

BT 75 .K8 1910 v.2
Kuyper, Abraham, 1837-1920.
Dictaten dogmatiek

DICTATEN DOGMATIEK

VAN DR. A. KUYPER

LOCUS DE

Sacra Scriptura, Creatione, Creaturis.

COLLEGE-DICTAAT VAN EEN DER STUDENTEN

NIET IN DEN HANDEL

TWEEDE DRUK

Met een woord vooraf van DR. A. KUYPER

BOEKHANDEL VAN
J. B. HULST — GRAND RAPIDS

INHOUDSOPGAVE.

LOCUS DE SACRA SCRIPTURA.

DEEL I.

Introductie: deze locus voor het eerst beoefend ten tijde der Reformatie. 3

Cap. I. De Sacrae Scripturae Essentia. 5

§ 1. De nomine. 5

1. De namen der H. S. in het O. en N. Test. 5
2. „*Sacra Scriptura*" idem valet atque „*Verbum Dei*". 6
3. Het „*Oude*" en „*Nieuwe Testament*" als verbond en als boek. 9

§ 2. De Essentia. 10

1. Verwarring van het „Verbum Dei" en de verba Dei. 10
2. Λόγος, ῥῆμα, ὄνομα; דָּבָר. 10

§ 3. De Forma. 14

Forma S.S. in eo sita est, quod sit Verbum Dei scriptum.
1-7. Waarde van het schrift en zijn eigenschappen. 14

Cap. II. De Necessitate Sacrae Scripturae. 19

§ 1. Nec. S.S. profluit e nec. Verbi Dei *extraordinarie* peccatori revelandi. 19

1. Noodzakelijk, altijd naar de necessitas te vragen! 19

De Heilige Schrift is noodig.

ten 1ste omdat 2. u. h. bestaan Gods voortvloeit, dat Hij moet hebben e. Verbum; 20
3. Het Verbum is het kind der gedachte. 21
ten 2de „ 4. u. h. hebben v. e. Verbum, dat Hij dat moet uitspreken; 22
ten 3de „ 5. er mededeeling moet plaats hebben v. d. gedachten Gods aan [het denkende schepsel; 23
6. Verhoud. tusschen natuurl. en bovennat. Openbaring. 24
ten 4de „ 7. door de zonde de bovennat. Openb. v. h. Verb. een ander [karakter moet aannemen; 24
ten 5de „ 8. dat beschreven moest voor alle menschen onder alle natiën. 25

§ 2. Relatio hominis (ad Dei imaginem creati) cum Deo conscia esse debet. 26

1. Die relatie is bewust; 26
2. strekt zich uit 1°. tot den mensch persoonlijk; 28
2°. tot den mensch als geslacht;
3°. tot den hem omgevenden kosmos; (*manifestatio*)
4°. tot zijn rechtstreeksche relatie tot God. (*revelatio*)

§ 3. De revelatione apud hominem in statu rectitudinis versantem. 30
Ook zonder de zonde had de mensch eene bovennatuurlijke revelatie noodig:
1ste omtrent zijn eigen toestand en de hemelsche dingen;
2de omtrent Gods wil en deugden;
3de om God persoonlijk te kunnen ontmoeten.

§ 4. Conditione hominis peccatosa huic primordiali revelationi accedit necessitas novae cuiusdam revelationis. 32
1. De woorden voor het begrip v. revelatio in de H. S. 32
2. Hoe de noodwendigheid v. die openbaring u. d. zonde voortvloeit. 33
3. Hiervoor vereischt: voorloopige wedergeboorte (obj. en subj.) 35
A. v. d. kosmos; B. v. d. mensch; C. v. 't kenvermogen.

§ 5. De nec. ut haec revel. *scripto* mandetur, adeoque *conscripta* conservetur. 37
1. Verzet tegen het schriftuurlijk karakter der H. S. 37
Deze necessitas blijkt uit
2. A. het scripturale karakter v. d. heidensche overleveringen; 39
3. B. de leugen (vergetelh., vervalsching); 40
4. C. de superstitia. 41
5. De stabilitas en communitas. 44.
6. De vrijheid en het eenheidsgevoel der Christenen. 45

§ 6. Hancce Sacrae Scripturae necessitatem negant 47
1. de Roomschen, 47; 2. de Enthousiasten, 55; 3. de Mystieken. 58

§ 7. De necessitate *formae* qua ad nos pervenit S. S. 59
I. Waarom niet een dogmatiek, confessie of catechismus. 60
II. Waarom geen boek uit den hemel neergedaald. 63

Cap. III. De Auctoritate Sacrae Scripturae. 65

§ 1. De gansche H. S. heeft *absoluut* gezag over den *geheelen* mensch. 65
1. Verband tusschen de necessitas en de auctoritas. 66
2. De auct. der H. S. is de מִשָּׂא, de last v. d. Auctor absolutissimus. 67
3. Deze auct. is absoluut in drieërlei zin. 68
4. Onderscheid tusschen die auct. in materiëelen en formeelen zin. 69

§ 2. omdat in de H. S. God zelf Zijne kerk toespreekt. 75
1-3. De *geheele* Schr. is eene toespraak, eene testeering v. God. 75
4. de Bijbel (middellijk) — God spreekt: 1°. door mondelinge Openbaring; 2°. door de Inscripturatio. — (onmiddellijk) de לוחות. 78
5. Dwalingen der Transcendentie en der Immanentie. 79
6. De brug v. h. Godd. naar h. menschel. bewustzijn door de zonde weggenomen.
Na de zonde bij de Openbaring (eens a. d. mensch gegeven) 3 bruggen:
1°. symbolisch *getoond.* Afbeelding daarvan
2°. factisch *gewerkt.* Beschrijving „
3°. intellectueel *gesproken.* Repetitie „
} = de Schrift. 81
7. In de Schrift een *goddelijke* en *menschelijke* factor. 84
8. Samenwerking daarvan in de Incarnatio en in de Inscripturatio. 84

§ 3. De Schriftinspiratie. 86

1. In alle werken is een Goddelijke en een menschel. factor. 87
2. In de H. S. is die Godd. fact. de „Inspiratie" (niet „Theopneustie"). 87
3. Deze Schriftinspir. v. d. algem. insp. onderscheiden als species v. h. genus. 88
4. De „ „ is een bijzondere en bovennatuurl. daad Gods. 88
5. De „ „ moet scherp onderscheiden v. d. revelatio. 89
6. De „ „ (bewust of onbew.) geeft *waarborg* voor de Goddelijkh. 90
7. De Schrift is gepraedestineerd. (Eenheid naar een vast plan.) 92
8. Vandaar de H. S. na de incarnatie het diepste mysterie. 96
9. Gods doel met de inscripturatio van den Logos. 97
10. De H. S. is medium gratiae. 98
11. Het tot stand komen der inscripturatie. 98
12. De Canon. 99

§ 4. Openbaring (revelatio). 101

1. De inspiratie met alle andere soorten v. openb. *species* v. h. genus revelatio. 102
2. Rev. onderstelt 1°. een revelator; 2°. een object; 3°. een persona cui alqd revelatur. 102
3. Eisch, dat die „persona cui" het merken kan. 103
4. „Revelatio is overal aanwezig, waar een mensch iets te weten komt cp aarde van wat God is, denkt, of wil." 103
5. Vier onderscheidingen: I. Revel. directe ad hoc en simul aliud agens. 104
   II. Homo institutus en destitutus. 105
   III. Werking en nawerking. 105.
   IV. Revelatio realis en verbalis. 106
6. Persoonlijke en onpersoonlijke openbaring. 107
7. „Openb." moet beperkt tot gewilde, dus *actieve Openb.* 108.
   In hoeverre de mensch aansprakel. is voor de logische gevolgtrekkingen uit zijn woorden Deus voluit omne, quod logice e patefactis sequitur.
8. De openb. gaat uit een bewusten persoon in een bew. over. (tegen Eth. en Nat.) 110
9. De inhoud v. d. Openb. is Goddelijk, de vorm menschelijk. 112
10. Noodig A. a parte Dei: 1. neiging, 113; 2. macht, 114; 3. inhoud, 117
    B. „ „ hominis: 1. bewustzijn; 2. besef der eeuwige dingen. 118
    C. eene bijzondere verhouding tusschen God en mensch. 119

§ 5. Het instrument van Openbaring.

1. Auctor omnis revelationis est Deus Triunus. 122
2. De „persona cui" is hier de homo. 123
   (Instinct, magnetisme, mermerisme zijn analogieën v. d. inspiratie.)
3. Alle openbaring heeft een inhoud. 124
4. De instrumenteele middelen der Openbaring. 125
5. A. Revelationes: (in den mensch)
   I. *Subjectief aanwezige* instrumenteele middelen (gewone midd.): 126
      1. Inspraak, 126; 2. Toespraak, 128; 3. Impulsus, 131.
   II. *Subjectief aangebrachte* instrumenteele middelen (buitengew. m.): 132
      1. תַּרְדֵּמָה, 132; 2. Droom, 132; 3. Visioen, 136; 4. מַרְאֶה, 146

Het voorstellingsvermogen { het doek / de beelden / de werker } { de onbewuste mensch 138 / de medemensch / Satan / God
de extase { 1°. neervallen; / 2°. weggevoerd worden; / 3°. de hand des Heeren: / 4°. het zich krank gevoelen. 139
Samenvatting: I. het somatische zien; II. het physische; III. het psychische door het voorstellingsvermogen; IV. het psychische buiten onzen wil; V. het zien bij absolute passiviteit. 142

B. Manifestationes: (buiten den mensch)

I. *Objectief aanwezige* instrumenteele middelen (gewone midd.): 148
אתות (σημεῖον), [מופת], 151

II. *Objectief, aangebrachte* instrumenteele middelen (buitengew. m.): 148
פְּלָאוֹת (τέρας), [מופת], 153

I. Betrekking hebbende op den persoon des Middelaars:
a. om te maken, dat de Middelaar komt. (Theophanieën en
b. aan en door den Middelaar geschied. 158 [angeloph.); 156
II. Betrekking hebbende op het volk des Heeren:
a. om te maken, dat Gods volk komt; 159
b. aan en door Gods volk geschied. 160

DEEL II.

§ 6. De Inspiratio (theopneustie) in 't algemeen. 3

Deze omvat alle pos. *en* neg. werking van wat v. godd. oorsprong is. 4
Basis: 1ste de alomtegenwoordigh. Gods: insp. in *ruimeren* zin (menschen, engelen,
2de de Inspirationsfähigkeit v. d. mensch (beeld G.); [dieren, planten, etc.);
3de de bestemming v. d. mensch; insp. in *engeren* zin (alleen de mensch).
De metonymia der Inspiratie: 8
1°. de gemeenschap m. God; 2°. de unio mystica; 3°. de wedergeboorte.
't Kenmerkende is, dat *in* het πνεῦμα v. d. mensch rechtstreeks *indringt* 10
het πνεῦμα der daemonen, van Satan, v. God, v. d. mensch. 11
I. Bij het πνεῦμα inspirans: 1°. klaar bewustzijn en toeleg; 2°. wil. 12
II. Bij „ „ inspiratum: affiniteit, neutraliteit of oppositie. 13
Inspiratie zonder dat men het weet en merkt. 14
Bij de insp. beschikt God over het geheele bewustzijn. 15
De affiniteit tusschen den geïnspireerde en hetgeen geïnsp. wordt is
1. contingent, quod ad esse; 17 2 necessaria, quod ad existere. 18
De praeparatie v. d. instrumenta inspirationis. 18
1°. Het bewustzijn } bij de Oosterlingen en Westerlingen. 19
2°. Het temperament }
3°. De instr. insp. uit een volk op de grens v. d. O. en Westersche wereld. 20
4°. Het Israël. volk gepraedisponeerd om te leven voor en uit een idee. 21
5°. Uit zijne omgeving, etc. geleerd veel te luisteren en weinig te spreken. 22
6°. De persoonlijke verkiezing tot instr. insp. (Opvoeding, bedrijf, levens- [ervaring). 23
7°. De opzettelijke voorbereiding en opvoeding. 24
8°. Het bewijzen v. genade, mededeelen v. 't heil a. d. instr. insp. zelf. 24
Quaestie v. h. centrum en de peripherie; het ethische, gnost, pragm. in de H. S.

9°. De concatenatio revelationis. 28
10°. De insp. is tot hare absolute voleindiging gekomen in de *Vleeschwording*. 29
De Inspiratie zelve. 30
Bij de Inspiratie wisselt het subject.
De onderscheidene soorten van Inspiratie. 35
§ 7. De Lyrische Inspiratie. 35
1. Wat tot de lyriek behoort. 36
2. Waarin zij bestaat. 37
Epos en drama. 38 Vloekpsalmen. 42
In de lyriek van Israël het thema: Christus in Zijn lijden en heerlijkheid. 44
§ 8. De Chokmatische Inspiratie. 45
Chokma en philosophie (notiones innatae, 49), 46
Alle chokma is symbolisch; de vaste vorm is de maschal. 48
De chokma en de valsche philosophie. 51
Salomo, 51; de „Wijzen", 52
De chokma is meestal universalistisch. 52
§ 9. De Profetische Inspiratie. 54
Uit de praedestinatie, het besluit Gods, volgt
1°. de חֹק (מִשְׁפָּטִים), de schepping in haar geheelen omvang [met inbegr. der geschiedenis t. op Mozes' dood] in de תּוֹרָה.
2°. de רָצוֹן יְהוָה, de historische ontwikkeling daarvan.
Deze „ „, bezien van uit God: *één* דְּבַר הָעוֹלָם; „ „ „
deze „ „, „ „ „ d. mensch: דִּבְרֵי הַיָּמִים; „ „ כְּתוּבִים.
als God d. „ „ den mensch in de profetie laat zien:
het דְּבַר הָעוֹלָם
A. als factum: de *historie*, de epiek; in de נְבִיאִים רִאשׁוֹנִים.
B. als fiens; 1°. de „*profetie*" in engeren zin
2°. de apocalypse. } נְבִיאִים אַחֲרוֹנִים.
In de epiek is *Christus* de Held. 58
De Profeten. 61
1. De beteekenis van hun naam. 62.
2. De „ „ „ persoon. 67
3. De profetenscholen. 71
4. De Inspiratie. 73
5. De historische arbeid der profeten. 75.
6. De Apocalyptische Inspiratie. 78
§ 10. De Inspiratie van den Christus. 84
Loochening daarvan door 1°. het Eutychianisme, 84 en 2°. door de Ethische
Ook bij Christus insp. in den eigenlijken, historischen zin. 86 [theologie. 85
De noodzakelijkheid daarvan ligt in de Vleeschwording. 87
Zijn menschel. bewustzijn geheel geïnsp. d. God. Ontkend d. Rome en Luther. 89
In Chr. als Zoon d. Menschen geen omniscientia. 96 Bij Hem de cognitio unio-
De profeten waren instrum. v. d. inspir., welke Chr. continua diende. 93 [nis. 92

De manifestatio v. d. prof. ontving Chr. ἐν κόλπῳ τοῦ Πατρός. 93.
Alle inspiratievormen vallen in de insp. v. Chr. samen. 94 *Chr. de eenige*
Elementen in Hem voor de insp. aanwezig. 96 *Profeet.* 95

§ 11. De Inspiratie van de Heil. Apostelen. 97

Geloochend door de Eth. 98 Ook hier insp. in den eigenlijken zin. 99
Het onderscheid tusschen apostelen en profeten:
1. bij de apostelen inhabitatio, bij de prof. irradiatio v. d. Heil. Geest; 101
2. bij „ „ was de impulsus in hun ambt gegeven, bij de prof. niet; 102
3. bij „ „ een spreken over gekende en geziene dingen, b. d. pr. niet. 103
Bij de insp. der apostelen werkt daarom ook de memorie. 103. De verbeelding met hare poëzie en vage vormen komt eerst, wanneer zij profeteeren aangaande de komst van den triompheerenden Christus. 104

De werkzaamheid der apostelen bestond behalve in *profetie* nog in *reproductie* (Evangeliën) en *reflexie* (Brieven). 104
Hun werkzaamheid niet op ééne lijn met die der predikanten. 106 „*Heil.* Apost." 107
De inspir. der ap. „ „ „ „ „ den φωτισμός v. elk kind van God. 109
De apostelen hadden als hulpmiddel voor de inspiratie het O. Test. 112

§ 12. Analoge verschijnselen uit den apostolischen tijd. 113

De δαιμονιζόμενοι. 114
De χαρίσματα, γλωσσολαλιά. 119
De προφῆται τῆς καινῆς διαθήκης. 124

§ 13. De Inspiratie der bibliographen qua talis. 127

Het verschil tusschen de γραφή en de λαλιὰ τοῦ Θεοῦ. 128
't Organ. verband „ „ „ „ „ „ „ „ . 133
De gradueele lijn, waarop de graphische insp. zich beweegt. 136
De werkzaamheid der graph. insp. is het inbrengen van de 142
1e conceptio, 2e inventio, 3e electio, 4e dispositio, 5e enuntiatio.

§ 14. Bewijs v. d. realiteit der Graphische Inspiratie. 145

I. De vroegere manier van bewijzen een petitio principii. 145
II. De apologetische „ „ „ . 146
III. Onze „ „ „ . 149
IV. De H. S. verkeerd beschouwd. 155
V. Het communale geloof aan die real. rust door de werking des H. G. 156

§ 15. voor het Oude Test., op grond van het Nieuwe als „hist." getuigenis, 159

op A. de getuigenissen van Jezus Christus; 160
B. een beroep op de geschriften Zijner apostelen; 168
C. Zijne verhouding tegenover Zijn tegenstanders; 178

§ 16. voor het Nieuwe T., op grond v. h. O. als bekleed met de autoriteit 180
v. Jezus, hierop, dat het als „complement" v. h. Oude klaarblijkelijk deel is van ééne organische Schriftuur.

Het individueele geloof daaraan wordt door den H. G. *voorbereid*

§ 17. door ons op te nemen in de gemeenschap der heiligen, 190
Tegenover h. algemeen menschel. bewustzijn het christel. bewustzijn uit dit communale geloof.

§ 18. *gewerkt* door het testimonium Spiritus Sancti in zijne voleindiging. 197
Historisch geloof. 198 Tijdgeloof. 199

§ 19. Verzet t. het dogma de auct. S. Script. v. h. vleesch, de rede en Satan. 203
De theologie als wetenschap heeft streng systematisch (slechts bij uitzondering apologetisch) en uitsluitend op te treden tegen de bestrijding der rede.

Cap. IV. De Sacrae Scripturae Perspicuitate. **217**

§ 1. De perspicuitas der H. S. vloeit voort uit hare auctoritas. 217
De hierarchie, 219; de Mystici, 221; de Reformatie, 222.

§ 2. De perspicuitas tegenover de ratio humana. 223
De Socinianen, 223; de Remonstranten, 224; de Gereformeerden, 224.
De „verlichting", 226; de „indachtigmaking", 228.

§ 3. De Heil. Geest is de „Supremus Iudex".
Norma en iudex.
Rome, 229; 't Mysticisme, 235; 't Rationalisme, 235.

Cap. V. De S. Scripturae Sufficientia sive Perfectione. **238**
Rome (traditie, cathedra Petri), Methodisten, Mystieken, Ethischen.

LOCUS DE CREATIONE.

§ 1. Theologisch en anthropologisch standpunt. 3

§ 2. De opere Dei in genere. 7
I. Het werken Gods sensu absoluto. 9
De wet v. d. constantheid der energie; δύναμις en ἐνέργεια; [tisch
Deus est Actus Purissimus; alle δύναμις (stoffel. en geestel.) in God iden-
II. De qualiteit van het werken Gods. 13.
Opus immanens; opus διχάρετον en commune; opus exeuns;
fantasie; decretum bij God en bij den mensch; begrippen.
III. De causa movens der Schepping. 19

§ 3. Num creatio mutationem in Deo ponit. 22
I. De Schepping e. overgang u. h. eeuwig alleen zijn Gods i. h. zijn met de schep-
II. De samenhang v. h. eindige en oneindige gegeven in de „religie". 25 [ping. 23
III. Het „worden" (dit alleen kunnen wij) komt voort uit h. „zijn". Analoga. 26
IV. Bij God geen progressus in infinitum. 27.

§ 4 De certitudine creationis ex historia et ex idea. 28
I. Deze zekerheid alleen door de openbaring der H. S. 29
II. Waardoor zij bevestigd wordt. 30
III. 1. De traditie of sage, 31; 2. de mythe, 33;
3. de physica, 34; 4. de philosophie, 34.
5. Het Scheppingsverhaal zelf. 35
IV. Zekerheid ex idea. 37
V. Religie, materialisme, dualisme; 40 de evolutie-leer. 41

§ 5. Het begrip der creatio. 42

I. De beteekenis v. h. woord; in het Hebr. en Gr. geen univocum. 43
II. De bet. v. h. begrip. 46 Emanatie, 50 „Ex nihilo", 51; de wonderen, 52
III. De „kracht Gods" om zichtb. *en* onzichtb. dingen eene „substantie" te geven 56
vermindert niet, 55; en is niet mededeelbaar, 57. „Scheppen" i.d. kunst. 57
IV. De actio is libera. 58 Fatum, lex aeterna. 60
Ook het decreet is liberum. 61 Doel. 64
V. De substantie is uit den Vader, de specialiseering door den Zoon,
de individualiseering door den Heiligen Geest. 65
VI. „Wereld". 76 De Schepping is geocentrisch; 78 idealisme en materialisme. 80
VII. Het hexaëmeron. 81
VIII. De chronologie. 92

§ 6. De buiten-Schriftuurlijke voorstellingen omtrent h. ontstaan der dingen. 106

I. Kosmogonieën. 109
II. Kosmologieën. 112
III. De evolutie-theorie. 115
IV. De evolutie-theorie en het geloof in God. 125

LOCUS DE CREATURIS.

A. Locus de Angelis.

Inleiding: *de locus de cr. handelt de creaturis in statu recto.* 3

§ 1. De nomine. 5

§ 2. De existentia angelorum. 7

1. Deze kan niet met zekerheid buiten de H. S. om bewezen worden. 7
2. Ook de geestenleer in de heidenwereld voor zekere kennis daarvan ongenoeg-
3. Het verloop van de engelenleer in de kerk. 9 [zaam. 9

§ 3. De natura angelorum. 15

I. De engelen zijn creaturae. 15
II. De „ „ „ finitae (Hebben wel een „ubi", maar geen „localitas".). 16
III. De „ „ entes met een ὑπόστασις 17
IV. De „ „ „ spirituales. 17
V. De „ „ „ corporibus destituti. 18
VI. De „ hebben intellectueele vermogens. 19
VII. De „ „ een voluntas, derhalve een zedelijk leven. 20.
VIII. De „ „ potentia, zijn dus „entes agentes". 20
De macht der daemonen. 21
De taal der engelen. 23

§ 4. De relatione cum hominibus. 24

I. Er is quaedam similitudo; II. ook veel dissimilitudo cum hominibus. 25
III. De engelen bestaan niet slechts om de uitverkorenen. 29
Bij de engelen geen splitsing in geslachten. 28
Voor een gevallen engel geen redding meer mogelijk. 30

§ 5. De angelorum officio. 31

Dei gloriae inserviunt; 2. instrumenta sunt providentiae;
3. extraordinarie Dei mandata transferunt, apparent hominibus, eos puniunt, etc.;
4. extraordinarie incarnato Dei Filio praesidio sunt in statu humiliationis;
5. Dei dona cum electis communicant (beschermengelen, 32, voorbede, 34);
6. animas defunctorum conducunt; 7, ecclesiae inserviunt;
8. in die suprema iussa Domini exsequuntur; 9. subiciuntur electorum iudicio.

§ 6. De Christi ad angelos relatione. 36

I. Zijn macht over de engelen. 36
II. Hun dienst aan Hem bewezen. 37.
III. „ . . . dat wij de engelen oordeelen zullen". 38
IV. Hun eindbestemming. 38

§ 7. De cultu angelorum. 40

A. I. Hen met eerbied beschouwen; II. hun voorbeeld navolgen; 40
III. hen niet beleedigen door onze zonde.
B. IV. Hun geen dominium toegekend; V. mag geen adoratio gebracht. 41

§ 8. De angelorum ad Deum relatione. 45

I. Zoo geschapen, dat zij labiles zijn. 45
II. Zalig niet e gratia, maar e merito (werkverbond). 46
III. Door hunne keuze gekomen in een staat van illabilitas. 47
IV. In hoeverre er sprake is van eene ἀποκατάλλαγή. 48

§ 9. De angelorum oeconomia. 49

I. Hun getal. 49
II. Er zijn onder hen rangen. 49
Cherubijnen, 51; Serafijnen, 53; speciale namen, 53.

B. Locus de Creaturis Materialibus.

§ 1. De Coelo et Terra. 3

Geest en stof, 4; zienlijk en onaanzienlijk, 5; hemel en aarde, 6.
De relatie tusschen den κόσμος ἀληθινός en den κόσμος der σκιαί. 8
De κόσμος hierboven is reëel, 9; is de κόσμος τέλειος, 11.
Appendix over de hel. 12

§ 2. De Firmamento (zon, maan en sterren). 15

§ 3. De Mundo. 19

1, 2. Mundus constat terra, aqua et aere, quae tria στοιχείοις componuntur; 19
3, 4. is aan Gods wetten onderworpen en wordt semper immediate Dei potentia
5, 10. geeft uitdrukking aan den toorn en den vrede Gods en [bewogen; 20
heeft συμπάθεια religiosa atque ethica met den mensch; 21, 26
6. kan tot e. hooger staat v. schoonh. of e. lageren v. doodschh. gebracht worden. 21
7. Het *wonder* is een onmiddellijk optreden v. Gods macht in pl. v. middellijk. 21
8. De wereld is a. d. mensch onderworpen, die haar moet bewaren en bewerken. 24
9. Mundus hominem rapit in admirationem, detrahat in peccatum, exercet vires
11. Mundus renovabitur. 27 [eius. 25

§ 4. Plantae et Animalia. 28

1. Hun wereld een scala, waardoor de natuur tot den mensch opklimt. 29
2. Die praeformatie is geen schijn, maar realiteit. 29
3. Dispositae sunt ad hominem èn de planten èn de dieren. 30
4. De opneming van het dier in 't menschelijk leven. 32
5. De mensch heeft last gekregen om dier en plant te verzorgen. 33
6. De connexus psychicus tusschen d. mensch en h. dier h. sterkst u. h. [sacrificium. 34

Het zieleleven der dieren. 34

Bij de planten is het leven somatisch.

Bij de dieren „ „ „ „ en psychisch.

Bij den mensch „ „ „ „ „ „ en pneumatisch.

I. De scala creationis; II. bij den mensch geen soortverschil; III. de metamor- [phose. 37

De dieren zijn niet uitsluitend in usum hominis geschapen. 38

De historie der dieren. 38

Onreine en reine dieren. 40

De symbolische beteekenis der dieren. De toekomst. 42

C. LOCUS DE HOMINE.

§ 1. De mensch in onderscheiding van de engelen en de redelooze natuur. 3

1e, 2e. Van de geheele anthropologie behoort tot dezen locus alleen wat door intieme mededeeling Gods over d. mensch aan d. mensch is geopen- [baard. 3, 4

3e. Niet de mensch, maar God is het motief van het onderzoek. 5

4e. Waartoe de mensch geschapen is. 5

§ 2. De imagine Dei. 7

Het scheppingsverhaal hierover. 7

Beteekenis van צֶלֶם en דְּמוּת. 13

בְּצַלְמֵנוּ: „*naar* ons beeld" (archet.) of „*als* ons beeld" (ectyp.). 14

Het gebruik van 't woord „beeld" in de H. S. (beeld v. Christus, v. Satan, v. d. mensch, enz.). 16

Imago archetypa en ectypa. 18

Onder de imago archetypa is niet Christus te verstaan. 19

Als „beeld v. God" ook in het wezen v. d. mensch drieërlei onderscheiding:

§ 3. 1°. tusschen een zichtbare en onzichtb. zijde v. zijn wezen: σῶμα καὶ ψυχή; 23

Dichotomie en trichotomie. 23

1. De trich. is pantheïstisch. De ψυχή niet gegenereerd door σάρξ en πνεῦμα, 24
2. maar als een tweede substantie naast het σῶμα geschapen. 26
3. Beteekenis der woorden. Het zwaartepunt ligt in de ψυχή. 27
4. Weerlegging v. d. plaatsen, waarop de trich. zich beroepen. 29
5. De geschiedenis v. d. leer der trich. en dichotomie. 31
6. De leer v. d. dich. bevestigd door ons menschel. bewustzijn. 32 „Persoon". 33
7. De dich. indeeling haar diepsten grond in 't goddelijk wezen zelf. 35

Het „σῶμα" (voor de ὅρατα) even onmisbaar als de ψυχή (voor de ἀόρατα).

Σάρξ en αἷμα (nutritieve elementen) tegenover σῶμα (structuur). 36

8. De ψυχή v. d. mensch niet emanata of cogitata, maar creata. 37
9. De unio van ψυχή en σῶμα. Hun werkingen op elkander. 39
De compositio blijft niet altijd dezelfde. 41
(בָּשָׂר) σάρξ πνεῦμα (רוּחַ)
Bij elk bezield wezen: (עָפָר) σῶμα καὶ ψυχή (נֶפֶשׁ)
Alleen bij d. mensch: πνεῦμα (substraat, geen eigen substantie, zijn „ik")
10. In hun eenheid worden ziel en lichaam beheerscht door den νόμος v. God. 42
Wie deze wet op zij zet en het σῶμα laat overheerschen, is σαρκικός. 28
Wie zijn bewustzijn ontvangt uit de wereld (door zijn ziel), is ψυχικός. 31
Wie dit ontvangt uit God door de
11. Immanentia (inhabitatio) v. h. πνεῦμα τοῦ Θεοῦ, 42 is πνευματικός. 31
12. Beteekenis van σάρκινος χοϊκός, ψυχικός, etc. 44
§ 4. 2º. tusschen den éénen mensch en de veelheid der menschen, of den persoon en de menschheid; 45
I. Alle menschen zijn van één species; 45
II. Alle „ „ „ „ menschenpaar herkomstig; 48
III. Alle „ vormen „ organisme, geen aggregaat. 51
§ 5. 3º. tusschen het productieve en receptieve in den mensch of man en vrouw. 55
1, 4. Tegenstelling; 2. verhouding; 3. huwelijk.
§ 6. Het ontstaan van de ziel. 60
Praeëxistentianisme, 61, 63; traducianisme, 61, 64; creatianisme, 62, 65.
De generatie v. h. lichaam, 66; het contact van lichaam en ziel met de zonde. 67
§ 7. De facultas percipiendi, intellegendi, volendi. 68
1. Deze quaestie bij Augustinus en later. 68
2. De facultas percipiendi. 69
3. De „ intellegendi. 72
4. De „ volendi. 74
5. De voluntas wordt beheerscht door den intellectus. (Ignito nulla cupido.) 75
6. Voluntas non solum dependet, sed etiam determinatur ab intellectu. 76
7. Verklaring van eene figuur tot opheldering. 80
8. De verschillende invloeden op het „ik". 81
9. De vrije wil (libertas voluntatis) en h. liberum arbitrium (libertas intellectus). 82
10. Resumptie van 't voorgaande. 85
§ 8. De conscientie. 89
§ 9. Begripsbepalingen. 98
I. 1. Existentia, essentia; 2. wezen, natuur; 3. bewustzijn, geest, ik, persoon. 98, 101
II. 4. Aanleg, inborst, karakter; bestemming, roeping; 5. staat, stand. 99, 103
III. Neiging, hartstocht, lust, drift, aandoening. 100
IV. Gewaarwording, besef, begrip, gevoel, voorstelling, verbeelding. 100
V. Vermogens, talent, genie. 101
VI. Verstand, hart, gemoed. 101

§ 10. De justitia originalis. 105
1. Verschil tusschen iemands staat en zijn actueelen toestand. 105
2. 3, 4. De leer van de justitia originalis. 109, 111, 116
5. De Remonstranten; 6. de evolutie-theorie; 116 7. Rome. 117
§ 11. De immortalitate. 120
§ 12. Het dominium van den mensch. 123
Het vegetarianisme. 125
§ 13. Over den staat van Adam vóór den val. 127
§ 14. De foedere operum. 132

LOCUS
DE
SACRA SCRIPTURA.

