonder is: het weer triomfeeren van de geestelijke macht over de stoffelijke, nadat de geestelijke macht zich aan de stoffelijke onderworpen had. Het wonder praesupponeert dus de zonde. Door de zonde trad de *ἀπιστία* in en kwam de mensch onder de macht van de natuur. In het wonder breekt de triomf van het geestelijke door. Hiermee is echter nog niet genoeg gezegd, want de kracht van het geloof wordt niet alleen openbaar in het rijk van de particuliere, maar ook in dat van de algemeene genade. Immers waar God hielden, genieën enz. geeft, wekt Hij de algemeene overtuiging weer op.

Het karakter van het wondergeloof krijgt dit geloof eerst op het terrein van de particuliere genade — waar God het gebruikt als openbaring van de macht des geestes over de natuur en als een steunsel voor en aankweeking van het zaligmakend geloof.

Hiermee komen wij op het terrein van de manifestatie. (cf. Loc. de S. S.) In dit verband, zeggen wij er alleen dit van: men mag de wonderen van Jezus

niet beschouwen als gedaan door zijne Godheid. Jezus heeft nergens gezegd: „Dat kan Ik wel, maar dat kunt gij niet”. Neen zelfs zei Hij: „Gij zult grootere werken doen dan deze”. En Paulus zei: „Ik vermag alle dingen door Christus, die mij kracht geeft. (Let wel: alleen op het terrein van de werken). En als de discipelen het niet konden, dan was 't alleen door hun *ἐλγοςπιστία*, die niets te maken heeft met het zaligmakend geloof. Door dit soort *πίστις* hebben allen de wonderen gedaan. Het was een hun bijzonderlijk toebedeeld geloof bestaande in een opwekking van het door de zonde te loor gegane.

Voorts deden zij hun wonderen, doordat de almacht Gods aan dit geloof zijn uitwerking schonk. Als Elia en Petrus een doode opwekken, dan is dat door het wondergeloof — een wonder, dat God tot stand brengt.

Bij Jezus vinden wij 't zelfde wondergeloof. Hij had de *πίστις Θεοῦ*, was boven de natuur verheven, had altijd dat geloof, en wel jure unionis, niet jure creationis; het is dus bij Hem nog veel intensiever. Hij is zelf God en realiseert zelf de werkingen van zijn eigen geloof.

Het geloof bestaat in het bewustzijn. Maar bewustzijn is hier niet intellectus in de Aristoteliaansche tegenstelling met den wil; bewustzijn is hier niet eene eenzijdige werking van het hoofd, met uitsluiting van de werking van het hart, want in het Oude Testament en in het Nieuwe Testament is de zetel van het bewustzijn: het hart, niet 't hoofd.

't Woord in het Oude Testament voor hart gebruikt is van den stam לב deze fde stam als in להב — vlam. De stam לב beteekent opvlammen; en ook zit er in 't denkbeeld van opspruiten, opschieten. In het Syrisch bv. is Lab — kind (wij zeggen daarvoor ook „spruit”) en vandaar is de diepste beteekenis van dien stam: pit, kern. Die pit ontwikkelde zich uitspruitend en opvlammend. Nu is uitspruiten: de ontwikkeling van het zijn en opvlammen: de ontwikkeling van het bewustzijn.

Ons woord hart komt van „krad”. Hiervan in het Grieksch *καρδία* en in het Latijn: *cardo*. Die stam beteekent: draaien om een middelpunt. Dus het verschil tusschen de Oostersche en Indo-Germaansche opvatting van het hart is: de Oostersche beziet het hart in zijn pit, de Indo-Germaansche beziet het in zijn levensbeweging.

Vandaar, dat een Oostersche zegswijze is van Jona en van Jezus „dat hij (nl. Jona of Jezus) in het hart der aarde was.”

Ons spraakgebruik is grootendeels gevormd naar den Bijbel en zoo zijn wij gewend geraakt aan de Oostersche opvatting van „hart” — ofschoon wij Indo-Germanen zijn.

Dat hart nu staat in het Oude Testament tegenover de נפש met dien verstande, dat נפש is de levensuiting van den persoon. Het hart is het middelpunt en de נפש is de peripherie. Dezelfde tegenstelling als tusschen karakter en persoon. Dat לב komt als zoodanig voor als een fons, fontein, sprinkader. In de omgeving van Jezus was 't hart, waarmee men de dingen opnam.

Spreuken 4 : 23 wordt dat begrip van לב uitgesproken. De חוצאות הים zijn de openbaringen van het leven. Dus niet alleen van het gevoel, maar van alle levensuiting.

Bij de Hebreëen heet het: In de לב zijn de חוצאות הים van alle leven. Bij ons: het gevoel is in 't hart, het verstand is in de hersens enz.

Soms wordt nog een dieper grond gezocht dan het לב. Dan is er sprake van de nieren. „God proeft ook de nieren.”

Gevolg daarvan is, dat èn in het O. èn in het N. T. de chokma wordt teruggebracht niet tot het hoofd, maar tot het hart. Cf. *Job 9 : 4*, *Gen. 8 : 21*. In *Ps. 33 : 11* „gedachten zijns harten;” *Ps. 90 : 12* de bede om een wijs hart, niet om een wijs hoofd; *Job 8 : 10* „zij brengen redenen voort uit hun hart.”

Nu nog zegt men in Arabië, dat het verstand onder de ribben zit. (Dit ziet op de schepping van Eva terug; daar, bij die rib, zeggen ze, is de hoofdplek, daar zit het hart.)

Een zoodanige opvatting is eigen aan de heele Semitische wereld en hangt samen met de eigenaardige dispositie van hun natuur.

[Een neger heeft een andere natuur dan een Mongool: bij den eerste praedomineert het bloed, (vandaar zijn vreesachtigheid); bij den Mongool praedomineeren de spieren; de Mongool snijdt zich zonder schroom den vinger af; zenuwen kent hij niet. Gelijk in de rassen het overwicht van één element uitkomt, zoo ook bij ons het verschil, dat de een meer kracht voelt in zijn hart, de ander in zijn hoofd enz. De vrouw heeft meer gevoel. De man heeft meer de kracht in hoofd en hand.]

Een Semiet, waar hij iets bedacht, had werkelijk de eerste impressie uit zijn hart. Daaruit verklaren zich bovengenoemde uitdrukkingen. De Indo-Germaansche wereld echter heeft de roeping om te *dixxpliverv*. Het zuivere spoor is alleen te vinden, als wij als uitgangspunt nemen, dat God Zijne openbaring gaf in de Oostersche wereld en de goddelijke openbaring dus haar uitgangspunt koos in de Semitische opvatting, waarbij wij dan de Indo-germaansche dialektiek te baat moeten nemen.

Dan hebben wij deze conclusie: dat de חוצאות alle zijn uit het לב; dat de hersenen als zoodanig niet produceeren. Trouwbljvend aan die voorstelling is dan

de functie van het hoofd alleen die van den spiegel nl. reflexie. Het is nooit productief maar altijd reflecteerend.

Zoo houden wij 't spraakgebruik van de Schrift vast, zonder daarom te verwaarloozen de roeping van 't bewustzijn van de Westersche wereld om discursief te denken, dat ons leert, wat de *הוֹצָאָה* zijn.

Nu is er in de Indo-Germaansche wereld een stam „sap” die toont, dat ook in die wereld oorspronkelijk niet het hoofd het uitgangspunt was. Van dien stam komt ons „besef”, en het Latijnsche „sapientia”. Dus achter onze Aristoteliaansche opvatting zit nog een dieper begrip, dat aan het Semitische nabij komt. — (Ook de Jood had het begrip wel van het discursieve, wat uitkomt in *בִּין*).

Volgens O. en N. T. zetelt ook het geloof in het hart. Cf. *Luc. 24 : 25 ; Hana. 8 : 37 ; Rom. 10 : 10 ; Ef. 3 : 17 ; Hebr. 3 : 12 ; Gen. 45 : 26* geeft 't ons ook reeds aan de hand. De Heere Jezus sprak het zelf uit in: *Matth. 12 : 34 ; Marc. 7 : 21*. Opmerkelijk is 't dan ook, dat bij de sterke parallelliseering tusschen mensch en dier in het O. T. aan het dier nooit een hart wordt toegekend; dan alleen eens nl. van Nebukadnezar, maar daar is het figuurlijk.

Het bewustzijn kiemt dus uit het hart, vlamt op uit het hart naar boven, spiegelt zich af in het intellect, en openbaart zich zoo aan ons.

Wat is nu het doorgaande gebruik van „gelooven” in de Schrift?

In de genoemde plaatsen is 't hart de sedes van het geloof. Niet 't hart gelooft zelf, maar subject van het geloof is altijd de persoon. In dat hart zijn onderscheidene levensfunctiën; er is een zedelijk en een verstandelijk leven. Het bewustzijn nu raakt die beide levenssferen, zoowel die, waar onderscheid moet gemaakt tusschen goed en kwaad, als die, waar onderscheid moet gemaakt tusschen waarheid en leugen; het raakt het leven der gedachte en der conscientie.

Zoo komt het, dat onze vaderen terecht zoowel een intellectueele als ethische zijde zochten in het geloof. Zij duiden dit aan door te zeggen: het is aandoening van het verstand en tevens van den wil.

Intusschen, onze oude dogmatici stelden het zich zoo voor, dat de Heilige Geest gelijktijdig zijne aanrakingen deed: één aan het intellect en één aan de voluntas, en dat door de combinatie van die twee ontstond ééne acte nl. het geloof.

Maar dat is mechanisch en is opgekomen in den tijd, toen men dadelijk geloof en geloofsvermogen verwarde. Men nam daarop twee werkingen aan van den Heiligen Geest, waarvan het geloof resultaat was.

De zaak is zoo:

He: geloof is het bewustzijn van den levensband aan God, naar wiens beeld

wij geschapen zijn. Uit dien levensband komt èn ons zedelijk èn ons denkend bewustzijn.

Het punt in ons wezen, waar die aanraking plaats heeft, is het hart. Dus het hart is niet alleen zetel van het leven, maar ook van het *bewustzijn* van het leven. Waar dit door de zonde verwoest wordt, wordt èn 't verstand èn de wil aangetast. De genade nu herstelt zijn en bewustzijn. De Heilige Geest werkt in het hart en herstelt wil en verstand, die gereflecteerd worden in ons bewustzijn, zoodat ze saam in de ééne acte van het geloof naar buiten treden.

Tegenstelling tusschen fides en spes. De *ἐλπίς* heeft niets gemeen met hetgeen wij „hope” noemen. Een juistere vertaling is „verwachting”. Immers „hoop” is een kans, dat het mee en tegen kan vallen. Verwachting drukt meer zekerheid uit. Nog beter is „inwachting”, volkomene, absolute, zekere verwachting.

Wat wil die zekere verwachting zeggen? Ze is altijd gericht op één bepaald doel en vindt haar oorsprong in het contrast tusschen de innerlijke koninklijke waardij van Gods kinderen en hun uitwendig levenslot. „Ook mijn eere zal U loven,” zingt David; die eere is de stoet, de staat, dien iemand voert, de knechten en dienstmaagden, dus: alle de mijnen zullen U loven.

Die „eere” nu was wel aanwezig in Israëls symbolische wereld, maar nu is het kruis opgetreden en dit zegt, dat de uitwendige toestand niet beantwoordt aan den eisch van de inwendige roeping.

Die toestand op zich zelf nu bevredigt niet, maar wordt bevredigd door de *ἐλπίς*. B.v. ik ben erfgenaam van een millioen en heb geen cent op zak, maar een briefje dat mijn recht bewijst. Dat briefje is mijn *ἐλπίς*. Nu ligt er ook voor ons een uitwendige staat gereed, die aan de inwendige waardij beantwoordt, daarop richt zich de *ἐλπίς*,

Daarom spreekt de Schrift van eene erfenis. Eene erfenis *is* er, behoeft niet meer gemaakt.

't Is dus de vaste verzekering van een kind van God, dat hem toekomt een gereed liggende heerlijkheid.

De *πίστις* heeft niets te doen met wat ons toe zal komen, maar alleen met den grond van ons aanzijn.

De *πίστις* is het fundament van ons gebouw en de *ἐλπίς* is de kroonlijst op den gevel.

Men kan ook zeggen, dat er is een eeuwig zijn en een proces van het worden. Dat eeuwig zijn in God is de grond, waarop wij staan en daarmee hebben wij gemeenschap door de *πίστις*. Bij de *πίστις* geldt 't intusschen ook wel eens feiten (nl. bij de *πίστις* salvifica), maar ook dan nog richt zij zich altijd op wat achter ons ligt en de *ἐλπίς* altijd op het *τέλος* van het feit. *Hos. 2 : 14* „Achor is gesteld tot een deur der hope”: een deur die ik zie; daarin ligt de zekerheid van de *ἐλπίς*.

Psalm 130 spreekt van den wachter: Israel moet wachten op den Heere als de wachter op den morgen, die zeker is, dat de morgen komt.

Rom. 8 : 24. Vanaf vs. 18 wordt het contrast beschreven tusschen den innerlijken en uitwendigen toestand van den christen. Tegenover die *παθήματα* staat *ἡ μέλλουσα* enz.

De bodemlooze verwachting van het creatuur en de verwachting van een christen worden voorts tegenover elkander gesteld: de laatste is de *ἐλπίς*. Die kan alleen komen door de *δόξα* van de kinderen Gods; *υἱοθεσία* is niet het worden van een kind van God — want dat zijn ze — maar de prinselijke installatie in de eere, die hun als kind Gods toekomt. Het lichaam der zonde staat daarvoor nog in den weg. En nu vers 24. De *σωτηρία* in absoluten zin is nog voorwerp van de *ἐλπίς*; die *ἐλπίς* is niet een *ἐλπὶς*, die komen moet, maar die er is, doch bedekt door een *κάλυμμα* (*οὐ βλεπομένη*)).

Rom. 5 : 4 en 5. De *ἐλπίς* wordt weer gesteld tegenover het lijden, omdat de *θλίψις* het dulden werkt, dit de *δοκιμή* en de *δοκιμή* de *ἐλπίς* doet opleven — en die kan niet bedriegen, omdat wij de zekerheid ervan van God zelf hebben ontvangen.

Ef. 2 : 12 die hope gestempeld als het particulier eigendom van het kind van God.

Dat die hope niet gericht is op een zaak, die nog gemaakt moet, maar die er reeds is, blijkt o. a. uit *Col. 1 : 5*. Ze is *ὑποκειμένη*, gedeponeerd — en wel in den hemel.

In *Hebr. 10 : 23* wordt ook dat onwankelbare karakter uitgedrukt: *ἠκλυντ*, want Hij, die 't aankondigde, is getrouwd.

Dat die hope dadelijk voortvloeit uit de wedergeboorte blijkt uit: *1 Petr. 1 : 3*. De wedergeboorte vindt haar *τέλος* rechtstreeks in de *ἐλπίς*.

Dat die hope alleen doelt op 't geen komt na de afwerping van het lichaam der zonde, blijkt uit *1 Petr. 1 : 3* en evenzoo uit *Tit. 2 : 13*, waar de *ἐλπίς* in vertand met de *παρασμία* van Christus wordt genoemd.

Over het verband tusschen geloof en hoop zie: *1 Cor. 13 : 13*; *Gal. 5 : 5*; *1 Petr. 1 : 21*. In *1 Cor. 13* gaat de *πίστις* voorop, wordt de *ἐλπίς* uit de *πίστις* geboren en heeft de *ἀγάπη* haar wortel in beide. In *Gal. 5 : 5* zien wij dezelfde genetische samenhang. En in *1 Petr. 1 : 21* gaat ook weer 't geloof voorop en worden de *πίστις* en de *ἐλπίς* voorgesteld als gericht te zijn op God.

Geloof, hoop en liefde samengenomen werken alle drie in het bewustzijn. Mer. gelooft, hoopt en heeft lief met zijn bewustzijn. En nu is elk van die drie: bewustzijn van een band aan God, edoch met dit verschil:

Geloof is het bewustzijn van den band, waarmee wij oorzakelijk in God rusten, oorzakelijk aan God verbonden zijn.

Liefde is het bewustzijn van den band, waarmee wij persoonlijk met God verbonden blijven.

Hoop is het bewustzijn van den band, waarmee wij aan God verbonden zijn voor eeuwig.

Geloof ziet op 't verleden; liefde op 't heden, hoop op 't toekomende.

Wij komen nu tot de *πίστις* sensu salvifica. Daarbij hebben wij de vraag: In welken toestand verkeert een zondaar quod ad fidem, eer het werk der verlossing in hem wordt aangelegd?

Antw.: In den zondaar werkt nog wel die liefde, geloof en hoop maar in verkeerden zin. Immers de virtutes naturae humanae zijn vervalscht.

Dat merken wij, als wij ze nemen eerst in relatione ad Deum.

(1) Voor 't geloof komt in de plaats de *ἀπιστία*.

(2) " de liefde " " " " " vijandschap.

(3) En " " *ἐλπίς* " " " " het grijpen naar het tegenwoordige.

Quod ad (1): cf. de 3e observatie.

" " (2): het bedenken des vleesches is vijandschap.

" " (3): de *ἐλπίς* is geboren uit het besef, dat onze uitwendige toestand ons niet bevredigt. Vandaar de ontevredenheid.

Daar, waar nu de *ἐλπίς* zich richt op het heil, wordt ze een kracht in den zondaar om met geweld een beteren toestand af te dwingen en zoo de vervulling van zijn „kabood” in dit leven te krijgen. (Men lette er 'op, dat wij de *ἐλπίς* hier nemen, zooals ze in het paradijs was. Het uitzicht op het eeuwig leven was voor Adam de *ἐλπίς*).

Hoe openbaart de *ἐλπίς*, *ἀγάπη* en *πίστις* zich nu positief in dit leven?

De *ἀγάπη* wordt een zich zelf liefhebben, zelfzucht, in plaats van God lief te hebben. De *ἐλπίς* slaat om in gemor. De *πίστις* wordt niet alleen *ἀπιστία*, maar wordt geloof aan den mensch, aan de rede. Maar de Schrift leert ons de zaak nog dieper inzien. Dat proces rust niet, eer dat diezelfde kracht die op God gericht moet, gericht wordt op Satan. (Cf. 1 Joh. 3 : 10 τέκνα τοῦ διαβόλου tegenover τέκνα τοῦ Θεοῦ). Alle drie de virtutes *πίστις*, *ἐλπίς*, *ἀγάπη* moesten op God gericht. Maar door de zondige ontwikkeling richten ze zich eerst op den mensch zelf — maar zij gaan nog verder en zoeken een *πατήρ* dien in Satan. Dit zegt Jezus in Joh. 8 : 44, 45.

De doorwerking daarvan zien wij in de verzoeking van Jezus in de woestijn, waar de verzoeker tot Jezus komt als een, die voor Hem wil zijn, wat God alleen voor Hem zijn kan.

Nu intusschen is dat niets dan *ψεῦδος*, want feitelijk blijft elk schepsel, ook de duivel, gebonden met den band aan God.

Daarna leert de Schrift, dat, als eens de wereld wegvalt, dan de wetenschap van dien band aan God terugkeert, maar dan als oorzaak van eeuwig afgrijzen.

Dat is het, dat de Schrift zegt: De duivels weten het en sidderen (*φρίσσουσι*).

Uit die negatieve en positieve werking van die virtutes vloeit voort de verdoemelijkheid voor God. De zondaar mag die virtutes niet aan God onttrekken — en veel minder ze tot zich zelf en den duivel keeren. Een neutraal terrein is er niet. Die ze niet keert tot God, keert ze tot den duivel. Dit maakt, dat de heele wereld verdoemelijk ligt voor God. Nu komt God tusschenbeide met de openbaring in Christus. Zin van die openbaring is om zichzelf voor den zondaar aannemelijk te maken. God in Christus geopenbaard is God aannemelijk gemaakt voor de behoeften van den zondaar. Daarin ligt *φιλανθρωπία*. Wanneer nu de mensch Hem nog blijft verwerpen, wordt dientengevolge de virtus van de *ἀγάπη* enz. nog sterker gespannen in het kwade. Want er is meer onheilige kracht noodig om zich te verzetten tegen „God geopenbaard in Christus” dan tegen God, zooals Hij in het paradijs is.

Wanneer wij zoo onze vijandschap verscherpen, worden wij allen schuldig gesteld en wordt eerst openbaar de schrikkelijke negatieve werking. Elke zondaar verwerpt Christus.

Daarom moet aan allen gepredikt en die zich verzet, is dubbel schuldig. Wij hebben het heil in Christus aan te bieden niet alleen aan de uitverkorenen, maar aan den zondaar, opdat God gerechtvaardigd worde, waar Hij de verdoeming uitspreekt over alle zondaren. De objectieve heilsopenbaring moet dus onderscheiden van de subjectieve, die hierin bestaat, dat, terwijl allen den Christus verwerpen, God Hem aan het hart van eenigen dierbaar maakt.

Ens is daarbij mededoogen aanbevolen in tweeërlei opzicht. Iemand die te doen kreeg met God geopenbaard in Christus, heeft 't harder te verantwoorden, dan die alleen met God in de natuur geopenbaard te doen kreeg. Zoo moeten wij *Mark. 4 : 12* verklaren en *Matth. 13 : 14*, waar de gelijkenis van den zaaier is uitgesproken en de discipelen vragen, waarom Hij door gelijkenissen spreekt. Hierop antwoordt Jezus in vs. 14. Men moet dus deze woorden niet opvatten alsof, wanneer Jezus niet in gelijkenissen had gesproken, zij dan wel gezaligd werden. Men moet er *Hebr. 6* naast leggen. De Heere zegt namelijk: Ik wikkel de waarheid zóó in, dat, wanneer er genade aanwezig is, zij dan ook in gelijkenis wordt verstaan; maar, waar die genade niet aanwezig is — verstaan zij het niet zoo goed, opdat zij niet noodeloos in het oordeel gebracht worden. Die toestand, zegt Jezus hier, die in *Hebreën 6* beschreven is, vindt zijn oorzaak alleen in de prediking ook aan de niet-uitverkorenen. De mannen van *Hebreën 6* zijn niet uitverkorenen, maar het zijn zij, die het Evangelie gehoord hadden, zóó dat er *ἐπιστρέψας* is, doch slechts

in schijn. Daardoor is hun oordeel ontzettender. En daarom moeten wij *Mark. 4 : 12* enz. zoo verstaan: Jezus handelt over verkorenen en niet verkorenen. Wanneer aan de niet-uitverkorenen 't Evangelie wordt gepredikt, zonder dat zij tot werkelijke bekeering komen — dan verzwaart dit hun oordeel. Daarom moet men zóó spreken, dat uitverkorenen de waarheid er uit proeven — opdat er geen valsche ἐπιστρέψις komt.

Het Geloof sensu salvifica.

Geloofsgenade is niet een daad, waardoor iets nieuws wordt ingebracht, niet een scheppende, maar een herscheppende daad, waardoor de in de mensche-lijke natuur gelegde virtus credendi, amandi en sperendi, die was omgeslagen, weer recht gezet wordt. God leidt dus de ἀπιστία terug in πίστις. Die πίστις nu is bedoeld in *1 Petri 1 : 9*, waar de πίστις genomen is met het τέλος van de πίστις nl. de σωτηρία τῶν ψυχῶν. De πίστις als zoodanig neemt een vorm aan, en het is die forma fidei, waarop alles aankomt. Die virtus had in de schepping deze forma: „opdat Hij God zijnen Schepper recht kennen enz.” (Catechismus). Bij den zondaar is die forma: murmureering enz. Bij de herscheppende daad krijgt die πίστις weer een andere forma, waardoor ze tot πίστις salvifica wordt.

Πίστις in die forma richt zich tot den mensch als zondaar, niet als mensch. En nu is het die forma, die onze vaders noemden „oprecht geloof” (oprecht in den zin van „echt”) waar het op aan komt.

Wat is het verschil tusschen het geloof in deze forma en in de oorspronkelijke?

(1) De oorspronkelijke forma was een rechtstreeks gericht zijn op God Drieëinig. Het geloof in deze wordt gericht op Christus en eerst door Christus op den Drieëinigen God.

(2) De forma van het geloof in de schepping was bij een menschheid met een eigen hoofdorgaan saamverbonden, maar naast God staande en alleen hangend aan Hem door de kleving tusschen Bild en Abbild; een forma puur van schepsel op Schepper en de klove tusschen die twee overbruggend. Nu echter is 't niet meer de menschheid naast God, maar het is God zelf, die in Zijn Zoon als hoofd van die menschheid optreedt. De spanning van het geloof om de klove te overbruggen tusschen Schepper en schepsel is weggenomen, want in den Middelaar is de Schepper met de schepselennatuur vereenzelvigd.

(3) In de forma van het paradijs is een openbaring van Gods deugden naar den aard van het ongeschonden schepsel. Daarom kan in het paradijs noch Gods barmhartigheid noch zijne ontfermingen geopenbaard. — Nu daarentegen is 't objectum fidei anders; nu is het de rijkdom van genade van barmhartigheid.

(4) In de forma van het geloof in het paradijs werkt die forma uit het leven op het bewustzijn en gelijkelijk met het bewustzijn opdoemende.

Bij den zondaar is reeds een bewustzijn ontwikkeld, maar het is afgescheiden van het leven en dies is de forma van deze fides, dat ze uitwendig komt tot het bewustzijn en daarin daalt; dus is ze aan het woord gebonden.

(5) In het paradijs was de forma van het geloof amissibilis. Nu is zij inamissibilis.

Bij het geloof repeteert zich, wat wij vonden bij de wedergeboorte nl. dat deze forma van het geloof niet op eens en alleen in ons woont. Niet op eens is bij de wedergeboorte alle zonde weg. Zoo ook is bij het geloof niet op eens alle πίστις weg, maar die blijft voortwoekeren — en vandaar de worsteling tusschen de πίστις en de ἀπιστία.

De werker van het geloof. (De controversen b.v. met Arminius enz. zijn in andere boeken wel te vinden). Het zaligmakend geloof is gewerkt door God, Ef. 2 : 8. [Voor de quaestie van het τούτο, cf. Werk van den Heiligen Geest]. Joh. 6 : 44; Philip. 1 : 29.

Het geloof is niet te scheiden van voorafgaande inplanting in Christus („voorafgaande” sensu ordinis, niet temporis. Er is geen bewustzijn, zonder zijn).

Intusschen is in de kerk over die inplanting vaak strijd gevoerd, alsof men eerst tot geloof wierd gebracht en bekeerd en later in Christus ingeplant. Voor wat het bewustzijn betreft, ja, dan is 't zoo. Maar dit mag nooit genomen voor 't essentieele, Ons geloof hangt af van de inplanting in Christus, niet omgekeerd. Eerst de inplanting. Eerst als wij in Hem zijn gestorven, gekruist en opgestaan, dan kan het bewustzijn daarvan volgen.

Is hoeverre kan nu dat bovennatuurlijk geloof potentia bestaan, maar actu afwezig zijn?

Volgens de Schrift bestaat het ook daar, waar het dadelijke nog niet aanwezig is.

Dit kan bewezen (1) door tegen elkaar over te stellen den eisch, dien de Heilige Schrift stelt aan het zaligmakend geloof in dadelijken zin, en hare uitspraken omtrent de zaligheid van hen, bij wie die verschijnselen afwezig waren. Rom. 10 : 17 geeft den eisch, waaraan 't dadelijk geloof moet beantwoorden. Jer. 1 : 5; Lucas 1 : 44 (geloof reeds in den moederschoot). De eisch voor het dadelijk geloof is ἡκούσας διὰ ῥήματος en aan den anderen kant het κήρυγμα.

(2) De Heilige Schrift geeft niet toe, dat bij een kind reeds een werking van het geloof in het bewustzijn zijn kan, een habitus fidei, gelijk Rome wil. Volgens de Schrift slaapt het bewustzijn bij een kind. Cf. Deut. 1 : 39, Jona 4 : 11; Rom. 9 : 11.

Nemen wij die gegevens samen, dan volgt, dat de mogelijkheid in Gods Woord is gegeven voor een inplanting van het geloof, ook waar de onmogelijkheid is voor eene dadelijke werking van het geloof. Matth. 18 : 6 hiertegen

aan te halen baat niet, want de kinderen daar bedoeld, kunnen zich reeds bewegen en uit vers 4 blijkt, dat de Heere 't begrip van klein uitbreidt op de innerlijke gesteldheid van het hart.

Heeft men alzoo gevonden, dat er voor 't dadelijk geloof noodig is *ἄνοη* en dat toch geloof bestaan kan zonder dat er *ἄνοη* is, dan kan men nog vragen: Eilieve, laat de Schrift soms ook toe, dat er zonder geloof zaligheid zijn kan? Immers neen. A. Marck, dit inziende, heeft toen een anderen uitweg gezocht, nl.: dat een klein kind zalig wordt door het geloof van zijn ouders. En dat nu is een dwaasheid, een losrukken van de fundamenteen der gereformeerde kerk. Men wordt dan gedoopt op grond van het geloof der ouders. Dan wordt 't geboren kind niet beschouwd als in Christus geheiligd, maar als een Joodsch of heidensch kind. Men gaat 'dan zeggen: Eerst door de „aanneming” wordt het lidmaat enz. Het kind wordt dan gedoopt, niet omdat God wat aan dat kind deed, maar door een soort van overheiligheid van de ouders. Waarom is er geen erfgehoof mogelijk? Omdat bij de schepping van den mensch elke ziel een creatio divina is. Dienvolgens erft men de erfzonde niet over als een soort smet, maar komt ze toe als straf. — 't Geloof is dus onbestaanbaar, tenzij als gevolg van de overzetting in den staat der genade. — En de conclusie is, dat ook zij, die nog geen actueel geloof hebben, toch geloof kunnen bezitten (in potentia). Tot diezelfde conclusie brengt ook het feit van het vroeg sterven van millioenen kinderen der christenheid.

Dit was 't groote argument, dat de Arminianen aanvoeren, dat de gereformeerden, die het geloof voor de zaligheid eischten, eo ipso de kleine kinderen verdoemden. — De Dordsche Synode sprak toen uit, dat geloovige ouders getroost mogen zijn over hun vroeg wegstervende kinderen. De kinderdoop wordt toegediend op de onderstelling van aanwezig geloof, niet op hoop van komend geloof. Evenmin als iemand vóór zijn openlijke belijdenis ten avondmaal mag gaan, omdat hij zonder belijden geen zegel op het belijden kan geven, zoo ook mag de kerk geen kind doopen dan in de onderstelling, dat het wedergeboren is. De doop is het zegel der wedergeboorte.

Het raakt hier ook de quaestie van de oogenblikken, dat het geloof werkt en de oogenblikken dat 't niet werkt. Leeft het geloof in het bewustzijn, dan is het ook onderworpen aan de eigenschappen van het bewustzijn: en eigenschappen van het bewustzijn zijn, dat het schuilen, sluimeren, schijndood zijn kan. Niet altijd is onze heele schat van Grieksch, Latijn, Duitsch aanwezig. 't Bewustzijn bestaat uit een reservoir (memorie) en een pitje, dat men laat branden.

Dus moet wèl onderscheiden het potentieel en actueel bewustzijn. In den slaap en bij sommige zieken verdwijnt het bewustzijn geheel om later weer te komen.

Maar dan moet ook het geloof, in het bewustzijn levend, mede onderworpen zijn aan de sfeer der wisselingen van het bewustzijn. Hieruit blijkt, dat ook waar geen geloofswerking is, er toch geloof aanwezig kan zijn. Dienovereenkomstig lezen wij dan ook in :

Col. 2 : 5 enz. : dat de apostel niet alleen kent een *πίστις*, maar ook een *στέρωμα* (= lichaam van eene zaak tegenover de schaduw daarvan) ; ook zegt hij, dat zij Christus in zich besloten hebben (*παρέλαβον*) en dat zij dus hebben den wortel *ρίζα* d. i. potentia.

Col. 1 : 23. De *πίστις* moet in hen een *θεμέλιον* vormen ; al die begrippen dus passief genomen.

2 Tim. 1 : 5. 't Geloof heeft in hem *είναι*. *Πέπεισμαι δὲ ὅτι καὶ ἐν σοὶ* bewijst dat er potentieel geloof aanwezig zijn kan. De *πίστις* is voorgesteld als een inwoner in de ziel.

Eindelijk wordt dit bevestigd door het geheele Nieuwe Testament, waar de apostelen altijd aanspreken met „geloovigen“, waarin ligt een voortdurende toestand, iets, dat een qualiteit, een vaste habitus is geworden. Waar de naam *πίστος* met *ἅγιοι* eensluidend wordt gegeven aan menschen, die op dat oogenblik daar in het geheel niet met de gedachten in zijn, daar bewijst dit, dat het wezen van het geloof niet mag gezocht in de actus.

Dit op den voorgrond stellen van een potentieel geloof is evenwel niet enkel een redmiddel, om alzoo voor de jongere kinderen, die sterven, een uitweg te vinden, maar het raakt den wortel van het geloof. Want door het geloof potentieel te stellen, verklaren wij, dat 't geloof altoos potentieel is, bij oud en jong.

Niemand wordt zalig, dan door dat potentieel geloof. Alle geloof is potentieel.

Hierin ligt opgesloten, dat er slechts twee zaken zijn, die ons zalig maken : de wedergeboorte en het geloof. De wedergeboorte herschept ons *wezen*, 't geloof het *bewustzijn*. Aldus dringt het in, tot in den wortel van ons wezen.

't Geloof heeft dus zijn eigen plaats ; het geloof is onmiddellijk correlaat met de wedergeboorte. Deze twee zijn de principieele genadedaden, terwijl de andere (als heiligmaking enz.) afgeleid zijn. — Hieruit vloeit tevens voort, dat juist door die opvatting dat geloof wordt ingebracht in den wortel van de schepping van den mensch, in den wortel van zijn existentie.

Dit stellen wij tegenover alle Anabaptistische en Methodistische voorstellingen, volgens welke men eerst heeft een mensch, die slechts kruipt, maar waarin nu een nieuw vermogen komt, waardoor hij zich kan opheffen nl. 't geloof. Wij zeggen : de mensch is evenals een vogel met vleugels geboren, maar hij kan ze niet gebruiken wegens de zonde, en hun gebruik wordt weer hersteld door het geloof, hetwelk de veerkracht teruggeeft. Dit nu kunnen wij ons niet verklaren. Wij kunnen geen voorstelling hebben, van wat een ontloken of

een sluimerend bewustzijn is. De vermogens van elk mensch zitten alle potentieel in het kleine kind. Dus niet alleen van het geloof kunnen wij geen voorstelling hebben, maar evenmin van alle natuurlijke vermogens van den mensch. Zoo ook in de natuur: in een graankorrel hebben wij een even sterk raadsel. De kam van den haan zit in het ei, maar tracht dit maar eens in het ei aan te wijzen.

Het voorwerp van het zaligmakend geloof.

Bij het geloof *sensu generali* was het voorwerp: God. Het zaligmakend geloof is het bewustzijn van den band, waarmede wij in Christus als zondaren aan den God van alle ontfermingen verbonden zijn. Het algemeen geloof is dus hier gespecialiseerd. Bij het algemeen geloof was het de band aan den almachtigen God als Schepper, maar hier treedt een middenschakel in, nl. Christus. Die Middelaar is God geopenbaard in het vleesch. En omdat Hij dat is, daarom kan die Middelaar alleen gekend in het uitwendige. Dienvolgens moet Hij òf zelf òf door gezanten tot ons spreken. Vandaar het verband met de Schrift; de apostelen hadden Jezus zelf voor zich. Maar vòòr en nà dien tijd is een getuigenis noodig, waardoor de Christus aan de zielen kan geopenbaard. Aldus treedt de Heilige Schrift als tusschenschakel in, maar niet in magischen zin, zooals de Lutherschen en Neo-Kohlbruggianen het haar laten doen.

De nadruk valt op de *ἀκοή*, niet op 't lezen van de Schrift. De Christus moet gepredikt worden; wij moeten in ons bewustzijn de gestalte van den Christus opnemen; daarop komt alles aan. Iemand kan zalig worden zonder in den Bijbel te lezen; hij kan 't worden door prediking of getuigenis van anderen, maar iemand, die den Bijbel heeft en hem niet leest, doet zonde. Daar nu in de Middeleeuwen de Christus is vervalscht, daar werd noodig, dat de Schrift verspreid werd door de drukkunst — opdat wij toch 't zuivere beeld van den Christus zouden hebben.

Waarom moet die weg gevolgd voor de ontwikkeling van het geloof? Een zondaar is niet iemand, die niets uitstaande heeft met geloof; zeker, hij heeft dat wél, maar met omgekeerd geloof. Hij heeft een uitgewerkt bewustzijn, waarin alles verkeerd staat. Tegen zijn valsch bewustzijn nu, moet een zuiver worden overgeplaatst. Vandaar, dat de Heilige Schrift, als er sprake is van geloof, keer op keer niet den eind-terminus noemt, maar zich bepaalt bij de tusschenschakel „geloof in den Heere Jezus”. Die formule nu is een elliptische, verkorte uitdrukking. Deze formule is juist, omdat er al het onderscheid tusschen het algemeen en het zaligmakend geloof in ligt. Het geloof kan zich echter nooit verder uitstrekken dan 't wezen. Zal er geloof zijn in Jezus, dan moet er ook *in-zijn* in Jezus zijn. — Gaan wij nu terug van het dadelijke, naar het potentieel geloof, dan blijkt, hoe ook het potentieel geloof niet buiten Christus omgaat.

Door de wedergeboorte wordt een zondaar in de kern van zijn wezen ingeplant in Christus; dan is het geloof: het bewustzijn van den band met God in Christus. Wie in Christus is, is ook in Zijn wezen. De Christus staat tusschen het wezen van den mensch en het wezen van God in. Alle denkbeeld van abstractie en intellectualisme wordt op zij geschoven.

Het zaligmakend geloof is een bewustzijn van wat in dat leven in Christus geschonken is. Vanzelf kan dus inplanting in Christus niet later komen, maar wel de bewuste reflexie daarvan. Op dit punt ontstaat de mogelijkheid van tijd- en historisch geloof.

Tijdgeloof: *Matth. 13 : 20, 21 ; Joh. 5 : 35. Hebr. 6.*

Historisch geloof: *Hand. 26 : 27. Jac. 2 : 19* enz.

Historisch geloof kan men hebben van kindsbeen af tot aan den dood. Tijdgeloof is voor een tijd. Het historisch geloof heeft dus meer breedte, maar minder diepte. Historisch geloof is puur verstandswerk; het tijdgeloof is een geestelijk werk, een genadewerk. Historisch geloof is eene verstandelijke aanneming van de waarheid, omdat men er niets tegen heeft; het ontstaat uit onnadenkendheid, waarbij geen roeringen van het harte zijn. Tijdgeloof openbaart een geestelijke gestalte; er worden hoogere krachten gewekt. Het is in alles eene vertooning van het ware geloof, maar zonder den wortel. — 't Historisch geloof heeft geen critiek nodig, daar het die vindt in de juiste definitie van het geloof; het heeft noch de *certa cognitio* noch de *certa fiducia*.

Tijdgeloof raakte de quaestie van het potentieel geloof. Waar in de christelijke kerk indringt de valsche gewoonte om alleen het dadelijk geloof aan te zien als geloof, daar neemt af het besef, dat God het geloof werkt en wint veld het besef, dat de mensch het geloof zelf maakt. Nu gaat de mensch doen evenals het meisje, dat kunstbloemen maakt zonder op den wortel te letten. De mensch pooft de bloem van het geloof na te maken, en op het terrein van het nagmaakte geloof, wortelt het tijdgeloof. Het nagmaakte geloof van den hypocriet is het groote gevaar voor de kerk van Christus. Nergens komt dat tijdgeloof meer voor dan in de kringen van het Methodisme. Bij voorkeur kiest men daarvoor menschen met een sterk geprikkeld zenuwgestel, als dronkaards, hoereerders enz.

Certa cognitio en certa fiducia.

In onze dogmatieken staat gewoonlijk, dat het geloof triplex is, *cognitio*, *assensus* en *fiducie*. Onze Catechismus echter (vr. 21) heeft slechts twee: nl. *fiducia* en laat de *cognitio* met den *assensus* ineenvloeien. De laatste voorstelling is de juiste. Hoe komt men tot die deeling in drieën?

Door den strijd met Rome. Rome sluit de *cognitio* uit en schuift daarvoor in de plaats *ignorantia*. In overeenstemming met haar kerkbegrip leert Rome,

dat de eigenlijke daad van het geloof is: het accepteren van de kerk, die als een godin op aarde verkeert.

Het individu zucht om te eten van den boom der kennis, maar zoolang het dat doet, sluit het ook 't geloof af. Men moet dus beginnen met de kennis op zij te zetten, zegt Rome, en moet beginnen met niets te kennen, niets te weten, maar enkel te gelooven. Eerst bij het „credo, quia absurdum”, is het hoogste bereikt. En dan in de tweede plaats komt men per fidem ad intellectum, en daarna tot aanschouwen. Vandaar de regel: „fides caeca est.” —

De gereformeerde kerk heeft hiertegen gepolemiseerd, en in die polemiekwam zij er toe, om de cognitio en den assensus uit elkaar te nemen; dat nu was niet goed; het gaf een valsch dogmatisme onder de geloovigen. In onze gereformeerde kringen vindt men zeer vaak, dat er eenige menschen zijn, die zeer ervaren zijn in de gereformeerde dogmatiek. Zulke personen worden maar al te vaak, om hun groote memorie of begripskennis voor diepere geloovigen gehouden en zoo beschouwen ze zichzelf ook; degeen, die daar niet bij kan, wordt op zij gezet. Dat geeft een hangen aan intellectualisme. Om dit tegen te gaan moeten wij de certa cognitio en de certa fiducia naast elkaar nemen. De Roomsche voorstelling, alsof men alleen gelooft, wat men niet begrijpt, gaat uit van een onware dualistische voorstelling van weten en gelooven (Cf. Encyclopaedie.) De Catechismus rekent de cognitio als niet behoorende tot het geloof; ze zegt wel „zekere kennis of weten”, maar definieert dit nader door: „waardoor ik 't al voor waarachtig houde” enz.

Dus niet het kennen, maar het „voor waarachtig houden,” dat is daar het geloofselement.

De oude dogmatici leggen er nadruk op, dat de cognitio tot het geloof behoort. Wij betwisten deze voorstelling. Hiervoor stellen wij in de plaats niet wat Rome zegt, maar: dat een zekere mate van kennis *een requisitum* is voor het geloof; kennis moet er zijn om te kunnen gelooven. De kennis om te kunnen gelooven is zeer uiteenlopend; denk aan den stokbewaarder te Philippi, die slechts zeer geringe (summiere) kennis had. Zoo ook de 3000 menschen op den Pinksterdag; die kenden volstrekt niet de dogmatiek. Die cognitio is dus rekbaar; niet onverschillig; maar zij verschilt naar tijden, omstandigheden en personen. Die in de dagen der Arminianen niets wist over „den vrijen wil,” miste de noodige kennis om tot het geloof te komen.

In onze dagen moet men kennis hebben van de Godheid van Christus, wegens de modernen, zal men kunnen komen tot geloof. Het scheelt in dorpen en steden, bij mannen en vrouwen. Voor alle geloof is noodig zoodanige kennis van den Christus als Middelaar, als waardoor de zondaar voor eigen persoon en in eigen kring een besef kan krijgen van de ontferming Gods. Zegt nu

Rom³: gelooven is, dat ik in alles tegen mijn eigen weten inga — dan zeggen wij: dat is zoo. Maar Rome ziet voorbij, dat die gepraesupponeerde cognitio lijnrecht staat tegenover het natuurlijk weten van den zondaar. Hier krijgen wij de tegenstelling van het kruis van Christus en de wijsheid der wereld. — Waardoor ontstaat de certa cognitio? Certa cognitio of certa scientia is niet gelijk „certa scire”. Bij den zondaar is een dubbele handeling noodig van den Heiligen Geest om tot geloof te komen: (1) een φωτισμός — (2) een verzekering. Blijft het een memoriter geleerde cognitio, dan blijft het ook een onverteerbare massa. Daarom moet eerst in het bewustzijn van den zondaar ingetracht het licht des Heiligen Geestes, waardoor de verklaring van den zondaar als zondaar en van God als Ontfermer realiteit voor hem krijgt. En zoo is het ook (2) met de verzekering, in het algemeen genoemd het Testimonium Spiritus Sancti.

Het is een fout van Rome, dat zij wèl een φωτισμός aanneemt na het geloof terwijl wij die nemen vóór en in het geloof. Rome laat het ongebakken meel opnemen, maar wij, als het brood geworden is. De beste wijze om het intellectualisme en het dogmatisme te bestrijden is niet zooals de Ethischen zeggen: alleen Jezus aannemen, want dan gaat de cognitio al meer weg. Maar de cognitio qua talis moet alleen beschouwd als praesuppositum voor het geloof; het hangt af van de φωτισμός en de certificatio en dit kan alleen gewerkt door den Heiligen Gees. En nu is er melk voor de kinderen en vaste spijs voor de meer gevorderden. De Cognitio is alleen kennis, geheugenwerk. Blijven wij maar vasthouden aan de schriftuurlijke voorstelling van het bewustzijn als de spiegel. Het geloof moet uit het hart in het bewustzijn inkomen, dan heeft het alleen wezenlijk waardij. Cf. *Job 19:25*; *Jes. 53:11*; *Joh. 3:33*; *Joh. 17:3*; *Rom. 10:9* en *10*; *2 Petr. 1:16—18*; *1 Joh. 3:14*; *1 Joh. 5:9* en *10*. Die *μυστήρια* wordt als het onmisbaar element aangegeven voor de certa cognitio.

Wat de certa fiducia betreft, daaronder verstaat men de verzekerdheid, dat het heil in Christus ook ons persoonlijk zaligt. Dat is een minder gelukkige uitdrukking, want een certa fiducia komt zoowel bij kennis als bij vertrouwen te pas. Wat ons bewustzijn betreft, is geen geloof noodig dan de werking van ons hart. Men is aan het tobben geraakt, omdat er zooveel waren, die niet durfden zeggen: „Hij is ook mijn Verlosser”. Hadden, zoo vroeg men, degenen die dit niet volmondig durfden zeggen, ook geloof? En nu antwoordde men, deze hadden zonder verzekering toch het echte geloof, en dus stelde men: (1) ὑπιστίς; (2) πίστις zonder verzekering; (3) πίστις mèt verzekering. Men heeft het voorgesteld, alsof er na de bekeering nog een 2^{de} daad was, nl. de verzekering, en alsof men daarna kon rekenen op zijn zaligheid.

Hierteenover nu hielden onze gereformeerden de voorstelling der Schrift:

dat de voorstelling van een dubbelen graad in het geloof niet juist is, dat allen, die in het geloof zijn, in Christus koninklijke prinszen zijn en dat allen, die dat hebben, zalig zijn.

Men kwam tot die verkeerde voorstelling door alleen het dadelijk geloof als het eenig geloof te laten gelden. Wij moeten toestemmen, dat in de plant des geloofs de persoonlijke verzekerdheid de bloem is, en die bloem ontsluit zich pas op 't laatst. Maar is het, dat bij fijne bloemen de bloem komt na het blad, toch is de bloem niet iets nieuws, maar zit in de potentie van de plant; in de bloem bereikt de plant haar τέλος. Dus: de verzekerdheid is onafscheidelijk van alle geloof, is de kiem van alle kern, en noodzakelijk uit zich zelf uit het inhaerente naar buiten komende vroeg of laat — waarom onze vaderen te Dordt hebben bestreden de Arminiaansche voorstelling, alsof de verzekerdheid niet hoorde tot het wezen des geloofs. Cf. Canon V. § 9, 10. Het wil niet zeggen, dat God niet wel aan mannen als Elia, Abraham, Luther enz. soms een bijzondere mate van geloof aanbrengt, maar toch de verzekerdheid behoort terdege tot het wezen des geloofs en niet alleen tot het wel-wezen. 't Wezen des geloofs beschouwt men gewoonlijk als minder dan het welwezen, hetwelk dan een rijkere openbaring zou zijn.

Dit is verkeerd. Men moet bij deze onderscheiding die onderscheiding door-trekken bij beide, en bij het potentieele en bij het actueele geloof. God gaf niet aan ieder zulk een rijk sieraad van geloof. Behoort dus de verzekerdheid tot de sieraden van het geloof? Neen, maar tot de bestanddeelen van het geloof. Waar iemand het rijkere heeft ontvangen, ligt dit ook in de rijkere potentie, en het mindere ligt in de mindere potentie. Maar hoe kan er verzekerdheid van het geloof zijn bij het potentieel geloof?

Als ik een krankzinnig kind heb, en een kind, goed bij zinnen, dan zal bij den opgroei de logische sluitrede zich niet openbaren bij het krankzinnig kind, wel bij het andere. Zoo ook bij het geloof. Is het echt geloof in de ziel, dan ligt ook de kiem van verzekerdheid des geloofs er in. De verzekerdheid moet dus onderscheiden in hetgeen schuilt in de kiem en hetgeen uitkomt in blad en bloem. Dat deze verzekerdheid van het geloof behoort tot het wezen des geloofs, leert de heele Schrift, maar moet onderscheiden van hetgeen schuilt in de kiem en hetgeen uitkomt. Uit de geloofskiem komt niet de verzekerdheid in elk stadië van het leven van het kind van God uit. In geheel de Heilige Schrift is geen bekommring. De plaatsen van klein-geloof en dergelijke, zagen wij reeds, slaan op het wondergeloof, niet op het zaligmakend geloof.

De apostelen schrijven aan de kerken, als aan degenen, die zeker zijn van de zaligheid. Cf. *Job* 19 : 25 ; *Ps.* 23 : 1, *Gal.* 2 : 20, *1 Tim.* 1 : 15 (wel eerst

de objectieve mededeeling van het heil, maar daarna de subjectieve insluiting (*ἐν πρώτῳ εἰμι ἐγώ*), *Rom. 8 : 16 ; 1 Joh. 3 : 2*.

De vrijmoedigheid tot den troon der genade, de vrede met God enz. worden als vruchten van het geloof genoemd; het ligt in de persoonlijke toerekening. *Rom. 5 : 1 ; Ef. 3 : 12 ; Hebr. 4 : 16 ; Hebr. 6 : 11 ; Hebr. 11 : 1 ; 1 Petr. 1 : 8*.

Men beriep zich hiertegen op *Jac. 1 : 6*, alsof alleen de geloofswerking de verzekerdheid schonk. Maar de geheele brief van Jacobus handelt over de actueele werking van het geloof, niet over het potentieele. De Heilige Schrift heeft nog een aparte naam voor die verzekerdheid des geloofs: *Ef. 1 : 13, 14 ; 2 Cor. 1 : 22*. De *ὑποκρίβω* ligt in de *πνεῦμα τῆς ἐπαγγελίας* ook al zijn wij voor het uitwendige schijnbaar afgefallen. *Ef. 1 : 13*. De verzekerdheid hangt elk oogenblik aan de hand Gods, die ons houdt, en de regeling ervan hebben wij in den Heiligen Geest in onze harten. Het ingeven van den Heiligen Geest is *conditio sine qua non* voor het wezen des geloofs: dus de verzekerdheid kan er niet van gescheiden. *2 Cor. 1 : 22*.

Er is instinctief geloof en de eigen kennis van het geloof, zooals onze vaderen het noemden; wij noemen het: bewustheid van het geloof. Het is er mee, als met een kind, voor wien het loopen uiterst moeilijk is, maar dat groot geworden, vanzelf loopt.

Er is dus een onbewust loopen, maar ook een zuiver loopen naar de kunst; bij de balletdansers enz. Zoo ook bij het geloof. De meeste menschen nu gaan bij het geloof instinctief te werk, en de zekerheid is daarom ook niet stellig. Als iemand plotseling is omgezet, dan juicht hij in zijn geloof. Er is instinctieve verzekerdheid. Als ik hem vraag: Zijt gij waarlijk voor eeuwig behouden, dan raakt hij in de war, want de eigen kennis is niet gerijpt.

Er moet daarom voortdurend onderwijs zijn in het brengen tot de eigen kennis van het geloof, altijd naar weg en toestand.

Veel hebben een instinctief geloof, en bij de uitverkorenen, die men „bekommerden” noemt, is altijd de bevestiging weg van het „ben ik behouden?”

De eigen kennis van het geloof, de eisch om zich te verzekeren, dat wij in Christus Jezus zijn, wordt wel degelijk in de Heilige Schrift geleerd Cf. *Ps. 116 : 10 ; 2 Cor. 13 : 4^b en 5 ; 2 Tim. 1 : 12*, het moet dus tot reflexie komen.

Hier doet zich het verschil voor tusschen de *νίπτοι* en de *τέλειοι*: de laatsten moeten komen tot de eigen kennis van het geloof, de *νίπτοι* leven in het instinctieve geloof. Zoekt men tot die eigen kennis van het geloof te geraken, dan is uitgesloten het inwachten van een bijzondere openbaring Gods daarvoor, evenals het zien op zijn eigen geloofsopenbaringen, en de eenige weg tot geloofs-zekerheid is: het kweken van de geloofsplant, niet door den knop open te maken vóór de bloem komt, maar door den wortel te besproeien.

De geloofsplant moet ontwikkeld. Daartoe is het gelooven bij het werken aan den wortel des geloofs onmisbaar; dan zie ik op het werk Gods in den doop en zoo geheel op den hemelschen Landman, en dan, als het zoover is, komt de bloem eraan.

Allereerst moet dus in de gemeente het bewustzijn gekweekt, dat er in de gemeente Gods nooit anders dan geloovigen zijn; die het niet is, is hypocriet;

2°. dat er een reden is, waarom God hen in het genadeverbond gesteld heeft.

3°. dat de doop aan het zaad der kerk toekomt;

4°. dat alle geloof een „gave Gods“ is, die lang reeds werkt, eer wij het zien.

Doet men zoo, dan zal er ook meer zijn een zoeken van het zegel des geloofs in het avondmaal.

Die certa fiducia ligt in de certa cognitio; beide liggen dooreengevlochten. Er is geen certa cognitio mogelijk, tenzij het gegeven is door den φωτισμός en het Testimonium Spiritus Sancti. De certa cognitio en de certa fiducia mogen dus niet zoo gesteld, alsof 't eene volkomen zou kunnen zijn zonder het andere. Ze zijn tweelingzusters. In de certitudo bestaan graden met een dubbele scala bij beiden, nl. er zijn graden naar de scala van de onderscheidene talenten, en graden naar de scala van de trappen van ieders ontwikkeling. Iemand kan niet toe met de certitudo, die hij 10 jaar geleden had. Een kind heeft lang niet noodig die graad van certitudo welke een man, die midden in den strijd staat, behoeft. Beide echter kunnen niet verder komen dan hiertoe, dat ze in Christus zijn.

De onverliesbaarheid van het geloof.

Een hersteld geloof kan nooit weer in zijn tegendeel omslaan. Bij Adam kon het ἀπιστία worden. Hier moet onderscheiden tusschen geloof als actus, habitus en virtus. Als actus kan het geloof wel verloren worden; als habitus kan het teruggaan; maar niet als virtus; als virtus, potentia, blijft het. Dit beschouwe men niet zoo alsof een mensch, die het geloof ontving, kon zeggen: „ik heb de waarborg in mij, dat ik niet meer in ongeloof verval.“ Dat kan de mensch als mensch niet zeggen. En als de Luthersche kerk van die zijde ons tegenkomt, dan heeft zij volkomen gelijk.

Luc. 22 : 31, 32 duidt aan, dat de voorbede van Christus de waarborg is, en dus de waarborg buiten den mensch ligt. Joh. 6 : 37 en 39. De stempel, het ἀρραβών in de Schrift is de Heilige Geest. De Vader omvat hen, zij kunnen niet zichzelf houden. De Lutherschen beroepen zich op Joh. 15 : 5, 6. Men moet niet op de vertroostende uitdrukking alleen den nadruk leggen. De onverliesbaarheid van het geloof wijst de genadedaad aan. Het actueele geloof echter moet voorgesteld als voortdurend verliesbaar. Gal. 5 : 4 Hier is geen sprake van het potentieele want οἱ τινες ἐν αὐτοῖς ἀνακρίσαντες wijst het actueele aan, dat door hun bewustzijn

gegaan was. Cf. *Rom. 11 : 20 ; 1 Tim. 1 : 19, 20 ; 1 Tim. 4 : 1* enz. Dan heeft de prediking gezegende werking, zoo er de juiste evenredigheid in is, gelijk die in de Heilige Schrift is; nl. de onderscheiding van het werk Gods en de openbaring er van aan den mensch.

De worsteling van het geloof ontstaat daaruit, dat het geloof niet is een nieuw ingeschapen element, maar herstelling van teloor gegane, in zijn tegendeel omgezette krachten. Als die herstelling op één oogenblik over de geheele linie van de werking der krachten plaats greep, dan was er alleen *πιστις* en geen worsteling. Maar zoo is het niet. Op den ouden stam wordt het stekje geënt, en die oude stam heeft nog groeikracht en de neiging is er, om den ouden stam te doen opschieten, en het stekje met alles naar zich toe te trekken; door het besnoeien der wilde takken, krijgt echter het stekje meer kracht. Vergelijkt men de kracht van het bewustzijn bij een draad, waardoor stroomingen geleid worden, dan heeft men een niet onjuist beeld van de wijze, waarop die worsteling plaats heeft. Er kan n.l. door geleid worden een positieve, maar ook een negatieve stroom. Onderstelt men nu een geleiddraad, waardoor men aan den eenen kant een positieven stroom en aan den anderen kant een negatieven stroom gaan liet, dan heeft men 't beeld van de worsteling in het geloofsleven; afgezien van de ontploffing, die er op natuurlijk gebied bij het elkander ontmoeten van de twee stroomingen zou plaats hebben.

Het belooft den Heere, die worsteling ons, tot aan den dood toe, te laten. Bij die worsteling schijnt het, alsof al het gewonnene verloren was; het nieuwe geloofsleven kan jaren lang sluimeren en dan weer opkomen. In de natuur toont ons de Heere die werking ook, n.l. in de planten; des winters gaat al het dadelijke leven der planten en boomen geheel weg, maar niet het potentieele leven. Zoo ook bij onzen slaap. Die worsteling stelde God in; zij is de worsteling eerst met den twijfel, dan met de gewone *ἀπιστία* en eindelijk met de aanvechting. Bij den twijfel trekt er een nevel over het geloof, bij de *ἀπιστία* keert de oude werking terug en bij de aanvechting stelt Satan ons ons geloof als bespottelijk voor. — Doel van de worsteling is (1) een vrucht voor de oefening van ons geloof. Het geloof is een grijpen naar God en ieder wil het geloof of de kerk naar zijn eigen ziel laten drijven, daarom moet door deze worstelingen de voorstelling gewekt, dat het geloof een gave Gods is.

(2) Door het verliezen van het dadelijke geloof behouden wij onze gemeenschap met de ongeloovige wereld. De geloovige beschouwt de wereld zoo dikwijls als verre beneden zich.

(3) De worstelingen hebben niet ten doel om zalig te maken, maar om de taak, die God aan Zijne kerk gegeven heeft, bestaande in vermaan en bedreiging van zijne kinderen, onder de geloovigen levendig voor de oogen te

houden. 't Geloof heeft in zijne potentie den eisch, om elk oogenblik actus te zijn; het is een gave Gods, maar om in den mensch dadelijk te worden; hij moet bewerkt en werkende zijn. Die zelfwerkzaamheid van het geloof moet steeds méér uitkomen; het geloof is niet bespiegeling van het in ons geplante (potentiëele) geloof. Voor ons bewustzijn moet het levensverband met Christus gevoeld, en in dat bewustzijn gehandeld en gesproken worden.

Effecta fidei:

- (1) Besef van onze rechtvaardigmaking.
- (2) " " " inplanting in Christus
- (3) " " de inwoning in ons van den Heiligen Geest.
- (4) " " de aanhoorigheid tot Gods volk.
- (5) " " kind van God te zijn.

Om tot deze effecta te geraken, ga men slechts na onze definitie van het zaligmakend geloof.

1^e De rechtvaardigmaking staat buiten ons eeuwig vast. Maar zal ik dit weten, dan moet ik mij bewust worden van de verhouding, waarin ik tot God sta. Waardoor ontvangt de uitverkorene daarvan zekerheid? Alleen daardoor, dat in zijn bewustzijn de afgebroken levensband met den Eeuwige weer hersteld wordt; welnu, dat is het geloof. Door de zonde is het besef van dezen band weg; is dat besef, dat bewustzijn, hersteld, dan moet eo ipso het besef er zijn van rechtvaardig te zijn. — Hoe zijn wij rechtvaardig? Alleen in Christus. De Middelaar is het prisma, in wien de straal van het bewustzijn omslaat. Zoodat alles wat vroeger scheef stond, nu recht staat voor God.

2^e De zonde heeft tot gevolg, dat zij den mensch individualiseert, op zich zelf stelt tegenover God. En staat de mensch op zich zelf, dan kan hij het bewustzijn niet hebben van het levensverband met God, want dat kan alleen organisch gevoeld worden. Dat bewustzijn kan alleen terugkeeren hierdoor, dat die atomen weer georganiseerd worden; en dat is de samenbrenging van de uitverkorenen onder Christus, hun Hoofd. Diensvolgens ligt in het geloof zelf in, dat het bewustzijn van den levensband alleen in Christus bestaat en wel door de aanraking van de goddelijke en menselijke natuur. Van onzen kant ligt het daarin, doordat wij in organisch verband gesteld worden met het *σωμα*, dat onder Christus als *κεφαλή* is in het leven geroepen. Zoodra het bewustzijn helderder wordt, gaat het van lieverlee zich bewust worden van alles, wat in dien levensband ligt. De inplanting in Christus is voor Gods kinderen in den eersten tijd nog een onbekende zaak; het bewustzijn ervan ontstaat eerst later bij de ontwikkeling, indien maar de wortel van het geloof voortdurend besproeid wordt.

3^e Cf. Catechismus vraag 53 en 54. Daarin ligt 't 3^e en 4^e effect. Effect van het geloof is besef van de inwoning des Heiligen Geestes in ons, cf. *Rom. 8: 26-29.*

Ook dit vloeit rechtstreeks uit de gegeven definitie. Bij het werken van den levensband is een dubbele werking; een komen van God in den mensch en een gaan van den mensch tot God.

Wederkeerige geloofsgemeenschap is er dus. Een komen van God in den zondaar heet in de Schrift een uitstorten in ons van den Heiligen Geest en een wonen van den Heiligen Geest in ons als Zijn tempel. In Adam bestond 't besef van die inwoning niet. En eens gaat ook voor ons besef die inwoning wèg. Want zij heeft alleen reden van bestaan in den zondaar.

In de voleinding der dingen is „God alles in allen” d. i. dan zal er rechtstreeksche gemeenschap met den drieëenigen God zijn. — In den Catechismus, wi het „die Heilige Geest zal eeuwiglijk bij mij blijven” zeggen: ik keer nooit weer terug tot den toestand van gescheiden zijn van God.

Het 4^e vloeit voort uit het 2^e gelijk het 3^e uit het 1^e effect. Het vloeit uit het wezen des geloofs aldus voort: de zonde atomiseert en stuit de gemeenschap met God. Waar nu het geloof in Christus het bewustzijn wordt van de herstelde gemeenschap, daar is niet alleen een hoofd, maar ook een lichaam teruggevonden. In de gemeenschap der kerk (der heiligen) kent den mensch zich als geloovige.

Daarom blijft die gemeenschap der heiligen voorwerp van het geloof, omdat ons zoo weinig blijkt van die gemeenschap. Zij blijkt alleen uit het zijn in denzelfden wortel.

5^e Bij het kindschap van God hebben wij weer dezelfde onderscheiding als bij het geloof zelf. Adam was kind van God, cf. *Luc. 3 : 38* (*υἱὸς τοῦ Θεοῦ*). Daarin lag (a) dat hij uit God gegenereerd was, en (b) dat krachtens dat geboren zijn, ook het bewustzijn van de daaruit voortvloeiende betrekking in zijn hart leefde. De zonde breekt dat. Maar nu herstelt de genade dat beeld van God in den mensch (den beelde des Zoons gelijkvormig te worden, daartoe zijn wij verordineerd).

Omdat dat beeld Gods in een zondaar gebracht wordt, daarom wordt hij gelijk gemaakt niet aan God, maar aan den Middelaar. Dit feit heeft plaats in de wedergeboorte. Ingeplant wordt het bewustzijn er van in het geloofsvermogen; maar daarmee is het bewustzijn ervan nog niet levende voor hem. Daarom is het, dat dit kindschap Gods in zijn herstelling altijd in de Schrift wordt aangeduid als in Christus.

Maar dit is nog niet de *υἱοθεσία*; die heeft niet plaats bij het geloof, maar eerst bij de toekomstige heerlijkmaking, als de kinderen Gods 't kindsdeel in en uitwendig ontvangen. Zij worden er nu voor gerekend, waarom het heet „aanneming tot kinderen”. (Het bestaat nog niet in effectu). Het kind-zijn dus kent verschillende stadiën; nl. (α) het zuiver kindschap bij Adam, (β) het

verlies daarvan, (γ) de herstelling daarvan de facto in de wedergeboorte en nog niet in effectu; daarom heet het een „gerekend worden”; „adoptio”. Hierin ligt de oorzaak dat bij de eerste geloofsopwaking het „Abba Vader” ontbreekt, en de mensch voortleeft met de teekenen van den bastaard. De *visio* treedt eerst dan in, als hij in het Vaderhuis ingaat.

De Poenitentia.

De poenitentia is alle eeuwen door in het besef der christelijke kerk met de fides verbonden geweest. In de oude dogmatiek der Roomsche kerk bedoelde men, als men sprak „de fide”, het dadelijk geloof, en zoo ook als men sprak „de poenitentia”, de werken der poenitentia. De gereformeerde dogmatici hebben dien titel overgenomen (ook in de Synopsis) en handelen „de fide et de poenitentia”.

Men begreep later, dat men met het Roomsche kerkbegrip ook die Roomsche indeeling moest verwerpen. Ook bij de poenitentia toch moet onderscheiden en wel tusschen de poenitentia in het bewustzijn en die in de daad (d. i. het kruisigen, dooden en begraven van den ouden mensch). De afsterving nu van den ouden mensch bracht onze Catechismus bij de bekeering.

De latere gereformeerde dogmatiek kon hiermede niet tevreden zijn; zij meende, dat de Catechismus tweeërlei genadedaad saamvatte, nl. de conversio en de sanctificatio. Toen men intusschen de wedergeboorte afzonderlijk ging behandelen, moest ook de conversio afzonderlijk behandeld, en toen men ging onderscheiden tusschen bekeering en de gevolgen der bekeering, moest ook de sanctificatio afzonderlijk behandeld worden. Zoo kwam het nu ook, dat men met den Roomschen locus „de poenitentia” spaak liep. Eén moment bleef bij dien locus over, dat niet bij de heiligmaking behoort, nl. het besef, waarmede de zondaar er toe komt, om zich zelve en zijn eigen verleden te veroordeelen en af te breken.

In dien zin nu behoort de poenitentia bij de fides. Wie tot bekeering komt, wordt aangegrepen door een onuitsprekelijk besef van smart over zijn toestand en verleden, en die innerlijke smart, dat innerlijk verscheuren van zichzelf, is het begrip van de poenitentia.

Berouw is de gewone beteekenis niet in de Heilige Schrift. Ruim 30 maal wordt het van God den Heere en 7 maal van een mensch gezegd in de Schrift en dan heeft het meestal slechts een uitwendigen zin, nl. verandering van inzicht. Vandaar, dat het in de twee meest markante plaatsen gebezigd wordt van een overweging des harten geheel buiten zaligmaking om. *Matth. 27 : 3 ; Hebr. 12 : 17.*

Wèl in zaligmakenden zin komt het voor in *Job 42 : 6 ; Jer. 31 : 18* (maar

hier eischt dat woord נחם volstrekt niet de beteekenis van berouw). Wij kunnen dus zeggen, dat 't begrip van „berouw” in de Schrift niet anders beteekent dan verandering van inzicht, en in dien zin wordt het ook van God gezegd. Het begrip van poenitentia wordt in de Heilige Schrift uitgedrukt door „verslagen van harte” en in 2 Cor. 7 : 10 door „droefheid naar God”. In de Schrift is het dus niet een overweging om anders te zullen handelen dan tot hiertoe, maar een verbreken van hetgeen men eerst heeft liefgehad. —

Hoe vloeit rechtstreeks dit begrip van zelfverbrijzeling uit het geloof? Het geloof is het bewustzijn van den zondaar, dat hij gemeenschap met God heeft. Het is de tegenstelling van die twee elementen, waardoor het ik gedrongen wordt, waardoor die verbrijzeling tot stand komt. Die poenitentia nu heeft een dubbelen vorm, naarmate zij potentieel, in den wortel van het geloof zit, of habitueel in de daad; het laatste is het geval bij de sanctificatio. Zij is 1^e de verbrijzeling van het wezen in ons; ook 2^e een gedurig terugkeerend gevoel van poenitentia, van droefheid naar God, telkens weerkeerend bij het uitkomen van onze zonden. Zoo ontvangt het geloof telkens verversching.

Wat is eerst, de poenitentia of het geloof?

Sommigen trekken beide zoover, dat er ten slotte geen poenitentia meer overblijft.

De Methodisten en Neo-Kohlbruggianen zeggen: de poenitentia is niet noodig; de zondaar heeft alleen in den Christus te gelooven. De Gereformeerde kerk zegt: dat kan niet; het nemen van medicijnen kan niet, eer er besef van krankheid ontstaan is; met het Evangelie moet ellende gepredikt worden. Volgens de Heilige Schrift is er eerst poenitentia en dan eerst kan het geloof zóó werken, dat het den Heiland aangrijpt. Hierbij bedenke men wèl, dat al gaat voor ons bewustzijn de poenitentia *tempore* voorop, *ordine* de fides voorop gaat, en de poenitentia daaruit voortvloeit; want niemand kan zichzelve wegwerpen, die den Christus niet vóór zich ziet. Deze twee draden liggen dooreengevlochten; ze gaan altijd samen, daarom moet onderscheiden tusschen de primordiale daad en de volgende, zooals „bekeering” de primordiale daad van „heiligmaking” is. Zoo ook is het eerste besef van die gebrokenheid des harten een besef, dat nooit meer in die kracht weerkeert. In zóóver is er één wortel-daad, primordiale daad. Maar evenals die primordiale daad van de bekeering steeds voortgezet wordt in sanctificatione, zoo ook is er bij de poenitentia voortzetting, en het is die gedurig terugkerende daad, waardoor de mensch verfrisssching krijgt van het geloof.

§ 9. *De Sanctificatione.*

„Gelijk de dood van den zondaar overwonnen wordt in de wedergeboorte; zijn schuld te niet gaat in de rechtvaardigmaking en zijn afval in het geloof, zoo wordt de smet of inklevende zonde te niet gedaan door de heiligmaking. De dood en de wedergeboorte raken 't beginsel des levens; de schuld en de rechtvaardigmaking de verhouding van dit leven tot God; de afval en het geloof het bewustzijn ervan; maar de smet en de heiligmaking zien op de krachten, waarin zich dit leven openbaart.

Gelijk nu de smet niet een ingedruppeld element van zonde is, maar bestaat in de averèchtsche werking, verkeerde helling en neiging van de levenskrachten die ons zijn ingeschapen, zoo bestaat ook de heiligmaking niet in de infusie van een heilig bestanddeel, maar is onder haar te verstaan die genadedaad Gods, waardoor Hij de averèchtsche werking van deze virtutes vitae weer terugbuigt naar heur oorspronkelijke bestemming en dat wel met dien verstande, dat een nogmaals terugslaan van het rad des levens als nu onmogelijk is gemaakt, dank zij de perseverantia sanctorum.

In dezen algemeenen zin is de heiligmaking het vervormd worden naar het beeld van den Middelaar, in wien de krachten des levens, die tot onze menschenlijke natuur behooren, en die dus ook in Hem werkten, geen oogenblik hare zuivere werking verloren hadden en krachtens zijn God-zijn niet verliezen konden.

Deze genadedaad der heiligmaking wordt centraal organisch uit den Christus als 't Hoofd in de enkele uitverkorenen, als leden Zijns lichaams gewerkt. Hierdoor erlangt zij een tweeledig karakter, voor zoover zij eenerzijds in Christus, als prototype, wortel en garant absoluut gegeven is, en anderzijds persoonlijk in ons op relatieve wijze wordt overgeleid. In eerstgenoemden zin vormt zij als voldoening aan Gods wet met het gebrachte rantsoen den grond onzer rechtvaardigmaking — terwijl zij in de tweede beteekenis niets aan de rechtvaardigmaking toebrengt, maar er, omgekeerd, een vrucht van is.

Deze in ons hart uit te werken heiligmaking komt tot stand op verschillende wijzen, geheel lijdelijk, enkel door een bovennatuurlijke

daad Gods, en in één oogenblik des tijds bij die uitverkorenen, die sterven alvorens zij tot persoonlijk bewust geloof kwamen, en zulks wel bij de tijdelijke dood en de afscheiding van het lichaam der zonde.

Bij hen daarentegen, die nog bij hun leven tot bewust geloof geraken, is drieërlei werking te onderscheiden: *a.* de redelijke werking door de prediking van het Woord Gods — *b.* de bovennatuurlijke inwerking van den Heiligen Geest — *c.* de bovennatuurlijke daad Gods, die bij den tijdelijken dood het lichaam der zonde afscheidt en ons alzoo eene afsterving der zonde schenkt; — van welke drieërlei werking de 1^e en 2^e die stukken der heiligmaking vormen, waarbij de uitverkorenen, door de inwerkende heiligheid Gods tot eigen heiliging en tot het zelf uitbreken in goede werken op bewuste wijze gebracht worden.

Eens begonnen is deze heiligmaking eenerzijds volkomen in haar deelen, maar wordt zij eerst door de derde daad van heiligmaking volkomen in de trappen. Zij strekt zich uit tot ons bewustzijn, tot onzen wil, tot onze begeerte, en tot alle zoo psychische als somatische levensuitingen, en draagt bij dit alles steeds 't dubbele karakter, dat zij van den éénen kant de averchtsche werking van de krachten onzes levens tegengaat en stuit, — en anderzijds hiervoor de rechte werking van deze krachten in de plaats stelt, d. i. den ouden mensch met zijne werken doodt, en den nieuwen mensch met zijne werken laat leven.

Krachtens den aard van ons menscheijk leven heeft de heiligmaking in ons drieërlei bestaan; *a.* in ons besef; *b.* in onze hebberlijkheid; *c.* in onze daden. Zij blijft tot aan onzen dood onderhevig aan de reactie van onzen ouden mensch, wordt door de aanraking met dezen ouden mensch altoos bezoedeld, zoodat zij steeds de besprenging met het bloed van Christus behoeft, en wordt eerst bij den tijdelijken dood machtig om haar eigen aard zuiver te toonen. Hoezeer echter op deze velerlei wijze langs allerlei pad uiteengaande, vindt zij toch haar concentratie en dat wel in de principiele verloochening d. i. in die daad, waarin onze persoon zich geheel opgeeft, om niet anders dan in Christus gevonden te worden."

Toelichting.

1. *Jac. 3 : 6.* De apostel neemt hier 't menscheijk wezen als een organisme (waarvoor τὰ μέλη de constante uitdrukking is; de μέλη toch wijzen op een τῶμα). De γλωσσx is de vuur-ontsteker. Πῦρ is hier genomen in ongunstigen zin;

het is te vergelijken met het gloeien van een zweer. Dat πῦρ is een κόσμος τῆς ἀδικίας (κόσμος is een organisch begrip; het geeft te kennen: een geordend geheel, een organisme.) De tong nu is een κόσμος, die het geheele organische wezen van den mensch omzet in ἀδικία. Die tong bezoedelt heel het lichaam. Het blijft hierbij echter niet; zij brengt de werking over op het rad (τροχός) der geboorte (deze uitdrukking is niet onwaarschijnlijk ontleend aan wat de Prediker cap. 12 : 6 zegt over het hart als het rad aan den bornput], de aanduiding van den innerlijken levenspotens, en dat wel doordien zij zelf is φλογιζομένη ὑπὸ τῆς γενένης. Met μέλη zijn bedoeld leden van ons wezen, cf. Rom. 6 : 13 : 7 : 5 en 23; Col. 3 : 5 (alle zondige uitingen van den mensch).

Wat zijn die μέλη? Allen worden geacht het praecipitaat te hebben in het lichamelijke, maar zich te strekken over het geheele wezen van den mensch. De μέλη — de geheele instrumentatie van den mensch; alle talent, genie, neigingen, lusten in ons, de qualiteiten van geestdrift, moed, heimwee, zucht naar associatie; het passieve en actieve vermogen in ons; de ons ingeschapen zucht naar regelmaat, naar volharding; in één woord, alles wat in den mensch zich als levensuiting met een eigen karakter vertoont. Als zoodanig kunnen deze μέλη en ten goede en ten kwade werken. Ook behoort tot onze μέλη dat speciale, dat 't eigenaardige van onze persoonlijkheid vertoont, de verschillende temperamenten enz.

Met dat innerlijk organisme nu correspondeert een somatisch organisme, want onze ziel is niet een apart iets, dat in ons lichaam ingeschapen wordt. ('t Peperhuisje schikt zich voor alles; alles kan er ingedaan; maar een voedraal past slechts voor één bepaald ding, waarvoor 't gemaakt is, daarom is de voedraal hier het juistere beeld).

Deze beide „stellen van μέλη” (n.l. de somatische en psychische) passen op elkander; zij vormen samen ons menschelijk organisme. Nu zijn er intusschen twee mogelijkheden, n.l. dat het somatische dienend optreedt en het psychische heerschend, — en omgekeerd. Naar de ingestelde juiste orde moeten de somatische μέλη dienen en voor de psychische ter beschikking staan.

De mensch nu, alzoo genomen, staat niet geïsoleerd; het is een menschelijk wezen in verband met de natuur, met de menschenwereld, met de intellectuele wereld, met het schepselenleven in den hemel en met het Eeuwige Wezen. Niet 's menschen willekeur bepaalt deze verhoudingen, maar er is een νόμος, die dit alles beheerscht. Eerst waar dat menschelijk wezen zoo van uit het rad der geboorte bewerkt wordt, dat al die μέλη zulk een werking geven als het Eeuwige Wezen wil, daar is harmonie, daar is het gansche wezen heilig. Als nu die levensbeweging van ons menschelijk organisme een instinc-

tieve was, als zij dus buiten ons bewustzijn omging, dan zou het heilige karakter daar niet aan toegekend worden.

In ons lichaam gebeuren ook wel dingen, waar wij niets over te zeggen hebben; dan dragen deze levensbewegingen geen heilig karakter. Over de opgenomen spijs b.v. hebben wij niets te zeggen. Deze levensbeweging gaat buiten onze contrôle om. Dit behoort niet tot onze μέλη, waarvan hier sprake is. Alleen die somatische en psychische μέλη zijn hier bedoeld, waarbij in de instrumentatie van ons wezen een werking gaat van veer op veer, terwijl alle die werkingen samenloopen op één spil, nl. ons ik, en wel ons ik in zijn zelfbewustzijn. Dit zelfbewuste ik heeft in den wil de macht ontvangen om de spil zus of zoo te bewegen; dat ik blijft daarvoor verantwoordelijk. Al weten wij, dat een mensch niets kan zonder de genade Gods, toch blijft hij verantwoordelijk. Dat de mensch den wil in handen heeft en de verantwoordelijke persoon is geworden, dat juist maakt 't karakter van het zedelijk leven uit. Nu is „heilig” elke beweging, die dit organische laat loopen κατά νόμον, en „onheilig”, wat gaat tegen die goddelijke wet.

Daarom zegt Paulus: ik zie een andere νόμος in mijn leden (organisme), die vlak tegen den νόμος τοῦ Θεοῦ ingaat, daardoor krijgt de νόμος Gods een negatief karakter; als de leugen overwonnen wordt, komt de waarheid vanzelf. Die levensbewegingen in verband met de natuur, de menschenwereld enz. geven duizenden combinaties, maar toch zij deelen zich in naar hoofdvertakkingen, al naar gelang ze de eene of andere lijn des levens raken. Op Sinaï heeft God de hoofdbundels van die wet in tien saamgevat, en alzoo decalogisch de grondlijnen van de zedelijke wereldorde voor ons ontbloot. In acht van die tien geboden, wordt de ordinantie Gods negatief uitgedrukt; in gebod vier en vijf positief; maar elk duidt een der diepe fundamenteele grondlijnen aan, grondlijnen in het bestek van het goddelijke levensgebouw, terwijl er eindeloze variatiën zijn in de ethische scala.

Waar dus Gods wil over ons komt, heeft die wille Gods geen macht over ons, omdat hij in de tien geboden uitgedrukt is, neen, maar dáárom heeft hij Goddelijke autoriteit omdat, waar de kennis van Gods ordinantiën bij ons weg en ons gehoor valsch was, nu door de openbaring op Sinaï ons het goddelijk klavier weergegeven is en de geestelijke stemvork, die eenvoudig de uiting is van den absoluten wil Gods, waaraan wij onderworpen zijn, wederom klonk.

't Begrip „heiligheid” wordt zoo schoon omschreven in het 113^e antwoord van den Catechismus — eerst negatief en dan positief. Voorzoover nu de uiting van dat leven in ons naar buiten treedt, behoort het niet meer tot het gebied van de dogmatiek, maar van de ethiek en wel onder den locus „de bonis

operibus". Voorzoover het echter de quaestie geldt, hoe de qualiteit van die uitingen zijn moet, raakt 't de dogmatiek, wijl 't dan aankomt op de vraag, hoe de verkeerde levensstroomingen in ons goed gezet worden.

(De ethiek vraagt: hoe kan een goed stuk gespeeld worden op een slecht orgel? — de dogmatiek: hoe wordt het orgel herstemd?)

II. De Ethymologie.

„Heilig” is een adjectief, afgeleid van heil. Heil is een woord, thuis hoorende in alle Indo-Germaansche talen; in het Sanskriet is het „kals.”

De stam *κκλ* (*κκλόε*) beteekent welvaren, de ongestoorde openbaring van het wezen. Al wat het wezen stoort, neemt het heil weg. (Heil heeft bij ons deels den zin van redding, deels den zin van eere „Heil (= eere) dir im Siegeskranz” — „hale” in Shakespeare; ook שלום).

Het Latijnsche „Sa” in sacer en sanctus vinden wij terug in sanus. (Zoo in 't Grieksch in σωτήρ, σώζω).

In het Hebreeuwsch *שע* met de י er voor; *ישע* = heil; redder, welvaren, ongestoorde ontplooiing van het leven.

Grieksch: ἅγιος, ἕσιος en ἱερός. Synoniem hiermede het begrip van τέλειος.

ἅγιος komt van een stam, die beteekent frischheid, en wordt gebruikt van wat er gaaf uitziet (ons „gaaf” drukt 't best die verschillende begrippen uit).

ἕσιος wordt niet gezegd van wat in zich zelf heilig is of heilige levensuiting heeft, maar van wat krachtens het goddelijk bestel heilig is: heilige rechten, overleveringen, priesterordeningen; ἕσιος is in het algemeen: door oudheid eerbiedwaardig.

ἱερός, oorspronkelijk was het ἱσχροός, na het uitvallen van de σ: ἱαρός en vandaar ἱερός = sappig, krachtig.

In het Hebreeuwsch קרש en קרור = waar de glans op ligt; in tegenstelling met טמא = wat dof is; קרש is een stam, die in de radix alleen heeft רש beteekenende het frissche, het ongestoorde groen.

In al die talen vindt men dus, dat 't begrip „heilig” overdrachtelijk is, dat het oorspronkelijk materiele beteekenis had, en dat het in zijn niet-overdrachtelijke beteekenis aanduidt: gave en ongestoorde levensuiting.

קרור wordt in de Schrift gebruikt voor rein, maar dit is hetzelfde als heilig.

III. Levitische reinheid. In het Oude Testament treedt een eigenaardige factor op, nl. de Levitische reinheid of onreinheid.

Die factor was, vóórdát er een stam van Levi was, al gepraeconcipieerd in het ingaan van de dieren in de arke Noachs (rein en onrein gedierte).

Die tegenstelling moet een gevolg zijn van den vloek. In de schepping zelve kan die tegenstelling niet liggen. (Waar de schepping afgeloopen is, ook van de dieren, staat 't כייטוב). De onreinheid in planten (gifplant) en dieren

moet dus haar grond vinden in den vloek. — Die tegenstelling is bij ons niet meer. Wel hebben wij het ongedierte, buiten de openbaring Gods om is er een schrikken voor ongedierte. In de openbaring der genade is ongedierte onrein maar tevens ook nog andere dieren en wel door de levitische onreinheid, die zich niet bepaalt tot de dieren, maar die als een scheiding voor geheel het menschelijk leven doorgetrokken wordt.

De levitische onreinheid heeft deels een reëlen grond; deels mist zij dien. Waar zij uitgaat van het eigenlijke wezen der zonde, dat den dood brengt, heeft zij een reëlen grond. De zonde brengt den dood; dit is het uitgangspunt van alle onreinheid; vandaar in ziekte de onreinheid te zien als voorbereiding van den dood, hetwelk ook uitkomt in het proces der voortteling (de voortteling toch en het „met smarte kinderen baren” daaraan verbonden, ligt ook onder den vloek). Daarom openbaart en bij den man (fluxus seminis) en bij de vrouw (menstruatie) zich 't wezen der zonde. — Nu zijn er ook levitische onreinheden, die een symbolisch karakter dragen, wat vooral uitkomt bij het gereedschap, dat in zich zelf niet onrein is.

Bij de levitische onreinheid heeft men dus te doen met tweeërlei: 1^e met de levitische onreinheid als noodzakelijk complement van het symbolisch leven in Israël. De zonde moest wel ook uitwendig gesymboliseerd en dat is het geheele stuk der levitische onreinheid. Maar 2^e er is ook een reële kern in. De zonde tast ook het somatisch leven aan; daarom, waar een symbool gekozen wordt voor de zonde, daar ligt 't voor de hand, dat hiervoor gekozen wordt de somatische zijde van de zonde (dood, ziekte, enz.).

IV. In de Heilige Schrift wordt voor heiligheid niet alleen ἁγιασμός en ἁγιασμένη, maar ook τελειοῦν gebruikt. De vorm ἁγιασμός is niet hetzelfde als ἁγιασμένη. ἁγιασμός drukt in het Grieksch de actie uit. Daarom staat in de meeste plaatsen niet ἁγιασμένη maar ἁγιασμός. ἁγιασμένη in Rom. 1 : 4; 2 Cor. 7 : 1; 1 Thess. 3 : 13, beteekenende niet de actie, maar de zaak zelve, afgezien van den actor. Τελειοῦν in Hebr. 2 : 10; 5 : 9; 7 : 28; 9 : 9; 10 : 1.

In Hebr. 2 : 10 beteekent τελειοῦν : hem in de sfeer, die τέλειος is, inzetten en handhaven.

Hebr. 9 : 9. Hier is sprake van die heiligmaking, die door de offerande tot stand komt, d. w. z. een overbrengen uit de sfeer van ἀσθένεια in die van heilgheid.

Hebr. 10 : 1 in denzelfden zin als 9 : 9. Τελειοῦν komt met name voor alleen in den Brief aan de Hebreërs.

Dat begrip τέλειος is ontleend aan het Oude Testament. In het begrip van שָׁקֵט ligt volstrekt niet 't begrip van afzondering. De ethymologie toont, dat 't menschelijk bewustzijn gekomen is tot het begrip van heiligheid door het begrip

van gaaf. Hoe komt dan toch het begrip van „afzondering” erbij? Omdat thesis ponit anti-thesen.

Het begrip heiligheid is in het paradijs ondenkbaar, omdat er geen tegenstelling is. Vandaar, dat 't eerste begrip van heiligheid vanzelf op God wordt overgebracht. Aldus wordt de tegenstelling van heilig en onheilig vanzelf een tegenstelling tusschen God en den *κόσμος*. God wil, dat die tegenstelling gevoeld wordt; vandaar de vijandschap, die God zet tusschen slang en vrouw.