INTRODUCTIE.

> Quattuor maxime de Sacra Scriptura praedicanda sunt in Dogmatica Christiana, scil. ejus necessitas, auctoritas, sufficientia et perspicuitas, quae sunt Sacrae Scripturae attributa. Attributorum autem disceptationi praemittenda est disputatio de ejus Essentia.

Wanneer we vragen hoe deze locus behandeld moet worden, dan moeten we ons eerst de vraag stellen: „Hoe hebben de Hervormers, toen zij uit de Roomsche Kerk traden, de quaestie van de H. S. gevonden?" Wanneer we de theologische werken van de Middeleeuwen nagaan, dan zien we dat in dien tijd over de H. S. bijna niet gedisputeerd werd. Dit was natuurlijk. Niemand betwistte toen het gezag der H. S. en voor apologie was er derhalve geen aanleiding. Er was geen tegenspraak, dus kon het verweer uitblijven. Bovendien lag het in de neiging, richting, behoefte der Christelijke Kerk, zooals ze onder de hiërarchie van Rome bekneld lag, om dezen locus niet op den voorgrond te schuiven.

De necessitas, auctoritas, sufficientia en perspicuitas van de Kerk was het punt, waar het op aankwam en die werden in den breede betoogd. De Schrift op den voorgrond te schuiven zou geen ander effect gehad hebben, dan dat de necessitas, auctoritas en sufficientia der Kerk verzwakt werdt. Savonarola, Huss, Wiclif en anderen hebben dit dan ook niet gedaan, of inderdaad kwam de Kerk in gevaar.

Ten tijde van de Reformatie is deze locus dus het eerst tot zijn dogmatische beoefening gekomen en wel uit noodweer, Want nooit was men in de Chr. Kerk gewoon uit louter zucht tot philosopheeren over de dogmatiek na te denken. De Kerk is een Ecclesia militans en kwam slechts dan tot speculatie, wanneer dit noodig was tegenover haar aanvallers.

De Hervormers nu stonden op 't stuk der H. S. tegenover drie vijanden; aan den éénen kant tegenover Rome; aan den anderen kant tegenover hen, die de vrijheid van geest ook zonder den boei der Schrift wilden. Deze laatsten waren tweeërlei, nl, de Rationalisten, die de rede, en de Mystici die de inwendige werking van den H. G., de zielservaring, tot uitgangspunt voor de Theologie namen.

Tegenover deze drie vijanden hebben de Hervormers de H. S. verdedigd, door klaarlijk de vier bovengenoemde attributen uiteen te zetten en te handhaven.

CAPUT I.

De Sacrae Scripturae Essentia.

§ 1. *De Nomine.*

Totius Sacrae Scripturae nomen in ipsa Scriptura propterea non occurrit, quia nondum erat absoluta; quae dicitur Sacra Scriptura in Novo Testamento nil continet nisi libros Veteris Testamenti; dicitur ἡ γραφή, αἱ γραφαί, αἱ ἅγιαι γραφαί, αἱ γραφαὶ προφητικαί, λόγος τοῦ Θεοῦ, τὰ ῥήματα τοῦ Θεοῦ. In Veteri Testamento hae locutiones non occurrunt, sed ea portio quae jamjam absoluta erat, citari solebat sub nomine תּוֹרָה; אֱמֶת; דָּבָר; עֵדוּת; סֵפֶר־הַתּוֹרָה et aliter.

Nomen γραφή in Sacra Scriptura usurpatur tum pro toto, tum pro parte. Ponitur nomen γραφή praeterea duplici sensu, aut scilicet de instrumento scripto, quod nobis offertur; aut de essentia eius, quae in instrumento deposita est. Posteriori sensu idem valet ac si diceretur: „Dominus in Sacra Scriptura loquitur." Jure post hoc Christi discipuli nomen τῶν γραφῶν extenderunt ad Novum quoque instrumentum, quippe jam tunc existentis Scripturae necessarium complementum.

Toelichting.

1. Wanneer in het N. T. van de Heilige Schrift gesproken wordt, slaat dit op wat toen de Bijbel was. Zij heet dan:

ἡ γραφή als „einheitlich begriff" genomen. Joh. 10 : 35, II Tim. 3 : 16;

αἱ γραφαί wanneer meer het onderscheidenlijk bestaan van boeken in dien Bijbel uitkomt cf. Joh. 5 : 39; toch ook om de einheitliche einheit uit te drukken cf. Matth. 21 : 42, Matth. 26 : 54, Luc. 24 : 27;

αἱ ἅγιαι γραφαί is een nadere omschrijving en wordt gevonden Rom. 1 : 2 en II Tim. 3 : 15;

αἱ προφητικαὶ γραφαί Rom. 16 : 26.

De namen der Schrift in het O. T. worden alle gevonden in Ps. 119. Als boek komt het alleen voor [1]) Neh. 8 : 8.

Γραφή komt voor in twee tegenstellingen:

de *eerste* tegenstelling is, dat γραφή nu eens gebruikt wordt voor de geheele

---

[1]) Altoos wordt naar den Hebr. en Griekschen tekst geciteerd.

Schrift; dan weder voor een deel; voor de geheele Schrift b.v. Joh. 5 : 39; voor een gedeelte b.v. Act. 1 : 16, Luk. 4 : 21, Joh. 19 : 37. Doch wanneer γραφή pro parte totius Scripturae gebruikt wordt, is dit steeds zoo, dat de geheele massa als unius generis beschouwd wordt. Evenals elke druppel water water, elk deeltje lucht lucht, elk glas wijn wijn, elke lichtstraal licht kan genoemd worden, zoo heet ook elk deeltje, elke druppel uit de Schrift, γραφή; de *tweede* tegenstelling is, dat de γραφή door ons beschouwd kan worden als een object, als een boek, dat voor ons ligt; maar ook dat het als subject genomen wordt en ons toespreekt. Evenals wij het licht kunnen bezien, maar tevens het licht ons bestraalt. De Schrift als subject genomen komt voor Rom. 9 : 17, Gal. 3 : 8, Gal. 3 : 22.

De naam γραφή, die in de Schrift alleen aan het O. T. gegeven wordt, is door de Christelijke Kerk overgebracht op het N. T. en dat jure, omdat de boeken van het O. T. niet als volledig geheel dien naam droegen, maar als een deel waar het N. T. organisch als complement bij hoorde.

2. Als appendix moeten wij bij deze paragraaf nog de quaestie behandelen van den samenhang en de onderlinge betrekking tusschen de uitdrukkingen: *Verbum Dei* en *Sacra Scriptura.*

Wanneer voor de H. S. de uitdrukking λόγος τοῦ Θεοῦ staat, is dit sensu praegnante. De vraag is dus: maakt de Schrift zelf onderscheid tusschen Sacra Scriptura en Verbum Dei ? Ja, zeggen de Modernen, Schleiermacher, de Ethischen en Critici.

(Natuurlijk blijft hier buiten spel de andere beteekenis, die Λόγος ook wel eens in de Schrift heeft, b.v. Joh. 1 : 1, Matth. 4 : 4. Op de eerste plaats beteekent het den Zoon; op de tweede plaats zegt Christus: panis solus non habet vim nutritandi sed ῥῆμα τοῦ Θεοῦ; onder ῥῆμα is dan niet te verstaan een ῥῆμα scriptum, contra vis et potentia, qua summum numen omnia sustentat et gubernat.)

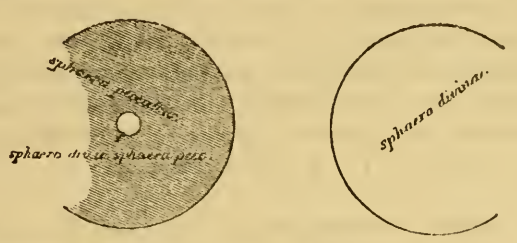
De Gereformeernen zeggen; Sacra Scriptura idem valet atque Verbum Dei. Dit blijkt uit Joh. 5 : 47, Joh. 10 : 35, Gal. 3 : 8, 22, II Tim. 3 : 16, Matth. 4 : 4, Matth. 5 : 19. Uit Joh. 5 : 47 o.a. zien we dat de geloofsacte (πιστεύειν met den Dat.) in rapport wordt gebracht met de γράμματα. Aan de Schrift zelve worden dus geestelijke attributen toegekend, die proprie aan God en den goddelijken agens in de Schrift toekomen. Wanneer we ons dus op het standpunt van die S. stellen, blijkt, dat, wat daar γραφή of γραφαί genoemd wordt, geen historische oorkonde is — zooals de ethischen beweren — maar dat Scriptura en Verbum Dei identisch zijn.

De Schriften worden genoemd ἅγιαι γραφαί. Wat beteekent deze uitdrukking?

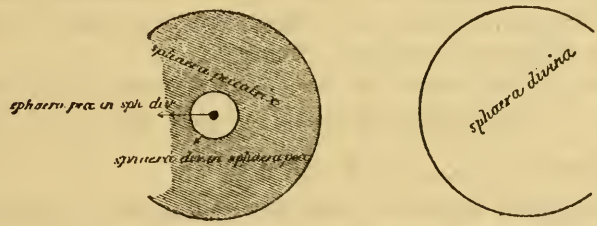
De Latijnsche vertaling is Sacra Scriptura, niet Sancta Scriptura. In het Latijn is er namelijk verschil tusschen sacer en sanctus; *sanctus* duidt aan het ethische begrip cf. sanctificatio; *sacer* heeft een metaphysische beteekenis cf. sacrificatio. Deze twee begrippen werden ook in Israel scherp onderscheiden,

zoodat de uitdrukking ἅγιαι γραφαί niet ziet op een ethisch maar op een metaphysisch begrip. קֹדֶשׁ en ἅγιος beteekenen op O. en N. T. terrein : communi usui exemptum. Door de zonde is een sfeer van leven ontstaan, waarin de zonde als integreerend element leeft en werkt — de sphaera peccatrix, die samenvalt met de sphaera terrestris, mundana of humana. Niets is in die sfeer aanwijsbaar, of de gevolgen der zonde, n.l. de verwoesting, ontaarding, verbastering enz. zijn aanwezig. Maar dat peccatum heeft tegenover zijn sfeer een andere, waarin het niet werkt, n. l. de sphaera sacra, divina, coelestis. Zoolang die twee sferen gescheiden blijven liggen en zonder eenige gemeenschap met elkaar, bestaat er voor den mensch niets dan zijne sphaera peccatrix. Maar nu kan er vermenging plaats hebben en dat wel op drieërlei wijze :

1°. òf het קֹדֶשׁ, de actio e sphaera divina, gaat in de sphaera peccatrix en blijft daar geïsoleerd liggen als een oliedrup in een glas water ;



2°. òf datgene, wat in de sphaera peccatrix tot een enclare van de sphaera divina geworden is, kan nu weer in die enclave een element uit de sphaera peccatrix intrekken.



3°. òf de sphaera divina, die een enclave in de sphaera peccatrix gevormd en uit die sphaera peccatrix een element in zich getrokken heeft, kan dat zondige element aan zich assimileeren. Dit laatste is het ethische : het moment waarop *sacer* en *sanctus* samenvallen.

Dat קֹדֶשׁ metaphysisch is, blijkt uit Ex. 3 : 5, waar het wordt verbonden met אַדְמָה, wat natuurlijk nooit in ethischen zin bedoeld kan zijn In Ex. 16 : 23 wordt het gebruikt van den Sabbath ; in Ex. 29 : 31 van eene plaats ;

in Ex. 37 : 29 van de zalfolie; in Ex. 39 : 1 van de tunica; in Ex. 19 : 6 van het volk.

Dat begrip nu wordt ook overgebracht op personen; en dan meent men, dat het dadelijk ethisch wordt; dit is niet zoo; ook hier is het metaphysisch; cf. Ex. 22 : 31, Luc. 1 : 70 (heilige profeten), Eph. 3 : 5 (heilige apostelen), II Petr 1 : 21 (heilige menschen Gods). Vandaar is dit begrip door de Apostelen overgebracht op de Christelijke Kerk, cf. Ef. 1 : 1 (aan de heiligen die te Efeze zijn) en hare leden worden ook deswege ἅγιοι genoemd, ofschoon de Apostelen zeer goed wisten, dat de gemeente niet enkel uit vrome menschen bestond. Het sterkst komt dit verschil tusschen ἅγιος in ethischen en in metaphysischen zin in I Cor. 7 : 14, waar Paulus zegt, dat de ongeloovige man ἅγιος is door de vrouw en de ongeloovige vrouw door den man, en dat hunne kinderen dus τέκνα ἅγια zijn. In dien zin wordt Rom. 16 : 16 en I Cor. 16 : 20 gesproken van een φίλημα ἅγιον — heiligen kus, d. w. z. een kus gegeven in sacris.

Het grondbegrip der scheiding tusschen deze twee sferen wordt aangegeven door de H. S. in den Tabernakel, De voorhof is de sphaera divina, quae intrat in sphaeram peccatricem. Het heilige is een deel van het zondige, dat getrokken wordt in de heilige sfeer. Het Heilige der Heiligen, het sacrosanctum, de plaats waar de personen, die getrokken waren in in de sphaera divina, met die sfeer geassimileerd worden. Cf. Ezechiël 44 : 23; 22 : 26; 42 : 20 en Exodus 26 : 33.

Dat begrip van sacer in metaphysischen zin heeft Jezus zelf op personen toegepast in Joh. 15 : 3 en Joh. 13 : 10. De Apostelen waren niet heilig in ethischen zin, maar om het woord, dat Christus tot hen gesproken had; dus niet iets inhaerents, maar iets dat objectief tot hen kwam van buiten af. In Joh. 13 : 10 wordt Judas uitgezonderd, niet omdat hij een zondig mensch was (want ook Petrus heeft daarna zijn Heer nog wel verloochend), maar omdat hij niet voor 't Apostolaat bestemd was. Reliqui destinati erant apostolatui, h. e. ministerio sacro et hanc ob rem sacri dicuntur.

In dienzelfden zin nu heeten ook de Heilige Schriften ἅγιαι γραφαί. Evenals een מָקוֹם קָדֹשׁ is, en קָדֹשׁ toepasselijk is op op alles wat voor de sphaera sacra wordt afgezonderd, zoo is ook de Schrift קָדֹשׁ.

Deze twee begrippen van sacer en sanctus zijn absoluut in Christus en loopen bij Hem in elkaar. Waar Christus zich werpt in het slijk onzer zonde, daar komt het 't machtigst uit, dat Hij sacer en sanctus beide is, omdat Hij de zonde dragen kan en zelf smetteloos blijven. In dien zin zegt de Heere Jezus in het Hoogepriesterlijke gebed: Ik heilig mijzelven voor hen. Zoo ligt ook in het „sacer" der gemeente de roeping om sanctus te worden. En in zooverre onze sanctificatio in Christus is gegeven, vallen ook onze sacrificatio en sanctificatio samen.

Deze Sacrae Scripturae zijn dus Schriften die exemptae zijn ex usu communi. De tegenstelling van dat ἅγιαι zijn der Schriften vormt het seculariseeren van

de H. S., d. w. z. om het ἅγιον op het profanum over te trekken, iets waar de modernen en ethischen tegenwoordig op uit zijn. Men kan daaruit afleiden, hoe ongerechtig het is, hoe alle theologie ondermijnend, wanneer men zegt: De Heilige Schrift moet als een gewoon boek worden behandeld. Die zoo spreekt, heeft het Sacrum reeds opgeheven. Juist door het feit, dat ze ἅγιαι zijn, toonen de Heilige Schriften, dat ze een afzonderlijk terrein vormen.

De Heilige Schrift is dus ontstaan, ten 1ste doordat uit de sphaera divina een element in de sphaera peccatrix is ingekomen. Dat is de inspiratie van den Heiligen Geest.

Ten 2de is een element uit de sphaera peccatrix opgenomen in die enclave van de sphaera divina, doordat de personen, die voor de Inspiratie noodig waren, voorzien werden van die dona, die hun in de Inspiratie werden meegedeeld.

Ten 3de heeft er een assimilatie plaats gehad van beiden in enkele momenten waarin de sprake Gods en de sprake van den mensch saamgevloeid zijn.

De Schriften heeten dus „Heilig", omdat ze op een afgezonderd terrein, de sphaera divina, liggen. Hoe de Schrift in die sphaera sacra gekomen is, is een vraag die beantwoord moet worden uit den oorsprong der Schrift. De Schrift heeft n.l. haren oorsprong uit den Heiligen Geest. Maar dit laatste ligt niet in haar naam opgesloten.

3. Ook worden de Heilige Schriften genoemd het *Oude* en het *Nieuwe Testament*, gelijk dit het best uiteengezet is in de voorrede voor het N. T. van de Staten-vertaling.

De beteekenis van het woord διαθήκη of Testamentum is duplex. Men kan er onder verstaan *òf* het verbond zelf *òf* het boek, dat over het verbond handelt.

In den *eersten* zin is het wederom duplex en beteekent ten 1ste de παλαιὰ διαθήκη het foedus operum, dat God in het paradijs met Adam gesloten heeft. Dit is onmiddelijk na den zondeval als zaligmakend middel krachteloos geworden en gesubstitueerd door de διαθήκη καινή, of wel het foedus gratiae; ten 2de beteekent het dus de διαθήκη καινή of τῆς χάριτος. Dit laatste is wederom verdeeld in twee perioden van zijn bestaan, genoemd περίοδος παλαιά en περίοδος καινή. Zoo wordt dus ook in het Genadeverbond weer onderscheiden tusschen een Oud en Nieuw verbond. Het Oude verbond beduidt dan de παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν; het Nieuwe de realiseering in Christus van het beloofde onder 't eerste. De παλαιὰ περίοδος heet ook wel de περίοδος σκιῶν, de bedeeling der schaduwen.

In den *tweeden* zin is er maar één onderscheiding tusschen παλαιός en καινός. Παλαιὰ διαθήκη wordt genoemd die verzameling van boeken, waarin ons bericht wordt omtrent het foedus operum en de bedeeling der schaduwen. De διαθήκη καινὴ deelt alleen mede, wat plaats heeft gehad in de tweede periode van het genadeverbond, de periode der vervulling.

Cf. hierover Hebr. 8 : 13, Luk. 22 : 20 en Jer. 31 : 31.

§ 2. *De essentia.*

Ipsissima Sacrae Sripturae essentia in eo sita est, quod sit Verbum Dei scriptis litteris mandatum θεοῦ λόγος ἔγγραφος, bene a Verbo ἀγράφῳ distinguendus. Verbum Dei cum verbis Dei confundendum non est. Sunt verba Dei singulae voces, quae seculorum cursu a Deo coelitus, nunc brevius, tunc amplins, ad viros feminasque sanctas claro prolatae sunt sono, sive in cordis penetralibus declaratae. Verbum Dei autem indicat universum Dei consilium, omnium Eius cogitationum plenitudinem, omnem denique sapientiam Dei sive omnem Dei voluntatis suae conscientiam divinam. Est haec conscientia σύσιώδης in Filio, qui propter hanc causam dicitur ὁ Λόγος (numquam τὸ Ῥῆμα) et duplici modo Ecclesiae manifestabatur. Uno sc. ictu in incarnatione Verbi; pedetentim vero in Revelatione. Usa est Revelatio ad hoc Verbum declarandum variis instrumentis, quae in species dictorum, actorum, personarum, signorum dispertiuntur. Haec omnia simul unum totum efficiunt et in hoc toto resonabat Verbum Dei. Verba Dei igitur nonnisi unum ex quattuor instrumentis sunt, quo Deus ad Verbum suum declarandum sit usus.

Toelichting.

1. Deze paragraaf doelt er op een einde te maken aan het misverstand, bestaande ten opzichte van de beteekenis van Verbum Dei: het Woord van God. De meeste theologen leggen er nadruk op, dat het „Woord van God" niet hetzelfde is als „de Schrift"; dat het Woord van God in de Schrift vervat is. Dit wordt vooral aan de ethische Hoogeschool te Utrecht geleerd onder leiding van Prof. Doedes. De ethische school onder Gunning zegt, dat ze genegen is de formule: „De Schrift is Gods Woord" toe te geven. Terwijl de Gereformeerde Kerk altijd beleed, dat de Heilige Schrift niets anders is als het Woord van God beschreven.

Doedes zegt: Gods Woord is in de Schrift, en bedoelt daarmeê, dat er in de Schrift woorden Gods vervat zijn. Niet alles wat in de Schrift is, zijn woorden door God gesproken; men vindt er ook woorden door Satan en door menschen gesproken; slechts een klein deel bevat de woorden Gods.

Deze voorstelling vloeit voort uit de verwarring van het Verbum Dei en de verba Dei. Voetius schreef hierover eene dissertatio „Quousque se extendit auctoritas Sacrae Scripturae".

2. De drie woorden, die de Grieksche philosophen gebruiken voor de uiting der gedachten, zijn λόγος, ῥῆμα en ὄνομα; maar met dit verschil, dat λόγος oorspronkelijk niet ziet op het spreken, maar op het verzamelen; het verzamelen

der gedachten heeft plaats in de hersenen; daarom kreeg λόγος de beteekenis van „de Rede". Ῥήματα zijn de uitvloeisels van die gedachten naar buiten; het ῥῆμα is het σῶμα van den λόγος; de λόγος de ziel van het ῥῆμα. Ὄνομα duidt aan het buiten ons ontstaande ding, dat zelfstandig optreedt om genoemd te worden; ὄνομα is het objectieve, ῥῆμα het subjectieve. Vandaar het verschil tusschen nomen en verbum; nomen is het zelfst. naamw.; datgene waarvan ik iets zeg; verbum het werkwoord; datgene wat ik er van zeg; ῥῆμα is dus het praedicaat.

Die drie woorden worden nu ook overgebracht op God. Ὄνομα is wat de Heere draagt in Openbaring 19 : 16, geschreven ἐπὶ τὸ ἱμάτιον καὶ ἐπὶ τὸν μηρὸν αὐτοῦ; cf. Zach. 14 : 9, Ps. 83 : 19. Wanneer de mensch dit onderscheid had volgehouden, zou er geen verwarring gekomen zijn; maar de mensch heeft te dikwijls van de ziel gesproken als het lichaam bedoeld was (denk aan de uitdrukkking: ik zal je op je ziel geven) en zoo heeft hij ook λόγος gebezigd in de plaats van ῥῆμα; nooit omgekeerd; men heeft ook nooit gesproken van een „onsterfelijk lichaam". Λόγια nu, ontleend aan λόγος, is de uitdrukking geweest om ῥῆμα te vervangen; λόγος is het ensemble van gedachten; λόγια de afzonderlijke gedeelten van de gedachte; vandaar dat in het N. T. λόγια en ῥήματα promiscue gebruikt worden. Dat op het Goddelijke overgebracht geeft, dat λόγος en λόγια bij de Grieken gebruikt werden voor orakelen, omdat de nadruk hier minder op de woorden viel als wel op de gedachte.

Nu leert de Schrift, dat ook in God een λόγος is, d. w. z. de gedachte Gods. Bij den mensch zijn de gedachten van het wezen onderscheiden; bij God niet. Dei cogitationes = Deus cogitans. Vandaar dat de 2de persoon in het Goddelijk wezen ὁ Λόγος heet en niet τὸ Ῥῆμα, omdat Hij is de wezenlijke gedachte Gods, ὁ οὐσιώδης λόγος Θεοῦ. Wel beroept men zich hiertegen op Hebr. 1 : 3, waar de woorden φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ dan zouden slaan op den Vader en ῥῆμα dus de Zoon zou zijn; maar blijkens den samenhang slaat φέρων op den Zoon en kan ῥῆμα dus niet de Zoon zijn; de Λόγος met zijn ῥῆμα draagt de geheele wereld.

In denzelfden zin wordt דָּבָר gebruikt, Ps. 33 : 6, Haggai 2 : 5 en II Sam. 7 : 21.

Als de Λόγος wordt Christus genoemd, Joh. 1 : 1 etc. en I Joh. 1 : 1. De vraag is gedaan, of in Luc. 1 : 2 het woord λόγος in den zin van den Christus moest worden opgevat. Wij meenen van ja; immers de positie van γενόμενοι maakt het waarschijnlijk, dat αὐτόπται niet op zich zelf staat, maar evenals ὑπηρέται op τοῦ λόγου slaat. Wij vinden hier dan een sterken resonans op I Joh. 1 : 1 „ὃ ἀκηκόαμεν, ὃ ἑωράκαμεν."

De vorm מֵימְרָא daarentegen, waarin de Rabbijnen den Messias meenen te zien, mag niet zoo opgevat, omdat מֵימְרָא in de Chaldeeuwsche vertaling en paraphrase van den Bijbel eenvoudig beteekent: se ipsum, anima cf. Prediker 1 : 2.

De grondgedachte van dat naar buiten treden van den Λόγος τοῦ Θεοῦ vinden

wij in 'Joh. 1 : 18. De eengeboren Zoon, die εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός ἐστιν, ἡμῖν ἐξηγήσατο, die heeft Hem ons als naar buiten gebracht.

Er zijn twee manieren, waarop de Λόγος een lichaam krijgen kan; ten 1ste door de ἐνσαρκώσις, de incarnatio van den Zoon; ten 2de in onze ῥήματα; waarbij plaats had een zich schikken naar onzen λόγος.

Wij menschen hebben echter de gewoonte, om onzen λόγος niet alleen naar buiten te laten treden in woorden, maar hem ook te objectiveeren door beelden buiten ons.

Ook dat heeft God gedaan. Hij heeft zijn λόγος naar buiten laten treden in beelden, symbolen. God heeft ook het drama (δρᾶν) gebruikt, om zijn λόγος practisch uit te drukken en wel door de culte in het leven te roepen en de priesters. Voorts evenals in den tijd der Rederijkers personificaties optraden van de Wijsheid, het Geloof etc., zoo heeft God ook personificaties in de wereld gezonden, typen van ὁ λόγος, nl. koningen, profeten, herders enz. Zoo is het dus geschied, dat God in verba, acta, signa en personae de menschelijke wijze, van den λόγος naar buiten te brengen, gevolgd heeft.

Er is dus tweeërlei wijze van ἐξήγησις γοῦ Λόγου, van de Chokma, die in God is. Eén goddelijke wijze, die wij niet hebben; en èen menschelijke wijze. Waar de Goddelijke plaats heeft, is de ἐξήγησις einheitlich; daarom komt ze in het Verbum, Jezus. Waar de menschelijke plaats heeft, is er splitsing, veelheid.

Toch moet deze ἐξήγησις niet worden opgevat, alsof de λόγος 't zij in Christus, 't zij op menschelijke wijze volkomen naar buiten was getreden. De λόγος kan nooit volkomen naar buiten treden, zij blijft altijd een mysterie; daarom was er ook in Christus een mysterie, een κρύψις, een verberging. De ἐξήγησις was wel absoluut in Christus aanwezig, maar trad slechts naar buiten voorzooverre ze te bevatten was.

Deze Λόγος heet daarom de Λόγος ἐνυπόστατος, i. e. qui habet ὑπόστασιν (existentiam) in se; of ook Λόγος ἐνδιάθετος qui intus in essentia divina dispositus est. Dit was de Zoon. Waar de openbaring op menschelijke wijze plaats had, wordt ze λόγος προφορικός geheeten, verbum qui profertur i. e. Verbum, Filius, qui exiit in mundo via revelationis; in Hebr. 1 : 6 wordt εἰσάγειν in dezen zin gebruikt en staat, dat elk ῥῆμα der Schrift een εἰσάγειν van den Λόγος in de wereld is.

Het Verbum Dei, dat als een licht is schijnende in de duistere wereld, wordt dus afgekaatst door 4 middelen: de ῥήματα, de symbolen, de historie en de typische personen. Deze vier vormen te samen weer één „einheitliches Bild". Onder die 4 middelen, die dienen om het verbum Dei in ons bewustzijn te projecteeren, vormen de ῥήματα dus maar één der vier middelen, en slechts een deel weer van die revelatio oralis vormen de dicta of λόγια τοῦ Θεοῦ.

Onze Vaderen beleden dus, dat de Schrift Gods Woord is, nimmer omdat er woorden Gods in voorkomen, maar omdat zij het geheel der Godsgedachten weergeeft.

Alle objectiën dus, dat er ook woorden van duivelen, engelen en menschen in

voorkomen, houden geen steek: want ook deze zijn verba Dei in zooverre God meedeelt, wat anderen gezegd en gedaan hebben. Alle deze verba samen geven een volledige photographie van het Verbum Dei.

Λόγος in den zin ven Middelaar komt voor Joh. 1 : 14; I Joh. 1 : 1; Apoc. 19 : 13.

Σοφία τοῦ Θεοῦ in den zin van de Schrift komt voor Luc. 11 : 49; in den zin van Jezus Christus I Cor. 1 : 24 en 30; in den zin van Openbaring I Cor. 2 : 7; Ef. 3 : 10; in den zin van Woord Gods Jacob. 3 : 17.

Ῥῆμα in den zin van Revelatio komt voor Rom. 10 : 8, 17; I Petri 1 : 25; ῥήματα als afzonderlijke gezegden Apoc. 17 : 17; als Scriptura Ef. 6 : 17.

Λόγος in den zin van Revelatio komt voor Matth. 13 : 22; Joh. 10 : 35; Acta 4 : 31 enz.

Λόγος in den zin van Scriptura Marcus 7 : 13; in den zin van conscientia Dei sui Joh. 17 : 17.

Ook wordt door λόγος de invloed van de sfeer van 't Woord aangeduid Act. 6 : 7; 12 : 24; 19 : 20 enz.

In den zin van Evangelie komt λόγος voor Act. 13 : 26; in den zin van praedicatio Act. 16 : 32; 17 : 11 en 13.