De levitische eeredienst had geheel ten doel om die tegenstelling goed duidelijk te maken. *Ezech. 20 : 25 ; 42 : 20*. (Heeft men die tegenstelling goed gevoeld, dan is 't ook duidelijk, waarom de burgerlijke gerechtigheid toch volstrekt geen heiligheid is, maar geheel nog behoort tot het terrein van het onheilige.)

In de Heilige Schrift wordt het woord heiligen gebezigd, 1^e van God ten opzichte van Zichzelf. Hij heiligt Zichzelf. Cf. *Levit. 10 : 3 ; Num. 20 : 13 ; Ezech. 28 : 22 ; 36 : 23 ; 38 : 23*. In welken zin moet dat verstaan? Dit beteekent, dat Hij zich als de heilige handhaaft en het geschiedt, als Hij Zijn souverainen wil doorzet bij het zondig schepsel, door het zijn straf te doen ervaren. Wat zijn eigen volk betreft, Hij zal aan Zijn volk openbaar worden als een beschermend God. Zijn volk heeft in God het gave, het krachtige geëerd en daarom betoont Hij, dat Zijn volk zich in Hem niet vergist heeft.

2^e Van menschen ten opzichte van God. *Jes. 8 : 13 ; 29 : 23 ; Matth. 6 : 9 ; 1 Petr. 3 : 15*. Wanneer de mensch God moet heiligen, dan beteekent dit, dat hij den Heere en in zijn zielsbesef en in zijn levensuitingen heeft te erkennen en te eeren als de absoluut gave en krachtige. God dwingt den mensch die erkenenis af door Zijne bestraffingen.

3^e In den zin van iets te heiligen, b.v. een oorlog heiligen. Cf. *Jer. 6 : 4 ; Micha 3 : 5* enz. Dit geschiedt, als een mensch in den dienst van God hetzelfde doet, als wat de Heere doet, wanneer Hij Zich zelf heiligt. B.v. als de mensch het zwaard trekt als instrument van God om Gods straffen uit te voeren. Hetzelfde als de ban *תָּרַם*. [NB. Die uitdrukking „heiligt den oorlog” is, omdat Israël altijd Gods strijd voerde, eene algemeene uitdrukking geworden, beteekenend den krijg aandoen].

4^e Ook wordt *קָדַשׁ* verbonden met het object van een zaak. Cf. *Jer. 12 : 3* (waar van personen gezegd is, dat ze geheiligd worden voor den dag der slachting), *Jes. 13 : 3*. In deze twee laatste teksten wordt dus van „geheiligd” gesproken in eenzelfde zin, maar toch met vlak tegenover elkaar gestelde beteekenissen. *1 Cor. 7 : 14*. (al staat de man op het onheilige terrein, in het gemeenschapsleven is hij als aanhangsel der vrouw op het heilige terrein overgezet). *1 Tim. 4 : 5*.

5^e Met name gebezigd voor alles wat eximitur e commercio vitae et dedicatur Deo. Daardoor in de 1^e plaats toegepast op de offeranden. (Een altaar

is als 't ware een stukje van den hemel, een stukje heilige grond midden in de wereld). *Joh. 10 : 36*. Hier is heiligen: eximere e commercio coeli, maar toch ook weer: het uitvoeren uit een sfeer, waartoe het behoort en over brengen in een andere sfeer. Door zich te dompelen in het zondig leven, is aan Christus gezien, wat eigenlijk het leven dezer wereld was.

Joh. 17 : 19 de Heere heiligt Zich zelf. *Hebr. 2 : 10 ; 5 : 9 ; 7 : 28* in gelijken zin op Christus toegepast.

Omdat Israël altijd Gods strijd voerde, *Exod. 20 : 5* wordt datzelfde „heiliger” van den Sabbath gezegd, d. i. de Sabbath tot een non-dies voor de wereld maken. Aan de wereld gaf de Heere maar 6 dagen.

Tot op zekere hoogte gaat deze beteekenis ook door bij de קִרְשָׁה, de hoer, die dien naam droeg of als afgezonderd, een vloek geworden, of als gewijde aan den Astartedienst. „Heiligen” kan ook gaan buiten den persoon om, wien het geldt: (a) in de besnijdenis der kinderen, (b) door het gebed van den een voor den ander, gelijk Job zijn kinderen heiligde.

Joël 1 : 14 wordt het van het vasten voor den Heere gebezigd. Zoo ook kan God een heele persoon in Zijn wezen heiligen. Cf. *Jeremia 1 : 5*.

Resumptie:

a. De begrippen „heilig” en „God” zijn identisch. God is de maatstaf van het heilige.

b. Hieruit wordt geboren de tegenstelling tusschen God en wereld, tusschen al wat uit den hemel komt en wat de aarde toebehoort.

c. Waar God de Heere Zich als de goede, tegenover de wereld als de kwade toont en handhaaft, heiligt Hij Zich zelf door straf.

d. Zij, die voor den dienst Gods geroepen worden, hebben God als den goede tegenover de wereld als de kwade te vindiceeren.

e. Al wat voor het hemelsche dient, is קִרְשָׁה wat er buiten valt, is 't onheilige.

Wij krijgen dus 1^e een heilig volk, heilige profetie, heilig altaar, heilige tempel, heilige kerk.

2^e Heilig is al wat van de wereld gedeponneerd wordt voor God. Dus de Sabbath, Priesters, de wassching, de תָּרָם (ook de volken, die onder den ban komen), offeranden enz. enz.

3^e Al wat binnen in den mensch uit den hemel neerdaalt, heilige wedergeboorte, heilige roeping enz. Van deze 3^e beteekenis gaat nu het begrip ἁγιασμός (in actieven zin) uit.

V. De genadedaad van de ἁγιασμός, Wél te onderscheiden is tweeërlei daad van heiligmaking. (Beter ware het geweest, als onze vertalers in den eenen zin heiliging, in den anderen heiligmaking genomen hadden).

ἁγιασμός in den eenen zin, is dat God een onheilig mensch overplaatst op het heilig terrein, en in den anderen zin, dat God in den aldus overgebrachten mensch het innerlijk leven herstelt, gaaf maakt. Heiliging in den 1^{en} zin is iets, wat van eeuwigheid is geschied en gerealiseerd wordt in de wedergeboorte. Daarom heeten de wedergeborenen ἅγιοι. En ἁγιασμός in de 2^e beteekenis is: het onheilige in hen heilig maken. De Christus kon wél de eerste daad ondergaan, maar niet de tweede, heiligmaking kon in Hem niet gevonden worden. In de Heilige Schrift wordt שָׁקַף in tweeërlei zin op de geloovigen toegepast:

1^e Van die daad Gods, waardoor Hij in Zijn decreet gedeponneerd heeft de uitverkorenen, 2^e van die heel andere daad Gods, waardoor Hij de heiligheid in de personen van Zijn uitverkorenen inbrengt.

Heiligmaking in den zin, waarin het in dezen locus voorkomt, en waarin het practisch meest voorkomt, is alleen 't laatste. Toch moet ook op de 1^e beteekenis nadruk gelegd, wijl anders vele plaatsen van de Heilige Schrift onverstaanbaar zijn. 't Gevaar om op het dwaalspoor te geraken, zien wij o.a. tegenwoordig bij de Neo-Kohlbruggianen.

1 Cor. 6 : 11. De ἁγιασμός gaat vooraf aan de δικαίωσις, dus is zij niet bedoeld in praegnanten zin, maar in de eerste beteekenis nl. het overzetten op heilig terrein.

Hebr. 2 : 11. Hier wordt over de heiliging van Christus gesproken en die heiliging ook overgebracht op de geloovigen. Bij Christus kan geen sprake zijn van een afsterven der zonde, dus ook niet van heiliging in praegnanten zin.

Hebr. 10 : 10. Ook hier is sprake van een ἁγιασμός, die op eenmaal compleet was; daarom aangeduid in het partic. perfecti. — Hebr. 10 : 14 evenzoo.

Hebr. 13 : 12. Door die daad van de προσφορά zou Hij hen op eenmaal heilig doen staan voor God.

Judas vs. 1. Hierin schuilt een critische quaestie. In onze gewone vertaling wordt gevolgd de lezing ἁγιασμένοις en dat nu heeft ook de 1^e beteekenis.

1 Cor. 1 : 30. Ook sprake van een heiligmaking voor ons, in Christus.

1 Petr. 1 : 2. De heiligmaking des Geestes. Rom. 1 : 4.

De straal van deze heiligende daad (in de 1^e beteekenis) moeten wij uit laten gaan van hetgeen in het goddelijk decreet als centrum ligt. In dit decreet ligt eenerzijds, wat Gods wil met ons is, en anderzijds, wat de midelen ter realiseering zijn. Al wat buiten ons gedaan is, om ons te heiligen, behoort tot heiliging in dien zin, waartoe behooren:

a. de electio, constitutio Mediatoris, exeuntio Mediatoris met inbegrip van de opstanding,

b. alle daden Gods in den persoon van zijne uitverkorenen, die het leven en het bewustzijn van dat leven constitueeren, dus de wedergeboorte, roeping, bekeering en het geloof.

Door deze reeks goddelijke daden worden al zijn uitverkorenen ἅγιοι, ook zelfs waar nog geen sprake was van ἁγιασμός in de 2^e beteekenis, welke pas begint, nadat het geloof in de bekeering is uitgekomen.

Van die ἁγιασμός in den 2^{en} zin is locus classicus : *1 Thess. 5 : 23*. Men kan pas geheiligd worden, als men staat op het terrein van heiliging. Verder *1 Thess. 3 : 13*. Hier wordt bedoeld op de παρουσία van den Heere Jezus. Dan eerst in volstrekten zin is de heiliging volmaakt.

2 Cor. 7 : 1. Ook sprake van een toenemende heiligmaking.

Rom. 6 : 22. Ook hier de innerlijke heiligmaking.

Rom. 6 : 19. 1 Thess. 4 : 4, 7, 2 Thess. 2 : 13 (ἐλλογῶ representeert de heiligmaking in den 1^{en} zin ; en dan de heiligmaking in den 2^{en} zin : ἐν ἁγιασμῷ). *Hebr. 12 : 14* en *15* (ook hier doelt het op de wegneming van den μόλυσμας).

Welk is het verband van deze beide begrippen ?

De heiligmaking in den 2^{en} zin, de allengs gewerkte, is uitvloeisel van de daad van sepositie voor Gods eeuwig koninkrijk ; deze sepositie was alleen mogelijk en kon God tot stand brengen, omdat God straks, als uitvloeisel daarvan, de innerlijke heiligmaking tot stand zou brengen.

Dat de Neo-Kohlbruggianen hun best doen om de heiligmaking in den 2^{en} zin te loochenen, is een geweld doen aan de Heilige Schrift, een contorqueeren van den zin der Schrift, die door den context duidelijk gewraakt wordt. Hoe kon die verkeerde opvatting opkomen en ingang vinden ? Hierop zijn verschillende antwoorden mogelijk. Dat zij kon opkomen, kwam doordat men uit Augustinus het Godsbegrip nam en daarnaast het Roomsche kerkbegrip liet staan, maar dit kerkbegrip zoo veranderde, dat men de werking, die Rome aan de sacramenten toeschreef, overbracht op een mystieke werking van het Woord. De Reformatie verwierp het Roomsche kerkbegrip en handhaafde de immanente des Heiligen Geestes in de geloovigen — welke laatste (de immanentie) door de Neo-Kohlbruggianen ontkend wordt,

Hoe kon zij ingang vinden ? De leer der heiligmaking was door de pelagianiseerende richtingen misduid, niet meer aangezien voor het werk Gods. Na het geloof ontvangen te hebben, maakte men zich zelf heilig. Aldus stelde men het voor. Dus het werkverbond werd weer in het genadeverbond gebracht. Uit reactie tegen die Pelagiaansche richting wierp men zich in de armen der Neo-Kohlbruggianen. Wij echter moeten de heiligmaking weer als een genadedaad Gods prediken ; zij kleeft nooit in den zondaar, maar is hem alleen eigen door de mystieke unie met Christus. Een kind van God is nooit buiten de organische mystieke unie met Christus. Het is de fout der Neo-Kohlbruggianen, dat ze den zondaar nemen op zichzelf. Slechts in abstracto kunnen wij zeggen : „Wij liggen midden in den dood”.

VI. De heiligmaking in praegnanten zin is herschepping, terugbuiging van het ingebogene, en het weer inbrengen in den heiligen stroom. Daarom heeft de heiligmaking te doen met het beeld Gods. Daarin ligt het project, waarnaar elk mensch in de schepping is geïnstrumenteerd.

Niet ieder individueel, is naar het beeld Gods geschapen, maar God schiep de menschenlijke natuur naar Zijn beeld. Er staat dan ook: „Laat Ons menschen (אדם) maken naar ons beeld.” Vandaar dat eigenlijk alleen het hoofd der menschheid rechtstreeks naar het beeld Gods geschapen is. Wij bezitten het beeld Gods in verband met ons hoofd Adam cf. *Gen. 5 : 1—3*. Zij werden geschapen gelijkvormig aan het beeld van Adam.

Maar, zoo werpt men tegen, staat daar niet: „naar zijn zondig geworden beeld”? Zeker, wij ontkennen dit ook niet, maar sla eens op *1 Cor. 15 : 49*, waaruit blijkt, dat de individuën dragen het $\epsilon\lambda\gamma$ van hun hoofd. Dat wij nu het beeld van Christus dragen moeten, wordt door den apostel als parallel daarmede gesteld. God stelt ons in Christus weer een hoofd der menschheid, weer een menschenlijke natuur. In dien zin wordt de Christus ons voorgesteld als $\epsilon\kappa\omega\nu$ cf. *2 Cor. 4 : 4*. Adam was $\epsilon\kappa\omega\nu$ τοῦ Θεοῦ, maar hield het op te zijn. De Middelaar Christus is dat $\epsilon\kappa\omega\nu$; niet de $\Lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, de 2^e Persoon.

Coll. 1 : 15: Hier is sprake van den Middelaar, blijkens het voorafgaande, en dus niet van den $\Lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$.

(Dat men tot een tegenovergestelde verklaring kwam, komt daardoor, dat men verkeerdelijk het relatief pronomen liet relateeren op het volgende: het relatief pronomen relateert echter altijd op het voorafgaande.)

Hebr. 1 : 3 geeft in de Hollandsche vertaling denzelfden klank; ook is van den Middelaar sprake; van den Middelaar is de achtergrond de $\Lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, als $\tau\acute{o}$ ἀπαύγασμα.

Waar Christus nu het beeld Gods geworden is, ontstaat de noodzakelijkheid, dat wij aan dat beeld van Christus gelijkvormig moeten worden. Cf. *Rom. 8 : 29*. Hier staat uitdrukkelijk „naar het beeld van den Messias” en niet „naar het beeld van God” *1 Cor. 15 : 49*).

2 Cor. 3 : 18. Ook hier is sprake van ons hoofd blijkens het $\Κ\acute{\rho}\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$. In de Openbaring van Johannes wordt groot gewicht gehecht aan het beeld, dat gesteld wordt naast den profeet zelf (d. w. z. het beeld van den valschen profeet wordt gesteld naast den profeet zelf). Eindelijk wijzen wij op de woorden van onzen Heere: „Die Mij gezien heeft, heeft den Vader gezien.”

Hieruit vloeit een gewichtige gevolgtrekking voort, die niet is uitgesproken in onze gereformeerde dogmatiek, nl. of Adam in denzelfden zin beelddrager is als Christus? Voor wat $\tau\acute{o}$ $\epsilon\kappa\omega\nu$ zelf betreft, bestaat er geen verschil (ware gerechtigheid en heiligheid had Adam; Christus kon het dus in geen anderen zin zijn. Beide malen is het ook in de menschenlijke natuur). Maar er is geen prin-

cipieel verschil, wat betreft den toestand van het *εἶκόν τοῦ Θεοῦ*. In Adam nl. rustte het *εἶκόν* in de menschelijke natuur zelve, en had zijn stand buiten God; 't was aan de menschelijke natuur overgelaten. In Christus echter rust het *εἶκόν* in dezelfde menschelijke natuur, maar die menschelijke natuur rust nu niet in zich zelf, maar wordt gedragen door den 2^{en} Persoon. Gevolg hiervan is, dat Adam dat *εἶκόν* kon verliezen, het kon verkeeren in zijn tegendeel. Dat nu kon bij den Middelaar niet, omdat 't gedragen werd door het subject van een Middelaar. Wie als geloovige het beeld van Christus mag dragen, bezit een onverliesbaar goed. Dat is de perseverantia sanctorum.

Deze *συμμόρφωσις τῷ εἰκόνι τοῦ Μεσιτου* is daarom het eigenlijke wezen van de heiligmaking, in den zin, gelijk wij ze hier hebben; want de heiligmaking is: precies zoo zijn, als God wilde in de schepping, dat wij zijn zouden. Heilig zijn — beantwoorden aan Gods ordinantie, en dat met bewustzijn. Beantwoordt men werkelijk aan het beeld Gods, dan is men heilig.

VII. Wie werkt de heiligmaking?

De werker is eeniglijk en alleenlijk God, van het eerste begin tot 't allerlaatste ende. Edoch — God brengt een deel immediate, een ander deel mediate (door de geloovigen) tot stand, en dit niet synergistisch, alsof God de helft deed en de mensch de helft, neen, maar door de geloovigen als instrument in Gods hand. Deze genadedaad wordt in de Schrift teruggebracht tot God Drieëinig, naar beurtelings met onderscheid tusschen wat elk der drie Personen doet, en tevens zóó, dat de Heilige Geest meer op den voorgrond treedt (De heiligmaking is niet uitsluitend 't werk van den Heiligen Geest, want alle opera exeuntia zijn den drie Personen gemeen).

1 Thess. 5 : 23. Sensus generali wordt aan God de heiligmaking toegekend. Er gaat vooraf een reeks van vermaningen aan de geloovigen om zich zelf te heiligen, tot vers 21. Nu luidt vers 23: *Αὐτὸς δὲ ὁ Θεός*, afgezien van alle middel en instrument, is de auctor primarius; de God der *εἰρήνη* (d. i. de harmonie tusschen God en het schepsel) die God, wil de apostel zeggen, vare voort in het werk der heiliging van uwe personen. *Ὁλοτελεῖς* wijst op een weg, die afgehoopen wordt, waarbij een uitgangspunt is, en een terminus ad quem. *Ὁλόκληρον* ziet op een portio, op een erfdeel, op een samenhangend geheel, dat door het lot is toegewezen. Alles wat God den mensch heeft toebedeeld in dit leven en hierna vormt zijn *κληροσ*. Die heiligmaking, zoo gaat de apostel nu voort, moge zijn doorgaande tot de voleindiging in de trappen, en tevens (dát is de juiste vertaling) moge zij geheel hun wezen aangrijpen. De *ἀγιασμός* zal het initium nemen in het bewustzijn, van daar gaat zij over op het geheele psychische en somatische leven, d. i. op het geheele *κληροσ*, wat den persoon gegeven is, en wel zoo, dat hun persoon niet aan zich zelf worde overgelaten, maar

in Gods hand gehouden, met dat gevolg, dat zij in de parousia van Christus *ἀμείπτως* zijn, (NB. De *ἀγιωσύνη* heeft zijn *τέλος* in den dag des oordeels).

Evenzoo in *Ezech. 36 : 25, 26, 27* wordt die daad van heiligmaking geheel toegeschreven aan God den Heere. (Eerst de negatieve daad, dan de positieve daad en om aan te duiden, dat God de Werker blijft, zegt ons vers 27: Ik zal de bewerker er van zijn, dat gij heilig wandelt en Mijne inzettingen bewaart en doet).

De derde locus classicus is *Ef. 2 : 10*, waarin wij vinden de geheele heiligmaking in haar oorsprong, voortgang en voltooiing.

Voorts *Joh. 17 : 17*. Uit de diepste bron, de fontein van alle goed, uit den Vader wordt de heiligmaking hier afgeleid. *Ef. 5 : 26, 27* : zij vloeit ons toe door Christus en niet rechtstreeks uit den Vader. Evenzoo *Hebr. 13 : 16*. Maar toch in engeren zin is de Heilige Geest de naaste werker. *Rom. 15 : 16*. Niet dat de Heilige Geest iets meer toebrengt aan het werk, maar de Heilige Geest is de naaste werker, d. w. z. Hij voert, als inwonende in de kerk, in het hart der geloovigen den wil van den Drieënenigen God uit. De Heilige Geest heet de Heilige Geest, niet, gelijk men wel zegt, omdat Hij de Heiligmaker is, maar omdat het de Heilige Geest is, met wien onze persoon in ons binnenste persoonlijk omgaat, door welken omgang van persoon met persoon de heiligheid uitkomt; Hij wekt de heiligheid in ons op. De Zoon nam onze natuur aan; de Heilige Geest onzen persoon.

Die werking van den Heiligen Geest is intusschen nooit uit Zich zelf. Hij gaat uit van den Vader en den Zoon, en krachtens dat oeconomisch verband, kan Hij nooit anders werken dan uit den Vader en door den Zoon. Cf. *Joh. 14 : 16*. God is auctor; de mensch komt hierbij voor onder de rubriek „media”.

VIII. Wie zijn de voorwerpen van deze genadedaad Gods? Tot op zekere hoogte gaat er eene heiligende werking Gods uit op alle menschen, nl. in de algemeene genade. Vóór den zondvloed was de uitwerking der ongerechtigheid toomeloos; na den vloed is de werking der algemeene genade grooter. Er moet echter onderscheiden tusschen de algemeene genade en de hier te bespreken sanctificatie. De sanctificatio doelt altijd op het *τέλος*: het gelijkvormig maken aan den Middelaar en de *υιοθεσία*, het stellen van Gods kinderen in de priesterlijke eere.

Het antwoord op de gestelde vraag (wie de voorwerpen zijn) kan niet luiden: de uitverkorenen, daar toch niet in al Gods uitverkorenen de heiligmaking wordt gewerkt. Wél kunnen alleen de uitverkorenen voorwerpen van de *ἀγιωσύνη* zijn, maar ze worden het na de wedergeboorte en bekeering en dus als het geloof aanwezig is. Voorwerpen van heiligmaking kunnen zij eerst worden van het oogenblik af, dat het geloof in hen gewerkt is. Eerst moet het instrument voor het gas opgehangen in mijn kamer, daarna pas kan het gas ontstoken.

Intusschen geldt dit in dien strengen zin niet van allen, die voorwerpen van

heiligmaking zijn. De eisch, dat zij tot geloof en bekeering gekomen zijn, is niet een eisch, die bij allen doorgaat.

Voorwerpen van de heiligmaking zijn daarom: wedergeboren uitverkoren. En in zooverre het de heiligmaking in dit leven aangaat, alleen de uitverkorenen, die tot wedergeboorte en bekeering gekomen zijn. Die voorwerpen zijn niet heilig; neen, in ἀγιασμός ligt juist 't begrip, dat zij, hoewel wedergeboren, nog behept zijn met de μόλυσμός τῆς ἀμαρτίας. Dit brengt ons op de quaestie van *Rom. 7*. Deze quaestie kan men in deze vraag saamvatten: spreekt Paulus van zich zelf, gelijk hij het in zich bevond vóór zijn bekeering of daarna? Steeds is door Arminianen en Pelagianen geantwoord: Paulus spreekt over zijn toestand vóór zijn bekeering. Maar Augustinus, alle orthodoxen en zoo ook alle goede exegeten zeiden: het geldt hier Paulus na zijne bekeering. De juistheid der Gereformeerde opvatting blijkt nog hieruit: *a.* de tempora praesentia geven den toestand aan, waarin hij zich bevindt; *b.* in vers 17 stelt hij het νυνί tegenover zijn verleden; *c.* het slot „wie zal mij verlossen” (ρύσεται) slaat op zijn verlossing van het lichaam des doods. De verlossing van de zonde had hij blijkens het volgende reeds ervaren; *d.* Paulus spreekt een reeks van zaken uit, die niet alzoo in den onwedergeborene zijn, maar waarvan juist in den onwedergeborenen staat 't tegendeel uitkomt (cf. vers 15, 16, 19, 21). Hieruit blijkt dus, dat wat in deze pericoop gezegd wordt, niet vallen kan onder hetgeen een onwedergeborene ervaart.

Hoe komt het, dat velen tot zulk eene verkeerde voorstelling als hierboven genoemd kwamen?

Zie vers 5 en 6, waar Paulus de tegenstelling maakt, tusschen zijn verleden en zijn heden. Vooral kwam men er toe door vers 14 (πεπραμένος enz. zag men aan voor een nadere uitlegging — waar het vroeger was een δουλεύειν enz.). Die schijnbare tegenspraak ontstaat, doordat Paulus het subject ἐγώ wisselen laat, evenals in *Gal. 2 : 20* (de eene maal is het in Christus, de andere maal buiten Christus gerekend). Hetzelfde in vers 17 en 20. De onderscheiding van dat ik, in en buiten Christus gerekend, maakt hij in vers 18. Dat subject ἐγώ neemt hij tot op zekere hoogte neutraal met twee variatiën, de eene maal n. het neutrale ἐγώ met het leven in Christus (vs. 18) de andere maal het neutrale ἐγώ met het leven in zonde (vs. 21).

Paulus abstraheert dus zijn subject ἐγώ en neemt het beurtelings in gemeenschap met Christus en met de zonde. Dr. Kohlbrugge (leerrede over *Rom. 7 : 14*) heeft tegenover Da Costa aangetoond, wat de juiste exegese van dat hoofdstuk was. Hij zegt, dat een kind van God nog ligt onder de zonde, en wijkt daarvoor van de waarheid af, want is ἐγώ = „kind van God”, dan is het niet neutraal, maar in organisch verband met Christus, en is ἐγώ = „verkocht onder

de zonde", dan is het buiten Christus. — Ons leven ligt buiten ons zelf in Christus Jezus.

De sanctificatio is dus een werk, dat van uit Christus in het subject van het kind van God wordt ingebracht op het oogenblik, dat hij in zich zelf nog verkocht is onder de zonde.

Deze daad van sanctificatio kan bij een kind van God nog samengaan met de burgerlijke genade, maar ze vloeien daarom niet samen. Een kind van God wordt op tweeërlei wijs bewerkt: aan den eenen kant door de bijzondere genade en aan den anderen kant door de algemeene genade.

Die twee vloeien evenwel niet in elkaar. Burgerlijke gerechtigheid wordt niet gewerkt door den inwonenden Heiligen Geest, maar extrinsecus; en niet in de gemeenschap met Christus, maar met het sociale leven in het rijk der natuur; en voorts de rechtschapenheid richt zich niet op God, maar op de goedkeuring der medeburgers.

IX. Waarin bestaat de sanctificatio?

De genadedaad van de sanctificatio *ὁλοτελής* geschiedt op een moment, waarop te weinig gelet is, nl. op het moment van het sterven. Niet alleen werkt God bij den dood van Zijn kind negatief, door hem zijne vuile kleeren uit te trekken. — neen, maar ook positief, door hem met fijn lijnwaad te bekleeden. Het antwoord van den Catechismus op vraag 42 „de doorgang tot het eeuwige leven” is niet vol genoeg uitgedrukt; er moet gezegd: „de voleindiging van de heiligmaking voor het eeuwige leven”.

In onze oude dogmatieken richtte men bijna alleen 't oog op de personen in hun aardsche leven na de bekeering. Daardoor verdoolde men in allerlei onduidelijkheden. De Schrift leert echter, dat de heiligmaking begrepen moet in verband met den dood en met de wederkomst des Heeren. Doel van de sanctificatio is, om hetgeen rechtvaardig is verklaard in het decreet, nu ook geheel zonder vlek of rimpel af te leveren. 't Uitgangspunt moet daarom gekozen in het sterven. Al wat daaraan voorafgaat, is slechts voorbereiding, beginsel. In dat sterven draagt die genadedaad der sanctificatio dit dubbele karakter; het is het absolute afsterven van den ouden, en het absolute aandoen van den nieuwen mensch.

Kan in het sterven die heiligmaking op eens geschieden? Ja, want *a.* er zijn zoovelen die als zaad der kerk wegsterven, zonder dat er sprake is geweest van een actief geloof. En toch moet ook een klein kind, om den Heere te kunnen zien, heilig gemaakt zijn. *b.* Wij hebben geen recht om als iemand sterft te zeggen, dat hij verloren is, wijl wij niet weten, hoe God nog in zijn jongste ure hem kan wederbaren. Wij kunnen wel zeggen van iemand, dat hij bekeerd is, maar het contraire oordeel voegt ons niet. En als God

niemand in zijn sterfensstond wederbaart, dan wordt ook de daad der heiligmaking voltoerd in het oogenblik van zijn sterven.

Het meest algemeene begrip van de heiligmaking valt in de ἀπολύτρωσις. Wij moeten echter wel uiteen houden σωτηρία, ἀπολύτρωσις en καταλλαγή.

De ἀπολύτρωσις in den algemeenen zin — het van de zonde afkomen met al hare gevolgen. Dit maakt, dat de ἀπολύτρωσις in de Heilige Schrift verschillende beteekenissen hebben kan, naarmate zij geheel of gedeeltelijk voorkomt. Zoo komt bv. in 1 Cor. 1 : 30 slechts een stuk van de ἀπολύτρωσις voor [De Catechismus heeft ingelascht: „volkomen” (verlossing), maar dit had in den tijd van de vervaardiging van den catechismus den zin van „voltooid”] — het ziet op de aflooping van het proces. Rom. 8 : 23, ἀπολύτρωσις is ook hier: de eindelijke aflegging der zonde, evenals 1 Cor. 1 : 30. Τιθεσία is niet de aanneming tot kinderen (wel de openlijke betooning van de aanneming tot kinderen) maar: het stellen in kindsrang. In Ef. 1 : 14 en 4 : 30 komt ook ἀπολύτρωσις in gelijken zin voor. Dit zijn de vier plaatsen, waarin het die specifieke beteekenis heeft. In wijderen zin komt ἀπολύτρωσις voor als de geheele verlossing aanduidende. Cf. Rom. 3 : 24. Gelijk nu de ἡμολύτρωσις, specifico sensu, genomen kan van de toekomstige verlossing, zoo kan zij ook gebezigd worden voor de voltooide verlossing. Ef. 1 : 7 nl. in ethischen zin. Col. 1 : 14 en Hebr. 9 : 12.

Καταλλαγή echter kan alleen gebezigd sensu ethico. Nu staan ἀπολύτρωσις sensu ethico en καταλλαγή zoo tegenover elkaar, dat de ἀπολύτρωσις ziet op ons, de καταλλαγή op God. Καταλλαγή komt driemaal in de Heilige Schrift voor: Rom. 5 : 11; 11 : 15 en 2 Cor. 5 : 18 en 19. In Rom. 5 : 11 is het de voltooide zaak door het toedekken van de zonde verkregen. Rom. 11 : 15 is het gebezigd, als 't middel om weer vrede Gods over de heidenen te brengen. 2 Cor. 5 : 18, 19 is voor de καταλλαγή het duidelijkst: zij strekt daartoe, dat God weer van ons krijgje, wat Hij van ons hebben moet.

Die ἀγισμός nu is niet beperkt tot de finale daad in het sterven. Bij velen laat God haar beginnen lang vóór het sterven: dat is dan een beginsel der heiligmaking.

Welke daad van heiligmaking, de praeparatoire of de finale, kunnen wij het best dogmatisch uiteenzetten? Alleen de eerste, d. w. z. de praeparatoire, want van de finale daad weten wij niets. Van de praeparatoire daad wordt in de Schrift uitvoerig gehandeld. Die praeparatoire daad nu valt in tweeën uiteen: a. als immediate gewerkt in de geloovigen alleen. Zij volgt het geloof, door een verborgen werk van den Heiligen Geest in de ziel. 't Is dus een methaphysische daad buiten ons bewustzijn omgaande.

b. Maar ten 2^e kan zij ook gewerkt mediis interpositis, en dan grijpt ze

plaats sensu ethico: als God middelen gebruikt om op ons te werken. Dit geschiedt echter ook door den Heiligen Geest. Alle werking van buiten gaat gepaard met de inwendige bewerking des Heiligen Geestes.

Hoe werken die media interposita? God de Heere gebruikt den persoon van Zijn kind zelf, om als medium, zelf op zich zelf te werken.

Phil. 2 : 12, 13 μετὰ φόβου καὶ τρόμου. De mensch komt dus in de heiligmaking als 2^{de} oorzaak, altoos instrumenteel, nooit als auctor voor. *Rom. 6 : 19, 22.* Er is een zoodanig gebruik te maken van de μέλη dat het effect er van ἁγιασμός is. Vs. 22 noemt de ἁγιασμός als het doel, waarheen het κερπὶν φέρειν streeft. Evenzoo *2 Cor. 7 : 1; 1 Thess. 3 : 13; 1 Thess. 4 : 4, 7; 1 Tim. 2 : 15; Hebr. 12 : 14* enz.

Hieruit blijkt dus, dat 't kind van God voor zijn eigen heiligmaking instrumenteel gebezigd wordt, en wel door God den Heere. Hoe kan dat? De ἁγιωσύνη is een inklevende hebbelijkheid in heiligen zin. Er zijn in onze natuur neigingen, trekkingen, levensrichtingen, die in ons vormen een zekere continuïteit. De Pelagianen zeggen, dat wij op elk oogenblik neutraal zijn. Dit is niet zoo, er is ἔθος (iets dat in ons is gaan zitten) in ons, het χαρακτήρ. Die neigingen nu waren in Adam heilig. Sinds den val sloeg dat om; nu zijn zij in ons ten kwade. Ἀγισμός is dat werk Gods, waardoor die trekkingen en neigingen, die habitus in ons, van kwaad weer goed worden. Heiligmaking is niet, dat wij eens goed werk doen, maar het is het opschieten in ons van het ingeplante nieuwe leven met takken en vruchten.

Die heiligmaking nu wordt gewerkt: in de eerste plaats, doordat God, door een nieuwe genadedaad, uit den wortel der wedergeboorte, den eisch van het nieuwe leven laat opwerken. God brengt hierdoor in ons teweeg de helling naar God toe. Cf. Dordtsche Leerregels (cap. over de bekeering): „willig maken ten goede”.

Hierbij komen: *a.* Eene wechswelwirkung tusschen vrucht en takken. Als ik iemand opvoed als kind en wen het aan het gebruik van vloeken, of aan sterken drank, dan komt in hem een zeker ἔθος, de macht der gewoonte: een wechswelwirkung van zijn daden op den ἔθος ontstaat. Zoo ook gaat het in het goede: Waar het κερπὶν φέρειν, de goede werken komen door de heiligmaking, daar hebben die goede werken de macht om de neiging, dien ἔθος in ons te versterken, waardoor de goede overbuiging van den tak verzekerd wordt. Niet alleen is er actief een wechswelwirkung van de κερπὶς op den tak, maar ook is er *b.* een ἔθος in ons gewerkt door de invloeden van buiten die wij passief ondergaan. Daarom eischt God van Zijn kinderen, dat zij zich aan die onheilige invloeden zullen onttrekken, en de heilige invloeden zoeken waardoor het kind van God in zich den ἔθος ten goede bevordert. En eindelijk:

God heeft niet te doen met een mensch zonder wereld in zijn bewustzijn, maar met een zondaar, die een wereld in zijn bewustzijn heeft. Die wereld nu deugt niet. In die wereld van zijn bewustzijn staat hij zelf als de uitnemende persoon. In die wereld is een wet, die ingaat tegen Gods wet, een apotheek, inhoudende een redmiddel tegen alle geestelijke krankheden enz., dat hem nog meer bederft; en in die wereld glinstert iets heerlijks, dat zijn hart van God aftrekt. Die wereld oefent invloed op hem ten kwade. En nu is het God de Heere, die in zijn bewustzijn inbrengt een nieuwe wereld, waarin hij niet meer staat als de hoofdpersoon, maar waarin Gods heerlijkheid schittert. Daarom laat God aan Zijne kinderen het Woord prediken, om door die prediking die andere wereld in hen te sterken.

Als men spreekt van: „de oude en nieuwe mensch” moet men hierbij niet de vraag stellen: „Is het kind van God de oude mensch of de nieuwe?” De uitdrukking „mensch” in „oude mensch” beteekent de menschelijke natuur en niet het ik. Het kind van God is hetzelfde individu als de verloren zondaar. Dus hetzelfde ik, hetzelfde subject blijft. Dat de Heilige Schrift *ἀνθρώπος* bezigt, is om aan te duiden, dat wat met „oud en nieuw” aangegeven wordt, niet doelt op iets van den mensch, maar op de levensbeweging van zijn gansche menschelijke wezen. (Bij een boom kan de rups in de bladeren zijn, dan is het kwaad maar in een deel van dien boom; maar 't kwaad kan ook in stam en takken zitten; dan is het in geheel 't wezen van den boom). De zonde immers is niet iets buiten den mensch, noch ook een gif in den mensch ingebracht, maar het eigen bederf van zijn heele menschelijke natuur. Daar er nu moet onderscheiden worden bij de hamartologie tusschen „mensch” en „menschelijke natuur”, moet dat ook geschieden bij de soteriologie. Mijn ik, het ik van nature, ontvangt een verdorven menschelijke natuur, dát is de „oude mensch”. Schik ik mij volkomen in die natuur, heb ik er vrede mee, dan blijf ik de oude mensch. Komt er echter een bovennatuurlijke werking in mij, dan ontstaat de nieuwe mensch. De oude mensch wordt in de Heilige Schrift genoemd *σάρξ* (Rom. 8 : 6, 7); *σῶμα ἁμαρτίας* (Rom. 6 : 6) *σῶμα τοῦ θανάτου* (Rom. 7 : 24) *μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς* (Col. 3 : 5); *ἀπώλεια* (2 Petri 2 : 19); *ἁμαρτία* (Rom 7 : 13, 14). En dit alles saamgevat in „de oude mensch”: Rom. 6 : 6. Col. 3 : 9 Ef. 4 : 22.

De dooding van den ouden mensch en de opstanding van den nieuwen mensch loopen altoos parallel. Dit komt daar vandaan, dat de mortificatie en vivificatie tweërlei benaming zijn voor eenzelfde zaak. Er leven in ons twee personen naast elkaar en er heeft geen persoonsverwisseling in ons plaats. Maar het is hetzelfde levensorganisme, dat bij de vivificatio van negatief in positief wordt herleid.

Die *mortificatio* heeft plaats: 1^e in de wedergeboorte *principieel* en 2^e *gradatim* in de sanctificatio. *Rom. 8 : 12, 13* (gradatim); *Col. 3 : 3, 5* (vs. 3 het principieele ἀπεθάνετε). Die mortificatio wordt in de Schrift telkens in rapport gebracht met het kruis van Christus. Vooreerst sensu meritorio; 2^e sensu operativo; 3^e quod ad instar. D. w. z. 1^e Christus verwierf ons door Zijn kruis die vrucht; voor 2^e zie men den Catechismus „wat nut ons de opstanding uit den doode?” en 3^e wordt gedurig in de Schrift het kruis van Christus als beeld gebruikt, waaraan wij moeten beantwoorden. Onze oude mensch moet met Hem gedood, gekruist en begraven worden.

Rom. 6 : 5, 6 ; Gal. 6 : 14, 15. Hier wordt ons het kruis van Christus als de κρῶν voor 't leven van Gods kind voorgehouden. Intusschen mag dit niet veruitwendigd, alsof het eenvoudig beeldspraak is, aan het kruis van Christus ontleend. Christus heeft onze menschenlijke natuur, gelijk zij van Adam op Maria kwam, aangenomen. Hij zelf werd voor de besmetting bewaard door de ontvangenis van den Heiligen Geest; maar desniettemin had Hij dezelfde menschenlijke natuur. Door nu die menschenlijke natuur, beladen met den toorn Gods, op het kruis te dragen, heeft Hij niet zich zelf, maar iets van ons daarop gedragen; en dat niet als een bundel, een last van ons; neen, Hij zelf droeg de natuur, die wij ook dragen.

Gelijk Hij in den dood gaan moest, zoo ook moeten wij van diezelfde, met Gods toorn beladen menschenlijke natuur, afstand doen, zullen wij waarlijk kinderen Gods zijn.

Dit is een actie, die op tweeërlei wijze plaats heeft: *a.* doordat wij aan Hem gebonden zijn door het geloof en daarom in Hem sterven op Golgotha, waar dezelfde menschenlijke natuur stierf. *b.* Naardat wij in die menschenlijke natuur omwandelen is het onze geestelijke daad, om ons los te maken van die menschenlijke natuur.

Het eigenaardige woord hiervoor de ἀπάργησις (verloochening).

Den eisch tot verloochening vinden wij *Matth. 16 : 24*. Wat maakt Rome hiervan? Rome's anthropologie is: God scheidt in den aanvang een menschenlijke natuur, bestaande uit twee deelen, lichaam en ziel, die tegenover elkaar staan; het lichaam als het gevaarlijke element en de ziel als het goede. De ziel kreeg een toom (justitia originalis) om de gevaarlijke werken er onder te houden. Zonde is, dat de op het paard zittende ruiter de teugels wegwerpt, en meent het zelf, zonder teugels te kunnen. Is die teugel weg, dan gaan lichaam en ziel tegen elkander in. De herscheppende genade nu helpt de ziel weer op het paard. Nu is de mortificatio: dat men dat lichaam tot zwijgen brengt, want het kwaad zit in de σάρξ. Vandaar het monnikenwezen, het vasten enz. Daaraan kende Rome een meritorium toe. Aldus komt men vanzelf

tot de conclusie, dat naarmate men het lichaam, nullificeert, hooger in teiligmaking staat. Vandaar zelfkastijding.

Op dezelfde lijn liggen de mystieken, vooral in de school van de Perfectionisten (Fénélon), die hierop toepasten, dat ook de ziel die werking moest ondergaan. Zoo kwam men tot de volkomen onaandoenlijkheid. Totdat men ten laatste zei: men moet ook de liefde Gods niet meer behoeven; bidden moet ik ook niet meer doen; ik moet nergens meer om geven; ook in het geestelijke; van niets moet ik meer genieten; als een doode onder de levenden moet ik verkeer. Het was maar om te komen op het punt, dat de mensch niets is. In onzen tijd zien wij hetzelfde bij de Methodisten, afschaffingsgenootschappen, vegetariërs enz. Hieraan meet men dan den stand van een christen af. Ook sommige gereformeerde mystieken maken van de verloochening een op zich zelf staande daad waartoe alleen de allerheiligsten komen. Van lieverlee komt men dan allengs tot het stellen van mijlpalen, waarlangs elk kind van God komen moet, zal 't goed zijn. Het is een voorbijzien van de principieele potentieele daad Gods in de wedergeboorte en van de gradueele.

De *waarachtige* verloochening is ook tweeërlei nl. principieel en gradatief. De verloochening hoort tot de sanctificatie, wat de gradatieve werking betreft en tot het geloof, wat de principieele werking aangaat. De wortel van de verloochening, die 't bewustzijn raakt, ligt in het geloof. De zondaar, die niet tot geloof kwam, trekt partij voor zijn ik tegen God. De zondaar, die tot geloof kwam, trekt partij vóór zijn God tegen zijn ik; en dat laatste nu is verloochening. Het is het principieele prijsgeven van zijn eigen ik.

Ten 2^e heeft die verloochening een gradatief karakter, wat weer tweeërlei zin heeft: Zij raakt *a.* het bewustzijn, *b.* de uitwerking ervan in het leven.

Ad *a.* De gradatie bestaat hierin, dat alle geloof in het eerste moment wel het rijkst is in spankracht, maar volstrekt niet in klaarheid. Wel komen er momenten in het later leven, waarop het geloof tot nieuwe helderheid komt. En waar nu dat geloof doorbreekt tot een hooger klaarheid, en in die klimming een *ἐποχή* bereikt heeft, daar oefent het een dubbele werking: α . een besef van verzegeling ('t positieve); β . een besef van het te niet doen van zijn eigen ik ('t negatieve). De verloochening en verzegeling komen principieel tot stand bij de eerste inwerking van het geloof; maar er is gradatie, en dit moet goed ingezien.

Ad *b.* De uitwerking ervan in het leven ziet men daarin, dat men de zaak Gods en die van zijn broeder liever heeft dan zijn eigen zaak. Aldus komt het afzien van alle creatuur, de ware lijdzzaamheid enz.

Ter bestrijding van de Roomsche en mystieke opvatting, halen wij hier aan: *1 Cor. 15 : 10 ; 1 Tim. 4 : 4, 5. Ef. 5 : 29. Col. 2 : 23.* Uit deze plaatsen blijkt,

hoe er in alle schepsel Gods hetzij vleesch, of wat ook, op zich zelf geen kwaad is, maar dat alleen het kwaad in het verkeerde gebruik is gelegen. Heb ik een leeuwentemmer, die met ijzeren bouten de tanden uit den muil van den leeuw slaat, en er dan bij gaat staan, dan heerscht hij niet werkelijk, — neen, maar dan eerst is hij machtig, als hij er bij durft staan, terwijl het beest nog al zijn tanden heeft. De levende niet de doode (Rome) menschenlijke persoonlijkheid moet onder 't bedwang van onzen geest en wil staan.

Zondigt een kind Gods of niet? *1 Joh. 3 : 9 ; 5 : 18.* Een mensch, die wedergeboren is, kan niet zondigen, wijl het zaad Gods in hem blijft. Ook *Rom. 7* zegt de zonde, die in hem woont, zondigt. Vrage dus, hoe moeten deze krasse uitdrukkingen verstaan? De onderscheiding tusschen oude en nieuwe mensch leidt tot de 2^e onderscheiding tusschen ons ik en onze menschenlijke natuur, gelijk wij boven zagen. Zoolang ons ik, vóór onze bekeering, met onze menschenlijke natuur gehuwd was, zoolang moest ook van elk kind uit dit huwelijk geboren, gezegd door die menschenlijke natuur: „dat is mijn kind”. Zijn echter het ik en de menschenlijke natuur gescheiden, dan gaat dit niet meer, — en de ἀπαρνησις, dat is de principiele scheiding. Of nu die gewezen vrouw nog haar oude (eigen) naam draagt, doet er niets toe. Dit maakt ons tot kind van God: dat wij komen tot finale scheiding van de menschenlijke natuur. Daarom zegt Paulus (*Col. 3*) „gij zijt gestorven” d. i. gij zijt als niet meer bestaande voor de menschenlijke natuur (afgestorven aan de menschenlijke natuur en aan de wetsgerechtigheid). Een kind van God is een eunuch geworden in zijn eigen menschenlijke natuur tegenover zijn ouden mensch, en daarentegen tegenover zijn nieuwen mensch is hij zaaddragend geworden (*1 Joh. 3 : 9*). Zoo zegt ook Jacobus het met hetzelfde beeld.

Al is het, dat ik met die menschenlijke natuur niet meer in die relatie kan treden, toch blijft zij in mijn huis wonen, en als ik kinderen heb door het σπέρμα τοῦ Θεοῦ (d. i. goede werken doen), dan bederft die vrouw deze kinderen. Daarom zeiden onze ouden terecht, dat onze beste werken nog blinkende zonden voor God zijn. Alleen — zij worden door Christus ontsmet, door Zijn bloed, en daardoor alleen zijn het goede werken. *Jes. 64 : 6 ; Rom. 7 : 21, 22. Openb. 3 : 4.*

Daardoor kan er nu in dat huishouden een twist komen over de heerschappij. De oude vrouw kan een tijd lang de baas worden.

Cf. Mozes bij de steenrots; Aäron bij het gouden kalf; David bij Bathseba; Salomo bij zijn duizend vrouwen; Petrus bij zijn verloochening.

Maar *Spr. 24 : 16* biedt den rijken troost, dat de rechtvaardige zevenmaal zal opstaan; de goddelooze blijft liggen; dat zien wij dan ook bij Petrus; zijn geloof zou niet ophouden cf. *Joh. 8 : 21.*

Paulus zegt *Rom. 6 : 12*: Zoolang ik *τῆς ἀμαρτίας* ben, is de *ἀμαρτία* mijn *κύριος*. Het kind Gods heeft tot zijn *κύριος*, zijn Heer en Heiland. Gaat dus een godde oze in den weg der zonde, dan heeft hij geen ontkomen.

Valt een kind Gods in zonde, dan roept hij echter tot zijn *κύριος*, die ook komt om hem terug te halen.

Vivificatio. Zij wordt gewerkt immediate, in zooverre God, deels hier, deels hier namaals den habitus inbrengt in de ziel; mediate voor zoover God gebruikt als medium *a*. Zijn kerk en de levenskring; *b*. de levenservaringen, die Hij geeft, door tegenspoed te doen lijden en *c*. doordien Hij mij Zijn Woord laat prediken en hierdoor ons het beeld duidelijker voor oogen stelt, waarnaar wij moeten vervormd worden. Dat heet in de Heilige Schrift een opwassen, groeien. De volle mensura nl. van den *κλῆς ἁνθρωπος* is gegeven in Christus cf. *Ef. 4 : 15*; *1 Petri 2 : 2*; *2 Petri 3 : 18*. *d*. De Heere volvoert haar ook in zoover Hij als werker mij als Zijn instrument voor mijn eigen heiligmaking gebruikt. Cf. voor die opera bona onze belijdenis: „Wij zijn hiertoe gehouden in Gods boek.”

De actie van *ἁγιασμός* in positieven (*vivificatio*) en negatieven zin (*mortificatio*) omvat den geheelen persoon van den mensch, en werkt dus op zijn twee vermogens, nl. intellectus en voluntas (hierbij niet te voegen de neigingen erz. als in de oude dogmatieken). Intellectus en voluntas omvatten het geheele terrein. *1 Thess. 5 : 23* (den geheelen mensch).

Voor zoover de *ἁγιασμός* het intellect raakt, heet zij *φωτισμός*. Er is tweërlei *φωτισμός*: een, die op het geloof en een, die op de *ἁγιασμός* betrekking heeft. De eerste leert mij eenerzijds mijne verlorenheid en anderzijds de heerlijkheid van de genade in Christus. Hoe rijker het inzicht hierin is, hoe voller het geloof. De tweede leert mij het inzicht in de ondeugendheid van mijn ik, en het inzicht in den wil en de ordinantiën Gods.

Daarom is in engeren zin het Evangelie inhoud van de prediking voor het geloof, en de wet inhoud van de prediking voor de sanctificatio.

De wet Gods toch heeft drieërlei usus: *a*. om de verlorenheid te openbaren; *b*. om *παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν* te zijn en *c*. om mij, nu in het geloof staande, den weg te wijzen, waarop ik Gode dankbaarheid bewijzen kan.

De *φωτισμός* kan nu in dezen zin een gemeene *φωτισμός* zijn, *Joh. 1 : 9*; *Hebr. 6 : 4*. Hier hebben wij de speciale *φωτισμός* die of principieel (*Hebr. 10 : 32*) voorkomt, of gradatief (*Ef. 1 : 18*). 't Standpunt van een kind van God tegenover de wet is in *Ps. 119* gegeven. Bij den usus tertius loopt de mensch naar de wet toe en omhelst haar.

Een goede conscientie voor God te hebben (cf. *1 Tim. 1 : 5*; *Hebr. 10 : 22*; *1 Petri 3 : 16, 21*) behoort bij den *φωτισμός* [want de conscientie is een actus, en dat van het bewustzijn]. Hieruit volgt, dat een bona conscientia is: vrij in

zijn bewustzijn voor zijn God te staan. En dat deels principieel voor wat den persoon betreft, deels voor elke daad. Die bona conscientia is vrucht van den φωτισμός. Vervreemden wij ons van den Heiligen Geest, dan wordt zij weer mala.

De sanctificatio raakt nu ook de voluntas Cf. Col. 4 : 12 ; Hebr. 13 : 21 ; 1 Joh. 2 : 17 enz.

In welk rapport staat nu de voluntas tot het intellect ? De voluntas zelf is een vermogen. Hiermee is dus maar één ding gegeven nl. dat zij kan draaien om de spil waarom zij draaien moet. In mijn wil zitten geen neigingen, maar de spil, waarom de wil loopen moet, is het dictamen intellectus. Nu is het de Heilige Geest (φωτισμός), die den wil weer om haar spil doet loopen. Onze neigingen zitten noch in het bewustzijn, noch in den wil, maar in ons wezen. Zij kleven in ons ik.

Gemeenlijk zegt men, dat de sanctificatio ook werkt op het lichaam, op onze neigingen, onze hartstochten. Dat is ook zoo ; maar men mag ze niet coördineeren met het intellect of de voluntas. In een machine moet onderscheiden tusschen de raderen en de tegenhoudende werkingen. In ons wezen zijn er zoo ook allerlei stroomingen gekomen, die tegen God ingaan. Is nu het werk Gods in ons gekomen, dan is het ook een gevolg van de sanctificatio, dat ook die tegenhoudende werkingen in ons verdwijnen. — Tengevolge daarvan krijgt het lichaam andere behoeften, komt er een andere levenstoon en houdt het lichaam op tegen te werken. Leeft iemand lang in den weg van de heiligmaking, dan zijn er temperamenten, waarbij een heilig leven ook een andere uitdrukking op het gelaat teweeg brengt.

Dat komt vanzelf het meest voor bij den zondaar, die voorheen zeer goddeloos heeft geleefd ; bij wien dan het ergerlijke in de uitdrukking des gelaats weggaat ; bij de vrouw ziet men dit in den regel meer dan bij den man.

Quorsum tendit sanctificatio ? Zij strekt in absoluten zin om de rechtvaardigmaking waar te maken. De zondaar, gerechtvaardigd, moet als een heilige afgeleverd. Maar waartoe strekt zij dan in dit leven ? Antwoord : In geen enkel opzicht voor zijn zaligheid, wijl hij die heeft in Christus ; maar wel strekt zij :

1^o om in deze wereld, die in het booze ligt, de macht Gods te openbaren, en deugd, gerechtigheid en goede werken midden in het rijk van Satan te laten uitbreken.

2^o tot steun van het zwakke geloof. Anders viel men weer tot het ongeloof. Die heiligmaking kan ook wel eens terugtreden, opdat men zijn geloof niet zou laten rusten op de heiligmaking.

3^o om anderen voor Christus te winnen. Dus als medium voor bekeering,

4^o om in het leven hiernamaals, buiten de zaligheid, nog eene vreugde en genieting van God te ontvangen. Die leven ontving op aarde en geen hei-

ligmaking kreeg, zou een ongelukkig mensch zijn. Maar de Heere God is vrijmachtig in het toebedeelen van een verschillend lot; de een kent lijden en strijd — ook na de bekeering; de ander vreugde. Maar ook hiervoor komt het Icon na dit leven.

Wat is de maat der heiligmaking? Is er necessitas van de goede werken? Elk antinomiaan (Ansdorf) zegt: „Neen, zij doen kwaad, want elk goed werk brengt verleiding tot de zonden van zelfverheffing mede”.

In het Antinomianisme zit dus een diepe waarheid. Dit neemt niet weg, dat de oorzaak van die zonde der zelfverheffing in ons zit. Daarom, de causa moet weggenomen; zij zit niet in de goede werken maar in ons.

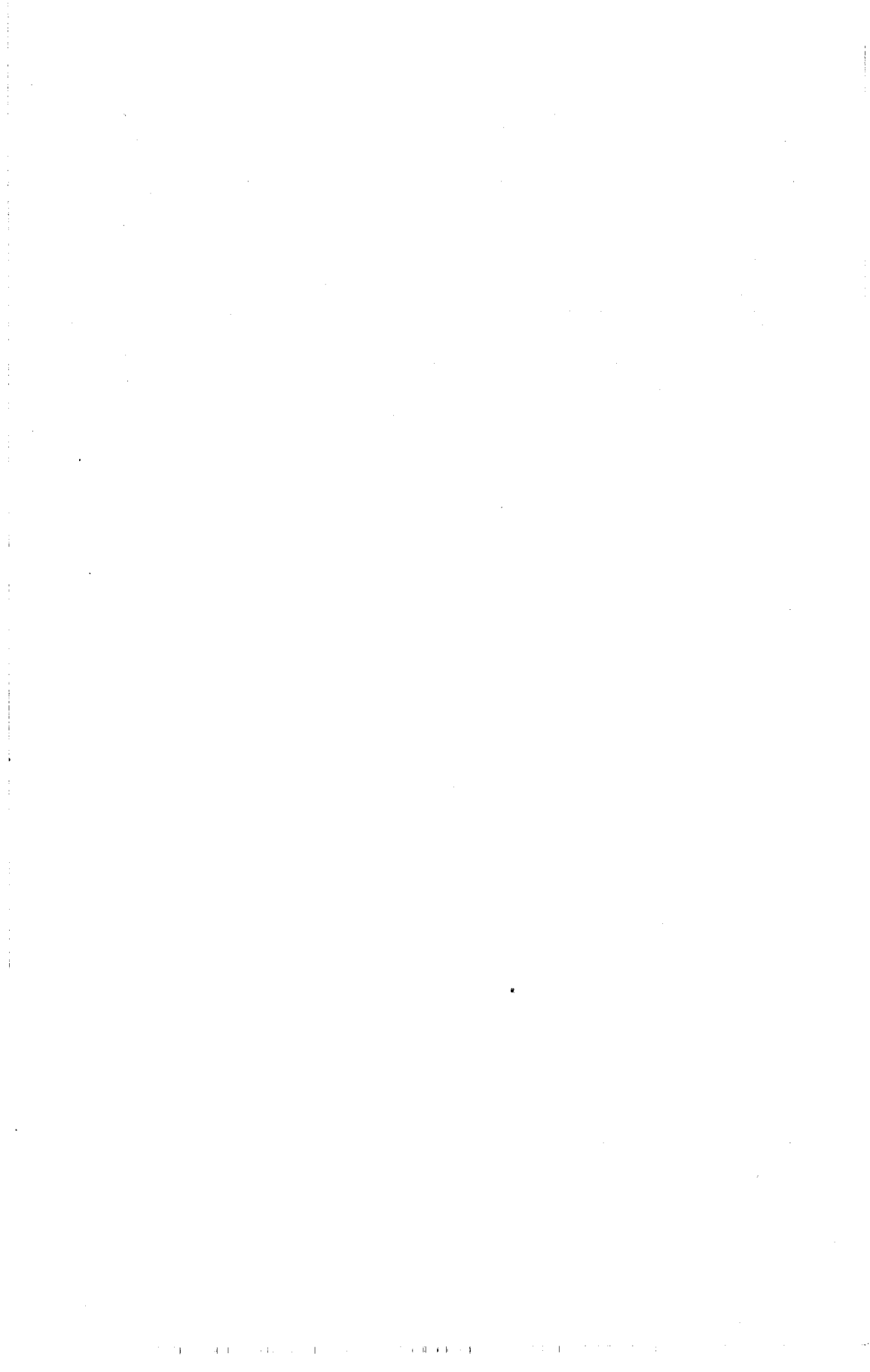
Deze sanctificatio heeft een maat; een terminus a quo en een terminus ad quem. De terminus ad quem ligt in het voltooide beeld van Christus. *Ef. 4 : 13, 5 : 26, 27.* Terminus a quo ligt in de regeneratio.

Omdat dit zoo is, moet uiteraard die sanctificatio eene innerlijke volkomenheid in het project hebben. Bij een organischen groei ligt in de kiem het project van de volkomenheid. Daarom noemt de Heilige Schrift *ἐλοτελής* enz. al datgene, wat met de werking van die maat begonnen is. Voorts zal er een groei zijn, dan moet alles tegelijk naar boven; al de leden van het lichaam geleidelijk, wijl het naar één project gaat. Dat is, wat onze ouden zeiden: „Volmaakt in de deelen, maar niet in de trappen.” Zoo is het ook in het leven van de kinderen Gods. Men heeft zich dus af te vragen, of men *aller* zonde vijand is, en lust tot *alle* gerechtigheid heeft. Vandaar dat iemand, die een sterk Sabbattist is, daarin nog geen bewijs geeft van het kindschap Gods; alles moet gehaat, wat strijdt tegen God. Maar er is ongelijkheid in de trappen, en dat wel op drieërlei wijs: *a.* de bedeeeling waarin men leeft, is onderscheiden. Wij leven nu in een hoogere trap van bedeeeling door het Pinksterwonder. *Zach. 12. Joël 2 : 28, 29.* *b.* Er is verschil van trappen tusschen de een en den ander in dezelfde bedeeeling, b.v. tusschen een bekeerden Europeaan en Indiaan; zoo ook tusschen een ontwikkeld en onontwikkeld mensch. *c.* Er is verschil bij elk mensch in zich zelf, in zoover hij begint met *νίπιος* te zijn en daarna eerst *τέλειος* wordt.

Wat het Perfectionisme betreft, moet beleden, dat het beginsel zelf, nl. dat men in dit leven reeds komen kan tot eene volkomen heiligmaking, indruischt tegen de geheele heilsleer.

De sanctificatio is niet het opklimmen langs een ladder, maar zij is het door een koord van boven opgetrokken worden uit het moeras, waarin wij liggen. En nu is er tweeërlei manier: of dat God hem opeens optrekt (bij de kinderen en bij hen, die dadelijk sterven, geschiedt dit), — of dat God hem eerst naar den kant en dan van den kant, in *ictu mortis*, naar boven trekt. — Het is niet zóó

dat als men lang genoeg leefde, men eindelijk wel boven zou komen, neen, in dit leven, hoe lang ook, blijft het slechts een beginsel. De fout der Perfectionisten is dus, dat zij dat kleine stukje der heiligmaking aanzien voor de geheele heiligmaking. 't Is dus geen verschil in het aantal trappen, maar in het verkeerde verstaan van het wezen der heiligmaking, en het niet-rekenen met het lichaam der zonde. In onze menschelijke natuur op aarde kon alleen Christus op aarde de heiligmaking in hare volmaaktheid verwerven. — De meer uitwendige Schriftuurlijke argumenten tegen hen, vindt men in het Onze Vader en in *Rom. 7*. Voorts in *1 Cor. 13 : 9—11*; *Phil. 2 : 11—13*; *Jac. 3 : 2*; *1 Joh. 1 : 8, 8, 10*; Catechismus vraag 114.



LOCUS
DE
ECCLESIA.

2000

1

2000

2000

LOCUS DE. ECCLESIA.

§ 1. *Naam en Begrip.*

„De naam „*Kerk*” drukt niet haar wezen uit, maar slechts een modaliteit van haar bestaan. Dit komt het sterkst uit in de woorden van den grondtekst der Heilige Schrift: „*לְקָהָל*” en „*ἐκκλησία*”; maar, zij het ook meer zijdelings, toch ook in ons woord „kerk” en „gemeente”.

Het grondbegrip van al deze uitdrukkingen is een saamvergadering van gequalificeerde personen, die eerst *door* en *in* deze saamvergadering als eenheid optreedt, maar zonder dat door dit begrip op zich zelf nog iets, wat dan ook, omtrent het wezen en het karakter dezer eenheid wordt uitgesproken. Tot die nadere bepalingen geraakt men eerst, door te letten op de qualiteit der te vergaderen personen; op Hem, die ze vergadert, als ook op het doel, waarmee deze saamvergadering plaats grijpt.

Nu zijn de te vergaderen personen membra disjecta van een vroeger gaaf totum.

Hij, die deze membra disjecta recomponeert, is de Schepper van het totum, en

het doel van deze saamvergadering is, het totum, dat verloren ging: opnieuw als organische eenheid in het leven te doen treden, en dat wel op zulk een wijs, dat

1^e een tweede disjectie der membra voor altijd zij afgesneden.

2^e de absolute ontwikkeling van dit totum verzekerd zij.

3^e dit aldus gerecomponeerde totum volkomenlijk beantwoorde aan het doel, waartoe God het oorspronkelijk geheel, vóór zijn uiteenvalling, schiep.

Dit oorspronkelijk geheel nu, was het genus humanum, gelijk God dit schiep naar Zijn beeld, en waarvan de enkele personen de organische deelen zijn. Dit genus humanum moet hierbij begrepen, gelijk het in de oorspronkelijke schepping geponeerd is, en alzoo genomen in noodzakelijk verband met het leven van den geheelen *κόσμος*.

Dit organisme is verstoord en in membra disjecta uiteengevallen, toen het den band doorsneed, waarmee het aan God hing, en alzoo van God

afviel, zoodat nu de heugenis van het oorspronkelijk geheel in de stukgestooten scherven nog wel naleeft, en ten deele zelfs in die membra disjecta een heimwee naar recompositie werkt, maar zóó, dat de eigendunkelijke en ondoeltreffende pogingen om deze eenheid te herstellen, slechts uitloopen op nog erger ontbinding.

Hij, die de weêr bijeenbrenging van deze membra disjecta alleen volvoeren kan, is niet de mensch, ook niet de machtigste wereldveroveraar, maar God, die als Schepper niet varen laat het werk zijner handen, en die alsnu in het wondere product zijner kerk de teloor gegane eenheid herleven doet, en dat wel herleven doet, niet zooals ze was, toen ze brak; maar nu onbreekbaar; en het doel, waarmede Hij deze weêr saambrenging van de gebroken scherven tot stand brengt, is niet op zichzelf de redding van den zondaar, maar de redding van hetgeen door de zonde voor God en voor de eere zijns Naams teloor ging."

Toelichting.

Eij de bespreking van deze § zullen we eerst den naam beschouwen, die de zaak, waarover deze locus handelt, aanduidt. We gaan dan achtereenvolgens na de namen: *kerk*, *gemeente*, *ἐκκλησία*, *קְהִלָּה*, *עֵדוּת*, *synagoge*, en dit doen we niet alleen etymologiae causa, maar vooral historiae causa, omdat altoos uit den naam iets omtrent de zaak te leeren valt; immers, de namen der dingen zijn niet contingent.

Waar we dus historisch te werk gaan, d. w. z. niet willekeurig een begrip aan den naam hechten, daar moeten we teruggaan in de historie, die in den naam gepreciseerd ligt.

We staan evenwel hier voor de moeielijkheid, dat we hier met een tweërlei, ja, met een drieërlei naam te doen hebben. Met de namen „kerk” en „gemeente” is nog niet de historische oorzaak aangegeven, omdat de kerk niet opkwam in Nederland, maar in die plaatsen, waar Hebreeuwsch en Grieksch werd gesproken. Bij het opsporen van de oorspronkelijke beteekenis der woorden „kerk” en „gemeente”. hebben we dus alleen een indice voor wat de Nederlanders in dat begrip legden, toen zij met de kerk in aanraking kwamen.

Sprekende we nu eerst over de woorden „kerk” en „gemeente”. Hierbij valt te letten op tweeërlei:

1^e op de origine van die woorden,

2^e op het onderscheiden gebruik dier woorden.

1^e Het woord „kerk” komt van het Grieksche „τὸ κυριακόν.” In de Grieksche christelijke wereld namelijk, gaf men aan de plaats, waar de gemeente samenkwaam, den naam van „τὸ κυριακόν”, of wel „ἡ κυριὰκη” (nl. *domus*); alleen dus

aanduidende het huis, waar de gemeente saam vergaderde. Een huis, dat b.v. aan een persoon toebehoorde, die den naam Alexander droeg, heette „τὸ Ἀλεξανδρίκον.” De plaats nu, waar de gemeente vergaderde, hoorde den Heere toe, was zijn eigendom, en werd diensvolgens met den naam „τὸ Κυρίκον” aangeduid.

Dat gebouw op zichzelf nu, was hol, niemand woonde daarin, maar dat huis openbaarde zich dan eerst als τὸ κυρίκον, wanneer de gemeente vergaderd was. Vandaar dat dit woord werd overgebracht op de gemeente zelf, omdat in dat gebouw de gemeente als gemeente gezien werd.

Alzoo beteekende τὸ κυρίκον:

- 1^e het gebouw,
- 2^e de gemeente.

De eerste overbrenging van het christendom onder de Germanen, Britten enz. had plaats vanuit de Grieksche wereld. Bisschop Ulfilas bracht het eerst de West-Gothen met het Christendom in aanraking. Al die volken werden door Grieksche predikers en zendelingen gekerstend, en voornamelijk geschiedde dit in de derde en vierde eeuw van uit Constantinopel. Die zendelingen deden op de plaatsen, waar zij predikten eveneens de κυρίκον bouwen. Zoo ging die term over, en werd in onze taal: „kerk”. De overgang geschiedde geleidelijk. In het Oud-Hoogduitsch werd het: „chiriacha”. De beginletter van κυρίκον kreeg een onderscheiden uitspraak, nu eens als k, dan als kh, dan weër als tcj (cf. Kikero en Cicero). Zoo was in het Oud-Friesch *kerk* = *tsjerke*, en hieruit verklaart zich tevens, dat *kerk* in het Slavisch heet: *zerkow* (spreek uit: *tserkow*).

Naast het woord *kerk*, staat de naam: gemeente. Door de voorvoeging „ge” of „ga” drukt dit woord uit de verzameling, hetgeen we nog waarnemen in woorden als „gebroeders, genooten” enz. Gemeente duidt alzoo alleen aan: *de gemeenschap*, de enkelen als geheel gedacht.

Kerk en *gemeente* geven dus iets geheel verschillends te kennen, en etymologisch heeft *kerk* met *gemeente* niets te maken. Etymologisch heeft *kerk* ook niet met ἐκκλησία te maken, terwijl gemeente hetzelfde uitdrukt als ἐκκλησία, ἡγῆ. Vroeger nu werd *kerk* uitsluitend gebezigd voor het gebouw en voor de gemeente als collectief begrip, dat de personen aangaf, die tot dat gebouw behoorden. Vandaar dat de samenstellingen met het woord *kerk* zien op het gebouw; denken we slechts aan de uitdrukkingen: *kerspel*, *Kirchweihe*, en dit leeft nog zoozeer na, dat men nooit zal spreken van „geliefde *kerk*”, maar steeds van „geliefde gemeente”.

- 2^e moeten we letten op het onderscheiden gebruik dier woorden.

De vertaling van het woord ἐκκλησία is oorspronkelijk geschied door kerk, terwijl קהל en עדת werden overgezet door: vergadering. Zoo heette het: „Roep een heilige vergadering uit”, en zoo werd steeds gesproken van *de vergadering*, niet van *de kerk* van Israël.

Dit bleef, totdat de Reformatie zelf een vertaling leverde. Toen werd de vertaling van kerk voor het woord ἐκκλησία uitgeworpen, en daarvoor in de plaats ging men nu gebruiken het woord gemeente. In zooverre was dit juist, als inderdaad ἐκκλησία étymologisch niet samenhangt met kerk, maar met gemeente. Taalkundig was dit dus goed gezien.

Maar toch lag in die verandering een *dogmatische* bedoeling. Men had zich r.l. meer en meer aangewend om aan den naam kerk een hiërarchisch begrip te hechten. Zoo sprak men van de *kerk van Rome*, en dacht dan steeds aan de hiërarchie. Evenwel dit was onjuist. De oorspronkelijké beteekeenis van *Roomse kerk*, is de *plaatselijke* kerk van Rome en de intentie was, dat de kerk van Rome een metropolitaansch zeggenschap had over de andere kerken. Doch, *ecclesia Romana* was steeds de plaatselijke kerk van Rome. De paus was in de Middeleeuwen predikant van de kerk van Rome. De eminentie van den paus was alleen, dat hij opvolger was van Petrus in die plaatselijke kerk. Men sloot zich dus aan bij de plaatselijke kerk van Rome. Maar dit begrip van *plaatselijke kerk* ging te loor, terwijl het begrip van kerk overging in dat van *hiërarchie*; en dit geschiedde:

1^e door het begrip van de ecclesia representativa, d. i. *de clerus* (de indeeling was in laici en clerus, en de clerus, de ecclesia representativa, was de kerk).

2^e doordat van lieverlede het begrip van *kerk* werd overgebracht op de pyramidaal opklimmende hiërarchie, d. i. de ecclesia representativa van de Wereldkerk.

Waar de Reformatie die hiërarchie omver wierp, moest vanzelf het woord weêr op den voorgrond treden, waarin de geloovigen werden uitgedrukt, en dit was het woord *gemeente*.

Men meed dus om dogmatische redenen het woord *kerk*.

Zoo heeft men dan bij de vertaling van het Nieuwe Testament daaraan een schriftuurlijken grondslag pogen te geven. Rome b.v. sprak altijd van: „die zijn kerk gekocht heeft”, enz., d. w. *de hiërarchie*, en daarvoor zette men nu *gemeente*. Het Roomsche kerkrecht werd dus omver gegooid. Het gold alzoo een hoofdzaak.

Toch heeft men het woord *kerk* niet laten glijpen.

Men had daartoe allicht kunnen komen in den strijd tegen Rome, maar door twee zaken werd het woord behouden:

1^e het woord *kerk* stond in de 12 Artikelen des Geloofs: „Ik geloof in één, heilige, algemeene, christelijke *kerk*” en hier liet men het woord staan.

2^e men begreep, dat het onmogelijk was, om aan Rome dat woord over te laten, en haar alzoo de eer te gunnen, dat zij, de Roomschen, de kerk waren. Men moest zelf de ware kerk zijn. Vandaar de tegenstelling, die men kreeg tusschen de ware en valsche kerk, in welke onderscheiding het woord moest gehandhaafd blijven.

Onze vaderen hebben dan ook in de Geloofsbelijdenis overal het woord *kerk* bijgehouden.

Cf. Art. 27: „Wij gelooven en belijden een eenige katholieke of algemeene kerk Deze kerk is geweest van het begin der wereld af” enz.

Art. 28. Hier wordt éénmaal het woord *vergadering* genoemd: „Wij gelooven, aangezien deze heilige *vergadering* is een vergadering dergenen, die zalig worden, en dat buiten dezelve geen zaligheid is, dat niemand, van wat stand of betrekking hij zij, zich behoort op zichzelf te houden.” Doch dan wordt verder weêr het woord *kerk* gebruikt: „Maar dat allen schuldig zijn, zichzelf daarbij te voegen en daarmede te vereenigen, onderhoudende de eenigheid der *kerk*.”

Art. 29 handelt over het onderscheid en de merkteekenen van de ware en de valsche *kerk*. Ook hier is dus het woord behouden.

Art. 30 handelt over de regeering der *kerk* door kerkelijke ambten.

Art 31. In dit art. wordt van de Dienaren, Ouderlingen en Diakenen gezegd, dat ze tot hun ambt behooren verkozen te worden door wettige verkiezing der *kerk*.

Art. 32 handelt over de orde en discipline of tucht der *kerk*.

We merken dus op, dat in de artikelen des Geloofs nergens het woord *gemeente* voorkomt, eenmaal het woord *vergadering* (art. 28) en verder steeds het woord *kerk*.

Hierbij moeten we wel in aanmerking nemen, dat onze Statenvertaling dagteekent van het jaar 1637, en dat de bijbels, die vóór dien tijd gebruikt werden, uit Eubden of Zwitserland waren. In die bijbels nu was reeds het woord *gemeente* ingedrongen, maar nog niet met kerkrechterlijke bedoeling.

In de belijdenis van à Lasco stond: *vergadering*, vandaar dat we dit woord in Art. 28 van onze Confessie aantreffen.

Als we nu de kerken-ordening opslaan, merken we op, dat hier het begrip van deze woorden door elkander schuift, zoodat daaruit geen definitie valt af te leiden.

In art. 1 wordt gezegd: „Om goede orde in de *gemeente* Christi te onderhouden, zijn daarin noodig de diensten, sacramenten” enz. Onder de *gemeente*

Christi wordt hier verstaan: *al de geloovigen door het geheele land*. Juist dus het tegenovergestelde van wat tegenwoordig het collegiale stelsel doet, dat aan de plaatselijke kerken den naam *gemeente* en aan het geheel den naam van *landskerk* toekent.

In art. 4, handelende over de beroeping van dienaren, wordt gezegd, dat deze bestaat: „Ten laatste in openlijke bevestiging voor de *gemeente*”. Uit deze zinsnede blijkt, dat *gemeente* in de K. O. evenzeer voor de plaatselijke kerk wordt gebruikt. Toch blijkt uit dit art., dat het plaatselijke begrip bij voorkeur met „kerk” werd uitgedrukt, want het spreekt van „*kerken onder het kruis*”.

In art. 5 wordt gesproken van die dienaars, „die nu alreede in den dienst des Woords zijnde, tot een andere *gemeente* beroepen worden, waaruit weder blijkt, dat *gemeente* evengoed als *kerk* plaatselijk kan worden genomen.

Iets verder wordt gezegd van iemands deugdelijk recht van presentatie of eenig ander recht: „voorzoo veel het stichtelijk kan worden gebruikt, zonder nadeel van Gods *kerk*;” — *kerk* dus gebezigd in haar algemeen begrip. In ditzelfde art. 5 komt ook nog eenmaal „kerk” voor in de plaatselijke beteekenis: en ten beste van de *kerken* noodige orde te stellen.”

In art. 9 wordt gesproken van den *kerkdienst*, waaruit blijkt, dat ook het instituut *kerk* wordt genoemd.

In art. 10 wordt gesproken van den *kerkeraad*. Nu is de *kerkeraad* altijd de raad van een plaatselijke kerk; had dus in den tijd, toen de kerkenordering werd opgesteld, reeds het collegiale begrip geheerscht, zoodat het algemeene door *kerk*, en het plaatselijke door *gemeente* werd aangeduid, dan had de synode *kerkeraad* en de *kerkeraad gemeente* moeten heeten.

Uit het constante gebruik van *kerkeraad* blijkt dus, dat, hoewel onvast, toch in hoofdzaak het woord *kerk* gebruikt werd, om het plaatselijke aan te duiden.

In art. 11 wordt gesproken van „den *kerkeraad* als representeerende de *gemeente*”. Het is merkwaardig, dat hier de raad der kerk gezegd wordt de gezamenheid der geloovigen te representeren.

In art. 19 wordt voor het plaatselijke weer *gemeente* gebruikt, wanneer er staat: „De *gemeenten* zullen arbeiden, dat er studenten in de Theologie zijn, die door haar onderhouden worden.”

Deze aanhalingen uit de kerken-ordening doen ons alzoo duidelijk zien, dat zij geen vast spraakgebruik volgt. De woorden *gemeente* en *kerk* worden promiscue, zoowel voor het geheel als voor de deelen gebruikt. Waar echter noodzakelijk moest gekozen worden, wordt steeds *kerk* genomen om het plaatselijke aan te duiden, zooals blijkt uit de woorden: *kerkeraad*,

kerken onder het kruis enz. *Gemeente* beteekent dan, de geloovigen: die tot die kerk behooren.

De bijoorzaak, die op deze aangelegenheid heeft ingewerkt, ligt in de verhouding van de kerk tot de overheid. De meeste dorpen toch, danken hun opkomst aan de kerk. Oorspronkelijk werd eerst ergens een kerk gebouwd; rondom die kerk begonnen zich menschen te vestigen; dit aantal nam toe en zoo eerst kregen die menschen rechten ook in het burgerlijke.

In de Middeleeuwen was de toestand dan ook zóó, dat de burgerlijke en de kerkelijke gemeente volkomen één waren. Een ketter werd in den kring der burgers niet geduld. Zelfs was de gemeente, als kerk gedacht, hoofdzaak. Men beschouwde de overheid als behorende tot de kerk, en deze raad van schepenen enz. zorgde niet alleen voor het aanleggen van straten enz., maar ook voor het bouwen en onderhouden der kergebouwen.

Het begrip gemeente was dus oorspronkelijk een kerkelijk begrip.

Toen nu de Reformatie kwam, eischte men allerwege, dat de overheid weêr zou worden christelijke, gereformeerde overheid. Alle inwoners moesten weêr hooren bij de ware kerk, en de valsche laten varen; vandaar dat de Roomsche kerken zoo maar werden opgeruimd. Men was van oordeel, dat gedeeldheid niet te pas kwam, en zeer zeker had de Gereformeerde overheid, indien zij dit slechts in haar macht had gehad, alle Roomschen uit het land gedreven. Eerst bij de Pacificatie van Gent en later bij den vrede van Munster werden de Roomschen in het land geduld, maar tot op dien tijd toe wilde men maar ééne, ware religie, en dit werd zoo ver gedreven, dat er zelfs geen Lutherschen mochten zijn. Het Middeleeuwsch begrip werd dus volkomen gehandhaafd, en het was eerst door den aandrang van de groote massa, dat men hierin toegaf bij de Pacificatie van Gent. Mannen als Petrus Datheen en Moded bleven zich echter ten sterkste tegen deze pacificatie verzetten en kwamen op tegen het beleid van den Prins van Oranje.

Door deze oorspronkelijke, zuiver Roomsche opvatting, die tijdens de Reformatie algemeen was, is het gekomen, dat onze stedelijke overheden, b. v. in Amsterdam, de kerken als hun eigendommen bezaten. Voor het beheer dier kerken stelde de vroedschap den kerkmeester aan. Die toestand, dat het burgerlijk bestuur de kerken onderhield, heeft geduurd tot Lodewijk Napoleon die de kerken deelde onder de Roomschen en de Gereformeerden. Sommige kerken, b. v. die van Noordwijk, werden zelfs in twee helften gedeeld. In Amsterdam b. v. werden toen die kerken overgedragen aan den kerkeraad van Amsterdam.

Het begrip „*gemeente*” kon dus aanvankelijk èn burgerlijk èn kerkelijk gebruikt worden; maar, zoodra er Remonstranten, Mennonieten — allerlei

seen opkwamen, kon men de burgerlijke gemeenschap nog wel „gemeente”, maar niet „kerk” noemen. Indien men wilde onderscheiden dan moest het kerkelijke „kerk” heeten. Inderdaad kwam er een gemeenteraad tegenover den kerkeraad, en nu blijft dan ook dit onderscheid tusschen de burgerlijke overheid en de kerkelijke overheid, tusschen gemeenteraad en kerkeraad.

In dit onderscheiden gebruik dier twee woorden schuilt een gevaar. Zooals we zagen, werd oorspronkelijk, tijdens de Reformatie, *kerk* en *gemeente* promiscue gebruikt. Zoo vinden we ook nog gedurig in de belijdenis van à Lasco: „de vergadering, welke *gemeente* of *kerk* heet”. Gaat men nu echter onderscheid maken tusschen „kerk” en „gemeente”, dan loopt men het groote gevaar, om een instrument te worden van de hiërarchie, doordat men de kerk gaat noemen voor het kerkelijk bestuur, de hiërarchie. Bij Rome is het dier weg opgegaan. Rome erkende op het laatst geen plaatselijke kerk meer. Tot op nu toe kent het niets dan kerspelen en parochiën. Rome kent echter geen *kerk*, dan den paus met de bisschoppen.

Dit gevaar nu heeft er in het collegiale stelsel toe geleid, om de hoogere besturen aan te zien als de kerk besturende. Het woord „genootschap” is een geheel nieuwe uitvinding der collegialisten. Zij vormen een denkbeeldige eenheid, als een resumptie van heel het aantal leden in een land. Het collegialisme is dus weer heel iets anders, dan hetgeen Rome wil, want Rome heeft kerken over de geheele wereld; maar het collegiale stelsel lost alle geloovigen in een land op in een denkbeeldige eenheid, een landskerk, met een bestuur aan het hoofd, terwijl dat bestuur dan de kerk representeert. De plaatselijke kerken heeten dan „gemeenten”, als deelen van dat ééne landsgenootschap.

Inusschen wete men wèl, dat allen, die deze terminologie gebruiken, volstrekt niet bedoelen de hiërarchie te voeden; b. v. de Christelijk Gereformeerden in ons land, die dit alleen deden, omdat men er nu eenmaal niet anders over had hooren spreken.

We komen dus tot deze conclusie:

1^e *Kerk* en *gemeente* is geheel onverschillig, mits men tusschen die twee maar geen haar onderscheid zie. De kerk in ons geheele land is evenzeer gemeente, als de plaatselijke kerk.

2^e Op dit oogenblik is het beter, het woord „gemeente” niet van het kerkelijk instituut te gebruiken, noch als confederatie, noch plaatselijk,

a. omdat het woord door den staat is geusurpeerd,

b. omdat *kerk* het univocum is van het Lichaam van Christus, en dit mogen we niet aan Rome afstaan;

c. terwille van het gebruik van woorden als: „kerkeraad” enz.

3^e „Gemeente” is de schare geloovigen, die in het kerkgebouw saamkomen.

OORSPRONKELIJKE WOORDEN.

1^e עָרָה komt van denzelfden stam als יָעַר, n.l. stam : יָעַר, d.i. dezelfde wortel als het Latijnsche „ad”. Die wortel beteekent „binden”, eenige los liggende dingen saambinden. יָעַר beteekent ook : „vaststellen”, en ook wel : „getuigen”, maar deze beteekenissen zijn afgeleid. „Dat „binden” moet in denzelfden zin genomen, als wanneer een koning b. v. de onderdanen aan een wet bindt. Die bindende kracht nu zit niet in de wet zelf, maar zij wordt eerst bindend, verbindend, door de koninklijke sanctie.

Dat יָעַר ook kan beteekenen : „getuigen”, komt hiervandaan, dat een getuige in het gericht optredende, iets bindend maakt. עָרָה is dus het saambrengen van verstoorde elementen.

Dit woord wordt ook gebezigd van het huwelijk : Exod. 21 : 8.

In Ps. 68 : 31 wordt het woord gebezigd van dieren.

In Ps. 22 : 17 is het gebruikt van slechte menschen, een *troep*, zooals wij zouden zeggen : עָרַח כְּרָעִים, een vergadering van boosdoeners.

In Job 15 : 34 wordt het gebruikt voor *gezin*, *familie*, de herdersvorst met al wat er bij behoort.

עָרָה beteekent dus : de Kerk Gods onder het Oude Verbond, maar is niet, zooals kerk, univocum.

2^e קָהָל heeft bijna dezelfde beteekenis, als die er ligt in יָעַר, maar drukt toch meer uit het additieve, dat in אָסַף ligt. Ook dit woord is niet alleen van de kerk gebruikt. We vinden het terug in קָהָלָת, d. i. iemand, die in een vergadering optreedt, dus eigenlijk niet hetzelfde als prediker, daar het niet beteekent het bijeenbrengen van woorden, maar in een vergadering, in een meeting, spreken.

Niet geheel en al worden עָרָה en קָהָל pêle-mêle gebruikt, maar ze vertoonen hetzelfde onderscheid, dat bij ons ligt in de woorden vergadering en gemeente. Men kan n.l. spreken van de vergadering der gemeente, niet van het omgekeerde. Zoo is dan עָרָה meer de vergadering, het bijeenkomen van de gemeente. קָהָל drukt dus meer het eenheidsbegrip uit. Vandaar dat קָהָל meer is het officieele woord voor *kerk*; de kerkelijke bijeenkomst. Constant gaat echter dit onderscheid in de Schrift niet door. Onze overzetting hield het onderscheid in het oog, door עָרָה te vertalen door *vergadering* en קָהָל door *gemeente*. In Ex. 12 : 6 en Deut. 33 : 4 wijken de vertalers van dezen regel af; om welke reden is ons onbekend.

Intusschen is het opmerkelijk dat קהל ook gebezigd wordt van het volk als het niet vergaderd is, en עדה alleen van het volk, als het vergaderd is; (cf. Num. 20 : 12; Ex. 16 : 3 enz.)

3^e Er is nog een derde woord voor gemeente, dat hoogst zelden voorkomt, naar merkwaardig, omdat het in het meervoud staat: מִקְהֵלוֹת, een gewijzigde vorm van קהל, zie: Ps. 68 : 27. Het begrip van particuliere vergaderingen bestond dus ook in Israël, want dit begrip ligt in מִקְהֵלוֹת, gelijk later in de synagogen. Συναγωγή is dan ook slechts een vertaling van מִקְהֵלָה, קהל en עדה, de bij elkaar gebrachte menigte. Het woord beteekende dus niet, zooals nu, het gebouw, maar de bij elkaar gebrachte menigte, de vergadering zelf. Vandaar dat in de Apocalypse sprake is van de synagoge des Satans, de vergadering van de personen zelf.