§ 3. *De Forma.*

> Forma Sacrae Scripturae in eo sita est, quod sit Verbum Dei *scriptum*, i. e. litteris mandatum, quo non dicendum est pretio diminuisse, quippe Spiritui oppositum, sed ad altiorem perfectitudinis gradum esse erectum. Etenim sine scriptione nonnisi pro parte et certo quodam loco sonabat, traditumque ad alios posterosque deteriorationi erat obnoxium. Scriptum vero totum atque absolutum prodiisse potuit, ubique simul locorum, ut et ad omnia saecula, incertae exemptum fuit traditioni et filios Dei liberavit ab hominum servitudine. Quare vere dicendum ἔγγραφον Λόγον prae Λόγῳ ἀγράφῳ fere omnibus numeris praecellere, et scripturam humanam in Verbi Dei conscriptione summum attigisse finem.

Toelichting.

1. Wanneer men spreekt van de forma S. S., dan bedoelt men met die forma hetzelfde als een kok met zijn vormen. Een gebak komt niet zoo op tafel, maar wordt eerst in een vorm gedaan. Zoo ook is er een Verbum Dei; dat Verbum Dei kan zoo niet tot de menschen komen, maar moet in een vorm gegoten, om daardoor zijn zin en beteekenis voor den mensch te erlangen. En deze vorm nu is bij de Schrift daarin gelegen, quod sit litteris mandatum.

Is dat nu een vermindering in waardij of eene vermeerdering? — Alle pantheïsten, mystici en ook de ethischen zeggen eene vermindering, en om uit de Schrift zelf aan te toonen, dat dit zoo is, beroepen zij zich op II Cor. 3 : 6. Op grond van deze woorden, spreekt men van een „doode letter en levenden geest" en protesteert men er tegen om de leden der Kerk aan die doode letter te binden: ja gaat men zoover, eindelijk de geheele Schrift te verwerpen. De ethischen zijn nog niet zoover gekomen; wel zijn zij in de phase, dat zij het γράμμα der Schrift verwerpen, maar den geest willen zij nog behouden; toch leidt dit onbewust en ongemerkt tot geheele verwerping der Schrift.

Wij antwoorden op dit beroep:

ten 1ste in dit vers wordt door Paulus van geen „doode letter" gesproken; er staat niet τὸ γράμμα θάνατος (is dood), maar τὸ γράμμα ἀποκτέννει (maakt dood);

ten 2de γράμματος en πνεύματος moeten verbonden worden met διακόνους, niet met καινῆς διαθήκης;

ten 3de met het onderscheid tusschen γράμμα en πνεῦμα wordt hier bedoeld het onderscheid tusschen het verbond der schaduwen en het verbond der vervulling,

In het verbond der schaduwen, de διακονία γράμματος lag de wet in hare letters besloten; in het verbond der vervulling werd de wet opgevat naar de geestelijke diepte, die ze bezit. In Matth. 5 : 17 heeft Jezus dat uitdrukkelijk

verklaard. Die woorden willen dus zeggen : wanneer een koning een wet uitvaardigt, waarin staat : Il est défendu sous peine d'emprisonnement d'altérer la monnaye, en er nu iemand is, die de geldstukken niet snoeit, maar valsche munt maakt, dan is hij naar de letter der wet *niet* schuldig. Het woord altérer toch is het γράμμα der wet, dat de wet sluit. En al is een rechter nu ook nog zoo overtuigd, dat zulk een man gezondigd heeft tegen den geest der wet, hij mag hem niet straffen.

Dit verschil tusschen de διακονία γράμματος en de διακονία πνεύματος is echter niet het verschil tusschen Oud en Nieuwe Testament ; want de dichter der Psalmen heeft de wet ook πνευματικῶς, niet γραμματικῶς opgevat. Maar wel was de Overheid in Israël gebonden aan het γράμμα der wet en nu stelt Paulus daartegenover het verbond der vervulling en zegt : „wij zijn niet meer gehouden aan het γράμμα der wet, maar hebben macht ontvangen van onzen Heer om de wet in haar geestelijke strekking voor u te brengen."

Waarom nu doodt de letter en maakt de geest levend ? — De verklaring daarvan vinden wij Rom. 7 : 6, 7, 8. De besloten wet, de wet ἐν γράμμασιν wordt een opheffing van de straf voor het kwaad en prikkelt daarom tot zonde. Waar er staat geschreven : „Gij zult niet begeeren iets wat van uw naasten is", mogen wij volgens de letter dus wel iets begeeren van iemand, die niet onze naaste is. Al wat buiten dien bepaalden kring van het gebod ligt, is daaronder niet begrepen en dus buiten straf. De tegenstelling tusschen γράμμα en πνεῦμα is derhalve die tusschen een strafrechterlijke en een ideëele opvatting der wet. Hieruit blijkt derhalve, dat er geen enkel oogenblik sprake van is, dat een geschreven iets minder zou zijn dan een ongeschreven iets. Beide malen heb ik iets geschrevens, maar datzelfde geschrevene wordt aan den eenen kant opgevat naar zijne ziel (πνεῦμα), aan den anderen kant naar zijn σῶμα (γράμμα). Γράμμα en πνεῦμα blijven dus bij elkaar hooren ; gelijk bleek uit Matth. 5 : 17.

Dat het geschrevene niet door Paulus kan zijn gedeclineerd, blijkt bovendien daaruit, dat Paulus meer dan een van de andere Apostelen geschreven heeft en zijne mondelinge predikatie steeds deed vergezeld gaan door praedicatio scripturalis, I Cor. 14 : 37.

Verder komen de Pantheïsten, Mystici en Ethischen tot deze tegenstrijdigheid, ze zeggen : „het O. T. is minder dan het N. T.", terwijl ze eigenlijk zeggen moesten : „ook het N. T. is niet waar", want er is in den heelen Bijbel niets dan het geschrevene.

Onder de geestelijke Apostelen is niemand geestelijker dan Johannes ; en toch zegt niemand duidelijker dan hij, dat het op het schrijven aankomt, I Joh. 5 : 13 ; I Joh. 1 : 4 ; I Joh. 2 : 1, 7, 8 ; II Joh. 1 : 5, 12 en 21. Johannes zegt : Er is een Woord des Levens gegeven ; dat hebben wij Apostelen gehoord en nu hebben wij kracht en last ontvangen om U dat te verkondigen, opdat gij, Kerk van Christus, in levensgemeenschap zoudt treden met de sfeer van het Apostolaat en daardoor met God den Vader. En deze dingen documenteeren en zenden we hiermede aan de geheele Kerk, opdat de vreugde der gemeente vol zou zijn ; opdat m. a. w. wat wij genoten hebben niet door de traditie voor de nakomelingen verloren zou gaan. Cf. Apoc. 2 : 17 en 3 : 12.

2. Zoo zien we ook in Ex. 31 : 18, Deut. 9 : 10, Daniël 5 : 7, 15, dat God zijn zegel aan dat schrijven gehecht heeft, doordat God zelf met eigen vinger de tafelen der wet beschreven heeft; dit is niet overdrachtelijk maar eigenlijk te verstaan. Exod. 24 : 12; 34 : 1, 28.

In de zaal van Belsazar stond het handschrift Gods aan den wand: Mene, Mene, Tekel, Upharsin.

Ook op den hemel wordt het schrijven overgedragen; de Raad Gods staat in een boek met zeven zegelen; er is een boek des Levens enz. De profetie komt tot Ezechiël in den vorm van een rol, die hij op moest eten (Ez. 3 : 1). Christus draagt den Naam Gods op zijn dij, Apoc. 19 : 16 en Apoc. 3 : 12.

Jezus heeft nooit gezegd: op de letter komt het niet aan. In zijn strijd met Satan beriep hij er zich juist op: daar staat geschreven! Zoodra wij het γράμμα wegnemen, stelt Satan er zijn opinie tegenover; in het γράμμα is juist de zekerheid gegeven.

Zoo ook vergelijkt Paulus II Cor. 3 : 3 het werk des H. G. op de zielen met een schrijven. Het denkbeeld was reeds gegeven Jerem. 31 : 34. Cf. Jesaja 44 : 5 en II Cor. 3 : 6, 7.

Waar de Apocalypse sluit, zegt de Heere: Schrijf, want deze woorden zijn waarachtig, m. a. w. zij verdienen opgeschreven te worden.

Wij zien derhalve, dat overal in de Schrift het schrijven in hooge eere gesteld wordt en er nergens minachtend of afkertigend over geoordeeld wordt.

3. Het schrift heeft de eigenschap, dat het vereeuwigt en objectiveert; dat het zekerheid verschaft en aan het woord alomtegenwoordigheid in relatieven zin geeft. Het schrift verleent dus aan het woord:

ten 1ste *eeuwigheid;* een gesprek duurt voor het oogenblik, dat het gehouden wordt; maar hetzelfde gesprek opgeschreven, wordt verduurzaamd, blijft. Verba volant, scripta manent!

ten 2de *objectiviteit;* zoolang iets gesproken wordt, hangt het aan den spreker; het blijft in zijn bezit en buiten ons bereik; daarentegen opgeschreven, wordt het van die subjectieve banden losgemaakt en komt in ons bezit; schikt zich naar onze conveniëntie en niet naar die des sprekers. Zoolang het subject blijft, komt het tot mij met den eigenaardigen toon van den spreker; wanneer het geschreven is, wordt het geobjectiveerd.

ten 3de *zekerheid;* het gespoken woord gaat wel door overlevering van den een op den ander, maar daarbij verliest het telkens iets van zijne gewisheid en brengt onzekerheid met zich. Het geschreven woord stereotypeert het woord, bevestigt het en maakt het vast.

ten 4de *alomtegenwoordigheid;* waar het woord gesproken wordt, moet men op een bepaalde plaats komen om het te hooren; daarentegen schrijf of druk datzelfde woord en het wordt als op de vleugelen des winds naar alle einden der aarde gedragen.

De eigenschap van het menschelijke is beperkt te zijn, gebonden aan tijd

en plaats; de eigenschap van het Goddelijke, dat het objectief, vast en alomtegenwoordig is.

De stelling is daarom gerechtvaardigd, dat in het schrijven van Gods Woord, Gods Woord zijn goddelijke stempel ontvangen en zijn goddelijk kleed aangetogen heeft.

4. In de tweede plaats is het ongeloofelijk, hoe dat Woord, door het geschreven worden, macht gekregen heeft over de menschen. Het groote doel van Gods Woord is om aan den mensch een nieuwe wereld te openen, hem in een ander rijk te verplaatsen. Hoe kan nu de indruk van de realiteit van het koninkrijk des hemels voor 's menschen geest gebracht worden? — Juist het schrijven is het eenig middel daartoe, omdat het is quod semper, quod ubique, quod apud omnes. De objectieve macht van het verledene kan door het gesproken woord nooit tot ons komen. Tegenover het gesproken woord voelen wij ons het duurzame, tegenover het geschreven woord (dat is het woord dat blijft) is de mensch de vluchtig voorbijgaande. Het gesproken woord toont het πάντα ῥεῖ van dit leven; het geschreven woord wekt het Ewigkeitsgefühl in onze borst. Daarom is juist het geschreven woord een goddelijke macht geworden om het Koninkrijk der hemelen voor onze ziel te plaatsen.

5. In de derde plaats is door het schrijven alleen de Kerk van Christus mogelijk geworden. Bij de Chineezen en Inca's is het knoopenschrift enz. als een instrumentum regni opgekomen, d. i. als een middel om te heerschen, Wereldrijken als die van Assyrië, Babylon en Egypte zijn niet denkbaar zonder het Schrift. Zoolang er geen schrift is, heeft men een toestand als bij de Ferezieten, Moabieten etc., dat in elke stad een koning is. Het onmisbare middel om over een kring, die vier dagen reizens te buiten gaat, heerschappij te hebben, is dat ik een middel bezit om mijn wil op het papier te stellen en zoo op tal van plaatsen te laten verkondigen. Zelfs een groot leger is niet aan te voeren, tenzij men het middel heeft om zijne orders op schrift te stellen en door zijne adjudanten te laten rondzenden. Het schrift is het middel geweest, dat de rijken gevormd heeft; niet het zwaard. Zoo nu wordt ook het Koninkrijk der hemelen op alle plaatsen en aan alle einden der aarde alleen gevormd door het gegeschreven Woord.

6. In de vierde plaats is het schrijven van het Woord de onmisbare voorwaarde voor de vrijheid van een Christen. De priesterlijke bedeeling is door God beperkt tot één volk en wel zoo klein, dat het alle jaren kon samenkomen op ééne plaats te Jerusalem, om de wet te hooren lezen. Maar de Heilige Geest daalde niet neer, de wereldkerk werd niet geboren, of de priester ging weg en het schrift kwam te voorschijn. Daarom staan priester en schrift altijd tegenover elkander. Waar de godsdienst in mysteriën bestaat, is zij overal in handen der priesters. Maar waar de roeping van het Koninkrijk der hemelen

is: „Gij zijt alle broeders en één is Uw meester", daar is het schrift per se noodzakelijk. Het is dezelfde tegenstelling als tusschen Rome en het Protestantisme. Rome houdt de Schrift verborgen voor de oogen der menschen en zweert bij de mondelinge traditie, die de priester bewaart en verklaart. Het Protestantisme plaatst het geschreven Woord op den voorgrond en roept: Weg met de priesters! Daarom is de uitvinding der boekdrukkunst de dood geweest voor de priesterheerschappij en de vrijmaking van den menschelijken geest uit de banden van Rome.

7. Die werking van het schrijven mag niet als accidenteel en contigent beschouwd worden. Integendeel het schrijven van het Woord heeft gelegen in den raad Gods.

Het schrijven is een van de grootste inventiën van den menschelijken geest; zonder schrift zou het organisch leven niet tot zijn recht kunnen komen. Waar nu God de menschheid organisch geschapen heeft en ze zonder schrift uiteenvalt, daar hebben we het recht te zeggen, dat God, die de menschheid organisch schiep, ook de schenker is van het schrift, door de gedachte van het schrift in den menschelijken geest te brengen.

Waar nu de Schrift de hooge bedoeling heeft, het organische leven tot eenheid en uiting te brengen, daar is dat de volste manifestatie van het schrift, wanneer ik eindelijk een schrift krijg, dat onder alle volken eenheid in het leven roept, dat onder alle eeuwen een zelfde gewaarwording wekt, omdat het den *mensch* aanspreekt.

Dat Schrift nu is Gods heilig woord. De H. S. is dat boek, waarin alle schrijven zijn hoogste toppunt bereikt heeft, om nooit te kunnen overtroffen worden.

HOOFDSTUK II.

De Necessitate Sacrae Scripturae.

---

§. 1. Neccessitas Sacrae Scripturae profluit e necessitate Verbi Dei extraordinarie peccatori revelandi. Necessitas revelandi Verbi Dei profluit e relatione, qua Deus hominem ad Se creavit. Necessitas ut haec revelatio fiat quoque extraordinarie, profluit e conditione hominis peccatosa. Necessitas denique Verbi Dei profluit e natura Divina. Ad hanc igitur devenimus catenam. Propterea quod Deus Deus est, loquitur, adeoque suum habet Verbum. Propterea quod hominem rationalem creavit Deus, Deus quoque ad hominem hoc suum Verbum eloquatur necesse est. Propterea quod homo cecidit in peccatum adeoque foris neque intus Verbum Dei pure excipere potest, extraordinarie id ipsi debuit offerri. Et propterea quod omni Ecclesiae non nisi scripto mandatum offerri potuit, scripturae formam induere Verbum Dei oportuit.

Toelichting.

1. Wat is de necessitas van de Heilige Schrift? Als een zaak geen innerlijke ἀνάγκη met zich brengt, waarom is ze er dan? Aan het spel ontbreekt de ἀνάγκη, aan de ernst niet; dat is het heele verschil tusschen die beide. Bij de Goddelijke zaken moeten wij dus altijd naar de ἀνάγκη vragen. Wanneer er een kruis van Golgotha staat en ik weet niet anders te zeggen dan: „Ja Jezus is gestorven voor zijne zaak", dan voeg ik er als van zelf bij: „dat had toch wel kunnen verhoed worden, dat was toch niet noodig". Maar zie ik op het *recht* Gods, dan wordt de zaak anders; dan voel ik de ἀνάγκη van dat kruis en wordt dat kruis mij heerlijk. Evenzoo met de kribbe van Bethlehem. Zoolang de prediking van Gods Woord goed is, hoort men altijd: Cur Deus homo? m. a. w. men gaat tot den wortel door. De gemeente moet het *cur*, de ἀνάγκη leeren gevoelen.

„Calvinist te zijn" wil zeggen: te vragen naar de ἀνάγκη der dingen; alle anderen, hetzij Modernen of Ethischen, Mystieken of Methodisten, doen dit niet.

En zoo moeten we nu ook bij de Schrift naar het *cur* vragen, d. w. z. we moeten even als onze Vaderen spreken de Necessitate S. Scripturae. Onze Vaderen gaven hierbij den gulden raad om niet apologetisch te werk te gaan; we moeten niet altijd vragen: „wat hebben de modernen er tegen in te brengen",

maar we moeten ons in onze eigen zaak verdiepen; dan eerst staan we vast en zeker. We moeten niet een soldatenleven leiden, als de School van van Oosterzee, die niets doet dan de tegenspraak van anderen weerleggen; we moeten stil thuisblijven en ons oefenen.

Het Pantheïsme laat alles uit den abyssus opkomen, om ruimte en plaats te hebben voor willekeur: het vraagt alleen naar feiten, niet naar de ratio of causa van die feiten.

De Mystieke richting schrapt evenzeer het *cur* en *quorsum* uit haar lijst weg, en de Methodist vraagt evenmin naar het *cur*, wel naar het *quorsum*.

In de bloeiperioden der Theologie komt altijd het vragen naar het *cur* weer terug; dan gaat men weer zoeken de Ratio sufficiens der dingen. Zoo deden de Reformatoren; zoo is het ook nu weer door de herleving der Gereformeerde beginselen.

Er is voor ons maar één onbegrepen ding en dat is de onbegrijpelijke God. Wanneer men bij Hem komt, zwijgt men en aanbidt; maar tot men op dien bodem komt, moet men altijd vragen naar het *cur*.

Daarom zeiden onze Vaderen: Hoedanig een Verlosser moeten wij hebben? — Antw.: Eenen zulken, die een rechtvaardig en waarachtig mensch is en die mede een waarachtig God is (Vr. 15 v. d. Heidelb. Cat.). De bedoeling van deze vraag is natuurlijk niet: Hoe komen we voor 't eerst met Christus in aanraking, want degene, die vraagt en antwoordt in den Catechismus is een geloovige, een verloste, een die reeds het eigendom is van Christus, maar: waarom moest deze Christus zoo zijn?

Dezelfde vraag moet nu ook met betrekking tot de Heilige Schrift gesteld: Waarom is zulk een Schrift noodig? Het antwoord zien wij in de paragraaf gegeven in den vorm van een kettingreeks.

2. Ten 1ste. *Uit het bestaan Gods vloeit voort, dat die God moet hebben een Verbum.*

God heeft een Woord. Dat is de strijdvraag tusschen de Christelijke Kerk en Kant. Kant is de eerste geweest, die feitelijk de phaenomenale wereld (het objectieve) vernietigd heeft en de noumenale wereld (het subjectieve) daarvoor in de plaats heeft geschoven. Tot op Kant heerschte de meening: daar is een objectieve wereld; de Wolfiaansche school zei: de objecten zijn adaequaat aan onze subjectieve indrukken, m. a w. de phaenomenale wereld = de noumenale wereld. Toen is Kant opgetreden en heeft gezegd: „Ja, die phaenomenale wereld zal wel bestaan, maar denk niet, dat uwe indrukken van die wereld juist zijn; daaromtrent hebt ge geen zekerheid; eer het tegendeel, zie slechts b.v. hoe de lensen der oogen verschillen; het paard ziet dezelfde zaak geheel anders dan de mensch". De optische studiën hebben vooral ingang bezorgd aan de leer van Kant. Men kreeg dus, dat de phaenomenale wereld een groote x was, een abyssus, een sphinx, een N.N., wij zien daar nu in, en alles wat wij er in zien, zijn eenvoudig vormen, die wij met ons oog er op brengen. Toen Kant zoo was voorgegaan, is Fichte gekomen, die de objectieve wereld geheel wegschrapte en eenvoudig maakte tot een product van het Ich.

Daartegenover nu stelt de Kerk de belijdenis van de Theologia archetypa en ectypa; d. w. z. dat het oorspronkelijke stempel der dingen in God is en dat wat wij er van hebben eenvoudig afdrukken zijn. B.v. als Christus zegt: „Ik ben de ware wijnstok," toont dit, dat de aardsche slechts een type is van Hem.

Passen we ditzelfde nu toe op het verbum, dan komen wij tot deze conclusie: het verbum is archetypisch in God, ectypisch in den mensch; m. a. w. God alleen heeft een woord; wat wij doen is nastamelen. De grond dat we dit poneeren tegenover Kant is dit: wanneer iets in den mensch de kleur en den vorm aan het object zou geven, dan van tweeën één: òf ik neem in het object God er bij òf niet. Neem ik God er niet bij, dan valt Kant's geheele systeem; want dan heb ik een phaenomenale en noumenale wereld en God. Maar bij Kant is God in het phaenomenale besloten. Nemen we nu met Kant God er bij, dan hebben we dit bezwaar, dat, wanneer de mensch de kracht heeft om aan dien abyssus, dien x kleur en vorm te geven, de mensch feitelijk hooger staat dan die phaenomenale wereld. Die noumenale kracht moet de mensch uit zich zelf hebben of niet; volgens Kant heeft de mensch die in zich en wordt dus zelf God. Wie derhalve belijdt, dat hij zelf *niets* is en alles aan God dankt, die zal van Kant overnemen, dat de Wolfiaansche school dwaalde met te zeggen, dat de noúnenale indrukken gelijk waren aan de phaenomenale wereld, maar hij zal tevens tegenover Kant staande houden, dat de noumenale kracht, die in hem is, oorspronkelijk alleen is en bestaat in God. Voorts heeft de optica wel geleerd, dat de kleuren niet inhaerent kleven aan hout, steen, papier enz., maar gevormd worden door effecten van ons oog; maar tevens dat er in de objectieve wereld (hout, steen enz. oneffenheden waren en dat die oneffenheden het verschil in kleur te weeg brachten; zoodat in het object zelf wel degelijk differente qualiteiten aanwezig zijn, die zich aan ons oog als kleur, vorm enz. voordoen. Zoo opgevat, belijdt de Christen ook gaarne, dat de kleuren en vormen, waarin wij de wereld waarnemen, niet alzoo aanwezig zijn, maar dat ze zich zoo aan ons voordoen, mits volgehouden worde, dat de noumenale kracht, om dat aldus waar te nemen, door God in ons geschapen is; in God archetypisch is, in ons ectypisch.

3. *Het Verbum is het kind der gedachte.* Om te vragen of er bij God een woord moet zijn, moeten we dus eerst onderzoeken of er in God een gedachte is, of er is een denkend God. — De Schrift leert ons, dat er in God gedachten zijn, Job. 42 : 2; Ps. 33 : 11; Ps. 40 : 6; Ps. 92 : 6; Ps. 139 : 17; Jesaja 55 : 8, 9; Jerem. 51 : 29; Amos 4 : 13. Uit de laatste plaats blijkt tevens, dat God dit denken overplant; den mensch bekend maakt, wat Hij denkt.

Ten 2de worden ons deze gedachten in de Schrift voorgesteld als bewuste gedachten, die een eenheid vormen en daarom σοφία חָכְמָה heeten, cf. Openb. 5 : 12; Coloss. 2 : 3; Eph. 3 : 10; Rom. 11 : 33; Jesaja 11 : 2. — Job 28 en Spreuken 8 toonen dat die חָכְמָה in God archetypisch is. Zie Jacob. 3 : 15 en 17, waar de Apostel zegt, dat de σοφία van boven neerdaalt.

Ten 3de zijn deze gedachten Gods, die uit de σοφία, de bron der gedachten in God, opdoemen en dus einheitlich in hun oorsprong zijn, ook einheitlich in hun resultaat, d. w. z. in Gods raad, waarin ze tot absolute formuleering gekomen zijn, cf. Jes. 46 : 10; Hand. 4 : 28; Ef. 1 : 11; Hebr. 6 : 17 en Ps. 33 : 11.

Waar deze gedachten nu naar buiten treden, vormen zij het Woord.

Er is echter meer in Gods wezen dan in Gods raad. In Gods wezen zijn gedachten; deze zijn adaequaat aan zijn goddelijke wezen; ze vormen de zuivere bron, waarvan het water naar buiten is getreden in Zijn raad; in dien raad spiegelt zich dus het geheele wezen niet af. Daaruit volgt, dat er tweeërlei Woord is:

Één in den zin van het reflex van de volheid der σοφία Gods;

Één dat is een reproductie van dat deel der gedachten, dat in Gods raad, in zijn βουλή geformuleerd is.

Het *eerste* geeft de formule:

Deus = cogitatio Dei = Verbum Dei = Λόγος = Filius Dei dus Filius incarnandus.

Het *tweede* geeft:

Dei cogitationis pars = consilium = Λόγος προφορικός. Deze λόγος προφορικός deelt zich in tweeën:

eenerzijds in den Filius incarnatus;

anderzijds in het Verbum revelatum.

4. Ten 2de. *Uit het hebben van een Verbum vloeit voort, dat God dit Verbum moet uitspreken.*

We hebben hier uitsluitend te doen met den Λόγος προφορικός. Deze λόγος uit zich op onderscheidene wijzen:

ten 1ste. Het Woord Gods speelt in al zijne werken en vandaar de symboliek en de patefactie in de natuur.

ten 2de. Dit Woord Gods spreekt altijd in al Zijn besturen en regeeren; vandaar de patefactie in de feiten, daden, geschiedenis.

ten 3de. Dit Woord Gods spreekt in opzettelijk gekozen symbolen. Vandaar de heilige symboliek; een toonen van de hoogere dingen des hemels. Act. 7 : 44; Hebr. 8 : 5.

ten 4de. Een Woord Gods, dat spreekt in de Revelatio en in de Schrift die tot ons gekomen is.

Dit Woord Gods nu is bestemd om pro mensura finiti door den mensch en waarschijnlijk ook tot op zekere hoogte door den engel te worden nagedacht. Amos 4 : 13.

Waarom moet dat?

God schept redelijke wezens ad imaginem Dei, zoodat ook de ratio in den mensch ad imaginem rationis Dei is. Dit scheppen nu eischt mededeeling van de gedachten Gods aan den mensch, anders zou de mensch zonder gedachten

òf de schepping van redelijke wezens doelloos zijn. Zoo komen wij tot de derde schakel.

5. Ten 3de. *Als God zelf is een denkend God en Hij denkende wezens schept, dan is er ἀνάγκη, dat er mededeeling van de gedachten Gods aan het denkende schepsel plaats hebbe, ook aan den engel.*

Dit volgt op tweeërlei manier:

ten 1ste wanneer die menschen denken zullen, dan moet dat denken een vorm en inhoud hebben. Vanwaar komen die vorm en inhoud? De mensch heeft die òf uit zich zelf, òf hij heeft ze ontvangen.

Is het uit hem zelf, dan heeft hij een eigen scheppingswereld, wat met zijn karakter van schepsel in strijd is. Als schepsel van God, moet hij ze dus van God ontvangen hebben; en deswege moet er ook eene mededeeling hebben plaats gehad.

ten 2de er is een ἀνάγκη aan Gods zijde. Als een denkend God een denkend schepsel schept, dan moet dat schepsel een doel hebben. Het doel is propter semet ipsum, dus in God zelf gelegen; en dan kan dit doel niet anders zijn, dan opdat er een schepsel zou bestaan in staat om de vrucht van de gedachten Gods in zich op te nemen.

Dat is de quaestie van de wetenschap.

Wetenschap is het indenken der verschijnselen; het doordenken van de Schepping Gods; het ingaan met onzen geest in het organisch samenstel der dingen, dat phaenomenaal zich aan ons voordoet. Dit moet genomen in den meest generalen zin. Wetenschap is niet enkel waarnemen, maar ook door redeneering komen tot nieuwe inventies, die niet waren; dus tot het produceeren van nieuwe dingen. Ook daar echter, waar de wetenschap produceert, doet ze nooit iets anders indenken; ze is nooit scheppend. Het eerste geloofsartikel: „Ik geloof in God, den Schepper", moet hier streng volgehouden. God alleen is Schepper. De wetenschap *reproduceert* alleen, d. w. z. ze brengt de verborgene dingen, die nog niet openbaar waren, aan het licht.

Wetenschap is dus het indenken van de phaenomenale wereld en het nadenken van het denken Gods; zoodat al wat in de wetenschap als uitgangspunt, doorgang of resultaat gevonden wordt, niet komt oorspronkelijk uit het menschelijk denken, maar opgevangen wordt uit het denken Gods.

Nu ontstaat hier deze tegenstelling:

Wat zich in den regel wetenschap noemt, gaat uit van de onderstelling, dat de phaenomenale wereld normaal is; dat onze rede normaal is en eveneens ons waarnemingsvermogen. Dat aangenomen zijnde, volgt er natuurlijk uit, dat er geen bovennatuurlijke openbaring over de natuurlijke dingen bestaan kan en dus de man, die de natuurkunde beoefent, nooit voelen kan: daar is een Bijbel, die verandering brengt in mijn conclusies.

Daarentegen wie het feit der zonde belijdt en dus inziet dat die drie (wereld, rede en waarnemingsvermogen) abnormaal zijn geworden — voor hem bestaat de

ἀνάγκη, dat hij hulpe ontvangen moet om te corrigeeren, wat abnormaal is in ratio, perceptio et mundus. Diens belijdenis postuleert dus een bovennatuurlijke Openbaring Gods; voor hem is er telkens een leemte, die niet kan aangevuld worden dan door Gods openbaring.

6. *Hoe staat het nu met de verhouding tusschen de natuurlijke en de bovennatuurlijke Openbaring?*

Aldus: Ware de mensch onzondig gebleven, dan had hij den Bijbel niet noodig gehad, wel een andere bovennatuurlijke openbaring. Zou hij dan niet zuivere phaenomena hebben waargenomen met een zuiver perceptie-orgaan en ze met een zuivere logica gecombineerd hebben? — Ja wel, maar ook dan nog zou noodig geweest zijn een bovennatuurlijke openbaring, om den kring van zijne natuurlijke kennis aan te vullen met hetgeen, wat boven deze wereld is.

Op dit punt liggen wij in controvers met Rome.