De קהל was niet gebonden aan een bepaalde plek. Zoo ook vergaderden de Germanen vaak in de open lucht. De uitdrukking אהל מועד moge er op gelijken, maar heeft er toch inderdaad niets mede te maken. אהל מועד beteekent nooit de tent, waar het volk samenkomt, maar de plaats, waar de Heere met zijn volk samenkomt.

Bij מִקְהֵלָה is dat daarentegen anders geworden, omdat deze aan een bepaalde plaats werd verbonden. De קהל had geen hinder van het slechte wêr, want zij werd in den drogen tijd gehouden. Maar in de dorpen en steden werd de מִקְהֵלָה bij alle wêr gehouden, en werd diensvolgens aan een vast gebouw verbonden. Vandaar dat *synagoge*, evenals *kerk* bij ons ook het gebouw beteekent.

Het woord *synode* is ook precies hetzelfde als synagoge, makhélah, enz. 't Is de samenkomst. Synode met het begrip van een college is volkomen onzin; deze onderscheiding kwam eerst later op, zoodat nu synode alleen gebruikt wordt van de vergadering, waar meerdere makhelóth samenkomen.

Toen nu het Hebreeuwsch in onbruik raakte, verloren de woorden קהל en עדה hun beteekenis. Aan קהל viel niet meer te denken, omdat daarbij het heele volk samenkwam, waarvan na de ballingschap geen sprake meer was. De Joden hielden dus nog alleen maar מִקְהֵלוֹת, en voor deze vergaderingen namen ze een woord over uit de κοινή, n.l. ἐκκλησία, en toen in de 2^e eeuw

voor Christus de Alexandrijnen het Oude Testament overzetten, werden de woorden *ἐκκλησία* enz. vertaald door *ἐκκλησία*.

4^e *ἐκκλησία*. Dit woord is bij de Grieken een technische term. Van het werkwoord *ἐκκαλεῖν*, waarvan het wordt afgeleid, voelden zij niets meer. Die bepaalde zaak, waarvoor het woord werd gebezigd, was de vergadering van de stemhebbende burgers in hun bijeenkomst. De oorsprong van het woord ligt daarin, dat evenals men vroeger door trommelslag de menschen opriep, zoo in Griekenland een heraut de stad werd doorgezonden, om die stemhebbende burgers op te roepen, van daar: *ἐκκαλεῖν*, n.l. uit de bezigheden, om dadelijk bij elkander te komen.

Aan dit begrip van *ἐκκλησία* is een tweede iets eigen, n.l. dat in Thebe, Corinthe enz. alleen zij mochten komen die poortersrecht hadden, en dezen maakten niet de meerderheid van het volk uit.

De *ἐκκλησία* is dus:

a. een saamroeping.

b. een bijeenkomst van gequalificeerde personen.

Omtrent de technische beteekenis van dit woord, krijgt men het best licht door de samenstellende woorden:

ἐκκλησίαν ποιεῖν d. i. vergadering houden.

καθίσταται ἐκκλησία d. i. wordt geconstitueerd.

ἐκκλησιαστήριον d. i. het enceinte in de open lucht.

ἐκκλησιάστης d. i. is qui adest in publico coetu.

ἐκκληστοί d. i. zij, die er mochten verschijnen, ook wel genoemd: *ἐκκλησιάστοι*.

ἐκκλησιάζειν, d. i. in de Volksvergadering spreken.

Dit woord *ἐκκλησία* is in de heilige wereld, in de Verbondswereld gekomen door de LXX. Toch werd niet overal *ἐκκλησία* door *ἐκκλησία* vertaald. In de onderscheidene boeken bestaat hierin verschil, omdat er verschillende vertalers waren.

In de boeken Jozua, Richteren, Samuel, Koningen, Kronijken, Ezra, Nehemia is *ἐκκλησία* bijna uitsluitend door *ἐκκλησία* vertaald. In Deuteronomium komt ook wel *συναγωγή* voor. Maar in de boeken Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri hebben de vertalers altijd genomen het woord *συναγωγή*, en ze deden dit met opzet, zóó sterk zelfs, dat in Num. 20 : 10 staat *ἐκκλησιάζει ἐν τῇ συναγωγῇ*. Enkele malen vinden we een vertaling door het woord *συνέδριον*. In de boeken, die de geschiedenis van de ballingschap verhalen, en wat daarna geschiedde, worden de Joden, die terugkeerden, altijd genoemd de *ἐκκλησία τοῦ Κυρίου*.

In de Apocryfe boeken vinden we steeds het woord *ἐκκλησία*.

Jezus sprak in de dagen zijner omwandeling op de aarde Arameesch, zoodat

uit hetgeen Hij sprak niets voor het woord *ἐκκλησία* in het Nieuwe Testament mag worden afgeleid. Iets anders is dit met de apostelen, die geleid zijn geworden door de LXX, en door het spraakgebruik in de hogere klassen te Jeruzalem. Nu blijkt het uit het Nieuwe Testament, dat daar, waar men op het oog heeft, niet de christelijke kerk, maar de Joden, steeds gesproken wordt van *συναγωγή*.

Hand. 13 : 43 : „*Λοθεῖσθες δὲ τῆς συναγωγῆς.*” Matth. 4 : 23 ; 6 : 2 ; Openb. 2 : 9 ; Hand. 7 : 38 : „*οὗτός ἐστιν ὁ γενόμενος ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ ἐν τῷ ῥήμει.*” Hier wordt dus het woord *ἐκκλησία* gebezigd, maar het is in de rede van Stephanus, waar hij spreekt van de *ἐκκλησία*, die in de woestijn gehouden is, en de schrijvers van het Nieuwe Testament noemen alleen *συναγωγαί*, de *סִנְגֻּגִּים* van die dagen.

Opmerkelijk is hetgeen Epiphanius, die den Kettercatalogus schreef, uitdrukkelijk van de Ebionieten zegt : „*συναγωγὴν δὲ καλοῦσι τὴν ἐκκλησίαν καὶ οὐκ ἐκκλησίαν.*” Zij gevoelden dus het verschil.

Dit is zeer gewichtig, omdat het voor ons op de beteekenis van *ἐκκλησία* eer licht werpt. De apostelen n.l. stichtten bij hun optreden geen synagoge, maar een *ἐκκλησία*, en hiermede gaven ze te kennen, dat ze kwamen, om den ouden *לֵהָא* van het volk van God weêr op te richten, evenals de wederopleving der gereformeerde leer, in onze dagen den naam van „Nederduitse gereformeerde kerken,” die vroeger gebezigd werd, weêr doet opkomen. De apostelen namen geen nieuwen naam of een, die later in gebruik was gekomen, maar de ouden naam, cf. Matth. 16 : 18 „*ὅτι σὺ εἶ πέτρος, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρῃ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν.*”

In het Nieuwe Testament vinden we, dat het woord *ἐκκλησία* voor de christenen onmiddellijk toongevend is geworden.

We zouden toonen niets van de zaak te verstaan, indien wij zeiden : *ἐκκλησία* is van *ἐκκαλεῖν*, dus = vergadering der uitverkorenen. Dit is geheel mis. De zaak staat aldus : God heeft in de woestijn een volk vergaderd, den *לֵהָא* van Israel. In de vertaling van de LXX werd deze *לֵהָא* uitgedrukt door *ἐκκλησία*, en dit ging over in het Nieuwe Testament. Nu ligt hierin opgesloten, dat Christus geen nieuwe kerk stichtte, maar dat Hij kwam, om de oude kerk, die als vernietigd was onder verbastering, weder tot leven te brengen. Hij bouwde voort op de oude fundamenten en handhaafde alzoo de continuïteit der kerk.

In het Nieuwe Testament wordt het woord *ἐκκλησία* gebruikt in vierderlei zin :

1^e in denzelfden zin als in de vertaling van de LXX, n.l. als aanduiding van allen, die Christus toebehooren in de heele wereld ; de kahal immers was nooit

plaatselijk, maar steeds geheel Israël. Bij Israël was de *ἐκκλησία* echter zeer bepaaldelijk de Landskerk, maar bij de komst van Christus valt de grens van Israël weg, en wordt de kerk verspreid over de geheele wereld. Nu werd dus *ἐκκλησία* alleen, die tot de wereldkerk behooren, en *ἐκκλησία* beteekent derhalve: *wereldkerk*. Dit „wereldkerk” is echter nog niet genoeg, want met dit woord wordt nog slechts aangeduid: allen, die op éézelfden tijd tot de kerk behooren; maar tevens moet worden uitgedrukt: allen, die in alle tijden en plaatsen tot de kerk behooren, dus *wereld- en eeuwenkerk*.

2^e in den zin, dat de gezaligden in den hemel tot de *ἐκκλησία* hooren. Hebr. 12 : 23, de „*ἐκκλησία πρωτοτόκων ἐν οὐρανοῖς ἀπογεγραμμένων*”. Onze vertaling is niet goed. „Kerk” ware beter geweest dan „vergadering”. Ook in den hemel is dus die *ἐκκλησία* aanwezig.

3^e *ἐκκλησία* beteekent in het Nieuwe Testament ook de kerk in een bepaalde plaats.

4^e *ἐκκλησία* wordt vaak gebruikt van de kerk, die samenkomt in een bepaald huis, zoodat er in één stad meerdere zijn. „De kerk ten uwen huize”.

Maar nooit of nimmer komt *ἐκκλησία* voor in de beteekenis van *Landskerk*. Een bepaalde plaats, die op dit punt van het grootste gewicht is vinden we in den aanhef van den brief van Paulus aan de kerken van Galatië. Paulus schrijft hier aan de kerken van een bepaald land, maar toch richt hij zijn brief uitdrukkelijk: „*ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Γαλατίας*”. Daarom is het spreken van een Volkskerk door het Nieuwe Testament geoordeeld. Het nationale begrip op de kerk over te brengen, is het loochenen van haar catholiciteit, het wegcijferen van haar oecumenisch karakter. Iets, waarbij we dit voegen, dat de vrijheid van Christus' kerk juist hierin bestaat, dat zij niet is in een bepaald land, maar over de geheele wereld is verspreid. Anders komt de kerk onder den staat, Christus onder Pilatus. Daarom juist kwam Christus tegen Pilatus op.

In Schotland en Amerika was men volstrekt niet op de hoogte van het Gereformeerde kerkrecht. De Christelijk Gereformeerden van die kerken horende, gingen denzelfden weg op als deze. En toch, de juiste opvatting van deze zaak is van het hoogste gewicht.

Ten andere moeten we nagaan, hoe dat woord *ἐκκλησία* in zijn begrip ons duidelijk is te maken.

Dit begrip is ontleend aan tweeërlei:

1^e aan het gebruik, dat de Grieken maakten van *ἐκκλησία*.

2^e aan het gebruik van *ἐκκλησία*.

Bij de Grieken zijn de mannen, die worden opgeroepen, *gequalificeerde per-*

sonen. Hierin ligt de principiële tegenstelling met het collegiale kerkrecht. In dit kerkrecht toch zijn de saamgekomen personen niet gequalificeerd; in het christelijke kerkrecht wel. De collegialen kennen slechts een vereeniging van menschen, die samenkomen met een bepaald doel, b.v. een schermvereeniging enz. Men komt dan eenvoudig samen als *personen*. Doch, in de ἐκκλησία treedt niemand op, dan die een qualiteit bezit. In Israël was de qualiteit, welke de personen, die samenkwamen, kenmerkte, dat zij besneden waren, en onder het Nieuwe Testament is de qualiteit, *dat alleen wedergeborenen samenkomen*. Gelijk een studenten-corps geen vrije vereeniging is, maar de personen, die er toe behooren, allen één qualiteit hebben, n.l. dat zij als student zijn ingeschreven, zoo ook in de kerk; alleen staan de ἐκκλησία en zulk een corps niet geheel op één lijn, omdat wedergeboren te worden niet afhangt van den wil des menschen. Juist dit is in de kerk het eigenaardig karakter, dat men die qualiteit heeft *ontvangen*.

De zaak zelf.

De kerk is geen nieuwe schepping, maar de reconstitutie van een vroeger geheel, dat verbroken werd. In den grond der zaak staan we hier tegenover de Menno-nieten. Hun dwaling ligt niet zoozeer in den doop, den eed, enz., maar moet dieper gezocht worden in een principiël punt. Het Doopersche standpunt ziet n.l. in de christelijke religie een *nieuwe schepping*, niet een herschepping. Het duidelijkst komt dit standpunt uit in hun Christologie, en doet zich verder op alle gebied kennen. Zoo ook hier; de kerk is een nieuwe schepping, door Christus in het leven geroepen, drijvende als een oliedrop op het water. Die Anabaptistische dwaling heeft niet alleen een naschijsel bij de Mennonieten; maar heerscht in de heele Theologie, voorzoover ze van dit dualisme uitgaat. In de Luthersche kerk zet men het Oude Testament terzij; hetzelfde doen de Gröningers en Supra-naturalisten. Op diezelfde lijn ligt de nog algemeene dwaling, dat de kerk op den Pinksterdag zou gesticht zijn. Tegen deze geheele voorstelling verzet zich de Gereformeerde belijdenis, en wat in deze paragraaf gezegd is, n.l. dat de kerk zoo oud is als de wereld, moge iets nieuws schijnen, maar is toch inderdaad niets dan de oude Gereformeerde belijdenis.

De Catechismus zegt dan ook Zondag 21: „Dat de Zone Gods van den beginne der wereld tot aan het einde zich een gemeente vergadert.” Ook de Confessie legt geen andere getuigenis af. We lezen, art. 27: „Deze kerk is geweest van den beginne der wereld af en zal zijn tot het einde toe”. Onze vadersen preekten dan ook over „de kerk in de ark, of in de woestijn” enz. Dit denkbeeld nu, dat de kerk vanaf de schepping bestaat, is de negatie van de Anabaptistische voorstelling. Bij de moderne theologen is dat Anabaptisme de eenige waarheid. Dat er een christelijke religie zou hebben bestaan tijdens

Mozes, komt hun voor als een ongerijmdheid. In Duitschland is dit zóó algemeen, dat op publieke lijsten achter den naam van een Jood: „mosaïsch” staat.

Daarom, we moeten tot de gereformeerde voorstelling terugkeeren. Vroeger echter was men in de voorstelling niet helder; om die reden is het in de paragraaf eenigszins anders uitgedrukt, n.l. als *de reconstitutie van een gebroken geheel*.

Het element, dat hier storend tusschenbeide trad, was de uitverkiezing, die door de Gereformeerden gehandhaafd werd. Maar nu is door de Anabaptisten sterk gedreven, krachtens hun dualisme, het Labadistisch beginsel, dat in de kerk alleen heiligen hoorden. Daarbij kwam echter, dat de meeste Mennonieten sterke voorstanders waren van de praedestinatie, zoodat ze meenden, dat de kerk alleen bestond uit uitverkorenen. Dit is ook zoo. Maar tusschen de uitverkiezing en de openbaring der wereldkerk ligt een gansche historie, en met de werken Gods in deze historie werd door de Anabaptisten in het minst niet gerekend; men deed de kerk zonder meer uit de uitverkiezing ontstaan. De historische genesis der kerk verzuimden ze tot haar recht te doen komen, en die historische genesis ligt juist in de uitdrukking: „van den aanbeginne der wereld.”

Dit wegwerpen van de historie werkt nog na. Daaraan danken we al de valsche mystiek, al de Labadistische neigingen, en het feit, dat de Gereformeerde leer nooit tot klaarheid kwam omtrent de kosmische beteekenis van de kerk van Christus.

Nu hernemen we den draad van de paragraaf, en zullen aantonen, dat de Heilige Schrift de kerk in verband zet niet allereerst met de verkiezing, maar met de schepping. Hiertoe moeten we eerst historisch terug.

Ἐκκλησία werd genomen in de vertaling van de LXX voor קהל in tegenstelling met de synagoge, en wel om uit te drukken, dat de oude קהל van Israël weêr herleefde. Jezus en de apostelen praetendeerden, dat in het geheel, door hen in het leven geroepen, weêr opstond de oude קהל, het volk van God. De genesis der kerk loopt dus langs de lijn van den קהל van Israël en deze קהל gaat rechtstreeks terug op Abraham. Abraham wordt gesepareerd en uit hem komt voort een eigen geslacht en volk: de קהל. Als we nu bij Abraham een novum quid of separatum quid vinden, als het Gods doel is één heilig, Godvreezend volk te laten leven, dan hebben de Anabaptisten gelijk, dan is er inderdaad dualisme, een afscheiding tusschen Abraham's volk en de wereld. Doch, indien het gebeurde met Abraham niet bedoelde een sepositum quid, maar, indien integendeel Abraham in rapport gesteld wordt met de geheele wereld, dan hebben de Anabaptisten onrecht.

Hooren we naar hetgeen de Heilige Schrift ons in deze materie zegt.

We lezen bij de roeping van Abraham :

Gen. 12 : 3 „en in u zullen alle geslachten des aardrijks gezegend worden”. Wanneer nu finaliter de roeping van Abraham het doel heeft om een zegen te geven aan alle geslachten der aarde, dan is daarmee beslist, dat Abraham's roeping een kosmische beteekenis heeft.

Nu staat in Gen. 12 : 3 niet, dat al de בְּנֵי הָאָרֶץ der aarde in hem zullen gezegend worden, maar al de בְּנֵי שָׂרָה . De volken zijn niet in Abraham gezegend, maar de geslachten der aarde, zoodat de Heilige Schrift ook hier weêr zeer fijn de landskerk afsnijdt.

Als Jezus dus de ἐκκλησία sticht als voortzetting van den בְּרִית , dien wij in Abraham zien, dan blijkt het, dat er van Abraham tot Christus een tusschenstation is, een doorgang, om een zegen aan te brengen voor al de geslachten der aarde; en „al de geslachten der aarde” wil zeggen: *het genus humanum*. Het beteekent niet de individuen, maar het ziet op de menschen, organisch door de geslachten in elkander gezet.

Wanneer we nu eenmaal zien, dat Christus den ouden בְּרִית herstelt, dat de בְּרִית in Abraham is, en dat in Abraham de בְּרִית het genus humanum is, dan staan wij nog voor de vraag, of dit genus humanum bedoeld is, gelijk het was ten tijde van Abraham, of in zijn oorsprong. Hierop wordt ons het antwoord gegeven door Gen. 3 : 15, waar gesproken wordt van זָרַע het zaad der vrouw. Dit is weêr het genus humanum organisch genomen, gelijk het voortkomt uit de moederschoot van Eva, de moeder des levens. Heraan wordt de belofte aan Abraham gegeven. De Heilige Schrift voert dus de kerk tot het heele menschelijk geslacht in zijn oorsprong terug. Allerwege wordt dit ook in de Heilige Schrift bevestigd.

Een verschijnsel, dat gedurig in de Heilige Schrift voorkomt, en weinig wordt verstaan, en daardoor niet tot zijn recht kwam, is n.l. dat in het Nieuwe Testament het heil in rapport wordt gebracht met den κόσμος .

Joh. 3 : 16. Wanneer men hier leest: „ $\text{ὁὕτω γὰρ ἠγάπησεν ὁ Θεὸς τὸν κόσμον}$ ”, zeggen de meeste Gereformeerden, dat dit beteekent: „alle uitverkorenen uit de heele wereld”, en de Remonstranten: „alle menschen.” De eerste uitlegging echter bevredigt niet. De uitdrukking: κόσμος komt zeer veel bij Johannes voor, en ook zeer zeker wel eens als totum pro parte b.v. „de heele wereld loopt hem na,” evenals in het Fransch gezegd wordt: „tout le monde.” Maar buiten dit begrip komt een ander voor, uitkomende in de gedachte: „ $\text{πᾶς ὁ κόσμος ἐν τῷ πονήρῳ κεῖται}$.” Κόσμος in die beteekenis komt voor als het booze,

Joh. 17. In denzelfden zin wordt Satan genoemd: „ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου. Men gevoelt, dat in dezen tekst dus onmogelijk de uitverkorenen kunnen bedoeld zijn. Κόσμος is de aanduiding van het booze en van een uit het booze werkend beginsel. Is nu die κόσμος salvabilis of insalvabilis? Heeft hij nog een zijde, waardoor hij aan God kleeft? Joh. 3 : 16 geeft hierop het antwoord, en verzekert ons, dat er nog een ἀγάπη van God naar dien κόσμος uitgaat.

2 Cor. 5 : 18 en 19 waar de κόσμος genoemd wordt als voorwerp van de καταλλαγή.

1 Joh. 2 : 2. Joh. 12 : 47. Joh. 4 : 42. Hieruit blijkt derhalve genoegzaam, dat de Heilige Schrift de σωτηρία niet in rapport brengt met de enkele personen alleen, maar ook met den κόσμος als zoodanig. Ook de duivel wordt ons niet voorgesteld als heerschappij voerende over booze menschen, maar als de tegenstelling genoemd wordt, heet hij de ἄρχων τοῦ κόσμου, die de kerk aan God poogt te onttrekken.

Hoe kunnen nu deze twee, eenerzijds de uitverkiezing en anderzijds de liefde naar den κόσμος in rapport worden gebracht?

De verklaring ligt hierin, dat de κόσμος niets anders is dan het σῶμα van den mensch. Hij heeft op zichzelf geen beteekenis, evenmin als ons lichaam. Die κόσμος is de schelp, waarin het menschelijk geslacht huist. Wij dragen den κόσμος en de ontwikkeling geschiedt gezamenlijk. Mensch en κόσμος is één geheel; de κόσμος is anthropocentrisch, en daarom juist is deze aarde het middelpunt van het geheele heelal. De wereld bestaat alleen om den mensch; zooals het lot van den mensch is, zóó is ook dat van den κόσμος. En daarom, zal de mensch uit de macht van den booze gerakt worden, dan moet die liefde zich uitstrekken tot den geheelen κόσμος. Als God dus gezegd wordt den κόσμος lief te hebben, dan wil dat zeggen, dat Hij den mensch liefhad en dat Hij met dien mensch het σῶμα redden wil.

Hiermede in overeenstemming is hetgeen Jezus geleerd heeft.

Matth. 13 : 39 : ὁ δὲ ἀγρός ἐστὶν ὁ κόσμος.

Joh. 6 : 51, waar Jezus van zich zelf zegt, dat Hij zijn eigen σὰρξ zal geven tot een ἄρτος ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς.

Joh. 14 : 22, waar aan Jezus gevraagd wordt: τί γέγονεν ὅτι ἡμῖν μέλλεις ἐμφανίζειν καὶ οὐχὶ τῷ κόσμῳ; Hier wordt gesproken van den κόσμος in tegenstelling genomen, van een κόσμος, waarvan de ἡμεῖς zijn uitgezonderd, en wel deze laatste in tegenstelling met het βασιλεία τῶν οὐράνων.

Rom. 3 : 19 zegt Paulus: ἵνα ὑπόδικος γένηται πᾶς ὁ κόσμος τῷ Θεῷ, in aansluiting met hetgeen hij in het voorgaande heeft betoogd, dat en Joden en heidenen verdoemelijk liggen voor God.

1 Tim. 1 : 15; 1 Tim. 3 : 16; Hebr. 1; Hebr. 10 : 5 wordt dit zelfs teruggeleid

tet de Messiaansche profetie en de profetie voorgesteld als een licht, dat uitstraalt in het leven van den κόσμος.

Resumeerende krijgen we dus deze antinomie, dat eenerzijds het heil wordt voorgesteld als alleen weggelegd voor de uitverkorenen, en anderzijds voor den κόσμος. Met onze vaders kunnen we niet zeggen, dat met het laatste bedoeld is de uitverkorenen uit den κόσμος, noch met de Remonstranten, dat met den κόσμος alle personen bedoeld zijn, daar op deze wijze of de beteekenis van den κόσμος, of van de electie wordt vernietigd. Beide echter komen tot hun recht, wanneer ik zeg, dat de uitverkorenen die takken zijn aan den boom der menschheid, welke, terwijl al het andere van den boom afvalt, het organisme van het menschelijk geslacht zullen doen doorbloeien in de eeuwige zaligheid. Al wat uitverkoren is, wordt dus zalig, maar organisch aan den stam vastzittende, en dien stam doende voortleven. Zoo is dan de kerk de recompositie van wat uiteenviel door de zonde.

Leert de Heilige Schrift dit ook rechtstreeks?

Ef. 2 : 14 vv. Dat Christus onze εἰρήνη genoemd wordt, onderstelt, dat er disharmonie is geweest. Met τὰ ἀμφοτέρωθεν worden bedoeld de membra disjecta, welke tot één zullen worden gemaakt; *de recompositie*. Als oorzaak van het uiteenvallen der membra wordt in vs. 15 de ἔχθρα genoemd, welke door de εἰρήνη wordt opgeheven.

In vs. 21 wordt dat organisme nog nader beschreven: συναρμολογουμένη. Alles in de kerk wordt organisch saamgebouwd.

Is die eenheid iets, wat nu pas komt, of heeft zij reeds vroeger bestaan? Dit laatste, anders toch ware het geen recompositie. Dienaangaande wordt ons geleerd in

Hand. 17 : 26–32, waar Paulus sprekende wordt ingevoerd op den Areopagus. God heeft een γένος, πᾶν ἔθνος ἀνθρώπων geschapen ἐξ ἑνὸς ἀνδρός; en wèl, met het doel om Hem te zoeken, te vinden en te kennen. (vs. 27). Intusschen, die menschheid is van Hem afgedoold, en is gaan aanbidden goud en zilver en steen, geheel in strijd met de bestemming van dat geslacht. Die tijden der ἀγνοία zijn echter voorbij en nu is God gekomen om te zeggen tot allen, dat allen zich moeten bekeeren; dat Hij Christus gesteld heeft om dien κόσμος te oordeelen. Christus wordt dus met dien heelen κόσμος in verband gezet, omdat het Evangelie tot de heele wereld geschied is.

Metterdaad zien we dus, dat, indien we bijeenvoegen en wat in Ef. 2, en wat in Hand. 17 gezegd wordt, de voorstelling, die de Heilige Schrift van de kerk geeft, geen andere is, dan welke in de paragraaf is geformuleerd.

In Ef. 1 : 10 ligt dezelfde gedachte. Τὰ τε ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς is hetzelfde als κόσμος. Gods voornemen nu is, om dat alles te ἀνακεφαλαιώσασθαι

ἐν Χριστῷ. In onze vertaling staat : „alles onder één hoofd te brengen,” maar, weten we wèl, dat met „hoofd” hier niet bedoeld is Christus, als het Hoofd des lichaams, maar het hoofd van een grootboek. Ἄνω = wederom; vroeger dus zijn ze één geweest en nu worden ze weder onder één hoofd saamgevat.

Ef. 1 : 4. Hier wordt de oorsprong der kerk gesteld achter de schepping.

Ef. 1 : 8. Hier is sprake van het bekende μυστήριον, waarvan we gedurig lezen in het Nieuwe Testament : Ef. 3 : 9; Rom. 16 : 25; Coll. 1 : 26; 2 Tim. 1 : 9; Tit. 1 : 2; 1 Petr. 1 : 20. En dit μυστήριον is altijd weer, dat het heil van Israel bestemd was voor de heele wereld. Ef. 1 : 10 wordt dit μυστήριον genoemd in het : ἀνκεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα. In Christus zou de eenheid weêr worden hersteld. Dit μυστήριον is niet opgekomen bij den val, maar ligt in Gods raad, en was verborgen vóór de grondlegging der wereld.

Zoo komen dus ook wij uit bij de verkiezing, maar stappen niet in eens van het besluit over naar den Pinksterdag. We gaan bij onze beschouwing geleidelijk van het besluit naar de schepping, den zondeval, de breking van het genus humanum; Israel, de breking van de volken; Christus die het gebrokene weêr tot één gebracht heeft.

Deze zelfde voorstelling van een gansch andere zijde opgevat, vinden we in :

1 Cor. 15 : 45—49. Uit deze uitvoerige tegenstelling blijkt, dat de apostel de verschijning van de christelijke religie niet verklaart uit Abraham, maar hij gaat uit van Adam en zegt nu, dat hetgeen in Christus gekomen is, de volmaking is van hetgeen in Adam gegeven is. Hij vergelijkt den εἰκὼν van Adam met den εἰκὼν van Christus, en betoogt, dat Christus ons het ἐπουράνιον geeft, gelijk wij van Adam het χαϊκὼν hebben. Ook hier wordt dus het nauw rapport met de oorspronkelijke schepping duidelijk aangegeven.

Rom. 5 : 12. In deze pericoop behandelt de apostel de tegenstelling tusschen de twee Verbonds-hoofden : Adam en Christus. Twee menschen worden tegenover elkaar gesteld : de ἄνθρωπος Ἀδάμ en de ἄνθρωπος Ἰησοῦς Χριστός. Hij gaat terug op Adam, omdat Adam het Hoofd is van het organisme en omdat de schuld opstijgt uit den wortel van Adam. Waar dus Christus verschijnt, gaat Hij tot in dien wortel van Adam terug en brengt van uit dien wortel verzoening aan.

In dien zin moet ook 1 Tim. 2 : 5 worden verklaard. Hier zegt Paulus in het voorafgaande, dat gebeden moeten worden opgezonden voor koningen en vorsten en voor allen, die in hoogheid gesteld zijn, want dit is goed voor God, die wil, dat zijn heil uitga tot het geheele menschelijk geslacht, „want daar is één God” enz. Zetten we hier weêr voor : παντὶς ἀνθρώπου (vs. 4) het Johanneïsche begrip van κόσμος, dan hebben we weêr denzelfden gedachtegang. In het eerste vers worden de menschen organisch, als menschelijk

geslacht onder de overheid genomen, en Christus wordt voorgesteld als de Eenige, waardoor het menselijk geslacht gemeenschap met God kan hebben.

Uit den Lofzang van Simeon blijkt ook, dat Christus in dien zin den לְקַח komt herstellen. In dien lofzang staan zelfs de heidenen op den voorgrond: „een licht tot verlichting der heidenen, en tot heerlijkheid van uw volk Israel.”

Men spreekt gewoonlijk meer van „universalistisch” dan van „kosmisch”. „Universalistisch” nu, van „universum” afgeleid, is heel goed, doch meestal bedoelt men een woord van „universeel” afgeleid, en hecht er dan de betekenis aan, dat de genade voor alle menschen zou zijn; en dit is natuurlijk verkeerd.

Joh. 12 : 52. In deze profetie van Kajafas wordt gezegd, dat Jezus niet alleen sterven moest voor dat volk, maar ook om de kinderen Gods, die verstrooid waren, tot één te vergaderen. Wederom dezelfde gedachte, dat in de schepping verspreide elementen liggen voor het koninkrijk der hemelen (*membra disjecta*), hier genoemd $\tau\acute{\epsilon}\kappa\lambda\upsilon\chi$, en deze tot één gebracht moeten worden door Christus. Waren ze verstrooid, dan moeten ze eerst in een vroeger organisme bij elkaar geweest zijn.

Een tweede argument vinden we in het verzoeningswerk van den Christus. Ook hieruit blijkt, dat de kerk de recompositie is van hetgeen door de zonde uiteenviel. Immers, het verzoeningswerk van den Christus rust geheel en al op het feit zijner menschwording. Zou de verzoening kracht hebben, dan moest de Zoon van God de menselijke natuur aannemen, gelijk zij door de zonde geworden was. Wie dezen band doorsnijdt, vernietigt het verzoeningswerk en is naar het oordeel van den apostel uit den antichrist. Het Doetisme, waartegen Johannes den strijd aanbond, was daarom de ondermijning van het geheele christendom. En waar het hier nu vooral op aankomt, Christus sluit zich niet aan den Jood aan, maar aan de menselijke natuur. Nooit wordt op den voorgrond gesteld, dat Hij een Jood was, maar steeds wordt alle nadruk gelegd op het feit, dat Hij *mensch* was. Altijd wordt Hij als de tweede Adam tegenover het eerste Verbondshoofd gesteld 1 Cor. 15. Hebr. 2 : 14.

De $\epsilon\nu\sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\omega\sigma\iota\varsigma$ is uitgangspunt van het geheele verlossingswerk. Daarom gaat het heil in Christus door Israel heen, terug tot het geheele menselijk geslacht, en dit ware onmogelijk, als de aansluiting van Christus niet was een aansluiting aan het menselijk geslacht. Ook de schuld toch, die op den mensch rust, heeft zijn oorsprong in Adam. Christus moest dus wel op Adam teruggaan om de schuld weg te nemen.

Hierbij komt, dat Gods Zoon niet een menselijk persoon heeft aange-

nomen. Dit zou ons leiden tot het Nestorianisme. Neen, het subject in Christus blijft altijd de tweede persoon uit de Drieëenheid. Ook hieruit vloeit hetzelfde voort; want, indien de Zone Gods een menschelijk persoon had aangenomen, dan had Hij natuurlijk een Jood aangenomen, en daarmede ware de kosmische beteekenis van zijn werk vervallen.

In de 2^e plaats is dus ook uit het oogpunt van de Verbondsleer de kosmische opvatting de eenig juiste. Immers, had de Zone Gods den Jood aangenomen, dan kon alleen de Jood door Hem gezaligd worden. Maar zou zijn verzoeningswerk vrucht afwerpen voor het gansche menschelijk geslacht, dan moest Hij de natuur daar aannemen, waar ze in Adam schuldig geworden is.

In de 3^e plaats wordt deze waarheid bevestigd door hetgeen we lezen in de Openbaringen. Op het Mennonitisch standpunt, waarbij het menschelijk geslacht als onherstelbaar wordt beschouwd, en alleen maar individuen kunnen zalig worden, moet men wel aannemen, dat later iets geheel nieuws moet gesticht worden. Maar Johannes spreekt van de glazen zee, d. i. het menschelijk geslacht. Verder wijst hij er herhaaldelijk op, dat de schare van verlostten bestaat uit alle natiën en tongen en geslachten; zoodat ook in de Openbaringen blijkbaar het kosmische op den voorgrond treedt. Indien toch de menschen, door uit hun zondigen toestand tot bekeering te komen, door die bekeering hetzelfde ondergingen als de proselyten onder Israël, dan moesten ze hun vader, moeder en alle banden des bloeds afzweren. Bij de wedergeboorte zouden zodoende alle organische banden worden afgezworen. Dan zou een christen ook geen vaderland meer mogen hebben op aarde. Nu leert de Heilige Schrift zeer zeker, dat, wanneer de keuze gesteld wordt, alle banden moeten worden vaarwel gezegd, terwille van Christus' koninkrijk, maar van den anderen kant wordt ons duidelijk geleerd, dat een kind van God zijn familiebetrekkingen en zijn nationaal karakter blijft behouden. In den hemel zelfs zullen alle natiën en tongen en geslachten gerepresenteerd zijn.

Bovendien merken we op in de Openbaringen, waar de strijd wordt voorgesteld tusschen het koninkrijk van God en het vijandige koninkrijk, hetwelk daartegenover staat, dat dit laatste niet is het eigen vaderland maar de heerschappij van Satan.

Ook in den Engelenzang, dien we in Openbaringen 14 vinden opgeteekend, treffen we de kosmische voorstelling aan. 't Is geen lofzegging aan God, die Abraham geschapen heeft, maar een aanbidding van Hem, die den hemel en de aarde en de zee en de fonteynen der wateren gemaakt heeft. Het lied sluit zich aan bij de schepping.

Resumeerende zien wij nu uit de Openbaringen:

1^e. Dat de sporen der nationale indeeling blijven bestaan.

2^e. Niet de organische banden van familie en verwantschap worden verbroken, maar het rijk van Satan.

3^e. Steeds wordt teruggegaan tot de schepping.

Maar, wordt er dan ook niet gesproken van den val van het groote Babylon? Voorzeker; doch Babylon ziet niet op het leven der natiën, maar op een wereldrijk, gelijk het door Nebukadnezar, Alexander en andere despoten is opgericht, en niets anders is dan de incarnatie van een satanische macht, die juist het leven der natiën vernietigt en een valsche eenheid wil zoeken. Babylon, wel verre van een natie, of geslacht te vertegenwoordigen, lost de natiën op in een novum quid, een zoogenaamd wereldrijk.

De geschiedenis van de spraakverwarring van Babel is van groot gewicht.

1^e Uit een linguistisch oogpunt, omdat blijkt, dat oorspronkelijk de talen één waren, en dat ons zoo de sleutel wordt geboden om de anomalieën in de talen op te lossen.

2^e Uit een theologisch oogpunt. Dit strekt veel verder. De Heilige Schrift zegt, dat de torenbouw Gods toorn verwekte. De torenbouw was de poging om een valsche kerk te stichten. Men wilde één volk blijven met één taal. Dit pogen nu is alleen verklaarbaar uit heimwee naar eenheid; naar een eenheid, die er vroeger geweest is. Zonder dit is heimwee niet denkbaar. Juist die aandrift tot het kosmopolitisme is een bevestiging van Gen. 1, waar het menschelijk geslacht tot één stamvader wordt teruggeleid. Die ingeschapen aandrift is tevens een praedictie van de kerk van Christus. Rome voldoet in het uitwendige aan die aspiratie, en insooverre representeert Rome inderdaad een antichristelijke macht, omdat elke poging, welke ook, om aan datgene, wat Christus alleen brengen kan, van menschelijke zijde voldoening te brengen, antichristelijk is. In dit opzicht staat Rome op één lijn met de wereldrijken van Nebukadnezar en Alexander. Ook de sociaal-democratie, die in onzen tijd de internationale poging waagt om de nationale grenzen op te heffen, vertoont hetzelfde antichristelijk karakter. Satan prikkelt in het menschelijk hart een op zichzelf genomen reine gedachte, maar elke poging om van menschelijke zijde die gedachte tot realiteit te maken, sticht een rijk tegenover God. Vandaar dat in Daniël al die wereldrijken worden afgebeeld als ongedierten en na de schildering dier rijken in Dan. 7 Christus optreedt als de בְּרִיאַת. De vraag is toch slechts, of die kosmopolitische aspiratie haar bevrediging zal vinden uit de diepte of uit den hemel. Alle pogingen, die tegen God ingingen, zijn dan ook verstoord en achtereen hebben we de rijken van Babel, Nineve, Kores, Alexander, Rome en Napoleon zien verdwijnen.

En welke was de uitwerking dezer wereldrijken? Dat zij den mensch steeds verder van het doel afbrachten. In het hart van Azië, waar deze wereldrijken

opkwamen, heerscht veel minder eenheid dan in andere deelen der wereld. De Romeinsche en Grieksche wereld vertoonen nu tegenover de Germaansche het schouwspel van de grootste verbroekeling. Alles staat tegen Italië over. En het feit, dat Italië en Frankrijk, twee landen, die zoo nauw verwant zijn, niet samenwerken, moet alleen worden verklaard uit die verbroekeling, waarvan de uiteenvalling van het vroegere wereldrijk de oorzaak was.

Het schriftuurlijk recht om het gebeurde bij Babel met de kerk in verband te zetten blijkt uit tweeërlei :

1^e. Uit het gebeurde op den Pinksterdag, waar we het tegenbeeld van de spraakverwarring bij Babel aanschouwen. In Babel werden de talen gespreid en hier worden de stralen weder saamgevat. Dit principieele verschil merken we echter op, dat we in Babel waarnemen de poging om taalverschil te keeren, terwijl op den Pinksterdag uit de varieteit de harmonie des Heiligen Geestes werd geboren.

2^e. Uit de βασιλεία, de tegenoverstelling van de twee rijken : het rijk van God en het rijk van Satan, in dier voege, dat Babel, waar die eerste anti-christelijke poging gewaagd en vernietigd is, in de Heilige Schrift de typische naam blijft voor elk wereldrijk. Ook het Rome uit den ouden tijd wordt aangeduid met den naam „Babel”, om door dien naam de continuïteit van dat anti-christelijk streven te signaleeren. Nu zien wij, hoe zelfs in het eind der dagen van dat toekomstige wereldrijk met den anti-christ aan het hoofd, gesproken wordt met den symbolischen naam „Babylon.” „Zij is gevallen” beteekent dan ook, dat geheel dat streven der wereld vanaf de spraakverwarring met Gods vloek geslagen en tot vernietiging gedoemd is.

Om tot de Openbaringen terug te keeren, zij drieërlei herinnerd :

1^e. dat de crisis der wereldhistorie komt in het laatste oordeel, en dat in dat oordeel niet God Drieëenig, maar de Christus als Rechter optreedt, niet enkel over de zijnen, maar over geheel het menschelijk geslacht. Graf en zee zullen al hun dooden weêrgeven. In die crisis verschijnt dus Christus niet als Koning der zijnen, maar als bekleed met macht over heel het menschelijk geslacht van Adam af tot den laatsten sterveling toe. Wederom blijkt hieruit de kosmische beteekenis van den Christus. En dat dit niet enkel is een dramatische voorstelling van de Openbaringen, blijkt uit herhaalde dogmatische uitspraken der apostelen, b. v. wanneer Paulus zegt in Fil. 2 : 9, dat God aan Christus ἐχαρίσατο ὄνομα τὸ ὑπὲρ πάντων ὀνομα, opdat in den naam van Christus πάντων γόνων κάμψη ἐπουρανίων καὶ καταχθονίων.

2^e. dat in de Openbaringen de κλίωσις in het nieuwe organisme niet enkel is een vernieuwing van menselijke personen, en van die personen in volkeren-verband, maar ook van den uitwendigen κόσμος, zelfs van het planten- en dieren-

rijk. De kinderen Gods in de zaligheid worden niet losgemaakt van dat kosmische leven, maar blijven daaraan eeuwig verbonden. Dat dit zoo is, blijkt

a. uit de opstanding des vleesches. Volgens de Heilige Schrift is de afgescheiden staat der ziel slechts tijdelijk en duurt, totdat de vernieuwing van het organisme doorgaat.

b. uit den κόσμος zelf. Het σῶμα is juist de verbindingsschakel tusschen het innerlijk leven en den κόσμος om ons heen. En nu is juist de geheele tendenz van het Nieuwe Testament, om ons den ganschen raad Gods voor te stellen als ui-loopende in een συντελεῖς en een παλιγγενεσίς τοῦ κόσμου, want, gelijk er is een palingenesie van de ziel en van het lichaam, zoo is er ook een palingenesie van den κόσμος. Matth. 19 : 28.

Uit al deze consideratiën nu volgt, dat het Optreden van Christus' kerk niet is het stichten van een nieuw organisme, maar de reconstitutie van een organisme, dat teloor ging. Daarom mag men nooit spreken van de *stichting* der kerk, want er heeft niet een schepping maar een herschepping plaats gehad.

Nog drie bijzonderheden moeten we in deze paragraaf bespreken.

1. *De kerk is een organisme.* Dit organisch karakter der kerk komt in de bijdenisschriften niet voldoende tot zijn recht. Wanneer gesproken wordt van de „saamvergadering der geloovigen“, spreekt hieruit nog niet genoeg het organisch begrip; dit kan ook nog atomistisch bedoeld zijn. Dat men in de dagen der Reformatie niet zoo sprak van het organisch karakter der kerk lag hierin, dat de Roomsche kerk een sterk sprekend organisme was, en om nu te bewijzen, dat men niet als nieuwe kerk optrad, moest worden aangetoond, dat ook onder Rome altijd de Gereformeerde kerk had bestaan. Men wees dan op de Waldenzen, Hussieten enz., maar die waren altijd enkele personen, die op zichzelf bleven staan.

Bovendien waren het tijdens de Reformatie meestal enkele personen, die Rome uitliepen en een kerk vergaderden. Meestal ging dit door separatie. Eerst later, toen de kerk georganiseerd en gereconstitueerd was, na de synode, ten tijde van de Remonstranten, volgde men den weg van doleantie. In elk geval, de Reformatie lette meer op de saamvergadering der personen, dan op het organisme. Wel werd van het organisch karakter der kerk gemag gemaakt bij de bespreking van de mystieke unie met Christus, maar het werd niet genoeg in verband gebracht met de kerk als kerk.

Als bij den doop gevraagd wordt, of de ouders gelooven, dat hun kinderen in Christus geheiligd zijn, dan wordt dit denkbeeld van de organische eenheid in Christus zelfs op den voorgrond gesteld en eerst daarna gesproken van de opname in de uitwendige kerk. We moeten ons dus dit organisch karakter

van de kerk helder bewust worden, te meer, omdat de historie ons duidelijk het nadeel doet zien, dat aan het verzuim van zulk een beschouwing verbonden is; het kerkelijk leven werd meer en meer geminacht, aan doop en avondmaal hechtte men niet veel waarde meer.

De Heilige Schrift laat ons toch inderdaad niet in twijfel.

Ef. 4 : 16. De apostel geeft ons hier een keurige beschrijving van een organisme en zijn groei.

Rom. 12 : 5, 1 Cor. 12 : 13—27. Het σῶμα is een organisme, en een organisme is hieraan kenbaar: a. dat het μέλη, ledematen heeft, b. dat het een πνεῦμα τῆς ζῶης heeft.

Behalve deze voorstelling van het organisme, vinden we in de Heilige Schrift nog een ander beeld n.l. de οἰκοδόμησις, vertaald door „stichting” waarbij we moeten denken aan den bouw van een huis. Dat dit zóó bedoeld is, blijkt uit :

1 Petr. 2 : 5. De enkele christenen zijn de λίθοι, die op den eenigen hoeksteen, Christus, worden opgelegd.

Een combinatie van deze beide begrippen vinden we in Ef. 3 : 18 v.v. Om het organische aan te duiden wordt de boom als beeld opgenomen, omdat de boom een organisch σῶμα heeft. In ἐρριζόμενοι ligt dan ook het organische, in τεθεμελιώμενοι het institutaire karakter der kerk uitgedrukt. Een bouw is niet organisch, maar mechanisch, en omdat de kerk nu is de herschepping van een bestaand organisme, is het eenerzijds een groei, anderzijds een bouw.

Een andere gedachte om dat organisch begrip uit te drukken ligt in ἱερατευμα, λαός enz. 1 Petr. 2 : 5, 9, 10; Apoc. 18 : 4. In ποίμνη ligt zoowel het atomistische als het organisch begrip opgesloten, omdat een kudde wordt vermeerderd of door aankoop, of door geboorte.

II. Deze herschepping komt in de Heilige Schrift voor eenerzijds als een absolute daad Gods en anderzijds als een daad Gods, waarmede Hij zich wendt tot het bewustzijn van den mensch om den mensch daaraan te doen beantwoorden. In het Grieksche woord ἐκκλησία hebben we beide.

1^e Tot de ἐκκλησία behoorden zij, die door geboorte ἐκκληταί waren.

2^e Als ἐκκληταί werden ze saamgeroepen door den heraut.

Zóó wordt men door de wedergeboorte een kind van God gemaakt, maar tevens gaat er een κήρυγμα uit in de wereld. Er is geen ἐκκλησία denkbaar zonder κήρυξ.

III. De conditiën, waaronder de recompositie plaats grijpt zijn drieërlei.

1^e Een tweede disjunctie is onmogelijk.

2^e Een absolute ontwikkeling is verzekerd.

3^e Het gerecomponeerde totum moet beantwoorden aan hetzelfde doel, waarmede het eerste werd in het leven geroepen.

Ad. 1. Het werk, dat nu door God gewerkt wordt, is niet meer labilis, gelijk het eerst geschapen is. Ware dit zoo niet, dan zou men weêr een val en verlossing kunnen krijgen, maar nooit een finis, een τέλος. Na het rusteloos jagen zou de sabbath der eeuwigheid niet aanbreken. Neen, de verlossing, die God teweegbrengt, is een onvergankelijke, en de oorzaak van deze principieele ommekeer ligt in de andere positie van het tweede Hoofd.

Adam werd geplaatst aan het begin van een weg, dien hij ter volmaking moest afloopen; eerst aan het einde van dien weg zou hij als prijs de zaligheid verkrijgen. In den staat der oorspronkelijke gerechtigheid vinden we dus bij den mensch: *a.* absentie van alle schadelijke elementen, *b.* aanwezigheid van alle mogelijke potenzen.

De toestand van Adam was gaaf in den zin, waarin een tulpenbol gaaf is. Var den tulp in zijn ontplooiing is nog niets te zien, maar op zich zelf zijn alle innerlijke krachten aanwezig. Indien nu Christus weer in dezelfde conditie had verkeerd als Adam, dan ware een verkeerde ontwikkeling wederom mogelijk geweest. Doch nu heeft God het tweede Hoofd niet χοϊκός, maar ἐπουράνιος gemaakt. Χοϊκός is, wat zich uit een kiem ontwikkelt: ἐπουράνιος is, wat uit een fontein ontspringt. Christus had niet de kiemen van heiligheid in zich, maar Hij bezat absolute heiligheid, en de garantie voor die heiligheid had Hij in zich zelf; Joh. 5 : 26.

Vandaar, dat Christus het karakter draagt van een hemelsche absoluutheid. De sprinkader van heiligheid en gerechtigheid is in Hem aanwezig; Hij heeft alleen zijn volheid uit te storten. Om zulk een volmaakte volheid te bezitten moest Hij zijn: God, daar dit absolute juist het goddelijke is tegenover het creatuurlijke.

De tweede persoon is dus zelf God in de menselijke natuur en van Hem geldt het, „non potuit peccare”. De ethischen snijden den zenuw door van het genadeverbond door te zeggen: „potuit non peccare.”

Azoo ligt in Christus en in Hem alleen de waarborg, dat het nieuwe organisme illabilis is.

Hieruit vloeit een εἰκὼν voort voor de zijnen.

In dien zin moet worden verstaan, hetgeen we lezen: 1 Joh. 3 : 9. Zonder recht verstand van het bovenstaande zijn deze woorden raadselachtig. De nadruk valt dan ook op: ἐκ τοῦ Θεοῦ: tegenover ἐξ Ἀδάμ. 1 Joh. 5 : 18; Rom. 8 : 38, 39. Rom. 7 : 17, 20; Rom. 8 : 32.

1 Petr. 1 : 4. Hier wordt het heil voorgesteld als niet vatbaar voor verderf. Die Christus toebehooren, zijn φρουρούμενοι, en wel tot een σωτηρία, die reeds ἐτοίμη is. Wel is deze zaligheid nog bedekt, maar op zichzelf is zij een κληρονομία ἁφθαρτος καὶ ἀμείαντος καὶ ἀμόραντος, d. i. uit den wortel zelf kan geen bederf voortkomen.

Joh. 10 : 28. 1 Petr. 1 : 23. Luk. 22 : 32.

Ad 2. De ontwikkeling, die aan de μέλη van het hersteld σώμα gegeven is, is een in zichzelf absolute ontwikkeling, die alleen zich nog ontplooiën kan.

Joh. 15 : 3 : ἡδη ὑμεῖς καθαροί ἐστε enz.

Joh. 13 : 10 zegt Jezus bij de voetwassing, dat hij, wien de voeten gewaschen zijn, geheel rein is.

Col. 2 : 10, een locus classicus voor deze quaestie : καὶ ἐστε ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι.

Van organische ontwikkeling is bij u geen sprake, wil de apostel zeggen, want het πλήρωμα van al uw gerechtigheid en heiligheid is in Christus.

Col. 1 : 28, Ef. 4 : 10. Wij zouden dit beeld kunnen gebruiken : Wanneer iemand een ton gouds ontvangt, en hem die schat wordt uitbetaald in 100 bankbiljetten van f 1000, dan heeft hij inderdaad niets en toch feitelijk alles. 't Moet hem uit de bron toevloeien ; hij behoeft er niets voor te doen.

Ef. 2 : 10. Dit is een der gewichtigste uitspraken van de Heilige Schrift. Er was gezegd : ἐστὲ σεσωσμένοι, d. i. uw σωτηρία is een voldongen feit, en wel, gij bezit haar als een δῶρον, een gekregen goed, zoodat voor u geen κλύχημα overblijft. En dan volgt vs. 10, waarin gezegd wordt, dat we een product zijn van Gods werk, κτισθέντες, d. i. door een goddelijke daad geformeerd, met Jezus Christus als κεφαλὴ. Uit deze formatie nu vloeien voort ἔργα ἀγαθὰ, die door ons geproduceerd zijn, maar die voor ons gereed liggen en door God ons worden toegereikt, opdat wij die zouden vertoonen.

Rom. 8 : 28, 29. In deze catena salutis zien wij, dat alles voldongen is. Neem deze heerlijke waarheid weg, en we hebben geen Evangelie meer. Met zelfbeschuldiging moet beleden, dat in de orthodoxe prediking dit Evangelie zoek was geraakt, zoodat nu nog van de twaalf kinderen Gods geen drie weten, waarin het Evangelie bestaat. Ze meenen, dat dit het Evangelie is, dat hun schuld is verzoend, en dat er nu een weg is aangewezen om heilig op te wandelen. Maar dit is veeleer een verkrachting van het goddelijk Evangelie, en de mensch blijft ongetroost zonder te weten, of hij er wel ooit komen zal. Neen ! de volheid van het Evangelie is dit, dat God roept : „O alle gij dorstigen, komt tot de wateren.” Waar God de Heere zijn hand slaat aan den mensch, brengt het geloof mede de zekerheid, dat in Christus de absolute heiligmaking en verlossing ligt besloten. Wij bezitten het volkomen kleed van heiligheid in onzen Heiland. Geen enkele korrel hebben wij toe te voegen aan den rijkdom, dien wij bezitten in Christus als onzen Bron en Sprinkader.

Ad 3. *De Theodicee*, d. i. ὅτι ὁ Θεὸς δίκαιός ἐστιν. God moet gerechtvaardigd worden. God heeft een schepping in het leven geroepen en heeft in die schepping buskruit en vuur gelegd. Nu zegt ieder : God doet dwaas. De aanvang schijnt dit inderdaad te bevestigen, want het kruit springt. God laat den mensch en

satan spreken; maar nu komt het einde, en nu staat die heele schepping in nog veel rijker glorie als oorspronkelijk voor het aangezicht des Heeren en moet alle creatuur belijden, dat Hij heeft overwonnen.

Dat is de *Theodicee*.

Dit woord is ontleend aan: Rom. 3 : 25, 26: *εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ*. Drie malen komt hierin deze uitdrukking voor. Deze uitdrukking vindt haar origine in Ps. 51 : 6.

Tot op Christus en tot op de glorie bij de parousie schijnt het alsof God een echec tegenover Satan lijdt, iets wat we zeer duidelijk in Job geteekend vinden. In de geschiedenis van Job treedt Satan op tegen God en zegt, dat Job geen waarachtige geloovige is, terwijl hij vraagt, of hij hem eens in de zeef mag werpen. Het einde was, dat het goud van Job's geloof geen klatergoud bleek te zijn.

Een successieve Theodicee ligt in heel de Heilige Schrift in den voorspoed van den goddelooze tegenover het lijden van den rechtvaardige (Ps. 73). Die strijd nu, die Theodicee in enkele gevallen, is prototype van de absolute Theodicee, die in het einde te wachten staat. Nu is dit daarom zulk een principiël punt, omdat de Gereformeerden dit tot een hoofdpunt hunner belijdenis hebben gemaakt, uitgedrukt in de woorden: „Soli Deo gloria.”

In elke Gereformeerde Dogmatiek wordt bij elken locus tweeërlei doel genoemd: de gloria Dei en de salus hominum. Als men nu aan de Roomschen en Lutherschen vraagt, of dit zoo niet is, stemmen ze wel oppervlakkig toe, maar feitelijk wordt door hen altijd de salus hominum op den voorgrond gesteld. De Vermittlungs-theologen nemen zelfs de kerk als Heilsinstituut, zoo anthropocentrisch mogelijk. Ook Doedes vat *kerk* en *genade* in dien zin op.

Van gereformeerde zijde wordt niet de waarheid hiervan ontkend, maar beslist wordt op den voorgrond gezet, dat de mensch nooit motief is voor Gods handelen. Hij doet alles om zichzelfs wil, Spr. 4 : 16. Daarom luidt het slot van de paragraaf: „het doel, waarmede Hij deze weer saambrenging van de gebroken scherven tot stand brengt is niet op zichzelf de redding van den zondaar, maar de redding van hetgeen door de zonde voor God en voor de Heere zijns Naams teloor ging.”

Hoe God de Schepper, dan om zichzelfs wil kan scheppen? De psalmen geven daarop het antwoord: „Al wat adem heeft, love den Heere.” En in den hemel worden de scharen voorgesteld als nieuwe lofzangen zingende.

Het werk der verlossing komt dus tot stand, om te herstellen, wat voor God teloor ging, gelijk geschreven staat: „Ik doe het niet om uwentwille, maar om mijns grooten naams wil.” (Ezech. 36).

De brief aan de Romeinen vooral zingt dit thema in al zijn tonen door. De

acht eerste capita zijn structuur om te komen tot cap. 9 en 11, en deze weer om te komen tot de finale in Rom. 11 : 33—36. De grond van de Theodicee ligt hierin, dat God als absoluut souverain geen verantwoording schuldig is aan zijn schepsel. (Rom. 9 : 20—23). God behoeft zich niet te rechtvaardigen, maar de Theodicee *moet* in het oog springen. Daarom zullen de rampzaligen in het oordeel God gelijk moeten geven.

De Theodicee is voldongen, als Satan met al zijn engelen en macht in volslagen machteloosheid geworpen wordt in den poel des vuurs.

§ 2. *Het critisch karakter der restitutio in integrum.*

„Deze restitutio in integrum van het door de zonde verstoorde organisme gaat *critisch* toe, d. w. z.: niet alle elementa componentia van het oorspronkelijk organisme worden hierin opgenomen, maar alleen die elementa, die vooraf daartoe geschikt worden gemaakt, doordien God ze wederbaart. Wat niet wedergeboren is, mist het vereischte adhaesie-vermogen. De keur nu, welke takken van den ouden boom aan den boom in zijn nieuwe formatie blijven, en welke worden weggesnoeid, staat aan God den Heere en aan Hem alleen, en deze keur heeft twee zijden:

1^e *ex eventu*; naar gelang er zich in eenig mensch geloof en geloofs- vrucht vertoont, en alzoo geschiktheid voor het nieuwe organisme openbaart.

Maar ook:

2^e *ex principio*; in zooverre het niet van het toeval, noch van de wilskeuze in het individu, maar alleen van Gods *κρίσις*, en alzoo van Gods bestel voor zijn *κρίσις* afhangt, of zich deze geschiktheid al dan niet zal vertoonen.

Hieruit vloeit voort, dat de kerk is de saamvergadering der ten leven verkorenen, als ook, dat de omvang der kerk en de keur van haar *μέλη* in volstrekten zin bepaald is door de uitverkiezing. Dit nu ontsluit de mogelijkheid van tweeërlei beschouwing, en wèl:

òf dat men zegt: het eigenlijke genus humanum is het adamitische geslacht, en hiervan wordt de kern geconcentreerd tot een fijner organisme in de *ἐκκλησία*, terwijl de uitverkiezing dat fijnere deel uit het geheel afzondert;

òf wel, dat men zegt: het eigenlijke genus humanum is de kerk, maar in Adam werd dit geschapen als een parel, die nog in de schelp inzat, als een vrucht, omsloten door een groveren bolster, en eerst na uitlichting van den parel uit de schelp en na afwerping van den bolster, blijkt in de vrucht, hoe naar eisch der uitverkiezing het eigenlijke genus humanum bestaat.

In het verschil nu dezer tweeërlei beschouwingswijze wortelt de tegenstelling tusschen de Supra-lapsarii, die de voorwerpen der uitverkiezing als *creandi et labiles* stellen, en de Infra-lapsarii, die dezen

poneeren als creati et lapsi; en wel in dien zin, dat alleen het gevoelen der eersten het organisch karakter der kerk tot zijn recht doet komen, terwijl omgekeerd de betrekkelijke waarheid van het Infra-lapsarianisme in het ethisch-critisch karakter der kerk ligt.

Ware nu de saamvergadering der wedergeborenen anorganisch, zoo kon elk gered individu uit de menschheid worden uitgelicht, in den hemel overgebracht en daar in de atomistische saamvoeging der kerk ingelast, om aldus als nieuwe parel bij de overige parelen geregen te worden aan het heilig snoer. In dat geval zou de oude mensch in elken wedergeborene geheel in den nieuwen mensch verdwenen zijn, en hetgeen na de redding der laatste individuen overbleef, als *κόσμος* hebben uitgediend, en dus eenvoudig te vernietigen zijn: het uitgangs- en eindpunt van alle dualisme en spiritualisme. Dan echter ware ook alle oorzaak vervallen, waarom de kerk op aarde, en dat wel in zichtbare gestalte, zou optreden.

Dit is echter niet zoo. De wedergeboorte is niet een op eenmaal voldongen feit, maar valt uiteen in hetgeen potentia aanvangt en actu zich ontplooit. Deze ontplooiing nu volgt twee wegen, al naar gelang de wedergeboren persoon hier op aarde nog eenige jaren vertoeft, of wel, eer hij zich ontplooiën kon, van deze aarde wegsterft. Vandaar dat de heilige doop ook de kinderen moet omvatten, maar tevens, dat de kerk, voor zooveel ze op aarde bestaat, alleen met de geestelijke ontwikkeling der eerstgenoemden rekenen kan. Vandaar dat de kerk zich splitst in drie deelen naar gelang ze als *ecclesia triumphans*, voorhands alleen geestelijk, in den hemel bestaat; op aarde als *ecclesia militans*, zoowel inwendig geestelijk bestaat, als in uitwendig waarneembare gestalte zich vertoont, of eindelijk als *ecclesia latens* nog in lumbis schuilt; terwijl ze eerst door de parousie over zal gaan in die *ecclesia gloriae*, waarin Gods raadslag vervuld wordt. Ook deze *ecclesia gloriae* zal zoowel invisibilis als visibilis zijn, maar zóó, dat in haar het visibile het invisibile volkomen dekt.

In de *ecclesia militans* daarentegen kan dit niet:

- 1^e overmits in den wedergeborene de oude mensch nog nawerkt;
- 2^e omdat de wedergeboorte niet terstond in geloof pleegt uit te breken;
- 3^e omdat echt geloof en schijn geloof door ons niet met beslistheid bij anderen kunnen onderkend worden.

Hieruit nu vloeit met noodzakelijkheid voort, dat er strijd geboren wordt tusschen dat motief der kerk, hetwelk in de uitverkiezing ligt, en die andere zelfbepaling, die zij vindt in haar kosmisch-organisch karakter.

Naar het eerste motief toch, zou ze zich uitsluitend geestelijk zuiver en hemelsch kunnen openbaren; naar het tweede daarentegen moet zij ook

somatisch optreden, kan ze niet dan onzuiver zijn, en moet ze zich een vorm verschaffen, die geschikt is voor dit aardse leven. Dit kosmisch organisme nu vlecht en strengelt het leven der kerk door het leven der volkeren en der geslachten, en brengt tweeg, dat ze allerlei elementen in zich moet opnemen, die alleen strekken om het kosmisch verband in stand te houden. Dit laatste nu drukken de oudere gereformeerde Theologen uit door hun leer van het uit- en inwendig genade-verbond, waarbij steeds als regel gold en moet gelden, dat elk bondeling voorkomt als bondeling in echten zin, maar zonder dat de kerk ooit zekerheid bezit, dat deze pretentie of deze dunk niet ijdel en leugenachtig zal blijken; in welk laatste geval zij de schuld van zulk een persoon, geslacht of volk verzwaaft."

Toelichting.

Allereerst letten we op het critisch karakter, dat van die restitutio in integrum onafscheidelijk is. We staan hier tegenover de drijvers van de ἀποκατάστασις πάντων, die beweren, dat eenmaal alle menschen zullen zalig worden. Bij deze eer nu ontbreekt alle critisch element, maar gaat daarentegen alles toe zonder onderscheid, zonder maatstaf.

Van den anderen kant maakt dat critisch karakter, dat van de membra disjecta sommigen wel, anderen niet worden opgenomen. Hier ligt de tegenstelling tusschen het *Pantheïsme* en het *Theïsme*. Te gelooven, dat allen zalig worden, is in den grond *Pantheïstisch*. 't Pantheïsme immers belijdt wel een God, maar niet een God, die als het eeuwige *zijn* tegenover het *worden* staat. Het kent geen grenzen, maar een voortgaand proces; God zelf is in dat proces begrepen, zich steeds klaarder in het schepsel bewust wordende, en de creaturen worden steeds meer God.

Het Theïsme stelt tusschen God en schepsel een absoluut onderscheid, zoodat in God geen verandering is, maar het absolute zijn, terwijl het schepsel wordt na in den tijd geschapen te zijn, en steeds in wording is om een bepaald doel te bereiken. Het Theïsme onderscheidt dus tusschen twee: God en mensch; het Pantheïsme kent slechts één godmenschelijk organisme. Daarom kan alleen bij het Theïsme sprake zijn van een oordeel over de wereld uitgaande, van een God, die een levenswet en een einddoel voor de wereld vaststelt, en naar die levenswet zijn creatuur beoordeelt en dwingt door straf of door genade, om aan dat einddoel te beantwoorden.

Hat Pantheïsme daarentegen kent geen God, die wil, die een wet en een einddoel bepaalt, dus ook geen God, die naar dien maatstaf oordeelt.

Pantheïsme en Theïsme liggen dus zoo tegenover elkaar, dat bij het eerste geen *κρίτης* bestaat, terwijl bij het tweede, God als *κρίτης* optreedt tegenover de wereld.

De tegenstelling tusschen deze twee wordt nog meer verscherpt, wanneer ik de zonde in rekening breng.

Op theïstisch standpunt is zonde afwijking van de door God gestelde levenswet. Bij het Pantheïsme is er geen levenswet en derhalve ook geen afwijking. Noodwendig moet dus het Pantheïsme er toe komen, om de zonde te loochenen. Het kan in de zonde slechts zien een onvolkomenheid, een stadium, een ontwikkelings-phase in het proces van lager orde, die noodzakelijk is.

Daar nu de ontwikkeling van lagere tot hoogere phase iets is, wat niet kan worden afgekeurd, kan aan God geen oordeel toekomen over de zonde. Zonde is geen zonde maar een doorgang.

Hieruit volgt, dat in het Pantheïsme voor het ethische leven geen plaats is. Alles moet consequent door den Pantheïst worden genaturaliseerd. Gelijk de boom groeit, zoo ook de mensch; en deze mensch groeit physisch en psychisch. Zedelijk leven is dan alleen, dat uit de kiemen even natuurlijk zich eigenschappen ontwikkelen, als er uit de graankorrel korenaren opgroeien. Alle ethisch leven, dat een psychisch karakter zal dragen, vereischt de kiesvrijheid van den wil, of de bewuste actie. Nu is in het Pantheïsme bij God geen kiesvrijheid, veel minder nog bij het creatuur. Vandaar dat de Pantheïst behagen schept in de criminaal-statistiek, die aantoonst, dat jaar aan jaar een gelijk aantal moorden enz. voorkomen, en dat daarbij met mathematische juistheid terugkeeren, een zelfde aantal moorden met den dolk, met het zwaard enz. Hieruit toch meenen ze te kunnen opmaken, dat alle vrijheid in den mensch een pure illusie is.

Het antwoord op de vraag, of hetgeen in onze wereld geschiedt, critisch toegaat of niet, hangt af van deze drie dingen:

of onze beschouwing is theïstisch of pantheïstisch;

of we de zonde erkennen of niet;

of we zedelijk leven erkennen of niet.

Wij, die op grond van Gods Woord de drie eerstgenoemde zaken tot grondslag stellen, moeten dus aannemen, dat de reconstitutio van de menschheid niet anders dan *critisch* kan toegaan.

De critische actie, die over de bewuste creatuur wordt uitgeoefend, behoeft nog niet noodwendig een deel te doen vallen, want ook allen kunnen goed zijn. Evenmin ligt er in opgesloten de redding van een deel, want het oordeel over Adam is een absoluut verwerpend oordeel. Spreek ik dus van een critische actie ten opzichte van de kerk, dan kan dat critische oordeel niet gaan naar de oorspronkelijk voor den mensch gestelde levenswet, maar moet gaan naar de wet der verlossing; het geloof in Jezus Christus.

Er is dus tweërlei crisis, één ten opzichte van het menschelijk geslacht,

die uitgeoefend wordt naar de zedewet, en bovendien is er nog een andere maatstaf, afzonderlijk gesteld voor de kerk. Nu is de uitslag van het critisch oordeel Gods over de kerk, dat niet allen dat geloof in Christus hebben, maar slechts het kleinste deel van het menschelijk geslacht.

Het menschelijk geslacht is dus te vergelijken bij een boom, die wordt afgekap, en nu in kleiner formatie weêr opschiet. De ruïne van het genus humanum wordt niet in de geheelheid hersteld, maar het wordt bij de reconstitutie een organisme van kleiner proportie. Nu bestaat er tusschen een mechanisch en organisch object dit verschil, dat ik bij de verkleining van een organisch object geen schade lijd, maar bij de verkleining van een mechanisch wel. Een appelboom b.v. kan gesnoeid worden, en daarna veel meer vrucht dragen dan te voren.

In de tweede plaats bestaat tusschen een mechanisme en een organisme dit verschil, dat bij een mechanisme de deelen moeten worden uit elkaar genomen (bij de verkleining van een jas b.v. moet de mouw worden uitgesneden), maar een organisme blijft behouden, ook al gaat de formatie verloren.

De kerk dus, beschouwd als de reconstitutie van het menschelijk geslacht, vormt een organisme van kleiner omvang, maar het organisme zelf ontving daarbij geen verandering. Wanneer wij b.v. ons haar laten knippen; wanneer wij een kind tot een man zien opgroeien, — steeds blijft hetzelfde organisme.

Relatief dus genomen, in vergelijking met den omvang, die het organisme vroeger had, is de kerk een klein kuddeke. Absoluut genomen daarentegen is zij een schare, die niemand tellen kan. De voorstelling van veel christenen, alsof weldra geheel Europa zal worden gekerstend, en straks geheel het menschelijk geslacht voor Jezus' voeten zal nederknien, gaat dus niet door. Dan loochent men de plotselinge inbreking, de incisie van de Majesteit Gods (cf. Locus de Novissimis).

De Heilige Schrift komt op tegen deze valsche voorstelling.

Matth. 20 : 16 πολλοὶ γὰρ εἰσι κλητοὶ ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί.

Matth. 7 : 14; Luk. 22 : 32.

Bovendien zegt de Heilige Schrift, dat de heele kerk eens in de ark uit zeven personen bestond; nog eenmaal uit 7000 personen, die de knieën voor Baäl niet hadden gebogen, en de geschiedenis der kerk leert hetzelfde in alle tijden.

De confessie in art. 27 (3^e al.) spreekt ook in dien geest: „En deze heilige kerke wordt van God bewaard of staande gehouden tegen het woe-den der geheele wereld; hoewel zij somwijlen een tijdlang zeer klein en als tot niet schijnt gekomen te zijn in de oogen der menschen”. Hierop moet uitdrukkelijk worden gewezen, omdat de Gereformeerden spoedig leefden in de verbeelding, dat alle menschen tot die kerk moesten behooren. Daarin

lag juist haar ondergang, omdat op deze wijze allerlei onzuivere elementen werden opgenomen. Zoo is indertijd heel Drente met dragonders tot de Gereformeerde kerk overgebracht. In 1563 daarentegen, toen onze geloofsbelijdenis in de omwandeling kwam, zag men de kerk nog aan als een Gideonsbende.

Dat intusschen de heele voorstelling van de Heilige Schrift is, dat de kerk het kleinste deel uitmaakt, is nog veelmeer af te leiden uit de algemeene stelling, dat de *de volgelingen van Jezus verdrukking zullen hebben*. Vandaar dat in al de kerken, waar de groote menigte zich aansloot, de vervolging ophield. Toen hier te lande alles gereformeerd was, bestond er eigenlijk geen *ecclesia militans*.

Hierdoor krijgt men in het woord „*ecclesia*” op aarde een tegenstelling, die blijft: nl. als de kern van het organisme der menschheid, die eeuwig voortduurt, tegenover den bolster om dien kern, die afgeworpen wordt. Het woord *ἐκκλησία* leende zich juist goed voor die critische opvatting, immers het wordt afgeleid van *ἐκκαλεῖν*. Maar tevens wat den usus betreft, was het een geschikt woord, aangezien in de Grieksche staten het volk onderscheiden werd in de kern en bolster; de poorters en de overigen, die daarnaast stonden.

Het woord „*ἐκκλησία*” kan daarom alleen een woord zijn van tijdelijk gebruik. In de eeuwigheid heeft dit woord zijn beteekenis verloren, en slechts oneigenlijk kan men spreken van *ecclesia glorians*. Daarom heeten de uitverkorenen in den hemel: *ἀγιοί, βασιλεία, σῶμα*. In de Apocalypse, waar gesproken wordt over het eindresultaat, wordt het woord dan ook niet meer gebezigd. Het woord heeft eigenlijk zijn ratio sufficiens, wanneer de afscheiding tusschen kern en bolster nog niet tot stand kwam. Op dit standpunt komen we nu tot een ingewikkelde vraag van deze paragraaf.

Indien we de kerk eenvoudig ethisch-critisch beschouwen, dan beschouwen we haar ex eventu, omdat voor de critiek een object moet voorhanden zijn, en dat is: de persoon bij zijn dood en de kerk bij de *συντελεία τῶν αἰώνων*. Wel kan er bij den aanvang physische critiek worden geoefend, bv. bij een stekje, maar ethische critiek kan alleen plaats hebben ex eventu. Van den grootsten dronkaard kunnen we nooit zeggen, dat hij niet uitverkoren is. Terwijl nu die ethische critiek door *ons* alleen ex eventu kan worden geoefend, zouden we echter het anthropologische op God overbrengen, indien wij dit ook op Hem toepasten.

Hierdoor komen we bij de beschouwing der kerk tot een tegenstelling, nl.: de kerk, *ex eventu* beschouwd en:

de kerk, *e principio* beschouwd (theologice).

Dit laatste wil zeggen, dat de kerk haar wortel alleen kan hebben in Gods raad, wijsheid, wil en almacht. Beschouw ik de kerk e principio, dan mag ik dus niet naar den eventus oordeelen, maar moet ik terug in de eeuwigheid.

Dan heb ik de kerk te beschouwen als een inblijvend werk Gods, d. i. zooals het bij God was vóór de schepping.

Onze oude theologen nu voelden zeer wel dat en deze beoordeeling der kerk e principio, en ex eventu, beide evenzeer tot haar recht moesten komen. Toch ontstond er spraakverwarring op dit gebied, omdat de beoordeeling ex eventu en de beoordeeling e principio niet streng door hen werd uiteengehouden. Dit heeft in de 16^{de} eeuw geleid tot het Supra- en Infra-lapsarianisme; en leidt in onzen tijd tot het verschil tusschen algemeene en bijzondere genade, tusschen Ethischen en Gereformeerden.

Een derde consideratio moet hierbij geplaatst, n.l. *de mediale consideratio*. Wat deze bedoelt, wordt duidelijk, wanneer we uit het ééne 3^{de} hoofdstuk van Johannes' Evangelie vs. 3 leggen naast vs. 16, wat met het eerstgenoemde vers schijnbaar geheel schijnt in strijd te zijn. De wedergeboorte immers hangt niet af van 's menschen wil, cf. vs. 8: de mensch is bij de wedergeboorte volkomen lijdelijk. Vs. 16 zegt ons nu: „Wie maar gelooft in Christus, die heeft het eeuwige leven.” Een ieder, wie niet wedergeboren is, kan zelfs het koninkrijk Gods niet zien! hoe zal hij dan gelooven? Juist hierom noemden we het mediale, omdat in die twee standpunten van Johannes de twee kanten van het mediale worden geponeerd, n.l.: het mediale van den kant e principio is de wedergeboorte, en het mediale van den kant ex eventu is het geloof. De wedergeboorte draagt geen ethisch karakter, zij gaat buiten den wil om: maar de πίστις hoort bij de media, bij de consideratio ex eventu, want naar haar zal aan het eind geoordeeld worden.

Nu komen we tot de vraag: Wat is Supra- en Infra-lapsarianisme?

Deze quaestie geldt de *ordo Decretorum* in den raad Gods tot behoudenis. In dien raad Gods bestaat ook een ἐκλογή, maar daarbij zijn mogelijk twee voorstellingen:

1^e dat God in die daad van uitverkiezing zich de menschen als menschen heeft voorgesteld;

2^e dat God in die daad van uitverkiezing zich de menschen als zondaren heeft voorgesteld.

Dus, het gaat hier om de vraag, of God den mensch uitverkoren heeft, als mensch, of dat hij den mensch uitverkoren heeft, na hem beschouwd te hebben als een gevallen zondaar.

We zullen dit met een beeld pogen duidelijk te maken. Stel dat een pottenbakker het plan heeft opgevat, om een kast te vullen met fijn aardewerk. Nu kan ik mij voorstellen, dat hij, wanneer hij bezig is met het vervaardigen der vaten, denkt: deze en die zullen er in komen, en gene niet, terwijl hij er niet mede rekent, of de een of de andere ook breken zal. Maar ook kan ik mij voorstellen, dat de pottenbakker, na een reeks potten gemaakt te hebben,

ziet, dat zijn aardewerk stuk is, en nu zegt: deze pot zal ik herstellen en genen niet. De mogelijkheid bestaat dus, dat hij bij het plan om zijn kast te vullen, kiese uit het aardewerk, of kiese uit het gebroken aardewerk. De eerste voorstelling is die der Supra-lapsariërs: de mensch genomen *supra lapsum*; de tweede die van de Infra-lapsarii: de mensch genomen *infra lapsum*.

De Supra-lapsariër neemt den mensch in de uitverkiezing als *creandus et labendus of labilis*

De Infra-lapsariër neemt den mensch in de uitverkiezing als *creatus et lapsus*.

Het Hollandsche: boven- en benedenvaldrijvers is slecht te verstaan. Men verwacht beide zoo licht. Het beste is, steeds te denken aan *labilis* en *lapsus*.

Onze gereformeerde vaders waren in deze quaestie gedeeld. In Dordrecht gaf dit verschil tusschen Gomarus, Maccovius e. a. eenerzijds (Supra), en Walaëus, Polyander e. a. anderzijds (Infra.)

Nu nog wordt wel eens voorgesteld alsof Gomarus' denkbeeld te Dordt was veroordeeld. Dit is geheel en al onjuist. Beide professoren hebben hun gevoelen geformuleerd ingedeeld. In alles waren ze eenstemmig, maar verschillend alleen in de beschouwing van het object van uitverkiezing. De synode nam noch de formule van den een, noch die van den ander over, maar hechtte haar zegel aan een onbeslissende formule, en deze formule is samen door Gomarus en Walaëus onderteekend; wel een bewijs, dat de bovengenoemde voorstelling, die men dikwijls van het verloop der zaak geeft, valsch is. De Synode heeft dus het Supra-lapsarianisme niet veroordeeld, maar was van oordeel, dat dit punt niet was uit te maken.

Zooals we nu reeds opmerkten, stond aan Gomarus' zijde Maccovius, hoogleeraar te Franeker, wiens geschriften gemakkelijker te bekomen zijn dan die van Gomarus en om hun scherpheid, beknoptheid en helderheid zeer zijn aan te bevelen.

Wat houdt nu deze quaestie in?

Hiertoe moeten wij wijzen op een schijnbaar verwarrend stuk in de Heilige Schrift, n.l. dat zalig wordt, eenerzijds, wie gelooft in Jezus Christus, en anderzijds, alleen wie deugdzaam wordt bevonden. De locus classicus op dit punt is Rom. 2 : 6—11.

vs. 9 *ὃς ἀποδώσει ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ.*

En de zaligheid zou afhangen van het geloof! Werpt deze uitspraak dan niet het geheele Evangelie omver? Is dit dan niet het wetsstandpunt? Kwam dit woord nog voor bij den apostel Jacobus, we konden het ons indenken; maar, neen, het staat geschreven in den Romeinen-brief, en wel in den aanloop, om straks te zeggen: *οὐκ ἐξ ἔργων*. Over deze plaats wordt dan ook bijna nooit gepreikt. Maar waar ligt dan de sleutel om deze moeilijkheid en schijnbare tegenstrijdigheid op te lossen? Hierin, dat de genadewet een

tusschen getreden wet is, maar niet de grondwet van Gods koninkrijk; de genade is een bedeeling, die om der zonde wil tusschenin geschoven werd. De grondwet van Gods koninkrijk echter is die ordinantie van zijn heiligen wil, die God vóór de zonde en buiten de zonde om heeft vastgesteld, nl. deze: wie in overeenstemming met God is, leeft; wie niet, wordt verdoemd. Dus altijd is de hoofdwet: dat ὁ ἐργαζόμενος τὸ ἀγαθὸν heeft de ζῶν ἀιώνιος, maar ὁ ἐργαζόμενος τὸ κακόν-θymὸς καὶ ὁργή.

Als we dan ook in de openbaring der genade tot aan het einde voortschrijden, vinden we altijd èn in het Oude Testament èn in het Nieuwe Testament, dat wij moeten verschijnen voor den Rechterstoel: 2 Cor. 5 : 10; Gal. 6 : 5; Openb. 2 : 23; Rom. 2 : 10.

Daarom waagden we bij de behandeling van de justificatie dan ook de poging, om de justificatie uit het oordeel af te leiden, en toonden daar ter plaatse aan, hoe die rechtvaardigmaking eerst tot realiteit uitgebracht wordt in het oordeel, als de uitverkorenen realiter justi verschijnen.

God dus heeft, afgescheiden van den zondeval en de heilsopenbaring, een grondwet in zijn koninkrijk, die het eeuwige leven verzekert aan wie goed doet, en verbolgenheid en toorn aan hen, die der ongerechtigheid gehoorzaam zijn.

Alzoo is er bij God, afgedacht van de zonde, een κρίσις, een maatstaf.

Dit nu heeft Gomarus en Maccovius er toe gebracht, om te zeggen, die openbaring is absoluut, en dus moest het, toen God menschen schiep, vaststaan, dat er uit de creandi zouden komen tot εἰρήνη. Alzoo moet er bij God, eer nog de gedachte van zonde bij Hem opkwam, reeds bij de gedachte aan scheppen, een keur geweest zijn op de objecten, die tot eere zouden komen.

Walaëus c.s. voelden dit wel, maar hadden deze bedenking: Indien wij de menschen in de *verkiezing* beschouwen als creandi et labiles, dan moeten we ze ook als creandi et labiles nemen in de *verwerping*. Dan heeft God dus besloten niet alleen om menschen te scheppen, die tot de τιμή zouden komen, maar ook, om menschen te scheppen, die tot de ὁργή zouden komen. Die gedachte nu, dat God, afgescheiden van de zonde, menschen zou geschapen hebben om eeuwig rampzalig te zijn, stuitte tegen de borst, minder, omdat er dan een verdoemenis zou zijn, maar omdat uit deze beschouwing de stelling zou volgen, dat van de creandi et labiles de uitverkorenen worden geschapen met de bestemming om te vallen, en daarna gered te worden, maar de verworpenen met de bestemming om te vallen, terwijl dan de zonde juist moest komen, om een rechtvaardiging te vinden voor die verwerping. Zoo wordt God de auteur der zonde. Dan moet er een rechtvaardiging komen voor het feit, dat zij verworpen zijn.

Zoodra men het Supra-lapsarianisme zóó voorstelt, zoodat de electie en de

verwerping nudis naturalibus komen, krijgt men inderdaad, dat God is de opzettelijke auteur der zonde. Dan is Walaëus volkomen in zijn recht, want elke voorstelling, die God tot auteur der zonde maakt, moet absoluut worden verworpen. Onze eigen consciëntie komt daartegen in verzet, en alle zedelijk karakter en menschelijke verantwoordelijkheid gaan te loor, indien dit wordt toegegeven. Dan drukte God eerst het git in den arm, om daarna dien arm af te zetten.

Hiermede is intusschen de zaak niet afgedaan.

Overall, waar wij komen bij den overgang van het tijdelijke in het eeuwige, van het eindige in het oneindige, is er voor ons een klove, die wij nooit kunnen overbruggen. Er zijn dus altijd twee zijden van de quaestie, die wij beide moeten vasthouden. Ook bij deze hoogst interessante quaestie hebben we dien overgang van den raadslog Gods in het creatuurlijke, en dan is het plicht :

1^e de dingen te bezien van Gods zijnde, opdat God aan zijn recht kome.

2^e de ding te bezien van 's menschen zijde, opdat de mensch verantwoorde-
lijk blijve.

De klove kan alleen worden overbrugd door een ophaalbrug; eerst waar de beide deelen van de brug elkaar raken, komen beide tot hun recht.

Doch, nu vragen wij: Bestaan de bezwaren, die ingebracht zijn tegen het Supra-lapsarianisme dan niet bij het Infra-lapsarianisme? En zie, ook daar bestaan die bezwaren evenzeer! Immers, men kan zich nooit God denken in verband met den loop der geschiedenis zonder te zeggen, dat God alwetend is. Volgens het Infra-lapsarianisme stond het zóó, dat God menschen zou scheppen met de intentie dat zij allen aan Hem zouden kleven, maar tevens met de goddelijke voorwetenschap, dat die personen in zonde zouden vallen, en tevens met de voorwetenschap, dat van die gevallen een klein deel slechts de genade zou aannemen, en het grootste deel aan de eeuwige rampzaligheid ter prooi zou zijn. Hieruit volgt toch, dat men dit wetende, geen menschen zou scheppen! Want indien men dan toch menschen schept, valt de aansprakelijkheid voor de rampzaligheid op den Schepper. Het Infra-lapsarianisme zou dus alleen zijn doel bereiken, als de noodzakelijkheid om te scheppen aan den Schepper kon worden opgelegd. Maar nu God vrij was; nu het feit, dat de menschen zóó geschapen zijn en niet anders, uit Gods vrijmacht voortvloeide, komt de verantwoordelijkheid toch evenzeer op God neêr.

Op het standpunt van den Infra-lapsariër blijft de positie van den Schepper even onhoudbaar. En daarom, die weg mag nooit betreden! Wij moeten zwijgen bij den sprong van het oneindige in het eindige. We mogen geen consequente lijn doortrekken, maar de lijn, die uit God afloopt naar de schepping moet worden afgebroken dáár, waar de zonde zou komen te liggen voor Gods rekening.

Wat is dan het hooge belang van het Supra-lapsarianisme?

De Infra-lapsarii leeren, dat God de menschen heeft geschapen met de intentie, dat zij goed zouden zijn, maar Hij voorzag, dat ze in de zonde zouden vallen, en uit die gevallen verkoos Hij zich eenigen uit. Hun leer is *niet*, (letten we hierop wèl!) dat God eerst verkoos nà den zondeval; neen, zij gelooven evengoed aan een eeuwig raadsbesluit als de Supra-lapsarii.

Maar tegen dit standpunt hebben we nu één groot bezwaar, n.l. dat geredeneerd wordt uit de *voorwetenschap* Gods. Het was juist het standpunt der Arminianen, dat de electie plaats had praevisa fide, en hiervan wilde natuurlijk geen enkele gereformeerde weten. Doch, dan ligt de vraag voor de hand: waarom mag ik niet rekenen met de praevisa fides, en wel (zooals de Infra-lapsarii doen) met het praevisum peccatum? Bij het antwoord op die vraag stonden ze geslagen tegenover de Arminianen. Wel kan ik zeggen: God heeft niet met zijn voorwetenschap gerekend, maar beweer ik, dat God wèl met zijn voorwetenschap rekende ten opzichte van het peccatum, eilieve! waarom mag dan niet evengoed aangenomen, dat Hij met zijn voorwetenschap rekende, ten opzichte van de fides?

Doch, — waarom mag in het raadsbesluit Gods nooit worden gerekend met de voorwetenschap? Wat wil dat zeggen: met de voorwetenschap rekenen? Is het dan God die bepaalt, of het creatuur? Natuurlijk gaat dan de bepaling uit van het creatuur. Dan bestaat er geen raadslag Gods, maar een notarieele acte van hetgeen de mensch bepaald heeft. Dan is God geen God meer, maar de geheele orde omgekeerd.

De zaak staat dus zóó, dat de Infra-lapsarii terrecht het ethisch moment van de verantwoordelijkheid verdedigen, terwijl de Supra-lapsarii verdedigen, dat de mensch van God afhankelijk is. De eersten verdedigen het anthropologisch, de tweeden het theologisch moment. Daar nu èn het ethische èn het theologische moment beide moeten worden vastgehouden, en beide voor ons nooit logisch te vereenigen zijn, moeten beide lijnen gelden, de theologische, waar we spreken over den raadslag Gods, zijn eer, zijn wil; — het ethische, als we handelen over zonde, schuld, verantwoordelijkheid. Indien we dit niet doen, worden we òf Arminianen òf Antinomianen. Gereformeerd, is, beide momenten onwrikbaar vast te houden.