Waaruit weten we dan, dat er zulk een supranatureele openbaring noodig zou zijn geweest?

ten 1ste omdat ook tot Adam in den staat der rechtheid een supranatureele openbaring gekomen is. Er is een stemme Gods tot Adam uitgegaan.

ten 2de omdat in Christus de menschelijke natuur bovennatuurlijk verlicht werd. Dat de Christus voor ons optreedt in de gevallen natuur (zóó dat de Christus naar zijn geestelijke zijde wel ongeschonden is, maar in het somatische leven naar onze zwakheden neigt) — is geen bezwaar tegen dit bewijs. — Want wel leeren de Neo-Kohlbruggianen, dat Christus ook wat zijn geestelijke zijde betreft onze vervallen natuur was deelachtig geworden en *derhalve* bovennatuurlijke openbaring noodig had, maar dit is de reden niet. Aan de *ongeschonden* psychische natuur kwam deze genade toe.

ten 3de omdat de wedergeborene hooger staat dan Adam voor zijn val. Een wedergeborene heeft op aarde in kiem reeds alles; sterft hij één minuut na de wedergeboorte, dan is hij volkomen zalig en heeft alles, wat voor de zaligheid noodig is. De Schrift leert dus, dat de wedergeborene niet gelijk is aan Adam voor zijn val, maar verre boven hem staat. De eerste mensch is uit de aarde, aardsch; gelimiteerd binnen de grenzen van het natuurlijke leven; de tweede mensch is uit den hemel hemelsch; is met Christus in den hemel gezet en heeft in Hem alles. Is dat zoo, dan stond Adam beneden den wedergeborene en moest dus bij hem op bovennatuurlijke wijze het pneumatische aan den χοϊκός worden meegedeeld. Dus ook zonder zonde was openbaring noodig.

7. Ten 4de. *Omdat de zonde intreedt, moet deze Openbaring van Gods Woord een ander karakter aannemen.*

God denkt, leeft bewust, vormt dus een raad en spreekt in dien raad zijn woord uit. Is die zonde nu naar den raad zijns willens of niet? Ja, zegt de Heilige Schrift. Nu van tweeën één, òf met het intreden van die zonde vervalt het doel, waartoe God het redelijk schepsel schiep, òf niet. Volgens het boven-

staande blijft dat doel. Maar dan volgt ook de ἀνάγκη, dat God, om tot zondaren zijn denken uit te spreken, een middel vinde om hen die gedachten te doen indenken. Wat is daartoe noodig? Door de zonde is èn de wereld om ons heen èn ons denken veranderd. In de *eerste* plaats is dus noodzakelijk, dat God een nieuwe objectieve wereld scheppe. Die is geschapen in Israël door de wereld der wonderen. Deze mag niet zijn een alius-generis-wereld, gesteld naast de andere; ze kan ook niet zijn gelijk aan die voor den zondeval, maar ze moet een objectieve wereld wezen, die aangesloten lag aan de vervloekte. Vandaar de reinigingswetten in Israël; de geschiedenis van Israël etc.

Waar nu die objectieve wereld is gecreeërd geworden, ontstaat in de *tweede* plaats de ἀνάγκη, dat er subjectief een wonder in den mensch plaats grijpe, waardoor hij de gedachten Gods in die objectieve wereld leere begrijpen. Er moeten dus organen optreden, die af kunnen lezen, wat in dat boek der nieuwe wereld staat. Vandaar naast de wonderen de profeten, die de gedachten, in de wonderen neergelegd, uitspreken. Zoo komt er uit die objectieve wereld tot den mensch eene gedachte, een bewust uitgesproken woord, dat is de doctrina, het Evangelie; dat is niet al de Openbaring, maar de reflex ervan in het bewuste geconcentreerde Woord. Dat saamgenomen vormt dan de Schrift.

8. Ten 5de. *Waar nu dat Woord bestemd is voor veel menschen onder alle natiën, daar is er* ἀνάγκη *dat dit Woord beschreven worde.*

De openbaring moet kunnen komen tot allen, voor wie ze bestemd is. Ze is dus geschreven:

1°. ut permaneat per saecula;
2°. ut ad omnes perveniat;
3°. ut objective homini offeratur;
4°. ut arrabonem certitudinis in se habeat.

§ 2. *Relatio hominis cum Deo conscia esse debet.*

Relatio, quae homini, quippe ad Dei imaginem creato, cum Deo intercedit, requirit, ut sit in homine cum Deo conscia communio. Communionem cum aliis creaturis habet homo quoque cum Dei potentia, in ipsius existentiae et sustentationis facto, communionem latentem et silentem. sed prae aliis in hac terra creaturis, homo adscendere debet ad communionem cum Deo Ipso, qui et palam cognoscendum se praebeat et cujus conscientiam Ipse eloquatur. Variis igitur modis Deum inter atque homines intercedit relatio et quidem 1° in ipsa hominis praedestinatione, creatione et sustentatione ; 2° in vita intellectuali atque ethica, qua homo praeditus est ; 3° in manifestatione gloriae atque potentiae Dei, quam tum in ceteris creaturis, tum in se homo contemplatur ; et 4° in revelatione, qua Deus de industria mentem suam homini aperit.

Toelichting.

1. De stelling, dat de mensch naar Gods beeld geschapen is, moet hier ontleend aan den locus de homine en wordt dus niet nader bewezen. Wel hebben wij hier te vragen : „welke gevolgen uit deze stelling voortvloeien voor de Openbaring."

Dat de mensch naar Gods beeld geschapen is moet een doel hebben, omdat de mensch juist daarin onderscheiden is van alle andere wezens, zelfs van de engelen. Er wordt in de Schrift op dit onderscheid nadruk gelegd. Wij mogen aan God niets onredelijks toeschrijven. Wat is dus dit doel ?

Volgens de H.S. ligt alle doel voor God in Zich zelf. Dit scheppen van den mensch moet dus eveneens tot doel hebben de gloria Dei. Nu kan er geen glorie voor God in liggen, dat zulk een homo creatus ad imaginem Dei uitsluitend bestaat voor de engelen, want een engel kent eens menschen geestelijk wezen niet en toch ligt des menschen voorkeur juist op geestelijk terrein. Evenmin kan er glorie voor God in liggen, dat zulk een homo creatus ad imaginem Dei bestaat voor de brutae, want die kennen noch God noch den mensch. Het doel van Gods glorie kan eindelijk ook daarin niet liggen, dat God zelf in zijn eigen beeld genieten wil, want dit beeld is in Christus reeds eeuwig aanwezig. Het doel moet dus wezen, dat de glorie door den mensch zelf mediatim tot God kome.

Hoe kan nu, door den gang in den mensch te nemen, dit beeld strekken tot Gods eer ? Op drieërlei wijze :

ten 1ste doordien de mensch dienst doet, om de Majesteit Gods in zijn onbewuste schepping geestelijk in zich op te nemen en te reproduceeren.

ten 2de doordien de mensch een bewust zedelijk leven ontplooit, dat buiten hem in het geschapene niet bestaat en hij dus dienst doet om het zedelijk leven als nieuwe schepping in de Schepping in te dragen ; met het creatus ad imaginem Dei is de zedelijke wereld in de zichtbare ingeschoven ; zonder dat creatus ad imaginem Dei zou er geen geschiedenis geweest zijn.

ten 3de doordien dat imago Dei hem in staat stelt in bewuste relatie tot God

te treden, welke bewuste relatie noodig is, om Gode naar Zijn welbehagen dank, liefde en aanbidding toe te brengen.

Voor het eerste is in den mensch noodig bewustheid, om het onbewuste uit de Schepping te reproduceeren.

Voor het tweede, dat de zelfstandige ontwikkeling der zedelijke wereld ook tot bewustheid kome.

Voor het derde, waar het aankomt op de relatie tot God, dat het een bewuste relatie zij.

We komen dus telkens terug op het bewuste leven. En het hoofdpunt van deze paragraaf is: wel te voelen, *dat de bewuste relatie het hoofddoel is van de Schepping naar Gods beeld.*

Wij hebben ons hierbij te wachten voor de vergissing der Ethischen en Mystieken; zij verwarren de tegenstelling tusschen *potentia* en *actu* met die tusschen *bewust* en *onbewust* en vervangen de eerste door de laatste. De tegenstelling moest zijn *bewust* en *nog niet bewust;* zeg ik daarentegen „onbewust", dan heb ik met iets te doen, dat uit zijn aard niet bestemd is om tot bewustheid te raken.

De Mystieken en Ethischen zijn vijanden van het bewuste leven. Daarom zijn ze vijanden van elke confessie; ze willen iets vaags, iets algemeens. De strijd tegen de confessie is niets anders, dan dat men er afkeerig van is om door te dringen tot het bewustzijn van het godsdienstig leven. De Confessie zegt niet bloot verstandelijk: Ge moet deze formules in u opnemen en dan is dat uw godsdienst: zij zegt integendeel: *„wij gelooven met het hart* en belijden daarom met de lippen". Het denken, het bewustzijn is de spiegel, waarin het leven zijn beeld werpt, zich objectiveert. Bewustzijn drukt dus altijd uit, dat er een leven onder zit. Het bewustzijn zelf is het tot klare bewustheid komen van het leven, dat men heeft.

Wat willen daarentegen de Ethischen en Mystieken? Ze willen een godsdienstig leven, dat deels in het gevoel, deels in het verborgene van het gemoed omgaat en waarvan ze zich geen rekenschap kunnen geven.

De Schrift is als een bolwerk, waarvan de Confessie de buitenste schans is; is de aanval op de Confessie geschied, dan gaat men vervolgens los op de Schrift zelf. Daarom, wie de Schrift liefheeft, wie haar beveiligen wil, moet zorgen, dat de strijd op het punt der Confessie gestreden worde. Dat deden onze Vaderen te Dordt ook.

Is de aanval tegen de Confessie en de Schrift gelukt, dan keert zich de strijd ter laatster instantie tegen den locus de Deo ipso. Men wil dan niet meer weten van een bewusten God, maar komt tot een pantheïstischen natuur-God, waaruit alle bewustheid verdwenen is.

De strijd keert zich derhalve:

ten 1ste tegen de bewuste confessie;

ten 2de tegen de bewuste Schrift;

ten 3de tegen den bewusten God.

Het middel, waardoor men de gemeente in deze dwaling inleidt, is de reeds genoemde verwarring van denkbeelden tusschen potentia en onbewust. Er is

wel degelijk een tegenstelling tusschen actu en potentia; er zijn vermogens in ons ingelegd, die eerst later naar buiten treden. Zijn er dan in den mensch ook geen onbewuste dingen? Zeer zeker. Er zijn in den mensch chemische processen, kalkformaties etc., die buiten zijn bewustzijn omgaan; maar toch zijn ook deze bestemd om zoo al niet door elken mensch, dan toch door de menschheid tot klare bewustheid gebracht te worden. Immers de wetenschap der scheikunde en der geneeskunde onderzoekt ze.

Evenals het nu gesteld is met het chemische leven in ons, zoo is het ook met ons geestelijk leven. In ons geestelijk leven zijn diepten, die we nog niet kunnen peilen, die we nog niet in ons bewustzijn kunnen reproduceeren. Die onbewustheid is een gevolg van de zonde. De verlossing werkt er juist op om dat bewustzijn te doen terugkeeren. Het aangrijpen van de verzoening, wat is het anders dan een zich bewust worden van de eeuwige liefde Gods? De bekeering, wat is het anders dan een zich bewust worden van eigen diep zondigen toestand? Evenzoo is het met de heiligmaking. Het bewustzijn van het kind van God wordt op aarde echter nooit ten volle ontwikkeld; eigenlijk begint het pas in den hemel na zijn sterven en gaat daarna voort, wanneer men God kennen zal van aangezicht tot aangezicht.

Hier is dus de wortel, waar de kanker van het Mysticisme, ook door Schleiermacher in de theologie ingedragen, moet afgesneden worden. De Confessie, de Schrift, God, de zonde, de bekeering, de heiligmaking en het eeuwig leven zijn derhalve de stadiën, waarop het onbewuste moet bestreden.

2. Dit bewuste karakter van 's menschen bestaan doet in hem geboren worden de drang, de dorst naar wetenschap en kennis, de prikkel tot onderzoek, dien we reeds bij het kind vinden.

Die trek nu naar de *vita conscia* strekt zich uit niet alleen tot zijn persoon, maar ook tot zijne relatie tegenover de natuur, tegenover zijn medemenschen en met name ook tegenover God. Dat velen dit conscia juist in hun relatio cum Deo niet willen, is onmiddellijk gevolg van de zonde. De zondaar wil liefst niet van God hooren. Zoodra hij zich bewust wordt van zijne relatie tot God, voelt hij, dat hij „er aan moet". Zijn geweten veroordeeldt hem dan, brengt hem op de knieën in boetedoening. De conscientia bindt hier dus de scientia. Dat men op wetenschappelijk terrein niet aan die bewuste Godskennis wil, ligt hieraan, dat men, onderzoek doende naar God, voelt: „ik kan van God niets weten dan door Openbaring" en te hoogmoedig is om die Openbaring aan te nemen. Kennis, die ik heb verkregen door denken, brengt eere; hier heeft de mensch niets dan zijn onkunde te belijden; hier vooral weten wij niets uit ons zelf te weten en daarom wil de mensch op dit terrein niet doordenken.

De relatio van den mensch tot God strekt zich uit:
ten 1ste tot den mensch persoonlijk;
ten 2de tot den mensch als geslacht;
ten 3de tot den hem omgevenden κόσμος;

ten 4de tot zijn rechtstreeksche relatie tot God.

Er is dus een ἐξ αὐτοῦ, δι' αὐτοῦ, εἰς αὐτόν.

Ad I. De mensch is er krachtens den wil Gods; hij is door Gods wil geschapen en wordt door Gods wil gesustineerd. Dat is de persoonlijke relatie tot God. Hoe moet deze relatie nu opgevat? Niet als een daad uit het verleden; maar als een relatie, die elk oogenblik actief is. Het is steeds de willende God, die ons door dien actieven wil alzoo in stand houdt. Dus een levende relatie, die van God tot ons uitgaat.

Ad II. De relatie tot het menschelijk geslacht is de imago Dei, onze zedelijke natuur, ons ethisch bestaan. Dat ethisch bestaan is niet iets dat in de schepping van Adam gegeven lag en zich nu als een kluwen ontwikkelt. Neen, het is ook hier een actieve relatie elk oogenblik; God de Almachtige draagt het ethisch bestaan van oogenblik tot oogenblik. Als God een oogenblik ophield te willen, zouden wij eenvoudig brutae zijn.

Ad III. De Ouden maakten onderscheid tusschen manifestatio = wat van God kennelijk is in den κόσμος en revelatio = de openbaring rechtstreeks door de Schrift. Ook die manifestatio is wel degelijk actief op te vatten. God heeft niet alleen eenmaal een κόσμος geschapen, maar laat voortdurend in elk van zijn schepselen de teekenen van zijne majesteit zien. Hij is de altoos door manifesteerende God.

Ad IV. Ook in de revelatio is God elk oogenblik actief. God gebruikt zijn Woord van oogenblik tot oogenblik, om in en buiten zijne Kerk te werken en de uitverkorenen tot het leven te brengen.

Men verwart manifestatio en revelatio veelal zoo, dat men zegt: de revelatio generalis is de openbaring in de natuur; de revelatio specialis de openbaring in de Schrift. Juister is te zeggen: de revelatio specialis is de openbaring in het genaderijk; de revelatio generalis de openbaring gegeven aan de geheele menschheid vóor den zondeval.

Revelatio is eigenlijk: kond doen, mededeelen, bekend maken (van revelare, ontsluieren); manifestatio is eigenlijk: openbaring. Het taalgebruik is dus in het Hollandsch niet juist. De woorden worden bij ons dooreengehaspeld.

Toch hindert dit minder; van belang is het alleen te waken, dat men versta onder

revelatio: datgene wat rechtstreeks uit het Goddelijke bewustzijn in ons bewustzijn overgaat.

manifestatio: datgene wat uit het bewustzijn Gods eerst gedeponeerd is in de Schepping, om uit die Schepping (dus onmiddellijk) in ons bewustzijn te worden opgenomen.

§ 3. *De Revelatione apud hominem in statu rectitudinis versantem.*

Revelatio, artiori sensu sic dicta, apud hominem etiamnum in statu rectitudinis versantem triplicem induere potest characterem: 1°. ut cum homine communicet ea, quae nondum de ipsius statu deque coelestibus ipsi innotuerant; 2°. ut notafaceret virtutes atque voluntatem Dei et 3o. ut Dei ipsius commercium cordi hominis aperiat.

Toelichting.

1. Dat de mensch, ook zondeloos, eene revelatio noodig had, vloeit voort uit de dubbele tegenstelling van *hemel* en *aarde*, *God* en *mensch*. Het Pantheïsme zoekt deze tegenstelling op te heffen: evenzoo de ethische richting met haar woordvoerder Prof. Gunning.

Metterdaad is de natuur van den mensch, gelijk de Ethischen zeggen, er op aangelegd, om ook het hoogere op te nemen. Maar evenals de vrouw er wel op aangelegd is om te baren, maar zonder huwelijk geen kinderen kan voortbrengen; zoo behoort het wel tot de. natuur des menschen om bezwangerd te worden met het hemelsche, maar blijft zij op zich zelf onvruchtbaar.

Door de school van Fichte worden hemel en aarde genomen als twee namen voor éene zaak. En was het zóo dat reeds in den homo creatus alle kiemen van eeuwig diepe kennis en godzaligheid verborgen lagen, dan was metterdaad de hemel op aarde.

Hemel en aarde zijn echter volgens de Schrift tegenstellingen; de aarde is het onvolkomene; de hemel het hoogere, heiligere. Is dit zoo, en wij meenen dit te moeten volhouden, ook omdat „elke goede gave afdaalt van den Vader der lichten", dan is er voor de voleinding van het menschelijk proces mededeeling noodig van uit den hemel en moet in den mensch alleen wezen een facultas recipiendi.

Dit wordt evenzoo gepostuleerd door de tegenstelling tusschen God en mensch.

Ook daar komen de Ethischen in hetzelfde gevaar en zeggen: dat de mensch, Gods beeld, naar zijn menschelijke natuur er op aangelegd is om met God ineen te vloeien en wel in den Godmensch Jezus Christus. Dit is ook de lijn der Mystici, van de Hernhutters enz. Zij heffen de grenslijn tusschen God en den mensch op; laten den mensch zich in God verliezen en God in den mensch. Kan de mensch uit zich zelf God kennen, dan is hij God en God in hem. Is daarentegen God de Meerdere, Hoogere, dan moet er mededeeling van den meerdere plaats hebben. Dus ook in den staat der rechtheid had de mensch de eeuwige Godskennis niet in zich zelf, maar ontving ze van boven. Deze tegenstelling, het sterkst uitgesproken in I Cor. 2 : 11, moet absoluut worden volgehouden.

2. Ten tweede wordt ons dit *feitelijk* aangetoond:
ten 1ste in Adam;
ten 2de in Christus.

Wat *Adam* betreft, lezen wij in Hosea 6 : 7 dat God een verbond met Adam gesloten had. Een verbond is altijd gebaseeerd op uitwendige mededeeling. Een verbond kan nooit spontaan uitvloeien uit iemands gemoed of bewustzijn. Dit verbond bij Adam was dus iets, waarbij een daad van de zijde des menschen en van God uitging. Uit Gen. 1 : 28 zien we, dat God den mensch macht over de Schepping heeft *gegeven*, data opera; het vloeide dus niet uit zijne natuur voort. In Gen. 2 : 16 dat God een speciaal gebod aan den mensch gaf. In Gen. 2 : 19 dat God de dieren tot den mensch bracht om ze een naam te geven; dat God dus van buiten werkte op de natuurlijke vermogens van den mensch. In Gen. 3 : 2, 3 dat Eva weet, dat dit aldus door den Heere tot Adam gesproken is.

Hetzelfde bij *Christus*. Wat den menschelijken geest betreft, verkeerde Christus in statu rectitudinis. Was dit niet het geval, dan had Hij toch voor ons geen gerechtigheid kunnen verdienen. En nu toont ons Christus in zijn persoon, dat Hij wel terdege toenam in genade bij God en bij de menschen; dat er stemmen uit den hemel noodig waren voor Hem om de waarheid te leeren kennen; dat Hij bedeeld werd met de gave des Heiligen Geestes zonder mate; dat Hij de Schrift noodig had om in heldere bewustheid zijn werk in te zien.

3. Die communicatio supranaturalis betreft drie dingen:
ten 1ste deelt zij den mensch kennis mede omtrent *a*. zijn eigen toestand; *b*. de hemelsche dingen.

Het eerste zien we uit het gebod, gegeven in het Paradijs. Uit zich zelf had de mensch geen kennis van zijn eigen toestand en omtrent de hemelsche dingen wist hij in statu rectitudinis hoegenaamd niets.

ten 2de om hem bekend te maken de deugden en den wil van God.

De heerlijkheid van Gods ontfermende liefde kan nooit uit de natuur gekend worden; alleen door bovennatuurlijke mededeeling. Evenzoo is het met den wil van God. Voor de zedelijke levenssfeer is die wil wel te kennen uit de conscientie; maar daarmee is den mensch nog niets geopenbaard aangaande zijne verhouding tegenover God.

ten 3de het persoonlijke ontmoeten van God met de enkele ziel. Dit is de particuliere revelatie van den Heiligen Geest; ze gaat van Hem uit en is niets anders dan zijn inwonen in de ziel.

§ 4. *Conditione hominis peccatosa huic primordiali revelationi accedit necessitas novae cuiusdam revelationis.*

Huic revelationi primordiali accedit necessitas nova cujusdam revelationis ea perversione atque obscuratione, qna peccatum naturam hominis obnebulavit. Effecit namque peccatum ut tenebris dehinc obducerentur, quae antea palam erant; ut facultas perceptionis in homine diminueretur; et ut homo perderet aptitudinem, qua antea pollebat supranaturalis in se recipiendae revelationis. Hinc adorta est necessitas ut velum, quo peccatum res obnebulaverat, denuo demeretur; in homine peccatore acies perspiciendi restitueretur; et innovaretur recipiendae revelationis supranaturalis facultas.

Toelichting.

1. Gevolg van de zonde is, dat de oogen opengaan en niet dicht, zooals blijkt uit Gen 3 : 7 en Luc. 16 : 23. Ben ik echter bestemd om te leven in het duister, als de uil, of onder den grond, als de mol, dan heet het dat mijn gezicht verduisterd wordt, juist wanneer ik in het licht zie. Zoo ook omgekeerd; als de acies oculorum alicuius entis bestemd is om in het licht te zien, worden ze verdonkerd als ze zien gaan in het duister. Dit voorbeeld bevestigt dus de voorstelling, dat er een opengaan is van de oogen in de wereld der zonde, terwijl zij zich juist daardoor sluiten voor het eeuwige licht, cf. Ef. 2 : 12; Ef. 4 : 17 en 18; 1 Thess. 4 : 5.

Daartegenover komt nu de revelatio te staan. Φανερός staat tegenover κρυπτός cf. Luc. 8 : 17; I Cor. 4 : 5; I Cor. 14 : 25; Matth. 6 : 4; Joh. 7 : 4; Rom. 2 : 16.

Het begrip van revelatio wordt in de Schrift aangeduid door de woorden: δηλοῦν; γνωρίζειν; δεικνύναι; ἐμφανίζειν; λαλεῖν; φανεροῦν en ἀποκαλύπτειν.

De twee hoofdwoorden zijn φανεροῦν en ἀποκαλύπτειν. In latere tijden heeft o. a. Scholten getracht dit verschil tusschen deze woorden te vindiceeren, dat φανέρωσις was de objectieve, ἀποκάλυψις de subjectieve openbaring; φανεροῦν zou dan zijn: het wegnemen van den sluier van het object; ἀποκαλύπτειν: het wegnemen van den sluier van het oog des zieners.

Deze onderscheiding gaat niet door, gelijk duidelijk blijkt uit het N. Testamentische gebruik dezer woorden. In I Cor. 1 : 7; II Thess. 1 : 6; I Petri 1 : 7 en 13; Apoc. 1 : 1 en I Petri 4 : 13 is ἀποκάλυψις gebezigd in een zin, die met genoemde exegese onvereenigbaar is. In Apoc. 1 : 1 wordt ἀποκάλυψις gebruikt voor een objectieve openbaring; er is bedoeld een μαρτυρία, een λόγος τοῦ Θεοῦ, een mededeeling over toekomende dingen; over die dingen hangt dus het κάλυμμα niet over den ziener. In I Petri 4 : 13 wordt ἀποκάλυψις gebruikt van de wederkomst des Heeren; dus zoo objectief mogelijk; en Rom. 8 : 19 wordt het gebezigd van onze eigen openbaring in heerlijkheid; volgens Scholten zou deze plaats moeten beteekenen: verwacht de illuminatio der kinderen Gods —

wat niet kan; het beteekent hier, dat de δόξα van achter den sluier te voorschijn zal treden.

Wat het κάλυμμα zelf betreft, is de omvangrijkste plaats II Cor. 3 : 13—16, waar Paulus van een dubbel κάλυμμα spreekt: een op het subject en een op het object. Evenzoo wordt het II Cor. 4 : 3 eerst objectief, dan subjectief genomen: er is geen κάλυμμα op het Evangelie, gelijk gij meent, maar het κάλυμμα ligt op U.

Φανεροῦν is iets, wat op zich zelf met een κάλυμμα niets te maken heeft; het is eenvoudig: iets boven den gezichteinder brengen, wat er vroeger onder was; b.v. 's morgens is er nog niets van de zon te zien, maar als zij opgaat wordt zij φανερός. Alles wat ons geopenbaard wordt, bestaat van eeuwigheid in Gods raad; maar het was eerst onder den horizon en wordt nu door de daad der openbaring boven den horizon gebracht; 't was eerst ἀόρατον en wordt nu ὅρατον.

Gaat nu de zon op, maar staat er een huisje aan den horizon, dan zie ik haar niet, omdat er een object tusschen mij en de zon is; wordt dat object weggenomen, dan kan dit genoemd worden ἀποκαλύπτειν en φανεροῦν beide.

Maar wanneer dat huisje nu is weggenomen, dan kan er nog iets voor mijn oog hangen (een sluier of wel dat ik blind ben) en dat wegnemen heet meestal ἀποκαλύπτειν.

Φανεροῦν = boven den horizon brengen, cf. 1 Joh. 1 : 2; 3 : 2; 3 : 5; I Petri 1 : 20; II Tim. 1 : 10; Coloss. 3 : 4; II Cor. 4 : 11; Rom. 1 : 19; 16 : 26; Joh. 17 : 6.

Φανεροῦν = het deksel wegnemen, I Joh. 2 : 19; Ef. 5 : 13; I Cor, 4 : 5.

'Αποκαλύπτειν = het deksel wegnemen van het object. Rom. 1 : 17, 18; I Cor. 3 : 13; II Thess. 2 : 3, 6 en 8; Gal. 3 : 23.

'Αποκαλύπτειν = het deksel wegnemen van het subject, 1 Cor. 2 : 10; I Cor. 14 : 6, 26; Gal. 1 : 12; II Cor, 12 : 7; Matth. 11 : 25, 27; 16 : 17.

2. Hoe vloeit nu uit den toestand van zonde de noodwendigheid voort van een zoodanige openbaring, als we in de H. S. bezitten?

Om dat analytisch te behandelen, moeten we eerst vragen wat de gevolgen der zonde zijn. Zij zijn drieërlei:

ten 1ste dat de κόσμος, die vroeger transparant was, opgehouden heeft transparant te zijn.

ten 2de dat de wereld van 's menschen gemoedsleven, vroeger transparant, dit niet meer is.

ten 3de dat het geestelijk kenvermogen in den mensch verduisterd en verblind werd.

Vroeger was de κόσμος een doorzichtige sluier, die het beeld Gods doorliet; was 's menschen eigen binnenwereld een chassinet, waar het beeld Gods achter zweefde en speelde;

was het geestelijk kenvermogen, met juisten blik, geoefend en gericht om die gestalte Gods te leeren zien, verstaan en begrijpen.

Dientengevolge was er dus een commercium hominis cum Deo et Dei cum homine.

Wanneer ik in een kring een vreemdeling ontmoet, dan is hij voor mij een gesloten wereld. Mijn hart zegt niets omtrent dien man; het heeft geen herrinnering van hem; ons kenvermogen, beperkt als het is, laat ons niet toe in dien mensch door te dringen. Maar twintig jaar later is die persoon mijn beste vriend geworden; de kennis van zijn persoon is voor mij ontsluierd; hij is transparant voor mij geworden; mijn geestelijk kenvermogen omtrent hem is juist en zuiver; een enkele wenk voldoet om een wereld van gedachten te voorschijn te roepen.

Ziedaar in omgekeerde orde wat de zonde doet.

God is niet van achter den κόσμος weggegaan; Hij is daar nog, maar wij kunnen Hem niet meer zien, want die wereld openbaart Hem niet meer, maar sluit zich voor Hem. Dat is het, wat geschreven staat: „De aarde zij vervloekt om uwentwil". Het is hiermee als met een lantaarn met licht, maar waarvan de glazen met kalk bestreken zijn; het licht is er wel, maar het gaat niet meer door de glazen heen. Daarom zegt Jesaja, dat God een God is, die zich verborgen houdt, en noemt Paulus dit de. . . . (?)

In 's menschen „innere" psychische wereld grijpt hetzelfde plaats. Ook daar is eene verdikking gekomen; het water, dat eerst helder was, is troebel geworden. In die „innere" wereld is nog wel eene conscientie, zijn nog wel enkele trekken: maar het spreekt niet meer; geeft geen resultaten.

Het geestelijk kenvermogen, het innerlijke oog, is verduisterd; er is een catharr opgekomen.

Wat is nu het gevolg van dit alles?

Er is een brand geweest, waarbij eenige personen omgekomen zijn; na afloop van den brand worden de lijken uit de puinhopen gehaald, op een tafel uitgestald en de familiebetrekkingen komen zien, wie de hunnen zijn. Maar ze kunnen dat niet uitmaken; ze kunnen nog wel ontdekken aan de lengte of de persoon oud of jong, aan de breedte of het een man of vrouw was; maar de trekken van het gelaat zijn weg en de persoon is niet meer te herkennen.

Er wordt in de ruïne van Delphi een marmeren beeld opgegraven; men kan wel het marmer gaan wegen en afpassen, de gestalte keuren, maar het beeld, zelf heeft te veel geleden, de vochten van den grond hebben het te zeer aangegrepen; het is onherkenbaar geworden.

Een schilderij wordt gevonden, dat erg verwaarloosd is; men kan nog wel nagaan welk kleurenmengsel er op staat; maar het beeld, wat het voorstellen moest, is weg en kan niet meer hersteld.

Zoo is nu ook de toestand, waarin de zondaar door de zonde verkeert. Terwijl hij met den passer, de weegschaal en 't meetsnoer nog uitnemend kan werken, mist hij echter het vermogen om in den κόσμος — ook van zijn eigen hart — in te dringen en daar te ontdekken, wat er van Gods symboliek in is.

Wanneer de mensch een beeld vindt, dan kan hij echter niet alleen meten en

passen gaan, maar hij kan er ook eene reconstructie van maken. Dan zegt de eene geleerde: ik stel het mij voor als een Venusbeeld, een ander: ik stel het mij voor als een Apollobeeld.

Zoo nu ook kan de zondaar niet alleen de uitwendige verschijnselen der dingen waarnemen, maar hij kan nog meer doen; hij kan ook cosmologieën maken en op grond daarvan zich een beeld van God vormen; zoo krijgt men verschillende beelden van God door Plato, Fichte, Kant enz. Doch dit is het ware beeld Gods niet. Er moet niet een beeld Gods geconstrueerd worden, maar er moet een beeld, dat er is, gezien worden. En dit laatste gaat niet meer; de mensch ziet God niet meer. En daarom is alle philosophie van de wereld afgoderij; de philosoof *maakt* zich een God met de gegevens van zijn verstand.