Nu zullen we terugkeeren tot het onderwerp, dat ons bezig houdt: en wel tot de vraag, hoe nu deze zaak met de kerk samenhangt. Kort uitgedrukt kunnen we zeggen, dat het Infra-lapsarianisme er toe leidt om de kerk te beschouwen als een *aggregaat*, terwijl het Supra-lapsarianisme ons brengt tot de *organische beschouwing* der kerk.

In de Gereformeerde kerken is de aggregatorische beschouwing overheer-

schend geworden, en dit hing juist hiermede samen, dat het meerendeel onzer theologen Infra-lapsarii was. Had het Supra-lapsarisch standpunt meer op den voorgrond gestaan, dan ware ook de organische opvatting der kerk meer tot haar recht gekomen.

Wat is een organisme? Een organisme is een creatuur, dat orgaan is voor een daarachter schuilende kracht, die tot openbaring moet komen. 't Woord „natuur” drukt die kracht uit in het organisme van planten- en dierenrijk, d. i. een actieve kracht, die in een boom of plant werkzaam is: „φύσις”.

Neem ik nu een mechanisme. Al neem ik een houten paal, die nog zoo zwaar is, — er zit geen kracht achter. Een boom daarentegen heeft een wortel en in dien wortel een drijvende kracht, die in dien boom werkt.

Is de kerk zulk een organisme, dan moet ook zij een creatuur zijn, waarin een daarachter schuilende kracht zich levenwekkend openbaart. Die levenwekkende kracht nu is de Heilige Geest. De kerk genomen als aggregaat evenwel, is de bijeenvoeging van losse atomen. Maar de kerk moet zijn een wijnstok met wortelen. Bij een aggregaat toch missen we allen wortel. Dat de kerk nu een wortel heeft, vloeit voort uit het Supra-lapsarisch standpunt, terwijl uit het Infra-Lapsarianisme volgt, dat zij geen wortel kon hebben.

Stel ik mij een oogenblik op Infra-lapsarisch standpunt, dan ligt daar vóór mij de massa perditionis. Hieruit worden *a* en *b* en *c* uitgelicht, terwijl *d*, *e* en *f* in hun verloren toestand blijven liggen. Nu kan ik *a*, *b* en *c* wel daarna met een band der liefde bijeenbinden, maar ze hebben geen wortel. Stel ik mij daarentegen op Supra-lapsarisch standpunt, dan ligt daar vóór mij het organisme van de menschheid, en na den val dat organisme door een innerlijken kanker verdorven. Maar nu is het genadewerk niet, dat uit dat organisme enkelen worden uitgelicht, maar dat van den verkankerden boom de niet-verkoren takken worden afgesneden en het gave hout nu op zijn ouden wortel voortgroeit. Kort uitgedrukt kunnen we dus zeggen, dat het Supra-lapsarianisme het organisch karakter der kerk handhaaft, omdat het het electie-besluit niet losmaakt van het scheppingsbesluit (*creandi et labiles*), terwijl het Infra-lapsarianisme noodwendig moet vervallen tot een aggregatorische opvatting der kerk, omdat op dit standpunt het besluit der verkiezing buiten verband staat met het besluit der schepping (*creati et lapsi*).

Een geliefde tekst die de Infra-lapsarii meenen te kunnen bezigen voor de verdediging hunner voorstelling is deze: „Is deze niet een vuurbrand uit het vuur gerukt?” (Zach. 3 : 2). Maar niet het geheele beeld, alleen het tertium comparationis mag hier worden overgebracht.

In het supra-lapsarianisme ligt dus niet alleen de handhaving van Gods raadslag, maar ook van de organische opvatting der kerk, en tevens juist

hierom biedt het waarborg tegen alle spiritualisme, methodisme, anabaptisme enz. Dat al deze ketterijen op onzen vaderlandschen bodem zoo welig opgroeiden, is vrucht van het Infra-lapsarianisme, dat bijna algemeen werd aangehangen.

Of men dan onder de vromen toch ook niet iets vindt, dat wijst op de organische zijde der kerk? Jawel, maar geheel losgemaakt van het denkbeeld *kerk*, alleen met betrekking tot de unio mystica met Christus; alleen dus in mystieken zin. Overal neemt men waar, dat zij, die eenzijdig den nadruk leggen op de mystieke zijde van het Lichaam van Christus, onverschillig zijn voor de kerk, in die mate zelfs, dat zij om den doop weinig geven en het avondmaal minachten. Tot zulke droeve gevolgen komt men, als er niet meer theologisch gedacht wordt. Daarom is het zoo noodig, dat de Gereformeerden wæer tot zuiverder kennis der waarheid worden opgeleid.

Hoe is nu het standpunt der Heilige Schrift in zake het Supra- en Infra-lapsarianisme? Zij doet de momenten, voor elk der standpunten aangenomen, tot hun recht komen. Voor elk zullen we één plaats citeeren.

Het eerste standpunt, van de Supra-lapsarii, is dat van den brief aan Efeze.

Ef. 1 : 4. De niet gelukkige vertaling heeft gemaakt, dat juist Arminianen en Ethischen van deze plaats hebben misbruik gemaakt. Dat „opdat” finale staat hier volstrekt niet uitgedrukt; het wordt dan, alsof God van zijn zijde gaf de uitverkiezing, en wij van onze zijde het heilig zijn daaraan moesten toevoegen. Dat is volstrekt niet de bedoeling der woorden. De zin is, dat Hij het is, die ons ἐξελέχτο, en dat Hij het is, die maken zou, dat wij zouden zijn heilig en onberispelijk voor Hem, hetgeen bewezen wordt door hetgeen onmiddellijk volgt: προορίσας ἡμᾶς. Het onbesmet zijn is gevolg van de ἀπολύτρωσις, er deze is door God bewerkstelligd. Dit is dus het zuiver Supra-lapsisch standpunt.

Rom. 5 : 8 v.v. echter, wordt het geheele werk Gods gerekend van af het punt, dat wij ἁμαρτωλοί zijn. Dit is dus het zuiver Infra-lapsarisch standpunt.

Aan deze beschouwing moeten we een andere observatie toevoegen.

Van die organische beschouwing kan men ook een afgodje maken. Dan wordt het eenig motief: een organische opvatting te hebben, en anders deugt niets. Dit afgodje is niets anders dan het Pantheïsme. De Pantheïst komt steeds aandragen met zijn organisch proces, maar op het standpunt van Gods Woord moet dat organische begrip altijd dienstbaar zijn aan het maintainen van de eere Gods. Het organische is niet om het organische, maar om te vindiceeren de Majesteit Gods, de Theodicee tegenover de poging van Satan. Immers, ware dit niet zoo, dan was er toch wel een andere weg geweest, om een organische kerk te krijgen. God had dan alleen na den val Adam, Eva, Kaïn en Abel in de hel behoeven te werpen, en aanstonds een

nieuw menschelijk geslacht kunnen scheppen, dat vaststond in de perseverantia sanctorum. Ook had God uit het gevallen menschdom, de losse, verkorene elementen tot één organisme kunnen samenbinden. Doch, in beide deze gevallen, had Satan den triomf weggedragen, dat hij en niet God gelijk had, toen hij zeide, dat de schepping *niet goed* was. Weten we toch wel, dat in die woorden, dat God zeide, *dat het zeer goed was*, de groote antithese ligt uitgedrukt tusschen de stelling, die God en die Satan inneemt. De zonde komt dan ook altijd alleen hierop neer, dat de mensch aan Satan gelijk geeft, en de eeuwige victorie, het *ἔσχατον* bestaat daarin, dat God het wint. Dit is het geheele beloop der Heilige Schrift, dat alles gericht wordt op het ééne einde: *dat God gerechtvaardigd wordt*. Daarom zal in de uitkomst moeten blijken, dat datzelfde organisme, hetwelk God schiep, behouden wordt.

Uit dit gezichtspunt, dat God hetzelfde organisme, dat Hij schiep, behoudt, vloeien de volgende consequenties voort:

1^e Volgens de goddelijke ordinantiën komt een groot deel der personen, in wie God de Heere het werk der wedergeboorte tot stand brengt, niet dan door een langzaam proces tot ontwikkeling. (Wat dit: „een groot deel” wil zeggen, laten we een oogenblik loopen).

Op zichzelf genomen, kon de wedergeboorte in eens finaal, en de zondaar op één oogenblik een heilig wezen zijn. Maar de wedergeboorte is niet een opeens voldongen feit, maar zij doorloopt een vorm van proces.

Wij zien *a.* een kiem van wedergeboorte;

b. een nog niet uitbotten van dien kiem;

c. een uitbotten van dien kiem;

d. een doorgaan van dat uitbotten, soms 60, 70 jaar;

e. een voltooiing bij den dood.

Op die voltooiing bij den dood moet vooral worden gelet. Op de genade, die God in het sterven verleent, wordt maar al te weinig nadruk gelegd. Onze Catechismus noemt in vraag 42 de dood „alleen een afsterving van de zonden en een doorgang tot het eeuwige leven.” Dit wordt in den regel voor geen tiende part van zijn verreikende strekking verstaan. Hetzelfde drukt de Catechismus uit, wanneer hij zegt, dat in dit leven slechts een klein beginsel der gehoorzaamheid gevonden wordt. De groote greep in de wedergeboorte heeft plaats in het moment van den dood. Dan slaat de Heilige Geest zijn grooten slag.

Wanneer nu God machtig is, om in het sterven de heiligmaking, die in het geheele leven van den mensch nog slechts tot een klein beginsel gebracht werd, op eens door een daad van genade te volmaken, dan begrijpen we aanstonds, dat het proces, hetwelk de wedergeborene doorloopt in dit leven, geen noodzakelijkheid is voor God. Hij had het ook in eens kunnen tot stand brengen.

Maar, nu is dit proces bij de wedergeboorte er juist ter wille van het organische karakter der kerk. Zal dit organische karakter blijven bestaan, dan moet er samenhang blijven tusschen die kerk en het menschelijk geslacht. In den enkelen mensch treedt dan het menschelijk geslacht op als de *παλαῖος ἄνθρωπος*, en de kerk als de *καὺνὸς ἄνθρωπος*. Zoolang de wedergeborene hier rondwandelt, moet hij het verband met den *κόσμος* blijven gevoelen, en dit vare verloren, indien hij een heilige was. Terwille van dat verband moest de wedergeboorte dus een proces hebben.

Tevens wordt nu een licht geworpen over de verwarring, die bij het begrip „wedergeboorte” insloep, nl. of zij was op te vatten als de levenskiem dan wel als doorgaande wedergeboorte. Welnu, men mag niet alleen spreken van de wedergeboorte sensu potentiali; niet alleen van de korrel, die in de aarde wordt gelegd. Neen, het heele proces, de dood daarbij niet uitgesloten, is alles die ééne wedergeboorte, waarbij men onderscheiden moet tusschen de inplanting van de levenskiem, rechtvaardigmaking, heiligmaking en dood.

Ten slotte begrijpen we nu ook, waarom het Perfectionisme zoo heftig is bestreden door de Gereformeerde kerk. 't Kwam op met de stelling, dat Gods kind een heilige is. Volkomen waar! Maar bij hen leidde dit tot dwaling, omdat zij geen organische, maar een atomistische opvatting hebben van de kerk. (Denk aan de Anabaptisten en Kwakers!) Bij hen, met hun aggregatorische beschouwing der kerk, moest men wel het perfectionisme vinden, omdat voor hen de ratio wegviel voor een proces in de wedergeboorte; immers boven toonden wij aan, dat het organisch verband samenhangt met het procesmatige der wedergeboorte.

2^e Hiertegenover staat, dat de Heilige Schrift en de confessie en alle dogmatieken scherp hebben leeren onderscheiden tusschen hetgeen potentia en actu in Gods kinderen bestaat.

Wanneer ik mij in de lente een tulpenbol aanschaf, dan kan ik niet zeggen, dat ik de tulp nog moet hebben, want potentia bezit ik haar reeds. Het actu uitkomen is niet iets, wat er bijkomt, maar wat er vanzelf uit voortkomt. Dit moeten we sterk vasthouden, omdat al het organische daarop berust, dat het alles in zich draagt, wat het hebben moet, en daardoor staat het lijnrecht tegenover alle mechanisme. We vinden dus in de tweede plaats voor het organisme dezen eisch: *dat het alles in kiem moet bezitten, wat er uit zal komen*. Als we dan ook in de Heilige Schrift lezen, dat tot de geloovigen gezegd wordt: „Gij zijt heilig”, dan mag dat nooit verwaterd worden, door b.v. te beweren, dat dit zou beteekenen: „afgezonderd”, of: „op het heilige terrein gesteld”. Neen! In den persoon van den geloovige is volkomen heiligheid aanwezig, evenals bloem en blad en kleurenpracht volkomen aanwezig zijn in den

tulpenbol. Nooit mag in het genadewerk de zaak symbolisch worden opgevat, maar alleen *realiter*, anders is de geloovige geen kind van God, vandaar dat in de ééne Heilige Schrift 1 Joh. 3 tegenover Rom. 7 staat. In Rom. 7 het organische proces; in 1 Joh. 3 de stellige uitspraak: *πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ Θεοῦ ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ* (vs. 9). En waarom niet? *Ὅτι τὸ σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει.* „Σπέρμα”, d. i. de organische, reële kiem, die alles in zich besluit.

3^e Niet al Gods kinderen worden na de wedergeboorte onmiddellijk uit dit leven opgeroepen van de aarde naar den hemel. Velen moeten nog een tijdlang hier beneden vertoeven. Is dit dan voor henzelf noodig? „Ja”, op het standpunt van Rome en van het Arminianisme. „Neen”, op het standpunt der Gereformeerden, want alles, wat tot onze zaligheid noodig is, werd geschonken in de rechtvaardigmaking door Christus' bloed. Denken we ons een oogenblik in, dat inderdaad hier op aarde nog iets door ons voor onze zaligheid moest worden uitgewerkt, dan waren alle kleine kinderen, die vroeg wegsterven, hopeloos verloren; zij zouden niet in de gelegenheid zijn, dat werk voor hun behoudenis nog tot stand te brengen.

De worsteling in dit leven voor Gods kind, — dit sta op den voorgrond! — is dus voor de zaligheid niet noodig. Waartoe dient zij dan? Eerst wanneer wij de ware reden kennen, waarom die worsteling onmisbaar is, zijn we met haar verzoend. Zij dient:

1^e om ons Gode dankbaar te betoonen, opdat Hij door ons worde verheerlijkt;

2^e opdat door onzen godzaligen wandel anderen mogen gewonnen worden.

Hoe heerlijk stelt ons hier wederom de Catechismus het doel voor oogen, dat God zich heeft voorgesteld met den strijd van zijn volk. Een nieuw licht wordt er op geworpen. Aanstands toch ontdekken we hier weer het organisch verband, nl. het werken van den een op den ander.

Een geheel andere consideratie is deze, dat, wanneer we spreken van het menschelijk geslacht als organisch geheel, we niet alleen kunnen denken aan personen, door familiebanden verbonden, maar ook aan het menschelijk leven. Het organische leven leeft een gemeenschapsleven, zoowel *sociaal* als *ethisch* en *intellectueel*:

a. Sociaal: Door allerlei usantiën zijn de mensen aan elkaar verbonden, en ook in dat gemeenschappelijke sociale leven komt het organisme van de menschheid uit. Het is een macht tengoede of ten kwade. *Dat sociale leven kwam van God. Dat sociale leven bedierf Satan; het moet wedergeboren worden in huisgezin, maatschappijen staat*

b. Ethisch: Het ethische leven van den mensch komt eerst door de samenleving tot zijn recht. Daar is geen ethisch leven zonder sociale samenleving. Een kluizenaar bv. kan niet stelen. Ook hierin komt het organisch karakter van de menschheid uit. *Dat ethische leven kwam van God. Dat ethische leven bedierf Satan. Het moet wedergeboren worden.*

c. *Intellectueel*: Één mensch op zichzelf kan niet denken. Eerst door de samenleving ontstaat de taal, die het voertuig is voor de gedachte. De denkwereld is product der samenleving. Ook hierin komt dus het organische karakter van de menschheid uit; we verstaan elkaar, omdat we saam in één organisch verband staan. *Die denkwereld kwam van God. Dat intellectueele leven bedierf Satan. Het moet wedergeboren worden.* Vandaar de christelijke wetenschap tegenover de ongeloovige. Onze Vrije Universiteit dankt haar bestaan aan dat organische karakter van de menschheid, hetwelk ook in het intellectueele leven uitkomt. Het geheele menselijke leven, ook het intellectueele, moet voor Christus gewonnen worden.

Deze zelfde opvatting gaat door voor elk levensmilieu.

Nu vatten we, dat dit doel nimmer werd bereikt, indien alle menschen onmiddellijk bij de wedergeboorte wegstierven. De *ἀνάγκη*, waarom Gods kinderen nog op aarde moeten toeven, ligt dus hierin, dat het organisch leven van het menselijk geslacht moet worden wedergeboren. Indien zij niet op aarde vertoefden, zou er zich geen christelijk leven ontwikkelen, en al datgene, waarin het organische schuilt, zou aan Satan komen.

In de prediking moet deze taak, welke God voor zijn volk weglegde, op den voorgrond worden gesteld. De worsteling hier beneden is geen werk voor de zaligheid der zielen van Gods kinderen, maar een heilige roeping van Godswege, om mede te arbeiden aan de verovering voor Christus van alle terreinen, waarop zich het organische van het menselijke leven openbaart.

Ten slotte vloeit uit dat organische leven voort de stand der kerk op aarde. God groepeerde zijn kerk in landen en natiën. Is ook hier *ἀνάγκη*? Had God al zijn kinderen niet in een kring kunnen saambrengen, wonende in één land? We zien echter, dat de bestelling Gods is, dat zijn kerk verspreid ligt, en de Heilige Schrift leert ons, dat eerst in de *ἐπιτελεία τῶν αἰώνων* die apart-zetting zal plaats hebben. Daarbij: God laat zijn kerk wandelen over de aarde. Eerst zien we haar in Azië, daarna in Zuid-Europa, toen in Noord-Europa, nu aanschouwen we haar in Amerika. Dit nu kan alleen verklaard worden uit het organische karakter der kerk. Stonden al de christenen op zichzelf, dan zouden ze de antithese missen en een hemelsch leven op aarde realiseeren. Op geen enkel gebied zou dan het organische tot verwezenlijking komen. Denken we er slechts aan, hoe eerst door den strijd met Sabellianen, Arianen, Remonstranten enz. de waarheid aan het licht kwam. Anders waren we nu nog in het onheldere en onzuivere der apostolische vaders. Ook de stand der kerk op aarde is dus een uitvloeisel van dien eisch. Een andere is de levenskring in Azië, een andere in Europa, en al die kringen samen vormen het organische leven. Aangezien nu al die kringen moeten herboren worden, moet de kerke Gods wandelen over de aarde.

Hieruit volgt, dat alle Spiritualisme, Methodisme en Anabaptisme, dat den aard van het genadewerk miskent, moet worden tegengestaan. Elk dezer drie richtingen heeft haar eigen standpunt, maar alle miskennen zij het organisch karakter der kerk.

Het Spiritualisme zorgt alleen voor zichzelf.

Het Methodisme zorgt alleen voor de ziel van den naaste.

Het Anabaptisme wil wel een nieuw leven, maar separaat naast het leven der wereld; 't wil een nieuw organisme. Geen dezer drie richtingen draagt de eere Gods op het hart, die alleen gehandhaafd wordt, wanneer de oorspronkelijke schepping tot glorie komt.

In een andere observatie zullen we alsnu behandelen *de tegenstelling tusschen den tweeërlei weg, dien God voor zijn kinderen heeft besteld*. Er is maar één Naam door welken we moeten zalig worden, maar er is tweeërlei weg. Daar is geen zaligheid buiten Christus, de bron van alle genade, en buiten de wedergeboorte als genadewerk in onze ziel gewrocht; maar daarna opent zich tweeërlei weg, die zich hierin teekent, dat God niet al zijn kinderen gebruikt voor het zoo even besproken doel. Misschien een even groot deel, dat God niet voor dit oogmerk gebruikt. Niemand kan dit echter uitmaken; maar we weten allen, dat in onze christelijke wereld de helft is weggestorven vóór het komen tot bewustzijn. Nu zijn al die vroeg-wegstervenden of verloren of niet; indien niet, dan werkt God in hen de wedergeboorte en blijkt het dus in dezulken, dat God het vertoeven op aarde niet noodig heeft om den mensch tot de zaligheid daarboven te brengen. Het is dus iets geheel anders, of we het verblijf van Gods kinderen op deze aarde als onnoodig en overbodig beschouwen. *Noodig* voor de zaligheid is het niet, maar het doel ligt in hetgeen we hierboven uitvoerig hebben besproken; en daarom, *overbodig* is het evenmin.

Hierbij stuiten we echter op een eigenaardige moeilijkheid. De Heilige Schrift toch wijst ons bijna uitsluitend op dien éénen weg, op den weg, die is afgeteekend voor hen, die nog een tijd hier beneden verblijven. Over den tweeden weg wordt hoogst zelden gesproken. En toch bestaat er een zeer groot verschil tusschen dien tweeërlei weg. Zij, die den eersten weg bewandelen, moeten zich bekeeren, gelooven, sacramenten gebruiken enz. Zij, voor wie de tweede weg besteld is, worden met een wedergeboorte in kiem opgenomen in het leven der heerlijkheid en terstond overgeplaatst in de visio. Om dit aanmerkelijk onderscheid aan één zaak duidelijk te doen zien: de eerste helft heeft alles aan Gods Woord; de tweede helft aan het Woord van God niets.

Waarom wijst nu de Heilige Schrift, terwijl er twee zulke geheel uiteenloopende wegen zijn, slechts alleen op den eersten weg?

Het antwoord is eenvoudig: omdat de Heilige Schrift alleen voor de wandelaars op den eersten weg is gegeven. Die andere helft neemt God in zijn onmid-

dellijke verzorging; voor de eerste zorgt Hij door Zijn kerk. De kerk heeft alleen zorg te dragen voor de eerste 50%, en daarom moest ook alleen die eerste weg voor de kerk worden geteekend.

Maar die tweede weg mag daarom niet worden voorbijgezien of ontkend. Over die tweede 50% mag geen verkeerd oordeel worden geveld, gelijk thans in Amerika algemeen de overtuiging heerscht, dat alle jong stervende kinderen zalig worden. Zelfs Hodge ontkomt aan deze dwaling niet. Alleen de jonge kinderen, die *uitverkoren* zijn, worden zalig.

In de prediking mag daarom die tweede weg niet worden geïgnoreerd. Brakel en Smijtegeldt zijn er schuldig aan, dat dit gebeurde. Die weg moet worden getoond, opdat de ouders weten, hoe over hun kinderen, die sterven, te oordeelen. Onze vaders leerden dan ook steeds én *den weg per visionem* én *den weg per fidem*, maar Brakel spreekt alleen over den éénen weg tot zaligheid door de prediking des woords. Vandaar de strijd tusschen Brakel en Comrie.

Deze beschouwing moet weder helder in het licht worden gesteld, omdat daardoor het rechte inzicht wordt verkregen in den heiligen doop, de christelijke opvoeding en de missie onder heidenen en Joden.

Op de scholen moeten de kinderen beschouwd worden al wedergeborenen. Indien men dit niet doet, dan moet men ze aanzien als dood en dan wordt het toch dwaas om hen te vertellen van den weg der zaligheid. Zoo licht maakt men dit dan weêr goed door zich in te beelden, dat men toch zelf bij de levendmaking der kinderen nog wel iets uitricht. Zoo komt men geheel op een dwaalweg, want dan vermoordt men weêr het gansche oordeel over de zonde, alsof de mensch van nature niet is in een doodsstaat, maar slechts in een slaap verkeert.

We zien, dat dit zaken zijn van het grootste gewicht.

Dat dit oordeel over de jonge kinderen zich grondt op de Heilige Schrift, blijkt uit het ons vermelde feit van Johannes den Dooper (Luk. 1 : 44). Verder zegt ons de Heilige Schrift, dat God uit den mond der zuigelingen zich lof bereid heeft, hetgeen niet zeggen wil, dat het schreeuwen van een kind Gode lof toebrengt, maar dat ook door hen, die als zuigelingen wegsterven, de lof des Heeren kan worden verbreid. Nog getuigt Gods Woord van Jeremia den profeet: „Eer Ik u in moeders buik formeerde, heb Ik u gekend, en eer gij uit de baarmoeder voortkwaamt, heb Ik u geheiligd” (Jer. 1 : 5). Bovenal grondt zich onze opvatting op de daad van den Heiligen Geest bij de ontvangenis van den Zaligmaker.

„Maar, dit waren buitengewone kinderen!” zegt men wellicht. Doch we beroepen ons alleen op de aangehaalde plaatsen om aan te toonen, dat de ziel des menschen reeds in den eersten tijd der jeugd, zelfs vóór het komen tot bewustzijn, een werking des Heiligen Geestes kan ondergaan.

In verband hiermede wijzen we op: 1 Cor. 7:14, en op ons Doop-formulier.

Op deze plaats wordt het kind mede in den heiligen kring opgenomen. (Dit gaat regelrecht in tegen de Methodisten, die in christen-kinderen hetzelfde zien als in heiden-kinderen.) Tevens ligt hierin de solidariteit van de schuld, gelijk ons die in Ex. 20 wordt geleerd, waar God gezegd wordt de misdaden der vaderen te bezoeken aan de kinderen. Er bestaat alzoo solidair verband tusschen het ethische leven van de ouders en van de kinderen. Voor het heele menschelijke geslacht wordt die solidariteit geleerd in Rom. 5. Die connexiteit en solidariteit op het negatieve gebied der schuld bestaande, moet dus een forma van het ethische leven zijn en zich dus ook op het positieve gebied van het genadeleven openbaren.

Er is een zeer natuurlijke oorzaak, waardoor dit punt niet tot zijn recht kwam en deze oorzaak ligt in Adam. Immers, ware Adam als kind geschapen, dan was het aanstonds duidelijk geweest, dat ook in een kind de justitia kon aanwezig zijn. Bovendien heeft Adam in den staat der rechtheid geen kinderen gegenereerd, zoodat wij in den aanvang geen kind aanschouwen, dat de justitia originalis bezat. Het eerste kind wordt geboren in peccato. Zou dan Adam, als kind geschapen zijnde, de justitia originalis niet hebben gehad? Maar de leeftijd deed er immers niets toe? Of we Adam als kind denken, of een kind, uit Adam in den staat der rechtheid geboren, nooit kon dit een kind zijn, dat in zonden werd ontvangen en geboren. Hieruit blijkt genoegzaam, dat de voorstelling, alsof het genadeleven alleen aan de volwassenen hangt, geheel erroneus is. De leeftijd doet er niets toe.

Buiten de Heilige Schrift brengt de *psychologie* ons tot hetzelfde resultaat. Deze wetenschap stond evenzeer voor de vraag, of op lateren leeftijd bij de personen zekere gegevens bijkwamen, dan wel of die alle reeds aanwezig zijn. Wordt b. v. het spraakvermogen of het denkvermogen op zekeren leeftijd nieuw aan den persoon toegevoegd? Laat ons terug gaan tot het verstand en den wil. Komen die van buiten af, of zijn zij inhaerent? Zijn ze essentieel of accidenteel?

De psychologie heeft steeds bij al haar onderzoekingen gevonden, dat al die vermogens in de ziel schuilen.

Dit werd bewezen door twee middelen, die men aanwendde:

1^e al de pogingen, om die vermogens kunstmatig in den mensch te brengen, mislukten;

2^e alle talenten kwamen uit, ook al ontbrak oefening. Denken we slechts aan den Amerikaanschen vrijheidsoorlog. Er waren geen generaals, maar toen de nood drong, bleek, dat in die natie de uitnemendste veldheeren scholen.

Daar, waar nu en de zonde en het genadewerk principieel bestaan in

omzetting van verstand en wil, en deze twee reeds schuilend in het kind aanwezig zijn, ligt de mogelijkheid voor de hand, dat en schuld en genade reeds in een klein kind aanwezig kunnen zijn.

Hierbij moeten we wel in het oog houden, dat hetgeen wij de ontwikkeling noemen van ons verstand en onzen wil, geen *absolute* maar *relatieve* realiteit is. We bedoelen dit: al wat we hier gedaan hebben voor onze ontwikkeling, is een vorm, die alleen waardij heeft voor den kring, waarin wij verkeerden. Wat hebben we b. v. aan onze kennis van de Grieksche taal in China? Nog sterker komt dit uit, indien wij vergelijken den toestand op de aarde en in den hemel. Al onze ontwikkeling gaat in de eeuwigheid te niet. Daar zal een nieuwe ontwikkeling ons geschonken worden. Dit onderwijst ons ook de Heiland, wanneer Hij spreekt van den struik, die afgehouden wordt om straks nieuw op te bloeien.

In den dood wordt alles door de sikkel van den maaier weggesneden en in den hemel loopt het jonge hout weër uit in een vorm, passend bij die realiteit. Hieruit blijkt, dat de realiteit van ons bestaan niet ligt in den *vorm* van ons vermogen, maar in den *wortel* van ons vermogen.

We komen dus tot de conclusie, dat we geplaatst staan voor een dilemma, n.l. dat de *αὔξησης*, de ontwikkeling noodzakelijk is tot zaligheid of niet. Indien ze wél noodzakelijk is, dan kan een jong kind niet zalig worden. Is daarentegen onze overtuiging, dat er voor een jong kind wel zaligheid mogelijk is, dan is de *αὔξησης* met het oog op deze zaligheid niet noodzakelijk. Dan moet de *αὔξησης* een ander doel hebben, en dit ligt dan alleen in de Theodicée.

Ef. 3 : 10. Hier is sprake van de *οἰκονομία τοῦ μυστηρίου* als een heilgeheim, dat in den besluitenden God verborgen was. Nu komt God hierbij niet voor als die God, die *τὰ πάντα σώζει*, maar er staat: *ἐν τῷ Θεῷ τὰ πάντα κτίσαντι*. Naar de schepping wordt dus teruggewezen en er wordt gezegd, dat God na zijn besluit zijn werk uitbracht, opdat de *σοφία τοῦ Θεοῦ* zou openbaar worden. Van die *σοφία* wordt gezegd, dat zij *πολυποίκιλος* is, d. i. zij draagt meer dan één kleur. Er is n.l. in Gods raadsbesluit een kleur voor een ontwikkeling zonder zonde en een kleur voor een ontwikkeling met zonde, maar dan van eeuwige glorie, waarin de zonde overwonnen is. Al komt de zonde, toch is er geen teleurstelling in Gods raad. Deze *πολυποίκιλος σοφία* kan daarom niet door deschepping geopenbaard worden; want deze vertegenwoordigt maar één kleur; maar de *πολυποίκιλος σοφία* schittert juist in het genadewerk, in de ecclesia. Daarom heeft de kerk de roeping die *σοφία* te *γνωρίζειν*. Aan wie? Aan de vijandig tegenover God staande macht. Die macht kwam uit de engelenwereld, aan wie het inzicht in die *σοφία* ontbrak, immers die *σοφία* kon eerst in de kerk openbaar worden; daarom is het de kerk, die haar moet *γνωρίζειν*. De kerk op aarde vindt dus niet

haar roeping in de redding van menschen; — deze kon ook tot stand komen zonder de kerk; — maar in de verkondiging aan de ἀρχαί en ἑξουσίαι, dat God door de zonde niet in zijn werk is gestoord, maar toch triumfeert. Dat dit niet door God is uitgedacht, toen het uurwerk eenmaal stuk was, maar de doorvoering is van één enkele Godsgedachte, blijkt uit hetgeen aanstonds volgt in vs. 11: κατὰ πρόθεσιν τῶν αἰώνων.

1 Petr. 1 : 12. Hier wordt van dit genadewerk gezegd, dat de engelen er geen inzicht in hebben, en dit was de oorzaak van hun afval. Voor de goede engelen, die staande bleven, blijft het een raadsel en zij verlangen er achter te komen.

Col. 2 : 15. Hier lezen we, dat Christus het χειρόγραφον, dat tegen ons was, aan het kruis heeft genageld, ἀπεκδυσάμενος τὰς ἀρχάς . . . θριαμβεύσας αὐτοὺς ἐν αὐτῷ. Θριαμβεύω = triumphare de aliquo, d. i. den juichtoon na de overwinning aanheffen, victorie roepen. Het werk van Christus wordt dan ook eerst recht begrepen, als we den strijd nagaan, na den val der engelen, van Christus met Satan.

Ef. 6 : 12. vs. 10: ἐνδυναμοῦσθε ἐν Κυρίῳ. Die δύναμις is in Christus — κρατός, is de uitwerking van de kracht, — ισχύς is het innerlijk vermogen. Die kracht moet in Gods kinderen zijn om te *strijden*, en dat deze strijd tegen Satan gaat, volgt uit vs. 12. Hier komt dus weer duidelijk uit, dat de kerk geroepen is om de πολυποίκιλος σοφία te toonen.

Ef. 1 : 21, 23. Hier wordt de kerk uitdrukkelijk genoemd en voorgesteld, als daarin haar bestaansreden vindende, dat ze is het πλήρωμα van Christus. Wat is een πλήρωμα? Indien ik een fontein heb, dan komt haar heerlijkheid niet uit in een glas, waarin ik water opvang, maar haar volle heerlijkheid schittert door weerkaatsing in spiegels. Zóó ook bij Christus. Wel kan Hij zijn macht in zich verborgen houden, maar zij moet worden getoond aan Satan; wat in Hem is, moet naar buiten treden: en dat πλήρωμα nu, waarin Christus' heerlijkheid wordt opgevangen en getoond, is de kerk.

Het resultaat waartoe het behandelde ons gebracht heeft is alzoo, dat de kerk kan beschouwd worden:

of als uitvloeisel der verkiezing;

of als saamvergadering op aarde.

Hierdoor komen we tot de vierderlei onderscheiding der kerk:

1^e Ecclesia glorians (zooals ze zal zijn na het oordeel.)

2^e „ triumphans (zooals ze nu reeds in den hemel triumfeert.)

3^e „ militans (zooals ze op aarde strijdt.)

4^e „ latens (zooals ze nog schuilt in lumbis.)

Deze onderscheiding is gemakkelijk. Moeilijker is de quaestie van de ecclesia visibilis en invisibilis.

Het karakter der kerk op aarde wordt meestal uitgedrukt door den naam : *ecclesia militans*. Deze naam sluit zich het meest aan bij hetgeen we hierboven gezegd hebben over den strijd, dien de kerk heeft te voeren tegen Satan. Al komt de uitdrukking zelve in de Heilige Schrift niet voor, zoo wordt toch het denkbeeld van „strijdende kerk” allerwege in haar aangetroffen.

1 Petr. 5 : 8. De apostel wekt op tot waakzaamheid, omdat die strijd niet ongemerkt toegaat, want de *λέων* sluipt rond op de aarde.

2 Tim. 3 : 13, waar degenen, die nog leven op aarde als slachtoffers worden voorgesteld van de *πονηροί*.

Joh. 15 : 18. Uit het feit, dat de *κόσμος* Jezus' discipelen haat en Hem eerst gehaat heeft, blijkt, dat dit element van worsteling ook ingedrongen is in het organisch leven van het menschelijk geslacht.

Joh. 16 : 33. *ἐν τῷ κόσμῳ θλίψιν ἔχετε*. Hier zien we wederom, dat Satan dat organische leven van den *κόσμος* gebruikt tegen de kerk. *Ἀλλὰ θαρσείτε, ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον*.” Christus heeft dat organische leven dus centraal voor zich gewonnen. Zijn volgelingen weten dit, daarom kunnen ze goeden moed hebben; maar in de peripherie heerscht nog de Christus vijandige macht.

1 Petr. 2 : 11. Uit deze plaats blijkt, dat de tegenstrijdige macht van Satan ook in de personen van Gods kinderen zelf leeft, n.l. in de *σαρκικὰ ἐπιθυμίαι*, die den krijg voeren tegen het nieuwe leven, dat bij de wedergeboorte in de ziel is ingeplant. Daarom wordt hun geheele leven voorgesteld als een leven van strijd. De voornaamste plaats hiervoor is Ef. 6 : 12—18, waar ons een geheel gewapend krijgsman geteekend wordt. Een parodie hiervan is het heilsleger. Het voelde zeer wèl, dat de kerk een strijd heeft, maar het parodieerde dien strijd door bij zijn optreden aardsche legers na te bootsen. Juist omdat het beeld ontleend wordt aan een aardsch leger, kan de realiteit van dat beeld niet worden overgebracht op het afgebeelde (hier : de kerk).

Hebr. 12 : 4. In vs. 2 wordt Jezus de *ἀρχηγός* genoemd, waar sprake is van *τὸν προκείμενον ἡμῖν ἀγῶνα*, en in vs. 4 wordt weêr het leven van den christen voorgesteld als een strijd, waarin een persoonlijke vijand tegenover hem staat, die ten bloede toe moet worden tegengestaan.

In 1 Tim. 6 : 12 en 1 Tim. 1 : 18 wordt die strijd een *καλὸς ἀγών* en een *καλὴ στρατεία* genoemd, en wel omdat in den mensch van nature een strijdlust zit en eerst het doel van den strijd dien strijd *καλὸς* maken kan.

Eigenaardig is het, dat wij juist in de apostolische brieven gedurig van dien strijd hooren gewagen. Telkens wordt die strijdlust aangewakkerd, vooral omdat een der sluwste listen van Satan is, dat hij de schoonklinkende woorden influistert : „weest toch lief en zacht, ontnem aan de kerk haar polemisch

karakter en geef haar het irenische." Dit irenische karakter is evenwel in de brieven nergens aan te toonen.

Col. 4 : 12; Fil. 1 : 27; Rom. 15 : 30; 2 Cor. 10 : 3, 4; Luk. 13 : 24 enz.

Ecclesia Visibilis et Invisibilis.

Deze quaestie is veel moeilijker, vooral door den velerlei zin, waarin van ecclesia visibilis en invisibilis sprake is.

Laat ons daarom een historische toelichting doen voorafgaan.

Vóór Luther is bij de behandeling van den Locus de Ecclesia in de Dogmatiek nergens sprake van deze onderscheiding tusschen ecclesia visibilis en invisibilis. Deze quaestie kon niet aan de orde komen, omdat de verbastering der kerk juist daarin haar oorsprong had, dat men het onderscheid tusschen die beide òf niet zag, òf terugdrong. Immers de radix erroris van de Roomsche kerk licht hierin, dat zij alle onmiddellijke en rechtstreeksche gemeenschap van God met zijn kinderen afsnijdt en alle gemeenschap alleen wil doen plaats vinden door het instrument van de kerk. Dit aannemende, moest de Roomsche kerk wel beweren, dat de uitwendige kerk *de* kerk was en al de epitheta, die in de Heilige Schrift aan de kerk worden toegekend, aan haar toekomen als zoodanig. Deze leer kwam op tijdens Cyprianus.

De uitwendige kerk werd dus opgevat als een soort persoon, een levend wezen, een corpus mysticum, een goddelijk iets, waarin al de heilgoederen en schatten verborgen waren. Nu is het de vraag: waar vind ik die kerk? Het antwoord luidt: in de ecclesia representativa, d. i. de clerus, het orgaan van die kracht. Door de priesteren, als door een kanaal, vloeien de heilgoederen aan de leden toe.

Waar deze fictie nu de heele tendenz was in de Middeleeuwen, spreekt het vanzelf, dat van het onderscheid tusschen een zichtbare en onzichtbare kerk geen sprake kon zijn.

Maar evenzeer gevoelt men, dat, toen de Reformatie weêr de Heilige Schrift tot haar recht deed komen en uit die Heilige Schrift een rechtstreeksche gemeenschap van God met de ziel predikte, van het eerste oogenblik af aan gevoeld werd: de kerk, die wij waarnemen, is niet het *σώμα τοῦ Χριστοῦ*. Duidelijk moest nu het onderscheid aan het licht treden tusschen de kerk als corpus Christi en zooals zij zich vertoont op aarde.

Deze onderscheiding deed zich het eerst kennen in den strijd tusschen Luther en Erasmus. Erasmus vroeg: indien de kerk niet is in den clerus, waar was dan de kerk in de Middeleeuwen? Luther antwoordde: „Non eam esse ecclesiam, quae vulgo dicitur, sc. papam et episcopos, sed quosdam pios quos quasi reliquias Deus conservaverat.”

Nu liep echter de zaak in de war. Hoe kwam dat?

Wij kunnen spreken van de invisibiliteit der kerk in verschillenden zin. Daar is nl.

1^e een invisibilitas essentialis.

2^e „ „ formalis.

3^e „ „ relativa.

4^e „ „ accidentalis.

Deze 4 beteekenissen moeten tot haar recht komen en door den theoloog wèl worden verstaan.

De invisibilitas essentialis is die invisibilitas, die tot het wezen der kerk behoort en dus altijd absoluut daar is, waar de kerk is. Zij bestaat in het character spiritualis van de kerk.

De invisibilitas formalis is geheel iets anders. Als de kerk verstoord wordt, als de ambtsdragers worden gedood, dan kan die kerk als kerk niet optreden en handelen, want daarvoor moeten de leden saamvergaderen, of de ambtsdragers representeren. De kerk is er dus in zulk een geval wel, maar als totum kan ze niet uitkomen, noch haar forma openbaren.

De invisibilitas relativa. Deze ontstaat door allerlei oorzaken. Wij kunnen b.v. aan iemand niet zien, of hij wedergeboren is; dus de kerk kan ik in hem niet zien. Of ook, de kerk kan invisibilis zijn door de relatio temporis, b.v. van de kerk, zooals ze was tijdens Augustinus, is op dit oogenblik niets te zien. Ook is in dien zin de ecclesia latens et triumfans invisibilis. De invisibilitas relativa hangt dus af van de relaties, waarin ik tot die kerk treed.

De invisibilitas accidentalis. Deze invisibilitas veronderstelt, dat de kerk er wel uitwendig is, maar dat een macht van buiten ons verhindert met haar ons rapport te stellen.

Nu sta dit op den voorgrond, dat in het dogma als zoodanig de laatste drie begrippen van invisibilitas niet thuis hooren. In het dogma van de ecclesia visibilis et invisibilis komt alleen ter sprake de *essentieele* invisibiliteit. Nu wordt die essentieele invisibiliteit heel dikwijls verward met een der drie andere wijzen van invisibiliteit. Luther's antwoord aan Erasmus was dan ook verkeerd, want daarin sprak hij alleen van de formeele en deels van de accidenteele invisibiliteit. Metterdaad is dus dit dogma valsch opgekomen. Veel beter ware het geweest, indien men alleen om de invisibilitas essentialis aan te duiden, gesproken had van „ecclesia invisibilis”, en een anderen naam gekozen had, om de drie andere begrippen van invisibiliteit uit te drukken, b.v. „ecclesia latens”, bedoelende de kerk in zulk een toestand, dat zij door een bijkomende oorzaak niet gezien kan worden. De drie laatste begrippen van invisibiliteit dragen dan ook geen dogmatisch, maar een historisch karakter.

Invisibilitas essentialis.

In de eerste plaats vloeit deze invisibilitas voort uit de *ratio hominis*, uit den aard van den mensch. De kerk is geen kerk van engelen af andere creaturen; maar uitsluitend van *mensen* en daarom bepaalt de aard van den mensch ook den aard van de kerk.

De mensch nu is dichotomisch geschapen: psychisch en somatisch en wel met dien verstande, dat de essentie van den mensch in zijn *ψυχή* en niet in zijn *σῶμα* gelegen is. Ook wanneer de *ψυχή* gescheiden is van het *σῶμα*, blijft de mensch mensch, en de essentie ligt dan in de ziel, die opvaart in de eeuwigheid, niet in het lichaam, dat in het graf wordt nedergelaten. De *σχέσις ψυχική* is alzoo het essentieele van den mensch, terwijl het *σῶμα* voertuig is van de *ψυχή*. Aangezien het nu met de *ratio ecclesiae* evenzoo gelegen is als met de *ratio hominis*, volgt hieruit dat ook de kerk moet bezitten een *σχέσις ψυχική* en een *σχέσις σωματική* en wederom met dien verstande, dat de *σχέσις ψυχική* de essentieële is, terwijl de *σχέσις σωματική* alleen dienst moest doen als voertuig, waardoor de kerk zich kan uiten.

Intusschen, nu is men bij de kerk gewoon niet te spreken van de *σχέσις ψυχική*, maar van de *σχέσις πνευματική*, omdat de *ψυχή* van den mensch niet tot de kerk behoort, eer zij het *πνεῦμα Ἅγιον* ontvangen heeft. Inderdaad maakt dit echter geen verschil.

Bij deze opvatting loopen wij geen gevaar de *ecclesia visibilis* aan te zien voor een tweede kerk naast de *ecclesia invisibilis*, evenmin als de onderscheiding tusschen ziel en lichaam bij den mensch ons brengt tot het aannemen van twee menschen. We gevoelen tevens, dat wanneer we een mensch door hem op te sluiten ook somatisch onzichtbaar maken, deze onzichtbaarheid niets te maken heeft met *invisibilitas essentialis*.

In de tweede plaats vloeit dit dubbele karakter der kerk voort uit de verhouding van God tegenover den *κόσμος*. Overal waar men het Pantheïsme te keer gaat, treden geest en stof, Schepper en creatuur tegenover elkander. Zoo wordt de transcendentio Dei tegenover het Pantheïsme gehandhaafd, d. i. quod Deus transcendit creaturam, God nu is *πνεῦμα* en draagt als zoodanig het karakter van *ὑπερτόν*, en het creatuur, in die tegenstelling genomen, is *ὑποτόν*. Daar nu de kerk is de *ἐκκλησία*, de ontmoeting van God met zijn schepsel (we zeggen niet volk, omdat het volk daar komt als representerende den heelen *κόσμος*), moet God in zijn volk woning maken en die inwoning Gods is de eigenlijke forma constituens van de kerk. Daar nu deze inwoning plaats heeft in het onzichtbare deel des menschen, zoo volgt hieruit, dat de essentie der kerk invisibel van aard moet zijn.

In de derde plaats volgt de invisibilitas ecclesiae uit het invisibile en geeste-

lijke karakter van alle werkingen, waaruit de kerk geboren en in stand gehouden wordt, t. w.: electio, regeneratio, fides, sanctificatio. Al die werkingen toch zijn geestelijk, ἀσφατά. Deze invisibele werkingen kunnen geen andere dan een invisibel resultaat hebben.

In overeenstemming hiermede spreekt de Heilige Schrift zich in dien zin uit, dat het essentieele niet bestaat in hetgeen voor oogen is, maar in het verborgene.

Rom. 2 : 28. De kerk ontstaat door de wedergeboorte, welke Paulus hier noemt de περιτομή καρδίας ἐν πνεύματι, en nu staat hier, dat de echte geloovige niet ἐν φανερώ ἐστι, maar ἐν κρυπτῷ.

Rom. 9 : 26. Hier vinden we dezelfde gedachte uitgesproken.

Gal. 6 : 16, Fil. 3 : 3. Hier stelt de apostel weer de σάραξ tegenover het πνεῦμα, het invisibele, en zegt nu, dat de essentie niet in de σάραξ, maar in het πνεῦμα is gelegen.

1 Petr. 3 : 4. Petrus vermaant de kerken, dat hun splendor niet moet bestaan in het in vs. 3 genoemde, maar in den κρυπτός τις καρδίας ἄνθρωπος en wel in datgene, wat het eeuwig goed representeert: ἐν τῷ ἀφθάρτῳ τοῦ πρέος καὶ ἁσυχίου πνεύματος, ὃ ἐστὶν ἑνώπιον τοῦ Θεοῦ πολυτελής.

Openb. 2 : 17. Hier wordt in de voleinding het karakter van den geloovige hierin gezocht, dat in zijn hart een keursteen gevormd wordt, waarop door Christus een χαρακτήρ wordt ingedrukt, een ὄνομα καινόν, die onzichtbaar is. In de tweede plaats wordt gezegd, dat de voeding niet bestaat in uitwendig voedsel, maar in het manna, dat verborgen is.

2 Tim. 2 : 19. Wat we hier lezen, dat de Heere weet, wie de zijnen zijn, mag alleen antithetisch worden opgevat. Hier op aarde weet niemand wie de zijnen zijn, dat weet alleen God zelf.

1 Petr. 2 : 5. De kerk wordt hier een geestelijk huis genoemd en dit beeld wordt genomen in tegenstelling met den ceremonieelen dienst onder Israël. In de wezenlijke kerk Gods is geen uitwendig offer, geen zichtbare tempel, maar alleen een geestelijk huis, dat ἐν πνεύματι bestaat. De steenen, waaruit dit geestelijk huis zijn opgebouwd, zijn de geloovigen, die God behouden heeft in de besnijdenis des harten.

Hebr. 12 : 18—24. Hier vinden we de opzettelijke tegenstelling aangeduid tusschen de uitwendige en de inwendige kerk.

Ef. 2 : 21, 22. Hier vinden wij bijkans hetzelfde als in 1 Petr. 2, de kerk aangeduid als een κατοικητήριον τοῦ Θεοῦ ἐν πνεύματι.

Luk. 17 : 20, 21. Ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ ἐντός ὑμῶν ἐστίν, zegt Jezus. Op deze plaats mogen we ons niet zoo maar beroepen. Hier is sprake van de βασιλεία τοῦ Θεοῦ en dit is niet de kerk. De βασιλεία τοῦ Θεοῦ zal eerst in al haar vol-

heid uitbreken, als Christus is wedergekomen. Deze woorden mag men dus niet absoluut opvatten. Ze beteekenen alleen : in deze bedeeeling kan de βασιλεία τοῦ Θεοῦ nog niet komen met παρατήρησις ; hier op aarde is zij nog ἐν τῷ ὕμῳ. Maar de tijd zal eenmaal aanbreken, dat het koninkrijk Gods ook uitwendig komen zal. In zooverre mag in de aanhangige quaestie ook deze plaats gelden, als ook de βασιλεία τοῦ Θεοῦ, wat de essentie betreft, onzichtbaar is. Altoos zal de uitwendige glans slechts uitstraling blijven, maar de essentia blijft, dat God de Heere in de zielen regeert en in werkelijkheid is τὸ πᾶν ἐν πᾶσι.

Op Ps. 45 : 14 heeft men ook wel een beroep gedaan, doch hiervan willen we ons onthouden, omdat de woorden „des konings dochter is geheel verheerlijkt inwendig” hier symbolisch voorkomen. Waar nu bij een symbolisch stuk niet de verklaring uitdrukkelijk gevoegd wordt, mag men in de dogmatiek zich daarop niet beroepen. Daartoe zou eerst moeten vaststaan :

1^e of des konings dochter de kerk is.

2^e of alle trekken van het beeld geestelijk mogen worden overgebracht.

Staat hiermede nu het onzichtbare karakter der kerk vast, dan moet dit karakter, omdat het essentieel is, ten allen tijde van het paradijs af, aan de kerk zijn eigen geweest en steeds bewaard blijven, ook bij de afgestorvenen. Wel is het mogelijk, dat de visibiliteit wegvalt, terwijl de kerk toch kerk blijft ; maar nooit kan de invisibiliteit verloren gaan, want dan is er geen essentie, dus geen kerk meer.

Men kan wel kerken hebben met een σῶμα, maar waaruit na verloop van tijd 't geestelijk wezen wegviel, zoodat er geen enkele geloovige in overbleef. De uitwendige vorm kan nu nog gevonden worden, maar die visibiliteit op zichzelf is niet voldoende om de kerk te poneeren. Het is een praalgraf, maar het κατοικητήριον τοῦ Θεοῦ ἐν πνεύματι is er niet in aanwezig.

Ten slotte moeten we bij de bespreking van het essentieele der invisibilis, nog hierop wijzen, dat de kerk object van geloof is. Daarom is zij opgenomen in de 12 geloofsartikelen. Op Roomsche standpunt zou dit niet gezegd behoeven te worden : daar ziet men de kerk. Juist omdat de kerk in haar essentie invisibilis is, is ze object van geloof.

De kerk doet zich dus van twee zijden voor :

1^e invisibilis, zoo we uitgaan van de electie.

2^e visibilis, „ „ „ „ den dienst des Woords.

Onze Catechismus van de kerk handelende in vr. 54, gaat uit van het visibele karakter. Doordat de Zone Gods zich een gemeente vergadert, wordt de uitwendige zijde van de kerk geboren. De achtergrond wordt echter ook genoemd, als gesproken wordt van de verkiezing.

Art. 27 van onze Confessie bedoelt eveneens het uitwendig optreden der kerk. In de tweede plaats merken we op, dat het steeds de strekking van de kerk moet zijn, om in het visibele op te treden. De visibilitas is niet essentieel, maar zij moet liggen in de strekking van de kerk. De mystiek loochent dit. Vandaar dat zij de sacramenten en de gemeenschap verachtte. Dit mystieke karakter nu druicht regelrecht in tegen de roeping der kerk. Uit de instelling van den dienst des Woords, de sacramenten, den dienst der barmhertigheid blijkt genoegzaam, dat de kerk kan Godswegen geroepen is in het zichtbare een openbaring te zoeken.

Ten andere ligt die strekking van de kerk in de natura hominis. De mensch toch is niet een atoom, maar deel van een geslacht. Dit organische in den samenhang van mensch en mensch eischt het optreden der kerk in het zichtbare, daar ze eerst dan dat sociale karakter vertoont.

In de derde plaats: De kerk heeft ook de roeping ontvangen om te getuigen tegenover den κόσμος, hetzij om dien κόσμος tot geloof te brengen, hetzij om het oordeel, dat op hem rust, te verzwaren. Ook dit is alleen mogelijk, wanneer de kerk in het uitwendige optreedt.

Nog een enkel woord voegen we hieraan toe over de visibilitas en de invisibilitas in de verschillende stadiën der kerk.

De *ecclesia latens* bedoelt al die nog ongeboren personen, die in de uitverkiezing liggen. Die *ecclesia latens* bestaat dus in de voorkennis Gods, maar voor ons schuilt ze op aarde nog volkomen, en wèl in lumbis van het tegenwoordige geslacht. Die *ecclesia latens* draagt dus haar essentieel invisibel karakter in daad der uitverkiezing, maar tevens haar visibel karakter in die menschen, die eenmaal de vaders zullen blijken te zijn van de personen, die tot haar behooren.

In de uitgekomen kerk op aarde is altoos het tweeledig karakter aanwezig, zoowel van het zichtbare als van het onzichtbare. Daar is geen tijd, waarin God zijn uitverkorenen niet heeft, dus, er is geen tijd, waarop God zijn essentieele kerk niet heeft. Nooit ontbreekt alzoo in volkomen zin de visibiliteit. De kerk toch is niet eerst dan zichtbaar, als ze haar geheelen dienst en inrichting heeft, maar ze is reeds iets visibel, zoodra er slechts eenig verband bestaat van enkele geloovigen. Dit heeft dus met de quaestie van het Instituut nog niets te maken. Zijn er wedergeborenen, dan is er altijd iets van de kerk van Christus te merken; dus, zekere visibiliteit.

Die visibiliteit kan zijn:

1^e geheel afwezig.

2^e ten deele aanwezig.

3^e volkomen aanwezig.

1^o *Geheel afwezig* is ze alleen bij de ontslapenen. De ecclesia triumfans mist alle visibiliteit; zij bestaat uit personen, alleen met psychische substantie, die dus alle instrument missen om zich zichtbaar te maken. In die psychische substantie hebben ze gemeenschap met Christus, maar ze kunnen zich niet naar buiten openbaren. Worden ze dan weer zichtbaar, wanneer ze bij de opstanding hun *σῶμα* terug erlangen? Stricto sensu: neen, want met het intreden van het Regnum Glorïae houdt de kerk op, omdat *kerk de naam is van de vergadering der geloovigen in tegenstelling met den κόσμος*. Dus: voor de ecclesia triumfans is, vóórdat de gezaligden hereenigd worden met hun lichaam, alle visibiliteit absoluut onmogelijk en wanneer zij hun lichamen terug krijgen, vormen zij geen kerk meer, maar openbaren zich als de *λαός τοῦ Θεοῦ*.

2^e *Volkomen aanwezig*. De visibiliteit is volkomen aanwezig, als de heele kerk van Christus op aarde als één samenhangende eenheid in de volheid van haar dienst zich kan openbaren. Op de eerste conciliën had de visibiliteit bijna een volkomen karakter.

Hierbij vestigen we de aandacht op den *splendor ecclesiae*.

De Roomsche kerk noemt onder de notae der kerk ook den splendor. Den Christus op Thabor noemt zij den Christus in splendore. Zij wijzen er op, hoe onder Israel de tempel in al zijn schoonheid stond en hoe ook in de Openbaring, in de beschrijving van het Nieuw Jeruzalem, een teeken wordt gegeven van den splendor, zij beweren, dat de Majesteit des Heeren eischt, dat ook nu de kerk optrede in uitwendige glorie. Dit hangt samen met de dwaling van Rome, die de visibilitas met de invisibilitas vereenzelvigt.

Hiertegenover hebben onze Gereformeerden er steeds op aangedrongen om toch de geheele gedachte van den splendor ecclesiae te laten varen. Op aarde is de kerk serva, de dienstmaagd des Heeren in knechtsgestalte. Daarom nam de Gereformeerde kerk alles weg, wat tot den uitwendigen glans behoort. Nooit echter bestreed de Reformatie om de kerk in het zichtbare te laten optreden. De confessie betuigt zelfs, dat niemand mag nalaten deze roeping te vervullen, ook al ware het, dat de plakaten er tegen waren. Dit raakt de quaestie van de visibilitas tegenover het mystieke systeem, dat in dagen van vervolging vooral veel verleidelijks heeft. Een stille christen in zijn binnenkamer staat aan geen vervolging bloot en beeldt zich heel gemakkelijk in, dat hij nog beter doet dan een ander, die ondanks het gevaar zijn roeping toch niet laat varen.

Het Verbond. De quaestie van het genadeverbond komt hier alleen ter sprake, voorzoover ze de visibiliteit der kerk raakt. Veel te weinig is het bij de bespreking der visibilitas in aanmerking genomen. Men zegt wel eens: kerk en genadeverbond is hetzelfde en onderscheidt dan op dezelfde wijze, als

nien de kerk beschouwt in haar zichtbaar en haar onzichtbaar karakter, tusschen een uitwendig en een inwendig genadeverbond. Evenwel, deze voorstelling leidt geheel op een dwaalspoor.

De aard van een verbond en de essentie van een verbond brengt mede, dat het *openbaar* is. Waarom? Omdat een verbond altijd gesloten wordt tusschen twee, en uit de noodzakelijkheid dier twee partijen het openbaar karakter voortvloeit. Het genadeverbond op aarde kan dus alleen daarin werken, dat het op de door God bestelde bedingen aangeboden en door den mensch aangenomen wordt. Eerst daardoor ontstaat de verbondssluiting. Uit iemands wedergeboorte in het verborgen kan geen verbondssluiting volgen. Daar moet een daad Gods en een daad van den mensch zijn, waardoor hij de bedingen aanneemt.

Nu spreekt het vanzelf, dat een mensch die bedingen Gods niet te weten komt, indien de kerk niet in het zichtbare optreedt. Iemand kan wel op zich zelf staande in zijn bijbel van dat verbond lezen, maar niemand kan het hem aanbieden. Eerst in den dienst des Woords treedt iemand op met bevoegdheid van Godswege om hem het verbond aan te bieden, krachtens het sleutelambt.

We zien dus, dat, waar bij de kerk het essentieele ligt in het invisibele, bij een verbond de essentie ligt in de uitwendige aanbidding en aanneming.

In de tweede plaats moet de tegenstelling tusschen de ecclesia en het verbond van een andere zijde worden gevat. Het verbond vertegenwoordigt het religieuze element. Door het verbond treedt elke ziel in persoonlijke relatie met God. Bestaat nu het wezen der religie daarin, dat er rechtstreeksche gemeenschap plaats heeft tusschen God en de ziel, dan ligt juist in het verbond dit religieuze karakter; vandaar dat bij de Roomschen, die de kerk plaatsen tusschen God en de ziel, het verbond totaal weg is, en bij de Gereformeerden, die het geloof aan de rechtstreeksche gemeenschap tusschen God en de ziel herstelden, de verbondsleer op den voorgrond trad. Niet eerst Coccejus begon hiermede, maar reeds terstond na de Reformatie kwam de verbondsleer op, zooals genoegzaam blijkt uit ons Doop- en Avondmaal-formulier. Het verbond is juist het leggen van dien onmiddellijken, rechtstreekschen band tusschen God en de ziel.

Juist dit echter maakt, dat het verbond, wat de personen betreft, niet gelijk staat met het *σῶμα τοῦ Χριστοῦ*. In het verband zijn getreden allen, die de bedingen van het verbond aanvaard hebben. Van inwendige en uitwendige bondelingen te spreken is dan ook eigenlijk ongerijmd. Waar nu echter tal van personen tot het verbond zijn toegetreden zonder uitverkoren te zijn, zoo volgt hier niet uit, dat daarom het verbond voor hen werkeloos is. Integendeel, op

dezulken oefent het een zeer sterke werking uit, n.l. tot verzwaring des oordeels. Immers het beding sluit altoos in, dat hij, die niet door het verbond zalig wordt, door de toetreding zijn dood verergert. Dit is de zin van de woorden, die Jezus in Matth. 11 tot Kapernaüm, Chorazin en Betsaida sprak. Die betuiging van Christus, dat het Tyrus en Sidon in den dag des oordeels verdragelijker zal zijn, dan den inwoners dier steden, berust alleen hierop, dat Tyrus niet tot het verbond was toegetreden — Kapernaüm wel.

Men mag dus de leer van het verbond en de leer van de kerk niet verwarren. Het verband tusschen die beide ligt hierin, dat de kerk de opdracht heeft ontvangen om dat verbond aan te bieden, te bewaken en de verbondsregelen te bedienen. Voor dat overige zijn het twee geheel afzonderlijke consideratiën:

de kerk is de vergadering der geloovigen.

het verbond is de rechtstreeksche betrekking tot God.

§ 3. *De Constitutio der Kerk.*

„De constitutio ecclesiae ligt in de decreten Gods in zooverre

1^e het besluit der electi bepaalt en aanwijst, wat in het genus humanum de kern is, die de idee voor ons geslacht in absolute voltooiing van heiligheid en glorie zal realiseeren;

2^e in het besluit alle bepaling ligt voor de organische verbindingen der menschheid, gelijk die in de kerk moeten uitkomen;

3^e in het besluit alle bepaling ligt van de genadewerkingen en genademiddelen, die uit het verdorven genus humanum de kerk moeten doen uitkomen, ze in stand houden en tot haar doeleinde leiden.

In dezen zin genomen, vormt zelfs de constitutio Mediatoris slechts een onderdeel van de constitutio ecclesiae. Geheel gefundeerd in de belijdenis van Vader, Zoon en Heilige Geest, is ook de kerk in God, eer ze door het opus exeuns naar buiten treedt, maar ook als ze naar buiten treedt, moet de beschouwing der kerk altoos principieel van den Vader uitgaan, om juist daardoor in de oorspronkelijke schepping van het genus humanum haar uitgangspunt te vinden.

Hieruit vloeit tevens voort, dat de kerk zoo oud is als ons menschelijk geslacht en dat elke voorstelling moet afgesneden, alsof de kerk eerst met Johannes den Dooper of ook op den Pinksterdag gesticht ware. Geen oogenblik is de menschheid zonder kerk denkbaar, zoomin als de vrucht zonder kern of pit. Toch erlangde deze kern eerst het bepaalde karakter van kerk na den val door de genade aan Adam bewezen en op Abel en Seth overgebracht, en is dit speciale karakter der kerk transitoir, in zooverre het na den oordeelsdag in het Regnum gloriae overgaat. Breidt men daarentegen den naam van „kerk” ook uit tot het Regnum gloriae, dan behoort ook reeds de pas geschapen mensch vóór den val in het paradijs er toe. Juister is het daarentegen de kerk als zoodanig eerst na den val te laten optreden, en na den oordeelsdag in het *λὸς τοῦ Θεοῦ* te laten opgaan.

Deze kerk had aanvankelijk geen eigen forma, die van het gewone menschelijke leven onderscheiden was en teekende zich alleen af door groep tegen groep, de Sethieten tegenover de Kaïnieten. Zelfs nog in Melchizedek is de gestalte der kerk met die van het burgerleven één.

Eerst door den zondvloed wordt dit anders, aangezien alleen de kerk in de ark gered wordt en geheel het overige menschedom ondergaat. Maar in deze geredde kerk staat naast Sem ook Cham en Jafeth, zoodat in het kerkelijk familieleven van Noach beide elementen vermengd zijn. Hierdoor nu zou het leven der kerk allengs verstikt zijn geworden, zoo het niet ware gekomen tot separatie; die komt dan in Abraham, Izaäk en Jakob en in heel het volk der Hebreëen, welk volk ook wel een gemengd karakter droeg, maar zóó, dat de forma vitae in Israël geheel door de idee der kerk werd beheerscht. Toch is deze scheuring in het menschelijk geslacht (tusschen Israël en de heidenen) slechts tijdelijk en het groote *μυστήριον* Gods blijft zijn goddelijk plan en voornemen om aan het genus humanum in zijn kern, Christus als Nieuw Hoofd te schenken en door Hem deze kern van ons geslacht weer uit alle volken en natiën te laten opkomen. Vandaar dat de kerk eerst na den Pinksterdag van het burgerlijk en gezinsleven losgeweekt, tot een eigen forma komt, die tegelijk èn oecumenisch is, èn door de burgermaatschappij wordt heengestren-geld zonder zich er mede te vereenzelvigen.

Met Constantijn ontstaat de verleiding om de forma der kerk haar zelfstandigheid te laten prijs geven, zoodat zij weër te sterk met de forma der burgermaatschappij ineenvloeide; en wèl poogde de Reformatie hier-tegen te reageeren, maar ze deed dit alleen op Calvinistisch standpunt van uit het juiste beginsel en heeft elders, en later bij verval ook bij de Calvinisten, door de valsche idee der Nationale of Volkskerk de door-werking van deze zoo noodzakelijke reactie gestuit.

Thans eerst, nu de anti-christelijke machten in staat en maatschappij het op de uitvloeiing van het christendom en dus ook van de kerk toe-leggen, begint de forma der kerk allengs weër zelfstandiger uit te komen en bereidt zich een periode van zuiverder kerkelijk leven, maar ook van nieuwe vervolging voor. Uit deze laatste worsteling kan nooit de kerste-ning van het geheele genus humanum komen. De afloop der historie is ons geprofeteerd als critisch-dualistisch, en bestemd om door de vol-strekte scheiding van kern en bolster nà den oordeelsdag in een geheel andere bedeeeling over te leiden."

Toelichting.

In een eerste observatie staan wij voor de vraag: Wanneer is de kerk begonnen?

Onze gereformeerde vaders gaven van meet afaan een schriftuurlijke belijdenis, wanneer zij zeiden, dat Christus van den aanbeginne der wereld zijn uitverkorenen vergaderf. Toch mag het niet worden ontveinsd, dat men tijdens de Reformatie de beteekenis van deze belijdenis niet genoeg heeft uitgewerkt.

Slechts in één opzicht deden zij dit. De Reformatoren n.l. hadden er belang bij te zeggen, dat in de middeleeuwen de ware kerk schuilend voortbestond, en hiervoor beriepen zij zich op de zeven duizend, die in Elia's dagen de knieën voor Baäl niet hadden gebogen. De aandacht der Reformatoren was bij de beschouwing van de geschiedenis achter de Reformatie steeds hierop gericht, om het bestaan der kerk te vindiceeren ook daar, waar zij niet uitkwam. Zoo ging men ook verder terug tot de ark van Noach en tot Seth. Dogmatisch werd dit aldus betoogd: Christus is koning en aangezien een koning niet kan zijn zonder onderdanen, moet ook de kerk van Christus steeds hebben bestaan. Feitelijk vatte men de zaak dus meer historisch op en na den strijd met Rome, werd het groot gewicht van de zaak niet meer ingezien. Vandaar dat dan ook dit stuk niet meer werd gepredikt.

Dit duurde tot op *Coccejus*, die met zijn foederaal-theologie een de waarheid vernietigende nieuwigheid inbracht. De strijd tusschen Coccejus en Voetius was een principiële strijd om de waarheid Gods. In den vorm zijner voorstelling was Coccejus schriftuurlijk en trok daardoor veel vromen aan. Hetzelfde zien wij in onze dagen in de school van Beck, die van geen dogmatische formules, alleen van schriftuurplaatsen wil weten. De vrome harten worden daardoor ingenomen en toch leidt hij ongemerkt terug tot het Roomsche standpunt van werkheiligheid, daar hij de vrucht voor den boom aanziet. Coccejus eveneens had te doen met een Schriftgeloovend volk. Hij zeide, dat God in een reeks verbonden met zijn volk had gehandeld. Maar wat deed hij hierbij? Hij stelde de waarheid Gods voor, alsof zij in een langzaam proces ware begrepen, zoodat wij van lieverlede van minder tot meerder waarheid gebracht werden. Zoo kwam het, dat de tegenstelling tusschen Oud en Nieuw Verbond sterk moest worden op den voorgrond gesteld. Eindelijk beweerde hij, dat de geloovigen onder het Oude Verbond niet waren zalig geworden.

Deze bewering nu bracht het oude thema van den oorsprong der kerk weêr op het tapijt. Meer en meer kwam men er toe, om haar origine in den aanvang der wereld te loochenen, en haar te laten beginnen bij Christus.

De *Lutherschen* waren op dit punt even onbetrouwbaar als Coccejus. Ook zij stelden het Oude Testament verre beneden het Nieuwe Testament. Nu nog is men in Luthersche landen volslagen onbekend met het Oude Testament. Een psalmbundel hebben zij niet. De oorzaak van de minachting van het Oude Testament bij de Lutherschen is echter een andere en ligt in Luther's anithese tusschen de rechtvaardigmaking door het geloof en de werken. Zij verwarpen n.l. den Joodschen dienst met het werkverbond, en zagen de bedeeling van Israël veel te veel aan voor een bedeeling van dat verbond.

In de derde plaats hechtten ook de *Anabaptisten* weinig aan het Oude Testament. Zij meenden, dat Christus een geheel nieuw rijk kwam stichten. In Israël zagen zij het civiele leven en het burgerleven ineengestengeld.

Alleen de Calvinisten kwamen tot een juist inzicht aangaande den oorsprong der kerk en zij brengen dit tot uiting langs twee wegen:

1^e *Door hun opkomen voor de Heilige Schrift.* De Lutherschen spreken altijd van het „Evangelie,” maar de Calvinisten geven den geheelen bijbel aan de menschen in handen. Dan kwam ook door het zingen der psalmen dadelijk bij hen het besef, dat in Israël inderdaad Gods kerk was.

2^e *Door hun Theologisch standpunt* in tegenstelling met het soteriologische der Lutherschen. Zij gingen uit van de uitverkiezing, het *cor ecclesiae*, en niet van de uitwendige apparitie. Vandaar dat ze niet bevangen werden door een beschouwing van verschillende fasen in de Openbaring, noch door het zien van een tegenstelling in Oud en Nieuw Verbond. Neen, waar de electie eeuwig was, zochten ze de kerk in alle tijden. Gaat men daarentegen uit van het Luthersche, soteriologische standpunt, dan krijgt men die tegenstelling tusschen schaduw en licht. Niet dat de Lutherschen of Coccejus loochenden, dat de kerk er was van den aanbeginne der wereld, maar in de toepassing en uitwerking werd dit stuk *pro memoria* uitgetrokken. De Gereformeerden daarentegen stonden in deze waarheid gefundeerd, aangezien zij uit hun standpunt voortvloeide.

Wat nu de zaak zelf betreft, moet men de kerk altijd van den aanbeginne der wereld laten uitkomen, omdat zij haar oorsprong neemt uit het *Decretum Dei*. Hierbij echter moet de fout vermeden, dat men alleen uitgaat van het *decretum electionis*. Vooral de *Infra-lapsarii* maakten zich daaraan schuldig. De correctie van deze fout vindt men in de gereformeerde systemata het best op de plaats, waar sprake is van de *media gratiae*. God heeft n.l. niet alleen personen uitverkoren tot zaligheid, maar heeft ook al de middelen gepraedestineerd om die uitverkiezing te realiseren. Het dieper inzicht in de zaak ging echter feitelijk geheel te loor.

„*Constitutio ecclesiae*” is een naam, dien we gekozen hebben in navolging van de bekende uitdrukking: „*constitutio Mediatoris*,” aanduidende de aanstelling van Christus als Messias in het raadsbesluit Gods. In denzelfden zin kan men ook spreken van een *constitutio ecclesiae*, en daarmee is dan niet bedoeld een bestek voor de kerk, door God als Architect ontworpen. Dit voert tot een dorre denkgymnastiek, van alle religie losgemaakt. Neen! het decreet Gods is nooit een plan of bestek, omdat plan en bestek anthropologische begrippen zijn, die op God niet mogen worden overgebracht. Wanneer er een

decretum Gods is omtrent de kerk, dan liggen in het decreet tevens alle potenzen en energieën, waaruit die kerk zelf voorkomt. God zet in het decreet niet eenige stippen: menschen, die uitverkoren zijn, maar uit het decreet zelf vloeien de potenzen en energieën, waaruit straks de kerk als leven dorganisme opgroeit. Daarom stelden onze vaders steeds op den voorgrond, dat het besluit Gods is: de besluitende God. Wanneer we spreken van het besluit Gods, dan hebben we altijd te doen met God zelf. De Eeuwige God is die God, die altijd uit zijn Wezen en Majesteit besluitende is.

Nu gevoelt men, dat men het electie-besluit nooit mag losmaken van de overige besluiten. De mystieken, die altoos vragen, of zij nu wel uitverkoren zijn, vervallen in dit euvel. Maar eigenlijk is er maar één decretum Dei, als één organisch geheel, uit God geduriglijk opdoemende. Wanneer we dit toepassen op de constitutio ecclesiae, dan gevoelen we, dat we het electie-besluit nooit los mogen beschouwen van het decretum creationis. De constitutio ecclesiae komt eerst tot haar recht, als men die beide in onafscheidelijk verband neemt. De ecclesia is geen optelsom van $a + b + c$, personen, die tot haar behooren, doch een sociologisch begrip, terwijl dit er niet bovendien aan toegevoegd wordt, maar dit sociologisch begrip ligt in het decretum creationis. In dit decretum creationis ligt de menschheid als een organisch geheel, als een totum quid, als een corpus, dat membra heeft, terwijl die membra door beenderen, skelet, pezen, verbindingen en saamvoegselen verbonden zijn. Nu ligt de constitutio ecclesiae hierin, dat de personen eerst dan de kerk vormen, als ze in dat organisch verband treden en dat organisch verband ligt niet in het electie-, maar in het scheppings-besluit.

Hebben we dus niet alleen te rekenen met het electie-besluit, maar ook met het decretum creationis, toch zijn we er nog niet met de aanwijzing van het organisch verband, dat in het laatste ligt opgesloten. De kerk als kerk komt eerst uit, wanneer het decretum salutis of gratiae daarmede in verbinding treedt. Dit decretum kan men ook noemen de constitutio Mediatoris, omdat alle genade centraal in Christus besloten is. Die constitutio Mediatoris verschijnt dan als een der onderdeelen, waardoor de constitutio ecclesiae tot haar recht komt. Men zou ook wel de constitutio Mediatoris op den voorgrond kunnen stellen, en dan de constitutio ecclesiae opvatten als het besluit waardoor aan Christus onderdanen gegeven worden, maar dit is niet de normale wijze van opvatting. God heeft niet de wereld in zonde geworpen en daarna gered, om Christus eere te geven, maar de Zoon heeft zich zelf in het besluit laten stellen als Middelaar, en daarom zijn Hem na zijn vernedering de heidenen gegeven tot een erfdeel.

Wanneer we nu deze drie decreta samenvatten: het *decretum electionis*, de

constitutio ecclesiae en de *constitutio Mediatoris*, dan moeten we dit niet opvatten als een schema, maar als realiteit. Dit wil zeggen: de kerk is in God van eeuwigheid aanwezig, niet naar haar existentie, maar naar haar essentie. (Essentie is alles wat in God bestaat, — existentie is alles wat buiten God bestaat.) Welnu, de kerk, zooals ze in de *constitutio ecclesiae* ligt, is in God als opus immanens, en de existentie bestaat eerst dan, wanneer dit opus immanens overgaat in een opus exeuns. In dit onderscheid schuilt het diep religieuze karakter van het Calvinisme. Elk opus exeuns bestond reeds in God van eeuwig als opus immanens. De Heilige Schrift noemt dit de *πρόγνωσις*.

1 Petr. 1 : 2. 1 Petr. 1 : 20. Aan deze plaats zien we duidelijk, wat de apostel onder *πρόγνωσις* verstaat. Tegenover het *προεγνωσμένος*, wat van Christus gezegd wordt, stelt Petrus het *φανερωθείς*; en dit wordt steeds gezegd van iets, dat vroeger reeds aanwezig was, maar door bijkomstige omstandigheden niet *φανερόν* werd. Christus als Mediator was er dus reeds vóór zijn menschwording, krachtens de *constitutio Mediatoris*, maar eerst door de vleeschwording *ἐφανερώθη*. Om dit uit te drukken zegt Petrus, dat God Hem *προέγνω*. Zoolang het scherm nog neêrgelaten is, ziet de wereld er nog niets van, maar vóór het scherm wordt opgetrokken, heeft toch God reeds alles gezien. Het *πρόβρισεν* wil zeggen, dat Hij ze heeft besteld, maar het *προέγνω* beteekent, dat Hij ze heeft gekend. Het moet dus alles reeds in God zijn aanwezig geweest; eerst daarna gaat het van Hem uit als opus exeuns. Daarom zeiden onze vaders, dat alle opera exeuntia aan de drie personen gemeen zijn, terwijl de onderscheiding tusschen de personen alleen te pas komt bij de opera immanentia. Dezelfde gedachte, die ten opzichte van de kerk in dat *προέγνω* ligt, is ook uitgesproken in:

Spreuken 8 : 22, 23, 20, 31. Gesproken wordt van de eeuwigheid, toen nog niets bestond. Toch was toen reeds Christus er als Middelaar, en zijn vermaakingen waren met de menschenkinderen. Dit nu was alleen mogelijk door de *constitutio ecclesiae*.

Deze essentie ontstaat eenvoudig hierdoor, dat Hij die personen constitueert; de existentie, doordat Hij ze schept. Het eerste heeft dus plaats vóór de schepping in het decreet, en is daar volledig staande als object voor God.

De Arminianen e. a. putten die *πρόγνωσις* uit de voorwetenschap. Dit is een overbrengen op God van de *πρόγνωσις*, zooals die bij menschen bestaat, een anthropomorphistisch begrip. Bij God kan nooit iets bloot door praescientia in zijn kennis zijn, omdat er nooit iets geschapen kon zijn, wat Hij niet te voren besteld heeft om geschapen te worden.

Hand. 2 : 23. Evenals 1 Petr. 1 : 29 wordt ook hier van de *constitutio Mediatoris* gesproken, en de *πρόβρισις* en *πρόγνωσις* bij elkaar genoemd.

Gen. 18 : 19. Dezelfde gedachte der voorkennis ligt ook hier ten grondslag. Dat Abraham tot vele volkeren zou worden, had tot oorzaak, dat God hem kende. Deze kennis nu is wederom onverklaarbaar, tenzij Abraham van eeuwigheid essentieel voor God bestond.

Exod. 2 : 25. „God kende hen”, d. i. Hij had Israël vooruit gekend als zijn volk, als het voorwerp zijner barmhartigheid.

Jer. 1 : 5. Ook hier wordt gesproken van de constitutie, in het Hebreeuwsch door *יָדָע* uitgedrukt.

De electie geeft dus alleen een eeuwige destinatie aan voor bepaalde personen. Dit echter is nog niet voldoende om een kerk op te leveren. Voor een kerk zijn noodig :

1^e personae met een bepaalde destinatie ;

2^e ligamenta corporantia, om die personen onderling tot één corpus te verbinden ;

3^e de media gratiae et vires, waardoor die personen tot één corpus verbonden, tot de zaligheid kunnen komen.

Ad 1. In het decretum creationis ligt nu de *πρόβρισις* van de personen, omdat daarin ieders aard en karakter gedestineerd ligt. In de kerk treedt maar niet op een zeker aantal personen, maar God heeft noodig een Paulus en een Luther, en de eigenschappen, die God voor zijn instrumenten noodig keurde, hebben ze gekregen in de schepping.

Ad 2. De ligamenta corporantia zijn noodig krachtens het organisch verband, waarin die personen gezet zijn. Deze ligamenta zijn :

1^e *physica*, aangezien de personen door banden des bloeds zijn verbonden.

Wel is er geen erfzegen, maar toch houdt de electie rekening met de geslachten en familiën.

2^e *socialia*, in zooverre God in het decretum creationis het menschelijk geslacht deed optreden, opdat het zich zou groepeeren in geslachten, rassen en allerlei kringen. Ook die kringen komen voor in de kerk ; denken we slechts aan het heilig avondmaal.

3^e *ethica*. Dat ook deze ligamenta ethica van invloed zijn in de kerk, blijkt uit den band der liefde, die het organisme samenbindt.

4^e *religiosa*, omdat de band der gemeenschap moet worden gevonden met den Vader in de hemelen.

Al deze ligamenta liggen in de *constitutio ecclesiae*.

Ad 3. De media gratiae zijn onmisbaar. De kerk kan geen existentie krijgen zonder den Middelaar, zonder dienst des Woords, der sacramenten, enz.

Dit decretum constitueert nu de kerk als een opus immanens in God. Zal echter de existentia komen, dan is de vaste regel en volgorde deze, dat de natura voorop gaat, en de gratia volgt.

1 Cor. 15 : 46. De zaak wordt hier theologisch gezien, en in dien zin het natuurlijke vooropgezet, terwijl het geestelijke volgt, d. w. z. dit stuk wordt in verband gezet met God, zijn Wezen en decreten. Zoo komt de constitutio ecclesiae ook trinitarisch tot haar recht, nl. dat men de kerk niet alleen doet voortkomen uit den Zoon en den Heiligen Geest, maar, gelijk het altijd moet, ook uit den Vader verstaat.

1 Cor. 8 : 6. De apostel wijst er op, dat we bij de ecclesia niet kunnen volstaan met op den Christus terug te gaan, want dan krijgen we wel het moment in het goddelijk Wezen „*ὁ Θεός*”, maar nog niet „*ὁ Θεὸς τὰ πάντα*.” Deze woorden „*ὁ Θεός*” wijzen juist terug op de creatie.

Undenam fit ecclesia? Waar is de kerk begonnen? Nu komen we dus van de essentia tot de *existentia ecclesiae*. De gereformeerde kerken leerden steeds: de kerk bestaat van den aanbeginne der wereld, en niet van af den Pinksterdag, of van af de roeping van Abraham. Dit moet ons na het voorafgaande wel duidelijk zijn. Wanneer toch in die ecclesia het gevallen genus humanum weêr opkomt, dan moet de kerk wel daar beginnen, waar de mensch valt, want begon ze later, dan zou ze het genus humanum niet kunnen omvatten. Door deze belijdenis wordt het dualisme overwonnen. De kerk staat niet separaat naast het menschelijk geslacht, maar het genus humanum herleeft in de kerk. Van Christus uit, is dit: Christus richt weder op den *קהל* van Israel, geboren uit het familieleven van Abraham. Abraham werd geroepen met de belijdenis, die hij uit Ur der Chaldeeën medebracht. Ook in Melchizedek werd de aanwezigheid der kerk bespeurd.

Theologisch genomen, wordt de existentie van den beginne der wereld geëischt op grond van Rom. 5, waar de twee verbondshoofden ons worden voorgesteld. Adam hield op verbondshoofd te zijn, toen hij viel en werd op hetzelfde oogenblik door Christus vervangen.

Ten tweede leert Rom. 5 dat de schuld afrekent van Adam; de verlossing was dus terstond noodzakelijk; derhalve moest de kerk optreden van den aanbeginne der wereld.

Uit het feit, dat die kerk niet aanstonds als een instituut is opgetreden, volgt, dat er een existentie van de kerk zijn kan ook zonder instituut. Dit vinden we in de dagen van Elia, toen God zeide, dat er nog 7000 waren, die zich voor den Baäl niet gebogen hadden, en in de middeleeuwen, toen de kerk haar existentie had in de ware geloovigen.

Wanneer we op en na den Pinksterdag het optreden der apostelen nagaan, dan zien we, dat zij niet bedoelen een nieuwe kerk te stichten. Duidelijk blijkt dit uit de rede van Stephanus, die terugwijst op het werk door God in Israel gewrocht. Ook beroepen de apostelen op den Pinksterdag zich alleen

op de belofte aan Israel gegeven, ja, Petrus roept zelfs uit: „Want u komt de belofte toe en uwen kinderen.” Op de toen bestaande kerk maakt hij al die beloften toepasselijk.

In de gelijkenis, die Jezus uitsprak aangaande den wijngaard, welke aan andere landlieden gegeven wordt, komt duidelijk uit, dat dezelfde wijngaard en geen nieuwe aan anderen wordt afgestaan. Ook in de gelijkenis van de bruiloft wordt het niet voorgesteld, alsof voor hen, die van de uitgangen der wegen waren saamgeroepen, een nieuwe bruiloft wordt aangericht, nadat de genooden niet waren gekomen.

De eenige vraag, die overblijft, is, of we de woorden: „van den aanbeginne der wereld” moeten opvatten *ante of post lapsum*.

We antwoorden het liefst: *post lapsum*.

Een absoluut oordeel is niet mogelijk, omdat het ervan afhangt, wat men onder ecclesia verstaat. Verstaat men onder ecclesia het menschelijk geslacht, zooals het uit Gods hand voortkwam en leefde, zonder nog zijn toorn verwekt te hebben, dan bestaat de kerk reeds *ante lapsum*. Dit hangt samen met de quaestie, of de kerk eeuwig zal voortbestaan of niet. Neemt men de kerk reeds aan *ante lapsum*, dan moet men haar ook bijbehouden *post judicium*. Maar beter is, haar te laten bestaan *a lapsu ad judicium*.

Vraagt men, hoe de Heilige Schrift zich in deze quaestie uitlaat, dan staat dit vast, dat in de Openb. van Johannes het woord „ecclesia” niet meer voorkomt na hoofdstuk 3, na de brieven aan de zeven gemeenten. In dit apocalyptisch visioen treffen we het geen enkele maal aan. Dit argument wordt nog sterker, als men bedenkt, dat cap. 22 : 16 het woord nog eens terugkomt, maar daar, waar het visioen uit is en de last wordt gegeven om het visioen op aarde aan de kerken bekend te maken. In het visioen wordt de kerk aangeduid als *λαὸς τοῦ Θεοῦ*, terwijl ook een vaste term is „de 144 duizend.”

Dit stemt overeen met hetgeen Paulus mededeelt in 1 Cor. 15 : 24 v.v. Hier wordt ook een overgang van toestand geleerd. De ecclesiologische bedee-ling is dus een tijdelijke bedee-ling. Eerst geeft de Vader al de almacht aan den Zoon en daarop volgt een moment, waarop de Zoon weer alles overgeeft aan den Vader. Hiertegen beroept men zich op Hebr. 12 : 23, waar gesproken wordt van de ecclesia in den hemel. Dit strijdt evenwel niet met het zooeven genoemde, want tot de wederkomst des Heeren hooren ook de uitverkorenen in den hemel tot de kerk. Alleen komt eenigszins in gevaar de uitdrukking „ecclesia triumfans,” vooral van de Roomschen afkomstig; maar dit is eenvoudig een term, die kan bijgehouden worden.

Een tweede vast gegeven in de Heilige Schrift is, dat de Heilige Schrift altijd de kerk verbindt aan de *πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ*, aan de *σωτηρία*. „Kerk” is in

de Heilige Schrift altijd een soteriologisch begrip, en al wat soteriologisch is, houdt op, als de σωτηρία volkomen is. Dan is er geen sprake meer van een Middelaar, vergeving van zonden enz. Dit soteriologisch karakter van de kerk nu houdt op bij de wederkomst des Heeren.

Staat het derhalve vast, dat men niet dan ten onrechte aan de kerk een eeuwig bestaan kan toekennen, dan volgt daaruit, dat de kerk eerst kan beginnen post lapsum, want bij Adam vóór den val kwam geen σωτηρία te pas.

Wat we hierboven behandelden, staat in nauw verband met het slotgedeelte van de paragraaf, waarover we in deze laatste observatie spreken.

Is het goed gevat, dat de kerk bedoelt het genus humanum weër zuiver voor God te stellen, dan ligt het in den aard der zaak, dat de ecclesia eerst daar existentia heeft, waar er een onderscheid bestaat tusschen het genus humanum en de kerk. Vóór den val is het genus humanum טוב, en na den oordeelsdag is weggesnoeid en in de hel geworpen alles, wat niet goed is. Na den oordeelsdag dus is het weër טוב. Dat drukt de apostel uit door het beeld van de bruid zonder vlek en zonder rimpel. Daarentegen in de periode tusschen den val en het oordeel is de kerk iets anders dan het menscheijk geslacht, en het laatste een begrip van breeder omvang dan het eerste: „velen zijn er geroepen, maar weinigen uitverkoren”; „een klein kuddeken.”

Alleen in die tusschenperiode nu, waarin de ecclesia en het genus humanum uit elkaar vallen, is het woord „ecclesia” noodzakelijk en door de Heilige Schrift gebruikt. Om echter die onderscheiding tusschen genus humanum en ecclesia duidelijk in te zien, moeten we de aandacht vestigen op de relatiën, waardoor het genus humanum en de ecclesia zijn uit elkander getreden.

De kerk begint in Adam en Eva met nog identiek te zijn met het menscheijk geslacht. Nauwelijks echter krijgen ze kinderen, of het onderscheid wordt geboren, aan de ééne zijde Abel, die tot de kerk behoort; aan de andere zijde Kaïn. Beide echter hooren tot het menscheijk geslacht, zoodat dit aanstonds grooter is dan de kerk. Abel valt uit door den broedermoord en dan zijn er weër twee personen in de kerk, totdat Seth geboren wordt. De kerk krijgt nu eerst een eigen existentie hierdoor, dat het onheilige element zich afscheidt van het menscheijke leven. Kaïn vlucht en scheidt zich af. We vinden dus hier een separatie, maar een separatie van het booze. Twee deelen van het menscheijk geslacht stáan dus naast elkaar. De kerk is echter niet van het menscheijk leven onderscheiden, want onder de Sethieten is geen apart kerkelijk instituut of eigen organisatie. Ten tweede is dat goede deel, dat aan de godzaligheid vasthoudt, het eigenlijke centrum van het menscheijk leven.

In dien vorm gaat het leven voort tot op de groote gebeurtenis van

Gen. 6, waar we lezen, dat de בני־האלהים de בנות־האדם aanzagen, hetgeen door de orthodoxe kerk steeds zóó is verstaan, dat de dochteren van Kaïn een verzoeking werden voor de Sethieten, dat dezen haar huwden, en de separatie alzoo een einde nam.

[Een enkel woord ter toelichting. Vooral in onze eeuw is over deze plaats groote strijd geweest.

1^e De Rabbinisten stelden het voor alsof de bené-haëlohim aanzienlijken waren, en de benôth-haädam meisjes van minderen stand, zoodat de eersten een huwelijk aangingen beneden hun stand. Echt rabbinistisch-aristocratisch!

2^e Anderen zagen in de bené-haëlohim engelen, die meisjes verleid hebben. Daaruit zou dan een reuzengeslacht zijn geboren, dat de goddeloosheid deed toenemen. Deze voorstelling heeft een dubbelen steun:

a. van het Pantheïsme, dat altijd het een uit het ander doet voortkomen. Een engel en een mensch mogen geen twee verschillende wezens zijn, elk van eigen soort. Vandaar al die voorstellingen van theogonieën en mythologieën en heroën. Door Schleiermacher kwam dat pantheïsme in de theologie.

b. Zij zocht steun in een exegese. De engelen worden herhaaldelijk in de Heilige Schrift בני־האלהים genoemd. Men wijst daarvoor op Job 1 : 6, 21; Ps. 29 : 1 enz. Dit is volkomen waar; maar menschen worden evenzeer aangeduid met den naam: bené-haëlohim: Ps. 73 : 15; Deut. 32 : 5; Ps. 80 : 16. Ps. 82 : 6; Hos. 2 : 1 enz. De samenhang moet dus uitmaken wie bedoeld zijn. Welnu, zegt men, er staat, dat de בני־האלהים zich vermengen met de בנות־האדם. Waren de bené-haëlohim nu geen engelen, dan zou er alleen staan, dat ze zich met de benoth vermengden. Maar: בְּנֵי־הָאָדָם, בְּנֵי־הָאָדָם enz. duidt volstrekt niet altijd aan: *alle* menschen, maar zeer dikwijls het gemeenere deel van de menschheid. Jes. 32 : 20; Richt. 16 : 7 wordt hetzij Israël, hetzij een bepaald persoon onderscheiden van הָאָדָם, evenals in het fransch „tout le monde” gebruikt wordt met exceptie van den persoon, die het woord bezigt. Zoo wordt ook hier „bené-haädām” gebruikt voor de groote massa, het publiek, en „bené-haëlohim” voor de kinderen Gods.

Exegetisch valt dus niet te argumenteeren. Maar er is een ander argument, dat volkomen beslist. De engelen toch worden ons altijd zóó voorgesteld, dat ze niet huwen kunnen; zij zijn asomatisch. Hiertegen wijst men op de engelenverschijningen, maar die komen nooit anders voor dan van den Engel des Heeren, dus van God, den gezondene des Heeren. Overal waar elders van engelen sprake is, wordt aan de engelen nimmer een σῶμα toegekend.

In de tweede plaats wordt in de Heilige Schrift de val der engelen altijd voorgesteld als anterior aan den val van Adam. Was dus deze exegese de ware, dan moesten deze parende engelen duivelen zijn, maar dit kan niet, want dan zouden de duivelen „bené-haëlohim” genoemd worden. In Job is Satan niet begrepen onder de bené-haëlohim, maar hij kwam er bij staan.

Gen. 6 laat alzoo geen andere exegese toe, dan deze: dat er sprake is van een vermenging van mannen uit Seth's geslacht met dochteren Kains. De historie leert, dat zulk een vermenging steeds zoo toegaat, dat mannen van het hooger ras worden aangelokt door vrouwen van het lagere. Dit zien we bij Abraham, Ezau enz.

We hebben dus duidelijk trachten te doen uitkomen, dat de kerk, zichtbaar zijnde, nog niet behoeft instituta te zijn. Eigenlijk is de kerk den langsten tijd op aarde *visibilis non instituta* geweest. Hierop moet wel worden gelet.

Nadat dus eerst de kerk en het genus humanum één waren geweest, en daarna in Kaïn zich het booze element had afgescheiden, zagen wij in Gen. 6 dat booze element zich weêr krachtiger ontwikkelen en zich vermengen met het goede. Door deze vermenging nu zien wij, dat de kerk bestaat uit persoonlijke geloovigen. De ontwikkeling van het menschelijk leven komt uit den boozen wortel (Tubal-Kaïn e. a.) en van een algemeenen dienst van God is geen sprake meer. Zoo komt de toestand, gelijk we dien voor den zondvloed geteekend zien. De kerk blijft bepaald tot enkele geloovigen uit een bepaald geslacht: Henoch, Methusalach, Lamech, Noach. De poorten der hel zouden dus de kerk overweldigd hebben, indien niet de zondvloed ware tuschenbeide getreden. En nu doet God de ontzaglijke daad, dat Hij het ééne huisgezin van Noach uitneemt en redt en de andere allen verdelgt. Dit geschiedt in een type van den doop, en zoo ontvangt heel de kerk in den zondvloed haar centralen doop. De apostel Petrus (1 Petr. 3) en ons formulier wijzen hierop. Met dien centralen doop is geen toevallige symboliek bedoeld, maar de reële waarheid, dat God het water bij Noach bezigt om een dubbele daad te verrichten: 1^e de goddeloozen van voor Zijn aangezicht te verdelgen en 2^e Zijn kerk in de ark te redden gelijk in het doopwater ligt bezegeld: eenerzijds de verdoemenis voor hem, die weigert de ark der kerk in te gaan en anderzijds de behoudenis voor hem, die gelooft.

Hier nu hebben we het eerste moment, waarop de kerk van Godswege een formatie erlangt. We hebben hier te doen met een daad Gods, waardoor Hij sacramenteel de kerk heiligt en haar een forma verleent. Van nu afaan zien we dan ook de kerk optreden in het *patriarchale leven*. Noach treedt de arke uit en neemt de aarde in bezit als een praefiguratio van des Heeren parousie.

In dat patriarchale gezin van Noach echter is èn het geloovige èn het ongeloovige èn het nog niet geloovige element gerepresenteerd, en die drie elementen staan nog onder de autoriteit van de kerk. Het geloovige element praedomineert. Tevens treedt ook de openbaring op in den zegen over Sem en gedeeltelijk over Jafeth, en in den vloek over Cham. God wijst de karaktrekken aan, die zich in de drie hoofdgroepen van het menschelijk geslacht zullen openbaren.

In Noachs tijd heeft de kerk dus nog geen apart instituut, maar treedt op in het gezin van den patriarch: Noach offert als vader van het gezin, als hoofd van het geslacht, en tevens als priester.

Daarenboven wordt door God aan Noach het eerst de zedelijke norma aangegeven in de Noachitische geboden. In deze geboden met den zegen en vloek liggen reeds de wet en de profeten verborgen.

Bij de verdere ontwikkeling zien we de kerk dien vorm van het patriarchale leven behouden, maar ook overgaan in den stedelijken vorm. We zien n.l. Terah optreden als het hoofd van een geslacht en Melchizedek als het hoofd eener stad.

In dien vorm van het patriarchale leven geschiedt nu een tweede ingrijpende daad Gods. Het heilige leven, dat al meer en meer verzwolgen werd in het uitwendige, gaat nu over in separatie. We zien dus het tegenovergestelde gebeuren van hetgeen vroeger plaats greep. Kaïn, het booze element, separeerde zich, en God maakte een separatie door den zondvloed. God de Heere doet echter nu het heilige leven, dat steeds meer verzwolgen werd in de wereld, in separatie overgaan. Het leven in den patriarchalen vorm wordt nu afgescheiden. Abraham moet vreemdeling worden, *πάρκοτος*, en de wereld gaat meer en meer heen naar dat punt, waarvan Johannes zegt, dat zij *ἐν πονηρῷ κεῖται*. Dit nu kan nog niet gezegd worden na het paradijs, of in den tijd van Noach, maar die toestand vangt aan bij de separatie van Abraham.

Nu wordt de tegenstelling van Abraham met die wereld sterk geaccentueerd in Loth. Loth wil het leven der kerk nog voortzetten in gemeenschap met de wereld. Hij is geen ongeloovig, maar een zwak man. Daarom gaat in Sodom en Gomorra het oordeel over de wereldgelijkvormigheid der kerk, en dar maakt God scheiding tusschen het heilige en het onheilige.

Leidt nu het patriarchale leven, wanneer het nomadenleven wordt vaarwel gezegd, tot het stichten van steden en het uitkomen van den nationalen vorm, ook met Abraham had de Heere deze bedoeling.

Cielijk aan Noach den doop voltrokken was in de patriarchale formatie der kerk, zoo geschiede het ook aan Israël in de nationale formatie bij het doortrekken van de Roode Zee. Wederom is daar het water eenerzijds instrument tot redding van de kerk en anderzijds tot verdelging van Faraο met zijn

heir. Na dien doop in de Roode Zee te hebben ondergaan, treedt dan nu de kerk op in haar nationalen vorm. Hierop heeft dan met het gedoopte Israel de Verbondssluiting plaats, en daarmee wordt de kerk besloten in het volk van Israel. Nu eerst vertoont dus de kerk een eigen formatie. Want, terwijl de gezinnen van Noach en Abraham nog gezinnen waren gelijk elk ander, is daarentegen Israel niet een natie gelijk de overige natiën. Aan alles was te merken, dat men leefde in een kerkelijke natie, aangezien alles was in verband gezet met den dienst van God, en een ceremonieel karakter droeg. In dien toestand blijft de kerk symbolisch, ceremonieel, nationaal voortleven, tot op Johannes den Dooper, en terwijl de kerk tot dusver overal was ineengestrengeld geweest met de βασιλεία τῆς γῆς, komt Johannes de Dooper met de prediking van de βασιλεία τῶν οὐρανῶν. Nu zal de kerk optreden, ook los van het nationale menschelijke leven. Christus is dan ook metterdaad het τέλος van dien nationalen vorm. Jeruzalem wordt verwoest, het voorhangsel gescheurd, en Jezus zelf geeft de eerste formatie aan de kerk in den kring der apostelen en door de instelling van den heiligen doop en het heilig avondmaal. In deze dingen ligt in nuce het geheele kerkelijk instituut, en al wat meer wordt ingedragen, gaat tegen het organisme in. Met de formatie, die Christus gaf, was dan ook het doel bereikt, en het μυστήριον ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων aan het licht gebracht. Vandaar dat nu de prediking uitgaat tot alle volken, in tegenstelling met den vroegeren toestand. Van nu af is de kerkstaat een andere dan de burgerstaat, gelijk het vroeger nimmer geweest was. Eerst door de formatie, eerst van de drie, toen van de twaalf, ten slotte van de zeventig discipelen, kreeg de kerk haar scheppende kiem van organisatie, op dezelfde wijze als het huwelijk de kiem is van alle burgerlijke organisatie.

Alle kerkelijke relatiën vloeien uit die ééne kiem voort.

Nadat de kerk aldus eenigen tijd had bestaan, komt er echter een totale ommekeer met Constantijn den Groote. Toen deed de kerk weer hetzelfde, als geschiedde in den tijd waarvan Gen. 6 verhaalt, nl. zij ging weer uit, belust op wereldsche macht, huwde zich daarmee, liet zich daarbij gebruiken als vrouw, terwijl de staat man over haar was: de kerk verviel in het *Caesaropapisme*.

Zóó trad de kerk op in Byzantium; vandaar dat de vorm, dien de kerk in dezen toestand aannam, den naam draagt van den *Byzantijschen vorm der kerk*. Die vorm plantte zich voort in den wijderen vorm der Grieksche kerk, en wordt thans nog aanschouwd in de Russische kerk, waarin de Czaar van Rusland op het oogenblik dien Byzantijschen vorm representeert. De Russische kerk is dan ook niets anders dan een staatsmachine; zij werkt buiten het kerkelijk leven om in de mystiek.

Toen op deze wijze in Byzantium de kerk al haar macht inboette, is de redding aangebracht door Rome. Gewoonlijk beschouwt men het optreden van Rome niet waardeerend genoeg. Rome toch, nl. de plaatselijke kerk van Rome, is *de* kerk geweest, die de orthodoxie gered heeft. Geen enkele kerk was zoo zuiver in de leer en zij was het, die de vrijheid der kerk behouden heeft tegenover het Caesaropapisme. De heele strijd tusschen de Oostersche en Westersche kerk liep dan ook ten slotte uit op de vraag omtrent het Caesaropapisme. Rome wilde een wereldkerk, onafhankelijk van het leven der overheid. Rome deed hiermede een heerlijke daad. Wel ging de kerk van Rome daarna mis in haar eigen formatie, maar dit heeft hiermee op het oogenblik niet te maken.

Wanneer we nu letten op de beteekenis der reformatie, dan moet erkend, dat de kerk-reformatie gedeeltelijk een gelukkige en gedeeltelijk een ongelukkige greep was. Gelukkig, voorzoover werd gepredikt, dat de kerkstaat ontlaan moet zijn van alle hierarchie, een eigen formatie moet hebben en haar regiment moet ontvangen van haar koning in den hemel. Ongelukkig, voorzoover in een groot deel der landen, waar de reformatie ingang vond, het Byzantijsche Caesaropapisme weer binnendrong. Het sterkst werd dit gezien in Engeland onder Hendrik VIII. Ten deele zag men het ook in de Luthersche landen, waar de vorst summus episcopus werd, en de ellendige regel gold: „cujus regio, ejus religio.” Bovendien openbaarde het zich onder dat deel der Gereformeerden, die de Erastiaansche of Arminiaansche lijn afliepen. De partij van Oldenbarneveldt wilde ook in ons land het Caesaropapisme invoeren. Het is nu de onvergankelijke roem van Calvijn, dat de Calvinisten de eenigen zijn, die de zelfstandige formatie hebben weten tot haar recht te doen komen. Hiernaast loopen de veelszins nobele mannen onder de Anabaptisten, die niet het Caesaropapisme wilden, maar een repetitie van het leven in Israel, een nieuw Godsrijk op aarde.

In die worsteling bleef men, totdat met de Revolutie het collegiale begrip van kerkrecht opkwam. Dit erkent de kerk niet als een schepping Gods, maar als een onder de hoogheid van den staat geformeerde particuliere vereeniging. Het Caesaropapisme bleef nog de kerk als schepping Gods erkennen, dit deden ook Rome en de Lutherschen, maar nu zag men de kerk opkomen uit den menschelijken wil. In ons land en elders kwam daardoor een kerkelijke toestand, waarbij de staat tegelijk de rol speelde van het Byzantinisme, en tevens de kerk innerlijk bedierf. Denken we slechts aan de jaren 1816 en 1852. Vandaar dat er geen andere formatie mogelijk is, dan zich te organiseeren in eigen zelfstandige kringen, en zich te isoleeren, zoowel van het staatsgezag als van het nationale leven, en alzoo te bestrijden den leugen van de volks-kerk:

In de volks-kerk ligt een drievoudige leugen :

- 1^e zij wil onder het Nieuwe Testament *een copie van het Oude Israël*, en miskent daardoor de beteekenis van Christus' verschijning.
- 2^e *de Anabaptistische idéé*, om heel het leven van den staat te willen christianiseeren.
- 3^e *het Byzantinisme*, dat het kerkelijk leven wil brengen onder de hoogheid van den staat.

§ 4. De Attributen der kerk.

„De attributen der kerk zijn: dat ze is: „*één, heilig, algemeen en christelijk*”, waarbij subsidiair het „*apostolisch*” kan gevoegd.

De *eenheid* der kerk bedoelt haar *unitas essentialis*, dus niet om uit te drukken, dat er niet meerdere kerken zijn of zijn kunnen, maar om aan te duiden, dat de leden der kerk *één* onverbreekelijke eenheid uitmaken, saam *één* organisch geheel zijn en dat dit *één*e lichaam altoos en overal hetzelfde lichaam is. Ze wordt daarom onderscheiden in de *unitas immanens* en de *unitas exeuns* en de eerste in de *unitas capitis, corporis* et *spiritus*, gelijk de tweede in de *unitas fidei, spei* et *charitatis*.

In de tweede plaats is de *ecclesia sancta*, ter aanduiding van haar tegenstelling met den *κόσμος*, ὅς ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται. Ze leeft niet uit den wortel der wereld, al groeit ze door den stam der wereld heen. Haar *sanctitas* is dus niet alleen een *separatio* noch een *dicatio Dei*, maar een *sanctitas realis*, en dit wel in volstrekten zin. Er is in de *essentia ecclesiae* niets dan wat *absolute sanctum est*, en al wat niet *sanctum est*, behoort tot haar *essentie* niet.

In de derde plaats is de *ecclesia catholica*, ter aanduiding van haar tegenstelling met het nationale leven, en dus met het *Judaïstisch-Byzantijsche* begrip van een volkskerk. Positief ligt in dit „*catholiek*” of „*algemeen*” de eenheid uitgedrukt met het begrip der schepping en der menschheid. Deze naam *catholiek* mag dus nooit aan eenige uitwendige kerk gegeven en veel min aan die kerkengroep, die onder Rome leeft, gelaten worden.

In de vierde plaats is ze de *ecclesia christiana*, om aan te duiden, dat zij niet uit het verbondshoofd Adam, maar uit het verbondshoofd Christus is, en alzoo niet uit de *religio naturalis*, maar uit de *revelata* opkomt, en staat of valt met de aanbidding van den Christus als onzen Heer en onzen God.

„*Apostolica*” is een bijvoeging, die strekt, om aan te duiden, dat de kerk niet *mystice* uit Christus leeft, maar geplant wordt door zijn Woord, hetwelk aan de apostelen is toebetrouwd.

Al deze *epitheta* nu komen aan de kerk toe, wat haar verborgen

wezen, niet wat haar verschijning in de wereld aangaat.* Zij zijn daarom in het symbolum voorwerp des geloofs, en het karakter van deze epitheta gaat teloor, zoodra men, gelijk vooral Rome doet, het „*una, catholica, sancta, christiana et apostolica*” uitwendig realiseeren wil.”

Toelichting.

De eerste observatie is van algemeene strekking. We vinden n.l. in de 12 Geloofsartikelen „ik geloof één heilige, algemeene, christelijke kerk.” In onzen Catechismus wordt dan ook gevraagd (vr. 54): „Wat gelooft gij van de heilige algemeene, christelijke kerke?”

In onze confessie echter wordt dit anders behandeld. Dáár wordt gehandeld van de *notae* der kerk. Zijn dan *notae* en *attributa* hetzelfde? Dit verschil moet eerst duidelijk worden ingezien. De *attributa* zijn kenmerken van de ecclesia invisibilis. De *notae* zijn kenmerken van de ecclesia visibilis. De *notae* der kerk zijn b. v. de zuivere prediking des Woords, bediening der sacramenten, enz. alles, wat betrekking heeft op de uitwendige kerk, die juist door de bediening des Woords, der sacramenten enz. aan den dag komt.

De attributa daarentegen raken het inwendige wezen en zijn diensvolgens op het instituut niet alleen niet toepasselijk, maar worden zelfs door den aard van het instituut lijnrecht weersproken. Wij trachten dit door het volgende voorbeeld duidelijk te maken: tot de attributa van een mensch behoort, dat hij een ziel heeft om te denken en te willen. Uitwendig echter de *notae* van een mensch nagaande, vraag ik niet, of hij een ziel heeft, maar *hoe* hij denkt, *hoe* hij wil. De ziel van de kerk nu is de ecclesia invisibilis, de kerk in haar essentie, gelijk zij door God geschapen is, en hierop hebben alleen de attributa betrekking. Het lichaam der kerk daarentegen is de ecclesia visibilis, en hierop hebben de *notae* betrekking.

Letten we b. v. op de unitas. Deze is er op aarde nooit geweest. Nu gebeurt het wel, dat de menschen om die unitas gaan bidden. Dit is dwaas, even dwaas als wanneer ik bad: Heere, geef mij een ziel, terwijl die ziel ons bij de schepping is geschonken. Neen, de kerk *bezit* haar eenheid, en indien zij die eenheid één oogenblik kwijt was, dan was er geen kerk meer. Jezus bad dan ook wel voor de eenheid van de leden der kerk, maar nooit voor de eenheid der kerk.

Deze verwarring van attributa en notae heeft groote schade aangebracht.

De attributa zijn: id quod Deus intribuit ecclesiae in constitutione ecclesiae. God besluit niet zoo maar iets te scheppen, maar in de schepping definieert Hij de kerk, *προορίζει* de essentie van de kerk, en datgene, wat God als onderscheidend kenmerk aan een schepping van Zijn hand toekent, zijn de attributa. Daarom is Deus altijd subject, en zijn de attributa steeds essentialia en onafscheidelijk van de essentie der kerk.

Een tweede opmerking is, dat de kennis van die attributa niet is een discursieve

kennis, maar een kennis, die men alleen erlangt door zelf tot de essentie van de kerk te behooren, door zelf een membrum te zijn van de ecclesia invisibilis, door zelf ingelijfd te zijn in het Lichaam van Christus en zelf dat leven mee te leven. Gevolg hiervan is, dat die attributa ecclesiae zich repeteeren in elk lid der kerk, natuurlijk pro ratione membrorum. Het beste gevoelt men dat bij de sanctitas.

De sanctitas ecclesiae vindt zich terug in de sanctitas membrorum; en deze is werkelijk identiek met de sanctitas ecclesiae. Vandaar dan ook, dat de attributa ecclesiae niet in het kerkrecht, maar in het symbolum thuis hooren. De notae ecclesiae behooren tot het kerkrecht, maar de attributa op het terrein van de Dogmatiek. Daarom zijn ze voorwerpen des geloofs en niet der hope, evenmin als een resultaat van waarneming. En, weten we wél wat een voorwerp des geloofs beteekent! Gelooven is niet: zoo maar iets aannemen, maar: verklaren, dat even zeker als ik van mijn bestaan verzekerd ben, ik de overtuiging bezit, dat het voorwerp van mijn geloof realiter bestaat; in casu, dat de ééne, heilige, algemeene, christelijke kerk met deze hare attributen in werkelijkheid bestaat.

Laat ons nu in een tweede observatie de afzonderlijke attributen nagaan.

I. De unitas Ecclesiae.

Op dit punt vooral is het meest radelooze misverstand ingeslopen.

Wanneer iemand in bed ligt, en er ligt een deken over hem heen gespreid, te wijl van boven zijn hoofd en van onder een voet uitsteekt, dan is hier die voet en ginds dat hoofd: één. Wanneer de voet wordt aangetast, wordt het in de hersenen gevoeld.

Dit is de *unitas corporis*.

Wanneer iemand tot bewustzijn gekomen is, herinnert hij zich verschillende dingen uit zijn leven, b. v. kwaad gedaan te hebben. Als men nu 80 of 90 jaar oud is, heeft men niets meer van een knaap, toch zegt de oude man: *Ik deed dit of dat in mijn jeugd, of: ik was hier of daar.* We zien dus hier een identiteit, die chronologisch loopt.

Dit is de *unitas personae*.

Wanneer een boom in het voorjaar bladeren krijgt, dan zijn dat andere bladeren, als welke den vorigen zomer aan zijn takken gevonden werden. Toch is het dezelfde boom, ook al zijn de stofdeeltjes geheel andere geworden. De essentie blijft dezelfde bij het wisselen der vormen.

Dit is de *unitas essentiae*.

Alzoo wordt met de unitas ecclesiae bedoeld, dat de kerk en van het paradijs, en van nu, en van den jongsten dag, hetzelfde corpus is, dezelfde persona is, en dezelfde essentia bezit.

Deze unitas wordt meestal in den vulgairen zin opgevat, dat er maar één kerk kan zijn. Dit is totaal verkeerd, want dan zou de unitas slaan op de *ecclesia visibilis*.

Tevens moet er wel op worden gelet, dat het woordje „ééne”, in „ééne heilige, algemeene christelijke kerk” niet is een onbepaald voornaamwoord, zoodat men leest: 'n heilige enz., want dan schiet de geheele unitas er bij in.

Wat versta ik nu onder de *unitas essentialis*?

Wanneer ik b. v. water neem, hetzij uit Amerika, hetzij uit Azië, hetzij van nu, hetzij van voor 100 jaar, — water is en blijft water. Dit is de *unitas naturae*. Hetzelfde geldt van elke species en van elk genus. Maar in hoogere mate is er unitas in elk organisme, omdat, hoe men ook een organisme aanraakt, men altijd hetzelfde wezen aanraakt. Omdat nu de kerk van Christus in essentie één organisme is, daarom moet overal waar die kerk is, als het ware dezelfde persona zijn, terwijl het er niets toe of afdoet, of men dat corpus aantreft in Amerika of hier, nu of voor 1000 jaar. Ja, dit gaat zelfs zoover, dat de kerk in den hemel en op de aarde de deelen zijn van één organisme. Kerk blijft altijd kerk, waar en wanneer ook.

Het is dus de *identitas van de kerk in al haar momenten*, wat door de unitas wordt uitgedrukt. De drie bovengenoemde voorbeelden maakten dit genoegzaam duidelijk: zij is altijd hetzelfde *ik* en heeft altijd hetzelfde Hoofd.

Dientengevolge is de unitas nooit voorwerp van hoop, maar eenig en alleen en altijd *voorwerp van geloof*. Daarom mag er niet om de unitas worden gebeden. Indien men dit doet, dan verstaat men de unitas niet. Wel kan men er om bidden, of die unitas meer en meer in het uitwendige moge gerealiseerd worden, maar de unitas essentialis is er altijd, en zonder haar zou de kerk geen kerk zijn.

Deze unitas is voor ons het duidelijkst afgeteekend in de *unitas gentium et nationum*. Nemen we b. v. de huizen van Oranje en van de Hohenzollern; zij vertoonen in alle tijden hetzelfde hoge karakter. Nog sterker komt dit uit in de natiën. De Engelschman van deze eeuw en van de vorige, blijft de Engelschman met zijn eigenaardig karakter. Evenwel, de unitas van een gens en van een natie kan vermengd worden en ook wel te niet gaan, maar dit nu is bij de *unitas ecclesiae* absoluut onmogelijk, omdat de *ecclesia* een eigen leven heeft, dat alle hulpmiddelen in zichzelf bezit, in niets zich vermengt of huwt met eenig ander karakter, en aldus ongedeerd staat.

Bij de natiën ontdekken wij min of meer de kracht van assimilatie; dit vermogen vinden we heel sterk in Amerika, waar ieder vreemdeling zeer spoedig Amerikaan wordt. Bij de boeren in Afrika, die sterk weêrstand boden aan de Engelsche invloeden, zien wij het tegenovergestelde.

De kerk nu bezit een absolute assimilatie-kracht en een absoluut weêrstandsvermogen, en daarin ligt het, dat de unitas altoos subsisteert en perennis is. Als zoodanig is deze unitas een verborgen, een schuilend iets een qualitas inhaerens, zonder welke het wezen van de kerk niet kan gedacht worden, en deze qualitas inhaerens openbaart zich in drieërlei :

1^e de unitas corporis.

2^e de unitas capitis.

3^e de unitas spiritus.

Nu bestaat er echter de drang om zich naar buiten te openbaren. Wij, die een inhaerent wilsvermogen hebben, willen een wilsdaad tot stand brengen. Zoo ook bij de kerk. Zij wil uitkomen, naar buiten zich openbaren. Vandaar dat zij zich tevens uit in

1^e de unitas fidei.

2^e de unitas spei.

3^e de unitas charitatis.

1^e *De Unitas Corporis.*

Hierin ligt tweeërlei uitgedrukt :

a. dat de kerk geen aggregaat, maar een corpus is.

b. dat er niet meer corpora zijn, maar slechts één corpus.

Deze unitas corporis wordt gedurig geleerd in de Heilige Schrift.

Ef. 4 : 4 ; Rom. 12 : 4, 5 ; 1 Cor. 12 : 12. Uit al deze plaatsen blijkt duidelijk, dat deze unitas nergens wordt aangegeven als iets, waarnaar men streven moet, maar als een unitas, die aanwezig is.

Dezelfde denkbeelden worden ook aangegeven in de Heilige Schrift door andere beelden, als *πατρία*, *βασιλεία*, *οἰκία*, en door het beeld van de kudde, de *ποιμνη*.

Joh. 10 : 16. Hier wordt gezegd : *καὶ γενήσεται μία ποιμνη, εἰς ποιμήν*, in het futurum, omdat sprake is niet van dat lichaam in zijn essentie, maar in zijn openbaring.

Ef. 3 : 15. In deze heerlijke pericope aan het slot van het derde caput is in *ἐξ οὗ πάντα πατρία ἐν οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ γῆς ὀνομάζεται, πατρία* vertaald door : geslacht, er dit is een Graecisme. Een *πατρία* is alles wat uit een *πατήρ* geboren is, en daar nu het heele geslacht der menschen uit één *πατήρ* is, daarom is hij niet alleen de levengever, maar ook de naamgever aan heel het geslacht zijner kinderen.

Men moet wel in het oog houden, dat men bij deze beelden alleen het tertium comparationis mag overbrengen. B. v. wanneer Paulus zegt : geworteld en gegrond, dan wil hij met deze beelden alleen uitdrukken de unitas, maar niet de wijze van samenstelling, want dan zouden deze beide niet kunnen samengaan, aangezien „geworteld” een organisch en „gegrond” een mechanisch begrip is.

Nog gebruikt Jezus het woord „ἄμπελος” (Joh. 15) om de organische eenheid der kerk aan te duiden, een voortreffelijk beeld, daar ook hier weêr van den wortel gesproken wordt. Bij het preeken over deze gelijkenis wordt vaak alleen behandeld het ingeplant zijn in Christus als rank in den wijnstok, maar vergeten dat Christus hier wordt voorgesteld als dragende de heele kerk in zich, zoodat Hij zelf de ἄμπελος, de kerk is.

2^e De Unitas Capitis.

Waarom behandelen we deze afzonderlijk naast de Unitas corporis? Omdat eerst in de unitas capitis de unitas corporis tot uiting komt. Een volk moet een koning, een vergadering een voorzitter hebben. Daarom moet die unitas capitis worden vastgehouden als strikt gelijk loopende met de unitas corporis. Onze vaders hadden daarom strijd met Rome. Rome zei: de kerk is een corpus mysticum en moet daarom een hoofd hebben: de paus. Dit is volkomen juist, als de eenheid in het uitwendige moet worden gezocht. Maar daar ligt dan tevens de Achilles-hiel. Rome is niet in staat één hoofd te hebben. Telkens toch komt er een andere paus. Bij de vorsten wordt nog eenheid gevonden, daar ze elkander opvolgen uit één geslacht, maar de paus is een gekozen opperhoofd, terwijl hij nog vaak als grijsaard wordt gekozen. En dit nu kan juist niet; want de unitas van het menschelijk lichaam handhaaft ik niet, wanneer ik er een ander hoofd op zet. Bij een vergadering kan wel de verwisseling van een hoofd plaats hebben, maar hieruit blijkt dan ook juist, dat corpus slechts overdrachtelijk van een vergadering kan gebezigd worden, want een eigenlijk corpus kan nooit anders dan één enkel hoofd hebben. De fout van Rome ligt dus hierin, dat zij de essentiele unitas hebben getrokken in het uitwendige.

De Gereformeerden legden hiertegenover allen nadruk op het Hoofd des Lichaams: Christus. Is die unitas capitis verbroken, dan ligt de unitas corporis evenzeer verbroken. De kerk heeft steeds hetzelfde Hoofd en kan nooit van Hoofd verwisselen. Wanneer we nu in Ef. 1:22 lezen: καὶ αὐτὸν ἔδωκε Κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ dan moet daarbij in de eerste plaats niet gedacht worden aan de regeering van Christus, want dan is de unitas essentialis weêr verloren. Neen, bedoeld is het ἀνκεφαλαιώσασθαι, waarvan in vs. 10 sprake was. Wat beteekent in vs. 23, dat van het σῶμα gezegd wordt: τὸ πλήρωμα τοῦ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου? Bij het embryo ontwikkelt zich eerst het hoofd en daaruit de organisatie van het lichaam, en zoo wordt steeds het lichaam vervuld door het hoofd. 't Hoofd is werkelijk de κεφαλή van het heele σῶμα en het σῶμα het πλήρωμα van het Hoofd. Christus is dus alzoo gegeven, dat de gemeente gegeven is in Hem.

De unitas capitis moet dus allereerst worden beleden van de essentie

der kerk. Op het regimen der kerk ziet veel meer, dat Christus de Koning is zijner Kerk. Hoofd daarentegen is veel meer een organisch dan een regeeringsbegrip.

In het feit, dat het $\sigma\omega\mu\alpha$ een hoofd heeft, ligt uitgedrukt, dat het een $\sigma\omega\mu\alpha$ van de hoogste soort is. Een boom heeft geen $\kappa\epsilon\phi\alpha\lambda\acute{\eta}$; maar het hoogere $\sigma\omega\mu\alpha$ heeft een centraal punt, dat het heele organisme beheerscht, behoudt, voedt, beschermt.

Eerst in den mensch nu komt de $\kappa\epsilon\phi\alpha\lambda\acute{\eta}$ tot volkomen centrale ontwikkeling, en daarom is de mensch beeld van de ecclesia. Deze gedachte komt het fijnst uit in het overdrachtelijk organisme, b. v. wanneer men spreekt van een Koning in verband met zijn volk. Ook bij de menschen dus is de gedachte het diepst ontwikkeld in de overdrachtelijke zin van $\kappa\epsilon\phi\alpha\lambda\acute{\eta}$. Het allervolkomenst echter ligt dit begrip uitgedrukt in de kerk.

Deze gedachte drukt alzoo uit, dat de kerk niet alleen is een unitas, maar de unitas van een keurig fijn bewerkt centraal organisme, en eerst in het feit, dat dit organisme een centraal Caput heeft, vindt de unitas der kerk de zuiverste en volste uitdrukking.

3^e De Unitas in Spiritu.

Ook deze unitas wordt duidelijk en met name in de Heilige Schrift geleerd als een zaak van aanbelang.

Ef. 4 : 4. Hier vinden we de drie denkbelden van de unitas corporis, capitis et spiritus eigenlijk bij elkaar staan. In vs. 4 $\epsilon\nu\ \sigma\omega\mu\alpha$: de unitas corporis en $\epsilon\nu\ \Pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$, de unitas spiritus en in vs. 5: $\epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$; de unitas capitis.

1 Cor. 12 : 4, 5, 6, ziende op de essentieele eenheid in het wezen der kerk zelf gelegen.

1 Cor. 6 : 17. Ieder die aan Christus kleeft is één Geest met Hem, n.l. de Geest in Christus en in ons, één Geest, en niet twee.

Rom. 8 : 9. Gewoonlijk verstaat men deze woorden verkeerd en oppervlakkig. Maar de zin is deze: In het lichaam, dat maar één lichaam is, is maar één adem. Hoor ik tot dat lichaam, dan moet de ademtucht, die in mij is, dus dezelfde ademtucht zijn als in al de leden, en deze ademtucht komt in het Hoofd tot uiting. Het best kunnen we dit vergelijken met de lichamelijke warmte. De zuurstof, die we inademen is het brandend, warmte kweekend element, en waar ik nu warmte gevoel in mijn lichaam, is deze alleen door mijn ademtucht naar binnen gegaan. Alles is één met den ademtucht, die door het hoofd wordt ingeademd. Een afgezet been kan ik wel bij de kachel warmen, maar het krijgt zijn warmte nimmermeer van het $\sigma\omega\mu\alpha$. De warmte, die het lichaam zal kweeken, moet warmte zijn, die door den ademtucht van het hoofd is binnengedrongen. In dien geest moet deze tekst worden verstaan; indien iemand

niet heeft denzelfden ademtocht, die in Christus is, die heeft met Hem geen gemeenschap.

2 Cor. 3 : 17. We hebben hier weer een plaats, die op allerlei wijze mishandeld is, en waarmede men in de predicatie meestal geen weg weet. 'Ο δὲ Κύριος τὸ Πνεῦμά ἐστιν, ὃ δὲ enz. Dan zegt men met veel geleerdheid, dat nu Christus weer de Heilige Geest is. Volstrekt niet waar! 't Beteekent dit: Ik kan van mijn hand zeggen, dat de levensgeest van mijn hand mijn hoofd is, omdat met het hoofd het πνεῦμα weggaat, en alleen door het hoofd het πνεῦμα in het lichaam wordt ingedragen. Het hoofd is de levensadem, de warmte, de levensgeest, en alle leden verstijven, als de levensgeest van het hoofd weggaat. Tevens moet de levensgeest van het hoofd op de leden werken, opdat deze hun vrije beweging erlangen. Daarom staat er bij: ὃ δὲ τὸ Πνεῦμα Κυρίου, ἐκεῖ ἐλευθερίαν. Deze vrije beweging der leden wordt eerst verkregen, wanneer die levensadem van Christus verwarmend in ons komt.

1 Cor. 12 : 3. Ook dit is een plaats, waarmede veel gehaspeld wordt. Er staat niet: διὰ πνεύματος, maar: ἐν πνεύματι Θεοῦ λαλῶν. Hier is sprake van den levensadem in het lichaam, waardoor contact bestaat tusschen de deelen van het lichaam en het hoofd. Wanneer ik de zenuwen doorsneed, zou de levensadem niet meer van het hoofd naar de leden gaan; en daarom, indien de hand geregeerd zal worden door het hoofd, dan moet er gemeenschap plaats hebben en wel door den levensadem. Zoo ook bij de kerk. Niemand kan in het lichaam van Christus geregeerd worden, tenzij de levensadem van Christus zich aan elk der leden mededeelde. Ons avondmaalsformulier drukt dit zóó schoon uit, door te spreken van „denzelfden Geest die in Hem als het Hoofd en in ons als zijn lidmaten woont.” Daar is één lichaam onder één Hoofd, en de levensgemeenschap tusschen die twee heeft alleen plaats door het Πνεῦμα. Daarom is het zoo dwaas te spreken van een nieuwe uitstorting des Heiligen Geestes. Neen! we hebben een levensgeest, of hebben dien niet, en dan zijn we dood, en dit is onmogelijk, omdat Christus' kerk een *levend* organisme is. Zij leeft in haar Hoofd en heeft den Heiligen Geest altoos inwonende en onafscheidelijk aan haar verbonden.

Omdat de unitas essentialis in het σῶμα bestaat, moet ze ook uitkomen in de uitingen van het σῶμα. Vandaar dat we ook onderscheiden de *unitas fidei, spei et charitatis*. We handelen hier echter niet van de fides, de spes en de charitas, die beoefend worden, maar zooals ze bestaan als inhaerente qualiteiten van het σῶμα τοῦ Χριστοῦ. Ook al heeft een uitgebroed vogeltje nog nooit een vogel zien vliegen, al vloog het zelf ook nog nooit, en al heeft het nog geen aanzetsels van vleugels, dan is toch het vliegen een inhaerente qualiteit van het dier. Zoo ook bij de kerk. Al heb ik te doen met personen, die nog

nooit de fides, de spes en de charitas hebben beoefend, dan hebben ze toch als membra van het Lichaam van Christus de inhaerente qualiteit om te gelooven, te hopen, lief te hebben.

1^e *Unitas fidei.*

We bedoelen hier niet de fides quae creditur, (objectief, de belijdenis) maar de fides qua creditur (subjectief, de uiting van den geest). Om het somatisch uit te drukken, is deze fides niets anders dan *het adhaesievermogen van de membra aan het Hoofd*. Die gemeenschap wordt bij het menschelijk lichaam tot stand gebracht door de zenuwtakkingen, en deze zelfde gemeenschapswerking komt in de ecclesia tot stand door het geloof. Stel eens, dat er geen geloof was inhaerent in de kerk, dan waren er membra en een Caput, maar in denzelfden toestand als bij iemand, die een verlamden arm of voet heeft.

Nu beweegt zich de fides niet op het gebied van het *zijn*, maar van het *tewustzijn*. Steeds moeten we bij het menschelijk wezen onderscheid maken tusschen het esse en het conscium esse. De mensch is naar Gods beeld geschapen. Bij God is een esse en een conscium esse, en ditzelfde vinden we bij den mensch terug. De geheele werking van het geloof nu ligt, zooals we zeiden, op het gebied van het bewustzijn. Nu kan er bij ons lichaam wel een onbewuste werking plaats hebben op ons hoofd, bv. wanneer we lijden aan hoofdpijn; en evenzeer kunnen er onbewuste werkingen uitgaan naar Christus; en van Christus uitgaan naar ons, maar dit zijn geen geloofswerkingen.

In de tweede plaats herinneren wij er aan, dat, hoe vreemd dit ook klinkt, het bewustzijn onbewust kan wezen, evenals het spraakvermogen sprakeloos kan zijn. Een kind kan nog niet spreken en heeft dus een sprakeloos spraakvermogen. Zoo ligt het vermogen van het bewustzijn reeds in ons, ook al kan het nog niet tot uiting komen. Het geloofsvermogen is reeds aanwezig ook al brak het geloof nog niet door in de bekeering. Hierop moeten we streng letten, omdat we handelen over de unitas essentialis. Deze fides is dus het inhaerente vermogen van elk membrum om met het Hoofd Christus in bewuste gemeenschap te geraken.

Nu kan deze unitas fidei ook wel van de fides quae creditur geaccepteerd worden, mits men dit dan maar nooit laat slaan op de uitgedrukte geloofsbelijdenis, want deze behoort tot de uitwendige openbaring der kerk, en hier handelen we over de essentie. Als inhoud van de fides quae creditur moet dan worden genomen de $\text{Κεφ} \times \lambda \acute{\eta}$, Christus, en in dien zin is het volkomen waar, dat alle geloof zich richt op Christus als object. De Roomsche kerk neemt uitsluitend de fides quae creditur, maar bij ons is zij bijzaak, en de fides qua creditur hoofdzaak.

2^e De Unitas charitatis.

Gelijk de unitas fidei is het adhaesie-vermogen van de membra aan het Hoofd, is de unitas charitatis het cohaesie-vermogen van de membra onderling. De verschillende leden moeten ook met elkaar in verband staan. Nu wordt door de unitas charitatis niet uitgedrukt, dat we elkaar moeten liefhebben. Dit vloeit wel uit haar voort, maar de unitas charitatis zelve is *objectum fidei*. Ze is er. Al hebben allen elkander nog niet lief; al bespeuren we daarvan niets, toch bestaat zij. Iemand kan b. v. met een ingebeelde ziekte op bed liggen, zoodat de unitas membrorum nooit bij hem tot uiting komt. Bij een athleet daarentegen is die uiting zeer sterk, maar toch is die charitas membrorum bij dien ingebeelde zieke evenzeer aanwezig. Ook al ziet men in de kerk, dat men elkander bestrijdt, toch ligt die unitas charitatis inhaerent in het Lichaam van Christus. We hebben dus niet te letten op de charitas, die gepleegd wordt, maar die in het corpus inzigt en daarom tot volkomen ontplooiing zal komen. Die eenheid ligt in de eenheid zelf van het $\sigma\omega\mu\alpha$, en de liefde van personen onder elkander brengt wel de charitas tot uiting, maar ze wordt daardoor niet geboren. De unitas charitatis ligt in Christus. Daarom noemt Paulus in Col. 3 : 14 de liefde den band der volmaaktheid. Dit toch kan onmogelijk gezegd worden van de liefde, die wij plegen. Dan zou elke liefdelooze daad van onze zijde die eenheid wêer verbreken. Die liefde-oefening is eerst mogelijk, doordat de charitas essentieel in het wezen der kerk is ingelegd.

3^e De Unitas spei.

Verstaan we nu door de unitas fidei het adhaesievermogen van de membra aan hun Hoofd, en door de unitas charitatis het cohaesievermogen van de membra onderling, dan is de spes de uitdrukking van het consortium dat tusschen caput en membra bestaat. Ze beteekent, dat de membra met het Hoofd lotgemeen zijn. Die lotgemeenschap erlangt het karakter van hoop, om deze reden, dat het Hoofd reeds verheerlijkt is en het $\sigma\omega\mu\alpha$ nog niet. Ook het caput heeft geleden, maar is nu reeds den toestand van heerlijkheid ingegaan. Doch deze christelijke hoop heeft niets gemeen met de hoop in de wereld, waarin steeds twijfel ligt opgesloten, of hetgeen men hoopt wel geschieden zal. In dezen zin spreken de modernen van de hope der onsterfelijkheid, en brengen daarmee de gemeente op een dwaalspoor. 't Schijnt, alsof ze de onsterfelijkheid prediken, maar zij vernietigen haar geheel. Neen, de hoop in christelijken zin is de uitdrukking van datgene, wat men zeker weet, dat men krijgt. Er is dus een groot verschil tusschen hoop en geloof. Geloof is de uitdrukking van datgene, wat men zeker weet, dat er is. Men kan nooit gelooven aan iets wat nog komen moet, b. v. niet aan mijn ingaan in den

hemel; maar wel kan ik gelooven aan de uitverkiezing, aan de vergeving der zonden enz. De hoop daarentegen heeft altijd iets toekomstigs tot haar object. Evenwel komen geloof en hoop hierin overeen, dat èn het geloof èn de hoop onvoorwaardelijke zekerheid hebben.

Juist hierom is het beeld der hoop de erfenis, omdat een erfprins b. v. zeker weet, dat de troon voor hem is weggelegd. Alleen is de christelijke hope van niets accidenteels afhankelijk.

Overmits de *ἐλπίς* de uitdrukking is van de lotgemeenschap tusschen het Hoofd en de leden, moeten we vooral letten op een reeks van uitspraken in de Heilige Schrift, die alle hierop neêrkomen, dat, indien wij met Christus geleden hebben, wij ook alzoo met Hem zullen verheerlijkt worden.

Rom. 6 : 4, 5, 8. Fil. 3 : 10, 11. Hetzelfde wordt hier eenigszins anders uitgedrukt.

Het behoort nu tot de essentie der kerk, dat, gelijk het lot des Hoofds is, ook alzoo dat der leden zij. Immers, ook bij jonge kinderen hangt de geheele toekomst alleen af van hetgeen in dat kleine hoofd zit. Het hoofd beheerscht het lot van al de leden. Zóó is het ook principieel in de kerk. We hebben niet te doen met een parallel, maar uit de beteekenis van de *κεφαλή* voor het *σῶμα* vloeit de lotgemeenschap voort. Dat het Hoofd nu in heerlijkheid is, is een uitvloeisel van de uitnemendheid van het Hoofd, en aangezien Hij *κεφαλή* van het *σῶμα* is, waarborgt Hij daarom aan het *σῶμα* dezelfde heerlijkheid. Daarom noemt Paulus 1 Tim. 1 : 1 Christus zelf de hope, omdat de *ἐλπίς* niets anders is dan de lotgemeenschap met het Hoofd Christus.

In Col. 1 : 5 wordt van de *ἐλπίς* gesproken als van een *ἀποκειμένη*, omdat zij aanwezig is in het Hoofd.

Deze *ἐλπίς* moet wederom worden genomen naar het vermogen. Dit wil zeggen, dat in elk lid van Christus' lichaam een zoodanige natuur geformeerd wordt, dat uit die natuur dat lotgemeen zijn met Christus vanzelf geboren wordt. Die spes is dus een eigenaardigheid, die tot de natuur zelf van Gods kind behoort. Daarom is geloof, hoop en liefde in zijn trias de noodzakelijke, de geheel normale en karakteriseerende uiting van het Lichaam van Christus. Volstrekt niet bestaat het eigenaardige karakter der kerk in recht doen, barmhartigheid oefenen, waarheid zeggen, het zich spenen aan zingenot. Al deze deugden zijn deugden, inhaerent in de menschelijke natuur als zoodanig, en die dan ook in de kerk opleven alleen als vermogen van de menschelijke natuur; maar ze vormen niet het specifieke karakter van de kerk; ze maken niet, dat de kerk kerk is. Wèl karakteristiek voor de kerk zijn daarentegen de fides, spes en charitas, omdat die het adhaesievermogen, het cohaesievermogen en het consortium uitdrukken. Vandaar dat Paulus zegt, 1 Cor. 13 : 13:

οὐκ ἐστὶν ἄλλο, ἀλλὰ πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη, τὰ τρία ταῦτα.

Nog een opmerking moet hierbij gevoegd. Hoe is de liefde een specifiek christelijk iets, terwijl zij toch tot de menschelijke natuur behoort? Hiertoe wijzen we op Joh. 13 : 34. Dit zijn raadselachtige woorden, als we den waren zin niet vatten. Waarom geeft Jezus een nieuw gebod, als Hij zijn discipelen aanmaant elkander lief te hebben, gelijk Hij hen heeft liefgehad? 't Oude Testament leerde dit toch ook reeds? Sommigen zoeken de verklaring in het *καθώς ἠγάπησα*, en nemen dan een gradueel verschil aan. Dit is een onaannemelijke interpretatie, omdat daaruit zou volgen, dat we allen voor elkander moeten sterven, wat natuurlijk eene onmogelijkheid is. Neen, de woorden *καθώς ἠγάπησα ὑμᾶς* moeten aldus worden opgevat: Ik ben tot u in een bijzondere liefde getreden als de Κεφαλὴ tot het σῶμα, en daarom moet gij die cohaesie onderling gevoelen, die niet de uitdrukking is eener gewone liefde, maar van de liefde welke specifiek eigen is aan het lichaam van Christus. Daarom is niet het woord „amor”, maar „charitas” gekozen, daar „amor” het algemeen menschelijke uitdrukt. In het Hollandsch hebben we geen twee woorden. Vroeger bezigde men nog al eens voor de liefde tot God: „min”, maar tegenwoordig is dit uitsluitend in gebruik om de huwelijksliefde aan te duiden. „Charitas”, het uit het Grieksch vertaalde woord, drukt inderdaad dat specifieke karakter dier liefde uit. Geen liefde, die *gradueel* van alle andere liefde verschilt, maar *specifiek*.

II. De Sanctitas Ecclesiae.

Hierbij komt het er op aan, te begrijpen, wat deze sanctitas is. Wederom moeten wij bij deze eigenschap niet denken aan de christenen, zooals wij ze gadeslaan; en in de tweede plaats moeten we niet denken aan een gedeeltelijke, maar aan een absolute sanctitas, evenals wij de unitas als een absolute unitas beschouwden. De kerk van Christus van alle eeuwen was en is, en zal zijn absoluut sancta. Om dit klaar in te zien is het beeld van de enting, hoewel niet volkomen zuiver, het meest geschikste. Als ik op een wilden wingerd het oogje ent van een tamme, dan is al wat boven dat entsel groeit niet half, maar absoluut tam; van den wilden stam kan er niets doordringen. Al wat onder het entsel groeit is absoluut wild. Gelijk dit absoluut doorgaat bij den geënten boom, zoo ook bij de kerk. Daar is geen vermenging. Al wat bij een kind van God tot den *παλιὸς ἄνθρωπος* behoort is absoluut verdoemelijk; al wat tot den *καινὸς ἄνθρωπος* behoort, is absoluut heilig.

Het beeld van den geënten boom is daarom des te beter, omdat God daarin het raadsel opklaart, hoe hetzelfde *ik* zondig naar den ouden en heilig naar den nieuwen mensch kan zijn. Daar is in een kind van God maar een *ik*, en datzelfde *ik* is in hem de *παλιὸς ἄνθρωπος* en de *καινὸς ἄνθρωπος*. Daar staan geen twee boomen maar één, met één wortel, en die tamme boom heeft niets anders

dan den wortel van den wilden boom, maar bij het entsel worden de levenssappen omgezet in de tamme natuur. De gruwelijke zonde der Antinomianen is, dat zij twee boomen aannemen, twee menschen, een oude en een nieuwe naast elkaar. Zij zijn dan de goede, en naast hen staat een kwade, die zondigt, maar daarmee hebben ze eigenlijk niets te maken. Wij moeten vasthouden, dat ons *ik* het is, dat zondigt, en in het kind van God is geen tweeërlei ik.

Doch dit beeld van den boom is niet volkomen zuiver, en alleen het tertium comparationis gaat door, om deze reden, dat Christus niet in ons, maar wij in Christus worden ingeënt.

Is nu het entsel zwaar geworden, dan bot eindelijk aan dien wilden stam niets meer uit. De zuigkracht van het entsel wordt steeds grooter. Eindelijk bestaat de wilde boom in het geheel niet meer.

De zaak, waarop het hier aankomt, is, dat het leven van het Lichaam van Christus een eigen $\rho\iota\zeta\alpha$ heeft, en dat die wortel niet is in de wereld, en met het leven der wereld niets te maken heeft, noch ooit met haar vermengd kan worden, maar gaaf in het leven der wereld indringt. Al wat niet tot dien wortel behoort, behoort niet tot de kerk. En aangezien nu de kerk geen enkele andere levensuiting heeft dan uit de wortel Christus, kan die kerk nooit anders dan gaaf opgroeien. „Als de wortel heilig is, zijn ook de takken heilig”, zegt de apostel. Hierin ligt de vindicatie van de sanctitas ecclesiae.

Elke voorstelling, die deze waarheid, dat de kerk steeds reëel sancta geweest is, is, en zijn zal, van haar kracht berooft, moet onverbiddelijk worden afgesneden. Men zegt b. v. wel eens dat dit sancta beteekend: „heilig genoemd”, of: „Gode gewijd, afgezonderd.” Dit zou alles kunnen, indien de sanctitas object van de spes was, maar niet nu zij is object van de fides; en ik kan niets gelooven, tenzij het zoo *is* en reëel bestaat. De sanctitas moet daarom geaccepteerd als absoluut feit. Evenzoo moet worden ingezien, dat elk $\mu\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$ van het $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha\tau\omicron\upsilon$ $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$ absoluut en reëel heilig is. Daarom zegt Paulus in Rom. 7, dat, indien in hem de zonde gevonden wordt, niet hij het is, die zondigt, maar de zonde die in hem woont; en verzekert Johannes evenzeer, dat de wedergeborene niet *kan* zondigen. Iemand, die wedergeboren is en toch zondigt, moet zeggen, dat hij weêr buiten zijn kindschap om heeft gehandeld, maar hij, als kind Gods, is reëel heilig; de booze vat hem niet.

Daarom worden in de Heilige Schrift de leden der kerk steeds als $\hbar\gamma\iota\omicron\iota$ aangesproken, en dit $\hbar\gamma\iota\omicron\iota$ is reëel bedoeld: waren ze niet $\hbar\gamma\iota\omicron\iota$, dan waren ze ook niet wedergeboren, want waar de wedergeboorte is, daar is absolute heiligheid, en de persoon, die wedergeboren is, staat als absoluut $\hbar\gamma\iota\omicron\varsigma$ voor God. De mogelijkheid om weêr tot zonde te komen, bestaat voor het nieuwe leven van het kind van God niet.

Joh. 15 : 3. Joh. 13 : 10. Die gewassen is in het bloed van Christus, heeft niet meer noodig gewasschen te worden, maar is geheel rein.

Bij de sanctitas ecclesiae hebben wij dus te doen met de tegenstelling tusschen het *σῶμα τοῦ Χριστοῦ* en den *κόσμος*. Zij wil zeggen, dat de ecclesia een schepping is, die niet uit den wortel der wereld voortkwam, maar een eigen leven heeft in het leven der wereld.

III. De Catholicitas Ecclesiae.

De uitdrukking *καθολική* is in zin en strekking dezelfde als *οἰκουμένηκή*. De conciliën noemde men meer: de oecumenische conciliën, terwijl men het woord katholiek meer gebruikte van de kerk. Toch is het woord *καθολική* zuiverder dan *οἰκουμένηκή*, omdat *οἰκουμένη* het woord was, om aan te duiden de bewoonde wereld; en wat daarbuiten lag, werd niet medegerekend. Streng genomen is dus *καθολική*, dat niet alleen met het meetellende deel, maar met het heele menschelike geslacht rekent, breeder van omvang.

In de tweede plaats moeten we steeds sterk opkomen tegen de neigingen van Rome, om het woord „katholiek” alleen voor zich te nemen. Dat wij het woord voor een groot deel kwijt zijn, is een rechtvaardige straf, die op ons hoofd neêrkomt. In ons land hebben de protestanten zelf meêgedaan aan dit kwaad. Het woord klinkt ons niet liefelijk meer in de ooren. De protestanten deden het katholieke begrip der kerk teloor gaan en richtten volkskerken op. Aan de Roomschen de eere, dat zij partij trokken van de zonde van het protestantisme. Zij begrepen, dat de kerk van Christus zich moest uitstrekken over de geheele wereld. Onder de protestanten zondigden de gereformeerden hierin ook zwaar, maar toch nog het minst. De Luthersche kerken werden in Zweden, Denemarken, Duitschland enz. pure volkskerken, imitatiën van het oude Israël. Zóó diep ging zelfs het katholiek begrip der kerk te gronde, dat er nog nooit een convent heeft plaats gehad, waarop de verschillende Luthersche kerken samenkwamen, terwijl dit toch voor de Lutherschen veel makkelijker was, dan voor de Gereformeerden, daar de Lutherschen maar één geloofsbelijdenis hadden.

De Gereformeerden hebben althans nog steeds vastgehouden, aan de waarheid, dat we te doen hebben met de kerk onder alle volken. Ze deden dit tot uitdrukking komen: 1^e Door het syntagma of corpus confessionum, een boek, waarin ze hun verschillende belijdenissen opgenomen en uitgegeven hebben, om te toonen, dat ze één waren. Vanwege de kerken werd dit gedaan; ze zonden elkander de geloofsbelijdenissen toe. 2^e Door de Synode van Dordrecht. De theologen van andere kerken werden daarbij geroepen. 3^e Door de Synode van Westminster, toen men voor de gereformeerde kerken in Engeland een geloofsbelijdenis en catechismus maakte.

Intusschen is dit catholiek begrip ook daarna weêr zoek geraakt. Het heeft zich het laatst geuit in de valsche vormen der Calixtijnsche Ireniek; valsch, omdat de bedoeling was, de „spitze” van de belijdenis af te stompen, zoodat men een zwakke belijdenis kreeg, waarbij ieder zich kon neêrleggen. Maar toch heeft dit zoo gewerkt, dat de Presbyterian Alliance altijd nog saambinding zoekt. Evenwel, ook in ons land zit „de kerk der vaders, de volkskerk” er zoo diep ingeroest, dat men hoogst gemakkelijk daardoor de menigte op een dwaalspoor kan leiden. Om de kerk van Rome aan te duiden, moeten we dus nooit spreken van de Katholieken, maar steeds van de Roomschen.

Intusschen hebben we ook bij de catholicitas met een dwaling te doen. Deze catholicitas wederom, is niet opgevat essentieel, maar zóó, dat men haar slechts veronderstelde. Weêr dus werd de catholicitas genomen van de uitwendige kerk. Dan wordt zij geen geloofszekerheid, maar veronderstelling. Op den voorgrond echter moet staan, dat de catholicitas is een *qualitas essentialis* van het Lichaam van Christus.

Waarin bestaat deze catholicitas? In hetgeen we in § 1 aantoonen, dat de kerk van Christus is de reconstructie van het geheele gevallen menschelijk geslacht. De stamboom van het menschelijk geslacht wordt niet prijs gegeven, maar van de wilde takken ontdaan, zal hij eeuwig doorbloeien. En, aangezien nu het menschelijk geslacht *καθολικός* is, d. i. alles omvat, moet volgen, dat zoover de stam van het genus humanum zich uitbreidt, evenzoover he: Lichaam van Christus zich uitstrekt. Tevens ligt hierin opgesloten, dat, waar aan dien stam verscheidene natiën en geslachten zijn uitgebot, elk daarboven zal worden gerepresenteerd. Dit „catholiek” is dus niet een accidenteele, maar een inhaerente en essentieele eigenschap van de kerk, die tot haar wezen behoort. God neemt niet hier en daar een enkele uit, want dan konden wel heel wat volken afvallen; neen, als de kerk is de weeropgestane stam van het menschelijk geslacht, dan moet datgene, wat behoort tot de essentie van het menschelijk geslacht, teruggevonden worden in de essentie van de kerk. Als zoodanig nu zegt Paulus Fil. 2 : 11, dat in den naam van Jezus alle knie zic zal buigen, *ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ κατὰχθονίων*. Het heele menschelijk geslacht toch bestaat uit menschen, die reeds in den hemel zijn, die nog op aarde zijn, en die begraven zijn. Ook de nog ongeborenen behooren tot de *κατὰχθόνιοι*, omdat in de Heilige Schrift de moederschoot genoemd wordt, de benedenste deelen der aarde.

Eij dit punt moet nog worden aangeduid, dat de Heilige Schrift de kerk van den aanvang af als catholiek openbaart. Letten we hierbij:

1^o op den zegen door God aan Abraham gegeven: „in u zullen alle geslachten der aarde gezegend worden;”

2^e op de bepalingen, die bij Israel aan de besnijdenis verbonden waren, nl. dat ook de ingeborenen van het huis, de slavenkinderen moesten besneden worden;

3^e op den bestendigen regel, dat ieder uit elk volk in het verbond kan worden opgenomen, als hij den God Israels beleeft: het proselytenstelsel, dat we het sterkst vinden uitgedrukt in Psalm 87, die geheel aan dat katholieke karakter der kerk is gewijd. De heerlijke dingen, die van de stad Gods worden gesproken, zijn, dat God Rahab en Babel vermelden zal onder degenen, die Hem kennen. Deze psalm is een prachtige openbaring omtrent het katholieke karakter van de kerk. Dat hier van de kerk in haar essentie sprake is, en niet van de symbolische bedeeling uit Israel, blijkt

1^e hieruit, dat er staat: „De Heere bemint de poorten van Zion boven alle woningen van Jacob”;

2^e doordat er van Rahab en Babel, den Filistijn, den Tyriër en den Moor niet staat, dat zij als proselyten zullen inkomen, maar dat zij aldaar „geboren” zijn. Door het proselytendom kwam men in de uitwendige kerk. In de uitwendige kerk konden Rahab en Babel niet geboren worden, maar wel konden ze geboren worden door de wedergeboorte in de onzichtbare kerk;

3^e doordat er niet staat, dat God ze rekenen zal bij het tellen der stammen van Israel, maar Hij zal ze rekenen, „bij het opschrijven der volken”;

4^e uit het slotvers, waar staat, dat de zangers en de speellieden mitsgaders al Gods fonteinen in haar zullen zijn. Deze zangers zijn niet de Levietische speellieden, maar allen, die God bekwaam gemaakt heeft, om zijn lof te bezingen.

Aangezien Ps. 87 de locus classicus is voor de catholiciteit der kerk, is het niet noodig een verder beroep te doen op de Jesajaansche en Ezechiël's profetiën omtrent de volken. Dikwijls wordt Ps. 87 gebezigd voor zendingsbidstonden. Goed. Indien men den inhoud maar steeds laat doelen op de essentie van de kerk, en niet b.v. die zangers voor de zendelingen gaat houden.

Voor het Nieuwe Testament wijzen we op:

1^e Joh. 3 : 16, met alle daarbij hoorende plaatsen, waarin van het heil gesproken wordt als uitgaande naar den geheelen κόσμος (κόσμος is in de Heilige Schrift niet het heelal, maar de aarde). De κόσμος staat tegenover Israel. Met die verschillende distinctiën, alsof met κόσμος alle menschen (Armin.) of wel alleen de uitverkorenen (sommige gereformeerden) bedoeld zou zijn, hebben we dus niets te maken.

2^e 1 Joh. 2 : 2. Hier vinden we hetzelfde onder een ander aspect.

3^e Hierbij behooren alle plaatsen rakende het μυστήριον, dat altijd weer

beteekent, dat niet alleen aan Israel, maar aan alle volken het heil in Christus wordt aangeboden.

4^e De last van Jezus bij den doop, Matth. 28 : 19 : *μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη.*

5^e Ook het hooge priesterlijk gebed van Jezus, Joh. 17, is geheel in dezelfde lijn van gedachten. Alleen ontstaat daar eenige moeielijkheid, omdat de Heere *κόσμος* daar in twee beteekenissen gebruikt :

a. *quantitatief*, om het oecumenisch karakter der kerk uit te drukken.

b. *qualitatief*, om uit te drukken, dat de *κόσμος* *ἐν πονηρῷ κεῖται*.

6^e Extensief spreekt Paulus hetzelfde uit Rom. 1 : 8.

7^e Die categorie van plaatsen, waar er op gewezen wordt, dat er geen onderscheid meer bestaat tusschen Jood en Griek, barbaar en Scyth. Door den Scyth hierbij te noemen, wordt meer dan het oecumenische, het absoluut katholieke karakter der kerk aangegeven. De Scythen lagen buiten de *οἰκουμένη*, en ook die volken waren principieel begrepen in de kerk van Christus.

IV. De Christianitas Ecclesiae.

Ook hier hebben we weer te strijden tegen de veruitwendiging van dit begrip, terwijl het toch in de geloofsbelijdenis niet anders kan voorkomen, dan als een essentieel begrip. Er staat : „Ik geloof een christelijke kerk.” Ook dat de kerk „christiana” is, is dus voorwerp des geloofs.

Dit begrip is in twee opzichten veruitwendigd.

1^e In Antiochië, waar de belijders het eerst christiani werden genoemd. Uitwendig werd aan de volgelingen van Christus dien naam gegeven, op gelijke wijze als men sprak van de Socratische en Pythagoreïsche school. Christus werd dus op één lijn gesteld met de heidensche wijsgeeren:

2^e Door het tegenwoordige spraakgebruik. In onzen tijd nl. heeft men het woord „christelijke” bij „kerk” gevoegd: Wat bedoelt men dan met „christelijke kerk?” Het best zien wij dit op het budget van eeredienst waar gesproken wordt van een Joodsche kerk enz., en dan ook van een christelijke kerk. „Kerk” wordt dan een zekere godsdienstige vereeniging, en anders niets. Natuurlijk is dit totaal verkeerd, daar „kerk” een univocum is. Ook etymologisch is dit echter geheel onjuist, omdat „kerk” van *Κύριος* komt, en christelijke kerk” dus eenvoudig een pleonasme is. Onze Roomsche landgenooten staan hierin veel zuiverder, wanneer ze spreken van „de kerk”.

In onze geloofsbelijdenis komt echter dit „christelijke” in een geheel anderen zin voor. Het attribueert „christelijke”, als uitdrukking van een essentieele qualiteit der kerk bedoelt hetzelfde, als wat we vinden in 1 Cor. 12 : 12. Daar wordt de kerk vergeleken bij een lichaam. Eerst wordt van het menschelijk lichaam gesproken, en dan volgt : *οὕτω καὶ ὁ Χριστός*. Dit wil zeggen, dat Christus de kerk zelf is en de kerk Christus is. Er ligt in opgesloten : *οὕτω καὶ ἡ ἐκκλησία*, evenals

wij van iemand niet zeggen: dat is hij met zijn lichaam, maar: dat is hij; terwijl wij den persoon dan in het gelaat zien. Hij bestaat niet buiten zijn lichaam. Die diepe achtergrond, die ligt achter het attribuut „christelijke” is dus, dat Christus zelf is de kerk in zooverre zij:

- 1^e uit Christus ontstaan is,
- 2^e geen oogenblik zonder Hem bestaat,
- 3^e Christus tot haar Hoofd heeft,
- 4^e in al haar deelen en leden alleen door Christus leeft en werkt.

Gelijk we spreken van een menschelijk lichaam, omdat daarin zich het leven uit van een mensch, zoo spreken we van het lichaam van Christus als van de christelijke kerk, omdat zich daarin het leven van Christus openbaart. De eigenlijke essentie der kerk ligt in Hem. Hij is de Wijnstok, die de ranken draagt: de ranken zijn in Hem begrepen. Een koning is niet te denken zonder onderdanen. De koning sluit een verdrag, en in hem is geheel het volk begrepen.

De zaak zelf is dus duidelijk. Alleen blijft nu nog een vraag over: Hoe hebben we dan de kerk van het Oude Verbond op te vatten? Daarin ligt de *cardo quaestionis*. Die de christelijke kerk uitwendig opvatten, zeggen: zij begint met den Pinksterdag. Die zoo leeren, plaatsen dan naast die christelijke kerk een joodsche kerk of de kerk van Mozes, als de kerk van den ouden dag. De tegenwoordige joodsche kerk krijgt dan de naam van: „Israëlietische kerk.” Met deze voorstelling moet ten eenenmale gebroken. Neen! *De kerk, de christelijke kerk* bestaat van den aanbeginne der wereld. Is dit dan ook een aanduiding der Heilige Schrift? Zeer zeker. Zoodra de kerk ontstaan is, bij den val, is terstond de Middelaar geopenbaard: Gen. 3: 15. Bovendien spreekt de geheele Messiaansche profetie steeds van een Middelaar die er *is*. Zij handelt steeds over een Middelaar, die wel nog moest *komen*, maar *niet*, die nog moest *ontstaan*. Vandaar dat in de profetie de Middelaar gedurig sprekende wordt ingevoerd, b. v. Jes. 61: 1. Zoo ook treedt de Middelaar op in Ps. 2: „Ik zal van het besluit verhalen: De Heere heeft tot Mij gezegd: Gij zijt mijn Zoon” enz. In het geheele Oude Verbond, wordt ons de Middelaar als bestaande voorgesteld, terwijl Hij gedurig verschijnt als de Engel des Verbonds. Is dan eerst in het paradijs de Middelaar Middelaar geworden? Neen, het Nieuwe Testament gaat nog verder en leert ons, dat Hij reeds *πρὸ καταβολῆς κόσμου* als Middelaar was aangesteld en voorgesteld: Ef. 1: 4; 1 Petr. 1: 20; Openb. 13: 8.

Dit *christelijke*, of liever dit *christische*, dit *Christus-karakter* der kerk heeft de Christus zelf zoo beslist mogelijk uitgesproken in Matth. 11: 27 en en Joh. 17: 3. Er is sprake van een *γνώσις*, die het eeuwige leven geeft. Deze *γνώσις* heeft alleen

de Zoon, en niemand kan tot die levendmakende kennis komen, tenzij de Zoon hem die geeft, terwijl het den Zoon vrijstaat die kennis te geven aan wien Hij wil. Om dit te kunnen doen heeft Hij van den Vader een macht gekregen, die alles in zich besluit.

Ziedaar de eerste lijn, waarlangs dat Christus-karakter der kerk wordt uitgesproken.

De tweede lijn is de bekende pericoop van Rom. 5. Daar wordt de lijn teruggelaid naar het paradijs. De eerste *ὑποστροφος* heeft aan zijn geslacht niets anders kunnen geven dan *schuld, dood, verdoemenis*. De tweede *ὑποστροφος* brengt *de verzoening, het leven, de eeuwige heerlijkheid*, en deze drie maken de heele sfeer der kerk uit. Die kerk bestaat alleen onder menschen; die menschen kunnen alleen onder een Hoofd leven en als zoodanig wordt de Christus als tweede Hoofd tegenover het eerste gesteld. Paulus zegt in dit kapittel niet telkens hetzelfde, maar teekent deze waarheid in onderscheidene trekken. Hij betoogt, dat, indien Christus niet ware gekomen, er niets zou zijn geweest dan een Adamietische menschheid en hiermede was dan het essentieele karakter van het menschelijk geslacht uitgedrukt. Allen waren uit Adam opgekomen; allen waren met hem lotgemeen. Wil men nu weten wat de Christus-kerk is, dan is het best, eerst te spreken van Adam en het menschelijk geslacht en daartegenover te stellen het Christus-geslacht. Dan zien we, hoe dat heele menschelijke geslacht uit Christus zijn oorsprong heeft, in Hem zijn type heeft, uit Hem is opgekomen en in Hem zijn vereenigingspunt heeft. Of wil men dit duidelijk maken met het beeld, dat Cap. 6 aangeeft: „we zijn één plante met Hem geworden.” Het soort van plant beheerscht heel het wezen van die plant. Als ik van een struikje zeg, dat het een roos is, dan heb ik daarmede het karakter aangegeven, en wanneer ik de kerk aanschouw en daarvan zeg: zij is Christus, dan is hiermede het type van die kerk aangegeven. Uit het zaad van Christus wast die kerk op en haar strekking is om zijn eere voort te brengen.

V. Apostolisch.

Deze qualiteit vindt men in sommige edities van de 12 geloofsartikelen aangegeven. Op zichzelf is het juist haar niet op te nemen. „Apostolisch” heeft zijn beteekenis bijna uitsluitend voor de uitwendige kerk. Eerst toen men het woord „christelijk” in uitwendigen zin ging bezigen, werd het woord „apostolisch” een nevenbegrip om de zuivere uitwendige kerk van de onzuivere te onderscheiden, op dezelfde wijze als wij het woord „gereformeerd” gebruiken. Daarna heeft Rome er prijs op gesteld, het woord te behouden. Aanvankelijk met recht, omdat Rome eerst het best de waarheid bewaarde, maar daarna werd het verdedigd, omdat Rome beweerde, dat het niet alleen

het zuiverst de apostolische leer handhaafde, maar dat ook de apostolische inspiratie zich bij de bisschoppen van Rome voortplantte. Het apostolaat werd alzoo opgevat als een voor perpetueering vatbaar begrip. Vandaar nog steeds de naam: *sedes apostolica*, in dien zin, dat de Roomsche traditie voortleeft onder een voortdurende apostolische gave. Terwille van deze verval-sching van het begrip is dus het best het woord te laten vallen, gelijk dit geschied is in onze Confessie en Catechismus.

Laat ons het woord toch even bezien. „Apostolisch” heeft drieërlei begrip:

1^e 't begrip van organisatie.

2^e een doctrinair begrip.

3^e een institutair begrip.

Ad 1. Wat is er onder te verstaan, dat „apostolisch” uitdrukt een *organisch* begrip?

Jezus koos een bepaald getal discipelen en sprak uit, dat die tot apostelen gekozen discipelen een blijvende exceptioneele plaats in het lichaam der kerk behielden, want in de wedergeboorte zouden zij zitten op twaalf tronen, oordeelende de twaalf geslachten Israëls. Dit nu is een organisch begrip, omdat bij het organische niet alle deelen gelijk zijn, maar sommige deelen een exceptioneele positie innemen en invloed hebben op de overige leden. Zoo hebben de apostelen een organische werking op de twaalf stammen Israëls, dat is, op de kerk in haar geheel. In het visioen, dat den apostel Johannes wordt getoond op Patmos, heeft dan ook het Nieuwe Jeruzalem nog een apostolisch karakter, zooals blijkt uit zijn twaalf poorten met de namen der twaalf apostelen. Natuurlijk is dit niet grafisch, maar typisch bedoeld, om aan te duiden, dat in de kerk bestaan twaalf schakeeringen van den weg ten leven (de twaalf poorten) en dat deze schakeeringen samenhangen met het schakeerend karakter der twaalf apostelen.

Ad 2. Een *doctrinair* begrip. — Jezus is op aarde gekomen om de waarheid te prediken, maar *de* waarheid is de blanke straal van het licht. Die volheid van den Christus is voor ons niet te assimileeren en daarom treden nu de twaalf apostelen op als het prisma, waardoor die ééne blanke straal gespreidt wordt in onderscheidene tinten, en waardoor de waarheid menschelijk wordt. Vandaar dat het den indruk maakt, alsof de apostelen duidelijker hebben gesproken dan Jezus zelf. Dit is niet waar, maar wij kunnen de volheid der gedachten van Jezus niet in ons opnemen; zij moeten ons in tastbaren vorm worden gegeven. Omgekeerd is het alsof iets van den glans en den gloed van de Evangeliën verloren is in de apostolische brieven, omdat die volheid juist datgene is, waarnaar de ziel smacht en hunkert. Eerst moet men echter door de apostelen ingeleid zijn in de beteekenis van dit alles. Hierbij komt, dat

we niet één, maar vier evangeliën hebben. Ook zelfs dat beeld van Jezus was niet vatbaar voor teruggeving onder één vorm.

Had dus Christus alleen gesproken, dan waren wij niet gebaat. De volheid van den Christus moest ons worden vertolkt.

Ad 3. Met het *institutaire* begrip, hetwelk in het woord „apostolisch” ligt opgesloten, is bedoeld, dat de Heere de apostelen niet alleen riep en bekwaamde, maar ook gebruikte als amanuenses om een deel der Heilige Schrift te boek te stellen. Daardoor heeft de openbaring van het Nieuwe Testament een vasten vorm aangenomen en maakt de Heere het mogelijk, dat de apostelen nu nog spreken in het midden der gemeente. De apostelen in hun geschriften geperpetueerd, zijn de blijvende getuigen van den Christus.

Zoo blijft dus tot het einde toe de kerk een apostolische kerk, gebonden aan het getuigenis der apostelen, die nu nog even goed getuigenis afleggen dan ze eenmaal mondeling deden. Dit ligt opgesloten in twee uitspraken van Christus.

a. Het slot van *Matth. 28*. Bij hun leven hebben de apostelen maar aan een kleinen kring het *κήρυγμα* gebracht, zoodat toen deze uitspraak niet is vervuld. Hierdoor alleen komt dit woord van Jezus tot vervulling, dat het altoos de apostelen zijn, die overal en ten allen tijde optreden om de getuigenis van den Christus af te leggen.

b. *Joh. 17 : 20*, waar Jezus niet alleen voor zijn discipelen bidt, maar ook voor degenen, die door hun woord in Hem gelooven zouden. Dit nu is alleen mogelijk, wanneer de apostelen ten allen tijde de getuigen onder de volkeren zijn. Dan geldt de bede ook ons; dan zijn ook wij degenen, die door hun woord in den Christus gelooven.

Hand. 1 : 8, hoort eveneens hierbij.

Wanneer men nu vraagt, welke beteekenis deze qualiteit van „apostolisch” voor de essentie der kerk heeft, dan heeft zij dit alleen en uitsluitend in den eersten zin, in den organischen zin van het woord. Het *σῶμα τοῦ Χριστοῦ*, nl. wordt ons in de apostelen niet geteekend als een bijeenvoeging van cellen, maar als een *σῶμα*, dat in zijn romp organische onderscheidingen in de ledematen heeft. De apostelen komen als hoofdorganen voor in de essentie van de kerk.

We besluiten deze uiteenzetting met een *summiere herhaling*.

Deze eigenschappen raken *niet de zichtbare*, maar de *onzichtbare* kerk :

- 1^e omdat tot die kerk, waarvoor deze qualiteiten gelden, niet alleen de thans levenden maar ook de mortui en morituri hooren, die allen tot de inwendige kerk hooren.
- 2^e omdat al die eigenschappen stand houden en doorgaan, ook als alle visibiliteit der kerk ontbreekt.

3^e omdat deze eigenschappen, overmits ze tot het wezen der kerk behoren, ook wel invloed op de openbaring der kerk hebben, maar in die openbaring niet dan op hoogst gebrekkige wijze tot uiting kunnen komen. Noch de unitas, noch de sanctitas, noch de catholicitas, noch de christianitas kunnen hier ooit tot adequate uiting geraken. Dit zal eerst mogelijk zijn in het koninkrijk der hemelen.

4^e de kerk heeft deze eigenschappen steeds bedoeld als voorwerp des geloofs.

Dit laatste is onze groote antithese, eenerzijds met de Roomsche kerk, anderzijds door allerlei secten, voornamelijk met de Anabaptisten.

De Roomsche kerk, door deze qualiteiten op het uitwendige toe te passen, werd genoodzaakt de uitwendige kerk tot corpus mysticum te verklaren. Dit kwam vooral tot stand tijdens Cyprianus. Dit leidde tot een geheele aberratie, terwijl men tot op dien tijd zuiver had bestaan.

De secte bedoelt altijd, uit ontevredenheid met den bestaanden toestand, de ecclesia invisibilis naar buiten te trekken, of door de sanctitas uitwendig te maken, of door de zuivere openbaring der waarheid te vervalschen.

Het Anabaptisme gaat nog verder. Het bedoelt eigenlijk hetzelfde als Rome; doch, daar het uitwendig realiseeren afstuit op de wereld, verwerpt het nu de wereld en richt een eigen koninkrijk op. Alles moet kerkelijk worden: de overheid, het burgerleven, eindelijk zelfs de handel en het kapitaal. Op het punt van het kapitaal valt Rome dan ook saam met de Anabaptisten. Ten slotte komt men er toe een eigen bakkerij enz. te organiseeren. De Hutterers deden hetzelfde, en hebben b.v. in Neuwied een eigen wijngaard, gelijk het Trappisten-klooster in Noord-Brabant een eigen brouwerij heeft opgericht. Al deze dingen komen uit dat ééne streven voort, om al het wereldlijke kerkelijk te maken.

§ 5. *De existentie der Kerk op aarde.*

„Deze ecclesia is bestemd en heeft de roeping om in het uitwendige leven der wereld openbaar te worden en eens haar volle essentie tot existentie te brengen in het Regnum Glorïae. Van dit laatste wordt gehandeld in den Loc. de Novissimis. Hier komt dus alleen ter sprake haar optreden in deze bedeeïing.

Deze laatstgenoemde openbaring nu heeft tweeërlei graad; en wel:
1^e zoo de kerk openbaar wordt in personen, in gezinnen, in de volkeren en in de onderscheidene menschelijke levensuitingen.

2^e zoo ze geraakt tot een eigen formatie, die van de organisatie van het leven der wereld onderscheiden is;

twee zeer verschillende graden van visibilitas, waarvoor de formatie der kerk in Israël een tusschenschakel vormt, en die te onderscheiden zijn als de *ecclesia apparens* en *instituta*.

De bewegende oorzaak van deze visibilitas der kerk ligt in het feit der schepping. Hierin toch is de wille Gods uitgesproken, niet alleen om zijn opera immanentia ook tot opera exeuntia te maken, maar ook, om opera exeuntia niet alleen in psychische maar ook in somatische existentie te doen optreden, iets, wat met name van de ecclesia geldt, overmits deze de restauratie is van ons ontredde menschelijk geslacht, en de mensch tweezijdig, dichotomisch, zoo psysisch als somatisch geschapen werd. Kan om dezen reden de einduitkomst nooit een enkel pneumatisch rijk zijn, maar moet het tegelijk een Regnum Glorïae worden, dan volgt hieruit, dat dit essentiele karakter van het koninkrijk der hemelen ook reeds tot openbaring moet trachten te komen in die ecclesia, die van den val in dit Regnum Glorïae overleidt. Omdat de afval in het zichtbare moest uitkomen, moest ook de verzoening in het zichtbare plaats grijpen, in het kruis van Golgotha; en omdat de verduistering door de zonde ook de aan het uitwendige ontleende vormen van ons bewustzijn raakt, moet ook de openbaring in het zichtbare plaats grijpen. Wel is de persoonlijke toeëigening van het aldus verworven en geopenbaarde heil niet aan het zichtbare gebonden, gelijk blijkt bij de jong stervende kinderen, die uitverkoren zijn, maar wel is deze openbaring in het zichtbare geëischt door Gods eere, omdat

zijn recht, in het zichtbare geschonden, ook in het zichtbare moet hersteld worden.

De *apparitio ecclesiae* nu, wel van haar institutio te onderscheiden, is er altijd geweest en zal er zijn tot aan het einde der wereld, ook al ontbrak lange eeuwen en al kan ook in de toekomst weêr ondergaan haar institutio of zelfstandige organisatie. Die *apparitio* toch is er, zoodra eenerzijds zondaren niet slechts wedergeboren worden, maar ook tot geloof, bekeering, belijdenis en levensvernieuwing komen, en anderzijds hun een openbaring Gods te beurt valt. Deze *apparitio* teekent zich dan voorts zoowel in geheel het verloop der openbaring, als anderzijds in elken invloed, die van het optreden der geloovigen op elkander, op hun familieleven en op hun omgeving uitgaat. Ze gaat door, zoowel in het zijn als in het bewustzijn, ook dan als de institutio *ecclesiae* vervalscht wordt, en vormt voor elke institutio *ecclesiae* het altoos onderstelde uitgangspunt.

Instituta daarentegen wordt de *ecclesia* eerst dan, als ze haar verschijning van de organisatie van het wereldleven losmaakt, alzoo een apart gecreëerd terrein vormt, en zodoende tot geheel zelfstandige organisatie komt, wat het eerst geschied is door Jezus en zijn apostelen.

Echter ligt tusschen het begrip der *apparitio* en dat der concrete institutio door Christus, de kerk van Israël als overgang, in zooverre de kerk bij Israël nog wel gebonden lag in den vorm van het patriarchale en nationale leven, maar zóó, dat deze vormen geheel ondergeschikt werden gemaakt aan Israëls roeping, om aan de kerk zoowel een voorloopige als tegelijk geacheveerd symbolische organisatie te geven. Eerst in de *συντελεία τῶν αἰώνων*, als de gereconstrueerde menscheid weêr zonder vlek en rimpel voor God zal staan, vervalt voor zoodanige organisatie of institutie elke ratio."

Toelichting.

Met deze paragraaf komen we nu aan een nieuwe wending in den Locus de Ecclesia toe.