Calvijn in zijne Institutie gebruikt 't volgende beeld: Daar is een rots en op die rots is een opschrift uit vroegeren tijd. Maar de letters zijn verweerd; ik kan ze niet meer lezen; mijne oogen zijn door het lange turen slecht geworden. Doch ik zet een bril op en nu ben ik weer in staat om te lezen wat er stond, want mijn blik is verhelderd en de letters zijn verduidelijkt.

Zoo was de κόσμος oorspronkelijk eene inscriptie, die de mensch lezen kon; maar het schrift is door de zonde uitgesleten en onze blik is beneveld. En nu is de bril, die God ons geeft, waardoor we deze heilige inscriptie weer lezen kunnen: de Heilige Schrift.

3. Welke requisita vloeien hieruit voort?

Zal er weer kennisse Gods zijn, — en dat is toch het doel (want God de heerlijke moet worden aangebeden en bewonderd, gekend en gedankt) dan moet er drieërlei geschieden:

ten 1ste het inschuiven in deze wereld van eene kleine wereld, waarin de oorspronkelijke heerlijkheid gezien wordt.

ten 2de het toonen van den mensch, zooals die zonder zonde is.

ten 3de het herstellen van het kenvermogen in den mensch.

Er moet een stuk wereld in de wereld ingeschoven, dat weer frisch en krachtig, liefst nog krachtiger, het oude transparante vertoont. Einddoel is wel om heel den κόσμος transparant te maken; maar dit komt eerst bij de ἀποκάλυψις; ἀποκατάστασις πάντων; dat is de παλιγγενεσία, de ἀναγέννησις der wereld. Zoolang die toeft, is de wereld niet transparant; en moet er dus een klein stukje ingeschoven, dat wel transparant is. Dat nu is de wonderwereld van Israel en het N. T. In die wereld van Israel is geen Paradijs teruggegeven. Israel is een volk als andere volken. De sluier blijft dus, maar God heeft gepotentiëerde werkingen van Zijn Geest door den sluier laten heendringen. Dat zijn de wonderen en נִפְלָאוֹת

Maar dit is niet genoeg. De grootste en de diepste bron van kennis is niet in de natuur, maar in het Ich, in ons zelf. Vandaar de noodzakelijkheid om den mensch in onzondigen toestand te toonen. Hoe kan dat? — Door de

wedergeboorte. Goed, maar dit herstelt den paradijstoestand niet. Aan den eenen kant is het dieper en vaster, aan den anderen kant minder zuiver als in het Paradijs. Daarom verschijnt de Christus, in wien het zuivere menschelijke *ik* getoond wordt, om uit Hem den mensch te leeren kennen. Dus objectief wordt de mensch in Christus getoond; subjectief wordt de mensch in eigen ziel hersteld door de wedergeboorte.

Maar ook dit is nog niet afdoende; ook het kenvermogen moet hersteld. Het object is nu weer grijp- en tastbaar, maar het oog is nog niet goed. Daarom moet ook dit hersteld. En dat geschiedt door de illuminatio. Het kennen Gods nu door deze illuminatio zou voldoende zijn, indien zij op eens absolute zekerheid schonk; maar dit is niet zoo. Men blijft ook met die illuminatio errori expositus. Daarom is er niet alleen een illuminatio voor den eenling, maar ook voor allen saam noodig. Vandaar de Kerk en de leiding des Geestes in die Kerk.

Er is dus noodig:

A. voorloopige ἀναγέννησις van den κόσμος
  a. objectief in Israel.
  b. subjectief voor ieder in eigen levenssfeer.
B. voorloopige ἀναγέννησις van den mensch.
  a. objectief in Christus.
  b. subjectief in ieder geloovige.
C. voorloopige ἀναγέννησις van 't kenvermogen
  a. objectief in de Kerk.
  b. subjectief is den φωτισμός der enkele personen.

Deze zes requisita moeten aanwezig zijn, zal God zich openbaren aan den zondigen mensch.

§ 5. *De necessitate ut haec revelatio scripto mandetur, adeoqne conscripto conservetur.*

Necessitati revelationis extraordinariae accedit altera necessitas sc. ut haec revelatio scripto mandetur, adeoque conscripta conservetur. Hujusce necessitatis indicium jam in iis reperitur libris, quos Indiani, Persae, Chinae incolae sanctos appellabant. Et causae adsunt tres, et quidem 1º ut mendacio per peccatum omni modo grassante hujusce revelationis adulterationi, quantum potest obviam iretur; 2º ut a superstitione ad clarum atque dilucidum religionis conceptum avocaretur homo lapsus; et 3º ut religiosae vitae stabilitas quaedam et communitas existerent, quae solae ad fidem praeparare hominem valent. Hae tres praeter causam generalem, ut sc. ad omnia tempora et ad omnia loca divulgaretur id, quod nonnisi semel ad paucos coelitus pervenerat.

Toelichting.

1. Waarom moet die Revelatio eene Scripturale zijn?

Tegenwoordig is het de gewoonte aan de eene zijde om op *de* Schrift te smalen en te schimpen; aan de andere zijde om op profaan terrein, vooral op wetenschappelijk gebied, *het* schrift zeer hoog te verheerlijken. Alle schoolonderwijs, heel de richting van onze eeuw is om het volk te leeren lezen en schrijven en daardoor in de scripturale wereld in te leiden; terwijl in de Middeleeuwen de orale wereld hoofdzaak was. En zie, zoodra men nu op het terrein der H. S. komt, doet men vlak omgekeerd; zegt men, dat het letterknechterij is, aan dat geschreven Woord zoo te hangen; wijst men er op, dat de letter doodt. En dat alles, terwijl juist die profane wereld aan de H. S. haar opkomst te danken heeft; het schoolwezen het hoogst bij de Gereformeerde volken gebloeid heeft en daarentegen zeer laag stond bij de Grieksche en Roomsche Kerk. Juist die volken werden het meest ontwikkeld, die den Bijbel hadden. Bovendien zeggen ook moderne paedagogen, dat geen boek zoo geschikt is voor de lagere school als de Heilige Schrift; onlangs werd dit oordeel nog bevestigd door prof. Fruin. In de Schrift is eene geschiedenis, die over eeuwen loopt; daardoor wordt de blik verruimd; krijgt men een oog voor den samenhang der dingen. Tal van landen worden er in besproken. In die Schrift wordt ons geboden een bloemlezing van keurige litteratuur:

didactische, epische, lyrische, historische etc. — En niettegenstaande dat alles wil men toch geen school met den Bijbel hebben. Daaruit zien we hoe vinnig de hartstocht tegen de Schrift wezen moet. Zoo ook op theologisch en Kerkelijk gebied. Wel roept men hier niet aanstonds: „de Bijbel moet weg!" maar het mes wordt diep in het organisme der Schrift gezet; eerst wordt het hart er uit gesneden, dan de hersenen, vervolgens het bloed afgetapt en dan blijft er niets over dan een dor skelet. Men begint met te zeggen: Gods Woord is niet de Bijbel, maar in den Bijbel is Gods Woord; beperkt dan Gods Woord tot algemeene indrukken en ideeën; en verklaart vervolgens, dat die ideeën niet zijn meegedeeld, maar ontwikkeld uit het hart der schrijvers.

Die machtige drang om de Schrift te vilipendeeren is dus reeds verdacht om zijn oorsprong. Het streven komt van brutaal revolutionaire zijde op sociaal en kerkelijk terrein; ook van de zijde van het bijgeloof.

Er zijn drie vormen, waaronder die vijandschap optreedt:

ten 1ste in Rome;

ten 2de in de Wederdoopers, Enthousiasten, Perfectionisten en Ethischen;

ten 3de in de Rationalisten of Modernen.

Rome acht de Heilige Schrift hoog, maar legt haar in een prachtige kist weg en wil haar verder niet gebruiken; dat is het praalgraf van de Heilige Schrift.

De *Enthousiasten* achten ook de Schrift hoog, maar stellen boven de Schrift het getuigenis des Heiligen Geestes in hunne harten. De Schrift is voor hen de ladder om tot hooger geestelijk leven te komen; daar gearriveerd hebben zij dien ladder niet meer noodig.

De *Rationalisten* zetten de Schrift eenvoudig op zij.

De Ethischen en Perfectionisten vallen onder rubriek 2 en 3 tegelijk. De Perfectionisten neigen het meest naar de Enthousiasten. Bij de Ethischen vallen er twee motieven waar te nemen, waarom zij aan de Schrift tornen; bij sommigen is het uit ongeloof; bij anderen uit enthousiasterij; de laatsten zijn de oudere, de eersten de jongere ethische school.

Motieven zijn dus bij alle drie: bezwaren van het denken of van eigen ervaring, waarom men de Schrift op zij zet.

Bij alle oppositie nu begint men met den Bijbel te exegetiseeren. Men heeft te doen met een publiek, dat nog hecht aan den Bijbel, en vandaar dat men de Schrift eerst door de Schrift ondermijnt. Als

die operatie gelukt is en het hart en de hersenen er uit gesneden zijn, dan begraaft men het onbruikbaar geworden lijk. Men begint dus met te exegetiseeren; men eindigt met den Bijbel weg te doen.

Juist het feit, dat de oppositie er zoo op uit is, om het Scripturale karakter van de Schrift weg te nemen, bewijst ons het hooge belang om op dat Scripturale karakter bizonderen nadruk te leggen. Wij hebben het weer voelbaar te maken, dat juist in dat Scripturale karakter het hoogste standpunt bereikt is, dat de Openbaring bereiken kan. Voor de Schrift te buigen declineert den mensch niet, maar verheft en verhoogt hem. Door het Schriftuurlijk karakter is eerst het eigenlijk goddelijk merkteeken op de Openbaring gedrukt Het Schrift is zoo iets goddelijks, dat het bij alle menschenwoord slechts geleend is, maar aleen aan Gods Woord toekomt, er bij hoort. Bij het menschenwoord is het scriptum een kleed; bij Gods Woord een huid met het lichaam saamgegroeid. Verbum Dei manet in aeternum. Dat „manet" ligt het sterkst uitgedrukt in het „littera scripta manet", zooals de Romeinen reeds zeiden. Het menschelijk woord is tijdelijk, voorbijgaande; het Goddelijke is oneindig, eeuwig.

Hoe is nu het verzet tegen het Schriftuurlijk karakter der Heilige Schrift te verklaren?

Psychologisch is de oorzaak van deze zondige neiging daaruit te verklaren, dat wij onze zondige ikheid tegenover de objectieve absoluutheid van de Schrift pogen te handhaven. Het ongeschrevene kan men nog wijzigen, maar het „littera scripta manet" is onverzettelijk. Wat wij willen is heerschen; de mensch wil zijn wil tot wet stellen en de Schrift gedoogt dat niet. Zoolang dat Schriftuurlijke karakter blijft, is het den mensch onmogelijk zijn verzet tegen de Schrift door te drijven. Het is dus de valsche vrijheidsdorst, die zich aan dit gezag wil ontwringen; die van dit verzet de oorzaak is. Paulus zegt zoo terecht, dat de Schrift een tweesnijdend zwaard en een kracht is, die rotsen te morzel slaat. Zult gij, mensch, uw zondigen wil tot wet stellen voor wat buiten u is òf zult gij dien wil en al wat buiten u is doen buigen voor en conformeeren naar Gods wil? — dat is dè vraag.

2. Tegenover dat pogen stellen we de necessitas eener Schriftuurlijke openbaring:

A. uit wat we bij de *Heidenen* vinden in de heilige boeken, de Veda's de Zend-Avesta, de Edda etc. Daaruit valt toch te leeren:

ten 1ste dat ze niet voorkomen bij minder religieuse volkeren, maar

bij die natien, die zich het meest met het eeuwige bezig hielden; niet bij de Dajakkers en Boschjesmannen; wel bij de Indiers en Perzen en bij al die volken, waar het leven der vroomheid een rijker ontwikkeling heeft gehad. Vond men die trappen van ontwikkeling en deze boeken alleen bij den laagsten trap, dan bewees dit het tegenovergestelde. Maar waar ze bij de hoogste ontwikkeling in volle kracht optreden, daar toont dit, dat deze behoefte van zelf ontstaat, waar de eeuwige vragen belang inboezemen gaan.

ten 2de traden deze boeken in het licht en vonden ingang bij deze volkeren juist in hun beste periode (de Zend-Avesta ten tijde van Cyrus; in China onder Confusius; evenzoo in Indie).

ten 3de met het ten ondergaan van deze heilige boeken is bij die volken ook hun nationale beteekenis aan 't zinken gegaan en gingen zij eindelijk zelfs als volk geheel onder.

Wij komen dus tot deze conclusie: dat hieruit practisch blijkt, hoe de volkeren in hun zondigen toestand, zoodra ze ernst gaan maken met het eeuwige, niets kunnen doen, zoolang ze het scripturale karakter aan hunne overlevering niet gegeven hebben.

3. *B. de Leugen.*

Hoe hangt nu de scripturale openbaring samen met de zonde?

Door de zonde is de leugen in het hart ingeslopen en deze maakt eene scripturale revelatio noodzakelijk. De leugen doet zich in tweeërlei vorm voor: *a.* als vergetelheid; *b.* als vervalsching. Onzekerheid van geheugen is evengoed leugen als opzettelijke vervalsching.

Ten *eerste* het geheugen. Het geheugen scheelt gradueel ten 1ste in onderscheidene personen en familiën; de eene persoon heeft een sterker geheugen dan de ander; soms treft men geheele families aan, waarin die sterkte van ons geheugen erfelijk is, b.v. ons Koningsgeslacht. Ten 2de scheelt het naar den leeftijd; een kind heeft een sterkere memorie dan iemand op dagen. Ten 3de scheelt het ook naar de omstandigheden waarin we verkeeren; in ziekte of moeheid verliest het geheugen vaak zijn kracht. Uitgaande van dit feit nu, dat de dingen, die een gevolg van de zonde zijn, als ziekte, ouderdom etc., deterioreerend op het geheugen inwerken, hebben we dus het recht te constateeren, dat de functie van het geheugen door de zonde verstoord is; dat de zwakheid van het geheugen m.a.w. een gevolg is van de zonde. In zondeloozen toestand zou ons geheugen volkomen zijn. Een bewijs daarvan hebben we ook in ons zedelijk leven; vreeselijke zonden, die we bedrijven,

vergeten we nooit; al is het twintig jaar geleden, het schijnt ons nog toe, alsof wij ze eerst gisteren bedreven. Bij krankzinnigen daarentegen en bij oude menschen gaat het geheugen soms geheel weg.

Ten *tweede* het liegen. Alle liegen hangt met het geheugen samen. De verzwakking van het geheugen geschiedt onopzettelijk; de leugen is het expres wegschuiven van het beeld, dat mijn memorie opwerpt, en het daarvoor in de plaats schuiven van een ander beeld. Leugen is dus verkrachting van het geheugen.

Die leugen is mogelijk in tweeërlei opzicht:

ten 1ste zoodat de geheele schuld op mijn persoon komt.

ten 2de zoodat de schuld alleen rust op de daad van het oogenblik.

Het is hetzelfde als de onderscheiding tusschen een objectieve en een subjectieve leugen. Een objectieve leugen is, als men meent waarheid te spreken en toch liegt, b.v. wanneer een Roomsche Prins Willem I een landverrader noemt. Zoo iemand meent waarheid te spreken, maar het is alleen subjectief waarheid, objectief is het een leugen. Ook dat is een gevolg van onzen zondigen toestand. Een object moet in ons opgenomen; wij moeten ons dus preteeren om het in ons op te nemen. Daarvoor is echter noodig: vatbaarheid en lijdzaamheid. Die vatbaarheid kan ontbreken tengevolge van slechte ontwikkeling, verkeerdheid van hart, gemis aan sympathie. Niet willen en niet kunnen verstaan valt veelal samen. Maar ook de lijdzaamheid kan ontbreken; omdat er geen toewijding is; omdat wij niet willen luisteren. Daardoor ontstaat er dan een onbewust valsche voorstelling; drukken we ons subjectief stempel op het objectieve; en ontnemen het daardoor zijn realiteit.

Dus deze drie: vergeten, leugen en onopzettelijke vervalsching bederven alle traditio oralis. Waar men de traditio oralis een of twee eeuwen liet loopen, werd ze dan ook onkenbaar; liet men ze nog langer gaan, dan sloeg ze zelfs in het tegendeel om. En dat nu mag niet; omdat dan goddelijk gezag zou worden toegekend aan wat niet van God, maar van menschen is. Vandaar de necessitas om de Revelatio door Scriptura aan deze vervalsching te onttrekken.

4. *C. de Superstitia.*

Bijgeloof is geen voldoende vertaling voor dit begrip.

Tegenover de wereld der natuur staat de wereld van de Schrift. Die twee beantwoorden in ons aan de carnale of animale en spiritueele levenssfeer van den mensch. Het animale leven in den

mensch vraagt om een wereld, waaruit het leven kan; evenzoo het spiritueele leven.

Aan het animale leven biedt zich nu de natuur aan. Het vleesch is absoluut epicuristisch en vraagt naar ἡδονή; de ἡδονή die de natuur geeft, is wellust. In deze ἡδονή op zich zelf is niets verkeerds.

Ook het spiritueele leven echter vraagt naar ἡδονή, maar naar eene andere; het kan uit de natuur niet verzadigd worden. Waar is dan zijn sfeer? Het spiritueele leven vindt zijn element, zijn wereld niet op aarde. Er is slechts één gebied in de natuur, dat het spiritueele leven in den mensch aandoet en wel het aesthetische leven τὸ καλὸν κἀγαθον. Heeft het spiritueele leven dan voorts geen eigen sfeer? Ja, maar die sfeer is daarboven ἐν τοῖς ἄνω; daarom geldt van haar: „Zoek de dingen, die boven zijn"; „Uw wandel zij in den hemel." — Hoe komt de ziel aan dat hoogere? In het Paradijs. Waar echter de zonde de gemeenschap met dien Paradijstoestand brak, en daardoor de gemeenschap met God is afgesloten, is de mensch thans als een vogel in een kooi, een visch op het droge; hij mist het element, dat hij noodig heeft om te leven. Dus moet nu een andere levenssfeer aangebracht en dat is de Schrift. De Schrift is het element, waaruit de ziel haar voedsel nemen en waarin zij zich bewegen moet.

Wat gebeurt er nu, waar die Schrift aanwezig is? — Het spiritueele leven prikkelt den mensch dan toch, om iets te hebben, iets te zoeken voor den geest. Vandaar dat de geest, niets dan de natuur over hebbende, zijne bevrediging gaat zoeken in de natuur. De natuurbewondering komt dan op den voorgrond (Schocke); men krijgt boeken als van Uilkens; men hecht veel aan bloemen enz. Men begint nog met God in de natuur te bewonderen, maar op den duur laat men God geheel weg en houdt men alleen de natuur over.

Daarna komt men tot de Aesthetiek; de bewondering van het schoone in den mensch; de natuurbewondering alleen voldeed niet meer, omdat daardoor de mensch zelf te weinig verheerlijkt werd. Men zoekt zijn hoogste genot in kostbare en antieke meubelen, in oud porselein, in prachtige schilderijen. Ditzelfde toont zich ook in de kleederen; vooral bij de dameswereld, waar de mode schier opper-godin geworden is.

Bij de volkeren als zoodanig neemt deze zonde weer andere vormen aan, als bij de individuen; natuurbewondering is daar Fetischdienst en aanbidding der elementen; de Aesthetiek wordt vereering van het

menschelijke in Venus, Hercules etc.; bij Babylon en de Midianieten in den schandelijken dienst van Astarte, Men gaat dan het zedelijk element uit het stoffelijke verklaren (het Manichaeïsme, dat de zonde aliquid materiale noemde). Zoo wordt het veld geopend voor allerlei opera operata; de religieuse acta (gebed etc.) gaan een karakter van „natuur" krijgen; de bezieling en bedoeling rekent niet meer mee. Zoo komen we van zelf op het gebied der bezweringen etc. En dat alles nu is het terrein der superstitie.

Superstitieis dus, wanneer ik datgene, wat ik van God moest verwachten, van 't zichtbare verwacht; wanneer ik de macht van God, die mij redden kan, op de natuur overbreng. Vandaar dat het in de Alchemie en tooverkol het sterkst wordt uitgedrukt.

Per slot van rekening liggen superstitie en de dienst van God geconcentreerd in twee woorden: Jehova en Mammon. Mammon is de geconcentreerde natuurmacht; zijn dienst superstitie.

Vandaar dat iemand, die op de Beurs dag en nacht woekert om zijn buidel maar vol te krijgen en die met een minachtend lachje neerziet op het vrouwtje, dat om een ziek beest te genezen een tooverspreuk uitspreekt, toch eigenlijk precies hetzelfde doet als zij, zoo niet nog verder gaat. Beide immers trachten het voedsel voor het spiritueele leven te halen uit de natuur.

Hetzelfde geschiedt, hoewel in edeler vorm, waar men het gemoedsleven tot basis kiest. Het gevoel is die beweging in ons wezen, waardoor het geestelijk zich aan ons natuurlijk leven mededeelt. Bij hen, die op gemoedsbewegingen drijven, heeft men dus te doen met eene richting, die iets uit de natuur tot vehikel kiest voor het geestelijke; die het geestelijke in het natuurlijke overleidt: een traan, een ontroering. De sentimenteele menschen, met tranen onder elke prediking, worden door haar beschouwd als de echte vromen.

Juist omdat de traan bij dezulken waardemeter is van den geest en de traan uit het stoffelijke komt, heeft men hier een vermengen van geest en stof; een overleiden van den geest in de natuur.

Het gevoel heeft een reflexbeweging en deze reflexbeweging gaat altijd zoo toe, dat het gevoel uit de hoogste gemoedsbewegingen overslaat op de lagere hartstochten en eindelijk tot allerlei ontuchtigheid leidt.

Om al deze redenen is het onmogelijk, dat het geestelijke leven uit de natuur zijn wezenlijke voeding en sterking ontvangen kan. De geest is andersoortig dan de stof. Zal dus de geest vrij gemaakt worden, dan moet ze haar eigen wereld hebben. Waar die eigen

wereld nu niet aanwezig is op aarde, maar in den hemel bij God, daar moet de representatie van die wereld daarboven aan den geest geboden worden en dat doet de Schrift. Overal, waar die Schrift volksboek is geworden, hebben de geesten voedsel ontvangen.

5. De *Stabilitas*.

We vragen nu niet naar de psychologische verklaring, maar komen thans tot den kring van het geestelijk leven, zooals die in de Kerk zelf bestaat.

Waarom heeft het geloof niet genoeg aan eene oralis traditio en heeft het een Schriftuur noodig?

„Quod apud omnes, quod ubique, quod semper" in den zin, waarin Rome het bezigt, is onwaar. Zoo is er niets. Geen enkele godsdienst is apud omnes. Bovendien druischt het in tegen het karakter van Gods volk, dat een *klein* kuddeke is; het kruis van Christus hebben allen verworpen, alleen Hij heeft het gedragen, Quod apud omnes is dus eer voor den Christen het kenmerk van het onware.

Maar in relatieven zin is het volkomen waar. Te gelooven is zoo erg moeilijk, omdat het geheel tegen den aard en natuur der menschen indruischt. Niet voor ons, die er in opgevoed zijn; maar voor een geisoleerde, die de H. S. nooit gekend heeft.

Wat helpt nu zoo ontzaggelijk om te gelooven? Dat, hetgeen geloofd moet worden, eeuwenoud is. Aan nieuwe opiniën kleeft de ziel niet; zij worden nooit voorwerp van het geloof. Het object van ons geloof moet komen met het merk der oudheid; er moet stabiliteit geweest zijn; het schommelen van de overtuiging wekt scepticisme.

Niet in Roomschen zin, alsof het om die oudheid waar zou zijn; maar zoo dat het in die oudheid weer een eeuwig merk draagt en ons Ewigkeitsgefühl bevredigt.

Er zijn twee agentia, twee elementen: het eene heeft het oude, het andere het nieuwe voor zich. Het nieuwe heeft voor zich het frissche; het bezielt ons daardoor en wekt formeel geloof in ons; maar inhoud geeft het nieuwe niet aan ons geloof; het kan ons niet bevredigen. Het oude daarentegen treedt op om dien inhoud aan het geloof te schenken.

Waar het nu goed gaat, daar is het de Heilige Geest, die in ons brengt de bezielende functioneerende energie van het geloof, terwijl het de Heilige Schrift is, waardoor diezelfde Geest als instrument ons den inhoud van ons geloof geeft.

Voor het geloof is dus noodig het merk der eeuwen; maar eveneens certa quaedam communitas. Een alleenstaand man, die gelooft, brengt het geloof ten toppunt. Dat is in Christus gebeurd, die geheel alleen stond; gedeeltelijk ook in de martelaren. Maar zal het geloof in ons geboren worden, dan is er noodig eene communitas met anderen, op wier geloof we zien kunnen, die reeds vóór ons geloofd hebben. Er is sympathie (συμπάσχειν = gemeenschappelijk bewerkt worden) noodig voor elke levensuiting — ook voor het geloof. Men moet dus een sympathetischen kring om zich hebben. En daarvoor is de Schrift noodig. Een gemeenschappelijk geloof kan niet bestaan als we geen gelijke uiting hebben; en voor gelijke uiting is noodig een gelijke begripswereld, een gelijksoortige terminologie. En dat nu is alleen mogelijk door de Schrift, die een vaste gedachtenwereld biedt.

Zal het geloof dus in de Kerk bestaan, dan is er noodig: communitas en stabilitas. En deze beide worden alleen door de Heilige Schrift gevoed.

6. Als accessorium komt hierbij:

ten 1ste. Non ad esse sed ad bene esse fidelium is de libertas Christianorum noodzakelijk en deze libertas kan zonder de Schrift niet bestaan.

Als de traditio eene traditio oralis is en blijft, ontstaan er verschillende lezingen dier traditie en is er dus een beslissing noodig om te weten, welke de goede lezing zij. Zoo ontstond er een clerus, als depositokantoor van de officieele lezing der traditie; hij ontstond derhalve uit den noodzakelijken drang, om een kring van personen te hebben, die konden uitmaken, wat de ware, wat de valsche traditie was. Zoodra dit geschiedt, is het echter met de vrijheid van een Christenmensch gedaan; dan hangt alles af van het beneplacitum van dien clerus. En waar de clerus eenmaal het zoete van die macht begint te gevoelen, neigt zij er altijd toe om die traditio uit te breiden, ook over het vasten, het vieren van dagen enz. Zoo wordt de traditio oralis steeds oorzaak, dat de personen geheel komen onder de macht van den clerus. Bovendien zijn de clerus meest niet de superieure geesten. Wel in het begin van de geschiedenis der Kerk. Zoodra echter eenmaal die macht niet meer aan die personen, maar aan de Institutie is gaan kleven, is het volkomen hetzelfde, wie die persoon is, en is de domste op 't laatst het beste, omdat die er niets bijvoegt.

Daarom is het noodig, dat die Revelatie op schrift worde gebracht, opdat de Christen *vrij* kunne zijn.

De vrijheid wordt altijd beheerscht door twee elementen: vooreerst objectief door de mate van tegenstand, dien ze te overwinnen heeft; ten tweede subjectief door de mate van energie, die de vrijheid tegenover dien tegenstand plaatsen kan.

Het tweede nu wordt natuurlijk het meest gevoed door onmiddellijk contact met God zelf, maar ook door onmiddelijk contact met den Bijbel. Dit laatste is onmogelijk zonder schriftelijke vermenigvuldiging. Nu nog heeft de Protestantsche Kerk dit vooral voor op de Roomsche, dat zij de Schrift heeft en lezen mag. In ons land, waar de Bijbel 5 maal gelezen wordt tegen in Duitschland ééns, heerscht deswege ook veel meer vrijheid.

ten 2de. De Kerk van Christus zou zonder de Schrift haar eenheid nooit hebben kunnen bewaren.

Was Christus' Kerk bestemd geweest om onder één volk te blijven, dit bezwaar zou niet zoo groot geweest zijn. Maar dat is niet zoo; de Kerk is bestemd om onder alle volkeren zich te verspreiden; onder Kopten en Nederlanders, Italianen en Basutu's; deze volken loopen zoo ontzaglijk uiteen, dat men geen gemeenschap meer gevoelt. Het gevolg zou dus geweest zijn, bij het uiteengaan onder de volkeren, dat de traditio oralis bij elk een geheel ander verloop had genomen, een geheel op zich zelf staande ontwikkeling had gekregen; dat het bij elk volk langs eigen bedding zou gestroomd en de taal des geloofs onderscheiden zou geweest zijn.

Het eenige middel, waardoor eenheid onder allen kwam, is dat de vorm der Openbaring voor alle volken een en dezelfde was. En dat kon alleen geschieden, door dat de Openbaring opgeschreven werd voor het uiteengaan der volkeren. Daaraan dankt de Christelijke Kerk haar eenheidsgevoel.

De Heilige Schrift is dus de Cherub geweest, die in de Christelijke Kerk gewaakt heeft tegen den verwoestenden invloed van de schakeeringen in het nationale leven der volkeren bestaande.

Wel is het in de Roomsche Kerk anders geloopen, maar alleen doordien men feitelijk de Schrift onder een κάλυμμα gesteld heeft. De Roomsche Kerk heeft de Heilige Schrift eigenlijk niet gehad; want niet vertalen staat gelijk met *ont*schriften.

§ 6. *Hancce Sacrae Scripturae necessitatem negant tum Pontificii, etc.*

Hancce Sacrae Scripturae necessitatem negant tum Pontificii, tum Enthousiastae et pro parte etiam Mystici. Contendunt Pontificii ad bene esse quidem, attamen non ad esse Ecclesiae Sacram Scripturam pertinere, provocantes ad Ecclesiae statum ante Mosem. Enthousiastae Sacram Scripturam libertati Christianae officere perhibent, Spiritus ductui unice sese confidentes. Mystici denique concedunt quidem Sacra Scriptura opus esse rudimentariis et alphabetariis nondumque regenitis, sed inspirationi Spiritus eam cedere debere apud homines τελείους.

Toelichting.

1. De *Roomschen* stellen er prijs op, ons de belijdenis van de necessitas der Heilige Schrift afhandig te maken. Waarom en hoe? Rome zegt: „Ik heb mijn Paus. De Paus is niets anders dan de voortzetting van wat in de Apostelen, Profeten, Mozes, Abraham en in 't Paradijs bestaan heeft. Wij beweren dus hetzelfde van den Paus, als gij en wij samen van de Apostelen, n.l. dat ze, hoewel op zich zelf zondige menschen, onfeilbaar waren, als ze van Jezus getuigden. Komt daarom liever aan onze zijde, in plaats van ons te bestrijden en buigt met ons de knieën voor den aanbiddelijken raad Gods, die zich nu nog te Rome openbaart, zooals Hij vroeger gedaan heeft bij de schrijvers van het Oude en Nieuwe Testament."

De groote man in de controvers van Rome tegenover ons is Robertus Bellarminus. Zijn meesterwerk is: „Controversus Christianae fidei adversus haereticos."