Eerst hebben we over de essentie van de *ecclesia* gehandeld. Nu komen we in de tweede plaats toe aan de vraag van de existentie der kerk, en daarmee krijgen we eerst den overgang van het *σῶμα τοῦ Χριστοῦ* tot wat wij in het gewone leven de kerk noemen.

De eerste vraag, die zich hier voordoet is: is deze existentie een *accidenteel* of een *noodzakelijk* begrip? Dat de kerk feitelijk opgetreden is in het leven der wereld, behoeft geen betoog. Maar bestond daartoe *ἀνάγκη*? Deze vraag is hierom noodzakelijk, omdat de Heere en de apostelen ons altijd voorgaan

in het nagaan van de *ἀνάγκη*. Jezus wijst er zijn discipelen na zijn dood en opstanding op, dat al die dingen zoo moesten geschieden, en dit gedurig acht slaan op de *ἀνάγκη* is om deze reden geschied, omdat daardoor eerst de zaak een theologisch karakter erlangt. Alle *ἀνάγκη* komt in haar hoogsten zin hieruit voort, dat er een God is, die alles bestuurt en beheerscht door zijn goddelijken wil. Dan toch is er geen fortuin, niets accidenteels in de wereld. Ook bij hetgeen we nu behandelen, evenals bij de zaligheid onzer ziel, moeten we tot de *ἀνάγκη* doordringen. Dit is het groote verschil tusschen ons Gereformeerden en de niet-Gereformeerden, dat wij weten en zeggen kunnen: zoo zeker als God God is, en zijn Christus met eere is gekroond, zóó zeker kan er zal ik niet ontbreken als een parel aan zijn kroon. Om van alles nu den kern te gevoelen, moet dit grondbeginsel ook worden toegepast bij den Locus de Ecclesia.

Nu is de vraag: Waarin ligt deze *ἀνάγκη*? Men is het meest gereed te zeggen: omdat de kerk de media gratiae bedient en deze noodig zijn tot zaligheid, daarom treedt de kerk op. Onze belijdenis verwerpt dit ten eenenmale. Voorzeker moet een jong kind worden gedoopt, maar als de vraag wordt gedaan, of daarvan voor dat kind de zaligheid afhankelijk is, dan antwoorden we beslist: neen! Als men het heilig avondmaal verzuimt, doet men groote zonde, maar indien ik wettig verhinderd ben aan de tafel des Heeren aan te zitten, dan schaadt dit niets aan mijn behoudenis. Zoo zijn ook de bediening des Woords, de omgang met de geloovigen kostelijk, maar nooit mag worden gezegd, dat er zonder deze dingen geen zaligheid bestaat. Neen! De geloovige ouders mogen vertrouwen, dat hun vroeg stervende kinderen, die van dit alles niets gekend hebben, zalig bij God zijn.

Op elk punt ontkent dus de Gereformeerde kerk, dat de uitwendige openbaring der kerk daarom noodzakelijk is, omdat zij medium gratiae is. De *ἀνάγκη* ligt niet in het salus electorum. Hiermede bedoelen we niet, dat de openbaring der kerk niet zou worden dienstbaar gemaakt aan het salus electorum, maar we handelen hier over de vraag, of daarin de stringente *ἀνάγκη* bestaat. En is nu het salus electorum denkbaar zonder het uitwendig optreden der kerk, zooals bij de uitverkorene vroeg wegstervende kinderen, dan kan daarin ook met geen mogelijkheid de *ἀνάγκη* liggen.

Neen! De kerk moet naar buiten treden niet om der menschen, maar om Gods wil. Welk verband bestaat er nu tusschen de eere Gods en het uitwendig optreden der kerk?

1^e Wij wijzen op de constitutio ecclesiae. De kerk is niet een engelengezelschap, maar een menschelijk gezelschap en de strekking, waarmede die kerk in haar essentie in het leven is geroepen, is dat zij den stam der menschheid,

na afhouding der giftige takken, weer doe opbloeien naar de oorspronkelijke institutie der schepping.

Hoe heeft God in zijn schepping dan dit menselijk geslacht geconstitueerd? Wanneer nu blijkt, dat God in de schepping eerst bij Adam het licht maakte, en daarna hem inblies den adem des levens, en dat hij zoo werd tot een levende ziel, en dat dus de *natura humana* dichotomisch bestaat, eenerzijds in het somatische *visibilis* en anderzijds in het pneumatische *invisibilis*, dan volgt hieruit, dat het tot het wezen der kerk behoort, evenals de mensch, *dichotomisch* te bestaan.

Metterdaad is dan ook de zichtbaarwording der kerk een realiseering van haar dichotomisch karakter. Gelijk de mensch partim *visibilis* en partim *invisibilis* is, zoo is ook de kerk partim behoorende tot de *ὁρατά* en partim tot de *ἀόρατα*. Denken we den mensch enkel psychisch bestaande, dan hebben we den mensch in den dood. In dien alleen psychischen toestand ligt een berooftheid, een postulaat, om ook weer somatisch te worden en daarom leert de Heilige Schrift, dat dit bestaan in het psychische alleen, roept en schreeuwt om een lichaam. In elke *ψυχή* ligt de drang om zich somatisch te openbaren. Om diezelfde reden ligt in de kerk, die in haar wortel psychisch is, de drang om zich naar buiten ook somatisch te vertoonen.

Wanneer in de menselijke *ψυχή* de drang zit om zich somatisch te openbaren, dan volgt daaruit, dat het *σῶμα*, waarin we nu rondwandelen, niets te beduiden heeft. Elk geloovige gevoelt, dat dit lichaam hem veel meer impediëert, dan behulpzaam is om zich te openbaren als kind van God. Daarom nemen zij allen de klacht van Paulus op de lippen: „Ik ellendig mensch, wie zal mij verlossen van het lichaam dezes doods?”

Die innerlijke drang is dus een postulaat om een *σῶμα* te bekomen, dat geheel in staat is het psychisch leven tot uiting te brengen. Vandaar dat een kind van God niet gelukkig is, voordat hij een *σῶμα* heeft, dat aan dien drang beantwoordt, en dit noemt de apostel een *σῶμα πνευματικόν*, d. w. z. een *σῶμα* dat volkomen voertuig is voor het *πνεῦμα* en er geheel op past.

Op gelijke wijze is het gesteld met de kerk. De kerk, omdat zij een menschen- en geen engelengezelschap is, heeft evenzeer een drang om een absolute openbaring te hebben. Die openbaring is hier altijd gebrekkig, ellendig. Daarom wanneer zij in het *Regnum Gloriae* niets voorstelt dan het menselijk geslacht, dan zal zij eerst tot haar ware absolute openbaring gekomen zijn.

Er is nog een daarmee parallel loopende tweede oorzaak, waarom het *σῶμα τοῦ Χριστοῦ* den drang in zich heeft om zich in het uitwendige te openbaren. God de Heere toch heeft den mensch niet alleen zóó geconstitueerd, dat het psychisch en somatisch bestaat, maar ook zoo, dat zijn bewustzijn

een somatischen vorm aanneemt, die retro-actief terugwerkt op de psychische zijde van zijn bewustzijn. De menselijke taal is een somatisch verschijnsel, want ze komt uit in hoorbare klanken, en zonder deze taal is geen ontwikkeling van gedachten mogelijk. Waar nu de mensch door die taal de gedachten in zijn bewustzijn tot helderheid brengt, heeft hij geen andere vormen, dan die aan het ruwe somatische leven ontleend zijn. Een woord als „begrijpen” b.v. is ontleend aan het gewone, platte, reële begrip van „aanvatten”. Zoo zijn ad unum omnes alle vormen van het menselijk bewustzijn parallelen, symbolische voorstellingen, ontleend aan het somatische leven, of wel klanknabootsend, ontleend aan het somatisch geluid.

Ook het bewustzijn van den mensch heeft dus zoowel een psychischen achtergrond als een somatischen vorm, om zich te openbaren. Vandaar dat alles wat woelt in onzen geest en daaruit opklimt, onhelder is, terwijl het voor onzen eigen geest eerst helder wordt, wanneer we het uiten.

Hetzelfde wat geldt van het bewustzijn, moet dan ook inwerken op het *ethische leven* (Locus de Homine), want het ethische leven ontstaat door de wilskens, en deze is weër beheerscht door het intellect. Zoo kan ook het ethische leven niet dan eerst somatisch tot helderheid komen. De vaderlands-liefde, b.v. die in het hart verborgen is, komt eerst tot uiting op het slagveld, waar iemand sneeft voor zijn vaderland.

Ditzelfde nu geldt evenzeer van het *religieuse leven*. Ook dit moet zich uiten in toewijding en offerande, in aanbidding en lofzang. Wederom behoort dit tot de constitutie van den mensch in de creatie. Omdat nu de mensch alzoo geschapen is, kan de zonde niet anders indringen dan langs somatischen weg. Langs somatischen weg drong de zonde in de $\psi\chi\chi$ van den mensch; somatisch geschiedde dit door het redeneerende bewustzijn ('t gesprek met Satan) en den vorm der verleiding, daar het proefgebod een sterk somatisch karakter droeg. (Locus de Peccato.) De zonde, van religieus standpunt bezien, is schending van Gods recht; van ethisch standpunt: ontheiliging van de menselijke persoonlijkheid; in het bewustzijn: het stellen van den leugen in de plaats der waarheid. Dit is de concatenatie van de zonde; en hieruit blijkt genoegzaam, dat de zonde niet alleen geschiedde in de psychische essentie, maar ook tot stand kwam in de somatische existentie.

Deze drie: Gods recht, de menselijke persoonlijkheid en de waarheid zijn vertreden geworden in het somatische, en daar nu in deze drie dingen de eere Gods ligt, is deze eere Gods vertreden in drie opzichten op somatische wijze, in de uitwendige existentie. Aangezien nu deze vertreding van Gods eere ook alleen in de uitwendige existentie kan worden verzoend, moet de openbaring Gods plaats hebben niet alleen in het verborgen psychische, maar ook in het somatische leven.

Ziedaar de grond, waarom God de kerk niet eenvoudig ziel na ziel inwendig heeft wedergebaard, maar naast de wedergeboorte in het verborgen een daad van uitwendige revelatie heeft doen loopen, opdat in die uitwendige daad de kerk van den aanbeginne aan tot nu toe haar steun- en aanknoopingspunt zou vinden.

Is hiermee duidelijk geworden, dat de existentie van de kerk niet allereerst dient, om een medium gratiae te creëren, maar om de eere Gods krachtens de scheppings-institutie te handhaven, dan voegen we hierbij, dat God hetgeen Hij tot zijn eigen eer bestelde, ook strekken doet tot zaligheid van den mensch. En deze twee, de eere Gods en het salus hominum staan niet additief naast elkaar, maar zóó, dat de salus hominum een gevolg is van de eere Gods. evenals bij den val op de krenking van Gods eer de vloek als de krenking van den mensch volgde. —

Indien nu dit uitwendig optreden van de kerk niet accidenteel, maar noodzakelijk is, dan hebben we in de tweede plaats te onderzoeken, *op welke wijze* dat *σῶμα τοῦ Χριστοῦ* in de uitwendige orde der dingen tot openbaring komt. Het is met betrekking tot dit punt, dat wij in de paragraaf wezen op de distinctie tusschen apparitio en institutio. Met het begrip van de visibilitas ecclesiae is gedurig een droevig spel gedreven, hetgeen geleid heeft tot verwarrend misverstand.

De kerk, heeft men gemeend, wordt eerst visibilis, wanneer ze instituta is. Deze meening heeft historisch haar oorsprong in het antwoord van Luther aan Erasmus (zie vroeger). Zij, die daarna op reformatorisch terrein dit ter sprake brachten, gingen ook meestal mis. Voetius heeft het eerst helder de fout ingezien. Hij onderscheidde tusschen de ecclesia instituta en nondum instituta en betoogde, dat de ecclesia zonder instituta te zijn, toch visibilis kon wezen.

Met apparitio en institutio bedoelen we dus twee vormen van de ééne visibilitas der kerk, twee onderdeelen van de visibilitas.

Op dit punt ligt al het clericalisme. Indien ik nl. alleen de ecclesia instituta gelden laat als zichtbare kerk, dan ga ik het zichtbare zoeken in het instituut als zoodanig.

Wat is nu het verschil tusschen apparitio en institutio?

De institutio komt uit in de ambten, bedieningen en regeering der kerk. Bij de institutio vraag ik niet naar de personen of zielswerkingen, maar alleen naar id quod institutum est. Wanneer ik hierin nu de visibiliteit ga zoeken, dan kom ik tot deze conclusie: wanneer in een plaats geen enkel kind van God meer is, maar er is nog de vorm van een kerk, in ambten, bedieningen en regeering, dan is daar toch nog de kerk. Dit is het groote pleit, dat dezer

dagen tusschen de orthodoxe-synodalen en hun tegenstanders gevoerd wordt. Inderdaad meenen velen hunner nog, dat daar, waar de ecclesia alleen instituta is, inderdaad de ecclesia visibilis nog schuilt. En zoekt men aldus de visibilias alleen in de institutio, dan loopt dit uit, zooals wij zagen, in puur clericalisme; de kerk wordt dan een doctrinaal instituut, en evenals een schip een schip blijft, ook al zijn er geen passagiers op, zoo blijft dan ook de kerk de kerk, ook al reist er niemand in haar naar de eeuwige heerlijkheid. De ambten pretendeeren dan, dat zij de kerk zijn, en zoo komt men tot die beschouwing, welke Rome systematisch heeft uitgewerkt. Natuurlijk druist dit lijnrecht in tegen de belijdenis der gereformeerden, dat de kerk is de saamvergadering der geloovigen. Daarom is het van zulk een hoog belang, dit misverstand juist in te zien.

Beschouwen we nu het dogmatisch verschil tusschen apparitio en institutio.

Aangezien het woord „apparitio” tot dusver in de Dogmatiek nog niet is gebezigd, moet deze term eerst worden gerechtvaardigd.

Wanneer ik in het donker dool door een woud, en ik ontdek eindelijk een licht, dan zie ik nog niets dan een vlammetje, maar dit zegt mij toch, dat ik daar ginds menschen, een hut enz. zal vinden, zoodat een heele zaak daarachter ligt. Eén enkele sneeuwvlok, die nederdaalt, zegt mij, dat daarboven een koude heerscht, die de dampen deed bevroren. Dat lichtje, die sneeuwvlok zijn de apparitie, waardoor het bestaan der zaak kenbaar wordt. Gedurig zien we dit in het leven bewaarheid, dat, wanneer een pars alicuius rei aan den dag komt, deze pars testis is van het totum. Op het terrein van de kerk is de zaak, die tot apparitie moet komen, het *σῶμα τοῦ Χριστοῦ*. Moet dit *σῶμα* geheel voor mij openbaar zijn? Neen, wanneer slechts een pars voor mij openbaar wordt, dan weet ik aan deze pars, dat het totum er is. Wanneer ik in een hok slechts de poot van een leeuw zie, en ik vat die aan, dan voel ik aan de warmte van dien klauw, dat het heele dier aanwezig is. (ex ungue leonem!) Wanneer ik nu maar ergens op de wereld iets van dat leven, van de warmte van dat leven der kerk gewaar word, dan is er de apparitie van de kerk van Christus. Het *σῶμα τοῦ Χριστοῦ*, dat verscholen ligt achter het gordijn van het cosmische leven, wordt dan aan iets kenbaar. De apparitie van het *σῶμα τοῦ Χριστοῦ* eischt dus alleen, dat dit *σῶμα* iets van zijn wezen doe merken in deze wereld. Al is het slechts één voet, één lid van het lichaam van Christus, dat uitsteekt in dit cosmisch-somatisch geheel, dan is daardoor reeds het *σῶμα τοῦ Χριστοῦ* openbaar, apparet, visibile est.

Is dan de kerk visibilis, als er één wedergeborene op aarde is? Neen. De wedergeboorte toch is een innerlijk proces. Eerst wanneer de wedergeborene

komt tot belijdenis, tot levens vernieuwing, dan wordt in hem het Lichaam van Christus openbaar. Indien er nu maar één zulk een belijder bestond, dan was in die ééne persoon de ecclesia visibilis. Zoo waren er na den val maar twee menschen, waarin de kerk zich kon openbaren, en in hen werd het geheele Lichaam van Christus openbaar, dat achter hen school.

Die apparitie ziet dus uitsluitend op een teeken van leven van het Lichaam van Christus. Nu kan het Lichaam van Christus werken individueel in een belijder, een bekeerde, en in het organische leven der menschheid. Een gezin onder invloed van een bekeerd man zal zich anders openbaren dan dat van een gewonen zondaar. Dit is de openbaring van een kracht uit het Lichaam van Christus.

De apparitie van de kerk kan dus zoowel in het bekeerde individu als in de levensvormen van gezin, maatschappij, geslacht enz. waargenomen worden. Daarom spraken we van den leeuwenklauw, omdat, wat bij het Lichaam van Christus de uitwerking is van dat Lichaam van Christus op alle terreinen van het menschelek leven, bij het dier de warmte is, die uitstraalt. Door de werking van dat σώμα worden de nevelen weggevaagd, en alles met een tint van boven geteekend, zoodat de hoogere levensgloed uit dit σώμα τοῦ Χριστοῦ in dit cosmische leven uitstraalt. Waar dit gevonden wordt, daar is apparitio van het Lichaam van Christus; daar weet men, dat het bestaat en werkt.

Doch dit is niet genoeg. De apparitie geeft niets, tenzij er tevens zij: αἰσθησις. Wanneer de warmte merkbaar is, maar ik mis het orgaan, om het waar te nemen, dan blijft zij voor mij verborgen.

De apparitio van de kerk heeft twee zijden, ontstaande eenerzijds door de regeneratio electorum en anderzijds door de revelatio veritatis Dei. De twee „knotpunten” voor die twee lijnen liggen eenerzijds in den tabernakel en anderzijds in den Persoon des Middelaars, en eerst wanneer we van die twee punten uitgaan, zien we de wederzijdsche relatie.

De tabernakel is de אהל מועד, de plaats waar God zijn volk ontmoet. De zonde en de toorn, die overal elders drukken, is daar opgeheven en de scheiding is weggenomen. Intusschen is dit slechts ten deele realiteit geweest. Ten deele, want de werkelijkheid was er in de tegenwoordigheid des Heeren, maar deze realiteit strekte alleen om een symbolische σκία te geven. De ohelmoed is niets anders dan het beeld van den Christus.

Waar daarentegen de Christus verschijnt, is het symbolische weggefallen en de realiteit volkomen. Er zijn n.l. in Christus twee lijnen tot het kruispunt gekomen; van de ééne zijde de lijn, die door het menschelek geslacht en door de menscheleke natuur loopt, en van de andere zijde de lijn van het

goddelijk wezen, van de goddelijke natuur. Eerst daar nu, waar in Christus alzoo de wezenlijke tempel verschenen is, en die goddelijke en menschenlijke lijn haar kruispunt hebben gevonden, is de unio personalis in Hem dan ook een volkomene. Dientengevolge is in Christus eerst de kerk in haar volkomenheid op aarde. Waar Hij spreekt en handelt, is in Hem de kerke Gods, vandaar dat in 1 Cor. 12 : 12 Christus de kerk wordt genoemd.

Om dit te verstaan, moeten we de regeneratie niet opvatten als een op zichzelf in den mensch tot stand komende gebeurtenis maar als een ingaan van den Heiligen Geest in den mensch. Een wedergeborene heeft vanaf het oogenblik zijner wedergeboorte den Heiligen Geest inwonende. Daarom draagt elk wedergeborene den naam van christen: de tempel Gods, daar in elk christen de ohel-moeed pro parte is gerealiseerd. Eerst toch, wanneer we gevoelen, dat de wedergeboorte is een inkomen van den Heiligen Geest, om het hart te maken tot een ohel-moeed, dan begrijpen we, dat Christus de kerk is, de *Κεφαλὴ τοῦ σώματος* en daarom de type, de origo, de fons ecclesiae. Wanneer we die twee lijnen, die in Christus saamløopen, goed onderscheiden hebben, wijzen we er nu op, hoe de lijn van de revelatio met die van de regeneratio historisch geprocedeerd zijn. Er moest n.l. een revelatio komen aan den mensch, omdat de kerk is een samenwoning van God met den mensch. Hoe gaat nu die revelatio historice toe? Misschien zoo, dat God menschen wederbaart en nu buiten die menschen om, als op een tafel de revelatio schrijft en hun die voorhoudt? Bij de wetgeving op Sinaï was dit het geval, en daarom is deze uitgangspunt dier revelatie. Maar God de Heere vlecht verder gedurig de revelatie in het leven der wedergeborenen in en gebruikt hen als organen om die revelatie tot stand te brengen. Dus revelatie en regeneratie staan niet los naast elkander. Zop blijft het, totdat de revelatio haar τέλος bereikt heeft en dit geschiedt in Christus. Doch, om als revelatie te kunnen bestaan voor de kerk, moet de Christus worden omgezet in gedachten, in het Woord. Daarom is het Nieuwe Testament feitelijk niet anders dan een omzetting van den Christus in een geschreven openbaring.

Van dit oogenblik af gaan de lijnen evenwel uit elkaar. Van nu af aan bestaat de revelatio uitsluitend uit schrift, en wordt een zoodanige openbaring, waaraan God zelf getuigenis geeft door het testimonium Spiritus Sancti, en een zegel hecht door het sacrament. Inderdaad echter liggen ze uit elkaar. De openbaring staat stil en de regeneratio gaat steeds door; de revelatio laat steeds als een vaste ster op het wedergeboren leven haar licht schijnen. Daarvandaan komt het, dat na dat fixeeren van de openbaring, de kerk als kerk naar haar wezen uitsluitend doorloopt door de lijn der regeneratio; wel haar licht opvangt van de revelatio, doch de kerk zelf is in de revelatio niet

begrepen. Nu gevoelen we, dat de dienst des Woords en der sacramenten op zichzelf nooit een kerk kunnen voortbrengen, hoe zuiver beide dan ook worden bediend. De kerk kan alleen gedacht worden als vrucht van de electie en de regeneratie. Wij krijgen dus dezen regel, dat de *ecclesia esse potest sine ecclesia*. De *institutio* is een *accidenteel* bijkomstig iets, tot het welwezen en niet tot het wezen der kerk behorende. Waar nu de *ecclesia sine institutione* is, daar bestaat ze alleen als apparitie. Gelijk bij alle apparitie, zoo ook hangt het bij de kerk af van twee zaken, of de apparitie zal worden waargenomen :

- 1^e of er al dan niet *aesthetisch* vermogen is.
- 2^e of er al dan niet een *κάλυμμα* op de kerk ligt.

Gemis van het eerste en aanwezigheid van het tweede zijn twee oorzaken waardoor ik de kerk niet kan zien, ook al kwam zij tot apparitie. Dit geldt natuurlijk niet van de *ecclesia instituta*, want die is voor een Jood en voor een Turk en voor iedereen zichtbaar. De *ecclesia* apparens daarentegen komt alleen uit in bekeering en belijdenis. Nu is er een geestelijk waarnemingsvermogen van noode om te ontdekken, of de kerk zich openbaart. 'Ο *πνευματικός ἀνακρίνει πάντα* (1 Cor. 1 : 15). „Die ooren heeft, die hoore, wat de Geest tot de gemeente zegt.” Wie dat geestelijk oor niet heeft, mist de *αἰσθησις πνευματική*. Ook kan het zijn, dat ik wel zulk een waarnemingsvermogen heb, maar dat er een *κάλυμμα* ligt over de apparitie van de kerk, zoodat zij voor mij onwaarneembaar is. Dit *κάλυμμα* kan bestaan, of b. v. eenvoudig door den afstand, zoodat de apparitie van de kerk in Engeland voor mij verborgen blijft, of door de vervolging, die de levensuitingen van de kerk in het duister houdt; dan ligt het *κάλυμμα* in de verdrukking. Maar, waar de *αἰσθησις πνευματική* aanwezig is, en geen *κάλυμμα* belemmert, zie ik de kerk, ook wanneer ze apparens is zonder geïnstitueerd te zijn. Elia b. v. zag de kerk niet door het *κάλυμμα* van de vervolging onder Achab. Zóó bestond de kerk in het duister van de Middeleeuwen, terwijl de geloovigen niets van het bestaan der kerk in eigen stad merkten door het *κάλυμμα* van de valsche kerk. Die apparatie is, wat alleen noodig is, om de kerk zichtbaar te doen zijn. Al kwam er nooit een institutie uit, dan was de *ecclesia* apparens toch altijd visibilis van den aanbeginne der wereld aan.

In de tweede plaats merken we op, dat er ergens een spoor kan zijn, dat de kerk aanwezig was, ook nadat ze verdween. Soms kan men stellig zeggen : dáár is de kerk geweest, Dit ligt hieraan, dat de kerk van Christus een spoor achterlaat in de algemeene levenssfeer, in ruimer of in enger kring. Dan is wel van achteren de apparitie van de toenmalige kerk zeker, maar op dit oogenblik merkt men er niets meer van. Dit is daarom een punt van gewicht.

omdat we van „christelijke natiën” sprekende, zoo licht daaruit afleiden, dat het volk in zijn personen op dat oogenblik nog christelijk is. Geheel verkeerdt. Gesteld dat op het laatste der 16^e eeuw geen personen meer waren wedergeboren, dan zou toch de nawerking van de kerk, die bloeide in het begin dier eeuw, op den heelen vorm van onze nationaliteit zijn afgedrukt. Men ziet, dat de christelijke vorm nog bleef, ook toen onder de ijskorst de levende wateren reeds waren weggevloeid. Als we dan nu ook van Nederland spreken als van een „christelijke natie,” dan beteekent dit alleen, dat er een Protestantsche kerk geweest is, en dat het leven dier kerk zoo doordrong, dat zij een stempel op onze nationale levensusantiën heeft afgedrukt. We zien dit duidelijk aan de huwelijkswetgeving in ons land, die een gansch andere is als onder Joden of Mahomedanen. Ze werd zoo ten gevolge van de prediking des Woords in deze landen. In zooverre mag men ook nu nog van ons land spreken als van een „christelijke natie,” niet omdat er zooveel christenen zijn, maar omdat het gouden spoor van Christus’ kerk nog merkbaar is.

Daarom moet men wel onderscheiden tusschen praesente apparitie, die blijkt uit belijdenis en wedergeboorte, en de apparitie, die wijst op het verleden en blijven moet uit de instituten en levensvormen.

Vaaruit wordt nu de noodzakelijkheid geboren om die apparatie ten slotte te coen komen tot een institutie? De institutie, zeiden we, is contingent, acciden-eel, omdat ze niet tot de essentie behoort, want hoorde ze tot het wezen der kerk, dan had ze er altijd moeten zijn. Bij contingente dingen moeten we echter onderscheiden tusschen tweeërlei. Het is contingent, of iemand een baard heeft of niet, want met of zonder baard, hij is evengoed man. Toch is het hee iets anders, of ik zeg een baard is contingent, dan: een hoed is contingent, omdat een baard, wel niet tot het wezen, maar dan toch tot het welwezen van een man behoort. Zoo ook bij de institutio. Zij vloeit rechtstreeks uit de apparitie der kerk voort. Wordt de apparitie niet gestuit, dan leidt zij steeds tot institutie. Daarom is het niet tegenstrijdig, wanneer ik zeg, dat de institutio *contingent* en toch *noodzakelijk* is.

De *noodzakelijkheid* van het instituut ligt hierin, dat de kerk in de wereld verschijnt, niet om zondaren zalig te maken, want dat doet God; — noch om ze te verzoenen, want daarvoor stierf Christus; — noch om ze te wederbaren, want dat is het werk des Heiligen Geestes, — maar om in deze wereld die *ἐν τῷ πονηρῷ καὶ τῇ* *de heerlijkheid Gods te openbaren.*

Moeten we nu de visibilitas steeds uit dit oogpunt beschouwen, dan staan wij voor de vraag: Wanneer wordt dit doel beter bereikt, indien de enkele bekeerden daar rondwandelen, of indien zij zich verbinden om ook gemeenschappelijk die roeping te aanvaarden? Buiten eenigen twijfel op de laatstge-

noemde wijze. Eigenlijk kan langs dezen weg alleen maar het doel worden bereikt. Dit volgt uit den trek, dien God den mensch inschiep: de sociabilitas. De vereeniging van tien personen is een grooter kracht, dan tien personen apart. Het best zien wij dit bij het leger; 1000 man, elk op hun eigen gelegenheid zijn niet bestand tegen 100 man, die goed georganiseerd en gedisciplineerd zijn.

In de tweede plaats volgt deze noodzakelijkheid hieruit, dat de kerk is de reconstructie van het menschelijk geslacht, en daarom moet in haar optreden een organisch begrip liggen.

Een derde oorzaak is te zoeken in de uitverkorenen zelf. Wie tot bekeering en belijdenis komt, heeft de uitwendige roeping ontvangen, en deze uitwendige roeping is defect, soms zeer onzuiver, als zij wordt overgelaten aan het geval. 't Gebeurt wel eens, dat wedergeborenen hun uitwendige roeping ontvingen van eenzaam wonenden, maar wanneer dit *al* de roeping is, die tot de uitverkorenen komt, dan is zij zeer gebrekkig. Daarom is het voor de kracht van de uitwendige roeping noodzakelijk, dat de kerk geïnstitueerd optrede.

Hetzelfde geldt na de bekeering en de belijdenis. Evenals een plant wel op zekere hoogte bloeit op een binnenplaats, maar de eisch toch steeds blijft, dat zij opbloeie in de volle zon, zóó is het ook bij de kerk. De wedergeborene lijdt schade, wanneer niet door den dienst des Woords en der sacramenten en door de tucht de roeping zóó tot hem komt, dat hij gedurig een werking van de gemeente ervaart.

Diensvolgens zijn de geloovigen gehouden om de kerk als instituut tot opening te brengen. Het is de eisch van de apparitie der kerk, dat zij voortschrijde tot institueering, indien althans de kerk zoo volkomen mogelijk aan haar roeping zal beantwoorden. Die institueering is iets, wat in den inhaeren drang van het wezen der kerk inligt.

We behandelen deze quaestie zoo uitvoerig, omdat in de gemeente nog steeds veel valt te worstelen met menschen die „dezen kerkelijken omhaal” zoo ze zeggen, willen afschaffen. Daarom moeten we wel inzien, dat deze mystieken gelijk hebben, wanneer ze zeggen, dat het instituut behoort tot het wezen der kerk, maar tevens krachtig verzekerd zijn, dat het wel degelijk behoort tot het welwezen der kerk.

Het voortschrijden van de ecclesia apparens tot de ecclesia instituta valt saam met het optreden van de ecclesia als wereldkerk, zoodat de institueering der kerk eerst heeft plaats gehad met de komst van Christus. Vóór dien tijd was er geen ecclesia instituta, en eerst toen Jezus apostelen verkoor, hen ambtelijk aanstelde, hun een last gaf, om in het uitwendige te volvoeren, kwam de institueering der kerk tot stand. Als men dus vraagt: „Wanneer is de kerk *gesticht*?” dan kan men gerust antwoorden: met het Nieuwe Verbond, mits men maar den nadruk doe vallen op: „*gesticht*.” De oppositie der vaderen kwam dan ook

alleen hierop neer, dat men in het instituut het wezen niet mocht zoeken.

Deze twee nu, dat de kerk als instituut met Christus optreedt, en tegelijk wereldkerk wordt, zijn onderling samenhangende momenten. Uit het feit toch, dat de kerk een wereldkerk werd, vloeiende de noodzakelijkheid voort om tot een eigen organisatie te komen. Zoodra de kerk heenschuift over vele volken, moet ze een eigen organisatie krijgen, anders wordt de ééne kerk gedeeld in zooveel kerkjes als er volken zijn. De last van Christus: *μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη* en de institueering van de kerk met de instelling van den doop (want door den doop krijgt de kerk een eigen organisatie) vallen saam.

Ten slotte wezen we er in deze paragraaf op, dat de toestand onder Israel een overgangperiode vormde. Deze mag niet op een lijn gesteld worden met den toestand na den val, of onder Noach, of van Abraham bij zijn uittrekken uit Ur. Onder Israel heeft de kerk een eigen gestalte, die een overgang in het leven riep, omdat in Israel aan de kerk een instituut werd gegeven, doch geen kerkelijk, maar een *burgerlijk* instituut; het was een *volks-kerk*.

Deze overgangstoestand nu berust op een fictie. Hij was geen waarheid, omdat al het symbolische onwaar is, en geen realiteit bezit. Waarin bestond dan deze fictie? Al wat uit Israel geboren werd, vormde de kerk door het tee'en der besnijdenis. Een priester mocht aan een geboren Israëliet de besnijdenis niet weigeren. Dientengevolge vroeg deze kerkvorm niet naar den geestelijken achtergrond, zoodat de reinheid van het huis des Heeren dan ook niet in ethische, maar in Levitische reinheid werd gezocht. Alles was volkomen, maar in het uitwendige.

De diepe grond hiervan ligt daarin, dat de kerk wel is de restauratie van het menschelijk geslacht, maar dat daarbij een onderscheid is tusschen de kern en de waterloten, en bij een burgerlijke kerkstaat dit onderscheid wegvalt. Zooals het menschelijk geslacht is, wordt het in het burgerlijke instituut opgenomen. Eigenlijk komt die geestelijke kern niet in aanmerking. Men heeft in Israël dus daarom een overgangstoestand, omdat in Israël wel een instituut is, maar geen instituut, dat genormeerd wordt door het levensbeginsel van de kerk van Christus. We hebben dus wel een kerkvorm in Israël, maar die nog genormeerd is naar het civiele, natuurlijke levensbeginsel. In een volgende paragraaf zullen we dit breder behandelen.

Nu komen we toe aan het laatste punt van deze paragraaf. Bestaat er nu werkelijk eenheid tusschen wat vóór en na Christus bestond? Is het niet beter te zeggen, dat hetgeen vóór Christus bestond, niet de kerk was?

De Heilige Schrift moet dit beantwoorden. Zij stelt ons de kerk voor als een *כֶּרֶם*: Jes. 5 : 1 v.v. Dezelfde voorstelling van dien *כֶּרֶם* vinden we in Ps. 80 : 9, doch

hier uitgedrukt door het woord קִנְיָא . Is nu met dien wijngaard bedoelt Israël in zijn uitwendigen staat, of de kerk, die onder en achter dien kerkstaat schuilt? Daarom vinden we het antwoord in Matth. 21 : 33 v.v., waar de Heere met kennelijken terugslag op Jes. 5 : 1, Ps. 80 en andere plaatsen voor oogen stelt een wel ingerichten en met alles voorzienen wijngaard; vs. 40 geeft nu het afdoende antwoord op de gestelde vraag. Als de wijngaard hetzelfde was als de uitwendige kerkstaat, dan moest die wijngaard, toen de heer des wijngaards van zijn landlieden geen vruchten ontving, zijn vernield geworden. Jezus daarentegen zegt, dat de Joden worden uitgeworpen, uit den $\alpha\mu\pi\epsilon\lambda\omega\nu$, en dat hij aan anderen wordt gegeven. De $\alpha\mu\pi\epsilon\lambda\omega\nu$ blijft dus bestaan, en kan derhalve niet anders zijn dan beeld van de kerk. Evenzoo blijkt uit deze gelijkenis, dat die $\alpha\mu\pi\epsilon\lambda\omega\nu$ niet in het leven is geroepen, om menschen tot zaligheid, maar om Gode eere te brengen. Aan de eerste landlieden werd de wijngaard ontnomen, omdat zij den heer des huizes zijn vruchten niet opbrachten.

Wanneer nu in het Nieuwe Testament deze zelfde $\alpha\mu\pi\epsilon\lambda\omega\nu$ optreedt als $\acute{\epsilon}\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\acute{\iota}\alpha$, dan treffen we deze $\acute{\epsilon}\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\acute{\iota}\alpha$ in negentig van de honderd gevallen aan als *ecclesia instituta* en wel als *ecclesia instituta* in den eenigen vorm, waarin ze instituta zijn kan, d. i. *localis*. Als we in de concordantie het woord $\acute{\epsilon}\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\acute{\iota}\alpha$ opslaan en nagaan, waar dit woord voorkomt, dan zijn er nauwelijks tien plaatsen, waar $\acute{\epsilon}\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\acute{\iota}\alpha$ niet heeft de locale beteekenis. Steeds wordt gesproken van de kerk van Rome; van Corinthe enz. Niet één enkel maal komt het institutair generaal voor. Steeds wordt het gebezigd òf in lokalen zin en dan institutair, òf in dogmatischen zin en dan generaal.

„Ecclesia” in dogmatischen zin wil zeggen: de *ecclesia* genomen naar haar wezen, naar haar inwendig bestand in Christus. De plaatsen, waar $\acute{\epsilon}\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\acute{\iota}\alpha$ aldus voorkomt, zullen we even nagaan:

1^e Matth. 16 : 18. Hier is bedoeld de generale kerk. Maar dan de generale kerk institutair? Neen, want herhaaldelijk hebben de poorten der hel de institutaire kerk verwoest. De generale kerk naar haar essentie is bedoeld.

2^e Ef. 1 : 22. De kerk wordt hier genoemd het $\pi\lambda\acute{\eta}\rho\omega\mu\alpha$ van Christus, en Christus de $\kappa\epsilon\phi\alpha\lambda\acute{\eta}$. De locale kerk van Efeze kan natuurlijk niet bedoeld zijn, maar alleen de generale, en wel de generale essentieel.

3^e Ef. 3 : 10. Dit $\text{ἵνα γνωρισθῇ διὰ τῆς ἐκκλησίας ἡ πολυποίκιλος σοφία}$ kan alleen geschieden, doordat God geestelijke krachten essentieel in het lichaam der kerk werkt. Ook wat in vs. 21 gezegd wordt van de verheerlijking Gods in de gemeente, kan alleen betrekking hebben op de kerk in haar essentie.

4^e Ef. 5 : 23, 24, 25, 27, 29, 32. De uitdrukking $\mu\upsilon\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$ zegt reeds genøeg.

5^e Col. 1 : 18, 24.

6^e Hebr. 12 : 23.

In de overige plaatsen, waar ἐκκλησία voorkomt, ook in de Openbaringen, beteekent het woord steeds de locale institutaire kerk.

In de eenheid van de kerk worden we bovenal bevestigd, hetzij ze institutionair is of niet, door de woorden עַם en λαός τοῦ Θεοῦ. In het Oude Testament beteekent עַם heel dikwijls het volk van Israël, maar de vraag, die zich wel voor doet is, of עַם ziet op de natie van Israël, of wel, dat we het aldus moeten verstaan, dat Israël destijds Gods volk werd genoemd, omdat aan Israël de woorden Gods waren toebetrouwd.

Hosea 1 : 9, 10, coll. 2 : 25. Hier hebben we de bekende voorstelling van עַם en עַם-אֱל. De tendenz is deze: dat God tot een volk dat „ammi” was, zal zeggen: „lo-ammi,” en tot het volk dat „lo-ammi” was: „ammi.” Niet duidelijker en krasser dan hier kan de geweldige tegenstelling tusschen ammi en lo-ammi worden aaangegeven. Israël was niet als natie Gods volk, maar in adoptieven zin, zoolang het God beliefd. Hij kon dien eeretitel aan Israël ontnemen, en aan een ander volk geven, om dit als het volk van God te doen optreden.

Jes. 44 : 7. Hetzelfde wordt hier geleerd in de woorden: „sedert Ik een eeuwige volk gesteld heb.” Hieruit blijkt, dat terwijl alle volken een temporeele betekenis hebben, met het volk Gods een ander volk bedoeld wordt, dan alle overige. Wat is nu van een volk het karakteristieke? Dit: dat het een koning heeft, en diensvolgens onder één wet leeft. In dien zin jubelt Ps. 33 : 12 „Welgelukzalig is het volk, wiens God de Heere is.” Nemen we de volks-idee nog dieper, dan is een volk eigenlijk alleen een groep van menschen, die uit één vader gesproten zijn. Een volk als de Belgen, dat uit Vlammen en Walen bestaat, vertegenwoordigt een defectueus volksbegrip. Daarom wordt in Ef. 3 : 15 gezegd, dat uit Hem, uit God, πᾶσα πατρία is, en om deze reden buigt Paulus voor dien God als voor zijn Koning de knieën.

In het Oude Testament wordt bij het volk Gods steeds hierop nadruk gelegd:

1^e dat zij hebben één Koning: God.

2^e „ „ „ één wet: de wet op Horeb gegeven.

3^e „ „ „ één stamvader: Abraham.

Eerst door deze drie zaken komt het volksbegrip tot zijn absolute uiting.

Titus 2 : 14. Hier spreekt de apostel zich ook over dat volk uit, nu niet onder oud-Israël, maar onder de bedeeling van het genade-verbond des Nieuwen Testaments. Er is sprake van, dat Christus zich door de λύτρωσις en den κατ'αρισμός een volk formeert, (in dien zin, dat Hij alleen koning en geestelijk stamvader zij) en wel een λαός περιούσιος.

Wanneer we, na deze plaats bezien te hebben, Jes. 43 : 21 opslaan, dan begrijpen we, wat de beteekenis is der woorden: „Dit volk heb Ik Mij *geformeerd*.” Hetzelfde geldt van Ps. 100 : 3. In alle drie deze plaatsen is er sprake van, dat dat volk daarom des Heeren is, omdat Hij het *geformeerd* heeft. Wanneer we ditzelfde nu eerst uitgedrukt vinden van Israël in het Oude Verbond, en daarna in Titus, dan blijkt daaruit, dat het volk des Heeren iets anders is dan Israël, n.l. dat er een perpetuitas bestaat, en dat dit volk hetzelfde blijft, hetzij het nog niet in de windselen van het Israëlietisch volksbestaan is gewikkeld, of wel, of reeds niet meer. 't Eenige, wat hierbij moet worden opgemerkt, is, dat God de Heere, om het symbolisch karakter van Israël volkomen te maken, het alzo heeft besteld, dat van het vleeschelijk Israël eveneens kon gezegd worden, dat Hij het zich had geformeerd, omdat Hij Izaäk uit de verstorven lichamen van Abraham en Sara door een wonder had doen geboren worden. Dit mag evenwel nimmer reëel worden opgevat, maar steeds symbolisch.

Daarmede komt ook overeen een telkens in het Oude en Nieuwe Verbond terugkeerende formule van de belofte Gods: „Ik zal u tot een God zijn en gij zult Mij tot een volk zijn.” In den regel wordt dit niet verstaan. Laat men deze belofte op het uitwendige Israël slaan, dan heeft zij geen zin, en dit zou even dwaas zijn, als wanneer een vader tot zijn kind zeide: doe dat, en ik zal u tot een vader zijn. In uitwendigen zin zou in deze woorden voor Israël een belofte liggen van wat het reeds had. Neen, deze belofte heeft dezen geheel anderen zin: Nu zijt gij wel symbolisch mijn volk, en ben Ik uw nationaal-God, maar het ware is dit, dat mijn volk bestaat uit degenen, die uit Mij geboren zijn. Met den dag des Nieuwen Verbonds nu is deze realiteit gekomen, want hij, die ingelijfd is in het *σῶμα τοῦ Χριστοῦ*, is een kind Gods en heeft God tot zijn Vader.

Hebr. 4 : 9. Hier spreekt de apostel van de rust, die er overblijft voor het volk van God. Is *λαός* hier Israël? Neen, want de apostel betoogt juist, dat die belofte niet vervuld is onder Jozua, maar dat de rust in de toekomst voor het volk verborgen is, en hierin ligt de ware rust van het volk Gods, dat zij rusten van hun booze werken, gelijk God gerust heeft van zijn werken. Deze belofte slaat dus wederom op allen, die in Christus gelooven.

In dienzelfden zin wordt in Hebr. 13 : 12 bijna gelijkkluidend gesproken als Tit. 2 : 14. (Let op het artikel). Jezus, zegt de apostel, heeft door zijn eigen bloed het volk geheiligd, hetgeen onder den symbolischen dienst nimmer kon geschieden. Dit geldt wederom het reële volk, dat vroeger slechts school in Israël, en dit is altijd hetzelfde volk, hetwelk God vóór, in en na Israël bezeten heeft.

1 Petr. 2 : 9, 10. Uit den aanhef van den brief blijkt, dat Petrus de heiligen

aanspreekt van de kerken Gods onder de Joden en heidenen, en nu wijst hij er hen op, dat, al zijn ze ook verspreid, ze nochtans één volk uitmaken. Om dit nog duidelijker te maken haalt hij in vs. 10 de woorden van Hosea aan. Hij noemt hen niet alleen een λαός, hetgeen meer ziet op het staats-instituut, maar ook een ἔθνος, dat ziet op de genealogie. Openb. 21 : 3.

Er blijkt uit deze data, die nog met vele te vermeerderen zijn, dat God de Heere in de volkeren op aarde niets anders gegeven heeft dan eene afschaduwing van het ééne ware volk. De grondtype van alles ligt in den hemel. Niet omgekeerd. Jezus is de eenige, ware koning, en het volk van God is het eenige ware volk. Allen zijn uit één geboren, dragen één type en leven naar één wet. Op aarde kan wel een geslacht een tijdlang regeeren, maar nooit één enkel persoon onafgebroken de heerschappij in handen hebben. Dit is alleen het geval bij Christus, van wien daarom gezegd wordt in Ps. 45 : „Uw troon, o God, is eeuwiglijk”, want in Hem alleen is de koningsidee en de volksidee volkomen gerealiseerd.

De naam „volk” is dus rijker en dieper dan : „kerk”. De naam „kerk” is tijdelijk en valt eenmaal weg.

„We zagen derhalve, dat de idee van volk wel symbolisch was afgeteekend in de natie van Israël, maar dat met עם־יִשְׂרָאֵל steeds wordt bedoeld het ware volk, dat onder het uitwendige verscholen lag.

Onze vaders hebben dit denkbeeld zoeken weêr te geven, door in al hun definities van de kerk steeds op den voorgrond te stellen, dat *de kerk* was : *de vergadering der geloovigen*, dat is : *het volk*. Door dezen gelukkigen greep hebben zij de geheele Roomsche kerk-idee omvergeworpen.

§ 6. *Het instituut der Kerk onder de bedeeeling der schaduwen.*

„Als instituta treedt de kerk dan eerst op, als haar kring aanwijsbaar is; als in dien kring ambten ontstaan en zoo door die ambten de genademiddelen aan het volk bediend worden. Dit nu was tot op Abraham's roeping niet het geval. Eerst na Abraham's uittocht uit Chaldea komt de besnijdenis als eerste sacrament en begint zich in Abraham's tente een eigen kring af te teekenen. Voldongen wordt deze afpaling eerst door de dienstbaarheid in Egypte, en eerst waar, dank zij die dienstbaarheid in Egypte's kastegeest, die afscheiding volkomen is geworden, en uit Abraham's nakomelingen een eigen volk is opgegroeid, begint tegelijk en de andere institutio van dezen kring en haar onderwijzing in den dienst des Heeren. Als zoodanig bewijst de volkskring van Israël zevenderlei soort dienst:

1^e representeert deze kring het denkbeeld der uitverkiezing als gronddenkbeeld der kerk, en dit in al zijn stadiën;

2^e biedt het de reële geslachtslinie aan, waaruit de Messias en in den Messias de ideële voleinding der kerk zal voortkomen;

3^e biedt het een tijdelijk geïnstitueerde kerk aan de toenmalige geloovigen, zoo uit Israël als uit de volken;

4^e teekent het als in een levende schilderij heel den loop van Gods kerk, in de dienstbaarheid onder Farao, de verlossing daaruit, den doop in de Roode Zee, het omdolen in de woestijn, den ingang in Kanaän en de rijksglorie onder Salomo;

5^e representeert het in zijn lijden, worsteling en triumf de type van het geloofsleven van elk christen;

6^e doet het dienst om de openbaring in het schriftwoord tot stand te doen komen;

7^e beeldt het de mysteriën zelve der waarheid met het mysterie van den Christus als middelpunt af in symbolischen vorm.

Juist hierom echter kon in Israël de kerk niet als instituut naast het geïnstitueerde natuurlijke leven staan, maar moest de kerk een nationaal en de burgerstaat een kerkelijk karakter dragen, en zulks wel, omdat het tegelijk en kerk zijn moest en tegelijk de voleinding der kerk in het Regnum Gloriae moest afbeelden. Doch hieruit volgt

dan ook, dat, toen Israël zijn bloesem eenmaal in de Messias gedragen had, alzoo het lichaam de schaduw verving, en diensvolgens de symbolische beteekenis van Israël een einde nam, deze oude bedeeeling uit had, niet mocht voortgezet, en dat alsnu de kerk, losgemaakt van zijn band aan een volk en dus ook van zijn band aan het civiele leven, tegelijk én wereldkerk in steê van volks-kerk moest worden, en een geheel zelfstandige organisatie naast en in den burgerstaat moest tot stand brengen."

Toelichting.

We komen nu toe aan het *instituut*.

De vraag hoe de apparitie tot stand komt, hoort hier niet thuis, maar is behandeld in de Soteriologie, en wordt in de tweede plaats behandeld in de Ethiek, die aanwijst, hoe het christelijk leven door den mensch als tweede oorzaak in de wereld wordt ingedragen. Evenmin ligt het op onzen weg hier Kerkrecht te behandelen, hoewel de behandeling van de kerk als instituut hiertoe allicht zou kunnen leiden.

De gezonde verhouding is deze, dat het Kerkrecht evenals de Ethiek voortspin: aan den draad, die door de Dogmatiek is geboden. Daarom zijn de Ethiek en het Kerkrecht afhankelijk van de Dogmatiek. Men mag niet zeggen, dat het Kerkrecht de principiën uit Gods Woord haalt. Voetius geeft in zijn *Politica Ecclesiastica* wel eenigszins aanleiding tot deze gedachte. Neen, het Kerkrecht heeft wel zekere principiën, maar deze worden geboden door de Dogmatiek. In de Dogmatiek worden de grondlijnen, de fundamenten gelegd en het Kerkrecht bouwt daarop voort.

Wat verstaan we nu onder een instituut?

1^e Een instituut ontstaat niet vanzelf, maar wordt geïnstitueerd door den wil van een persoon. Er moet derhalve zijn aliquis qui instituit.

2^e Er moet zijn een forma institutionis. Deze forma institutionis sluit in zich een tegenstelling, n.l. van een gezag en van een persoon, over wie dat gezag gaat.

3^e Wanneer institutio bedoelt duurzaam te bestaan, dan moet er een regeling zijn, waardoor de bestendiging van dat gezag, bij het wegsterven der personen, bepaald is.

4^e Het doel moet zijn aangegeven, waarmede dit instituut wordt ingesteld.

Men kan derhalve nooit in twijfel verkeerren, of een kerk instituut is of niet. Wanneer iemand mij niet zeggen kan, wie als ambtsdrager een kerk repræsenteert, en wie de personen zijn over wie het gezag der ambten gaat, dan is er geen instituut. Zijn deze beide echter wel aanwijsbaar, dan is het instituut aanwezig.

Hoe is nu dat instituut in de kerk tot stand gekomen? Om deze vraag te beantwoorden, moeten we eerst onderzoeken, waar het begonnen is, waar het nog niet was, en waar het wel was, en tevens nauwlettend waken tegen elke poging, om het te zoeken, waar het nog niet bestond. Die poging toch was een belangrijk moment in den strijd tusschen de Voetianen en de Coccejanen. Deze strijd was vinniger en bitterder, dan we ons gewoonlijk voorstellen, vooral door de omstandigheid, dat de beide partijen door de overheid gedwongen werden in één kerk te blijven samenwonen.

Wat dit punt betreft, stond de zaak aldus: toen de Gereformeerden opgetreden zijn in de dagen van de Reformatie, zijn ze te werk gegaan zonder veel historisch gevoel. Van een historisch proces hadden zij niet veel idee. Zij meenden, dat hun kerk er zoowat eender uitzag als die uit den apostolischen tijd. De enkele lectuur van een Justinus Martyr had hen kunnen overtuigen, dat dit niet zoo was. Datzelfde gemis aan historischen zin had er toe bijgedragen om in de belijdenis, dat de kerk bestond van den aanbeginne der wereld, min of meer de voorstelling ingang te doen vinden, alsof de menschen van Abraham af niet veel minder dan onze gereformeerde belijdenis hadden gehad. Dit had een natuurlijke oorzaak. Hoe meer het goddelijke en het eeuwige zich machtig in de ziel doen gevoelen, hoe meer een idee van stabiliteit post vat in het hart. Hoe meer we zien op het werk Gods en niet op dat der menschen, hoe meer we den indruk krijgen van iets wat vast is. Tegenover al die denkbeelden van een historisch proces nam men het type van de apostolische kerk als onveranderlijk type, en dit bootste men na.

Hiertegen nu kwam Coccejus in verzet; en daarbij stond hij natuurlijk geweldig sterk, want de Heilige Schrift ligt voor ons als historie en toont een voortgaande openbaring, en voortgaan van minder tot meer. Dit nu bracht Coccejus tot het ongelukkige denkbeeld van zijn foederaal-theologie, een naam, later misbruikt in dien zin, alsof de leer der verbonden „foederaal-theologie” was. Hiervan is niets aan, want de leer van werk- en genadeverbond dagteekent van even ver terug als er christenen op aarde zijn, en is ook door de Reformatie duidelijk uitgesproken. Neen, de foederaal-theologie noemt men de voorstelling, alsof door den Heere een lange reeks verbonden met de menschen gesloten zijn, en elk dier verbonden een gressus vormt op de scala der openbaring. De laagste gressus is dan de toestand na den val; de hoogste: Christus. Daartusschen neemt men dan verschillende stadiën aan, soms wel zeven. In elk geval nam men aan een bedeeeling van Adam tot Noach; verder een verbond met Noach, 3^e met Abraham, 4^e met Jacob, 5^e met Mozes, 6^e met David, 7^e in de Babylonische gevangenschap; ten slotte in Christus. Dit nu leidde er Coccejus toe, om te zeggen, dat al die Vorstufen nog niet waren

geweest de openbaring der werkelijke waarheid, zoodat op die Vorstufen geen zaligheid mogelijk was, en dat deze alleen mogelijk werd gemaakt, toen Christus aan het kruis stierf. De menschen, die op de lagere trappen waren gestorven, werden zoolang afgezonderd en door een soort van algemeene verzoening bij het verschijnen van het kruis van Christus tot de zaligheid gebracht.

De kunst van de Coccejanen was, om na te speuren, hoeveel van de waarheid men op elk der Stufen reeds had; hoeveel men reeds bezat van de sacramenten, van de openbaring van den Christus, enz., totdat de openbaring eindelijk in den Christus haar voltooiing had gevonden. De kerk was dan ook eerst daar ontstaan, waar de Christus optrad.

De Voetianen kwamen hiertegen met kracht op. Wat er ook van dat historisch proces aan was, Jehovah is, wie Hij was en zijn zal en Hij heeft zijn uitverkorenen van den aanbeginne der wereld tot de zaligheid gebracht. Nooit is de Middelaar zonder kerk geweest; „de Koning”, naar hun geliefkoosden term „is nimmer zonder onderdanen geweest.”

In zooverre nu stonden ze op het ware standpunt, maar zij beginnen een niet geringe fout. Zij hadden weinig inzicht in de organische ontwikkeling der waarheid, en zeiden daarom dat de kerk van het paradijs alles reeds bezat, wat de kerk nu heeft: kennis van de Drieëenheid, van de verzoening, van de uitstorting des Heiligen Geestes enz. Op deze wijze ontstond de schoolsche liefhebbelij, om aan te toonen, dat de heele belijdenis er al van den beginne geweest was. Als we Petrus van Maestricht opslaan, zien we, hoe hij gematigd (niet in zijn Dogmatiek; die gaat vooraf; maar in het stuk over de bedelingen van de kerk) aantoon, hoe de waarheid er steeds geweest is. In de verschillende perioden van de kerk heeft hij willen vindiceeren de identiteit van de waarheid Gods.

De oplossing van het verschil tusschen de beide gevoelens is voor ons niet moeijelijk meer. In de organische ontwikkeling der waarheid wordt hetgeen de Voetianen voorstonden, gehandhaafd en tegelijk hun dwaling vermeden. In de zaadkorrel, waaruit de geheele plant straks zal opgroeien, is potentieel alles gegeven. Niets komt er additief bij. Wie deze zaadkorrel in de hand draagt, heeft feitelijk reeds bloesems en vrucht; maar tevens moet beleden, dat hij, die een eikel in de hand heeft, nog heel wat anders draagt, dan den eikeboom, en hij zou bedrogen uitkomen, indien hij in de schaduw van dien boom wilde gaan zitten. Zoo ook is de waarheid in het paradijs gegeven, zonder dat er een enkel stukje aan ontbrak, maar, om hieruit af te leiden, dat Adam Eva zich in een soort gereformeerde belijdenis hadden kunnen verheugen, is ongerijmd. Zelfs waar wij wijzen op uitspraken uit Genesis enz., en daarin een bevestiging zien van de leer der Drieëenheid, gaat het

toch niet aan, te zeggen, dat Adam en Eva daarin reeds de Drieëenheid hebben gezien. Wij gaan van achteren het spoor na. Op het standpunt van de organische ontwikkeling der kerk zegt men dus, dat de kerk alle eeuwen door de waarheid essentieel bezeten heeft, maar dat gradueel de ontwikkeling van die waarheid is toegenomen.

Nu is echter de vraag: konden de menschen door het geloof in die onontwikkelde waarheid zalig worden? Deze vraag was daarom zoo pijnlijk, omdat de Gereformeerden uit de dagen der Reformatie op dit punt een controvers hadden met Rome. Rome toch handhaaft de *fides implicita*, d. i. het geloof in de kerk, waarin alle genadegoederen implicite gegrepen zijn, en nu waren de Gereformeerden bang, dat, indien zij toegaven, dat in het paradijs zulk een geloof aan een *veritas implicita* had bestaan, zij dan in hun controvers met Rome zouden verzwakt worden. Toch mag ons dit volstrekt niet terughouden, om te belijden, dat in het paradijs zulk een *fides* bestond. Immers, de *fides implicita* is heel wat anders dan de *fides* in een *veritas implicita*.

Wanneer men nu nagaat, wat gebeurt in de hersenen van een veertienjarigen schapenhoeder met betrekking tot de stukken der waarheid, en in die van een professor in de dogmatiek b. v., dan is het niet te loochenen, dat het verschil tusschen het geëxpliceerde van de waarheid in de hersenen van den eerste en van den tweede enorm groot is. Maar hindert dit iets aan de zaligheid? Dit kan immers nimmer aan de zaligheid af of toedoen, want voor geen enkel tweetal menschen is die *veritas explicita* gelijk. De zaligheid hangt zoo weinig aan de *veritas explicita* en aan het dadelijk geloof, dat de ingeplante *fides* in de wedergeboorte genoegzaam is tot zaligheid voor de uitverkorenen, die vroeg wegsterven. Wanneer nu God eerst gaf een *veritas admodum implicita*, dan moeten we belijden, dat dit voor het wezen der zaak nooit verschil kon maken.

De Voetianen gingen hierom een verkeerden weg op bij hun voorstelling, alsof de patriarchalen reeds een rijk ontwikkelde dogmatische kennis zouden gehad hebben, omdat de Heilige Schrift eerst de stof levert voor de dogmata. Die dogmata zijn het uitvloeisel van den door God aan de kerk gegeven last, om de openbaring in het discursieve denken op te nemen, Hiervan was nu, zooals vanzelf spreekt, in het Oosten bij de patriarchen geen sprake, en deze geheele idee van de Voetianen moet daarom worden verworpen.

Evenwel moeten we wel nagaan, wat de patriarchen bezeten hebben, en hoe achtereenvolgens de inhoud aan hun geloof is gegeven.

I. Wat betreft Adam vóór den val:

1^e Adam bezat de *cognitio Dei innata*.

2^e Geheel de natuur was voor hem een zuivere afspiegeling van de bedoe-

ling Gods met zijn scheppingswerk, en een openbaring van Gods deugden: *perfecta revelatio in natura*.

3^e Adam genoot den persoonlijken omgang en de gemeenschap met het Eeuwige Wezen: *communio personalis cum Deo*.

Eij deze drie zou nog gekomen zijn de *cognitio Dei acquisita*, ware de val niet tusschenbeide gekomen.

II. Na den val zien wij werken:

1^e De traditie uit het paradijs, welke met de menschen is medegegaan op hun pelgrimstocht over deze aarde, met doornen en distelen bezaaid. Deze *traditio* draagt het karakter, dat zij het zuiverst is bij haar oorsprong, en dit is zoowel waar, *quod ad tempus* als *quod ad distantiam*.

a. *Quod ad distantiam*. Wanneer we een wereldkaart nemen, en het punt marqueeeren, waar de mensch vóór den val is geweest, n.l. het hoogland van Azië, en we trekken vandaar uit lijnen, die de afstanden aangeven, dan zien wij, dat de traditie zuiverder bleef, naarmate de plaatsen dichter gelegen zijn bij het uitgangspunt. De volken, die in het hart van Azië wonen, vertoonen dan ook een kring, waarbinnen wel de afgoderij binnensloop. maar toch nog vrij zuiver de paradijs-traditie bewaard bleef. We denken slechts aan Thera, Laban, Bethuël. Ook in Perzië enz. is die traditie wel bedorven door theogonieën en andere afgodische voorstellingen, maar toch, ook daar bleef zij nog veel zuiverder dan verder op, waar elk spoor ten laatste bijna verdween.

Aan de traditie uit het paradijs moeten we dus een niet geringe, maar altijd gradueel verschillende waarde toekennen. Ook voor zoover we de afgoderij in hooger formatie ontmoeten, nemen we toch nog het denkbeeld waar van één God, b. v. in het doodenboek van de Egyptenaren. Dit doodenboek heeft formules, die van geslacht op geslacht zijn voortgeplant. We zien daarin hetzelfde verschijnsel als in de Roomsche kerk. Ook Rome heeft zeer oude formules en gebeden, die wij zeer goed zouden kunnen overnemen. Eerst later stuiten we op de aanroepingen van Maria en de heiligen. Maar ook die oudere gebeden zijn tot nu toe vast blijven liggen, en dragen een nog zuiver Evangelisch stempel. Zoo ook nu bleven in Egypte die oude formules met zekere taaiheid hangen, vooral waar het betrof de dooden.

Hetzelfde verschijnsel ontdekken wij in het oorspronkelijke Boeddhisme en in de Grieksche mythologie, waar zij spreekt van *Χρόνος* en *Ζεύς*,

Uit dit alles mogen we dus concludeeren, dat de paradijs-traditie door alle volken werd medegenomen, doch onzuiverder werd, naarmate die volken zich meer van het punt verwijderden, waar eenmaal het paradijs stond.

b. *Quod ad tempus*. Ook hierbij namen we waar, dat de traditie zuiverder is, naarmate we meer teruggaan naar dien ouden tijd.

Wanneer in de latere filosofie, b.v. in die van Plato, dit monotheïsme terugkeert, dan moet men dit verschijnsel niet beschouwen als een puur verzinsel. De oorzaak hiervan ligt in iets anders. De priesters hielden er allereerst een esoterische leer op na, en deze esoterische leer staat veel dichter bij de paradijs-traditie, dan de exoterische, die onder het volk was verbreid. Die filosofen nu hadden de grondgedachte voor hun stelsels opgevangen uit deze esoterische leer, en gaven daaraan een filosofische ontwikkeling.

De kerk leefde dus allereerst bij de traditie.

2^e Met deze traditie ging evenwel gepaard het door de algemeene genade bewaarde semen religionis, dat ook na de zonde in den zondaar was overgebleven. Bij den een werkt dit semen religionis sterker dan bij den ander. Hierbij nu is op te merken, dat God de Heere in die landen, waar hij vóór het ontstaan van Israël zijn kerk heeft laten wandelen, dit semen religionis sterker heeft laten werken dan bij de andere volken. In den Semietischen stam toch nemen we dit het zuiverste waar.

3^e Behalve de traditie en dit semen religionis heeft God den mensch ook zijn openbaring gegeven. We merken dit aanstonds aan Gen. 3 : 15, aan het gebeurde met Kaïn en aan andere voorvallen in het Oude Testament waarbij God zich aan den mensch openbaarde. Van sacrament of vaste culte was nog geen sprake, evenmin als van de instelling van een priesterlijk ambt; ieder offerde voor zichzelf. Zoo bleef het voortgaan tot op Noach. Toen onderging de toestand der kerk met betrekking tot den inhoud van haar geloof, een wijziging. Na den zondvloed zijn het eerst gegeven verbiedende geboden, wat den vorm betreft dus hetzelfde als op Sinaï.

Het tweede punt van verschil tusschen de religie tijdens Noach en vóór hem, bestaat hierin, dat God nu met een teeken tot de volken komt, en wel met een teeken des verbonds. De verbondsvorm van de religie wordt weêr opgericht. Wel was reeds terstond na den val het verbond der genade opgericht met Adam, maar nu eerst werd het geopenbaard in zijn verbondsvorm. Maar het verbond werd nog maar alleen formeel, niet materieel geopenbaard. Het teeken wordt nog aangeduid heel in de verte, en de verbondsvorm wordt nog aangegaan met het heele menschelijke geslacht. Het is dus nog geen verbond, waarin de gratia particularis wordt gegeven, maar alleen de gratia universalis. God begon met zijn volk den verbondsvorm te onderwijzen.

Het derde punt van verschil met de vorige religie bestond hierin, dat bij Noach het eerst optreedt de vorm der profetie. Henoeh was wel een prediker, maar geen profeet. Maar nu werd allereerst aan Noach geopenbaard, dat de zondvloed komen zou, en de wereld werd juist daarom verworpen, omdat zij aan de profetie van Noach geen gehoor gaf. Bij Noach neemt deze profetie

een bepaalden openbaringsvorm aan in de profetieën over de drie volkerengroepen, die uit zijn zonen zouden geboren worden, aangezien die woorden het program zijn voor de heele wereldgeschiedenis.

In dat stadium blijft de religie voortloopen tot bij de roeping van Abraham. Toen reeds was de iconolatrie en het polytheïsme in de bakermat van het menschelijk geslacht doorgedrongen. In de teraphim blijkt duidelijk, dat de polytheïstische, iconolatriscie vereering liep naast de vereering van den eenigen God. Den boventoon had echter nog het monotheïsme, maar vooral bij het vrouwelijk geslacht, was het polytheïsme (cf. Rachel) steeds meer binnengedrongen.

Gevolg hiervan was de roeping van Abraham, en van af deze roeping tot het einde van het leven der patriarchen, zien we een veel rijker openbaring aan het licht treden.

1^e Na Abraham's roeping wordt het sacrament der besnijdenis ingesteld.

De instelling van een sacrament kunnen we nooit genoeg waardeeren, omdat niet in de leer, maar in het sacrament de openbaring der kerk tot uiting komt. Door het sacrament wordt er een kring afgescheiden, zoodat er dus een aparte organisatie van de kerk komt.

2^e Na Abraham's roeping zien we het gewichtig verschijnsel intreden van de Theo- of Christophaniën. Deze zijn geheel iets anders dan de vroegere openbaringen, omdat die alleen door toe- of inspraak geschieden. Nu echter spreekt God niet meer in zijn verblindende Majesteit tot den zondaar, maar buigt zich neder, en de majesteit wordt getemperd door de menschelijke gedachte. Zoo is de Christophanie de eerste ontwikkeling van de gedachte die ligt in den *אֱלֹהִים-מִן-בְּרִי*.

3^e Nu ontstaat eerst het begin van de openbaring der electie en der bestemming van de kerk; *ἀρχή*: de electie in de roeping van Abraham; het *τέλος*, de bestemming in het: „In u zullen alle geslachten der aarde gezegend worden.”

4^e Hier begint zich het wonder te openbaren in de geboorte van Izaäk, en wel als het zetten van de eerste reële kiem voor de geboorte van den Messias.

Met dit patriarchale leven is echter het vast belijnde standpunt nog niet bereikt. Dat dit zoo is, wordt aangeduid:

- a. door de wijze van de instelling der besnijdenis.
- b. door het gebeurde met Ismaël en Ezau.

Ad a. Bij de instelling der besnijdenis toch bepaalde God, dat ook de inwonenden moesten worden besneden. Daarmede was zekere latitudo gegeven. Het verbond komt dan ook hier voor het eerst niet alleen formeel, maar ook wat betreft den inhoud, tot zijn recht. Hierom is het begrijpelijk, dat men

beweerd heeft, dat eerst met Abraham het verbond der genade is gesloten. Ook Calvijn maakt geen gewag van het genadeverbond vóór Abraham's roeping, en hierop hebben zich natuurlijk de Coccejanen beroepen met allen, die niet erkennen, dat de kerk bestaat van den aanbeginne der wereld. We moeten over deze quaestie niet te licht denken, want zij beslist over de vraag of de waarheid permanent is of niet. Immers, is het genadeverbond eerst met Abraham opgericht, dan heeft het geen eeuwig karakter, en is het tegelijk met Israëls' bedeeling afgeschaft. Daarom moeten we wèl onderscheiden tusschen twee momenten: geopenbaard is het genadeverbond eerst met Abraham, maar niet als een toen pas ontstaan verbond; het werd *ontdekt* als een bestaand verbond. Er is n.l. tweeërlei soort van openbaren, òf het aan het licht brengen, van iets wat er nog niet was, òf het deksel afnemen, van iets wat reeds bestond, maar bedekt was, en dit laatste heet ἀποκλύπτειν. Het genadeverbond nu behoort tot de ἀποκάλυψις. Het κάλυμμα bleef hangen tot op Abraham en begon toen te worden weggenomen; evenwel bleef de bekendmaking kalymmatisch tot op Christus toe, aangezien het eerst volkomen werd weggenomen, toen het voorhangsel des tempels scheurde. Het κάλυμμα, dat tot op Christus bleef hangen was de symboliek, daar de symboliek iets toont en tevens bedekt.

Ad b. Dat de openbaring aan Abraham nog niet de genoegzame was blijkt hieruit, dat Ismaël en Ezau niet toevallig in die openbaring voorkomen. Bij Abraham en Jacob gaat de helft der kinderen heen, zoodat we bij Jacob nog slechts een vierde van Abraham vinden. Bij den uitgang van het Abrahamitische uit het patriarchale leven werd dus weër een deel geheel aan de traditie overgegeven, terwijl bij Ismaël die traditie sterker is gebleven dan bij Ezau.

Nu gaan Jacobs kinderen naar Egypte. Daar bluscht God alle openbaring uit. In de vier eeuwen van Israëls verblijf aldaar vinden we er geen spoor van, ja, dit gaat zoo ver, dat zelfs het sacrament der besnijdenis verloopt, terwijl van een ambtelijk optreden, gelijk van Abraham, Izaäk en Jacob, geen sprake was. God laat het bij de gestrooide zaden, en de bedoeling Gods met die vier eeuwen was niet om de kerk verder te brengen, maar om een gesepareerd volk te doen optreden. De kring van Gods volk moest geïsoleerd worden van den kring der wereld. Hiertoe kon het sacrament niet strekken, omdat dit een geestelijke beduidenis heeft, en den kring niet genoegzaam besloot; immers ook Ezau was besneden. In Egypte nu zien wij het *kastewezen*, dat uitstekende diensten deed voor de verdere formatie van het volk Gods. Aan dit kastewezen, hoewel het in Egypte op gansch zondige wijze opkwam, lag deze waarheid ten grondslag, dat er in de wereld kringen bestaan. Een

Israëliel mocht volstrekt niet bij een Egyptenaar aan tafel zitten. Zoo was in dit kastewezen de waarborg geboden, dat Israël niet versmelten kon met het Egyptische volk. In Egypte laat God nu zijn volk vermenigvuldigen, zich ontwikkelen, winste doen met de wijsheid der Egyptenaren, en nu wacht Hij het tijdstip af, waarop hij het voorgestelde doel heeft bereikt.

Nu op deze wijze het volk des Heeren in Egypte als in een sarcophaag ligt verborgen, repeteert zich daar hetgeen geschied was in Ur der Chaldeëen: *de evocatio*, doch hier niet tot één persoon, maar tot het geheele volk uitgaande. Tevens openbaart zich hier de opstanding uit de dooden. Jezus toonde der Emmaus-gangers aan, uit heel de Schrift, van Mozes af, „dat de Christus al deze dingen moest lijden en alzoo in zijn heerlijkheid ingaan.” Welnu, Israël was metterdaad dood en daarom is de uitdrukking, dat het als in een sarcophaag besloten lag, niet te sterk. De Egyptenaars deden alles, om het volk dood te verklaren, zooals wel het duidelijkst uitkomt in den kindermoord. Uit zichzelf kon Israël zich onmogelijk uit dien dood verlossen; daarom kwam God met de *evocatio*.

In de tweede plaats stelt God bij die *evocatio* een hoofd aan in Mozes, en in hem aanschouwen we de eerste type van den Messias (niet in Abraham.)

Terwijl nu de kring bij Abraham zich had beginnen af te teekenen in het sacrament der besnijdenis, heeft thans de doop van het geheele volk plaats bij den doorgang door de Roode Zee. Het Nieuwe Testament duidt aan, dat deze doop een geestelijke beteekenis had.

Na deze *evocatio* en dien doop komt nu plotseling de institutie als zoodanig in de verbondssluiting op Horeb. Iets, wat daarom het karakter eener institutio draagt, omdat het ambt als zoodanig optreedt. Door het sacrament wordt de kring in het leven geroepen en door het ambt de representatie van dien kring.

Bij het sacrament van de besnijdenis wordt dat van het pascha gevoegd, en in de wijze, waarop God hen onderhoudt in de woestijn, wordt symbolisch de absolute openbaring gegeven van de volkomen genoegzame genade Gods, die zijn volk van alle geestelijke weldaden voorziet. Ten slotte wordt het Kanaän weder binnengeleid.

We merken alzoo op, dat in Israël kerk- en volksstaat volkomen één zijn.

Nu moeten we evenwel de vraag beantwoorden: Welke was de beteekenis van dezen extra-ordinair toestand? Deze toestand diende slechts voor een tijd, en dit maakt de bedeeling van Israël dus tot een overgangsfase van het kerkelijk leven. Wat was daarvan de ratio? Het antwoord luidt: het rustpunt kon de openbaring Gods eerst bereiken in Christus, want alles zag op Hem alleen, in wien de realiteit aan het licht zou treden. Maar gesteld nu

eens, dat God diezelfde realiteit had gegeven in Seth's dagen, dan zou de Christus onbegrepen in de wereld hebben gestaan en weer heen zijn gegaan, zonder een spoor achter te laten. Dit rustpunt van de openbaring kan niet komen tenzij een program, een schets ware voorafgegaan. Slechts wanneer eerst was geopenbaard, wat en hoe die Christus zijn zou, kon Hij zijn roeping vervullen. De heele bedeeeling van Israel is dus een postulaat voor de komst van Christus met deze bedoeling, dat Hij niet als onbegrepene, maar als een begrepene gestalte in de wereld zou treden, opdat Hij alzoo op die wereld zou kunnen inwerken. De bedeeeling van Israel moet dus worden opgevat als een praeludium, een voorafschaduwing, een teekening, een schets van den Christus.

Intusschen, dit is nog niet genoeg. De meesten toch meenen, dat in Israel alleen gepraefigureerd lag datgene, wat Christus deed op aarde tot aan zijn hemelvaart. Dit is echter valsch. De geheele Middelaarstaak van Christus tot aan het jongste oordeel toe en den ingang van het Rijk der heerlijkheid, vormt één geheel, en eerst dan kon Hij zijn werk volbrengen, wanneer het gansche program in Israel geprojecteerd lag. Helder moet derhalve worden ingezien, dat in Israel de schets lag voor het heele werk van Christus van de kribbe af tot aan het laatste oordeel. Op dit tweede punt moet daarom zooveel nadruk worden gelegd, omdat het werk van Christus in zijn kerk ook nu nog eengebrekkig werk is. De uitverkorenen zijn nog niet heilig; de kerk is nog verdrukt gedeeld, terwijl toch het werk van Christus in zijn eind een voltooid werk moet zijn. Licht nu dat gebrekkige werk afgebeeld in Israel? Neen. In de formatie en bedeeeling van Israel lag het volkomene afgebeeld, maar in de realiteit van het volk het onvolkomene.

1^e Voorbeeld. De Levietische reinheid beeldde de heiligheid af. Is nu die Levietische reinheid een gebrekkige? Volstrekt niet. Zij moest altijd volkomen zijn, en is als zoodanig een afspiegeling van de volkomen heiligheid van het paleis onzes Konings.

2^e Voorbeeld. Wanneer God in zijn offeranden laat afbeelden niet alleen 't offer van Christus, maar ook de offeranden, waartoe Hij zijn kinderen roept, dan zijn die offeranden weer afschaduwing van het volkomene.

3^e Voorbeeld. Wanneer het leven van Israel in Kanaän de afbeelding is van een gelukstaat, dan is die toestand afgebeeld als een volkomene, en de aanduiding van het land, vloeiende van melk en honig, genomen als afspiegeling van een volmaakt volksgeluk.

Symbolisch wordt derhalve steeds het volkomene afgebeeld. Hiertegenover staat evenwel, dat de toestand van het volk allergebrekkigst is. De besnijdenis wordt niet in eere gehouden, het volk vervalt tot afgoderij, en staat tegen God op.

Welnu, deze twee staan steeds tegenover elkander: *de symbolische instelling Gods en de realiteit van het volk*, en hierin liggen twee afschaduwingen:

1^o van het volkomene, wat God bedoelt te geven.

2^o van het onvolkomene, dat hier op aarde tot den jongsten dag zal voortduren.

Alsnu moeten we letten op den zevenderlei dienst, dien deze volkskring van Israel bewijst, gelijk in de paragraaf is aangegeven.

I. *In Israëls bedeeeling wordt het denkbeeld der uitverkiezing gerepresenteerd.*

Israel wordt altijd voorgesteld door God als het volk door den Heere uitverkoren. Steeds wordt dit uitgedrukt door het woord בְּחֵר, en zóó sterk wordt deze gedachte uitgesproken, dat er nimmer staat: quia Deo placent, maar altijd quia Deo placet. Hiermede is de grondslag der kerk op zijn zuiverst aangeduid. De menschheid in zonde is absoluut verdoemelijk, het volk Israel is een aller-hardnekkigst volk, en er is geen enkele oorzaak, waardoor het God tot barmhartigheid zou kunnen bewegen. Maar in tegenstelling met die hardnekkigheid van het volk, komt het absolute beneplacitum van God des te schitterender uit. 't Is daarom niet toevallig, dat juist zulk een volk is uitverkoren; God wil toonen, dat Hij juist met zulk een volk zijn doel zal bereiken. De almacht van zijn genade, en de vrijmacht van zijn verkiezing korren zoo het heerlijkst aan het licht.

II. *In Israël is de reële geslachtslinie van den Christus gegeven.*

Gods heil is geen afgetrokken dogma, geen ontwikkeling van begrippen maar reëel voor den mensch, naar ziel en lichaam beide. Daarom kan het niet daarin bestaan, dat God alleen geestelijke werkingen doet, maar moet Hij het ook openbaren in een tastbaar object. De genade en waarheid is *verschenen* in Jezus Christus. 1 Joh. 1 : 1. Op het *φανεῖν* en het *φανεῖν* komt het aan. Aangezien nu hierin het heil bestaat, moet die reële vleeschwording van den Christus worden gepraepareerd, en dit reële van Gods heil kon dan alleen in de praefiguratie uitkomen, als er een reëel volk optrad, dat alles in grijpbaren en tastbaren vorm deed zien. Vandaar dat God niet alleen een volk verloor, maar in dat volk den stam van Juda, in dien stam een Isaï en David, in wiens vleesch de incarnatie van den Christus ligt gepraefigureerd.

II. *In de Israëlitische bedeeeling was ook, geheel afgescheiden van de symbolische beduidenis, een praealabel instituut gegeven voor de geloovigen van dien tijd.*

Al wat de instelling Gods raakte, gold geheel het volk, niet alleen de geloovigen. De besnijdenis, het pascha, enz. stonden voor elk gelijk, en hadden betrekking op den uitwendigen volksstaat, en het begrip צְדִיקִים als zoodanig heeft niets te maken met de gerechtigheid, die voor God geldt. Maar natuurlijk, afgescheiden daarvan, had God ook toen zijn uitverkorenen, en deze lagen voo'namelijk, hoewel niet uitsluitend, in dit volk. (De uitverkorenen buiten

Israël werden met Israël in contact gebracht.) Aan de Levietische reinheid hadden deze uitverkorenen volstrekt niet genoeg, maar zij hadden behoefte aan geestelijk goed. Hun deelnemen aan de Levietische reiniging was alleen om mede te helpen aan de praefiguratie van het heil, maar diende geenszins tot hun zaligheid. „Slachtoffers en brandoffers hebt Gij niet begeerd,” wil dan ook niet zeggen, dat deze niet noodig waren, maar dat daarin voor Gods uitverkorenen op zichzelf geen geestelijk goed verborgen lag, omdat het bloed van stieren en bokken geen verzoening kon aanbrengen. Maar God liet dit instituut bestaan om zóó ook aan de geloovigen de geestelijke genade toe te dienen, niet krachtens de offeranden, maar krachtens de symbolische profetie, waarmee die offeranden heenduiden op Christus.

IV en V. *In die bedeeeling lag een afspiegeling van den heelen loop der christelijke kerk en de type van het geloofsleven van elk christen.*

Niet alleen van het instituut wordt ons gemeld, maar tevens medegedeeld een geheel historisch verloop van het volk. Dit vormt een afzonderlijk deel der openbaring, want het symbolische ligt in instituut en ceremonien. Toch ligt ook in die geschiedenis een symbool, n.l. een symbool van zonde en genade, want evenals Israël in Egypte in den dood gaat, alleen door God verlost wordt, in de Roode Zee gedoopt, door God in de woestijn geleid, over de Jordaan in het land der belofte ingebracht wordt, evenzoo zien wij op geestelijk gebied deze zelfde worsteling voor de kerk en de geloovigen weggelegd.

VI. *Israëls volksbestaan is een instituut voor de Revelatie.*

God heeft ook Israël gebruikt om zijn openbaring in woorden volledig te maken, zoowel door hetgeen Hij openbaarde aan Mozes als in de psalmen, de profetieën en de schriften der chokma. En, meer dan dit: Hij gebruikte het instituut ook om die waarheid in schrift te brengen en zoo aan de wereld de gefixeerde openbaring te geven.

VII. *Ook is die waarheid zelf wat den inhoud betreft aan Israël als een tabnîth gegeven.*

Evenals God gaf een tabnîth van den tabernakel, is er ook een volkomen tabnîth in de waarheid zelf en in heel de bedeeeling van Israël en van het Oude Verbond neêrgelegd. Vandaar dat na de komst van den Christus Jezus zelf zich voortdurend op dat Oude Testament beroept en baseert, evenals na Hem de apostelen. Het Oude Testament heeft dan ook naast het Nieuwe zijn duurzame en blijvende beteekenis. Gelijk in een boek met platen eenerzijds de rede geschreven staat in woorden en de platen een eigen beteekenis hebben, om het geschrevene in teekening te vertoon, zoo ook is de verhouding van Oud en Nieuw Testament. In het Oude Testament gaf God het aanschouwelijk onderwijs en in het Nieuwe Testament de rede. Daarom mag men nooit

zeggen, dat men aan het Nieuwe Testament genoeg heeft. Om b.v. de betekenis van Golgotha te begrijpen, heeft men niet genoeg aan het Nieuwe Testament, maar is bovendien noodig de geheele onderwijzing van de offeranden, aan Israël gegeven.

Uit bovenstaande beschouwing van de bedeeeling onder Israël zijn ons dus deze twee zaken gebleken :

1^e dat *de bedeeeling van Israël niet was een kerkelijk instituut in eigenlijken zin*, omdat het geen zelfstandige organisatie vormde.

2^e dat Israël wel *analogice een kerkelijk instituut opleverde*, maar vervat in het instituut van het volk, dus, saamgebonden door de banden van het nationale leven.

Hieruit zien wij tevens, dat, waar in Israël een volks-kerk bestond, deze toch iets geheel anders was, dan hetgeen men tegenwoordig onder volks-kerk verstaat. Tegenwoordig toch wil men door volks-kerk aanduiden de kerk van een bepaald volk, zoodat men een volks-kerk van Engeland, van Nederland, enz. onderscheidt. Het tegenwoordige begrip is dus een coördinaat. Geheel iets anders was de volks-kerk in Israël, n.l. niet de kerk van een bepaald volk, maar God creëerde het volk Israël voor de kerk, voor de geheele kerk, om voor de kerk een tijdelijke formatie op te leveren. Uit Israël mag derhalve nooit een gevolgtrekking gemaakt worden voor den tegenwoordigen tijd. De kerk in Israël was niet een deel der kerk in een bepaald volk bestaande, maar *de* geheele kerk openbaarde zich in Israël, en wel zóó, dat niet de kerk, maar het volk accessoir is. Het volk was het kleed, dat de kerk aantrok.

Onze vaders, inzonderheid Voetius, wezen er dan ook op, dat men geen consequentiën uit de kerk onder het Oude Verbond op die onder het Nieuwe Verbond mag overbrengen. Jammer echter, dat zij deze thesis wel uitspreken, maar er lijnrecht mede in strijd handelden. Dit komt vooral uit op het punt van de verhouding tusschen kerk en overheid. Daarbij toch beroept men zich uitsluitend op uitspraken van de Thorah. Hoe kwamen ze daartoe? De Roomsche kerk heeft ten deele een heidensch en ten deele een joodsch element bijbehouden. De priesterkleeding b.v. is geheel uit den tabernakeldienst overgenomen. De Roomschen beriepen zich hiervoor, evenals voor hun beschouwing aangaande de overheid, op het Oude Testament. Onze vaders nu namen dit uit Thomas Aquino en andere Roomsche Dogmatieken over. Toch is het opmerkelijk, dat zij thetice steeds sterk opkwamen tegen dit beroep op het Oude Verbond. —

Het laatste punt, waarmede deze paragraaf ons bezig houdt, is, dat de schaduw wegvalt, wanneer de persoon optreedt. Slechts een van beide kan op hetzelfde oogenblik bestaan : de persoon of de schaduw. Is de persoon bij mij,

dan is de schaduw verdwenen. Juist doordat de persoon op een afstand stond, wierp hij een schaduw af. Alle schaduw in het Oude Verbond is dan ook door den Christus zelf geworpen, maar komt Hij zelf in realiteit, dan is het onmogelijk, dat de schaduw langer bestaat. Daarom, wanneer men nu nog de skiatistische vormen wil vasthouden, dan loochent men daarmee de realiteit van Christus' komst.

Om slechts één punt te nemen. Als men nu nog een offerande voor de zonde bijbehoudt, zooals de Roomschen feitelijk doen bij hun mis-bediening, dan loochent men daarmee, dat het offer voor de zonde op Golgotha in realiteit gebracht is. Waar de Christus in werkelijkheid is verschenen, daar is de *σκιά* verdwenen. Deze sterke stelling hebben onze vaders steeds ingenomen in hun strijd tegen Rome, en zij aarzelden niet uit te spreken, dat de mis een loochening van de realiteit van den Christus was. Met welk recht deden zij dit? Zij hebben geraadpleegd geheel dienzelfden strijd, welke is voorgevallen bij het eerste optreden van het zelfstandig kerkelijk instituut. Toen gold het de quaestie van besnijdenis en doop. Was het kerkelijk instituut nog door de besnijdenis gebonden, dan lag het nog vast aan de bedeeeling der schaduwen. Ook wel lag dit vasthouden aan de *σκιά* in het waarnemen der dagen, het opgaan naar den tempel, maar dit was alles afgeleid. Het principieele punt, waarop de strijd moest worden uitgevochten was dat van doop en besnijdenis. Iemand, die nog iets wilde handhaven van de umbratische bedeeeling, moest de besnijdenis vasthouden, en wie inzag, dat de schaduw voor de realiteit geheel moest vlieden, moest allereerst tegen het aanhouden van de besnijdenis opkomen. De Handelingen der Apostelen en de brief aan de Galaten geven ons in dien strijd een blik.