Bellarminus was een man van een nobel karakter, geboortig uit Montepulciano, 1542. Reeds als kleine jongen had hij veel neiging om te preeken; en ook als student ging zijn hart naar de Kerk uit. Zijn vader wilde hem liever als staatsman zien optreden, maar moest eindelijk aan de begeerte zijns zoons toegeven. In den tijd van het concilie van Trente was een betere geest in de Roomsche Kerk gekomen, een geest van meer ernst en zedelijkheid; deze heeft ook Bellarminus aangegrepen. Uit dien geest is ook de drang geboren om wapenen te smeden op wetenschappelijk gebied, ten einde daarmede de ketters te weerstaan. Onder hen, die op dogmatisch terrein voor Rome tegen het Protestantisme zijn opgetreden, staat Bellar-

minus vooraan. Hij was voor de Dogmatiek, wat Baronius was voor de Kerkgeschiedenis.

Bellarminus heeft te Padua gestudeerd en is daar overgegaan in de orde der Jezuieten. Vervolgens werd hij leeraar te Leuven en toonde daar zooveel macht in het disputeeren te bezitten, dat de Paus hem naar Rome riep om een college te geven in de controvers, wat hij 12 jaar lang deed. Toen werd hij tot kardinaal benoemd; later tot bisschop en aartsbisschop. Hij stierf in 1621.

Zijn werk heeft den volgenden inhoud. Het bestaat uit verscheidene deelen, ingedeeld in boeken en capita.

Deel I behandelt de controvers de Verbo Dei;

„ II „ „ „ de Christo of de Verbo incarnato;
wat hij noemt: de Christo, capite totius Ecclesiae;

„ III behandelt de controvers de Summo Pontificio.

De Verbo Dei is verdeeld in 4 boeken; de beide andere in 5 boeken.

In boek 1 van *„de Verbo Dei"* behandelt hij vragen als:

ten 1ste sitne Scriptura Verbum Dei?

ten 2de verbum Dei contineri libris, qui Canonici nominantur.

ten 3de refellitur Pauli expressio: littera occidit, spiritus vivificat.

ten 4de qui sunt Libri Sacri?

ten 5de over de ketters, die de onderscheidene boeken van het Oude en Nieuwe Testament en hun echtheid bestreden hebben.

ten 6de over de apocryphe boeken.

ten 7de over enkele stukken van Marcus, Lucas en Johannes.

ten 8ste over den brief aan de Hebreën; de Apocalypse etc.

In *boek 2* behandelt hij den tekst, de vertaling; enkele plaatsen, waarvan beweerd werd, dat ze onjuist waren — dus canonische quaesties.

In *boek 3* handelt hij over de uitlegging der Heilige Schrift; dat deze aan de Kerk staat enz.

In *boek 4* spreekt hij de Verbo Dei non scripto en behandelt de volgende quaesties:

ten 1ste Qui potissimum defenderunt vel oppugnarunt traditionem?

ten 2de Quot traditiones et quales?

ten 3de De stand van het geschil wordt blootgelegd.

ten 4de De necessitas van de traditio wordt aangetoond.

ten 5de Uit de Schrift, de Patres en de Pausen wordt bewezen, dat er een ware traditie is. Verder geeft hij vijf regels om de ware van de valsche traditie te onderkennen.

In dat 4de Boek heeft Bellarminus zijn eigenlijke controvers tegen de Protestanten. Hij bewijst niet alleen de noodzakelijkheid der traditie, maar bestrijdt ook de noodzakelijkheid der H. Schrift.

Dat de Schrift niet noodzakelijk en onvoldoende is geweest, bewijst hij door te zeggen:

ten 1ste dat de godsdienst twee duizend jaar is bewaard — van Adam tot Mozes — door traditie.

ten 2de dat, als de Kerk twee duizend jaar voor Christus zonder Schrift heeft kunnen bestaan, ze even goed 1500 jaar na Christus zonder Schrift had kunnen bestaan.

ten 3de dat tot op Christus alleen de Joden de Schrift hadden, terwijl er toch ook buiten de Joden nog wel enkele vromen geweest zijn, die de waarheid hadden, Ps. 43 : 1; 77 : 5; Deut. 32 : 7.

ten 4de dat ook de Joden veel meer aan de traditie hechtten, dan aan de Schrift.

ten 5de dat ook na Christus' komst er vele bekeerde volkeren zijn geweest, die nog geen Schrift hadden, omdat de Bijbel niet in hun taal vertaald was.

Hij zegt verder: Wanneer Gods bedoeling was geweest, dat de Schrift voor de Kerk noodzakelijk ware, dan zouden de Apostelen niet losse brieven rondgezonden hebben, die zoo licht verloren konden gaan, en waarvan ook enkele metterdaad verloren gingen, gelijk hij aanneemt. God heeft van den beginne aan gesproken; wat is dus natuurlijker, dan dat God hiermede ook thans nog voortgaat. En is dit zoo, wat hebben wij dan den Bijbel van noode.

Om deze controvers goed onder de oogen te zien, moeten we teruggaan tot de onderscheiding tusschen den λόγος ἄγραφος en ἔγγραφος.

Er is een Verbum Dei, een Λόγος τοῦ Θεοῦ, maar behalve dat zijn er ook λόγια τοῦ Θεοῦ. God heeft een groot werk gedaan. Zooals nu een architect, wanneer hij een grooten bouw onderneemt, daarbij tegelijk nog wel iets anders doen kan, b.v. zijn advies geven over de een of andere zaak buiten dien bouw om; zoo heeft ook God wel een groot werk gesticht, dat is Zijne openbaring tot zaligheid; maar behalve dat werk heeft de Heilige Geest tegelijk nog andere dingen gedaan, die met dien bouw niets te maken hadden en er dus ook niet in zijn opgenomen. In het Paradijs is meer gesproken tusschen God en Adam, dan het weinige dat wij er van over hebben. Zoo ook na dien tijd, b.v. door de Urim en Thummim. Jesaja en Jeremia hebben meer gepredikt; de Apostelen meer gesproken, dan wij van hen opgeteekend vinden.

Wij hebben dus te onderscheiden tusschen den λόγος ἔγγραφος en den λόγος ἄγραφος of liever tusschen den Λόγος, die bestemd was om als een schoon geheel aan de Kerk geschonken te worden, en de losse voorbijgaande Λόγια, die niet op dat gebouw der Openbaring doelden, maar voor verschillende individueele belangen gegeven werden,

Zoo is het natuurlijk, dat die losse openbaringen Gods, die niet samenhingen met het geheel der Openbaring, verloren zijn gegaan.

Ook moeten we er op letten, dat er na het tot stand brengen der Schrift nog werkingen des H. Geestes plaats hebben om de Kerk te leiden, de H. Schrift uit te leggen; de geloovigen weder te baren. Maar opgehouden heeft het λαλεῖν.

Wij hebben dus eenerzijds de individueele λόγια, anderzijds de nawerkingen van het ἐξηγήσει van den Heiligen Geest; en daartusschen het organische geheel van den Λόγος, het groote, eigenlijke werk.

De redeneering van Bellarminus valt hiermede:

ten 1ste Zij zou opgaan, als de Openbaring was een eindelooze repetitie van hetzelfde stuk; als de Heilige Geest (sit venia verbo) een catechiseermeester was, die aan Henoch, Abraham, David etc. altoos weer hetzelfde verteld had. Dat is echter een verkeerde opvatting. Als wij de Schrift opslaan, vinden we geen repetitie, maar den groei van een organisch geheel, waarvan het semen gelegd is in het Paradijs; waaruit de spruiten, de takjes en bladeren ontkiemen; zoodat allengs één organische plant uit dat semen Paradisii wordt. Wij zien dus, dat elke eeuw voor dat organisch geheel een nieuwe bijdrage brengt. Het eene rust van lieverlee op het andere. En als ten slotte de Apocalypse er is, voelen we: nu is het huis onder dak; nu is de bouw voltooid.

ten 2de. De openbaring, die ons gegeven is, komt niet als een puur mechanische inspiratie, maar komt met de inschuiving van een nieuwe wereld in de zondige wereld, n.l. van het volk Israel. Die geschiedenis staat niet los van de Openbaring, maar is er mee samengeweven. Ging Bellarminus' stelling door, dan zou de revelatio dus alleen zoo kunnen komen, dat elke eeuw dit stuk historie gerepeteerd werd. En dit kan niet, omdat het niet is van een menschenleven, maar van een geslacht.

ten 3de. Wel zou men kunnen zeggen: „Adam had maar een gedeeltelijke openbaring". Dit is volkomen waar. Maar waar de Christelijke Kerk niet is een stagneerende Kerk, maar eene, wier leven steeds breeder afmetingen en rijker ontwikkeling aanneemt, daar was

voor haar noodig een telkens machtiger en heerlijker openbaring. Die openbaring mag echter nooit bezien worden buiten den Christus; waar zij haar vollen groei bereikt heeft in Hem, treedt zij naar buiten. Evenals nu een kind, man geworden zijnde, de wereld ingaat, zoo is ook de Schrift, eerst toen zij tot den terminus crescendi was gekomen, de wereld ingegaan. Dan is zij af; want het idee van een altoos voortgaande organische revelatie is een ongerijmdheid.

Om die reden verwijst de Schrift zelf altijd naar het verleden; voert ze uit het Oude Testament bewijs aan voor het Nieuwe. Waar de Heere Jezus verschenen is, daar is nu de terminus crescendi het meest nabij.

De Schrift derhalve als organisch geheel op te vatten, is het zekerste middel om vast te staan in de controvers met Rome, die beweert, dat de λόγος ἔγγραφος en ἄγραφος naast elkander loopen èn nu èn eertijds.

Wel moest de Schrift eerst ἄγραφος zijn, om ἔγγραφος te worden. De mechanische opvatting van de Schrift doet het voorkomen, alsof Gods barmhartigheid daarin bestaat, dat Hij ons een dictaat gegeven heeft zonder eenige openbaring. Dit is echter geheel onjuist. Eerst moest de λογος ἄγραφος komen. Dat in de eerste opleiding der geloovigen die ἄγραφος veel grooter geweest is dan de ἔγγραφος, doet er niet toe; er is in den beginne veel bij geweest, wat niet tot den bouw behoorde en dus naderhand op zij geworpen is.

God heeft eerst zijn volk onderwezen door den Λόγος ἄγραφος; toen door den λόγος ἄγραφος en ἔγγραφος; later alleen door den λόγος ἄγραφος. Eerst, als een vader zijn kind, mondeling; dan op school en mondeling; eindelijk, als het kind volwassen en het huis uit is, alleen door brieven.

Wij geven dus wel toe, dat God ook zonder Schrift zijn Kerk kan houden. De necessitas Sacrae Scripturae zou absoluta zijn, als het onmogelijk was, dat God zonder openbaring de zonde vergaf. Dit mogen we echter niet aanraken. Maar wel moeten we vasthouden de necessitas hypothetica; d. w. z. er wordt ondersteld dat God in zijn raad één bepaald middel ter zaligheid uit vele heeft gekozen en nu kan het ook niet anders of die Schrift moest komen. God heeft eenmaal een besluit genomen en dat besluit bindt nu Godzelf en à fortiori ons. Het betwisten van de necessitas Sacrae Scripturae is dus God te nakomen in zijne eere. Onze Vaderen hebben dan ook steeds die necessitas hypothetica verdedigd, omdat het anders schijnen zou, alsof God een onnoodig werk had gedaan.

Zoo is de Openbaring een groot schilderij, met het beeld van Christus in het midden; en omdat het één geheel was, moest het als een geheel voor de Kerk staan om Gods genade te verkondigen.

Onze Vaderen verwezen voor hunne stelling naar Eph. 2 : 20, waar het getuigenis der Apostelen en Profeten een θεμελιον genoemd wordt, waarop de Heere zijn tempel bouwt; dit onderstelt dus een architectonischen samenhang. Naar Luc. 16 : 29, waar Jezus sponte sua zegt: „zij hebben Mozes en de Profeten; dat zij die hooren." Jezus stelt hier twee mogelijkheden: ten 1ste dat wij evenals Abraham etc. rechtstreeks onderwezen worden; ten 2de dat er reeds een Schrift is. En waar nu die twee mogelijkheden tegenover elkaar staan, zegt Jezus, dat de ongeloovigen geen Schrift willen; de geloovigen wel. De openbaring van Mozes en de Profeten wordt dus door Jezus gehonoreerd; de andere afgewezen. Naar Joh. 5 : 39, 45 en 47, waar Jezus de Joden verwijst naar de Schrift als getuigenis. Schrift en traditie, γράμματα en ῥήματα staan hier tegenover elkaar. Naar Joh. 20 : 31; de Roomschen zeggen: wij zijn met onze tradities toch veel rijker; de apostel erkent zelf, dat er veel gebeurd is, wat hij niet heeft opgeschreven; maar hij voegt er tevens bij, dat, wat nu de Schrift geeft, zoo organisch gesteld is, dat de mensch, geloovende in de Schrift, het eeuwige leven kan hebben.

Jezus heeft er herhaaldelijk zijne discipelen op gewezen, dat hij hun sommige dingen *nu* zeide, opdat, als zij geschied waren, ze gelooven mochten, dat hij de Christus was. Jesaja spreekt dit eveneens uit. Doel van alle voorzegging is dus, dat er een teeken zou zijn van de Goddelijke Alwetendheid, opdat, wanneer die dingen, bij de menschen onbekend, gekomen waren, men zou erkennen: het is iets Goddelijks.

Wanneer ik wil weten, of een geschenk, dat ik krijg, van echt goud is, moet ik een toetssteen hebben.

Dit doet nu de H. Schrift ook ten opzichte van Jezus Christus. God heeft vooruit de teekening van den Christus gegeven, en nadat dit portret was voltooid, komt nu de Christus en zegt: „Vergelijk mij met dat portret, of ik daarop gelijk en zoo ja, ontvang mij dan op grond van de Schrift."

De ethischen zeggen: Ik kom eerst tot Christus en geloof daarna in de Schrift. Jezus zelf zegt: „zoo is het niet; ik word bevestigd door de Schrift; de Schrift niet door mij."

Er is een tijd geweest, waarin de Kerk om het Nieuwe Testament in den Bijbel geloofd heeft. Maar voor ons ligt de bewijskracht voor de echtheid van het Nieuwe Testament daarin, dat het N. T. sluit op het Oude. Waar wij het Oude Testament in zijn onwrikbare Majesteit zien staan en vinden dat het Nieuwe daarop past, daar hebben wij het bewijs. Wanneer ik een legkaart heb, waaruit een stuk gemist wordt, en ik vind later een stuk, dat er precies in past, dan is dat voor mij het bewijs, dat dat stuk echt is. Door het Oude Testament komen wij tot Christus.

Die opschrijving *(γράψις)* nu van Gods woord is begonnen met Mozes, Heeft er dan vóór Mozes geen schriftuurlijke opteekening plaats gehad?

Wij komen hier op Judas vs. 14 en 15, waar ons een citaat gegeven wordt uit Henochs profetie, die overigens is te loor gegaan. Dit punt heeft in vroeger eeuwen tot veel twist aanleiding gegeven. Sommigen verwezen voor dit citaat naar de Apocryphe boeken. Maar noch in het Testamentum XII Patrum, nog in de Ἀποκάλυψις Ἐνωχ is iets daarvan te vinden. Coccejus stelde 't zoo voor, dat Henoch deze woorden wel gesproken, maar nooit opgeschreven heeft; dat zij dus aan Judas in gedachtenis zijn gebracht door denzelfden Geest, die ze Henoch heeft geïnspireerd. Deze oplossing kunnen wij niet aannemen; wij gelooven veeleer, dat er ten tijde van Judas metterdaad een geschrift heeft bestaan, hetzij onder den naam van Henoch of van een ander, waarin uit overlevering vermeld stond, dat Henoch zich zoo had uitgelaten; en dat nu Judas, door den H. Geest geïnspireerd, dit stuk heeft overgenomen. Anderen verwijzen weer naar een boek יְצִירָה (de creatione), aan Abraham toegekend, maar ook dit geeft niets en is volgens de Rabbijnen zelf niet eens van Abraham afkomstig.

Hebben degenen, die na Abraham leefden, dan geen aanteekening gehouden van wat in hun dagen geschiedde? — Zij die de boeken van Mozes goed hebben bezien, weten, dat bij de bearbeiding bestaande schrifturen zijn vergeleken en dat dus metterdaad in vroeger of later tijd reeds opschrijvingen hebben plaats gehad, waarin familie- of volksverhalen werden opgeteekend.

Men moet zich echter nooit in zijne beschouwing over die stukken vergissen. Voor de autoriteit, de zekerheid der Schrift bieden ons die oudere documenten niets; de apographa alles. Stel, men vond

in Egypte van die oorspronkelijke stukken en deze verschilden van wat wij in Exodus lezen — hoe dan? Welnu, dan zou het ἀπόγραφον het winnen, niet het oorspronkelijke stuk. De oorspronkelijke stukken bieden toch alleen relatieve zekerheid; wat wij nu hebben absolute. Mozes werd immers geleid door den H. Geest en deed dus bij het verzamelen en te boek stellen der gegevens altijd de juiste keuze.

Hoe kwam het dan, dat God, die eeuwen lang zijn volk door de Kabbala en Masora onderwezen heeft, aan de geloovigen vóór Mozes geen Schrift gegeven heeft?

Dit verklaart zich daaruit:

ten 1ste dat men in dien tijd veel langer, soms 9 eeuwen leefde, en vervalsching dus zoo goed als onmogelijk was, waar de oorspronkelijke vorm zoo lang bewaard bleef;

ten 2de lette men op de kleinheid van den kring, waarin de Openbaring is bewaard gebleven; daardoor was de aanleiding tot vervalsching minder;

ten 3de was de receptiviteit voor mondelinge openbaring vroeger sterker dan thans. Daarvoor is een contemplatief leven noodig. Abraham had schier geen afleiding, vergeleken bij de vele indrukken, waaronder wij leven. Bij al de oude volken is dan ook het geheugen sterker;

ten 4de merke men vooral op den aard der Openbaring, die van ingeving wel te onderscheiden is. Abraham en de zijnen ontvingen voortdurend rechtstreeksche openbaringen van God.

Het milieu moest gecreeërd zijn, de levende gemeenschap bestaan, vóór het geschreven Woord komen kon.

Altoos is er een principiëel verschil tusschen den schoolstichter en zijne volgelingen; men kan de stichtingsperiode niet nog eens over doen. Het is het verschil tusschen het grundlegende en het boven den grond gebouwde.

Onze Vaderen hebben het nationale gebouw, waarin wij leven, opgetrokken; wij kunnen niet doen, alsof het niet bestond en opnieuw aan het bouwen gaan. Zoo ook met de Heilige Schrift.

Waar Rome er ons op wijst; dat er vroeger toch een Kerk geweest is zonder Schrift, daar zeggen wij: volkomen waar, maar dit raakt niet het esse en bene esse, maar het esse tunc et nunc, hic et illic. In de Oost draagt men kleeren alleen voor het bene esse, in IJsland voor het esse — anders vroor men dood. De man heeft gansch andere behoeften dan het kind. Zoo ook heeft de Kerk thans gansch andere behoeften dan bij haar eersten groei.

2. De *Enthousiasten.*

De Enthousiasten zetten de Schrift als zoodanig op zij. De Mystici beschouwen de schrift als een ladder, waarlangs men opklimt tot eene verdieping, waar die Schrift niet meer noodig is; de Schrift is er eenvoudig om te komen waar men wezen moet.

De Enthousiasten zeggen: Er is eigenlijk geen Schrift noodig: zij is overtollig. Die Schrift kan niets zonder den Heiligen Geest; de Heilige Geest kan alles zonder haar. Daarmede is feitelijk de Schrift voor goed op zij geschoven.

Hunne grondgedachte is uitgewerkt in de volgende stellingen:

ten 1ste non tantum olim sed hodie quoque dantur revelationes Spiritus Sancti.

ten 2de hujusce revelationis beneficio antiqui quoque philosophi atque gentilium doctores usi sunt.

De beteekenis van Israël wordt weggecijferd; de grenslijn tusschen Israël en de Heidenen uitgewischt. Er is geen verschil tusschen een Plato en een Jesaja; zelfs staat de eerste nog iets hooger, omdat hij niet, de laatste wel, de pretentie maakt van goddelijke autoriteit te hebben.

ten 3de Sacra Scriptura psittacum, Spiritus fidelem gignit.

Iemand, die in de Schrift gelooft, zonder de werking des Geestes in 't hart te hebben, is eigenlijk een naprater, een papegaai, zeggen zij. Dit is waar; maar zij maken een tegenstelling tusschen twee dingen, die bij elkaar hooren. Als ik een ketel met kokend water heb, dan kan ik niet zeggen: Gooi den ketel maar weg; het vuur alleen doet het hem.

ten 4de Sacra Scriptura nonnisi generalia docet, Spiritus Sanctus specialia personaliter singulis applicat.

De Schrift, zeggen zij, overtuigt in het algemeen van zonde; de Heilige Geest komt in de ziel en overtuigt elk van zijne persoonlijke zonden.

ten 5de Sacra Scriptura nonnisi ambigua, Spiritus Sanctus certa nobiscum communicat.

Bij de Schriftuitlegging kan er twijfel zijn; de een meent zus, de ander zoo; maar als de H. G. getuigenis geeft, is er zekerheid.

ten 6de Spiritus Sanctus sine studiis Sacram Scripturam interpretatur.

Om de Schrift te begrijpen, behoeven wij geen Grieksch, geen Archaeologie te bestudeeren. De Heilige Geest doet het onfeilbaar in de harten der geloovigen.

Daartegenover dient gesteld:

ten 1ste dat volgens Gal. 1 : 8 en 9 het Evangelie van Paulus een afgesloten Evangelie was, zoodat al kwam een ἄγγελος ἐξ οὐρανοῦ, die daartegen getuigde, men hem niet moest aannemen. Volgens Paulus had dus elke geloovige den plicht, om bij een ingeving of verschijning haar aan de H. S. te toetsen, of zij wel goed was en kwam zij er niet mee overeen, haar te verwerpen.

ten 2de dat God in Jerem. 17 : 9 den mensch waarschuwt, niet op de ingevingen van het hart af te gaan, omdat het hart listig is, meer dan eenig ding, wie zal het kennen?

ten 3de dat de Schrift in Matth. 7 : 15; 24 : 11, 24 en I Joh. 4 : 1 er de geloovigen op wijst, zich toch niet te verslingeren aan de ψευδοπροφῆται.

ten 4de dat al wat de Enthousiasten geschonken hebben als nieuwe openbaring, steeds geëindigd is met in te druischen tegen de Heilige Schrift, terwijl zij begonnen met te zeggen, dat zij hetzelfde hadden als de H. Schrift.

ten 5de dat het stelsel van de Enthousiasten altoos geëindigd is met de Kerk te vernielen en volkomen op te heffen.

De tegenwoordige Enthousiasten zijn de Kwakers, bij wie men eenerzijds stille geloovigen, anderzijds de brutaalste modernen vindt. Bij hen is geen Kerk meer; zij schatten alle vormen, zoowel van het ambt als van de Sacramenten, gering. Het Darbisme is van hen uitgegaan.

De Enthousiasten beroepen zich:

ten 1ste op II Cor. 3 : 6 en I Cor. 2 : 14.

Antwoord: Τὸ γράμμα is hier het werkverbond, de wetsbedeeling, niet de Schrift, zooals uit den samenhang blijkt.

ten 2de op Joël 3 : 1 en 2, Acta 2 en Jerem. 31 : 31; dus, zeggen zij, is de Schrift niet meer noodig; ieder heeft zelf de gave van droomen en profeteeren.

Aantwoord: Hiertegen dient opgemerkt, dat deze plaats uit Joël, blijkens de exegese van Petrus, volstrekt niet zegt, dat elk geloovige nu betere openbaringen had dan vroeger de Profeten, maar dat, waar vroeger de bedeeling des Geestes slechts op enkele personen geweest was, ze nu op allerlei personen gekomen is. Er is dus volstrekt geen tegenstelling tusschen Geest en Schrift.

ten 3de op I Joh. 2 : 20, 27; hier wordt geleerd, zeggen de Enthousiasten, dat de heiligen het χρῖσμα van den Geest in zich

hebben en dus de διδάσκη der Schrift zeer goed ontberen kunnen.

Antwoord: Hier staat niet, dat elke persoon op zich zelf het χρῖσμα heeft, maar ὑμεῖς. Ὑμεῖς is hier de Kerk, de bruid Christi, die den thesaurus veritatis in de Schrift bezit, zoodat zij niet meer noodig heeft, dat hare kennis van buitenaf nog verrijkt worde. Zij weet reeds alle dingen.

ten 4de op Lucas 17 : 21, waar staat, „het Koninkrijk Gods is binnen in Ulieden". De kracht van Gods koninkrijk, zeggen wij, zit dus niet in de Schrift, maar in den H. Geest.

Antwoord: Dit wordt reeds weerlegd door het eerste deel van 't vers. Er zouden valsche Christussen opstaan en nu zegt de Heere: niet aan uitwendige verschijningen zult gij het Koninkrijk Gods bekennen, maar daarin, dat in U zijn kracht zal doorwerken. Er is dus geen sprake van Openbaring, maar van de zalige doorwerking van het heil in de geloovigen.

Hoe moeten wij nu het Enthousiasme beschouwen en bestrijden? — Het Enthousiasme is Roomsch; het is het overbrengen van het papale systeem op het individu. De Roomsche stelt nog maar één onfeilbaren paus; de Enthousiasten maken elken geloovige tot paus.

Hiermede is van zelf de Achilleshiel ontdekt en de wijze van bestrijding aangegeven.

De Openbaring Gods is een organisch geheel; is een historisch proces; vormt een samenhang en loopt uit op een Kerk, die weer een organisch geheel is, waarvan de leden tot elkaar in betrekking staan. De Enthousiasten trekken dat gansche organisme uit elkaar; de Openbaring is volgens hen atomistisch; evenzoo de Kerk.

Aan de Enthousiasten sluiten zich nauw aan de tegenwoordige Ethischen, die ook de profetische en apostolische inspiratie op één lijn stellen met den φώτισμος der geloovigen, hoewel zij de inspiratie een φώτισμος in versterkte mate noemen.

In hun beweren ligt een deel waarheid, voorzooverre het n.l. een bestrijding is van het Socinianisme. De Socinianen leeren, dat de Schrift, buiten de werking des Geestes om, in staat is geloof te wekken. Diezelfde stelling vinden wij bij de Luthersche Kerk en de Neo-Kohlbruggianen, die evenzoo leeren, dat de H. Schrift alleen het geloof kan brengen, daar zij de krachten van den Heiligen Geest in zich bevat.

Dit hebben onze Vaderen altijd bestreden; zij vergeleken de Schrift bij een diamant; als er geen licht schijnt, geeft deze geen glans;

en zoo is ook de Schrift op zich zelf dood, als de H. Geest er niet in werkt.

De Ethischen ontkennen dus:

ten 1ste Sanctus Spiritus Dei non amplius inspirat, sed explicat et applicat.

ten 2de vergeten zij het onderscheid tusschen de zaligmakende en verlichtende werking des Heiligen Geestes.

Hiermede is niet ontkend, dat de H. Geest niet, ook nu nog, onbekende dingen zou kunnen openbaren (cf. de geschiedenis van Swedenborg), maar wel houden wij vol, dat dergelijke mededeelingen niets te maken hebben met den *heilsweg*.

3. De *Mystieken*.

De Mystieken zijn hierin van de Enthousiasten onderscheiden, dat zij niet zeggen: de Schrift is niet noodig. De Mysticus begint met de waarde der H. Schrift te huldigen, maar werpt haar daarna op zij. Hij zegt: De H. Schrift is goed voor de eerstbeginnenden, niet voor de τέλειοι.

Dit wordt weerlegd:

ten 1ste door I Cor. 1 : 2; 10 : 15; Rom. 1 : 7, 8; Fil. 3 : 15; II Petri 1 : 1; I Joh. 2 : 12; Judas vs. 1; Hebr. 6 : 1. De Apostelen zelf bestemmen de Schrift voor de menschen, die *zij* toespreken als τέλειοι, als „aan de γάλα ontwassenen". Op Schriftuurlijk terrein is dit standpunt dus geoordeeld.

ten 2de door het voorbeeld van Jezus en zijne Apostelen, die toch zeker wel boven ons stonden en zich voortdurend op de Schrift beroepen hebben. Zelfs in zijne stervensure haalde Jezus nog een woord uit het Oude Testament aan: Eli Eli Lama sabachthani?

Wat is nu het standpunt der Mystici?

Zij meenen, dat het hooger geestelijk leven een bloem is, die wel groeit op den stam der H. Schrift, maar er af moet geplukt worden, om dan op andere wijze zich heerlijker te ontwikkelen. Dit nu strijdt tegen het organisch leven van de plant; want wet van elk organisch leven is, dat, wat afgeplukt wordt, verdort. Zoo ook hier. Er staat geschreven: Wie toe of af zal doen aan de Woorden dezes Boeks, die is vervloekt. De Heilige Geest getuigt dus in de Schrift zelf, dat ons in de Schrift kiem, wortel, stam, stengel, bladeren, en bloesems, d. w. z. de plant in haar geheel vertoond wordt.

§ 7. *De necessitate formae qua ad nos pervenit Sacra Scriptura*

Denique necessitas Sacrae Scripturae hoc quoque sensu urgenda est, quod ea prorsus tradi nobis oportuerit forma, qua reapse ad nos pervenit. Nimirum non debuit induere, ut multi clamant, dogmatices, confessionis sive catechismi, ulliusve symbolici scripti formam. Non debuit uno tempore, uno tenore ab uno quodam auctore conscribi. Non debuit in calamum absque respectu ad revelationem, quae praecesserat, dictari. Et multo minus denique coelitus ab Angelo quodam nobis tradi debuit Codex Sacer, uti verbi gratia tabulae decem mandatorum digito divino conscriptae in monte Sinaïtico Moysi traditae sunt. Sed oportuit contra, tractu temporis, prouti revelatio certo gradu procederet, progredi quoque revelationis conscriptionem. Oportuit induere formam in qua, veluti in speculo, reflecterentur omnes vitae imagines, tum quatenus extrorsum ea sc. vita, tum quatenus introrsum peragebatur. Necesse fuit, ut conscriptio resumeret omnem revelationem, quae praecesserat, cumque ea filo divinae inspirationis conjungeretur. Et requirebatur denique, ut revelatio quae mediate per homines propagaretur er hominibus destinata erat, non coelitus ab angelo declamaretur, sed inter homines ab hominibus ad id electis atque adaptatis mandaretur scripto.

Toelichting.

1. De Schrift is het geschreven woord; de Christus het geïncarneerde Woord, de wezenlijke Λόγος. De strijd ter verdediging van het *geschreven* Woord komt eerst in onzen tijd voor. Zij is tot nu toe wel apologetisch gevoerd, maar nog niet dogmatisch.

Bij den Christus en de Heilige Schrift hebben wij met verwante mysteries te doen. Bij den Christus is een vereeniging van Goddelijke en menschelijke factoren; bij de Schrift evenzoo; ook daar is een auctor primarius en secundarius. De verhouding tusschen deze twee factoren zuiver te houden, is het groote werk der Dogmatiek.

Hoe gingen onze Vaderen daarbij te werk? Eerst bespraken zij de necessitas salvatoris (Heidelb. Cat. 12, 13 en 14); daarna vroegen zij: *wat* moeten wij dan voor een verlosser zoeken? (Vr. 15, 16, 17 etc.)

Evenzoo moeten wij nu ook dogmatisch de Schrift bezien. Niets is bij geval. Daarom was het noodzakelijk eerst te behandelen de necessitas Scripturae en komen wij nu tot de necessitas Scripturae *in dien bepaalden vorm.*

Hierbij krijgen wij twee vragen:

ten 1ste waarom is die Schrift niet een catechismus of dogmatiek?

ten 2de waarom is het niet een boek uit den hemel?

Met de beantwoording dier vragen weert men vooreerst af de verkeerde opvatting van vele geloovigen, die geen oog hebben voor de historische wording der Schrift (het Docetisme op Schriftuurlijk gebied) en die voorts de Schrift als een soort Catechismus opvatten; maar maakt men ook in de tweede plaats het verwijt der ethischen krachteloos, dat juist tegen die valsche voorstelling en concreten vorm gericht is.

2. Wij krijgen dus:

I. Waarom moest de Schrift niet komen in den vorm van een *dogmatiek, confessie* of *catechismus*?

ten 1ste. De Dogmatiek is eene verklaring van God, den mensch, de zonde, Christus, het verlossingswerk enz., zoodat een dogmatiek, confessie of catechismus ondenkbaar is, indien er niet vooraf bestaat een beschrijving van den persoon van Christus, den zondeval enz. Men zou dus toch naast dien Catechismus, Confessie of Dogmatiek noodig hebben een beschrijving van die openbaringsgebeurtenissen; m. a. w. een Bijbel. Hieruit blijkt dat het denkbeeld, om in de plaats van een Oud en Nieuw Testament een confessie te geven, eo ipso ongerijmd is, omdat die Confessie een Bijbel zou onderstellen, zooals wij dien nu hebben.

ten 2de. Zou zulk een openbaring onmogelijk wezen krachtens den aard der zonde. Kon de openbaring niets meer uitwerken dan een Catechismus; was ze niets dan een verklaring van God omtrent den toestand van den zondaar etc., dan zou dit er toe leiden de eigengerechtigheid op den troon te plaatsen; want dat konden wij uit ons zelf ook wel weten. Het doel van de Openbaring is niet om te zeggen, hoe het wezen *moet*, maar om er ons te *brengen*. De zondaar weet wel, dat hij slecht is; weet ook wel, dat hij beter worden moet; maar de vraag is: *hoe* hij beter moet worden; waar de levenskracht schuilt, die hem tot God kan brengen? En dit kan alleen Gods Woord aanwijzen, dat de proef van alle eeuwen doorstaan

heeft. De zonde tast den mensch niet alleen aan in zijn verstand, maar als mensch. Zij is geen domheid, maar een bederf, dat zijn levenswortel raakt, hem aantast in al zijne faculteiten. Vandaar dat eene verklaring, die alleen tot zijn verstand spreekt, hem langs de koude kleeren zou afloopen.

ten 3de. De geaardheid van ons denken brengt mee, dat zulk een dogmatiek of confessie of catechismus ons niets nutten zou. Immers van tweeën een, òf zij behelsden begrippen en denkbeelden, waarvan wij geen begrip hadden en dan gaven zij ons een ongenietelijk iets; òf zij behelsden begrippen, denkbeelden, die wij wel hadden, en dan hielpen ze ons niet verder. Bij ons is een Catechismus eene resumtie van al het leven in de Openbaring, dat er achter ligt; maar zonder dat is een Catechismus even onmogelijk als room zonder melk, tarwe zonder bodem en halm. De eenige mogelijke weg is dus, dat èn intellectueele onderwijzing plaats hebbe èn door het leven het algemeene begrip verklaard worde. Wanneer een horlogemaker een jongen in dienst neemt, begint hij niet met allerlei raderen voor hem te leggen en dan te zeggen: „nu moet ge die zus en zoo in elkaar zetten en dan hebt ge een horloge, want dan kwam de jongen nooit klaar; maar hij toont hem een horloge, dat loopt, en legt hem nu naar aanleiding daarvan uit, hoe alle deelen in elkaar zitten.

ten 4de. Elke catechismus, dogmatiek of confessie is eene beperking; het is het water uit de bron nemen en in een vat gieten. Daarom is de Christelijke waarheid niet gelijk aan de Confessie of den Catechismus, maar alleen gelijk aan Gods Woord. De Confessie etc. is gemunt goud. Wij moeten de goudmijn hebben. De goudmijn is voor alle volken; het gemunt goud alleen voor ééne natie. Een confessie is alleen voor een bepaalden kring. Elk volk moet zich op eigenaardige wijze uiten. Daarom toont dan ook de historie, dat het bij de algemeen aangenomen 12 geloofsartikelen niet blijven kon. Een goddelijke Confessie is deswege een contradictio in terminis. Elke Openbaring van God op zulk een wijze zou zijn een begrenzing van de waarheid; zou ons brengen tot een poel en de rijke bron wegnemen. De openbaring moest dus gegeven in een vorm, die ja òòk wel aan een taal hing, maar toch niet aan de engheid der intellectueele begrippen in die taal. De waarheid Gods moest m. a. w. in het leven door schilderijen en beelden vertoond, zoodat elk volk, elke tijd, elke groep het in zijn taal vertolken kon, — wil men vasthouden aan de verlossing van het *geheele* menschelijke geslacht.

ten 5de. Wanneer de waarheid Gods tot ons was gekomen in den vorm van een Confessie, Dogmatiek of Catechismus, zou er geen proces in het leven der Kerk denkbaar zijn geweest. Ware het Christelijk bewustzijn niet ontwaakt, dan zou de Kerk stationnair gebleven zijn en zou er nooit een theologie geboren zijn, alleen napraterij. Wilde er leven in de kerk komen, dan moest er niet zijn een moeras, een stilstaand water, maar dan moest men de waarheid λαβεῖν [1]), grijpen, in zich opnemen. De waarheid Gods moet ons zondaren aangebracht tot in de kern van ons wezen; zij moet niet buiten ons blijven liggen, maar door ons opgegeten worden, om met onzen persoon vereenzelvigd te worden. De Openbaring kan dus niet tot ons komen in den vorm van een Dogmatiek, Confessie of Catechismus, omdat deze alleen het intellect raken. Alleen de Schrift *gaat in ons menschelijk* wezen in.

Om dat doel te bereiken moest de Openbaring van God:

a. aannemen zulk een vorm, die niet alleen het intellect, maar geheel den mensch in al zijne faculteiten toesprak: het gevoel, den wil, de verbeelding, het geweten, het gemoed, het denken. Evenals, wanneer men voor een huis licht aanbrengt, het door alle ramen indringt, zoo moest de Goddelijke openbaring door alle faculteiten in 's menschen wezen indringen. Dat nu kan niet door een catechismus of iets dergelijks bereikt worden, maar alleen door de Heilige Schrift, zooals zij daar voor ons ligt. Wanneer wij David uit de diepte hooren roepen, wordt ons gevoel aangegrepen; zien wij de wereld van Israëls geschiedenis ons geteekend, dat werkt dit op onze verbeelding; lezen wij, hoe de mannen Gods, door Satan verzocht, weerstonden, dan spreekt dit tot onze conscientie. Zeg ik tot iemand: „Gij zult niet echtbreken", dan geeft dit weinig indruk; maar vertel ik hem Jozefs geschiedenis en hoe hij tot Potiphars vrouw zeide: „Hoe zou ik zulk een groot kwaad doen en zondigen tegen God", dan werkt dit op zijn geheelen persoon. Een moreel gezegde is een kanon met een kogel, maar zonder kruit; ik kan het niet in het hart des hoorders schieten; het kruit is de geschiedenis.

b. het leven, dat tot ons moet komen, moet niet beredeneerd, maar getoond worden. Men zegt wellicht: „dan had God even goed een

---

1) De stam van λαβεῖν vinden wij bij ons in lip, lepel, leppen, labberen etc.; λαβεῖν = met de lippen nemen.

roman kunnen geven." Neen, want alle indruk van een roman gaat direct weer verloren, omdat men weet, dat het verhaal eenvoudig verzonnen is. Alleen de waarheid geeft een blijvenden indruk.

c. om te kunnen werken op den mensch en hem te bevrijden van de zondemacht en schijn dezer wereld, moest hem een andere wereld voor zijn hart gegeven worden, om het leven er in te dringen. Zoolang de mensch in zijn hart niets heeft, zuigt deze wereld er weer in. Dat is hetgeen Jezus zeggen wilde met zijne gelijkenis van den man, die één duivel verdreven had, maar zijn huis ledig liet en nu 7 duivelen terugkreeg. Die andere wereld moest uit den hemel komen; daarom moesten er krachten getoond worden; engelenverschijningen plaats hebben; er moest een kolonie uit den hemel op aarde neerdalen. En dat is gebeurd in Israël's geschiedenis.

Om de Openbaring tot den mensch te brengen, is er dus necessitas, dat zij tot *heel* den mensch spreke en hem de waarachtige geschiedenis biede van eene wereld, die uit den hemel neergedaald is.

Kon de mensch dan niet genoeg hebben aan de historische boeken? Neen, het hart van een mensch heeft ook behoefte aan lyriek (de Psalmen). Er is een Genesis en een Apocalypse. Waar God niet profeteert, profeteert de wereld. De zegen van de profetie ligt daarin, dat zij rust geeft voor het jagen van het hart en uit de Christelijke wereld den hartstocht wegneemt.

Zoo is de Schrift dus juist wat zij wezen moest voor de behoeften van ons hart, waar zij ons geeft geschiedenis, profetie, lyriek, genesis en apocalypse.

II. Waarom is die Bijbel nu niet eenvoudig *uit den hemel* komen nederdalen?

Alles hangt hier af van het juiste inzicht, dat het Woord is vleesch geworden in Christus en gestereotypeerd in de Schrift. Het moest dus zijn eene γραφὴ θεανθρωπεῖκ; vere humanum et vere divinum. Het schrijven Gods der decem verba is niet anders dan om eene wet, die in het geweten bestond, maar verslapte, te releveeren. Dus iets geheel goddelijks; het humanum ontbrak. Maar met de Schrift is het wat anders; de Openbaring strekt om de breuke tusschen God en mensch op te heffen; zij moest dus zijn pontificaal (een brug leggend). En eisch daarvoor was dat zij het kenmerk droeg van het Goddelijke, maar ook van het menschelijke in zijne onderscheidene periodes. Gesteld nu dat God dit menschelijke had willen beschrijven, hoe had Hij dit moeten doen? Hij had dan den levenstoon van den mensch

moeten nabootsen en dat was Gode onwaardig. Voorts kan men met even veel recht deze vraag doen: Waarom preekt God niet in de Kerk evenals Hij sprak op Sinaï; dan zouden de menschen wel beter hooren. Maar wat was het effect op Sinaï? Dat het volk riep: Spreek niet meer met ons dan door Mozes. En toen Mozes boven op den berg was, maakte men onder aan den berg het gouden kalf. Heeft het dus invloed, dat een wet door God geschreven is? — Niet het minste

Om ons persoonlijk te bereiken, was dus eisch voor de Openbaring ten 1ste dat zij door iemand zou geschreven zijn uit zijn eigen levensmilieu (b.v. Mozes), ten 2de dat zij door een mensch zou gegeven worden en van menschenlippen ons zou toekomen.

De Schrift is tot ons gekomen in menschelijken vorm en dus met aankleve van het menschelijk gebrekkige. Dit is niet alleen niet te betreuren, maar is zelfs noodig: anders kon zij niet worden geloofd. Waar God op Sinaï verschijnt, deinst alles terug; maar waar 't kindeke Jezus in de kribbe ligt, wordt het menschenhart gelukkig.

Hebben de Ethischen dan gelijk? Neen, want zij zeggen dat er leugen aan de Schrift kleeft; en wij bedoelen met dat gebrekkige der Schrift heel iets anders. Een bediende op een kantoor, die inktvlakken aan zijn hand heeft, wordt daarom niet weggejaagd; wel als hij de boeken falseert. Wij bestrijden dus in de ethische richting, dat zij de Schrift onzeker maakt (Daniël b.v. wordt door hen van onechtheid beschuldigd); maar wij ontkennen niet, dat het menschelijk-gebrekkige aan de Schrift kleeft.

HOOFDSTUK III.

De Auctoritate Sacrae Scripturae.

§ 1. *De gansche H. S. heeft absoluut gezag over den geheelen mensch.*

Waar sprake komt van de auctoritas der Heilige Schrift, is met deze auctoritas bedoeld: dat hetgeen in die Schrift den mensch te gelooven en te beleven geboden wordt, hem wordt opgelegd door dien God, die in volstrekten zin over hem te gebieden heeft. Bedoeld is dus niet een *relatief*, maar een *absoluut* gezag, dat heerschen komt over den *geheelen* mensch, voor nu en eeuwig. Niet dus een goddelijk naast een menschelijk woord en hooger dan dit in gezag, maar den last van onzen Koning, Souverein en absoluten Gebieder brengend, waaraan alle ander woord moet onderworpen of waardoor het moet veroordeeld.

Deze auctoritas ziet dus in haar eigenlijke en oorspronkelijke strekking niet op de echtheid of gaafheid van den vorm, maar op de onbetwistbaarheid van den inhoud der H. Schrift voorzooverre deze gebiedend en gehoorzaamheid eischend tot den mensch komt; wat de Kerk genoemd heeft: op de doctrina prophetarum alque apostolorum. Maar om in materiëelen zin absolute auctoritas te kunnen uitoefenen, moet de H. Schrift even goed in formeelen zin absolute auctoritas kunnen doen gelden. Loslating van deze auctoritas formalis heft feitelijk ook het absoluut karakter van de auctoritas materialis op.

Stond de last, aanduidende wat wij te gelooven en wat wij te beleven hebben, mechanisch in de Schrift ἐν συστήματι bijeengevoegd, dan zou deze formeele auctoritas alleen zich behoeven te bepalen tot de daartoe behoorende uitspraken. Nu daarentegen deze last in geheel de H. Schrift organisch is ingeweven en slechts gekend wordt door den totaal-indruk, dien de werking van het geheel op ons uitoefent, kan noch

mag eenig deel dier Schrift aan deze formeele auctoritas onttrokken.

Tweeërlei zit derhalve in deze auctoritas in: ten eerste dat wij ons onvoorwaardelijk aan den last, die in dit Woord, rakende geloof en leven, tot ons komt, hebben te onderwerpen; en ten tweede dat wij de gansche Heilige Schrift, waarin deze last vervat is, als onfeilbaar in wat zij ons mededeelt zonder zweem van twijfel of aarzeling zullen erkennen.

Toelichting.

1 Wij zijn hier bezig met een Locus der Dogmatiek, niet met een uitwendige beschouwing van de Schrift; wij handelen dus over de hand Gods, die in de Schrift ons wordt toegestoken, en de hand des menschen, die haar aanneemt. Men bedenke dit bij het lezen wel.

Daarom beginnen wij dit caput niet met de vraag: Is de H. Schrift onfeilbaar? Als Satan ons zoover heeft, dat wij over de onfeilbaarheid der Schrift gaan redeneeren, dan zijn wij al onder het gezag der Schrift uit. Bij een kind is de waarachtige liefde tot zijn vader al verbroken, als hij denkt over de fouten in diens karakter. Het op den voorgrond schuiven der onfeilbaarheid is intellectualisme. Het spreken daarover is bij de *Rationalisten* begonnen. De Ouden hebben wel gehandeld over de auctoritas en de necessitas S. Scripturae — niet over de infallibilitas; die lag daar reeds in opgesloten. Wij hebben hier niet de bespiegelingen van den geleerde noodig; maar wij moeten terstond *in krijgsdienst.* Wij hooren het bevel van onzen God en Koning weerklinken, en dat bevel dringt terstond aan op onze conscientie, op geheel onzen persoon.

De locus over de necessitas is thans afgehandeld. Wat is nu de causaal nexus tusschen de neccessitas en auctoritas? Komt er een arts tot een zieke, die zegt: „Uw been moet afgezet worden" (d. i. „de auctoritas), dan zal de zieke dit niet toelaten, indien hij de necessitas van deze operatie niet gevoelt. De overtuiging van de necessitas doet dus de bereidwilligheid om de auctoritas te aanvaarden geboren worden.

In den locus de necessitate is aangetoond, dat de mensch het menschelijk woord machteloos is. Waar het volk nu in de duisternis zit, keert zich een iegelijk, als er licht komt, naar dat licht. Omdat de necessitas door Gods volk gevoeld is; omdat het heeft leeren vragen: waar moeten wij heen?" daarom buigt, zwicht en

onderwerpt het zich, zoodra er een woord van den Koning komt en omhelst zijne auctoritas. Waar de Schrift komt, is het niet om er over te discussiëeren, maar om het te *doen*. Een ieder, die niet voelt, dat het hier op een energische *daad* aankomt, staat niet goed tegenover Gods Woord.

2. Die auctoritas der H. Schrift is de מַשָּׂא, de last. Iets wat opgelegd wordt en volstrekt niet aan onze eigen keuze wordt overgelaten. Zooals een jager onder zijne honden komt met absolute autoriteit. De auctoritas dus van een *auctor*, d. i. qui alicui auctor est, ut faciat, peragit aliquid. Het begin van de daad moet bij den *auctor* gezocht. Waar geen autoriteit is, kan men bij een bevel iets vragen, bedenkingen maken. Maar als ik onder autoriteit handel, dan staat het niet aan mijne keus, te doen wat *ik wil*; maar heerscht, wat gedachte en daad betreft, de wil van hem, qui mihi auctor sit. De auctor is dus de oorsprongmaker, de bewerker, de Schepper.

De auctoratis in den veldslag ligt bij den veldheer; al de manoeuvres gaan naar zijn wil; al de anderen hebben slechts een instrumenteelen wil om hem te gehoorzamen.

Evenzoo, wanneer God met Zijn woord en last tot ons komt, komt Hij met auctoritas en zegt: Gij moet; Gij zult!

Wij moeten de H. Schrift niet opvatten als een middel tot redding of genademiddel. Dit ligt er wel in voor de Kerk, maar 't is niet het uitgangspunt wat wij hier hebben moeten. Als iemand in het water ligt en ik hem een touw toegooi, dan gebied ik: „Pak aan" en zeg niet: zoudt gij zoo goed willen zijn het aan te vatten — ook al is die drenkeling een rijk en deftig heer. Het bevel (d. w. z. het over mij komen van den wil) is dus het beginsel van redding. Zoo ook waar God tot ons komt om ons te redden, gebiedt God. Iedere redder begint met te bevelen. Wanneer men verdwaald is en aan een schaapherder den weg vraagt, zegt hij: gij *moet* zoo gaan. Een gids is maar een arm man, die uw pakje draagt; maar zoodra gij aan 't marcheeren gaat, commandeert hij u; deed hij 't niet — 't zou geen goede gids zijn. Een dokter zal zeggen: gij *moet* dat drankje nemen; gij moogt geen wijn drinken etc. Zoo is het op elk terrein. En dit neemt niemand aan zijne medemenschen kwalijk, maar wèl aan God den Heere. „God moet dat comman-

deeren laten", zegt men; „Hij moet alleen troost aanbieden." Juist om dat af te snijden, hebben onze Vaderen altijd over de auctoritas S. S. gehandeld en deze gehandhaafd. De meeste predikanten gaan tegenwoordig de wereld in zonder te weten welk een machtig wapen de Schrift is.

In Joh. 3 : 21 zegt de Heere: ὁ δὲ ποιῶν τὴν ἀληθείαν ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς. Wat wil dat zeggen ποιεῖν τὴν ἀληθείαν? Zie Joh. 7 : 17 ἐάν τις θέλῃ τὸ θέλημα αὐτοῦ ποιεῖν, γνώσεται περὶ τῆς διδαχῆς, πότερον ἐκ θεοῦ ἐστὶν, ἢ ἐγὼ ἀπ' ἐμαυτοῦ λαλῶ. Wat is deze διδαχή of doctrina? Het is hetzelfde, wat wij van een leerjongen zeggen, die bij een schoenmaker op ambacht gaat: „ik zal hem in de leer doen." Die jongen wordt geleerd, hoe hij doen moet. Voordat men Christus' leer kan aanvaarden, moet men met een wilsdaad beginnen. En die wilsdaad is zich te buigen, te onderwerpen, te gelooven. Gelooven is uitsluitend gehoorzamen, zich onderwerpen. Immers om te gelooven, moet ik den wil van een ander over den mijne laten heerschen. En nu zegt Christus: wie dat wil doen, zal bekennen, dat deze leer uit God is; maar die in mijne leer niet gelooft, wil niet, d. i. wil zijn wil niet laten bukken voor Gods wil.

Die auctoritas, die wij moeten hebben, is dus quod Sacra Scriptura nobis auctor est omnium eorum, quae secundum Dei voluntatem faciamus.

3. Deze auctoritas is absoluut in drieërlei zin:

ten 1ste in dien zin, dat zij niet van ons goeddunken afhangt.

ten 2de dat zij door geen hoogere autoriteit kan gesuspendeerd worden.

ten 3de dat zij zich uitstrekt over ons geheele bestaan.

ad I. De Schrift komt tot ons suo jure, sua auctoritate. Dus niet met een zedelijke autoriteit, die ons eerst overtuigt. Daarin ligt juist de fout der Ethischen; dan wordt het feitelijk geen onderwerpen aan maar heerschen over de H. S. Wie toch onderwerpt zich aan Gods Woord? — Die erkent, dat hij dom is. Wie verzet zich? — Die zich inbeeldt wijs te zijn. De auctoritas gaat tegen onze overtuiging in en hangt er dus niet van af. Van nature gaat onze overtuiging, evenals die van Kuenen c. s., lijnrecht tegen de Schrift in; maar nu knakt God onze overtuiging en brengt er een gansch andere overtuiging voor in de plaats.

ad 2. Deze auctoritas is eene auctoritas divina. God zendt ons

zijn gebiedenden last in zijn Woord. Of dit door een apostel en profeet of rechtstreeks geschiedt, doet er niet toe. De profeten en apostelen zijn geheel accidenteel; instrumenten, die ons Gods last of order hebben overgebracht, evenals een veldheer zijn orders door adjudanten zendt; maar die last heeft evenveel gezag, alsof God zelf haar sprak. Deze last kan daarom door niets gesuspendeerd; alle uitzondering vervalt; zij is onaantastbaar, onvoorwaardelijk, onverbiddelijk en onschendbaar.

ad 3. Deze auctoritas gaat absoluut over den geheelen mensch. Zoover God gaan wil, gaat Hij. „Sunt certi denique fines" vervalt hier geheel. God is niet een professor, die doceert, maar Hij is onze Koning, onze Souverein en Schepper en deswege onze Auctor in den volstrektsten zin van het woord et propterea quod est auctor absolutissimus, auctoritas Ejus super nos regit absolutissima.

4. Het onderscheid tusschen de auctoritas van de Schrift in *materiëelen* en *formeelen* zin moet wel in 't oog gehouden.

Er is een auctoritas, die op ons uitgeoefend wordt door den inhoud, en een, die op ons gelegd wordt door de forma der H. Schrift.

Onze oude Gereformeerde Theologen hebben, om de zaak krachtig te doen uitkomen, haar aldus voorgesteld: in de Schrift handelt alles over de betrekking tusschen God en mensch. Vat men die betrekking zedelijk op, dan wordt men Pelagiaansch. Die betrekking moet opgevat als eene *rechtsbetrekking*. Wat is het verschil tusschen die beide? — Waar een zedelijke betrekking is, werken de motieven vrij. Waar er een rechtsbetrekking is, daar is er één, die domineert, die wetten oplegt. God nu bepaalt in welke betrekking de mensch tot Hem zal staan; en die betrekking is een betrekking van δίκη. De geheele inhoud der Schrift komt dus hierop neer: in de Schrift spreekt God uit: ten 1ste wat zijn δίκη is; ten 2de hoe de mensch die δίκη verbroken heeft; ten 3de hoe nu, salva justitia Dei, dat recht weer zoo hersteld wordt, dat de mensch tot de genieting van dat recht wederom wordt opgeheven. Het einde der geheele Openbaring wordt eene Theodicee. Daarom is de geheele leer der Schrift wel eens genoemd „Dikaiologia" en wordt als het wezen der zaligheid de „rechtvaardiging door het geloof" aangemerkt.

Wanneer in de Schrift tot ons worden gebracht de δίκη Gods (de wet) en de herstelling van het geschonden Recht (het Evangelie), dan komen die beide ook tot ons van Godswege met bindende auto-

riteit. Waar de Schrift verschijnt, wil zij over den geheelen persoon, zijn toekomst en bestaan heerschen; waar zij is en niet heerscht, is er crimen laesae majestatis en wordt zij een „steen des aanstoots".

In de tweede plaats onstaat de vraag, of de auctoritas alleen geldt van den inhoud of ook van den vorm.

In onzen tijd bespreekt men altijd de auctoritas formalis: of de Schrift onfeilbaar is? — Dat deden onze Vaderen niet. Zij begonnen met de auctoritas materialis vast te stellen; en stond deze eenmaal vast, dan ging men vragen naar de auctoritas formalis of de infallibilitas.

Sedert het Rationalisme is de quaestie van de auctoritas formalis zoo komen te staan, dat men tot de gemeente zei: „Het Woord Gods is in de Schrift vervat." Dan neemt men de auctoritas materialis aan, maar loochent de auctoritas formalis. Men zocht dit plausibel te maken door te zeggen: waar in de Schrift staat: „aldus sprak God" — daar is Gods Woord; maar waar er staat bijv.: „en Satan sprak tot den Heere" — daar is het Gods Woord niet. Dit is volkomen waar; maar de fout dezer redeneering ligt hierin, dat men zoodoende niet *het* Woord Gods krijgt, maar *de* woorden Gods. *Het* Woord Gods is de complex, de totaliteit van de elocutio Dei; neem ik alleen de woorden, waarbij staat: „aldus sprak God", dan heb ik slechts een particula van het geheel. De eerste fout dezer redenatie is dus een paralogismus; in den minor gebruikt men het Woord Gods voor de totaliteit; in den major voor één der woorden Gods. De tweede fout is, dat men de Schrift mechanisch opvat; men stelt het voor, alsof de woorden Gods, evenals goudkorrels in het erts, in de Schrift verborgen liggen en dat nu die woorden door critiek, evenals het goud door smelting, uit de Schrift moeten gehaald worden. Dit is niet zoo. — De Schrift hangt organisch samen, d. w. z. als koren en kaf; kaf is noodig voor 't koren om te wassen. Waar men dit voelt, daar kan men evenmin de auctoritas materialis van de auctoritas formalis scheiden, als de boom van zijn schors. De inhoud kan niet bestaan zonder vorm; daarom hooren beide ten nauwste verbonden te zijn. Het is dus volkomen waar, dat „het Woord Gods in de Schrift vervat is"; maar die uitdrukking mag nooit zoo verstaan, alsof een deel wel, een deel niet Gods Woord ware. De geheele Schrift van de eerste tot de laatste bladzijde toe is Gods Woord. Zoo is bijv. ook in de vloekpsalmen Gods Woord. En wel dit Woord Gods, dat, wanneer iets vijandig tegenover God

staat, men het niet mag liefhebben. „Wie vader of moeder liefheeft boven Mij, is mijns niet waardig," heeft Jezus gezegd. Wat God haat, moeten wij uit συμπάθεια met God ook haten. „Zal ik niet haten, die U haten? Ja Heere, ik haat ze met een volkomen haat." Dat is de taal van den Heiligen Geest in het hart van Gods kinderen. Is God voor ons het metrum, de norma omnium rerum, dan volgt daaruit, dat alles, wat eeuwiglijk van God gescheiden is, ook van ons moet gescheiden worden. Ieder voelt dit dadelijk, wanneer men vraagt, of iemand den duivel mag liefhebben. Al onze zonde is juist gemis aan haat tegen den duivel, en onze beste oogenblikken zijn, wanneer wij den duivel haten en vloeken. Voor God is het reeds beslist, wie eeuwig des duivels zijn zullen; en wij moeten hen daarom eveneens haten.

Eerst zei men dus: „Gods Woord is in de Schrift;" men beleed toen dan nog, dat, als er stond: „Aldus sprak God," deze woorden werkelijk woorden Gods waren. Maar toen men het absolute standpunt verlaten had, ging men van lieverlee hierop afdingen en is men nu reeds zoover gekomen, dat de school van Wellhausen, Robertson Smith, Valeton etc. al zegt: waar staat: „Aldus sprak God," daar heeft God niet werkelijk gesproken, maar was er een vroom mensch, die zoozeer overtuigd was, dat God, indien Hij sprak, alzoo spreken zou, dat hij zeggen durfde: „God zeide dit." De Ethische school heeft alzoo geen enkel woord meer, waarvan absoluut kan gezegd worden: dat woord heeft God gesproken.

Eerst wordt het mes in den Bijbel gezet; „de inhoud is wel goed, maar de vorm is verkeerd." Daarna zet men het mes er weer in; „de woorden Gods in de Schrift hebben geen waarde; alleen de religieuse tendens houde men over." Bij de derde insnijding zegt men: „deze woorden zijn niet uitvloeisels van religieuse impulsen uit God; men moet ze subjectief nemen; ze drukken eenvoudig uit; „wat door het subiect aangaande God ervaren is"." Dit laatste zeggen de Modernen. De Ethischen nemen nog wel een impuls van God in 't gemoed aan, maar dit is een halfslachtig, inconsequent standpunt. Het ontbindingsproces eenmaal begonnen zijnde, laat ten slotte niets meer over.

In de Schrift is een Goddelijke en een menschelijke factor. Evenals beide ook in Jezus Christus zijn. Begin nu met bij Jezus te zeggen: Hij was God in het vleesch, maar dat vleesch behoorde eigenlijk niet tot den Middelaar; scheid die twee, dan moet men òf

den weg van 't Docetisme op en den uitwendigen vorm van Jezus voor onverschillig verklaren òf men moet zeggen: het Goddelijke was niets dan een gepotentiëerd menschelijk leven. Gesteld eens, dat een doctor naar Christus was gegaan en gevraagd had, om zijn vleesch en bloed te mogen onderzoeken, ten einde er het goddelijke in te vinden, dan zou ieder dit absurd gevonden hebben. Maar even absurd is het om te zeggen: Menschelijke vorm van de Schrift! komt eens tot mij, criticus, en dan zal ik u onderzoeken, om hier het goddelijk, daar het menschelijk deel uiteen te leggen. De Λόγος is in den Christus geïncarneerd, maar evenzoo in de Schrift geëngrapheerd.

De Rationalisten — zoowel de Modernen, als de gewone Ethischen — beroepen zich op Calvijn, Zanchius, Polyander, Hyperius en onze andere Gereformeerde theologen. Ook deze, zeggen zij, maken onderscheid tusschen de doctrina Apostolorum atque prophetarum en de Scriptura.