Deze tegenstelling was zoo absoluut mogelijk. Wel was er gradueel verschil tusschen de Judaiseerende secten en onderscheidde men Ebionieten, die de geheele Israëlitische bedeeeling terug eischten, en Nazireërs, die niet zoo ver gingen, maar de alles beslissende vraag is deze, of men den wortel van de Joodsche organisatie afsneed of niet, en die wortel was de besnijdenis.

Het sterkst wordt dit uitgesproken in Hebr. 8 : 13. Beslister kan het wegvallen van de Joodsche overgangsinstellingen niet worden uitgesproken: *πεπαλάωκε τὴν πρῶτην*. En vooral legt de apostel hierop zooveel nadruk, omdat Jezus bij de instelling van het heilig avondmaal dezelfde woorden gebezigd heeft: *ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου*. *Διαθήκη* nu is een orde, een beschikking, een regeling. Het heeft overeenkomst met het testament, de beschikking, die iemand maakt met het oog op zijn dood. Daarom heeft *ἡ καινὴ διαθήκη* niets te maken met het „Nieuwe Verbond”, hetgeen men vaak verwart, terwijl men dan deze voorstelling geeft, alsof het Oude Testa-

ment het werkverbond was en met het Nieuwe Testament het genadeverbond eerst begon. Dit is volkomen valsch, daar het genadeverbond reeds in het paradijs een aanvang neemt en de geheele bedeeling van Israël in zich sluit. Neen, wanneer Jezus spreekt van ἡ καινὴ διαθήκη, dan bedoelt Hij daarmee alleen de nieuwe regeling, die noodwendig moest intreden, nu de bedeeling der schaduwen ophield om plaats te maken voor de realiteit. „Bedeeling” is nog wel het beste woord, dat we hiervoor kunnen bezigen.

Met een beroep op Jeremia en andere profeten toont Paulus dit voorbijgaan der schaduwen aan om duidelijk te maken, hoe de geloovigen onder het Oude Verbond reeds heel goed begrepen hebben, dat hun bedeeling zou verdwijnen. Γηράσκου duidt aan, dat die bedeeling niet met een coup d'état is uiteengerukt, maar dat zij voorbijging, omdat haar tijd was uitgediend. De volkomen ἀφαισμός had eerst plaats bij de verwoesting van Jeruzalem.

In Hebr. 6 en 7 zet Paulus hetzelfde uiteen, wanneer hij wijst op de tegenstelling tusschen Melchizedek en Aäron, en aantoon, waarom Christus wel priester heet naar de ordening van Melchizedek en niet van Aäron.

Bovendien legt Paulus hierop in den Galatenbrief zóózeer den nadruk, dat hij de Galatiërs, die in deze zaak dwaalden, ἀνοητοί noemt, dat is het niet: „uitzinnigen”, maar „krankzinnigen, onzinnigen,” „Gij hebt,” wil hij zeggen, „geen logisch hoofd, want zelfs naar den gewonen regel van het νόημα moet de *κρίσις* verdwijnen, als de realiteit zich openbaart.”

Daarom komt Paulus ook zoo sterk op tegen het Sabbathisme. Hiervoor mag men nooit uit den weg gaan, omdat men met dit sabbathisme de schaduw weêr herstellen wil. Nimmer mag van het doen of laten op den Sabbath een religieuze conscientie-zaak worden gemaakt. De vraag, of men dit of dat mag doen op Zondag hangt alleen hiervan af, of hetgeen men doet uit het geloof is, ja dan neen, en al wat niet uit het geloof is, is zonde. Een andere regel bestaat er niet onder het Nieuwe Verbond.

§ 7. *Het inst. der Kerk b. d. vervanging der schad. door de realiteit in Christus.*

„Toen in Christus de schaduw stond op te gaan in de realiteit, was het koninkrijk der hemelen nabij gekomen. Niet alsof de zelfstandig geïnstitueerde kerk zelve dat koninkrijk zou zijn, maar omdat zij de idee van dat koninkrijk aanvankelijk realiseerde en bestemd was om het deels voor te bereiden deels er bij de parousie in op te gaan.

Deze breuke met de bedeeling der schaduwen en deze overgang tot de gebrekkige reële kerk, ligt in het optreden van Johannes den Dooper, die op Gods bevel een eigen kring vormt, waardoor de weg voor het optreden van den Messias gebaad wordt.

Op analoge wijze vormt Jezus daarna een kring om zich heen, die niet anders bedoelt, dan den kring van Johannes voort te zetten en tot zijn doel te leiden. Deze kring is nog niet de kerk, want tot op het laatste pascha bleef Jezus met de zijnen verkeerend onder het overgangs-instituut van Israël, maar wel leverde deze kring voor het kerkelijk instituut, dat straks zelfstandig zou optreden, het kader. Dit kwam uit in de numerieke begrenzing van het drietal, twaalfstal en zeventig-tal discipelen, in de lastgeving en in de begiftiging met *χρησματα*, die reeds vóór Golgotha aan zijn discipelen ten deel viel, toen zij als lasthebbenden uit werden gezonden om ex officio in elke stad en elk vlek van Israël den Messias aan te kondigen, waarbij met name te letten is op de absolute autoriteit, waarmede Christus zijn discipelen liet optreden; gelijk het formeeren van een eigen kring en daarmee het begin van eigen organisatie evenzoo blijkt uit het voortzetten van de doopsbediening en het aan zijn discipelen geven van een formuliergebed.

Tot voltooiing komt deze kring eerst door de nadere lastgeving bij het laatste pascha en de instelling van een tweede sacrament.

Feitelijk losgemaakt van den kring van Israël werd deze kring door den kruisdood zelf, symbolisch voorgesteld in het scheuren van het voorhangsel.

Tot zelfstandig optreden riep Jezus dezen aldus georganiseerden en geïnstitueerden kring door de opzettelijke omzetting van het discipelschap in het apostolaat, en tot actuoze openbaring geraakt dit

instituut door de slechts eenmaal denkbare en zich nooit repeteerende inkeering van den Heiligen Geest op den Pinksterdag.

Ook zóó echter bleef dit instituut aanvankelijk nog altoos dat exceptie- neele karakter dragen, hetwelk zich bij de eerste ontwikkeling van elk organisme vertoont, en waardoor het in zijn ontstaan van zijn voortbestaan onderscheiden is. Vandaar dat dit apostolaat verzeld gaat van niphlaôth, en waar het zijn taak voleind heeft, wegsterft, zonder ge- perpetueerd te worden, en dat alzoo dit nieuwe instituut eerst na dit verscheiden der apostelen in dien normalen toestand geraakt, waarin het alle eeuwen door behoort te blijven voortbestaan, en waartoe het bij voor- komende afwijking door reformatie altoos moet worden teruggebracht."

Toelichting.

Het eerste punt, waarop we de aandacht moeten vestigen, betreft de ver- houding tusschen kerk en βασιλεία τῶν οὐρανῶν, een punt, waarover men steeds in de war is. Wat bedoelde het woord ἡγγικεν in de prediking van Johannes den Dooper, ἔτι ἡγγικεν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν? Met dat woord wordt aange- duid, hetgeen we hier boven gezegd hebben met betrekking tot de verhouding tusschen de persoon en de schaduw; de schaduw vliedt als de persoon ἡγγικεν; ἡγγικεν heeft dus een zeer natuurlijke beteekenis, die wij zoo plastisch mogelijk moeten opvatten. In deze prediking ligt dus opgesloten, dat de umbra van het βασιλεία τῶν οὐρανῶν er is geweest. De heele bedeeeling van Israël toont dat βασιλεία τῶν οὐρανῶν sciatice, maar nu wordt gezegd, dat het ἡγγικεν, zoodat de schaduw inkrimpt. In dit ἡγγικεν, dat dus een teekenachtigen zin heeft, ligt derhalve opgesloten dat dit βασιλεία τῶν οὐρανῶν niet nog ontstaan moest, maar reeds bestond op een afstand; anders toch kon het geen schaduw werpen. Dit βασιλεία τῶν οὐρανῶν heeft dan ook een eeuwig karakter, ligt in het raadsbe- sluit Gods. Waar een zedelijke wereldorde optreedt, is God βασιλεύς, en komt met zijn wet; maar terwijl nu dit βασιλεία τῶν οὐρανῶν als koninkrijk van God er wel was, maar nog van verre stond en alleen een schaduw afwierp, daar moest het, waar de Christus verscheen in realiteit, naderbij komen.

Uit een vergelijking van Matth. 3 : 2 met Matth. 4 : 17 en 10 : 7 blijkt dat het zeggen van Johannes den Dooper: ἡγγικεν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, niet mag worden opgevat, alsof dit eerst een feit is geworden, toen Jezus optrad.

Inmers in Matth. 3 : 2 brengt Johannes de Dooper deze prediking: in Matth. 4 : 17 lezen we van Jezus zelf, dat hij „van toen af begon te prediken en te zeggen: „Bekeert u, want het koninkrijk der hemelen is nabij gekomen”; terwijl in Matth. 10 : 7 Jezus, die toen reeds geruimen tijd onder het volk

had verkeerd, de twaalfen uitzond met denzelfden last: „Predikt, zeggende: *het koninkrijk der hemelen is nabij gekomen.*”

In de tweede plaats moeten we nagaan, van waar de naam: βασιλεία τῶν οὐρανῶν. Dit blijkt uit Ps. 68 : 33; Jes. 37 : 16 en Jes. 37 : 20. Wanneer we met deze drie plaatsen vergelijken, hetgeen we lezen in Matth. 4 : 8, waar Satan bij de verzoeking in de woestijn aan Jezus alle koninkrijken toonde, en tevens de derde bede van het Onze Vader: Uw wil geschiede gelijk in den hemel, alzoo ook op aarde,” dan zien we uit de samenvoeging dezer uitspraken, dat de koninkrijken der aarde in tegenstelling worden genomen met het koninkrijk der hemelen, en dat deze koninkrijken der aarde wel de facto aan God onderworpen zijn, maar zelf bedoelen een eigen zelfstandige macht te vertegenwoordigen en wel in dien zin, dat die aardsche koninkrijken een eigen ἄρχων hebben, den ἄρχων τοῦ κόσμου, welke is Satan. Bovendien zien wij, dat, waar nu Christus verschijnt, het zijn roeping is, het koninkrijk van God als het absolute koninkrijk te poneeren, maar het te poneeren in den weg van gehoorzaamheid aan God door lijden en dood, terwijl Satan de koninkrijken der aarde aanbiedt in den weg van gehoorzaamheid aan den ἄρχων τοῦ κόσμου.

Dit nu maakt, dat het koninkrijk van Israel geen oogenblik mag worden gecoördineerd met de koninkrijken der wereld. Daarom was het Israels groote zonde, dat het in de dagen van Saul riep: „Laat ons een koning hebben als de andere volken,” omdat dit inderdaad Israel coördineerde met de koninkrijken der aarde. Vandaar dat Saul, die zich er toe leende om in dien zin koning te zijn, absoluut moest worden verworpen. In de oude bedeeeling staat het regnum umbratile van Israel recht tegenover de koninkrijken der aarde. Christus nu komt met den eisch, niet alleen tot Israel, maar tot alle volken, dat al wat op aarde bestaat, aflegge dat autonoom karakter, om zich als één man onder de wet van Jehovah en daarmede onder zijn koninkrijk te scharen. Dit drukte Jezus uit in de bede: „Uw wil geschiede, gelijk in den hemel, alzoo ook op de aarde,” volgende op de bede: „Uw koninkrijk kome,” en dit weer op de bede: „uw Naam worde geheiligd,” omdat deze naam Gods nimmer geheiligd wordt en nooit tot zijn recht komt, zoolang er nog één koninkrijk zich autonoom stelt tegenover het koninkrijk Gods.

De vraag ontstaat nu: *hoe liggen de eerste wortelvezelen, waaruit de organisatie van het kerkelijk instituut is opgekomen?* Met de kerk van Israel mogen we hierbij niet rekenen, omdat deze niet het karakter droeg van een wereldkerk. In de paragraaf wezen we er op, dat de eerste Ansatz van die organisatie gezocht moest worden *in het optreden van Johannes den Dooper*. We zullen trachten aan te toonen, hoe in dat optreden het begin van een uitwendige institutie lag.

Bij het optreden van Johannes den Dooper bestond in Israel tweërlei vorm van het instituut: *de schola en het proselietisme*. Steeds ziet men in de Heilige Schrift, hoe alles ontkiemt uit bestaande formatiën, die dan als praeformatiën dienst doen, gelijk we ditzelfde opmerken in de dierenwereld. Voor het pantheïsme is dit wel zeer verleidelijk, daar dit alles uit een proces verklaart, doch al verbiedt de Heilige Schrift het laatste, daarom mag men nog niet het oog sluiten voor al de historische praeformatiën, die ons in Gods Woord zijn aangegeven.

c. De Schola. Destijds waren in Jeruzalem formeel wetenschappelijke scholae, die met onze scholen hoofdzakelijk hierin verschilden, dat één man de ziel was van zulk een schola, om wien de leerlingen als om een vader zich verzamelden. (School van Hillel enz.)

b. Het Proselietisme. Dit was ook een instituut, dat dienst deed om personen door handelingen, merkteekenen en wijdingen van de eene in de andere rechtspositie over te brengen. Juist omdat bij het proselietisme het overgaan van de eene rechtspositie in de andere het voorname punt was, is het een instituut, want zonder rechtspositie is een instituut onbestaanbaar. De proselietendoop beteekende dan ook in de eerste dien overgang. Een proseliet verloor zelfs, zijn erfgoed en kreeg een vader en moeder in Israël.

Bij deze twee, schola en proselietisme hoort een derde; *het optreden der Esseërs*, die in onderscheiding van de geen instituut vormende Farizeë en Sadduceë, geheel apart woonden en een gansch afzonderlijken kring vormden. Door Esseër te worden ging men over in een hooger staat van geestelijk leven en verbond men zich tevens aan een schola.

Indedaad lag nu in het optreden van Johannes den Dooper zulk een karakter:

a van de *schola*; immers, ook hij verzamelde een groep leerlingen om zijn persoon;

b van het proselietisme, want ook hij brengt zijn volgelingen er toe, om over te gaan in een nieuwen toestand, om te treden in de rechten van het koninkrijk der hemelen en daarbij den doop als teeken te ontvangen.

Als men zoo wil, zien we dus bij Johannes den Dooper niets nieuws, maar dit is juist het schoone, dewijl het ons toont, dat al wat Gods hand doet, met een onnoemelijk kleine wijziging een machtig resultaat oplevert. Johannes de Dooper deed niets nieuws, maar alleen zette hij de twee raderen van de schola en het proselietisme op den Messiaanschen spil en daarmee is de totale ommekeer teweeggebracht.

Dat echter Johannes de Dooper een instituut opricht, is volkomen duidelijk:

1^o Hij verzamelt om zich heen een bepaalden kring van personen, die dan ook den aparten naam dragen van: *μαθηταὶ τοῦ Ἰωάννου*.

2^e In dien kring oefent hij een absoluut gezag uit. Zijn jongeren waren geheel van hem afhankelijk, worden door hem uitgezonden enz.

3^e Er was verschil tusschen zijn μαθηταί en zijn volgelingen. Niet ieder, die gedoopt werd, werd zijn μαθητής, evenmin als later bij Jezus. De μαθηταί waren zij, die de officia uitvoerden, en daarachter stonden de membra constituenta.

4^e Het onderscheid tusschen den kring van Johannes en hen die daarbuiten stonden was gemarkeerd door den doop. De bereidverklaring om zich bij dien kring te voegen lag in het komen tot Johannes en de aanneming in den doop.

5^e De organisatie van zijn kring kwam nog scherper uit, doordat hij zich terugtrok in de woestijn, zich daar vestigde en daarheen zijn jongelingen deed komen. Jezus deed dit niet, maar zocht zijn discipelen op. Het instituut komt juist daardoor zoo sterk uit bij Johannes omdat hij in zijn isolement zijn kracht zocht. Wel hield hij natuurlijk niet alle gedoopten bij zich, maar toch bleef hijzelf met zijn jongeren in de woestijn, die tot verblijfplaats niet ongeschikt was, achter.

Dat Johannes zich echter niet alleen aansloot bij de scholen en het proselietisme maar ook aan de Messiaansche profetie, blijkt duidelijk, wanneer hij wijst op Hem, die na hem komt. Reeds waren pseudo-messiassen opgestaan in een Theudas en een Judas (Hand. 5). maar Johannes onderscheidde zich van die allen, doordat hij niet zei, dat hij zelf de Messias was.

We hebben alzoo hiermede aangetoond, dat in het optreden van Johannes den Dooper de Ansatz lag van het kerkelijke instituut, dat hij echter niets nieuws deed, maar zich aansloot aan de bestaande praeformaties, dat zijn optreden alzoo het kenmerk droeg van groote eenvoudigheid, hoewel hij deze ééne groote zaak tot stand bracht, dat hij *schola, proselietisme en Messiaansche profetie* vereenigde. —

Beschouwen we nu, wat de Heere zelf deed. Was er bij Hem ook die Ansatz? Zeer zeker, en ook bij Hem zien we, hoe Hij zich aansluit aan de bekende praeformaties. De Heere stelt ook een instituut in, maar daarbij sluit Hij zich volkomen aan bij de praeformatie van Johannes den Dooper. Het schijnt zelfs in het eerst, of Hij niets anders wordt dan een Johannes-jonger. Het gaat alles zoo eenvoudig toe, dat een ongeestelijk mensch niet merken kon, wat er eigenlijk gebeurde.

Allereerst zien wij, hoe Hij zich laat geboren worden als een Jood onder de Joden, en zich geheel onderwerpt aan het nationaal kerkelijk instituut, gelijk dat in Israël bestond. Dientengevolge wordt Hij ten achtsten dage besneden, worden de reinigingsoffers voor Hem gebracht, wordt Hij als eerstgeborene gelost in den tempel, trekt Hij op twaalfjarigen leeftijd mede op naar Jeruzalem, naar de hooge feesten, terwijl Hij daar gaat zitten in een der scholae.

Ook waar de Heere op rijper leeftijd is gekomen, treedt Hij niet op, om

iets nieuws te maken, maar sluit Hij zich aan bij het instituut van Johannes den dooper, gelijk hij zich bij zijn geboorte aan Israël had aangesloten. Hij onderwerpt zich aan den doop van Johannes. Die doop wordt doorgaans veel te uitwendig beschouwd. Niet had Hij dien doop voor zichzelf noodig; dit spreekt vanzelf. Maar wat was dan de zaak? Door geboren te worden in Israël is Hij, hoewel Hij God was en van den Heiligen Geest ontvangen en persoonlijk vrij van alle zonde was, solidair ingegaan in de schuld van Israël. Zoo onderging Hij ook de besnijdenis niet voor zichzelf, maar ook daardoor onderwierp Hij zich mede aan een symbool, waarin geteekend lag de afsnijding van de schuld. Dezelfde beteekenis hebben ook de loskooping in den tempel en de reinigingsoffers. Doch, terwijl nu en de besnijdenis en de reinigingsoffers en de loskooping alleen zien op de gewone schuld, die Israël als volk bezat, zag de doop op heel iets anders. Israël had als volk een tweede schuld op zich geladen door de profeten Gods te verwerpen, de afgoden te dienen en hulp te zoeken bij Babel en Egypte. In die schuld had het zijn Messias-roeping verworpen, en om die verwerping moest de doop van Johannes komen. Om die tweede schuld moest Johannes komen om door zijn prediking het volk uit dien kring in een anderen te roepen. Jezus nu was solidair mede verantwoordelijk voor die schuld, anders had Hij niet als Jood onder Israel kunnen geboren worden, en krachtens die mede-verantwoordelijkheid moest Hij overgaan uit het oude in het nieuwe instituut. Dit is dan ook de diepe zin van Jezus' woord tot Johannes: „Het betaamt alle gerechtigheid te vervullen”, dat is de gerechtigheid Gods te vervullen, en deze vorderde zijn overgang in het koninkrijk der hemelen. Johannes verstond dit niet; hij meende, dat Jezus uit de hoogte kwam en zag niet, dat Jezus juist in de diepste diepte van zijns volks schuld was nedergedaald om van uit die diepte zijn volk op te trekken.

Jezus wordt nu na dien doop een discipel van Johannes? Neen. Een geheel ander element treedt met dien doop tusschenbeide, n.l. de afzetting van Johannes den Dooper en de aanstelling van Jezus. Dit beteekent dan ook de stem uit den hemel van God zelf: „Deze is mijn geliefde zoon hoort Hem.” Meestal wordt van dit „Hoort Hem”. niets begrepen en wordt in de preek bijna uitsluitend er op gewezen, dat wij dus allen naar Jezus moeten hooren, alsof dit iets zoo bijzonders was, dat daarvoor een stem uit den hemel zou komen. Neen! Die woorden zijn gesproken met het oog op de schola, en het subject, tot wien ze gezegd worden, is het instituut van Johannes den Dooper. Eerst waren de volgelingen volkomen onderworpen geweest aan Johannes den Dooper, maar vanaf dat oogenblik hield dit op en moesten ze Jezus hooren. Daarom is de doop van Christus van zooveel gewicht.

Verder hebben we nu na te gaan, hoe de Heere, in dien kring opgetreden,

zelf van lieverlede tot de organisatie van het instituut der wereldkerk is overgegaan. Hij heeft daarbij het een op het andere geënt door een ecclesiola in ecclesia op te richten; deze ecclesiola liet Hij uitgroeien en de nationale kerk, die er omheengegroeid was, heeft Hij laten wegvallen, totdat er ten slotte tusschen deze beide een breuke kwam.

Dat de Heere, ook als Rabbi van Israël, nog in de Joodsche kerk is gebleven, mag men nooit wegcijferen. Ook na zijn optreden heeft de Heere zich nog blijven gedragen als lid der nationale Joodsche kerk. De waarheid van deze stelling blijkt uit de volgende feiten:

1^e dat de Heere geregeld opging met de kerk van Israël naar de kerkelijk nationale feesten. Hij deed dit niet, omdat Hij dan onder de groote menigte, die verzameld was, gelegenheid zou hebben om te prediken, maar als lid der kerk van Israël. Het sterkst komt dit hierin uit, dat Hij zelf met zijn jongeren het pascha vierde, niet om vertoon te maken, maar afgescheiden van de wereld in een opperkamer, naar het ritueel der Joodsche kerk.

2^e uit Matth. 23 : 2. Hier erkent de Heere de γραμματεῖς en de φαρισαῖοι als een college. Zij waren aangestelde personen met de opdracht de wet uit te leggen. Dat dit op deze plaats ook zoo bedoeld is, blijkt uit de woorden: ἐπὶ τῆς Μωσέως καθεδρῆς ἐκάθισαν. Jezus erkent, dat dit college in rechte lijn het gezag verkregen heeft, dat door Mozes aan de oudsten gegeven is, daarom zegt Hij nog bovendien: πάντα οὖν ἅσα ἀνέπωσιν ὑμῖν τηρεῖν, τηρεῖτε καὶ ποιεῖτε. Volstrekt niet mogen deze woorden opgevat, alsof Jezus zei: „gij ongelukkige Joden, gij moet u daaraan maar onderwerpen, maar Ik en mijn jongeren zijn daarboven verheven,” want in het eerste vers staat duidelijk, dat Jezus ἐλάλησε τοῖς ὄχλοις καὶ τοῖς μαθηταῖς. Neen, maar Jezus eischt ook van zijn discipelen, dat zij zich aan het Sanhedrin, als aan de bevoegde autoriteit zullen onderwerpen. Dit verviel natuurlijk met den Pinksterdag, maar tot aan het kruis toe heeft Jezus hen, hoewel Hij hen in afzonderlijken kring samenvoegde, onderworpen aan de wettige autoriteit.

Luk. 5 : 14 en parallelle plaatsen, vinden we, dat Jezus den genezenen melaatschen beveelt, zichzelf den priester te vertoonen en het reinigingsoffer te brengen, en deze genezenen waren steeds geloovigen.

3^e De houding des Heeren in het Sanhedrin zelf. Hij verscheen daar gedurig vóór zijn dood, en wanneer Hij bij zijn gevangenneming Petrus beveelt het zwaard in de scheede te steken, dan is dat bij Hem, die straks zijn eigen bloed zal storten, niet uit afkeer van bloed vergieten, maar omdat Hij in die krijgsknechten, die Hem grepen de dienaren zag van de wettige autoriteit. De gevangenneming had plaats op last van den hooge priester, en verzet was daarom verzet tegen God. Vandaar dat Jezus zich moest laten gevangen

nerren. Wanneer Christus dan ook in het Sanhedrin optreedt, spreekt Hij geen oogmblik van de incompetentie van dat college, want het was een rechtbank met gezag bekleed, en wettig hoorde Jezus onder de jurisdictie van het Sanhedrin. Had Hij geoordeeld, niet onder het gezag van het Sanhedrin te staan, dan had Hij zich niet mogen onderwerpen en op de incompetentie moeten wijzen. Maar Jezus, door den Hoogepriester gelast met een eed te verklaren, of Hij de Messias was of niet, heeft die verklaring gewillig afgelegd.

Uit al deze gegevens zien we, dat 't niet aan den minsten twijfel onderhevig is, of Jezus heeft zich steeds blijven onderwerpen aan het wettig gezag der Joodsche kerk.

Een tweede stelling is deze: niettegenstaande Jezus zich onderwierp aan het gezag der Joodsche kerk, heeft Hij toch een eigen ecclesiola in ecclesia gesticht.

Had Jezus dit niet kunnen doen, door eenvoudig den kring van Johannes over te nemen? Neen, want niet al de μαθηται van Johannes voegden zich bij Jezus. Johannes heeft blijkbaar de positie van Jezus niet begrepen, en bleef zijn eigen zaak drijven. In de Handelingen zien we, dat zijn volgelingen op den Pinksterdag nog een eigen kring vormden.

In de tweede plaats moeten we opmerken, dat, waar Jezus discipelen koos, Hij ze koos met een nieuwe roeping. Wanneer Jezus zegt tot Filippus en Nathanaël: „Volgt mij,” dan wil dit niet zeggen: „bekeert u tot Mij,” want in dat ακολουθεῖν ligt opgesloten een bepaalde aansluiting van den leerling aan den leeraar, in dien zin, dat men zijn vroegeren levenskring prijs geeft en in een nieuwen overgaat. Wanneer men dit ακολουθεῖν flauw methodistisch opvat, slaat het ook niet op den tekst, want dan zou ieder, die aan die stem des Heeren gehoor geeft, zijn bedrijf moeten laten varen, of wel, indien dit geen noodwendig gevolg is van het ακολουθεῖν, dan hadden de discipelen van Jezus evengoed visschers kunnen blijven. Maar dit ακολουθεῖν heeft een geheel andere beteekenis, en wil zeggen: treedt in een andere levenspositie op en sluit u geheel aan Mij aan, als een door Mij geroepen dienaar.

Indien Jezus Johannes' discipelen had overgenomen, dan hadden ze geen aparte aanstelling behoeven te hebben. Het μαθητής zijn van Johannes sloot niet in, dat men bij Johannes bleef, want Johannes' discipelen bleven ieder in hun bedrijf, maar Jezus roept hen en geeft hun in die roeping een aanstelling als μαθητής van Hem, om Hem, alleen te leven.

Bovendien blijkt het feit van een organisatie door Jezus in het leven geroepen uit de constante getallen, waarin die leerlingen van Jezus voorkomen. Een organisatie is nader gedefinieerd, als een bepaald en niet een onbepaald aantal personen voorkomt. Het bepaalde cijfer trekt de grenzen van het insti-

tuut. De Heere nu riep een organisatie in het leven door een driewerf getrapte instelling van *μυθῆται*, n.l. van 3, 12 en 70. Die 70 representeerden een cijfer, herkomstig van het aantal Joden, dat uit Kanaän naar Egypte getrokken is. En in Gen. 46 : 27 en in Ex. 1 : 5 wordt uitdrukkelijk gezegd, dat de zielen, die met Jacob uit Egypte kwamen, 70 zielen waren. Een reminiscens daarvan vinden we na het uittrekken uit Egypte, toen ze in het eerste nachtleger een plaats vonden met 12 waterfonteinen en 70 palmboomen, symbolische getallen, die heenwijzen op de 12 stammen Israëls en op de 70 zielen, die Kanaän uittoegen. Iets later stelt Mozes de 70 oudsten aan over het volk. Dit getal 70 was dus historisch in het leven van het volk gefundeerd. Het is de vermenigvuldiging van 7 en 10; 10, het getal dat de wereld voorstelt en 7, het heilige getal. Het getal 70 beduidt dus de indringing van het heilige in de wereld.

In de opeenvolging van 12 tot 70 ligt juist de overgang van de Joodsche kerk in de wereldkerk. 12 is de vermenigvuldiging van 3 en 4 en daarom de eigenlijke signatuur om het Joodsche volk aan te duiden, het Joodsche cijfer. Daar waar nu de heele opkomst der wereldkerk genetisch ons wordt voorgesteld, moest ook in de bijeenvoeging van die twee getallen de overgang geteekend worden, die uit de Joodsche kerk in de wereldkerk moest plaats hebben.

In het getal 3 wordt ons een concentratie van het apostelschap getoond in zijn onmiddellijk goddelijk karakter. Dat de eerste drie discipelen zich aan Jezus aansloten, was geen Joodsch maar een goddelijk type.

Bij den Heere ligt in alles een diepe gedachte; ook de keuze dier getallen heeft plaats naar een vast type: het goddelijke, het Joodsche en het wereldsche karakter representerende.

Dat de apostelen zelf dit zoo hebben opgevat, zien we uit hetgeen gebeurd is na het uitvallen van Judas. Indien ze zich niet hadden beschouwd als een uit twaalf leden bestaand college, dan had de plaats van Judas niet behoeven bezet te worden. Van een kerk b.v. is het aantal leden contingent, maar in een kerkeraad moet een opengevallen plaats worden aangevuld. De bedoeling was dus bepaald een college van 12 aan te stellen, en daarom was het zeer zeker een instituut. Dat de Heere zelf ook niet anders beoogd heeft, blijkt uit zijn belofte, dat zijn apostelen met Hem zullen zitten op twaalf tronen, oordeelende de twaalf geslachten Israëls. Dat twaalfstal werd dus gekozen met het oog op de twaalf stammen Israëls, en wel met duurzame beteekenis.

Zagen we nu dat dit twaalfstal een college vormde, dan komen we in de tweede plaats tot de vraag: ontvingen ze ook als zoodanig een mandaat? Eerst wanneer er bepaalde stipulatiën zijn, en zij in hun qualiteit bepaalde macht ontvangen, en verplichtingen hun worden opgelegd, vormen ze een instituut in optima forma. Welnu, dat dit het geval was, zien we heel duidelijk in

Matth. 10 en de parallele plaatsen in Luc. en Marc. Opmerkelijk is het, dat we in Matth. 10 : 1 lezen : προσκλησάμενος τοὺς δώδεκα met het lidwoord, dat is het bepaalde door Hem geïnstitueerde college van de 12, evenals men te Athene sprak van οἱ ἑνδεκα, wanneer men van de politie sprak. Een bepaalde macht, χάρισμα wordt hun gegeven, bestaande in het vermogen om kranten te genezen en duivelen uit te werpen. In vs. 2 wordt hun naam als gezanten aangegeven : οἱ ἀπόστολοι en in vs. 5 wordt hun mandaat gegeven (ἀπέστειλε en παρήγγειλε) en precies aangeduid, wat ze doen moesten ; ze mochten niet gaan bij de heidenen of bij de Samaritanen, maar alleen bij de Joodsche gezinnen. Daarna brengen ze rapport uit van hun bevindingen.

Men vergist zich derhalve, wanneer men meent, dat de jongeren des Heeren wel later, vanaf zijn opstanding een college vormden, maar zolang Jezus nog op aarde was zonder institueering om Hem heen zwierven. In den kring van Jezus bestond ook die gewone aanstelling, die men in elken kring heeft, n.l. die van een thesaurier 't Ware denkbaar geweest, dat Jezus een ieder voor zich zelf had laten zorgen. Maar neen, 't was een instituut en aan dat instituut werden schenkingen gedaan, terwijl Judas was aangesteld om dat geldelijk beheer te voeren.

Of ook de 70 geheel en alleen leefden voor den kring, waarin ze waren opgenomen, of wel, dat ze in hun maatschappelijke positie bleven, zooals heden ten dagen de ouderlingen en diakenen, is niet met zekerheid te zeggen.

Het laatste was wel waarschijnlijk ; met de twaalven was het echter zoo niet.

Een volgend punt waarop we moeten wijzen, is het „Onze Vader”.

Men zegt wel eens, dat men het „Onze Vader” niet als een formuliergebed moet opvatten, maar onze vaders dachten hierover anders en droegen zorg, dat des Zondags, althans in een der diensten eenmaal het Gebed des Heeren werd gebeden. Dank zij den maar al te zeer binnengedrongen anti-formulier-geest, kunnen tegenwoordig jaren voorbij gaan in het leven van een kind Gods, zonder dat dit gebed over zijn lippen komt. Hij, die het geregeld bidt, leert het best het gebed kennen. Daarom heeft de Catechismus dan ook geheel het onderwijs van het gebed aangesloten aan het „Onze Vader”. Dit gebed is bij machte om meer dan iets anders, een kring saam te binden en aaneen te sluiten.

Als laatste punt, wat hierbij in aanmerking komt, moeten we wijzen, op wat Jezus in Matth. 16 en 18 verklaard heeft omtrent het vergeven der zonde, het binden en losmaken. Jezus zeide tot Petrus, dat Hij op deze Petra zijn gemeente zou bouwen, en gaf zijn jongeren tevens macht om te binden en ontbinden op de aarde. Ze hadden die macht toen nog niet ; ze waren nog in de kerk van Israël, en Jezus vormde nog slechts een

ecclesiola in ecclesia. Hij kon ook deze belofte nog niet dadelijk vervullen, aangezien er in dien kring nog niets viel te binden of te ontbinden, maar het was de prognostiek voor den tijd, wanneer ze hun tweede aanstelling als *ἀπόστολοι* zouden krijgen. (Joh. 20). Daarom spreekt Jezus in Matth. 16 : 18, 19 nog in het futurum : *οικοδομήσω* en *δώσω*.

Nadat Jezus nu onder die twee conditiën was blijven voortleven, eenerzijds zich onderwerpende aan de kerk van Israël en anderzijds een aparten kring vormende, is nu op het laatste pascha en door de gesprekken daarbij gevoerd, de breuke tusschen het oude en het nieuwe instituut begonnen tot stand te komen. Dit blijkt duidelijk uit het hooge priesterlijk gebed (Joh. 17). Hier staat uitdrukkelijk, dat Jezus den kring der zijnen van de overige kringen onderscheidt, en bidt voor hen en voor allen, die door hun woord in Hem zouden gelooven. Dus een bepaalde loslating van de joodsche nationale kerk en een profetie van de wereldkerk uit den kring der apostelen.

Nadat dit gebed gebeden was, ging Jezus over tot de eigenlijke daad van de stichting der kerk in de instelling van het heilig avondmaal, en hierbij heeft weer een inenting van het een op het ander plaats. Eerst wordt door den Heere met zijn discipelen het joodsche pascha gebruikt met al het ritueel, dat daarbij hoorde, maar op hetzelfde oogenblik neemt Hij de ingrediënten van het pascha, en stelt nu het heilig avondmaal in, en *dat is de stichting der kerk*. Wel was er reeds het sacrament des doops, maar dit vindiceert op zichzelf nog niet het optreden van een nieuw kerkelijk instituut, evenmin als de doop van Johannes losmaakte van de nationale kerk van Israël. Niet de doop als zoodanig kon de losmaking zijn, omdat juist de proselietendoop inlijfde in Israël. Maar geheel anders staat het met het avondmaal. De doop op zichzelf hief nog niet de besnijdenis op en men kon het onderscheid tusschen den doop van Johannes en den lateren doop, zooals die door Christus werd ingesteld, dan ook niet beter aangegeven, dan door er op te wijzen, dat de doop van Johannes de besnijdenis deed bestaan, terwijl de door Christus ingezette doop de besnijdenis ophief. Het avondmaal daarentegen hief eo ipso het pascha op, want de Heere stelde zich zelf voor als het pascha. Hier is werkelijk in de plaatstreding van de realiteit voor het symbool.

Dat we recht hebben, om de instelling van het heilige avondmaal als punt van uitgang voor de christelijke wereldkerk te beschouwen, blijkt uit de woorden van Jezus bij de instelling : *τοῦτό ἐστι τὸ αἶμα μου, τὸ τῆς καινῆς διαθήκης*, (*διαθήκη* = dispositie). De *παλαιὰ διαθήκη* was bij den Sinai ingesteld, en waar nu de *καινὴ* in de plaats komt, spreekt 't vanzelf, dat de *παλαιὰ* wordt opgeheven. Geen twee testamenten kunnen gelijktijdig bestaan. We hebben alzoo met de intrede van een geheel nieuwe orde van zaken te doen.

Hetgeen nu reeds in de instelling van de *καινὴ διαθήκη* werd uitgesproken,

wordt nu symbolisch-reëel aangeduid door het scheuren van het voorhangsel, als een indice, dat het heilige der heiligen ophield de plaats te zijn van des Heeren tegenwoordigheid. De tempel was geen tempel meer.

De opstanding des Heeren wordt dan ook gevolgd door een reeks gesprekken, waarin elk verband met de joodsche nationale kerk gebroken is. Jezus bestond na zijn opstanding niet meer voor de kerk van Israël. De wereld zou Hem niet meer zien. Hij gaat niet meer naar den tempel, maar integendeel, van af dit oogenblik laat Jezus zichzelf aanbidden door zijn discipelen, en in de eerste samenkomst met de discipelen heeft de instelling plaats van het blijvend college, nu niet meer der *μαθηταί*, maar der *ἀπόστολοι*. In Joh. 20 : 21 vinden we die instelling. Wat ligt er nu in die zware, veel zeggende woorden : *καθὼς ἀπέσταλκέ με ὁ Πάτερ* enz. ? Beteekent dit : gelijk Ik uit den hemel gedaald ben ? Natuurlijk niet, want de discipelen kwamen niet uit den hemel. Neer, maar : gelijk de Vader Mij verordineerd en gezalfd heeft en aangesteld als Messias, in de wereld gezonden en met den Heiligen Geest voorzien heeft, alzoo zend Ik ook u in de wereld. De gelijkenis zit in de instelling van het ambt. Jezus had een ambt, een mandaat, en op gelijke wijze als de Vader dit aan Jezus had gegeven, op gelijke wijze geeft Jezus het aan de discipelen. Dien:engevolge lezen we dan ook, dat Hij *ἐνεφύσησε*, want, gelijk de zalving het symbool was van de toerusting met den Heiligen Geest, zoo moeten ook de discipelen den Heiligen Geest ontvangen, d. i. de zalving tot het ambt. Natuurlijk heeft deze mededeeling des Geestes niets te maken met de gave des Geestes bij hun bekeering of met de uitstorting op den Pinksterdag. Dit was de ambtelijke gave en zalving met den Heiligen Geest. Tevens wordt hier herhaald het mandaat, dat hun gegeven was in Matth. 16 en 18. Hier wordt dus aan de apostelen het gezag gegeven, waarmede tot nog toe het Sanhedrin was bekleed. In Matth. spreekt de Heere, zooals we zagen in het futurum, van hetgeen Hij voornemens was later te doen, maar in Joh. 20 : 21, 22, 23 doet Hij, wat hij gezegd had te zullen doen. Vroeger had het Sanhedrin de *κλειδὰς* ; ze hadden in wettige continuatie dat gezag gekregen. Deze zaak is van groot gewicht, en daarom kan er niet genoeg op worden aangedrongen, om in de preek en op de catechisatie deze dingen toch helder in het licht te stellen. We moeten ons concreet indenken in alles wat Jezus deed.

Ten slotte wijzen we nog op Matth. 28 : 19.

Tot dusver waren de volgelingen van Jezus *μαθηταί* geweest. Bij het scheiden van Jezus verliezen ze dit karakter en krijgen de functie van *ἀπόστολοι*, terwijl zij nu de macht ontvangen, om anderen tot *μαθηταί* te maken (*μαθητεύσατε*). De doop ontvangt hier een nieuw karakter. Niet meer heet het : bekeert u, want het koninkrijk der hemelen is nabij gekomen, maar nu erlangt de

doop deze beteekenis, dat men daardoor persoonlijk aan Christus wordt verbonden. Eindelijk geeft Jezus hun den waarborg, dat niet deze kring, welken Jezus gevormd had, zooals de kring van Johannes vervallen zou, maar dat deze was de laatste, de blijvende, de duurzame kring, en daarom zegt Hij: *ἐγὼ μετ' ὑμῶν εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας.*

In alle détails kunnen we dus precies aangeven, hoe dat instituut in het leven gekomen is. Volstrekt niet, gelijk men wel eens zegt, met den Pinksterdag. De Pinksterdag toch kon niet aanbreken, tenzij er een instituut aanwezig was, even als het water niet stroomen kan, waar geen bedding is. Neen, als Jezus ten hemel opvaart, staat daar het instituut in zijn oecumenisch karakter.

't Exceptioneele karakter van de eerste organische ontwikkeling.

De Roomsche kerk, de Irvingianen enz. vinden in het tot dusver aangehaalde veel voor hun voorstelling van de kerk.

Het apostolaat toch is oecumenisch, niet lokaal. Jezus stelt het in, voor er nog geloovigen zijn en eerst daarna worden de geloovigen opgenomen. Nu zegt Rome: zoo is er eerst de clerus, en de leden volgen, komen achteraan; het instituut van Jezus is dan Rome. We staan hier echter voor een exceptioneel iets, en dit exceptioneele duurt voort tot den dood der apostelen. Dit nu is volgens den aard van elk organisme. Wanneer men een korrel laat ontkiemen, ziet de eerste kiem er heel anders uit dan de later zich ontwikkelende halm. Steeds heeft wat het eerste ontwikkelt een andere gedaante dan de verdere geleidelijke ontwikkeling. Ditzelfde zien we bij het instituut van Jezus' kerk. De apostolische phase is duidelijk onderscheiden van de daarop volgende. In den eersten apostolischen tijd zien we supernatureele krachten werken. De apostelen getuigen met een kracht, die later niet is aanschouwd; ze genezen zieken, laten een Annanias en Saffira dood neêrvallen enz. Overmits nu die eerste tijd dit supernatureel karakter draagt, mogen we daaruit geen gevolgtrekkingen maken voor den tegenwoordigen tijd. Alleen zou dit geoorloofd zijn, indien Rome werkelijk toonde, diezelfde exceptioneele krachten te bezitten. De Roomsche kerk gevoelt dit, en beweert daarom de infallibiliteit van den paus en de perpetueering der mirakelen.

We moeten alzoo in het oog houden, dat hetzelfde exceptioneele karakter, dat wij bij de ontwikkeling van elk organisme in den aanvang waarnemen, ook bij de kerk van Christus niet ontbreekt en wordt uitgedrukt door het begrip „apostolaat.” Dit apostolaat is een noodzakelijke tusschenschakel tusschen Christus' persoonlijk werk en de verdere normale ontwikkeling van Christus' kerk. Dit moest, want de ontwikkeling der kerk is een principieele, en in zulk een principieele ontwikkeling worden de grondlijnen getrokken. Die

eerste principieele ontkieming beheerscht de geheele latere ontwikkeling, op dezelfde wijze als we dit waarnemen bij een plant. Het apostolaat is de *normans* van het latere *normata*. Deze twee woorden duiden het verschil aan. Alle latere ontwikkeling is een ontwikkeling *normata* door dien *normans*. Vandaar dat men spreekt van de „apostolische kerk.” We vonden dus, dat

1^e het apostolaat niets vreemds is;

2^e het verband tusschen de eerste en de latere ontwikkeling duidelijk ligt aangegeven.

Hierbij komt nog, dat het apostolaat dat exceptioneele karakter der kerk niet uitput; bovendien toch waren er nog de profeten, de charismata, de inspiratie voor de vervollediging der Heilige Schrift. Die bijkomstige omstandigheden zijn verzellend, niet van normatieve kracht; deze toch ligt in het apostolaat; maar ze dienen deels om het apostolaat mogelijk te maken, deels om de vrucht ervan te bestendigen.

Ἀπόστολος is iemand, die van de eene naar de andere plaats wordt gezonden. Het woord, in het gewone Grieksch weinig gebruikt, komt voor als adjectief en als subjectief (*Ἀπόστολος πράτηγος*). Het beteekende eenvoudig, dat men ergens vandaan kwam, zonder dat er het begrip van een mandaat in lag in den zin van ambassadeur. Het werd veel gebruikt van een beurtschipper. Daaruit blijkt, dat het woord niet is overgenomen uit het gewone spraakgebruik.

Het erlangde zijn beteekenis van het Hebreeuwsch מַלְאָךְ, een woord van groot belang. 't Komt voor:

1^e als bode, gezant onder menschen. Alzoo Nah. 2 : 14. De gezanten van Nineve brachten een ultimatum en waren dus tot algemeenen schrik.

2^e sensu praegnanti: מַלְאָךְ מֵעֵל מַלְאָךְ een van God gezondene.

In dezen zin heeft het zijn eminente beteekenis:

a. als een engel, ἄγγελος.

b. als profeet, gezonden met een mandaat, b. v. naar Jeruzalem. Zóó: de naam Maleachi = gezant des Heeren. Zie verder 2 Kron. 36 : 15; Jes. 44 : 26; 42 : 19.

c. als aanduidende de tweede Persoon van de Drieëenheid: „engel des Verbonds” enz., eigenlijk beteekenende: gezant des Heeren, omdat Jezus niet in engelengestalte verscheen, maar in menschengedaante. De engelen hebben geen gedaante; cherubim, enz. zijn symbolische gestalten. Jammer, dat onze Statenvertaling hierop niet lette. In Openb. 2 worden ook de opzieners engelen genoemd, ook hier ware de vertaling „gezant” beter geweest. Bedoeld is de van Gods wege aan het hoofd der kerk geplaatste.

Waarom nu is niet gebezigd: ἄγγελος? Zou dit dan geen goede gedachte

hebben opgeleverd? Hierop dient geantwoord: vooreerst was het begrip ἄγγελος toen reeds in het Grieksch in gebruik voor de πνεύματα ἰσχυρά. Het woord had dus een soort typische beteekenis gekregen: het woord ἄγγελος op de engelen toegepast was een vaststaande naam geworden, ook al dacht niemand meer aan het begrip van zenden; het duidde eenvoudig een hemelwezen aan, evenals b.v. bij ons het woord ouderling eenvoudig een qualiteit aanduidt.

2^e Als Jezus het begrip zenden wil uitdrukken, leent zich daartoe het woord ἀπόστολος veel beter, omdat dit wijst op het herkomen van een bepaalde plaats: een van elders komende. En immers, hierin bestond Jezus' prediking, dat Hij van God gezonden is uit den hemel, en dezelfde wijze zijn apostelen uitzendt. Opmerkelijk is dan ook, wat we lezen in Luc. 6 : 13 οὗς καὶ ἀποστόλους ὠνόμασεν. Zoozeer was de Heere er op bedacht, om een instituut in het leven te roepen, dat Hij zelfs den naam en den titel bepaalde voor de personen. Hij zelf dus is het, die dien naam heeft in het leven geroepen.

Wat nu de zaak zelf betreft, dan sta op den voorgrond, dat Jezus zelf de groote, eigenlijke apostei, de Heer-apostel was. We zien dan ook in Hebr. 3 : 1, dat de naam ἀπόστολος hier op den Heere zelf wordt toegepast. Tevens wordt Hij hier genoemd de Ἀρχιερεύς in aansluiting aan het Oude Testament; waar beide, en het apostolaat en het Hoogepriesterschap wortelden in Christus

Uit Joh. 20 : 21 blijkt, dat Jezus dien naam ook van zichzelf gebruikt, en op dezelfde wijze zijn apostelen uitzendt. Het is, alsof Jezus zeggen wil: Het wezen van de ἀποστολή in u is hetzelfde als van de ἀποστολή in Mij. Het apostolaat mag niet anders dan uit dit „Urbegriff" worden verklaard. God zendt om last te geven aan de kinderen der menschen. Zoo is Christus Princeps apostolorum. Hierop legt Jezus zelf in de Evangeliën gedurig nadruk, wanneer Hij getuigt van den Vader gezonden te zijn, van den Vader een last ontvangen te hebben enz. Daarom moeten wij er ook vollen nadruk op leggen, dat Jezus ambassadeur is van Gods wege, dat hij niets uit zichzelf deed, maar alles deed en sprak, wat de Vader Hem had geïnspireerd. Hij stelde zich steeds voor als instrument Gods, en cijferde zichzelf weg. Hiervan alleen ontleent Jezus den eisch, dat wij Hem zullen hooren, want in Hem komt het woord van God. In dien geest moet het apostolaat evenzeer worden opgevat. De persoon des apostels doet er niets toe; hij ontvangt alleen een last van Gods wege. Daarom is de kerk voor altoos aan dat woord Gods gebonden.

Nog een dubbele opmerking zij hieraan toegevoegd.

1^e In Joh. 1 : 6 heet Johannes de Dooper een ἀπεσταλμένος, en in Joh. 13 : 16 wordt het woord in neutralen zin gebruikt, n.l. niet als apostel, maar in het algemeen als gezant.

In de tweede plaats moet worden aangetoond, dat het woord „apostel” sensu praegnanti gebezigd, èn een instituair èn een exclusief begrip is. Het eerste volgt uit het cijfer. De Heere had in het algemeen apostelen kunnen aanstellen, zonder dat dezen nog in het ambt stonden. Maar het ambtsgezag volgt uit het cijfer, het apostolisch cijfer van de δώδεκα. Deze uitdrukking van οἱ δώδεκα treedt meermalen in de plaats van de apostelen. Dit getal is daarom vo strekt niet toevallig gekozen. Het blijkt, dat Jezus die 12 zoo koos om de ke'k van het Nieuwe Verbond ook in haar formatie als uit Israël te doen opkomen. We zien dit o.a. uit het antwoord aan Salome; en ook in de teekening van het Nieuwe Jeruzalem wordt een stad voorgesteld met twaalf poorten, en iedere poort met den naam van een apostel. Dit dodekaat wijst dus rechtstreeks terug op het stammengetal in Israël.

De apostelen hebben den naam van apostel niet pas na de opstanding gekregen, gelijk men vaak erroneus voorstelt, als waren zij vóór dien tijd discipelen. In Luc. 6 : 13 noemt Jezus ze reeds bepaald ἀπόστολοι. In Luc. 9 : 10 zien we, dat de discipelen, toen zij van de eerste missie terugkwamen, worden aangeduid als οἱ ἀπόστολοι. Zij vormden dus een totum quid. Vergelijken we nu hiermede Luk. 17 : 5, dan zien we, dat van οἱ ἀπόστολοι sprake is, reeds larg vóór de opstanding. De naam is dus gegeven, toen zij tot hun eerste missie, die onder Israël, zijn uitgegaan. Indien we nu hierop letten, en tevens bedenken, dat ze daarna nog een tweede missie hebben ontvangen, dan blijkt het duidelijk, dat zij dien naam als uitgezondenen, als gezanten hebben ontvangen. Ze waren dus reeds apostelen vóór de opstanding, hoewel zij het voor ons eerst zijn nà de opstanding. Immers, de eerste missie gaat ons niet aan, maar was alleen tot Israël, niet tot de heidenen.

Voorts is het getal der apostelen bedoeld als een fixum quid; dit blijkt ook uit Hand. 1, uit de opvatting, die de apostelen zelf haddn ontrent het apostolaat. Toen Judas was verloren gegaan, hebben ze een ander in zijn plaats gekozen. Het twaalfstal is niet alleen een in zichzelf afgerond getal, maar moest ook worden gecompleteerd. Na den dood van Jacobus kwam die gedachte bij de discipelen niet meer op. Ook later bij het sterven der andere apostelen is dit college nooit aangevuld. Dit verdient opmerking. Het blijkt, dat Judas apostel was, maar bij de eerste missie. Hij had dezelfde rechten als de andere apostelen, predikte Christus, wierp duiven uit. Maar als het aan het tweede apostolaat toekomt, voor de οἰκουμένη, dan is Judas weg.

Hoe natuurlijk het nu ook is, dat de apostelen dit getal van twaalf aanvulden, zoo rijst toch de vraag, of zij in de bedoeling des Heeren hebben gehandeld. Als toch nà Judas' zelfmoord de Heere niet met zijn apostelen ware

saamgeweest, zoo ware het recht en rationeel geweest. Maar na den dood van Judas is de Heere zelf onder de apostelen geweest en heeft hun de aanstelling tot het tweede apostolaat gegeven. De Heere ontmoette na zijn opstanding ook anderen dan de elven. Wat zou nu natuurlijker zijn geweest, dan dat Hij zelf den twaalfden man had aangewezen? De discipelen spreken er niet over en ook in Hand. 1, waar de keuze wordt medegedeeld, staat volstrekt niet, dat dit geschiedde op aanwijzing van den Heere. Ze hebben eenvoudig het lot geworpen en van Matthias lezen we verder geen woord meer; hij verdwijnt aanstonds. En hiertegenover staat eindelijk, dat de leemte van den twaalfden man wel werd aangevuld door den Heere zelf (Paulus). Nemen we nu dit saam:

1^e dat na Jacobus' dood de aanvulling niet werd gerepeteerd;

2^e dat de Heere geen twaalfden man aanstelde vóór den hemelvaart;

3^e dat de Heere in Paulus een apostel aanstelde;

4^e dat de Heere in Openb. spreekt van het Jeruzalem met twaalf poorten naar de namen der twaalf apostelen, dan is het inderdaad de vraag, of Matthias wel de apostel naar des Heeren wil is geweest. Niet aan hem, maar aan Paulus is dan ook de kerk des Nieuwen Verbonds verbonden. Ook in den hemel heeft hij onder de apostelen beteekenis. Deze vraag is in zooverre van belang, dat Paulus moet worden opgenomen onder de door den Heere aangestelde apostelen. Hij heeft het *πέμψεν*, maar niet Matthias en hierin toch ligt het hoofdkenmerk van het apostolaat.

Het groote belang van deze zaak ligt in de vraag, of het apostolaat is een missio univoca of een zich repeteerende missie? De Roomsche kerk, de Irvingianen, de apostelbroeders enz. willen, dat er ook na de twaalfen nog apostelen zijn geweest. Dit hangt samen met het twaalfstal. Telt Matthias meê en wordt Paulus de dertiende apostel, dan is het apostolaat ook niet afgerond, maar zich herhalende. Is daarentegen Paulus de twaalfde, dan is het getal afgesloten en kunnen er later geen apostelen meer opstaan.

Ook in Israël had men twaalf stammen, maar feitelijk dertien, door de splitsing van den stam van Jozef; doch, de stam van Simeon was haast verdwenen en in Juda opgenomen, zoodat toch het twaalfstal bewaard werd. Bij Israël zien wij dus diezelfde weifeling en dobbering. Zij nu, die de voortduring van het apostolaat voorstaan, beroepen zich op enkele teksten, waar de naam „apostel” ook gegeven wordt aan menschen, die buiten het twaalfstal stonden; met name op Hand. 14 : 14. Ook de Statenvertaling spreekt van de apostelen Barnabas en Paulus. Is dit juist, dan vervalt het heele stelsel. Daarom is er slechts de keuze om of het twaalfstal onvermeerderd te handhaven, maar dan moet er op deze plaats ook worden vertaald: „de *gezanten* Barnabas en Paulus,” of toegegeven, dat het apostolaat aan het twaalfstal niet hing. De vraag is, of

Barnabas en Paulus werkelijk gezonden waren of niet. Wanneer we nu Hand 13 nalezen, dan zien wij inderdaad, dat zij het karakter van *gezanten* droegen. In het 2^e vers wordt medegedeeld, dat er in Antiochië waren *προϋπῆται καὶ διδάσκαλοι, ὃ τε Βαρνάβης καὶ Συμεὼν καὶ Σαῦλος*. Was het nu de bedoeling geweest om Barnabas „apostel” te noemen, dan had het hier moeten worden bijgevoegd, maar hij wordt alleen geïntroduceerd als profeet en leeraar. En juist had in de tweede plaats hun reis hierin haar oorsprong, dat de Heilige Geest openbaarde: van u moet een zending uitgaan, en daarom heeten ze: *ἐκπεμφθέντες ὑπὸ τοῦ Πνεύματος Ἁγίου*. Temeer moet in Hand. 14: 14 *ἀπόστολοι* vertaald door „gezonden”, omdat Barnabas vóór Paulus is gezet wat niet alphabetisch bedoeld is; maar zoo gezet is, wijl Barnabas te Antiochië de oudste in dienst was.

Ook beroept men zich op 1 Thess. 2: 6. Dit geldt een quaestie van kerk:rechterlijken aard, die tegenover Rome in finesses moet worden behandeld. Men zegt: „In het begin is sprake van Paulus, Silvanus en Timotheus, als schrijvers van dien brief, dus moeten dan ook met de woorden in cap. 2: 6 *ὡς Χριστοῦ ἀπόστολοι* deze zelfde drie bedoeld zijn.” De sleutel om dit op te lossen, ligt in vs. 18. Paulus schrijft hier niet in den pluralis majestatis. De pluralis slaat terug op Paulus, Silvanus en Timotheus, maar het is opmerkelijk, dat Paulus hier de moeilijkheid gevoelt om voor meerderen te schrijven, en daarom schrijft hij hier als een exceptie: *ἐγὼ μὲν Πάυλος*. Maar niettegenstaande hij deze exceptie maakt, belet hem dit niet te zeggen: *καὶ ἀνεκοψεν ἡμᾶς ὁ Σατανᾶς*. Natuurlijk is niet bedoeld, dat Paulus meerder en de anderen minder belet waren geweest; dit blijkt uit *ἅπαξ*; neen Silvanus en Timotheus hadden geen plar gehad. Alle bewijskracht dus is weggenomen door dit vers. Uit vs. 6 blijkt dus alleen, dat *Paulus* geen geld had gevraagd, maar staat niets van Silvanus en Timotheus. Met: „wij als apostelen” bedoelt hij dus: „wij, apostelen, Paulus, Petrus enz.

De derde plaats, waarop men wijst is Rom. 16: 7. Men vertaalt hier: „onder de apostelen”, maar de bedoeling is niet, dat zij als apostelen vermaard waren, maar dat zij te Jeruzalem bij de apostelen in goede reuke stonden.

Ten slotte verwijst men naar Phil. 2: 25. Uit het verband blijkt duidelijk, dat moet worden vertaald door „gezant”. Er bestaat: *ὑμῶν δὲ ἀπόστολον* en apostel kan men alleen zijn voor de geheele kerk. Dan staat er ook nog; *λειτουργόν τῆς χρείας μου* bij; Epaphroditus was n.l. met geld uit Philippi tot Paulus gezonden.

De pogingen, om het apostolaat te perpetueeren, lijden dus schipbreuk met het oog op de Heilige Schrift. Er is geen enkele poging gedaan om het apostolaat aan te vullen.

Wanneer we spreken over de autoriteit der apostelen, moeten we allereerst

verwijzen naar Ef. 2 : 20. Over de beteekenis van *προφῆται* op deze plaats is groot geschil geweest. Calvijn laat het slaan op de profeten des Ouden Verbonds; anderen op de profeten des Nieuwen Verbonds. Op zich zelf genomen, lacht de eerste uitlegging meer toe en deze is dan ook de gewone. De waarheid Gods is vroeger geopenbaard door de profeten, nu door de apostelen, zoodat men dan Oud en Nieuw Verbond hier te zamen neemt. Toch is deze exegese niet vol te houden. Hierom:

1^e de positie van de woorden is tegen deze exegese; *προφητῶν* zou moeten voorafgaan en er is geen verklaring voor te vinden, waarom dit hier niet zoo zou zijn.

2^e tegen deze exegese strijdt, hetgeen we lezen Ef. 3 : 5, dat n.l. τὸ μυστήριον wat vroeger niet was geopenbaard, nu ἀποκλύφθη τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις καὶ προφήτοις ἐν Πνεύματι. In vs. 6 volgt, waarin dit μυστήριον bestaat. Natuurlijk is er hier geen sprake van, dat de profeten des Ouden Verbonds zouden zijn bedoeld. De apostelen gaan dan ook hier weêr voorop. Men zou nog ἐν ἑτέροις γενεαῖς kunnen opvatten als: „onder andere volken,” doch ook dit wordt afgesneden door het volgende: νῦν, zoodat de eenige goede vertaling is: „de vroegere geslachten.”

Ook cap. 4 : 11 noemt Paulus weer in dezelfde volgorde: ἔδωκε τοῖς μὲν ἀποστόλοις, τοῖς δὲ προφήταις. De profeten des Nieuwen Verbonds hebben dus een machtige beteekenis gehad in het leven der eerste christelijke kerk.

3^e het begrip θεμέλιον is verkeerd gevat. Vat men 't op alsof bedoeld zijn de profeten des Ouden en de apostelen des Nieuwen Verbonds, dan verstaat men onder θεμέλιον hun geschriften. (Een tijdlang is door Dr. Hoedemaker een tijdschrift uitgegeven: „'t Fundament der apostelen en profeten” d. i. de Schrift) Dat deze exegese geen stand kon houden, blijkt uit de bijvoeging: οὗτος ὁ κροσσὸς τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ. Christus is voor fundament en bouw de hoeksteen. Steunende op den hoeksteen wordt een θεμέλιον gelegd en wel door de apostelen, die Hem kennende, krachtens de volmacht hun als apostelen verleend, de bevoegdheid hadden de openbaring voor de kerk uit te werken en de lijnen te bepalen, waarnaar de bouw zou moeten worden opgetrokken. Hier wordt aan de apostelen dus toegekend een grondleggende macht voor de structuur der kerk. Zij bepalen die door het aangeven van de lijnen voor het fundament.

Dit stemt overeen met hetgeen we uit Joh. 17 : 20 weten, dat de Heere n.l. bad voor de apostelen en voor hen, die door hun woord gelooven zouden (dus ook voor ons), d. w. z. door hun gesproken en daarna door hun geschreven woord.

Ook blijkt de exceptioneele volmacht uit de macht om te binden en te ontbinden op aarde. De Roomsche en de Gereformeerde kerk hebben beide de

fout begaan, om dit exceptioneele op de dienaren der kerk over te brengen. De Roomsche kerk deed dit, om er uit af te leiden, dat ook de pastoor in de biechtstoel de macht heeft vergeving te schenken; de Gereformeerden, om de volmacht der apostelen te verzwakken. Maar de exceptioneele positie der apostelen moet goed tot haar recht komen.

Uit de apostelen mag men niet tot de gewone dienaren concludeeren. Als men Joh. 16 : 13 neemt, waar de belofte gegeven wordt, dat de Heilige Geest hen in alle waarheid zal leiden, dan geldt dit alleen voor de apostelen en niet voor de dominees; het beteekent toch hun onfeilbaarheid. Daarom, indien een dienaar dit op zichzelf toepast, doet hij als de paus.

Verder blijkt deze exceptioneele positie der apostelen ook nog hieruit, dat de autoriteit, die zij als zoodanig hebben gehad, door *τέρατα* en *σημεία* uiterlijk is bevestigd geworden. Vandaar dat de Roomsche kerk er dan ook zoozeer prijs op stelt van haar bijzondere mannen te kunnen aantoonen, dat zij wonderen hebben verricht. Dit kenmerk was terdege aan het apostolaat eigen.

Ten slotte wijzen we er nog op, dat reeds tamelijk vroeg het verschijnsel van het pseudo-apostolaat optrad, hetgeen alleen valt te verklaren uit het optreden van wezenlijke apostelen, wier autoriteit was erkend. Nu treedt het pseudo-apostolaat op, om zichzelf een zeker gezag toe te eigenen; de verklaring van de verleiding om zoo op te treden, is alleen te vinden in het feit, dat er andere apostelen waren, die in deze autoriteit werden geëerbiedigd.

§ 8. *De institueering van de Kerk des Nieuwen Verbonds.*

„De institueering der kerk is plaatselijk, eerst in Jeruzalem en daarna in de onderscheiden dorpen en steden, waar zich personen onder den naam van Christus vereenigden, zich afscheidden van de joodsche synagogen of den heidenschen dienst, en alsnu een eigen dienst voor het Woord en Sacrament instellen.

De institueering in Jeruzalem vangt aan in het optreden van de apostelen als gesloten kring, bij wie tal van personen zich voegen en zich onder hun autoriteit stellen, straks gevolgd door het opkomen van het presbyteriaat en diaconaat. In de onderscheidene plaatsen ontstaat het instituut, doordien de apostelen, de evangelisten of vluchtelingen er prediken, voor hun prediking gehoor vinden en alsnu ouderlingen aanstellen. Dit plaatselijk karakter van de kerk als instituut volgt:

1^e uit den aard van het instituut, omdat men alleen met de geloovigen uit zijn eigen woonplaats geregeld vergaderen, saam bidden, saam het sacrament gebruiken en onderling voor elkaar zorgen kan. De *הקהל* in Israël, die niet lokaal, maar nationaal was, diende dan ook voor gansch andere doeleinden en kwam slechts een enkel maal saam; terwijl in de kerk van het Nieuwe Testament dit saamkomen minstens elke week geëischt is.

2^e uit dien aard der ingestelde ambten, in zooverre alle hiërarchische nationale of oecumenische organisatie in deze ambten ontbreekt. De *διδασκαλοι πρεσβύτεροι* of *διάκονοι* staan als dragers van een plaatselijk ambt allen op gelijken trap: van een deken, bisschop, aartsbisschop, patriarch of paus is geen sprake, en evenmin van veelhoofdige meerdere besturen. En wel staan de apostelen over en boven allen, maar dezen zijn bestemd om te verdwijnen.

3^e uit het gebruik van *ἐκκλησία* in het meervoud, ook waar op kerken uit een zelfde provincie of landstreek wordt gedoeld, en het ontbreken van elken afzonderlijken term voor de openbaring der kerk in een geheel land en in een enkele plaats. Immers, het nu gemaakte onderscheid tusschen kerk en gemeente, rust niet op de Schrift, maar wordt er door uitgesloten.

4^e uit de benaming van ἐκκλησία zelfs voor parochiën in grootere steden, terwijl het enkelvoud nooit gebruikt wordt voor meerdere kerken in onderscheidene plaatsen.

5^e uit het wegvallen van de nationale kerkorganisatie in Israël en het orgaan van de macht van den hooge priester en het Sanhedrin in het hooge priesterschap van Christus, zoodat de eenheid der kerk in den hemel in Christus ligt en op aarde niet georganiseerd wordt. En

6^e uit de tegenstelling van de βασιλεία τῶν οὐρανῶν, waartoe de kerken behooren met de βασιλεία τοῦ κόσμου, waardoor elke totaalorganisatie der kerken naar het cosmisch karakter is uitgesloten.

Hiermee is natuurlijk niet gezegd, dat de eenheid van het σῶμα, waarvan deze kerkelijke instituten de openbaring zijn, niet op allerlei wijze mag en moet gezocht worden, noch ook, dat de eenheid van meerdere kerken eerst door een wilsdaad harerzijds ontstaan zou; veeleer toch ligt die eenheid fundamenteel in de eenheid van het σῶμα; maar alleen, dat de instituten voor de openbaring der kerk niet oecumenisch, noch nationaal, noch provinciaal, maar alleen lokaal bestaan; zoo echter, dat het locale begrip niet onveranderlijk aan de burgerlijke begrenzing der plaatsen, hetzij stad of dorp gebonden is."

Toelichting.

De institueering van de kerk des Nieuwen Verbonds is plaatselijk begonnen en plaatselijk voortgezet.

Evenals Adam van twee zijden kon worden beschouwd, eenerzijds als hoofd der mensheid, en anderzijds als persoon, zoo ook heeft de kerk van Jeruzalem twee zijden: generaal en partieel, daar zij èn tijdelijk de geheele zichtbare kerk vertegenwoordigde, èn tevens vertegenwoordigde een particuliere kerk. Deze twee moeten worden onderscheiden. We moeten vragen:

1^e hoe te Jeruzalem de particuliere kerk tot stand kwam;

2^e hoe de generale kerk tot stand kwam.

De institueering der generale kerk is in den wortel uitgegaan van Christus zelf, in de institueering van de apostelen, van doop en avondmaal, in den last, om van Hem te getuigen, waardoor Hij de rudimenta had bepaald, die zich slechts behoeften te openbaren om de kerk te doen optreden. Doch ook die rudimenta zette Hij ineen. Dit is het feit van den Pinksterdag. De uitstorting des Heiligen Geestes is complement van de instelling van het apostolaat en der sacramenten. De kerk bestaat in de vergadering der geloovigen; ze bestond dus niet in de apostelen, ook niet in de 120, die met de apostelen vergaderden, want de kerk bestaat niet uit losse personen, maar als σῶμα. De πνεῦμα bindt de ledematen van ons lichaam samen. Zoo nu ook wordt de

eenheid van het $\sigma\omega\mu\alpha$ eerst gevormd door het ééne $\Pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$, dat alles bezielt en doordringt. Daarom is het geheele kerkelijke begrip verwoest door de valsche prediking van de feiten van den Pinksterdag gedurende een eeuw lang; n.l. alsof die personen den Heiligen Geest ontvingen en alsof men daarom nu nog moest bidden. De Perfectionisten gingen verder en wilden een herhaalde uitstorting des Heiligen Geestes. Deze is dan de wolk boven den dorren akker, die om besproeiing roept. Verwoest en vervalscht is aldus ons Pinksterfeest.

1^e Het verliest zijn uniek karakter.

2^e Men denkt zich de kerk zonder den Heiligen Geest, hetgeen in besliste tegenspraak is met de Heilige Schrift.

De kerk van Israël had haar saambindend $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ in den volksgeest van Israël, het nationale $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$. Daarentegen nu de kerk los werd van den nationalen band, verloor ze de eenheid. Ze trad voor het eerst op als op zichzelf staande schepping, zonder substraat, zonder piedestal in een volksbestaan. Doch daartoe had die kerk een eigen $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ noodig. Had nu God gegeven een $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ τῆς ἐκκλησίας, dan had de kerk gestaan *naast* de natiën met een eindig, relatief karakter. Doch dat kon niet, en daarom moest God de Heilige Geest zelf in die kerk ingaan, om dien saambindenden band uit te maken. Daarmee hing saam de providentiele leiding, dat er op den Pinksterdag mannen waren uit alle natiën, terwijl de Heilige Geest zich op zulk een wijze uit, dat allen Petrus verstaan.

In Adam was een *absoluut* $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$. Relatie toch onderstelt steeds een a en een b, en daarom ontstaat eerst door de deeling het relatieve $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$. De kerk representeert de absolute eenheid, en bezit daarom een absoluut $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$, terwijl in haar het scheidend element tusschen de volken, dat zich uit in de taal, wordt te boven gekomen. Zoo hing het wonder der talen hiermede noodwendig saâm.

Hierbij blijft het echter niet. De kerk van Jeruzalem is tevens ecclesia particularis. De twaalf apostelen zijn weg, alle vreemdelingen zijn vertrokken, en toch blijft te Jeruzalem de kerk. Dit openbaart zich op drieërlei wijze :

1^e velen sluiten zich bij die ecclesia aan, waaronder een groot aantal priesters van den stam van Levi ;

2^e de materiele basis van de gemeente: enkelen bezaten goed, anderen niet. Er was drang om in allen nood te voorzien, en ze gevoelden den eisch om dien nood weg te nemen. Zoo trad het diaconaat op, een ambt van geheel plaatselijken aard, dat wijst op het particuliere, locale karakter der kerk.

8^e uit Acta 15 blijkt, dat er te Jeruzalem ook presbyters waren.

Waar deze kerk dus een tweezijdig karakter heeft, dient op het verschil te worden gewezen. Wat haar generaal maakt, gaat van Jezus uit; wat haar part culier maakt, geschiedt door verkiezing van het volk onder goedkeuring der apostelen.

Van iedere geïnstitueerde kerk moet dit tweeledig karakter worden gehandhaafd. Zij moet zijn: geïnstitueerd door Jezus, geopenbaard door menschen.

Jezus is de Stichter:

1^e er is geen kerk mogelijk zonder wedergeboorte;

2^e er is geen bediening der sacramenten mogelijk dan door Hem, en de kerk wordt eerst openbaar door den doop;

3^e blijkens de ambten, die tot het welwezen van de kerk behooren, en deze bestaan niet, tenzij Jezus iemand in het ambt inzet; de mensch kan wel verkiezen, maar de autoriteit komt van Jezus;

4^e elke kerk moet zijn een apostolische kerk, moet zijn aangesloten aan het apostolaat; de apostelen moeten in elke kerk namens Jezus gezag uitoefenen, vandaar de prediking;

5^e Jezus heeft alle eeuwen door zijn kerk geleid en bestuurd, en dat niet bij wijze van eidelooze repetitie, maar om haar een proces te doen doorloopen. Aan het historische proces nu, moet iedere kerk zich aansluiten; dat groote werk van achttien eeuwen mag niet geloochend; daartoe liet Hij toe, dat het martelaarsbloed stroomde.

II. Hoe is deze ecclesia Novi Testamenti losgeweekt van die des Ouden Verbonds?

Dit is een moeilijke vraag, die helder moet worden ingezien, omdat uit een verkeerde voorstelling van deze quaestie de dwalingen van Rome, van de volkskerk enz. zijn voortgekomen.

Waarom is deze vraag nu zoo moeilijk? Omdat de apostelen niet revolutionair, niet radicaal te werk gingen, door alles zoo maar op eens bij den wortel af te snijden. Zij lieten onder de leiding des Heeren het een uit het ander losweeken.

Opmerkelijk is het, hoe Paulus reeds op gevorderden leeftijd dit toonde: Acta 21 : 23, 24. Paulus komt te Jeruzalem onder de beschuldiging, dat hij brak met de bedeeing des Ouden Verbonds. Men vreesde voor oproer van het joodsche plebs, en daarom zegt men tot Paulus: „er zijn juist vier mannen die een gelofte deden; voegt gij u bij hen, dan toont gij, dat gij nog zijt φυλασσων τὸν νόμον”. Waar men nu zou vermoeden, dat Paulus dit beslist zou afslaan, lezen we vs. 26, dat hij zich met hen heiligde. Blijkens Acta 24 : 18 schuamt hij zich hierover niet, maar komt hij daar eigener beweging op dit feit terug.

Een tweede feit vinden wij Acta 16 : 1—3. Paulus vindt Timotheus onbesneden en laat hem besnijden propter Judaeos.

Om dit wel in te zien, laten wij even deze feiten liggen, maar stellen er tegenover, dat Paulus en alle apostelen verworpen hebben het gezag van het Sanhedrin.

Wat was dat Sanhedrin?

't Was geen oorspronkelijke instelling; de naam bewijst dit reeds. De voorstelling van den Talmud, alsof het door Mozes was ingesteld, berust op een fabel. Zelfs in den tijd der Perzische overheersching was er geen Sanhedrin, daar de Perzische koningen een satraap aanstelden.

Voor het eerst treedt het op onder de Ptolemaeën, die een andere wijze van koloniaal beheer volgden dan de Assyriërs en Babyloniërs. Deze laatsten toch hadden steeds het doel de nationaliteiten te vernietigen. De Perzen niet. Zij trokken het absolute gezag geheel aan zich. Door het rijk van Alexander kreeg men de Grieksch-Europeesche wijze van beheer. Volgens deze methode gaf men aan iedere kolonie eigen regeering. (cf. het verschil tusschen Britsch-Indië en Kaapland en Canada). De Grieken beheerden hun koloniën aldus, dat ze geheel autonoom waren, onder erkenning van de hoogheid van het moederland. Men plaatste er aan het hoofd de *γερουσία*. Dit systeem pasten de Ptolemaeën ook toe op Palestina; aan deze *γερουσία*, die bestond uit den adel der Joden werd het bewind overgelaten. Van lieverlede kreeg men dus dezen toestand: aan den eenen kant de geestelijke heerschappij onder den Hoogepriester; aan den anderen kant de wereldlijke onder de *γερουσία*, en de Hoogepriester werd nu ook in deze laatste voorzitter. Door die *γερουσία* ontstond de heerschappij der Maccabeën. Zoo doorliep deze *γερουσία* allerlei wisselingen tot op de Romeinen. Toen Palestina aan Rome werd onderworpen, kwam er weder een nieuw systeem. De Romeinen wilden van geen *γερουσία* weten; de Senaat van Rome moest worden beschouwd als de eenige macht ter wereld; hun proconsuls moesten het eigenlijke gezag uitoefenen, en alle colleges in de veroverde landen waren dus slechts adviseerend. Daarbij kwam, dat zij de gewoonte hadden de landen te verdeelen, in stukken te snijden. Zoo heeft de proconsul Gabinius omstreeks 60 voor Christus Palestina ingedeeld in vijf deelen, ieder met een *συμβριον*. Een wijziging werd aangebracht door koning Archelaüs. Men had de gewoonte van Romeinsche zijde, om den toestand gedurig te wijzigen. Zoo had niet lang vóór den dood van Jezus het Sanhedrin macht gekregen over het grootste deel van Palestina, terwijl het bestond uit Sadduceën, Farizeën, en enkele Schriftgeleerden met den Hoogepriester als voorzitter. Het oefende een gelijksoortige macht uit als de gemeenteraden met uitzondering van het bestuur over de wegen, dat de proconsul had. Ook de jurisdictie hoorde aan het Sanhedrin. Zijn vergaderzaal had het in den tempel;

zijn vonnissen kon het zelf uitvoeren, alleen hadden zij niet het *jus vitae ac necis*, hetwelk aan den procurator overbleef.

De leden van de Jeruzalemsche kerk nu waren los van het Sanhedrin, hun conscientie was gebonden aan het gezag der apostelen, die in dezen zin het Sanhedrin voor hen vervingen. Doch, zoolang die kerk in Palestina woonde, stond zij onder de jurisdictie, de landsoverheid van het Sanhedrin. Van de ééne zijde werd dus het Sanhedrin verworpen, van de andere zijde werd het geëerbiedigd. Zóó alleen is Acta 23 : 5 te verstaan. Blijkens vs. 1 en Cap. 22 : 30 stond Paulus terecht voor het Sanhedrin, en naar luid van Cap. 23 : 2 stonden er, wat wij zouden noemen, politie-agenten bij hem, waar we lezen dat Ananias beval, aan degenen, die bij hem stonden, om Paulus op den mond te slaan. Waar nu Paulus in vs. 3 zegt; *οὐκ ᾔδουν, ὅτι ἐστὶν ἀρχιερεύς*, erkent hij den Hoogepriester in zijn waardigheid, doch niet als Hoogepriester, maar alleen in zijn civiele autoriteit, als *ἀρχὴν τοῦ λαοῦ*. Wel woonde Paulus niet op zijn gebied, maar de Joden poogden steeds autoriteit uit te oefenen ook over de Joden, die niet in hun eigen landpalen woonden.

Vanneer het gaat over geestelijke zaken, verzetten zich de apostelen steeds tegen het Sanhedrin. Dit feit, als genoegzaam bekend, behoeft niet nader te worden geadstrueerd. Stellen wij eens, dat het joodsche volk was blijven bestaan, hetzij absoluut vrij, of onder een procurator, maar toch in elk geval met civiele autoriteit, in welke verhouding zouden dan de christenen onder hen tot dat gezag staan?

Zij zouden het hebben te eerbiedigen. De besnijdenis nu was niet alleen een geestelijke, maar ook een civiele zaak, een nationale maatregel, evenals in Pruisen de vaccinatie een nationale zaak is. De vaccine-dwang van het *praeputum* gold civiliter voor Israëls volk. Als Paulus dus Timotheus laat besnijden, conformeert hij zich aan de civiele-nationale wet. Daarom kon het rijk var Israël niet blijven bestaan. De civiele autoriteit moest weg, anders ware de geestelijke leugen geperpetueerd. In dien overgangstoestand vinden we dan ook den zeer natuurlijke toestand, dat de christenen in Palestina joodsch bleven leven. De apostelen e. a. gingen niet meer op naar het Paaschfeest, offerden niet meer enz., zoodat er kerkelijk een finale afscheiding was. Maar als burgers bleven zij Joden. Hierin lag nu gevaar, omdat ook de civiele instellingen onder de Joden geestelijke duiding hadden. Vandaar de felle strijd, die weldra ontstond en eerst beslist is op het convent te Jeruzalem, waar werd besloten, dat men civiel onder de joodsche wet moest blijven leven. De kinderen werden dus besneden en daarna gedoopt. Doch bepaald werd, dat dit volgen van de joodsche wet dehinc geen ander dan een civiel karakter zou dragen. Dat was het groote punt. En daarom zou het ook alleen gelden

voor de christenen uit de Joden, niet voor die uit de heidenen. Dit laatste willen altijd de drijvers onder de christenen uit de Joden, en dit werd hier te Jeruzalem afgesneden. Toch bleef er gevaar. In de oogen van de Joden hield het volgen van de Joodsche wet steeds een geestelijken bijsmaak, gelijk blijkt uit Acta 21. Dit kon de kerk niet wegnemen en daarom deed de Heere het in het jaar 70 door wegneming van het Sanhedrin en verwoesting van den tempel.

Hieruit vloeiden nu twee ketterijen voort :

1^e van uit het convent te Jeruzalem, dat men nl. niet alleen voor de christenen uit de Joden civiliter, maar voor alle christenen het besluit wilde laten gelden. Dit was Paulus' strijd met Petrus en anderen.

2^e van uit de verwoesting, dat men nl., toen alles weg was en geheel het Joodsche volksbestaan e medio sublatum erat, alles weer wilde gaan invoeren. De Ebionieten e. a., die dit streven voorstonden, vielen later geheel van de kerk af.

Dat het eerste gevaar dier haeresie niet verder doordrong, kwam hier vandaan :

1^o dat door Paulus' optreden het aantal christenen buiten Palestina spoedig dat in Palestina overtrof. Ware de kerk hoofdzakelijk beperkt geweest tot Palestina, dan had de haeresie de heele kerk verwoest. Doch nu werd het overwicht verplaatst. Het groote corps der kerk stond buiten Palestina.

2^o de verarming van de kerk in Palestina, wijl ze in valsche verhouding tot het civiele leven in Israel stond; de menschen leden gebrek en de kerken uit de heidenen moesten hulp bieden. cf. de tweede brief aan Corinthe. Paulus bespreekt deze zaak zoo uitvoerig om het groote belang. De kerken bestonden vanuit de heidenwereld, niet vanuit Palestina.

Derde Observatie.

De separatie. Waarin bestond die?

Hierin, dat ecclesia tegenover ecclesia optreedt, altaar tegenover altaar werd opgericht. Van de gemeente te Jeruzalem wordt medegedeeld, dat er *velen werden toegedaan*. Hierbij nu moet worden bedacht, dat in Jeruzalem een kerk bestond, nl. de *להק*. Tegenover dezen trad de andere op, en dit sluit in, dat de eene de andere verwerpt.

Welken naam droegen de belijders van Christus oorspronkelijk? Een eigen naam geeft een eigen wezen aan. Hun vaste naam was: *οἱ μαθηταί*, b.v. Acta 6 : 2: *προσκκλησάμενοι δὲ οἱ δώδεκα τὸ πλῆθος τῶν μαθητῶν*, d. i. de gemeente (niet de catechisanten). De kerkeraad (*οἱ δώδεκα*) roept hier de gemeente saam. In vs. 7 vinden we dezelfde uitdrukking.

Acta 9 : 26 is de meest afdoende plaats. *Οἱ μαθηταί* zijn, wat wij noemen „de geloovigen”, en Paulus nu zocht met die geloovigen gemeenschap, maar *πάντες ἐφοβοῦντο αὐτὸν, μὴ πιστεύοντες ὅτι ἐστὶ μαθητῆς*; zij waren bang, omdat zij niet geloofden, dat hij een *μαθητῆς* was.

Saamgenomen heeten de *μυθηταί: ἐκκλησία* cf. Acta 5 : 11, waar een onderscheiding gemaakt wordt tusschen *ἡ ἐκκλησία* en *πάντες οἱ ἀκούοντες ταῦτα*. Die laatsten nu vormen ook een *ἐκκλησία*, n.l. die des Ouden Verbonds. Hieruit blijkt dus, dat er twee *ἐκκλησίαι* tegenover elkander stonden. Dat woord *ἐκκλησία* nu was niet noodzakelijk, omdat de naam *μυθηταί* er was, maar toch bezigen zij dien naam, die de pretentie insluit, dat zij waren *de ἐκκλησία*. Het kruis van Golgotha werd gesteld tegenover het altaar in den tempel; Christus' offer tegenover de offers, die de priesters nog brachten. In Acta 2 : 47 is de naam *ἐκκλησία* in latere edities geschrapt; dit kan zeer juist zijn en het is ook natuurlijk, dat de *naam* nog niet werd gebruikt, maar wel de zaak werd genoemd. Dit nu geschiedt hier. *Ὁλος ὁ λαός*, d. i. het publiek in Jeruzalem hield hen in eere, maar hiervan wordt onderscheiden een andere kring, waartoe uit dien *λαός* enkelen worden toegedaan. (*ὁ δὲ Κύριος προσετίθει*). De andere lezing is waarschijnlijk later door iemand ingevoegd; doch deze versterkt het feit, dat zij kring tegenover kring vormden. Ook in vs. 41 lezen we: *προσετέθησαν*, en tevens wordt de doop aangegeven als het scheidend sacrament tusschen beide kringen. In cap. 4 : 4 wordt het aantal mannen opgegeven; vermenigvuldigd met 4 geeft dit 20000 zielen voor Jeruzalem; in dat cijfer ligt ook het aangeven van een nieuwen kring.

Niet onnatuurlijk had dit zelfs plaats in een zelfde gebouw, evenals in ons land nog wel kerkgebouwen door twee gemeenten worden gebruikt. De *ἐκκλησία τῆς καινῆς διαθήκης* begon op te treden in den tempel en wel in het voorhof van Salomo blijkens Acta 5 : 12, 42. Bij slot van rekening ontstond ook de strijd over de gebouwen en werd de *ἐκκλησία τῆς καινῆς διαθήκης* er uit geworpen, en handhaafde het Sanhedrin die *τῆς παλαιῆς διαθήκης*.

Zie verder Acta 8 : 1. waar de zuiverste formule voorkomt voor de plaatselijke kerk. Hier en daar begon reeds in een andere plaats een kerk te ontstaan en vandaar de bijvoeging *ἐν Ἱεροσολύμοις*.

vs. 3 lezen we, dat Saulus zich als rechercheur ten dienste van de politie stelde; de discipelen zocht te verraden, na binnengedrongen te zijn, terwijl hij hun dan zijn aanstelling toonde en hen gevangen nam.

Acta 9 : 31 is een op zich zelf staande plaats, met een eenigszins afwijkende terminologie, waarop we later zullen terugkomen.

Cap. 11 : 22 vinden we dezelfde uitdrukking als cap. 8 : 1 en vs. 26 eveneens, terwijl hier ook aan de kerk van Antiochië de naam van *ἐκκλησία* wordt gegeven.

Ten tweede blijkt dit aparte optreden uit het overgaan van kring in kring. Dit ziet men in de uitdrukking: *προστίθεναι* in de genoemde plaatsen, en uit het vermelden van het aantal.

Ten derde blijkt het uit de instelling van nieuwe ambten, die de hoogheid in een kring dragen. De koning heeft alleen het recht ambtenaren aan te stellen; komt een ander dat nu ook doen, dan stelt hij kroon tegenover kroon. Zoo ook hier: in dien kring nam men een eigen hoogheid, die van Christus, aan. Zie Acta 6 en 7, wat aangaat het diaconaat en cap. 15 : 4, wat aangaat het presbyteriaat, waar de diakenen niet worden genoemd; dezen zijn nooit gerekend tot het bestuur van de kerk. Zij worden daarom niet toegelaten in classe of synode, dan met adviseerende stem. Hier worden echter wel de *πρεσβύτεροι* genoemd. Nergens staat het feit vermeld, dat zij gekozen waren, maar hier blijkt, dat zij er zijn, natuurlijk niet ter vervanging van de apostelen, maar aan het hoofd der plaatselijke kerk.

Ten vierde blijkt dit aparte optreden uit de erkenning van het gezag der apostelen en de verwerping van dat van het Sanhedrin.

Hoe ging dit nu van Jeruzalem uit verder? De kerk spreidt zich. Wat vinden we daaromtrent vermeld? Acta 8 : 1 v.v. Het Sanhedrin had autoriteit en politiemacht, maar het dorst die niet uit te oefenen, als het volk er zich tegen verzette. Daarom draalde het zoolang tegenover Jezus. Ze waren bevreesd, dat dan de militaire macht zou optreden, in casu de Romeinsche legermacht, en wanneer dit geschiedt — zoo is het ook nu nog — dan heeft de civiele macht niets meer te zeggen. Dit is de reden, waarom het Sanhedrin in het eerst niet optrad tegen de christenen, die in den eersten tijd althans de publieke opinie nog op hun hand hadden. Toen dit echter niet meer zoo was, trad het Sanhedrin op. Het gevolg was hun verspreiding naar het Noorden en het Zuiden: maar nog niet over de Jordaan. De apostelen alleen blijven staan. Die gevluchten gaan overal evangeliseeren en het blijkt uit het 12^e vs. van cap. 8, dat die prediking ook vrucht droeg. Tevens vinden we in dit vers het begin van de kerkformatie, want we lezen, dat zij, die de verkondiging van Philippus geloofden, werden gedoopt.

In vs. 17 wordt ons de definitieve institueering van de kerk medegedeeld. Vs. 40 toont, dat de propaganda van het christendom door alle steden heengaat, tot in Caesarea toe. Uit Acta 9 : 10 blijkt, dat voor de vervolging nog een *μαθητής* in Damascus was nl. Ananias; vs. 19 doet zien, dat er reeds eerder een beginsel van kerk was. Blijkens het slot van het voorgaande vers bestond er reeds een instituut, want de doop werd toegediend. Uit vs. 31 blijkt, dat er reeds allerlei beginsels van kerken waren voor de groote vervolging.

Acta 8 : 14, al deze kerken erkenden de autoriteit der apostelen. De twaalfen zenden er twee uit tot een inspectie-reis (vs. 17—25); zij gaan ook naar de vele vlekken der Samaritanen. Hierna komt de actie van Paulus, waardoor de kerk zich uitbreidde ook buiten Palestina.

De propaganda naar buiten greep plaats op drieërlei manier :

1^e Jezus had overal zijn vrienden, wyl Hij overal het land was doorgetrokken en die vrienden institueerden zich ;

2^e door de groote vervolging,

3^e door het zenden van evangelisten.

Deze evangelisten moeten we ons niet verkeerd voorstellen. Twee worden er met name genoemd : Filippus en Timotheus. (Van Filippus staat het opgeteekend Acta 21 : 8; van Timotheus : 2 Tim. 4 : 5). Uit genoemde plaats, Acta 21 : 8 weten we, dat Filippus met zijn gezin woonde te Caesarea. Hij wordt genoemd ὁ εὐαγγελιστής, ὁ ὢν ἐκ τῶν ἑπτά, nl. van de blijkens Acta 6 tot het diaconaat gekozenen. Hij was hier niet in qualiteit van diaken ; hetgeen moet worden opgemerkt tegen Rome en de Engelsche kerk, die alle macht aan het diaconaat toekennen.

Blijkens Ef. 4 en 1 Cor. 12 worden onder de ambten de diakenen en evangelisten afzonderlijk genoemd ; het waren dus twee ambten en Filippus was aldus van het eerste in het tweede overgegaan. Die evangelisten waren bepaalde ambtsdragers. Ef. 4 : 11. De rangorde der ambten is deze : apostelen, profeten, evangelisten en dan de ordinaire ambten. Dus we hebben te doen met drie buitengewone generale ambten, voor de geheele kerk geldend.

Wat is nu het eigenaardig ambt van den evangelist ? Zij moesten in de kerk zijn, zoolang er geen evangeliën waren ; de evangeliën vervingen hen. De groote feiten leefden alleen nog maar in de παραδόσις. Van belang was voer die παραδόσις een vaste vorm, waarin zij tot de kerk kwamen. Die Evangelien verschillen van de brieven der apostelen, evenals er verschil is tusschen historie en belijdenis of dogmatiek. De evangelist bouwde niet op in de waarheid, maar verbreidde, bevestigde eenvoudig de feiten in de kerken. Hier-voor pleit de naam, gegeven aan de vier verhalen van Mattheus, Marcus, Lukas en Johannes. In de handschriften toch, worden die vier genoemd : τὰ Εὐαγγέλιον. Die onderscheiding tusschen de geschriften der evangelisten en die der apostelen wordt nog altijd gemaakt in de Roomsche, Grieksche en Engelsche kerk, waar Zondags en een stuk uit de Evangeliën en een stuk uit de apostelen gelezen wordt. Die duïteit dateert van dat tweeërlei officium van de evangelisten en apostelen.

Zeer natuurlijk is het daarom, dat, toen de papieren evangelisten er waren, het ambt wegviel. De naam evangelist is daarom nu niet meer bruikbaar en strijdt met de Heilige Schrift, want onze dusgenaamde evangelisten zouden dan niets anders mogen doen, dan eenvoudig de vier verhalen voorlezen. Die evangelisten stonden onder de macht van de apostelen, blijkens 2 Tim. 4 enz., en dezen konden hun bevelen geven. Het vermoeden ligt daarom voor

de hand, dat ook Titus, Silas, Lukas en Barnabas, die in de Acta worden genoemd, evangelisten waren. Paulus liet tegenover hen het apostolisch gezag gelden, gaf hun voorschriften voor hun arbeid, gedrag enz.

De apostelen oefenden alzoo ten opzichte van de geïnstitueerde kerk een bevelende macht uit, een macht, die in het Grieksch wordt uitgedrukt door het woord: διατάττεσθαι Τάττεσθαι is „iets ordenen,” terwijl het begrip δια aangeeft het „dispositie maken”, het leggen, zoodat alles geregeld is.

Deze macht is door de kerken erkend. Dit blijkt uit:

1 Cor. 11 : 34. Men had in sommige kerken de gewoonte ingevoerd des middags aan één tafel saam te eten. Dit kon nog, omdat het aantal leden klein was. Toen het getal echter grooter werd, gaf dit aanleiding tot verkeerdheden, daarom zegt Paulus, dat men wel bij elkaar mocht komen, om wat te gebruiken, maar niet om te eten. Τὰ δὲ λοιπὰ, voegt hij er dan aan toe ὡς ἂν ἔλθω, διατάξομαι. Hieruit blijkt, dat het voorafgaande geen advies, maar een ordinantie, een regeling is, terwijl de apostel zich het recht vindiceert allerlei bepalingen met betrekking tot het kerkelijk leven vast te stellen.

Philem. : 8. Deze plaats toont het nog sterker. De apostel zegt hier, dat hij πολλὴ παρρησία heeft, om Philemon te ἐπιτάσσειν. De praepositie δια wordt gebruikt, als men handelt onder meerdere personen, terwijl ἐπι wordt gebezigd, waar bevel wordt gegeven ten opzichte van een bepaalde zaak of persoon.

Tit. 1 : 5. Hier geldt het weer de dispositie voor een heele kerk, daarom : δια τάττεσθαι. Paulus vindiceert het recht dus ook voor zich tegenover de evangelisten, tot welke Titus behoorde. Krachtens deze volmacht nu had Titus weer de macht, bepalingen te maken voor de kerk op Creta.

1 Tim. 6 : 13. Hier vinden we een andere uitdrukking van dezelfde betekenis: παραγγέλλω. Dit beteekent in tegenstelling met ἐπι- en δια-τάττεσθαι, „namens een ander bevelen geven”, en daarom volgt dan ook : ἐν ὀνόματι τοῦ Θεοῦ.

2 Thess. 3 : 4 dezelfde uitdrukking, terwijl tevens het woord παραχόσις volgt (vs. 6). Vs. 10 beveelt Paulus, dat er geen bedeeling mag worden gegeven aan menschen, die niet werken. In vs. 12 worden παραγγέλλομεν en παρακαλοῦμεν onderscheiden als bevel en paraenetische vermaning.

1 Thess. 4 : 11. 1 Cor. 14 : 3, een vermaning, tot de vrouwen gericht (hierin ligt niet uitgedrukt — al beweren wij daarom nog niet, dat het goed is — dat buiten de kerk de vrouwen niet mogen spreken).

Hand. 15 : 20. Vanaf vs. 14 spreekt Jacobus en oordeelt, dat men de christenen uit de heidenen zal ἐπιστεῖλαι, aanschrijven. Vs. 22 lezen we hierop ἔδοξε τοῖς ἀποστόλοις καὶ τοῖς πρεσβυτέροις σὺν ὅλῃ τῇ ἐκκλησίᾳ d. i. ze namen een besluit, want dat is de beteekenis van δοκεῖ, placet, en daaraan hadden de

anceren zich eenvoudig te onderwerpen. Δογμα is een keizerlijk of koninklijk besluit, cf. Lk. 2 in den aanhef: ἐξῆλθε δογμα. Ditzelfde woord nu zien wij toegepast op de beslissingen door de apostelen genomen.

Vierde Observatie. In de § hebben we zes argumenten aangegeven voor de stelling, dat het woord „kerk” in het enkelvoud de *plaatselijke* en niet de landskerk uitdrukt, en dat derhalve de vooral sedert de vorige eeuw opgekomen onderscheiding, om de landskerk „kerk” en de plaatselijke kerk „gemeente” te noemen, geen stand kan houden. In het Nieuwe Testament vinden we nu maar één woord, nl. „gemeente” als vertaling van ἐκκλησία.

1^e Argument: *dat de ratio ecclesiae de plaatselijke en niet de lands constitueering eischt.*

Wat is de ratio ecclesiae?

In het Oude Testament is de ratio ecclesiae een gansch andere dan in de kerk van het Nieuwe Testament.

In het Oude Testament is de ratio ecclesiae, dat er één centraal heiligdom is, gebonden aan één plaats, daarbij één centraal kerkelijke overheidspersoon, de Hoge priester. Daaruit vloeit voort, dat men, om in Israel de culte uit te oefenen, naar die ééne plaats moest komen; vandaar de opgang naar Jeruzalem driemaal per jaar met de hooge feesten. Het leven van de kerk in het heele land treedt dus eenheidlich op. Geen sprake is er van een synagoge; nergens vindt men een plaatselijke kerk of kerkregering. Er waren geen plaatselijke gemeenten. De indeeling van de kerk in Israel was naar de geslachten en stammen, die elk hun hoofden hadden, en in zooverre de jeugd moest worden opgeleid in de niphlaôth, geschiedde dat door de patres van de geslachten. Plaatselijke priesters worden zelfs verboden. Zij die verdedigen, dat de landskerk één moet zijn en ingedeeld moet worden in plaatselijke gemeenten, en zich hiervoor beroepen op Israel, gaan derhalve ten eenenmale mis. Er was in Israel geen indeeling in plaatselijke gemeenten.

In het Nieuwe Testament verandert de ratio ecclesiae volkomen. Dáár is ze juist, dat men niet één centrale plaats met een centraal heiligdom op aarde zal hebben, maar dat de ἄγιοι saam zich vereenigen zullen, om saam te bidden, saam lof te zingen, saam de sacramenten te gebruiken, elkander te verwikken en te vertroosten.

Dit komt, omdat het centrale heiligdom is overgeplaatst van Zion naar den hemel. Daar we nu niet driemaal per jaar een reis kunnen afleggen naar den hemel, vervalt vanzelf de geheele toestand, gelijk we dien in Israel aantreffen. Mer opzet drukken we dit eenigszins plastisch uit, om toch vooral de absolute onmogelijkheid in het licht te stellen, om de kerk onder het Oude en onder het Nieuwe Verbond op één lijn te plaatsen.

Hierbij een enkel woord omtrent de *synagogen*.

Ze zijn eerst opgekomen laat na de ballingschap en wel meest om de taal. De Joden waren van het Hebreeuwsch afgeraakt, en onder het Syrisch en Assyrisch taalelement gekomen. Dit maakte, dat de gewone patres het Hebreeuwsch niet meer verstonden, vandaar de behoefte aan soferim, menschen, die het Hebreeuwsch verstonden en in het Arameesch konden overzetten.

In de tweede plaats: Door de verwoesting van het nationale leven was het geslachten- en stammen-verband uiteengerukt, waardoor de traditie van de religie in gevaar verkeerde. De synagogen, die nu ontstonden, waren om aan de behoeften te kunnen beantwoorden, een soort van catechisatie-scholen. De menschen kwamen daar bij elkaar, en in zooverre werd daardoor reeds voorbereid de ratio ecclesiae Novi Testamenti. De kerk van het Nieuwe Testament is inderdaad, wat haar uitwendig optreden betreft, gepraeformeerd door de synagogen.

Nu spreekt het vanzelf, dat bij het wegvallen van het centrale, het wezen alleen kon gezocht worden in het bijeenkomen van de gemeente, en dat dit vanzelf de noodzakelijkheid meebracht, dat men te zamen moest zijn. Saam bidden, saam lofzingen enz. nu, kan alleen met hen, met wie ik saamwoon. In de ratio zelf van de kerk ligt dus reeds, dat zij alleen plaatselijk kan zijn.

Die drang, om de kerk in saamvergadering te openbaren, was zóó sterk, dat men in Jeruzalem's gemeente in den eersten tijd zelfs saam leefde in gemeenschap van goederen, als de gematerialiseerde openbaring van het begrip der ἀγάπη. Daarom heetten de gemeenschappelijke maaltijden, die men hield, dan ook ἀγαπαί, waarin een veel schooner idee en rijker gedachte besloten ligt, dan in onze vertaling van dat woord: „liefde-maaltijden.” Al was nu die κοινωνία wat gespannen (hoewel er, — denken we slechts aan het verhaal van Annanias en Saffira — volstrekt geen gemeenschap van goederen bestond in communistischen zin) toch werpt zij een helder licht op de ratio ecclesiae van het Nieuwe Testament. Er was zekere nivelleering van bezit; de rijke at niet weelderiger dan de arme. Dat saamvergaderen der gemeente was dan ook eerst καὶ ἡμέρην. en ook onze gereformeerden hebben zooveel mogelijk hun best gedaan om allen dag kerk te houden. De roomschen hebben dit in zoover bewaard, dat ze allen dag godsdienstoefening houden, dit bestaat echter bij ons slechts in het lezen van de mis. In het Zuiden, b. v. in Tyrol, is dit anders, daar gaat men nog dagelijks ter kerk. Een minimum echter is, om elken Zondag saam te komen. Hebr. 10 : 25.

2^e Argument. *De ambten bewijzen hetzelfde*. Noem mij slechts de ambten, die in een kerk bediend worden, en ik zal u dadelijk zeggen, of die kerk centraal

of lokaal georganiseerd is. Rome heeft een centrale inrichting, en heeft daarom ook een centrale stad als centrum van de heele kerk. Vandaar dat, toen men in 1816 de gereformeerde kerk ging centraliseeren, den Haag werd aangewezen als centrale stad. Even natuurlijk is het, dat zich daaruit van lieverlede de zucht ontwikkelde, om ook in een bepaald gebouw saam te komen. Nu volgt hieruit tevens, dat men dan ook een centraal persoon wil, vandaar de paus van Rome. Maar ook moeten er, wanneer de kerk zich uitbreidt over landen en steden, gradueel afklimmende bestuurders zijn, die Rome dan ook bezit in patriarchen, primaten, aartsbisschoppen, bisschoppen, dekens en pastoors. Dit alles is volstrekt niet toevallig, maar hangt noodwendig saam met de centrale organisatie van de kerk. De classicale en provinciale besturen onder de Haagsche synode bestaan op dezelfde wijze. De vraag is nu echter maar: is er in het Nieuwe Testament zulk een aanwijzing van een centrale stad of persoon? Eerst scheen dit Jeruzalem te zijn, en inderdaad valte men dit ook zoo op, maar zie de Heere laat Jeruzalem verwoesten. Een centraal persoon wordt er evenmin aangewezen. 't Apostolaat wordt niet geperpetueerd; 't gewone ambt is het presbyteriaat en het diaconaat, en deze beide nu zijn juist lokaal. Dat het diaconaat een plaatselijk karakter draagt, zagen wij bij de institueering. Wat betreft het presbyteriaat, cf. Hand. 20 : 17 *μετεκλήσατο τοὺς πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας.*

Over den aard van het apostolisch ambt hebben wij reeds uitvoerig gehandeld. Nog een enkel woord voegen we hierbij, om aan te toonen, dat ook het apostolaat geen centraal gezag representeert. Men stelt het wel voor, alsof de apostelen samen een soort van college vormden, waarin besluiten werden genomen bij meerderheid van stemmen enz. Dat dit evenwel niet zoo is, blijkt uit Acta 15 : 6, 22. Vs. 6 lezen we *συνήχθησαν δὲ οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι ἰδεῖν περὶ τοῦ λόγου τούτου.* Er ontstond toen een heete discussie, waarbij eerst Petrus, daarna Jacobus het woord voerde. Er was tevens een *πλῆθος* bij tegenwoordig, en nu vinden we in vs. 22, waar het resultaat wordt medegedeeld, dat het besluit genomen is door de apostelen, de presbyters en de heele kerk: *τότε ἔδοξε τοῖς ἀποστόλοις καὶ τοῖς πρεσβυτέροις σὺν ὅλῃ τῇ ἐκκλησίᾳ.* De apostelen treden dus wel op als deelnemende aan een collegialen arbeid, maar als apostelen waren ze tevens presbyters van de kerk van Jeruzalem. Trouwens, een centraal college te vormen, zou geheel en al in strijd zijn met het karakter van het apostolaat. Hun autoriteit was gelegen in de inspiratie van den Heiligen Geest en in het hun door Jezus verleende gezag.

Wanneer we in de brieven van Paulus de woorden ontmoeten: „dit zeg ik en niet de Heere”, of wel: „dit zegt de Heere en niet ik”, moeten we ons wachten voor een misverstand. Dit wil niet zeggen, dat, waar hij, Paulus, iets

zegt, hij slechts zijn opinie uitspreekt. Neen; wanneer hij zegt: „dat zeg ik” dan spreekt hij, hetgeen hem door rechtstreeksche inspiratie gegeven werd; maar, wanneer hij zegt: „dat zegt de Heere”, dan doelt hij op hetgeen hem bekend is door traditie, hetgeen de Heere Jezus hem gezegd of geopenbaard heeft.

3^e Argument. 't Naamsgebruik.

Het naamsgebruik in het Nieuwe Testament is, dat ἐκκλησία gebruikt wordt van de plaatselijke kerk, n.l. waar sprake is van de geïnstitueerde kerk. Natuurlijk wordt ἡ ἐκκλησία in het enkelvoud ook gebruikt van de geheele kerk, als het Lichaam van Christus; maar we hebben hier op het oog het instituut; en dan wordt ἐκκλησία steeds gebezigd voor *de plaatselijke kerk*. Eén plaats schijnt hierop een exceptie te maken: Acta 9 : 31. (We zeiden reeds, op deze plaats te zullen terugkomen). Het is nu maar de vraag, of hier bedoeld wordt de ecclesia instituta. En dit is niet zoo. Niet van de regeling, maar van het geestelijk bestaan van de kerk wordt gesproken. Er wordt gezegd, dat αἱ ἐκκλησίαι καθ' ὅλης τῆς Ἰουδαίας enz. εἶχον εἰρήνην, οἰκηδομούμενοι καὶ πορευόμενοι τῷ φόβῳ τοῦ Κυρίου, καὶ τῇ παρακλήσει τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ἐπληθύνοντο. Een kerk toch kan geïnstitueerd zijn en toch de παράκλησις τοῦ Πνεύματος Ἁγίου missen. De kerk is hier zeer duidelijk bedoeld als geestelijke openbaring van Christi Lichaam. Dus: αἱ ἐκκλησίαι ziet niet op een geïnstitueerde landkerk, maar bedoelt *de kerk* van Christus, zooals zij zich in al die streken openbaarde. Op dezelfde wijze toch kunnen wij b. v. vragen: „Bloeit de kerk van Christus in ons land of niet?” „Wat doet de kerk in ons land met het oog op den socialen nood?” Dergelijke uitdrukkingen zien niet op het instituut, maar op de geestelijke werking der kerk.

Deze ééne plaats dus, wijl ze niet op het instituut ziet, buiten bespreking verder latende, wijzen we verder op het gebruik van het woord ἐκκλησία eerst in de Acta, daarna in de brieven.

Acta. Act. 11 : 22, 26. Hier is sprake van de kerk van Jeruzalem en Antiochië.

Acta. 12 : 5 de kerk die voor Petrus bad in Jeruzalem.

Acta. 14 : 23 χειροτονήσαντες δὲ αὐτοῖς πρεσβυτέρους κατ' ἐκκλησίαν, als ze onder het opsteken der handen, *kerk bij kerk* (omdat elke kerk op zichzelf staat) ouderlingen hadden aangesteld. Vs. 27 is weêr sprake van de plaatselijke kerk van Antiochië.

Acta. 15 : 3 door de kerk van Antiochië uitgezonden, vs. 4, in Jeruzalem weêr ontvangen door de plaatselijke kerk aldaar; vs. 22, is met σὺν ὅλῃ τῇ ἐκκλησίᾳ weêr de kerk te Jeruzalem bedoeld; vs. 41, versterkende de kerken (meervoud).

Act. 16 : 5, dat de ἐκκλησία hier institutair bedoeld is blijkt duidelijk, omdat er sprake is van het aantal leden, die tot die kerk behooren.

Act. 18 : 22. Hier is sprake van de kerk van Caesarea. Act. 20 : 17.

In de Handelingen wordt dus, buiten twijfel, ἐκκλησία steeds gebezigd van de plaatselijke kerk, waar gesproken wordt van de ecclesia instituta.

De brieven. Voor zoover deze in de opschriften gericht worden aan de kerken, is dit altijd aan de plaatselijke kerken. Veel komt dit echter niet voor, omdat de apostelen hun brieven meestal richten aan de ἄγιοι enz.

Rom. 16 : 4, waar Paulus spreekt van πᾶσαι αἱ ἐκκλησίαι τῶν ἐθνῶν.

Rom. 16 : 16 ἀσπάζονται ὑμᾶς αἱ ἐκκλησίαι τοῦ Χριστοῦ.

1 Cor. 4 : 17; 1 Cor. 7 : 17. Zoowel met het meervoud als met het enkelvoud, wordt steeds de plaatselijke kerk bedoeld.

1 Cor. 14 : 33, 2 Cor. 8 : 18, 23, 24; 2 Cor. 11 : 8, ἄλλας ἐκκλησίας ἐσύλησα. Natuurlijk wordt hier institutair van de kerken gesproken, anders kan men er geen geld van aannemen.

Gal. 1 : 1. Deze plaats is geheel afdoende, en beslist alles volkomen. Hier is sprake van één land, Galatië, en nu richt Paulus zijn brief niet aan de kerk, maar aan de kerken van dat land: Παῦλος, ἀπόστολος, ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Γαλιτίας.

Het zelfde blijkt uit de drie eerste hoofdstukken en het laatste hoofdstuk van de Openbaringen van Johannes.

Openb. 1 : 4. Ἰωάννης ταῖς ἑπτα ἐκκλησίαις ταῖς ἐν τῇ Ἀσίᾳ.

In Cap. 2 en 3, b. v. 2 : 29, vinden we herhaaldelijk de woorden: ὁ ἔχων οὗς ἀκουσάτω τί τὸ Πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις. De Engelsche bijbelvertaler heeft hiervan éénmaal een enkelvoud gemaakt. Dit moet een vergissing zijn. In de Staten-Vertaling staat het goed. Blijkbaar is dus bedoeld, niet wat God zegt tot de zielen, maar tot de geïnstitueerde kerken in die plaatsen.

Cap. 22, waar de generale missie van Johannes nog eenmaal wordt uitgesproken, heet het in vs. 16: Ἐγὼ Ἰησοῦς, ἐπεμψα τὸν ἄγγελόν μου μαρτυρῆσαι ὑμῖν τούτα ἐπὶ ταῖς ἐκκλησίαις, d. i. met opzicht tot de kerken.

In overeenstemming hiermede, heeft de kerken-ordering van Dordrecht dit uitgesproken. In art. 1 wordt gesproken van de gemeente (enkelvoud) in dezen lande, omdat daarmee wordt bedoeld de verzameling van alle geloovigen in het land. De kerkordering gebruikt dus „gemeente” voor datgene, wat geïnstitueerd moet worden, terwijl zij in den regel „kerk” bezigt voor de plaatselijke institueering.

4^e Argument. Ook parochiën dragen den naam ἐκκλησία.

In Rom. 16 : 4, Col. 4 : 15, Philem. : 2, wordt ἐκκλησία gebruikt niet eens van het geïnstitueerde in deze of gene plaats, maar van een gedeelte daarvan: ἡ κατ' οἶκον αὐτῶν, αὐτοῦ, of σου, ἐκκλησία. Philemon had dus blijkbaar in zijn huis een kerk. We zien dus, dat het getal in groote steden vaak te groot was,

en dat er daardoor ook aparte saamkomsten waren, en deze droegen ook den naam van *kerk*.

5^e Argument. *Het Hoogepriesterschap van Christus*. Ter deze plaatse spreken we hierover ter loops; in de volgende § uitvoeriger. Alleen dit zij opgemerkt, dat elke kerk het middelpunt van haar leven dáár heeft, waar de priester met het offer is. Er is geen kerk denkbaar zonder priesterschap en offerande. Immers, de kerk bestaat uit zondaren en moet daarom noodwendig een offer hebben. Christus nu, de eenige Hoogepriester der kerk, is in den hemel en nu volgt uit het sacerdotale karakter der kerk, dat de eenheid der kerk niet anders dan in den hemel kan worden opgevat, en dat zij op aarde zich slechts plaatselijk kan openbaren.

6^e Argument. *De tegenstelling van de βασιλεία τῶν οὐρανῶν, waartoe de kerken behooren, met de βασιλεία τοῦ κόσμου.*

Bij de bespreking van de verhouding van de overheid tot de kerk, mogen we nimmer vergeten, dat de kerk is aangelegd op de βασιλεία τῶν οὐρανῶν. De βασιλεία τοῦ κόσμου zijn gedeeld, gesplitst, hebben landsgrenzen. Ware de kerk nu aangelegd op die βασιλεία, dan spreekt het vanzelf, dat ook die kerken naar het land moesten worden ingedeeld. Nu dit daarentegen niet het geval is, en de kerk uitsluitend op de βασιλεία τῶν οὐρανῶν is aangelegd, zou de kerk, om een uitwendige wereldformatie te hebben, een dusdanige moeten in het leven roepen, die de eenheid van de βασιλεία τῶν οὐρανῶν representerde. Rome, dat daarheen wil, heeft dit gevoeld en gaat daarom over alle grenzen heen, zonder zich ooit te bemoeien met de veranderingen en splitsingen, die de overheid maakt. Rome maakt daarom steeds de pretentie, dat zij die steden en dorpen heeft gesticht. Onze gereformeerden hebben ook getracht deze gedachte te realiseeren, door op de synoden van Wesel en Embden enz. een soort confoederatie te maken van de kerken, die één taal spraken, waarom zij de kerken van den Paltz, Londen enz. in één kerkverband opnamen, die dan ook alle in Dordrecht vertegenwoordigd waren.

Het eenige punt, dat nog commemoratie vordert, is dit: Het feit, dat de ecclesia altoos een plaatselijke ecclesia is, een ecclesia particularis, mag nooit één oogenblik indruischen tegen het andere feit, dat ἡ ἐκκλησία τοῦ Χριστοῦ één is.

Het congregationalistische en independentistische stelsel, dat elke kerk geheel zelfstandig neemt en geen verband tusschen die kerken, jure divino, erkent, mag nooit worden verdedigd. Steeds derhalve moeten we deze twee zaken vasthouden: ἡ ἐκκλησία is plaatselijk, maar πᾶσαι οἱ ἐκκλησίαι vormen altijd een eenheid in de één ἐκκλησία Χριστοῦ. Wanneer dan ook genoemd wordt b.v. ἡ ἐκκλησία ἐν Ἱεροσολύμοις, dan duidt dit aan, dat het altijd de één kerk van

Christus is, maar die zich plaatselijk daar openbaart. We kunnen dit met een eenvoudig voorbeeld ophelderen. Iemand, die geen brandkast heeft sluit overal wat van zijn geld weg, een deel in een kist, een deel in een latafel enz. Gaat de man op reis, dan zegt hij tot zijn vrouw: hier ligt dit geld en dáár ligt dat geld. Al dit geld te zamen echter maakt zijn ééne bezit uit. Zoo ook heeft Christus zijn heele kerk niet op één plaats bij elkander, maar hier en daar heeft Hij er wat van. Al deze plaatselijke openbaringen echter bij elkaar genomen, maken te zamen zijn ééne bezit, zijn ééne kerk uit. Hand. 9 : 31 wijst dit duidelijk aan; hetzelfde denkbeeld wordt daar uitgedrukt.

Tot op zekere hoogte is het dan ook niet zuiver, om te spreken van *een kerk*. 't Is altijd *de kerk*, die in deze of die plaats zich openbaart. En toch heeft de Heere niet gewild, dat we om de zuiverheid van terminologie het lokaal karakter zouden uit het oog verliezen. De Heilige Schrift spreekt daarom altijd van *αἱ ἐκκλησίαι*.

Ten slotte nog één opmerking. De Joden hadden tot dusver slechts één ecclesia gekend, den *הקדש*. Een Israëliet had nooit van iets anders gehoord, dan van dien éénen *הקדש*. Voor ons, die nu reeds lang aan het meervoud van het woord „kerk” gewoon zijn, heeft dit gebruik niets vreemds meer, maar het maakt inderdaad indruk, dat de Joden, die nooit anders dan van dien éénen *הקדש* hadden vernomen, toch direct de meervoudige uitdrukking *αἱ ἐκκλησίαι* hebben ingevoerd. Ook Jezus, zijn openbaring aan Johannes op Patmos gevende, heeft daarin dat enkelvoudige begrip door het meervoudige vervangen.

§ 9. *De ἐνέργεια die in de openbaringen van het Lichaam van Christus werkt.*

„In het ontstaan, bestaan en voortbestaan van deze plaatselijke openbaringen van het Lichaam van Christus werkt een dubbele ἐνέργεια :

1^e die ἐνέργεια, die de Christus rechtstreeks zelf door den Heiligen Geest.

2^e die ἐνέργεια, die Hij door mensen werkt.

De energie, die Hijzelf werkt, bestaat :

1^e centraal in het geldend maken van zijn offerande door zijn voorbede bij den Vader, en alzoo in het voortdurend standhouden als onze Middelaar en Hoogepriester in het heiligdom daarboven.

2^e historice, in de instandhouding van zijn Woord en Sacrament.

3^e in de genadegaven en hemelsche krachten ter wederbaring, verlichting, vertroosting en heiligmaking, die Hij uit den hemel op aarde in de zijnen werken doet ; en

4^e in de providentiele beheersching van tijden en gelegenheden onder de kinderen der mensen.

Het is door deze viervoudige werking, dat de Christus in steden en dorpen de uitverkorenen vergadert en onder de vigueur van het genadeverbond saâmvoegt in kerkelijke gemeenschap. Waar die werking van den Christus ontbreekt, is geen kerk, ook al wordt de larve van een kerk aanschouwd, en daarentegen, waar die werking komt en zoolang ze aanhoudt, zal er zich in die stad of in dat dorp altoos een kerk openbaren, werkende hierbij de Christus bestendiglijk door den op aarde nedergedaalden Heiligen Geest.

Met deze rechtstreeksche energie verbindt zich en correspondeert een menschelijke factor, niet dualistisch naast, of tegen de energie van Christus overstaande, maar door haar beheerscht, en haar tot voertuig en instrument dienende. Ook die menschelijke factor vindt dus zijn bewegende oorzaak eveneens in den Middelaar, maar in dezen menschelijken factor werkt de Christus niet dan middellijk.

Deze corresponderende werking wordt mogelijk gemaakt door de unio mystica van de verlost en door het uit deze unio ontkiemende geloof. Zij staan niet naast noch tegenover Hem, maar zij zijn met Hem συμφυτοὶ μέλη τοῦ σώματος αὐτοῦ, κλήματα τοῦ

ἀμπέλου, en hebben als zoodanig een κοινωνία onder malkanderen, die beleden wordt als de communio sanctorum.

Deze menschelijke factor nu werkt in twee graden :

1^e door de actie der geloovigen.

2^e door het bijzonder ambt, hetzij buitengewoon of gewoon, al naar Christus dit instelt.

Ware nu de afzondering der verlost en van den κόσμος een absolute, en de volmaking der verlost en een voltooide, zoo zou het kerkelijk instituut, gelijk het door deze dubbele energie ontstaat en bestaat, een geheel zuivere openbaring van ἡ ἐκκλησία zijn. Maar dit is zoo niet. Tot deze absolute scheiding in en bij de verlost en komt het eerst bij den dood. Vandaar, dat het instituut, wat den menschelijken factor aangaat, hier op aarde altoos een onvolkomen en tegelijk onzuiver karakter moet dragen, zoowel wat de bepaling van den kring der geloovigen, als de bijzondere ambten betreft. Hierdoor komt het, dat het niet anders kan, of de instituten der kerk moeten

1^e in zich opnemen, ook wie er niet toe behooren, en soms, wie er toe behooren, buitensluiten :

2^e voor wat de uiting der waarachtige kinderen Gods betreft, altoos onvolkomen zijn, zoowel individueel als in de gemeenschap, en diensvolgens ook de ambtsdragers, altoos beneden hun ambt staan.

Dit nu heeft ten gevolge, dat niet alleen zonde en leugen in deze kerken voortwoekeren, maar dat ook de grens tusschen haar en de wereld gedurig weifelend wordt en Satan in haar leven ingrijpt. De wrange vrucht hiervan toont zich in de gesplitstheid en gedeeldheid der kerken, in haar vaak doodschen toestand en in haar gedurige deformatie. Hiertegen werkt echter gestadiglijk de energie van den Heiligen Geest in, en het is, dank zij deze inwerking, dat de reformeerende kracht nooit rust en diensvolgens de πύλι ἁδου de ecclesia niet kunnen overweldigen".

Toelichting.

Het eerste waar het op aankomt is, wel te vatten, dat een kerkelijk instituut op aarde, geen menschenwerk is, en juist daarom nooit parallel mag worden verklaard met eenige andere vereeniging, welke ook, die haar oorsprong dankt alleen aan menschelijke daden.

De eenige vereeniging op aarde, waarmee de kerk mag en kan worden vergeleken, is het *huisgezin*, omdat dit, evenals de kerk, product is niet van een menschelijk werk.

Wel werkt ook bij de institueering van het huisgezin de menschelijke factor

mede, omdat de man de vrouw ten huwelijk vraagt en de vrouw den man aanneemt, maar de menschelijke wil heeft in die ééne daad uit en is daarin niet vrij, want een man *moet* vragen een *vrouw*, en kan bv. geen man vragen. Hierin schuilt het jus divinum en is de ordinantie van Godswege gegeven. De mensch heeft zich eenvoudig onder die ordinantie te voegen en hem is alleen overgelaten om zijn keus op een der individuen te bepalen. Hij moet het huwelijk nemen, zooals God het geeft. En evenals de mensch zich zoo bij het begin moet voegen naar Gods ordinantie, zoo is ook in het verdere verloop van het huwelijk alles door God bepaald. We hebben dus in het huisgezin te doen met een schepping Gods. Daarom is het geen werk des menschen, maar een werk Godes, dat onder medewerking van den mensch in deze wereld optreedt.

In denzelfden zin nu is de kerk geen college, corporatie of maatschappij, die door een wilsgedaan van den mensch geboren wordt, maar een verschijning, die in de wereld optreedt onder een ordinantie Gods, krachtens door Hem geschapen gegevens. Op een onbewoond eiland kan iemand niet huwen. Evenmin kan op een plaats, waar geen geloof is, een kerk zijn. De gegevens voor het ontstaan van huisgezin en kerk moet God dus geven. Een kerk kan derhalve alleen optreden onder gehoorzaamheid aan de door God voor zijn kerk gegeven ordinantiën. Alle andere vereenigingen en corporatiën, zijn daarom in *soort* geheel verschillend, en gelijk het huisgezin een univocum is, dat geen analogon heeft, zoo ook is de kerk een univocum, waarvoor alle analogon ontbreekt.

Schleiermacher en de school uit hem voortgekomen geven dat toe, maar hebben niettemin voor de kerk een verklaring gezocht, die er toch op uitloopt de kerk als institutum divinum te loochenen.

Ze zeggen: daar is op de wereld een religio; deze religio treedt op onder menschen, in verband met den gezelligen trek, die in het menschelijk leven aanwezig is; ze verhoogt dien trek, en op die wijze leidt alle religio tot het formeeren van een „*religiöse Gemeinschaft*.” Overal waar de religio zich vertoont, vertoont zich tevens die „*Gemeinschaft*.” Deze religiöse Gemeinschaft kan nu zuiverder of onzuiverder zijn, naar gelang die religio meer of minder zuiver is. In die Gemeinschaft is dus een gradueele opklimming van zuiverheid, totdat in de christelijke religie die religiöse Gemeinschaft haar volkomen vorm heeft bereikt.

Dit gevoelen van Schleiermacher moet worden bestreden op dezen grond: al wat hij zegt, is volkomen waar, levert ook metterdaad den *vorm* van het kerkelijk leven op aarde; de kerk sluit zich aan de natuur en den algemeenen trek van het menschelijk leven aan. Doch, dit tast en gevoelt ieder, daarin ligt niets bijzonders. Maar Schleiermacher bedoelde, dat daaruit vanzelf

de kerk *geboren* wordt, nl. dat op deze wijze het wezen van de kerk ontstaat. En dit nu is tegen de Heilige Schrift, die leert, dat de kerk een breuke slaat in het menschelijk leven. Christus is niet gekomen om vrede te brengen, maar het zwaard; door de kerk komt scheiding tusschen vader en moeder en wat al niet meer. Zij brengt een nieuw element. De opvatting van Schleiermacher brengt ons dan ook achteruit, omdat zij de christelijke religie naar beneden trekt. Toch was de opvatting voor zijn tijd een vooruitgang. Men leefde in den tijd van Pufendorf, den man van het collegiale stelsel. Dit stelsel ontstond aldus: volgens de juristen van dien tijd ging alle collegiale recht uit van den staat, zoodat het recht van vereeniging niet vrij was. Nu kan men wel zeggen: men wist wel, dat de kerk geen gewone vereeniging was, maar volgens Pufendorf werd de landsoverheid ook genomen als geestelijk persoon, als *summus episcopus*, en uit dit recht werd het recht der kerk afgeleid. Feitelijk echter bleef zoo de kerk beschouwd als collegium, als societas, die haar vorm moest ontvangen van den staat. Zoo werd het kerkelijke getrokken onder het burgerlijke, terwijl men niet vroeg naar den oorsprong en het eigenaardig karakter der kerk. Op deze wijze werd de juridische band om de kerk geslagen, zonder dat met den extraordinair aard van de kerk rekening werd gehouden. Dit beginsel nu beheerscht nog het geheele Protestantsche kerkrecht. Het spreekt van zelf, dat, toen dit stelsel eenmaal ingang gevonden had, deze juridische vorm ook het wezen der kerk moest vernietigen. Vorm en wezen waren in strijd; deze strijd nu kon niet blijven bestaan en daarom moest het wezen der kerk worden gedenatureerd. De kerk werd genootschap; vandaar dat leervrijheid van dit stelsel een noodwendig gevolg werd. Immers, deze vorm eischt alleen de rechten van het lidmaatschap en geen belijdenis.

Schleiermacher nu is hierom een schrede vooruitgegaan, omdat hij terugging tot het wezen van de religie, tot den aard van het religieuze karakter van den mensch. Schleiermacher moet derhalve worden beschouwd in het kader van zijn tijd; *toen* toch hielp hij vooruit, maar *nu* helpt hij ons achteruit.

De kerk vindt in de wereld vereenigingen, corporatiën, gezelschappen, veemen enz. Nu is de vraag, of een dier vormen geschikt is ter aanneming voor de kerk.

Een *stichting*, — zou dat dan geen passende vorm zijn? „Stichten” is een woord, dat op kerkelijk terrein niet tehuis hoort. Het juridische begrip van *stichting* is, dat zij uitgaat van de wilsacte van een bepaald persoon, zij raakt het een of ander goed, en strekt om dat aan een bepaald doel te affecteeren. (cf. het stichten van een weeshuis). Doch ook hieraan heeft de kerk niets. Iemand kan wel zijn dienst praesteeren voor eenigen dienst der kerk, maar niemand kan de kerk als zoodanig door zijn wil in het leven roepen. Te zeggen, dat Jezus de kerk gesticht heeft door zijn wil, gaat ook niet. We handelen hier

over het juridische begrip. Nu heeft men wel vroeger gezien, — vooral in de middeleeuwen kwam dit veel voor — dat iemand op zijn landgoed een kerk, een kerkgebouw n.l., stichtte, en daarvoor kan men natuurlijk zijn goed bestemmen. Ook hebben wij thans nog de kerkelijke kassen als een hulpvorm. Doch, — de kerk zelf heeft geen enkel kenmerk van een stichting.

Kan men dan zeggen, dat de kerk een *zedelijk lichaam* is? Van deze stelling ging de rechterlijke macht uit in de laatst gevoerde procedures. Dit is groote onzin, en hieraan hing een bezit van minstens een millioen gulden, toegekend aan wie er geen recht op hadden. De rechters hadden er natuurlijk niet het minste verstand van. Een zedelijk lichaam is een vereeniging, ontstaan door den wil van personen met een doel, dat niet gelegen is in het bevorderen van de belangen dier personen, maar in het bevorderen van een belang van derden, terwijl dit belang een zedelijk karakter draagt.

Als lid van een zedelijk lichaam is men dan ook niet aansprakelijk voor de schulden van dat lichaam, in onderscheiding van een vennootschap en andere corporatiën. De vereeniging van hooger onderwijs op gereformeerden grondslag is een zedelijk lichaam. Laat deze vereeniging een huis bouwen, en kan zij niet betalen, dan mag de aannemer het geld niet verhalen op het persoonlijk bezit der directeuren; wèl natuurlijk op de eigendommen der vereeniging. Deze qualificatie gaat nu niet door voor de kerk:

1^e Wijl zij niet ontstaat door de wilsuiting van de personen.

2^e Wijl het doel der kerk ligt *in* de personen en *niet buiten* hen. Zij strekt, om die personen te brengen tot kennisse Gods, tot gemeenschap der heiligen, tot gemeenschappelijke aanbidding des Heeren enz.

Andersoortige vereenigingen, bij de wet van 1855 geregeld, hebben het karakter dat zij:

- a. ontstaan door den wil van personen;
- b. bedoelen de belangen dier personen;
- c. autonoom zijn in eigen kring. Ook dit begrip gaat niet op voor de kerk.

Een vereeniging heeft natuurlijk het recht van ballotage, omdat zij ontstaat door den wil van personen, en dit haar vanzelf vrij maakt. Mag een kerk weigeren iemand op te nemen? Er kunnen omstandigheden zijn, dat men iemand, die ergens komt wonen, *moet* opnemen dien men liever buitensloot, of dat men iemand, dien men graag zou hebben, niet mag opnemen, b. v. omdat hij ongeloovig is.

Hoe men de zaak dus ook beschouwt, de menschelijke vormen van het Ver-einsleben kunnen en mogen niet gelden voor de kerk.

Hebben deze sociale vormen dan niets met de kerk te maken?

Zeër zeker is de kerk mede een uitvloeisel van den gezelligen Trieb der men-

schelijke natuur; maar dit geldt volstrekt niet het principium et jus societatis ex qua oritur.

Hoe moet de kerk dan beschouwd?

Daartoe moeten we vragen: welke energieën werken in de kerk?

De prima causa van haar actie schuilt niet in de voluntas hominis, maar de energie, waardoor zij ontstaat, bestaat en voortbestaat, *komt van den Christus*; en daarom moet scherp worden onderscheiden tusschen:

1^e den factor Christi en

2^e den factor fidelis.

Deze twee zijn niet dualistisch. De fideles werken zoo, dat Christus werkt in hen. Feitelijk is er dus één energie: die van Christus, welke deels rechtstreeks, deels mediatim werkt. Zoo vervalt elk denkbeeld van een wilsdaad des menschen. De zon schijnt, of ge wilt of niet. Zoo is het ook met de Zonne der gerechtigheid; de voluntas humana doet hier niets.

De rechtstreeksche energie werkt op vier wijzen:

1^e *centraal*.

We moeten de symboliek van het oude Israël nog altoos streng vasthouden; zij wijst ons op een centraal heiligdom met een altaar, een hooge priester enz., en toont ons, hoe daaraan hangt de realiteit van het genadeverbod. Daarom bracht de Roomsche kerk in elke kerk een altaar met een offer en een priester. Uitnemend is het, dat de Protestantsche kerken dit wegwierpen en vernietigden. Doch de Roomschen gaan hun voor in het koninkrijk der hemelen, ind en zij meenen, dat zij geen heiligdom en hooge priester meer noodig hebben. Toch is dit, helaas, de algemeene opvatting en vandaar het gemis aan teedere godzaligheid. Men beschouwt Jezus' offer als in het verleden liggende, als een voldongen feit. Neen, we moeten iederen morgen en iederen avond de wetenschap hebben, dat onze Hooge priester in den hemel voor ons offert. We moeten bidden met het aangezicht ten hemel gekeerd, naar den Hooge priester, die daarboven voor ons bidt. Jammer, dat deze waarheid maar al te veel is uitgesleten; dat is de holheid en de leegheid van het religieuze leven. Alle religie moet dragen het karakter van de centrale energie, die voortdurend uitstraalt van den Christus. De Heilige Schrift wijst herhaaldelijk hierop en men gaat van de Schrift af, als men dit denkbeeld laat glippen.

Hebr. 9 : 23, 24. Tweeërlei heilige bediening wordt ons hier voorgesteld, die van het ware heiligdom, die in den hemel bestaat, de wezenlijke, en de andere, op de aarde, die ὑπόδειγμα is, een typisch karakter draagt. In het eerste heiligdom is Jezus ingegaan νῦν ἐμφανισθῆναι τῷ προσώπῳ τοῦ Θεοῦ ὑπὲρ ἡμῶν.

Hebr. 10 : 19, 20, 21, 22, 23, dezelfde gedachte, dat wij den toegang hebben tot het heiligdom daarboven in het bloed van Jezus, Hebr. 8 : 5.

Is deze opvatting soms iets speciaals van den brief aan de Hebreëen? Zie Ex. 25 : 9, de tabernakel wordt gemaakt naar den tabnith, dien God aan Mozes uit den hemel vertoonde. In den hemel bestond dus toen reeds het heiligdom en het afbeeldsel daarvan werd aan Mozes vertoond. Hebr. 9 : 9—12 verwijst dan ook daarnaar; de oude bediening in den tempel had niet de macht verzoening te weeg te brengen, maar was *παρὰβολή*. In Hand. 7 : 44 wijst Stefanus eveneens daarop. Het is een feit, dat opnieuw bevestigd wordt door de voorstelling der openbaringen van het heiligdom in de hemelen. Centrum van werking voor de kerk is dus niet de aarde, maar de hemel; vandaar uit gaat de werking naar de aarde. De beste bestrijding van de *mis* is dan ook de reële aanbidding van het Eeuwige Wezen, die het priesterschap van Christus in den hemel realiseert. Als men daarmee rekent, gaat zij weg, anders komt zij terug, zooals wij zien in Engeland. Voor zondaren is geen religie bestaansbaar dan met een altaar, een priester, een offer. Dit nu te gaan zoeken in de kerkgebouwen, in de predikanten is dwaasheid. Wie niet leeft in de bewuste gemeenschap met dat alles daarboven, krijgt nimmer innerlijken gloed noch geestelijke warmte. Jezus : onze Priester, Koning, Profeet, is een *reële waarheid*, en moet reëel door ons worden ervaren; de belijdenis dezer waarheid alleen geeft ons niets.

2^e *historisch*.

De Christus bleef niet altijd in den hemel, maar daalde neer op de aarde.

De *ἐνσάρκωσις* heeft blijvende beteekenis. Gaat daarvan nu nog werking uit? Zit hierin nog een *causa movens*? Gaf Hij daardoor een stoot, die nog altoos doorwerkt?

Ja. Christus openbaarde de heerlijkheid Gods en sprak die uit in woorden : *ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο*. Die genade en waarheid zijn in het menschelijk leven ingedragen. Die stoot in het menschelijk leven trilt nog, wint nog steeds in kracht. Die stoot is geconcentreerd in de Heilige Schrift, die een alles heerschend moment is in het menschelijk leven. De bijbel geeft ons den Christus en niets anders. Daarmede moet ook gerekend als zijnde de profetische bediening van Christus in de kerk op aarde. Dit getuigenis is onafhankelijk van elken menschen wil of factor. Die Schrift kan niet worden vernietigd. Dit poogden de Romeinsche keizers nog, maar nu kan dat niet meer.

Dan : Christus stelde sacramenten in, en ook hierin is een element van Hem uitgaande zonder eenigen menschen wil. Het sacrament is een nawerking van Christus' woord en is dan ook gebonden aan de conformiteit aan dat Woord, zonder welke er geen sacrament is. Ook dit is de historische nawerking van Christus' optreden op aarde, een stoot, die nog altoos natrilt.

3^e *charismatisch*.

Er kan geen kerk zijn, zolang men niets heeft dan natuurlijke menschen.

Daar moet inwendig iets geschieden en dit moet van boven uit den hemel afcalen. We hebben dus wederom te doen met een energie die van boven komt en die teweeg brengt: wedergeboorte, bekeering, heiligmaking en alle verdere geestelijke werking, in één woord: deze energie is het werk des Heiligen Geestes, dat altijd tot subject draagt den Heere zelf.

(Col. 1 : 29 vinden we de meest volle en complete beschrijving dier werking.

1Ef. 3 : 7 ; Fil. 3 : 21 ; 1 Cor. 12 : 6 ; Ef. 4 : 7, 8, 9 enz. Door het werken dier krachten op onzienlijke wijze, langs verborgen weg, van God uitgaande, wordt de kerk geboren.

2^e *providentieel*.

De leden der kerk hebben verwantschap, staan in allerlei sociale verhoudingen, behooren tot één volk enz. De lotgevallen der kerk worden beheerscht door allerlei gebeurtenissen rondom haar. Droeg dus de actie van Christus geen providentieel karakter, dan was zijn macht gebroken door de werkingen van dit civiele, politieke oeconomische terrein. Christus *moest* ook koningsmacht bezitten en die macht is Hem metterdaad verleend: Matth. 11 : 27 ; Matth. 28 : 18 ; Joh. 3 : 35 ; 17 : 2 ; 1 Cor. 15 : 27 ; Ef. 1 : 22 ; Hebr. 2 : 8. Uit alle deze plaatsen blijkt, dat Christus macht ontving om het leven van ieder persoon in al zijn verhoudingen zóó te beheerschen, dat inderdaad alle dingen medewerken Hem ten goede. Waar Satan dit geheele terrein wil gebruiken om Christus tegen te werken, breekt Christus daarin Satans macht.

Fesumeerende zien wij dus, dat de kerk ontstaat :

1^e doordat Christus voortdurend zijn offer brengt ;

2^e doordat Christus wederbaart ;

3^e door Woord en Sacrament ;

4^e door het providentieel besturen van natiën enz.

Nu komen we tot de behandeling der tweede energie, de mediate actie, die ook wel van den Christus uitgaat, doch niet rechtstreeks, maar *per instrumentum fidelium*.

De gewone fout in het kerkrecht onzer dagen is, dat men de menschen in de kerk als *menschen* beschouwt, zonder meer. Maar in de kerk zijn uitsluitend menschen *met een qualiteit*. Daarom hebben we nooit in de kerk te rekenen met de gewone uitingen van de menschelijke natuur. De menschen komen in de kerk voor *in de qualiteit van fideles*. Daardoor krijgen we dit onderscheid, dat de mensch, die niet is *fidelis*, dualistisch in al zijn handelingen tegenover den Heere staat. Zulk een handeling in de kerk is absoluut zonde.

Deze zelfde fout wordt ook begaan in de Dogmatiek bij de heele bespreking van den weg der zaligheid. Dan heet het steeds : de mensch kan dit niet en de mensch kan dat niet. Volkomen juist ; maar de mensch verkeert in de

kerk niet als natuurlijk mensch, maar als homo fidelis, d. i. als iemand in wien een ander werkt, als iemand, die als tweede oorzaak in het werk van Christus optreedt, en nu niet dualistisch tegen den Heere overstaat, maar monistisch, in des Heeren werk inwerkt. Daar men evenwel dit inzicht had verloren, kreeg men dat half pelagiaansche in de dogmatiek en het collegiale in het kerkrecht. Deze fout werd niet begaan door de modernen, maar tal van geloovigen, de Methodisten vooraan, staan die pelagiaansche werking in de kerk voor.

Daarom moet men de personen in hun qualiteit laten gelden.

Van die gequalificeerde personen wordt gezegd, hetgeen we lezen in Fil. 2 : 13. Van den gewonen mensch geldt deze uitspraak niet; want in den natuurlijken mensch werkt God volstrekt niet het *θελεῖν*. Daarom zegt Paulus dit dan ook van de *ὑμεῖς*. In het Grieksch staat *ἐνεργεῖν*, en ditzelfde woord wordt gebezigd en van God en van den mensch : *ὁ Θεὸς γὰρ ἐστὶν ὁ ἐνεργῶν τὸ ἐνεργεῖν*. Deze uitspraak van Paulus is de hoofdplaats, waarop de geheele beschouwing van de twee energieën berust. De energie, die van het kind van God uitgaat is feitelijk weêr de energie, die de Heere in hem werkt.

2 Cor. 3 : 6. Hierin ligt dezelfde gedachte uitgedrukt, dat de actie van den christen een *vasie* actie is, omdat hij de *πεποιθήσις* bezit. Doch de geloovigen zijn niet *ἱκανοὶ ἅψ' ἐαυτῶν*, maar hun *ικανότης* is van God.

Rom. 15 : 18. De apostel is zich bewust dat zijn *λάλησις* effect is van een werking van Christus.

1 Cor. 12 : 6. Ook hier is sprake van de actie, die in de kerk plaats grijpt, blijkens vs. 8. Paulus nu zegt dat in deze actie verscheidenheid is : *διακρίσεις ἐνεργημάτων*, maar tevens, dat toch al die werkingen Gods het effect zijn van één enkele werking Gods, cf. ook vs. 11 en vs. 7, waar Paulus zegt, dat hetgeen we doen niets anders is, dan het naar buiten vertoonen van de actie des Heiligen Geestes in ons.

Gal. 2 : 20. Hier geeft den apostel den grond aan, door de unio mystica met Christus te omschrijven, vs. 21 : *οὐκ ἄφετῶ τὴν χάριν τοῦ Θεοῦ*, want, wil de apostel zeggen, er moet zeer zeker een krachtige energie van de geloovigen uitgaan, doch deze energie moet door den Heere gewerkt zijn.

Joh. 15 : 5. De dubbele energie wordt hier voorgesteld door hetgeen plaats grijpt in de plant. De energie, die in de vrucht zit, is vrucht van de energie in den boom, en daarom *χωρὶς ἐμοῦ οὐ δύνασθε ποιεῖν οὐδέν*.

Ef. 3 : 20. Ook hier is sprake van de kerk.

Col. 1 : 29. Hier wordt de actie voorgesteld in het beeld van den strijd.

Ef. 3 : 7 ; Ef. 1 : 19, waar gezegd wordt, dat de *ἐνέργεια*, die in de geloovigen werkt van hetzelfde genre is als die, waardoor Christus uit de dooden is opgewekt.

In een reeks van zeer duidelijke uitspraken wordt derhalve in de Heilige Schrift gezegd, dat de geloovige werken moet in de kerk, maar tevens dat die werking niet anders is dan de *φανερωσις* van een energie, die Christus in hen werkt. Dat deze energie nu eens aan God, dan weder aan Christus of den Heiligen Geest wordt toegekend, doet hier natuurlijk niets ter zake.

Dat er in de kerk zulk een energie is, *berust op de unio mystica*.

Immers, daar de onzichtbare kerk het *σῶμα τοῦ Χριστοῦ* is, waarvan Hij het Hoofd is, en niemand ooit anders de onzichtbare kerk mag voorstellen, spreekt het vanzelf, dat men voor de zichtbare kerk de zelfde verhouding moet aanvaarden. Wie dit niet doet, verbreekt den band tusschen de *ecclesia visibilis* en *invisibilis*, en verliest uit het oog, dat de *ecclesia visibilis* niet anders is, dan de openbaring van de *ecclesia invisibilis*. De geloovigen mogen in de kerk derhalve niet anders worden genomen dan *unione mystica*.

Tot dezelfde opvatting komen we, wanneer we uitgaan van de inwoning des Heiligen Geestes.

Wie deze inwoning in de *ecclesia visibilis* negeert, verklaart te leven buiten der Heiligen Geest en houdt op aarde slechts een *societas* over.

In de derde plaats kan men de zaak ook meer subjectief nemen van den kant van het geloof. Het geloof toch is, niet anders te kunnen handelen dan door de kracht, die van Christus is. Het geloof is een actie van den menschelijken geest, waardoor de mensch, met Christus vereenigd, nu uit Hem indrinkt al wat hij noodig heeft. Zoo brandt de kaars alleen door de zuurstof, die zij uit de lucht rondom opneemt. Uit Christus alleen moet elk oogenblik het element voor ons leven worden opgenomen. Van welke dezer drie zijden wij nu ook de zaak opvatten, steeds is de werking der geloovigen een *actio mediata* van Christus zelf.

Nu moeten we evenwel bij de bespreking van de particuliere kerk onderscheid maken tusschen hetgeen de geloovigen kerkelijk, en hetgeen ze niet kerkelijk doen.

We laten rusten alle energie, die zij niet kerkelijk doen, b. v. eerlijkheid, vriendelijkheid, onderdanigheid aan de overheid. Wèl zijn dit verplichtingen, waarbij de energieën ook wel degelijk uit Christus werken door den Heiligen Geest, maar bij de behandeling van den *Locus de Ecclesia* hebben we alleen te doen met de energieën, die een kerkelijk karakter dragen.

Deze kerkelijke energieën nu zijn vierderlei :

- 1^e waar geen kerk is, een kerk stichten ;
- 2^e waar een kerk is, zich bij haar voegen ;
- 3^e waar de kerk gedeformeed is, haar reformeeren ;
- 4^e als lid eener kerk, haar bloei bevorderen.

Deze verplichtingen zijn nu weer van tweeërlei aard, in zooverre ze een *generaal*, of een *speciaal* karakter vertegenwoordigen.

Omdat de kerk een organisme is, zijn er functiën in de kerk. Een lichaam heeft dit eigenaardige, dat niet alle deelen gelijk werken. Wij spreken niet door ons geheele lichaam. *Organen* nu, noemt men die deelen, die een functie uitoefenen ten bate van het geheele lichaam; zoo zijn het oog, het oor, de mond, *organen*. Op gelijke wijze moet een vereeniging een orgaan hebben, om als geheel naar buiten te spreken. Vatten we de kerk nu op als enkele op zichzelf staande geloovigen, zooals de Darbisten doen, dan is ze niet *organisme*. In onze huid zijn duizenden poriën, die alle gelijke functie bezitten, en wel, ten bate van het gansche lichaam; doch die poriën oefenen die functie te zamen uit en daarom dragen ze niet dien naam van *organen*. *Organen* heeten dus alleen die deelen, die *exclusief* een functie uitoefenen ten bate van het geheele lichaam. Zoo is het oog het eenige orgaan, waardoor men ziet, de mond het eenige waardoor men spreekt. Welnu, in de kerk van „functiën” sprekende, bedoelen we die, welke door enkelen voor allen worden waargenomen.

Hieruit nu wordt in de kerk geboren de tegenstelling tusschen geloovigen en ambtsdragers.

Deze tegenstelling heeft spoedig geleid tot de tegenstelling tusschen den clerus en de laici, omdat men op zeer begrijpelijke wijze aan die exclusieve functiën ten bate van het geheel een heiliger karakter gaf. We zeggen: op zeer begrijpelijke wijze. Immers, een ambtsdrager moet voorbeeld zijn voor de kudde. Op hem moet nauwer worden toegezien dan op de anderen. Gaat men nu deze stelling systematiseeren, dan krijgt men een hoogere en een lagere zedelijkheid. De Roomsche kerk brengt deze onderscheiding in verband met de peccata mortalia en venalia. Wat voor een geestelijke een peccatum mortale is, kan voor een leek daarom nog wel een peccatum venale zijn. Zij houdt dit staande, omdat de leek bij meer verzoeking minder verweerkraft heeft. Een man, die gedurig op de beurs verkeert, staat aan veel meer verleiding tot de zonde bloot dan een geestelijke. Dit feit nu is volkomen waar, daarop valt niets af te dingen. Maar de fout is, dat men hiervan een systeem ging maken. Immers er zijn heel wat leeken voor wie de verzoeking veel minder groot is, dan voor een geestelijke. Denk bv. een geestelijke, die neiging tot hoogmoed heeft, dan zal hij veel lichter in deze zonde vallen, dan een leek, die zeer gedwee van aard is. Neen, de regel van deugd en heiligheid staat voor allen gelijk, maar de verzachtende of verzwarende omstandigheden zijn bij den een en den ander verschillend. De maatstaf ligt dus volstrekt niet in den staat, maar in de absoluutheid van de wet, in verband met omstandigheden, verzoeking en enz. Op Roomsche standpunt moet de leek er toe komen

om te zeggen: voor mij geldt een lagere wet; voor den geestelijke een hogere, en op deze wijze gaat men tweërlei wet bij God stellen.

Alles wat nu, hetzij door geloovigen, hetzij door de speciale organen in en ter bate van de kerk gedaan wordt, draagt een *ambtelijk karakter*.

Ook de geloovigen, — niet alleen de organen, — bezitten een ambt.

Ambt is hetgeen ze in opdracht van Christus volgens een door Hem verleend mandaat doen. Ambt beteekent in de kerk niet: bekleed worden met autoriteit. Vandaar dat onze vaders niet het woord „munus” maar „officium” bezigden, in tegenstelling met het overheidsambt. Elk μέλος van het σῶμα bezit zijn officium en verricht dingen, niet met het oog op zijn zaligheid, maar met het oog op en ten bate van de kerk. Bij het regimen ecclesiae bespreken we dit nog nader. Hier geven we alleen het beginsel aan, waarop het ambt der geloovigen wortelt, nl., dat men in de kerk met fideles te doen heeft, in wien de Heilige Geest werkt en die in den geloove staan, met een opdracht van Christus.

Het kan zijn, dat het ambt der geloovigen optreedt als het speciale ambt ontbreekt. Zoo treedt de hand op om te tasten, wanneer het oog lijdt. Maar volstrekt niet ziet het ambt der geloovigen uitsluitend op dit plaatsbekledende. Neen, hun geheele kerkelijk leven is het vervullen van hun ambt, terwijl in de plaats treden slechts een exceptioneele functie is,

Onder de vier functiën, die op de geloovige rusten, noemden we allereerst: *Het stichten van kerken, waar geen kerk is*.

Dit is het fijne puntje, waar het bij het geheele kerkrecht op aan komt. Wie dit ééne vat, kan verder logisch daaruit gevolgen afleiden: wie dit ééne niet vat, moet verder in alles misgaan.

Hierop komt alles neer: *de geloovige heeft zijn ambt reeds voor de kerk er is*. Dit is de duidelijkste vorm om de zaak uit te drukken.

Hoe kan dat dan? Eenvoudig, wijl de eerste functie der geloovigen is, te zorgen, dat er een kerk komt. Het ambt der geloovigen gaat dus aan de kerk — natuurlijk aan de uiterlijke formatie, het instituut — vooraf. Gevoelen we dit wèl, dan is het tevens duidelijk, dat de geloovigen bij het institueeren eener kerk niet handelen als vrije lieden, maar als onderdanen, in gehoorzaamheid aan hun koning, en juist daarom zijn ze in hun handelingen gebonden aan den last van hun koning. Ze moeten die kerk institueeren naar het schema, dat Christus voor de institueering gegeven heeft. Hiermee ligt het heele collegiale stelsel onverbiddelijk omver, want dit laat eenige menschen volgens hun vrijen wil een vereeniging oprichten. Doch in de kerk hebben we niet met burgers, maar met onderdanen van koning Jezus te doen, die een mandaat hebben om een kerk te formeeren met de personen, die Hij daartoe aanwijst. Ook bij de keuze

der personen mogen we volstrekt niet nemen hen, die ons het best aanstaan, maar moeten we te rade gaan met de kenteekenen, die Hij gegeven heeft. Van een uiting van vrije wilskeuze van menschen is dus geen oogenblik sprake. Het collegiale stelsel gaat daarom lijnrecht in tegen de Schrift. Op collegiaal standpunt kan men ook de kerk uitzetten wien men wil; men behoeft niemand rekenschap te geven. Zoo zond dezer dagen de synodale genootschapskerk van Amsterdam aan een duizendtal personen eenvoudig een briefje, met het bericht, dat zij geen lidmaten meer waren.

Een tweede plicht van het ambt der geloovigen is, — en hiermede komen we op een meer bekend terrein — dat *ieder zich moet aansluiten bij de kerk, die in zijn woonplaats tot formatie is gekomen.*

Wat het beginsel betreft, is dit hetzelfde als het voorgaande. Uit dit oogpunt komt het ambt der geloovigen in de confessie ter sprake.

In art. 28 lezen we: . . . „*zoo is het ambt aller geloovigen, achtervolgende het Woord Gods, zich af te scheiden van degenen, die niet van de kerk zijn en zich te voegen tot deze vergadering; hetzij op wat plaats dat ze God gesteld heeft.*” Krasser dan hier kan 't niet worden uitgesproken, dat het ambt der geloovigen er is, voordat de kerk er is; er staat toch: „*en zich te voegen.*” En dat ik bij mijn keus, of ik mij bij de kerk zal voegen of niet, geen vrij man ben, staat zoo vast, dat de confessie zelfs er bijvoegt: „*al ware 't schoon zoo, dat de magistraten en plakkaten der prinsen daartegen waren, en dat de dood of eenige lichamelijke straf daaraan hing.*”

Wat blijft er nu nog over, vragen we, van de collegiale idee? Er is een ordinantie Gods; krachtens deze ordinantie sta ik in het ambt der geloovigen en krachtens dat ambt moet ik mij in mijn ambt voegen bij de ware kerk. Het *πρώτου ψεδος* van het collegiale kerkrecht mag gerekend worden hiermede duidelijk te zijn in het licht gesteld.

In het publiek debat is het bijna onmogelijk hierover te redeneeren, omdat men dan niet achtereenvolgens den geheelen Locus de Ecclesia kan gaan behandelen. Maar na de ontwikkeling van dezen Locus kan niemand het bovenstaande tegenspreken, tenzij men het wezen der kerk loochene. Er heerschen echter over het algemeen allerlei erroneuze voorstellingen omtrent het begrip „kerk”.

Hoe gaat nu deze formatie der kerk toe?

Voor een formatie moet men een forma hebben. Waar vandaan is nu die forma gekomen?

Ten deele van de כְּנִסָּה כְּנִסָּה komt van כָּנָם, dat het gewone woord is geworden voor bijeenverzamen cf. Pred. 3 : 5. Vandaar dat men de synagoge noemde בֵּית־הַכְּנִסָּה.

Nu is het ons gebleken in den Locus de Sacramentis, dat de doop niet is een nieuwe schepping, maar gekomen is uit de מְבִילָה van het proselytisme. Wat we nu bij den doop zien, zien we ook bij de forma van de kerk. Johannes de Dooper nam dien proselytendoop over, maar wijzigde hem naar den eisch van het koninkrijk der hemelen. Zoo ook vond de kerk bij haar optreden de forma van de כְּנֶסֶת, nam die over, maar wijzigde haar naar de eischen van het Nieuwe Verbond. Die synagoge was een gebouw, dat door de Joden na de periode der Maccabeëen allerwege plaatselijk was opgericht, niet alleen in Palestina, maar ook overal elders, waar ze buitenaf samenkwamen. De oorzaak van de synagoge ligt zelfs buiten Palestina. De Joden in de diaspora hadden juist behoefte om zoo nu en dan bijeen te komen. Elke heidensche groep had een eigen tempel, maar de Joden niet en schenen daardoor een volk zonder uitwendige religie. Eerst door die verhouding tegenover de heidenen kwam de behoefte aan zulk een synagoge. De Joden riepen dan ook een monumentaal gebouw in het leven met zuilen en rondbogen, niet naar een vast type gebouwd. Toen zulk een synagoge in de diaspora was ontstaan, werd dit bouwen voortgezet en kwam in Palestina zelf.

Hier kwam bij het verlopen van de taal, zoodat het Hebreeuwsch ophield de gemeene taal van het dagelijksch gebruik te zijn. Vertolkers waren er nodig, om de stukken der Schrift over te zetten.

In de derde plaats werkte daartoe mede het sluiten van den Oud-Testamentischen canon. Voor ieder was het van belang dezen te hooren, doch niet elk had een exemplaar.

De כְּנֶסֶת werd dus op zeer natuurlijke wijze geboren.

Tevens moeten we opmerken, dat deze synagoge niet één was. Op één plaats konden meerdere synagogen zijn, evenals wij meerdere kerkgebouwen hebben. Mede door den invloed der verschillende scholen gaf dit wel eens aanleiding tot geschillen.

Deze synagogen droegen geen exclusief religieus, maar hadden ook ten deele een nationaal karakter. Dit vloeit voort uit het feit, dat ze uit de diaspora waren opgekomen. De Joden in den vreemde hadden nationale behoeften; daarom werden ook hun volksvergaderingen in de synagoge gehouden. Ook de executiën hadden in de synagoge plaats. Paulus is driemaal door een Joodsche βουλὴ schuldig verklaard, en in de synagoge zijn hem toen de negen-en-veertig min één slagen toegediend.

Het instituut van de כְּנֶסֶת droeg derhalve een plaatselijk en particulier karakter. We voelen hierin aanstonds den parallel met het instituut van het Nieuwe Verbond. Maar een tweede zaak moet hierbij worden vermeld, die

den parallel veel nauwer trekt. Alle synagogen toch waren wel een plaatselijke religieuze openbaring, maar waarvan het centrale verband lag in Jeruzalem in den tempel. Daarom waren er in de synagogen noch offers, noch priesters, noch levieten. Alles, wat de religieuze acte betrof, liep af in den centralen הֵיכָל te Jeruzalem. Hierom trekt dit feit juist voor ons den parallel, wijl onze plaatselijke kerken evenmin een religieuze acte kunnen volbrengen, maar alle haar centrale actie hebben in den הֵיכָל waar Christus als Hoogepriester de offerande bij God verdient.

Een derde parallel is deze, dat in de synagoge ook ouderlingen (זְקֵנִים) en diakenen (חַבְי־צְדָקָה) waren aangesteld. Doch we moeten in het oog houden, dat deze זְקֵנִים leden waren van den senaat. In elke Joodsche stad had men een βουλὴ en een senaat, waarin זְקֵנִים werden verkoren; en de כְּנֶסֶת stond onder toezicht van den senaat. Wij zouden dien senaat den gemeenteraad noemen. Ook de חַבְי־צְדָקָה stonden gelijk met ons burgerlijk armbestuur, en deze armverzorging droeg geen kerkelijk karakter, maar ging uit van de βουλὴ. In de synagoge was eigenlijk maar één persoon, die een bepaalde functie uitoefende, n.l. de Archi-synagogus. Hij had het voorzitterschap. In de synagoge ging hij zitten, liet iemand bidden; dan moest de פָּרָשָׁה van de Thorah worden voorgelezen door zeven mensen uit de vergadering. Daarna werd weer gebeden, en daarop volgde een stuk van de הַפְסָרוֹת. Geheel en al droeg dit dus het karakter van een bijeenkomst om saam wat te lezen. Iemand mocht het woord vragen, en het gebeurde ook wel eens, dat een vreemdeling werd gevraagd, of hij iets te spreken had.

Niet de evolutie-theorie, die pantheïstisch is, en neerkomt op het ondermijnen van de heele Schrift, maar wel allerwege de praeformatie in de schepping, vinden we in Gods Woord aangeduid. Wanneer de mensch geschapen wordt, is de praeformatie van die schepping aanwezig in de schepping van het dier. Niet is de mensch de copie van het dier, of uit het dier voortgekomen, maar de forma animalis is genomen, en deze is opgeheven tot de schepping van den mensch. Ditzelfde vinden we bij den doop; evenzeer bij de kerk. De formatie van de ecclesia staat tot die van de כְּנֶסֶת gelijk de schepping van den mensch staat tot de schepping van het dier. Degenen die geroepen worden de forma ecclesia tot stand te brengen, vinden het schema, waarin ze te werken hebben. Doch en hierop moeten we wel letten — *met een nieuw element*

Ten eerste springt in het oog, dat, waar de כְּנֶסֶת het nationale leven van Israel diende, de forma ecclesiae geheel van het nationale en burgerlijke leven is losgemaakt. Wel deed de synagoge ook voor kerkelijke doeleinden dienst,

maar zij was ingeweven in het burgerlijk leven. De kerk daarentegen is een zuiver kerkelijke formatie.

T'en tweede, terwijl de synagoge geen eigen ambten heeft, maar door de burgerlijke overheid bediend wordt, zijn in de ecclesia eigen ambten opgetreden. Het presbyteriaat en het diaconaat worden ambten met een uitsluitend kerkelijk karakter. Dit vloeit voort uit de *independentia ecclesiae*.

T'en derde: de synagoge was een hulpmiddel, een kruik. Luther heeft in zijn bijbelvertaling niet geheel onjuist *συναγωγή* vertaald door Schule. Inderdaad was zij weinig meer dan een school om praelectuur en vertaling van de Schrift te geven. Wel werd er ook gebeden, maar daartoe was de synagoge niet noodig, want we weten, dat de Joden te Filippi saamkwamen bij de rivier om te bidden. Terwijl nu de synagoge dit karakter van een hulpmiddel draagt, treedt de kerk daarentegen op als zelfstandig instituut met een doel in zichzelf. Ook dit is weer een gevolg van de *independentia ecclesiae*. Daarom kwam in de synagoge geen religieuze acte tot stand; maar wel in de ecclesia; daar heeft men de praedicatio van het Woord en de bediening van het sacrament.

We zien dus, hoe de eene formatie uit de andere genomen wordt, maar beheerscht door een nieuw element, waardoor ze feitelijk een heel ander karakter erlangt.

In tegenstelling met de synagoge, had de kerk *independentia*. Synagoge dependebat sanctuario quod erat Hierosolymis, ecclesia vero dependebat nullo sanctuario in terra, maar wel van het sanctuarium daarboven.

Nog even moeten wij wijzen op een ander verschijnsel.

Toen men de eerste forma aan de kerk gaf, heeft men te veel van de synagoge nagebootst, met name van de *praelectuur*. Deze was in de synagoge zoczeer het middelpunt, dat men in de kerk behoefte gevoelde die parallel te bestendigen. Die parallel wordt in andere kerken dan de gereformeerde nog volgehouden, geheel naar het schema van de כְּנֶסֶת. Van het evangelie en de apostolische geschriften heeft men weer twee stukken gemaakt; de evangeliën zijn feitelijk ingedeeld in פְּרָשִׁוֹת en de *ἀποστολοι* in הַפְּטוּרִים. De eerste toch zijn ingedeeld in euangelistaria. In die euangelistaria vinden we die deelen van de evangeliën, die elken Zondag van het jaar gelezen moeten worden. In de gereformeerde kerken is alleen overgebleven de voorlezing van der voorlezer, terwijl die vaste indeeling geheel is weggefallen. In de Roomsche, Grieksche, Armenische, Koptische en Anglikaansche kerken vinden we daarentegen overal die Joodsche synagogale gewoonte bijgehouden, en wel op nog slechter manier dan in de synagogen. In de synagogen is het doel den hebreuwschen tekst voor het volk over te zetten. In de Roomsche kerk daarentegen-

staat een geestelijke op, plaatst zich voor den ambo en leest een stuk in het latijn voor, waarvan niemand iets verstaat. Het denkbeeld, dat hieraan ten grondslag ligt is, dat het Woord als zoodanig een mystieke kracht in zich heeft, en per vim mysticam op hetzelfde oogenblik over de geheele aarde gelezen, effect doet. Luther kende ook aan het Woord een sacramentele kracht toe, op dezelfde wijze als men tegenover satanische invloeden aan zekere formule een exorcerende kracht toekende. Per formulam dictam deed zoo'n woord dienst als amuleet. In de Anglikaansche kerk vinden wij diezelfde misbruiken op een andere manier. Daar heeft men de common prayer, en de sacerdotale trek heeft in deze kerk eveneens ten gevolge gehad, dat men de gebeden zingende leest en liefst zóó, dat niemand er iets van verstaat.

Nu is het volkomen waar, dat dit bij onze voorlezers wel niet het geval is, maar dit neemt niet weg, dat toch de praelectuur als zoodanig een ongerijmdheid is geworden. Tijdens de Hervorming mocht zij noodig zijn, omdat toen de bijbels nog niet zoo allerwege waren verspreid, en de menschen met de Schrift moesten bekend worden, thans vervult de praelectuur bijna geen anderen dienst dan om zekeren ledigen tijd zoek te brengen en de menschen bezig te houden. Een voorzanger hebben we voorzeker noodig, maar het voorlezen van de Heilige Schrift is het werk van den dienaar, niet van een voorlezer. Het maakt nu den indruk of de woorden van dien man van minder beteekenis zijn, en eigenlijk buiten het ambt staan. Dit kwaad is nu wel eenigszins gestuit, doordat men op veel plaatsen een ouderling, die het ambt heeft, laten lezen, maar toch moet de tendenz zijn, deze nawerking der synagogen geheel te laten wegvallen. —

Wie zijn leden der plaatselijke kerk?

Essentieel, natuurlijk de leden van de onzichtbare kerk.

De leden van de kerk, zijn leden van de kerk. Wordt de vraag absoluut gesteld, dan is dit vanzelf het eenige antwoord. De ecclesia particularis moet bestaan uit de personen in zekere plaats, die ingelijfd zijn in het Lichaam van Christus. Maar even gemakkelijk als dit is aan te wijzen, even moeilijk is het in de practijk door te voeren. Vandaar de verschillende opiniën om de forma in het leven te roepen. We stuiten op vier moeilijkheden, die het onmogelijk maken, dat op aarde de forma ecclesia de ecclesia essentialis volkomen dekt.

1^e De mensch wordt niet als een volgroeid persoon in de wereld ingezet, maar wordt als kind geboren, bestemd om als man op te groeien.

2^e De overwinning van den zondaar is niet een absoluut fertige, maar doorloopt een proces door de nawerking van de verdorven natuur.

3^e De ψευδοσ. De mensch kan door leugen een realiteit nabootsen.

4^e Degenen, die te oordeelen hebben, zijn niet alwetend. De intimis non jud cat ecclesia quia judicare de intimis nequit.

Deze moeilijkheden hebben ten gevolge, dat er eenzijdigheden ontstaan, of per excessum, of per defectum. Per excessum in het Labadisme, Donatisme, Montanisme, Novatianisme, Anabaptisme en dergelijke richtingen. Per defectum zondigen de cosmische richtingen in de kerk. De Labadisten, Montanisten, Anabaptisten en hun geestverwanten handhaven een essentiele waarheid, n.l. dat alleen de insiti in corpore Christi, membra ecclesiae zijn. Zij grijpen absoluut het ideaal en vragen niet naar de banden, waarin dat ideale van Godswege is gebonden. Steeds heet het: laat ons uitwerpen die niet van Christus zijn, en alleen de wedergeborenen opnemen; kortom: laat het worden een kerk van heiligen.

Nu past het allerminst, met dergelijke richtingen den spot te drijven. Ook ons streven mag nooit anders zijn dan het hunne. Maar wij antwoorden hun: realiseer dan nu ook, wat gij leert. Wat blijkt echter? Wanneer de richtingen hun stelsel willen doorvoeren, beginnen zij steeds met den geest, maar eindigen met het vleesch. Omdat het moet verlopen in allerlei eigenmachtigheid, en eigendunkelijkheid, en door hun overspanning van den geest, verzinken ze in vleeschelijke dingen. Wat die eigenmachtigheid betreft; men kreeg den indruk, dat de een wedergeboren was en de ander niet. In elk dorp kreeg men dan eenige menschen, die de echten waren, steunende op den keur van dezen of genen. Anderen, door dien willekeurigen keur teleurgesteld, zeiden: neen, gij hebt gestolen goed, ik alleen heb het ware. Vandaar allerlei splitsingen en scheuringen en verdeelde brokstukken, waarin nog veel ellendiger leven werd geleid dan in de kerk van Christus, die men den rug had toegekeerd.

Er bestaat evenwel ook gevaar voor het peccare per defectum, doordat men zeide: er is toch niets aan te doen, dus: baptisare omne quod venit in baptisterio. Men wilde dan de grenzen der kerk zoover mogelijk uitbreiden, duizenden heidenen tegelijk doopen. Daardoor ontstond de volkskerk, die alle wereldsche elementen wil opnemen met een paedagogisch doel, „omdat het dan toch beter is, dat ze in de kerk zijn, dan er buiten staan.” Zoo wordt met allerlei methodistisch gepraat de verwereldlijking der kerk bemanteld. Deze verwereldlijking kan in tweeërlei graad plaats vinden.

Den eersten graad zien wij bij Rome, waar de verwereldlijking is toegelaten, als de clerus maar goed bleef. Rome is dus labadistisch tegenover den clerus en cosmisch tegenover de leeken. Dit bemerken wij duidelijk aan de leden der Roomsche kerk in Frankrijk. Hier in het land zijn de meeste Room-

schen bons catholiques. De geestelijkheid is als een tegenwicht, en moet daarom aan hogere qualiteiten beantwoorden.

Den tweeden graad der verwereldlijking zien we bij de collegiale volkerkerken. Daar heeft men de labadistische idee ook bij de geestelijkheid laten varen en leervrijheid ingevoerd. Het cosmische element heeft in deze kerken dus geheel de overhand gekregen.

Laat ons nu de vier genoemde bezwaren van naderbij bezien.

1^e het behaagde God een menschelijk organisme te scheppen. Dit komt uit, doordat de mensch:

a. nascitur infans, crescit in virum.

b. nascitur in familia.

Het eerste, de ontwikkeling van kind tot man, wordt in de Heilige Schrift met het leven van den mensch in verband gebracht.

1 Cor. 3 : 10, 11, waar Paulus, sprekende juist over de ontwikkeling van het christelijke geloofsleven, er op wijst, dat het proces van het ἐκ μέρους tot het τὸ τέλειον een ordinantie is van God, in de schepping gegeven, en dat dit niet alleen de uitwendige gestalte raakt, maar ook het λαλεῖν, φρονεῖν, en λογίζεσθαι. Al wat behoort tot het νήπιος- zijn wordt te niet gedaan.

Van een andere zijde bespreekt Paulus dit in Hebr. 5 : 11, 14, waar Paulus zegt, dat bij den νήπιος een andere τροφή hoort dan bij de τέλειοι, en dat tusschen deze beide een oefening ligt, waardoor de mensch een habitus krijgt, een ἔξις, waardoor hij wordt in staat gesteld, de moeilijkeren dingen te verstaan.

Waar nu de Heilige Schrift zoo duidelijk leert, dat wij met deze ontwikkeling van den mensch wel degelijk te rekenen hebben, moeten we dus dit moment aanvaarden als een eerste oorzaak, waaruit de misstand van de particuliere kerk geboren wordt.

En dit blijft niet bij de geciteerde plaatsen.

We zien toch in de tweede plaats, dat ook in de bediening van het genadeverbond onder Israel, waar de type van de kerk gegeven is, niet eenvoudig werd gerekend met de volwassene personen, maar ook met de kinderen, en wel, met de kinderen van de geboorte af, zoodat het sacrament der besnijdenis zelfs op den zevenden dag werd toegediend. Hierbij behoorden de kinderen ook reeds tot den ἑθνος. Ook was aan Israel de last gegeven, dat de kinderen moesten worden opgevoed in den heiligen dienst van Jehovah, en aan het pascha mede moesten deelnemen.

Bovendien zien wij in de Heilige Schrift, dat, waar de apostelen de kerken aanspreken, zij hun woord richten tot *allen*, en zelfs bij tijden afzonderlijk tot de kinderen. Wanneer we den Efezer-brief opslaan, lezen we cap. 1 : 1 dat

de brief gericht is τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν ἐν Ἐφέσῳ καὶ πιστοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. En na dat dit opschrift is voorafgegaan, lezen we cap. 6 : 1 τὰ τέκνα ὑπακούετε τοῖς γονεῦσιν ὑμῶν ἐν Κυρίῳ. De τέκνα worden daar toegesproken en vermaand en er wordt op gewezen, dat ook de band tusschen ouders en kinderen lag ἐν Κυρίῳ. d. i. in Christus, en als zoodanig richt Paulus het woord tot die τέκνα. We moesten dit niet vergelijken met een vermaning, zooals wij die wel eens tot kinderen richten. Neen, deze brief is uno tenore geschreven en nu richt hij zich ook apart tot de τέκνα.

Col. 3 : 20. Ook deze brief is in den aanhef gericht τοῖς ἐν Κολοσσαῖς ἁγίοις καὶ πιστοῖς ἀδελφοῖς ἐν Χριστῷ en in dezen aldus geadresseerden brief lezen we cap. 3 : 20 dezelfde woorden als Ef. 6 : 1. Ook hier wordt gewezen op de verplichting der kinderen tegenover den Heere : τοῦτο γὰρ ἐστὶν εὐάρεστον τῷ Κυρίῳ.

In 1 Joh. 2 : 12 komt het best uit, wat we hier bedoelen : γράφω ὑμῖν, τεκνία, ὅτι ἡρέωνται ὑμῖν αἱ ἁμαρτίαι διὰ τὸ ὄνομα αὐτοῦ.

Vat nu in de geciteerde plaatsen van de practische zijde wordt beschouwd, vinden we van den theoretischen kant bezien in 1 Cor. 7 : 14.

Hetgeen ons alzoo duidelijk uit de geheele Heilige Schrift toespreekt, wordt daa'erboven nog bevestigd door de geheele openbaring van de Heilige Schrift in verband met de empirie van het leven. Steeds leert de openbaring dat niemand, in zonden ontvangen en geboren, aan de verdoemenis ontkomen kan zonder de verzoening door het bloed van Christus en de toepassing daarvan aan zijn hart. Hiertegenover staat evenwel het feit, dat de helft der menschen wegsterft, voordat zij tot volwassenheid gekomen zijn. Daaruit volgt, dat het werk Gods zich onmogelijk bepalen kan tot de volwassenen, tenzij men zou willen aannemen, wat de Heilige Schrift weerspreekt, dat zij, die vroeg wegsterven, nooit aan de eeuwige verdoemenis kunnen ontkomen. We zagen dan ook in den Locus de Regeneratione, dat God wel degelijk een genadewerk wrochten kan in het hart van een jong geboren kind. Hierover dus nu niet breder.

Een enkel woord moeten we te dezer plaatse wijden aan het *genadeverbond*.

Het genadeverbond draagt een *absoluut karakter maar is conditioneel in den vorm*. Elk, die op pelagiaansche of arminiaansche paden loopt, maakt het genadeverbond conditioneel in zijn wezen, en dan is het geheele werk der zaligheid overgebogen naar den kant van den mensch.

Maar wat beteekent dan, dat het genadeverbond conditioneel *in den vorm* is?

Ook het genadeverbond is conditioneel, omdat elk verbond, wat zijn vorm betreft, zonder conditie onbestaanbaar is. Een verbond onderstelt steeds een tweehed en is dus in den vorm een διπλευρόν, terwijl het tevens in die tweehed een ἀνταμειβόμενος onderstelt, d. w. z., dat A iets doet voor B en B iets doet voor A.