Met beide handen nemen wij deze onderscheiding. Maar wat is hier met doctrina bedoeld?

Enkele Ethischen, o.a. Gunning, beweren: „ik belijd van ganscher harte, dat de Schrift is Gods Woord" en geven geschriften uit: „Omdat en zooals het in de Schrift staat." Dit lijkt heel mooi, maar is feitelijk Uhlmanniaansche goochelarij met phrases. Wanneer wij zeggen: de Schrift is Gods Woord, dan bedoelen wij: „er is maar één Woord Gods, het principium theologiae." Maar Gunning (volgens de beginselen der Ethische richting) zegt: „Er is velerlei woord Gods; in de natuur, in de geschiedenis, in de conscientie en zoo ook in de Openbaring aan Israel." Hij verstaat dus onder Woord Gods iets gansch anders, dan onze oude theologen. Ook hier vinden wij hetzelfde paralogisme. Tegenover zulke phraseologie houden wij vast aan het bekende: „verba valent usu, quem penes arbitrium est et jus et norma loquendi."

Wanneer onze Vaderen spraken van doctrina apostolorum atque prophetarum, dan bedoelden zij daarmede vooreerst een uitsluitend woord Gods (tegenover Gunning) en in de tweede plaats niet een leer, die gedistilleerd wordt in 4, 5 dogmata, maar wat wij noemen: een jongen in de leer doen; d. w. z. hij moet in die levenssfeer ingaan; zich dat manuaal eigen maken; er naar lichaam en geest in geoefend worden. De doctrina Apost. et Prophet. is het groote huis Gods, waarin anders wordt gesproken, gedacht, gehandeld dan in het huis der wereld. En die nu van de wereld in het huis van

Jezus komt, moet in de leer bij de Apostelen en Profeten. Evenals een pianist zijn vingers moet leeren bezigen en lenig moet maken om te kunnen spelen, zoo moeten wij bij de Profeten en Apostelen geoefend worden voor den dienst van Jezus.

Onze Ouden hebben dan ook nooit gedacht: Ik zal u die doctrina wel in 4 of 5 stellingen geven. Zij hadden altijd de gewoonte te prediken uit het Woord. om uit te leggen welke waarheid Gods in dien tekst weer tot ons kwam. Zij begonnen steeds met exegese van taal en woorden; daarna van den samenhang en kwamen dan tot de Loci Communes.

De Goddelijke materie nu zit in de Schrift onder alle vormen, die de menschelijke geest vatten kan; dus

ten 1ste Symbolisch — de dienst der σκιαί; de leer der ceremoniën. Ook een kind begint met aanschouwelijk onderwijs. Dat is dus de doctrina symbolica.

ten 2de Episch — dat is het in objectieve personen en handelingen voor ons plaatsen van de gedachte, die Christus' lijden tot middelpunt heeft en het Paradijs en het einde der dagen tot uiteinden. Profetie en historie zijn te samen deelen der doctrina epica.

ten 3de doctrina Lyrica — waarbij God zijn waarheid in den mensch laat inzinken en daarna laat reproduceeren uit eigen zielservaring.

ten 4de doctrina Didactica — waarbij de doctrina een didactisch karakter aanneemt.

Wat valt dan van de Schrift weg, dat niet Gods Woord is? — Zeg eens bij een stuk vloeipapier, dat met inkt bevochtigd is, waar de grens is tusschen vloeipapier en inkt? Wijs eens aan in het menschelijk lichaam, waar het leven aanvangt en de stof ophoudt? Zoo ook met de Heilige Schrift. Er is geen woord, geen cel in de H. Schrift, waar het woord en het leven Gods niet in is doorgedrongen.

Wanneer nu de H. S. in dien zin de last is, die van God tot ons komt, waarom moet dan de vorm infallibilis zijn? Stel een testament wordt geopend na den dood des erflaters; komt het nu alleen op den inhoud aan of ook op den vorm? Is het onverschillig, of het bij een notaris gedeponeerd is, behoorlijk gezegeld en onderteekend enz.? Immers neen juist het ontbreken van den vorm invalideert het geheele stuk. Wanneer de Koning een adjudant zendt naar den commandant van eene vesting, om die over te geven. zal hij dit dan

mogen doen, indien de vorm van de volmacht niet accuraat in orde is? Zoo ook met de Schrift. Wanneer in de Schrift ons toekomt de δίκη credendorum et faciendorum en ik zie dat die lastbrief van God formeel niet in orde is, dan mag ik hem niet aannemen. Daarom gaan wij niet met de ethischen mee, die zeggen: „Al ontbreekt er ook iets aan den vorm, dat hindert niet;" maar houden wij vast niet alleen aan de auctoritas materialis, maar ook aan de auctoritas formalis.

§ 2. *De toespreker in de H. S. is God zelf.*

Deze auctoritas vloeit voort uit het feit, dat de toespreker in de Heilige Schrift niet een schepsel, maar God zelf is. Die toespraak in de Schrift tot Zijne Kerk kon door God onmiddelijk zijn geschied, d. i. sine instrumento. Niet alleen om Zijne Almacht, maar ook blijkens de לוחות. Maar dit is niet de weg des Heeren geweest. Gelijk Hij niet transcendent als God tegenover ons is blijven staan in het verlossingswerk; maar immanent in Jezus Christus de Goddelijke natuur zoo met de menschelijke heeft vereenigd, dat het Goddelijke leven in een mensch is verschenen, zoo ook heeft God de Heere ons de H. Schrift niet transcendent, maar immanent geschonken, doordien Hij den Goddelijken factor zoo innig met den menschelijken factor heeft vereenigd, dat het Goddelijke woord, altoos uit een menschelijke stift, meest uit een menschelijk denken, niet zelden uit een menschelijk hart tot ons is gekomen.

In de vereeniging dezer beide factoren ligt nu het mysterie der Heilige Schrift. Evenwijdig met het mysterie der vleeschwording loopt het mysterie der Schriftwording. Beide malen komt het Woord van God tot ons; maar in de kribbe als Immanuel in de wereld van ons leven; in de H. Schrift als Immanuel in de wereld onzer gedachten en voorstellingen. Beide openbaringen van het Woord hooren bijeen, gelijk ons leven en het bewustzijn van dat leven bijeen hooren. Beider mysterie moet dus òf tegelijk verworpen òf tegelijk beleden worden, en indien beleden, dan op denzelfden grond.

Toelichting.

1. In de eerste paragraaf hebben wij ons standpunt besproken ten opzichte van de auctoritas. Nu vragen wij: waarop steunt deze auctoritas? Undenam haec auctoritas?

Antwoord: De Schrift is geheel een toespraak van God. Van den eersten regel tot den laatsten is uitsluitend God aan 't woord. Blijkt dit waarheid te zijn, dan is daarmede de autoriteit absoluut vastgesteld. Wij verwisselen dezen term hiermede, dat in de Schrift de toespreker God is.

Vooraf moet echter een verkeerde voorstelling weggenomen. De gewone voorstelling, die wij van den Bijbel hebben, is deze: er staat in den Bijbel: „Hebt Uwen naaste lief als U zelven" — dus dat moet ik ook doen. Er staat verder: „De toorn Gods blijft op hem die zondigt" dus moet ik vreezen. Maar er staat ook: „Alzoo lief heeft God de wereld gehad, dat Hij zijn eeniggeboren Zoon niet gespaard heeft" en „Wie in den Zoon gelooft, die heeft het eeuwige leven", dus mag ik hopen. Zoo zijn er allerlei uitspraken. Wanneer ik de Schrift doorlees, vind ik hier en daar punten, die God verklaarde, en dan kan ik weer een paar pagina's overslaan. Zoo vind ik een keten van diamanten, die door de heele Schrift henen loopt en waarin hier en daar de uitspraken van God als diamanten schitteren. Alzoo alleen waar staat: God sprak, verklaarde enz., daar is God toespreker; maar wat daaromheen en daartusschen ligt is bijvoegsel, dient eenvoudig als plaats om de diamanten in te zetten.

Deze voorstelling nu is onwaar. Die zoo oordeelt, randt de H. Schrift aan; voor hem bestaat er geen H. Schrift meer.

Neen dit is de zuivere waarheid, dat wannneer in Joh. 3 : 15 staat: „Alzoo lief" etc., de Schrift niets doet, dan u testeeren, dat God eenmaal door Zijn Zoon alzoo gesproken heeft. Een quitantie is niets dan een testeeren, dat ik betaald heb; het is niet het geld zelf. Zoo ook wanneer ik in Ex. 20 lees: „En God sprak alle deze woorden" etc., dan is dit niet, dat God aldus tot mij spreekt, maar is het alleen een getuigschrift, dat God aldus gesproken heeft. De Schrift getuigt, attesteert alleen, anders niet. Ja zelfs met brieven is dit zoo; het is slechts een testeering, dat die brieven aldus en aan die gemeenten verzonden zijn.

Stel ik ben gezant van Holland aan het Engelsche hof en heb nu met den Engelschen gezant een gesprek gehad, waarin ik hem verklaringen doe namens mijn Koning, die hij aanneemt. Er heeft bij dat gesprek een secretaris gezeten, die het opteekende; is het stuk akkoord, dan wordt er wederzijds de naam onder gezet; deze notulen dienen dan alleen om de waarheid van het gesprek te constateeren.

Staat dit nu eenmaal vast, dan geldt dit niet alleen voor de beloften en bedreigingen in de H. Schrift, maar ook voor de geschiedenis. Als er staat: „Toen toog Abraham naar de eikenbosschen van Mamre", dan testeert God eenvoudig, dat Abraham ging, even zoo goed als wanneer er staat: „En God sprak al deze woorden", God testeert, dat Hij eenmaal zoo sprak. Zoo staan beide plaatsen

gelijk. God komt mij dan in de Schrift mededeelingen doen, van wat Hij zelf, ook van wat menschen, volkeren enz. gedaan hebben. Alle onderscheidingen worden aldus in de Schrift opgeheven; alle deelen komen op dezelfde lijn te staan. Die leugenachtige schifting, om uit te scheiden den religieusen inhoud en den historischen toestel — valt hiermede geheel weg. Kom ik bij de Psalmen, dan getuigt mij de H. Geest alleen, dat een man David, Mozes of Asaf eeuwen geleden alzoo gezongen heeft; dat Salomo in die spreuken de heerlijke vrucht der chokmatische school medegedeeld heeft. Zoo nu ook, als de H. Schrift eene mededeeling geeft, dat Satan iets zeide, dan is dit Gods Woord in dien zin, dat God mij testeert, dat de Duivel zoo gesproken heeft. De opmerking: „dat zijn toch geen woorden Gods", is onzinnig, nietig en valt vanzelf, wanneer men op dit standpunt staat.

Wanneer er dus voorkomen vloekpsalmen, schrikkelijke gezegden, verhalen van moordtooneelen, welustige dingen enz., dan is dit alles Gods Woord, omdat God mij attesteert, dat het alzoo en niet anders geschied is. Al bevatte de gansche Bijbel niets dan woorden van den Duivel en God had het laten opteekenen, dan nog was het Gods Woord.

God de Heere is dus van het begin tot het einde de toespreker. Kwam God zelf en had Hij aan snelschrijvers den Bijbel gedicteerd, dan zou hij er niet anders uitzien, dan nu.

2. Er is zoo oneindig veel meer door de profeten in Israël gezegd, door de Apostelen geschreven; zoo oneindig veel meer gedicht en gezongen in Psalmen en Spreuken, waarvan in den Bijbel niets instaat. Neem een man als Paulus; aan hoeveel personen en gemeenten moet hij niet geschreven hebben; en toch van al die massa — hoe weinig is ons bewaard gebleven. Jesaja, een man van zooveel welsprekendheid en van zoo hoog aanzien, moet veel meer gesproken hebben; en toch is alles verdwenen; alleen wat wij hebben in den Bijbel, is overgeschoten. Er is dus eene keuze, en de Goddelijke toespreker heeft die keuze gedaan. Hij heeft geoordeeld, dat er woorden, Psalmen, feiten waren, die niet en die wel moesten getesteerd worden. Denk u eens het leven van Jezus in, wat in die 33 jaar niet door Hem moet zijn gesproken; drie bijbels zouden nauwelijks voldoende zijn om het te bevatten. Iedereen kwam om Hem iets te vragen; schatten van woorden heeft Jezus uitgesproken, waarvan

wij niets over hebben. Wij kregen slechts een handvol en dan nog meest in drie Evangeliën hetzelfde. Er is dus een Toespreker, die testeert, wat Hij testeeren *wil;* die testeert wat Hij voor u noodig acht. De legitimationsschein beduidt derhalve; dit is het u aangaande, u rakende; wat uw God in dit kleed als Zijn woord u toonen wil.

3. Alzoo raakt deze auctoritas Dei dit, dat niemand zeggen zal, als er staat Sic Deus locutus est; Sic accidit; Sic David cecinit; Sic Petrus scripsit — Sic Deus *non* locutus est; sic *non* accidit; sic David *non* cecinit; sic Petrus *non* scripsit. Verder gaat de Schrift niet. Maar die dan ook iets van de Schrift ontkent, maakt God tot een leugenaar. Maar nu ook de geldigheid van wat er in staat en ons aangaat. Is een citatiebevel echt, dan moet men ook komen; is een dwangbevel formeel in orde, dan moet gij ook betalen. En zoo ook, hadt gij u een andere voorstelling gemaakt van Gods liefde, gerechtigheid enz., dan komt de Schrift u zeggen: „Uw idée moet weg;" al wat in de Schrift tegen uw denken, willen, gevoelen ingaat, moet heerschen over u; en dat alleen, *omdat God spreekt.*

Elke poging dus, die men aanwendt om de autoriteit te doen gelden niet voor de geschiedenis etc., maar alleen voor den religieusen inhoud, moet strengelijk afgekeurd, omdat men daarmede de geheele Schrift vernietigt.

4. Dit toespreken kan ook onmiddellijk, mechanisch, geschied zijn. In de Schrift wordt gedurig nadruk gelegd op twee feiten: ten 1ste dat God de Heere van den hemel gesproken heeft met een menschelijke taal, zoo dat millioenen menschen het verstaan konden; maar ook ten 2de dat God die woorden zonder menschelijke tusschenkomst op twee steenen tafelen geschreven heeft. In die לוחות hebben wij dus ten 1ste de openbaring en ten 2de de in schrift stelling. Datzelfde onderscheid vinden wij ook bij den Bijbel; ook daar is eerst patefactio, daarna inscripturatio.

Op dat machtige feit, dat God zelf gesproken heeft op Horeb, worden wij telkens in de H. Schrift gewezen; voor alle onderwerping aan de Schrift is het noodig met het elementaire te beginnen. Er is nl. een mediate Bijbel en een immediate Bijbel; de mediate Bijbel is zooals wij hem hebben; de immediate Bijbel was door God zelf

gesproken en geschreven en werd door Mozes stukgeslagen. Beide kwamen van God; de eerste door tusschenkomst van menschen; de laatste rechtstreeks. Met den immediate moet men dus beginnen om het geloof te toetsen; op dit punt moet kleur bekend worden. Loochent men dit, dan valt, er over Schriftautoriteit niet te spreken. Geeft men dit toe, dan is de letterlijke inspiratie reeds volkomen toegegeven.

Het feit, wat betreft de immediate *Openbaring*, vinden wij vermeld: Ex. 20 : 1 coll. vers 19; Deut. 4 : 36 coll. vers 33; Deut. 5 : 4; 5 : 19, 20, 21, 22, 23; Deut. 9 : 10; 10 : 4; 18 : 16. Het feit, wat betreft de immediate *Inscripturatio*, vinden wij vermeld: Ex. 31 : 18; 32 : 15, 16; 34 : 1, 28; Deut. 4 : 13; 9 : 10.

Vooral in onze dagen is hierop te letten; het is het centrum van den geheelen strijd; de klove tusschen de Vermittelungstheologen en de Gereformeerden. Volgens de Ethischen is een letterlijke inspiratie Gode onwaardig. Daardoor komen zij in conflict met de H. Schrift. Want de Schrift wijst er met nadruk op en releveert het groote feit, dat er bestaan heeft een stuk schrift, waar de mensch niets aan toegedaan had, maar dat rechtstreeks immediaat van God kwam. Hieruit blijkt dus, dat, had het Gode beliefd, God zonder tusschenkomst van iemand ons Zijn woord had kunnen geven; en dat het dus volstrekt niet Gode onwaardig ware geweest de Schrift mechanisch tot stand te brengen; het was wel den God der ethischen onwaardig, maar niet den God der Schrift. God had ons op allerlei wijze kunnen toegesproken hebben. Maar dit is niet Gods weg geweest; Hij heeft slechts voor een deel den transcendentalen, meest den immanenten weg gevolgd.

5. Onder *Transcendentie* verstaan wij: id quod creatum mundum superat, limites τοῦ κόσμου escendit; fines universi migratur. Men stelt gewoonlijk tegenover immanentie transcendentie; maar beter zou zijn, indien men tegenover elkaar stelde: immanentie en escendentie. Stel men ligt in het water; dan kan men er uitklimmen (escendere) of er inblijven (immanere). De wereld nu is de Oceaan, de undae; en er zijn twee voorstellingen van de verhouding van God tot die wereld; òf dat God immanent in die golven verborgen, bedolven is; óf, dat God transcendent boven en buiten de wereld is.

De waarheid is, dat het centrum van het Goddelijk wezen ligt buiten den κόσμος, maar dat de werkingen Gods zijn in den κόσμος.

Hierbij zijn 4 haeresiën, te weten: 2 zondige opvattingen van de transcendentie en 2 van de immanentie.

I. Dwalingen der *Transcendentie.*

ten 1ste de verste is die van het *Deïsme.* God is een uurwerkmaker, die het grootste uurwerk van den κόσμος gemaakt heeft, er een massa levenskracht in heeft gebracht, het heeft opgewonden en nu in de ledige ruimte laat liggen, zonder er zich verder om te bekreunen.

ten 2de die van het *Pelagianisme.* Het Pelagianisme en alle ketterij wordt altijd gekend aan de verhouding tusschen het schepsel en den Schepper. Neemt gij die verhouding zuiver, dan is uw geheele Dogmatiek zuiver; gaat gij daarin mis, dan is ook alles verkeerd. Zoo wortelt het Pelagianisme ook in deze quaestie. De Pelagiaan stelt zich voor, dat God den mensch gemaakt heeft als een soort uurwerk; dat Hij daaraan een zekere mate van kracht gaf, zoodat het zich zelf opwinden kan; en dat God nu die zelfopwinding, die selfmoving gadeslaat met belangstelling en, wanneer de menschelijke machine niet goed loopt, tusschenbeide treedt. De mensch staat dus wel buiten God; voor de immanentie is er geen oog; maar aan den anderen kant bekreunt God zich toch om het schepsel.

II. Dwalingen der *Immanentie.*

ten 1ste die van het *Pantheïsme;* deze is de schuldigste en staat lijnrecht tegenover het Deïsme. Het leert: „God *wordt* in de Schepping." Zoo zeggen Plato, Aristoteles, Hegel etc. Het schepsel wordt dan hoofdzaak en God komt in zijn schepsel eerst tot bewustzijn. Dit is de absolute loochening van de transcendentie; men krijgt dan de eeuwige schepping.

ten 2de die men bij de *Vermittelungstheologen* vindt, dat nl. de onmiddellijke werking Gods op het schepsel geloochend wordt en alleen een middellijke werking door het schepsel erkend wordt.

Geen van beide moet op zij gezet, maar beide moeten tot hun recht komen.

De *Transcendentie* komt volgens de Geref. hierop neer:

ten 1ste dat God is vóór het schepsel, zonder het schepsel en onafhankelijk van het schepsel.

ten 2de dat het schepsel niet bestaat dan gedragen door den Schepper en dat het centrum van het Goddelijk leven altijd boven en buiten het schepsel blijft.

De *Immanentie* moet onderscheiden worden in sustentatio en inhabitatio (Hand. 17 : 28 > I Cor. 6 : 19):

Ten 1ste onder sustentatie wordt verstaan, dat 's menschen essentie en existentie, beide naar lijf en ziel, van oogenblik tot oogenblik gedragen wordt door de alomtegenwoordige hand Gods. Hand. 17 : 28.

Ten 2de onder inhabitatio wordt verstaan, dat terwijl God nu immanent met zijn Alomtegenwoordige hand mij draagt, zoowel mijn hersenen als mijn spierkracht) maar God dit ook de visschen, planten enz. doet, de mensch juist hierin van de dieren onderscheiden is, dat de mensch een tempel Gods, een ναὸς τοῦ Θεοῦ, een habitaculum Dei moet zijn, d. w. z. dat God zich in het bewustzijn des menschen moet openbaren.

De heerlijkheid van de Schrift is juist om links den Deïst en Pelagiaan, rechts den Pantheïst en Vermittelungstheoloog af te weren en beide de Transcendentie en Immanentie tot haar recht te laten komen. Bestreden moet dus steeds, dat God niet buiten den mensch zou kunnen bestaan; maar evenzeer, dat de mensch een selfmoving machine is.

6. Wat geeft dit nu voor de Schrift?

Toen God den mensch schiep, heeft Hij hem zoo geschapen, dat voor het bewustzijn van den mensch de mogelijkheid bestond om op gewone wijze datgene te leeren kennen, wat de Heere uit Zijn bewustzijn in hem wilde overbrengen. Er lag dus een brug van het Goddelijk naar het menschelijk bewustzijn. De zonde heeft die brug weggenomen, en nu gaapt er een ontzettende klove tusschen beide.

De mensch in zijn oorspronkelijken toestand is dus te vergelijken bij een Franschman, die een anderen Franschman door spreken of brieven verstaan kan. Stel nu, dat zijn oog blind, zijn oor doof en zijn verstand verbijsterd wordt, dan is de brug tusschen die beide weg; zij kunnen elkander niet meer verstaan. — Breng dit nu op den zondaar over, dan krijgen wij, dat door zijn val zijn gezicht en gehoor vernield en zijn verstand verdwaasd is. God is er nog wel en openbaart zich nog wel, maar de mensch verstaat het niet meer.

De brug in het Paradijs gelegd, was van drieërlei aard:

deels ingeschapen Godskennis;

deels uitwendig geopenbaarde kennis (theophanieën);

deels inwendig gewerkte Godskennis.

Door het eerste had Adam Godskennis, ook al deed God niets;

deed God iets, dan geschiedde dit op de 2de of op de 3de wijze, n.l. doordat God *in* of *tot* hem sprak.

En nu na de zonde.

Wanneer God zich aan den mensch vertoont in de gewone Theophanie, ziet de mensch God niet meer. De ingeschapen Godskennis is verbleekt, verflauwd en slaat over tot afgoderij, zinnendienst of materialisme, als zij aan zich zelf wordt overgelaten. De inwendige Openbaring is niet meer mogelijk, omdat zij door het kanaal van 's menschen bewustzijn moet; en wijl dit kanaal zondig is, daarom bederft zij en wordt onverstaanbaar.

Dit postuleert, dat God langs den normalen weg niet meer tot den mensch spreken kan, omdat hij 't niet verstaat. Alzoo moet er een abnormale weg gekozen. Nu zijn er twee wegen mogelijk:

òf de immanente

òf de transcendente.

Immanent, als God het abnormale werkt in den mensch.

Transcendent, als God het abnormale werkt buiten den mensch.

Hierbij kan natuurlijk wat voor A. immanent is, voor B. transcendent zijn; immers God kan persoonlijk iets tot iemand zeggen en dan hem weer als instrument gebruiken om het mij te zeggen.

Wat is nu het verschil tusschen de Modernen, Ethischen en Gereformeerden?

De *Modernen* loochenen reeds in het Paradijs de transcendentale openbaring; nemen niets aan dan een immanente openbaring; erkennen geen zondeval, en beweren, dat de mensch steeds hooger klom in plaats van lager zonk; zoodat een bizondere openbaring er dan ook niet alleen niet geweest is, maar ook volkomen overbodig en nutteloos is.

De *Ethischen* erkennen, dat de mensch oorspronkelijk hooger stond, dan hij door ontwikkeling nu gekomen is (ook al verstaan zij den val niet sensu litterali, maar allegorisch) dientengevolge heeft het gewone verstaan uit; wel is nog overgebleven een klein beetje van het gezicht, het gehoor, het begrip. De doofheid en blindheid is niet absoluut; maar dit is toch niet voldoende om God te verstaan. God moet dus wel een expresse daad van Openbaring doen; maar, en zie hier hunne dwaling, die expresse daad Gods heeft immanent plaats, n.l. God de Heere betert weer door Zijnen Heiligen Geest dat gehoor- en gezichtsorgaan, en waar dat gebeterd wordt, hoort en ziet de mensch nu weer en is van wat hij hoort zóó zeker, dat het waar is — dat hij zeggen kan: „Alzoo sprak God!"

De *Gereformeerden* daarentegen zeggen: De mensch is ingeschapen in de rechte kennis Gods, zoodat God in het Paradijs zich transcendentaal en immanent aan hem openbaarde. Door den zondeval, die historisch juist zóó geschied is, als in den Bijbel staat, is die ingeschapen Godskennis weer verdorven; ging het gehoor weg en werd 't oog blind, en verduisterde het verstand. Een expresse daad Gods was dus noodig, zou Hij zich wederom openbaren; een daad, hierin bestaande, dat God een nieuwe brug bouwt, waardoor God zich rechtstreeks in ons bewustzijn verstaanbaar maakt.

Om dit verschil te beter te vatten, moeten wij nog op iets anders wijzen. Nemen wij den mensch, zooals hij daar staat als zondaar, dan was het zeer goed mogelijk geweest, dat God zich persoonlijk aan elk afzonderlijk op eigen wijze had geopenbaard. Dan was er geen Bijbel noodig geweest, maar zou elke ziel individueel door God bewerkt zijn, evenals Abraham, Mozes enz. Dan was er geen profeet, geen Kerk noodig geweest. Dan behoefde Israel niet te hebben bestaan. God had immers zijne wonderen even goed bij elk ander volk kunnen doen. En niet alleen overal, maar ook ten allen tijde. Deze mogelijkheid is zeer goed denkbaar. Ja zelfs ligt diep in 's menschen hart de bede: Heer maak het zoo! Mochten wij nog eens Uwe teekenen zien, Uwe woorden hooren.

Maar de Schrift toont, dat het Gods weg niet geweest is. Wij zien toch, dat de Schrift is één werk voor alle tijden en voor alle natiën; voor elk dorp en voor alle menschen geldend.

Daarom moet men nu niet nog eens wonderen zoeken; wanneer men over wonderen spreekt, moet men niet Blumhardt er bij halen; dat verzwakt de wonderen. Men moet de grens absoluut stellen en niet beweren: de wonderen zouden gecontinueerd zijn, als de zonde het niet verhinderde. De doortocht door de Roode Zee, 't regenen van Manna etc., dat waren wonderen en toch was Israel verre van een heilig volk. Ook moet men zich niet beroepen op de genezing van zenuwachtige menschen; want wat men daarbij een wonder noemt, is iets van weinig beteekenis.

De wonderenkring is een afgesloten cyclus, die een concentrisch, organisch leven heeft. Zoo nu ook is de Openbaring door God aan den mensch éens gegeven.

God heeft bij die Openbaring drie bruggen gebruikt om den mensch te bereiken; God heeft n.l.

ten 1ste Symbolisch getoond.

ten 2de Factisch gewerkt.

ten 3de Intellectueel gesproken.

Getoond, (aanschouwelijk onderricht) zoowel door personen te laten optreden, als door handelingen, die zij verrichtten, en door zaken.

Gewerkt in den mensch door geestelijke wonderen en buiten den mensch door somatische wonderen.

Gesproken.

Die drie te zamen heeft God in een organisch verband gezet en uit dat alles heeft God het lichaam uitgenomen (want niet alles, wat God getoond, gewerkt en gesproken heeft, staat in de Schrift) en dat organisch geheel van het gewerkte, gesprokene en getoonde vormt te samen het Woord Gods. En van dat alles heeft God nu een beeld laten maken; God heeft het laten photographeeren en dat is de Schrift. Zoo krijg ik dus een einheitlich organisch geheel als afbeelding van het getoonde, gewerkte en gesprokene Woord Gods. En dat brengt God nu tot elke stad, tot elk land, tot elk volk in elke eeuw. Dat is ὁ Λόγος.

De Schrift is dus 1°. de afbeelding van 't getoonde.

2°. de beschrijving van 't gewerkte.

3°. de repetitie van 't gesprokene.

7. Wanneer ik de Schrift nu voor mij heb, dan zie ik daarin twee factoren, die saamgewerkt hebben; evenals er bij eene photographie twee factoren moeten zijn, nl. de persoon, die zijn portret wil laten maken en de chemische stof op de plaat; het onstoffelijke en het stoffelijke. Zoo ook in de Schrift. Wat meewerkte was èn het Woord van God èn de gebeurtenissen, de menschelijke gedachten enz. Nemen wij nu een photographie, dan vinden wij, als wij gaan analyseeren, niets dan stof; alleen het materiëele, niet het spiritueele. Zoo ook wanneer men de Schrift analyseert, dan is er niets in te ontdekken dan een puur menschelijke factor. Maar houd ik diezelfde photographie nu op een afstand; ontleed ik haar niet, maar laat ik haar mij toespreken, dan zie ik niets stoffelijks, maar komt mij alleen het beeld van den persoon voor oogen, dien ik wensch te zien. En zoo ook, ontleed ik de Schrift niet, maar neem ik haar in haar geheel, dan spreekt mij daaruit het klare, heerlijke, volle woord van God toe.

8. Hoe hebben deze twee nu samen gewerkt? Er zijn twee wijzen,

waarop het God beliefd heeft zijn woord tot ons te brengen en wel:

ten 1ste door de Incarnatio.

ten 2de door de Inscripturatio.

De Christus is het Woord Gods in een levenden persoon voor ons gezet. Wanneer twee staten te zamen onderhandelen, geschiedt dit eerst door nota's; gelukt dit niet, dan zendt men gezanten; en komt men ook zoo niet tot een oplossing, dan ontmoeten de beide keizers elkaar, om mondeling te spreken. Dat is de hoogste levensgemeenschap tusschen die twee landen. Zoo ook met den Heere onzen God. Waar Hij zich aan den mensch verstaanbaar wil maken, geeft Hij eerst teekens; als dat niet baat, zendt Hij gezanten; en als ook dat niet geeft, komt de volste openbaring: „Ik zal mijnen Zoon zenden"; dat is als 't ware de ontmoeting van den Keizer zelf. Daarom is de Incarnatie de volle openbaring Gods aan de menschen. Zonder den Christus is hetgeen aan Hem voorafging of na Hem komt niets. Christus is het Middelpunt van heel de Schrift. Alleen uit Hem leeren wij het leven des Heeren verstaan; daarom blijft Hij steeds ὁ Λόγος.

Maar, zal men zeggen, gooi dan maar alles weg, wat voor en na Hem is; die Hem heeft, heeft alles. Neen, niet aldus! Die het Evangelie heeft, heeft niet alles; de Evangeliën geven ons niet het volle beeld van Jezus. Daarom is het ook een dwaasheid, een „Leven van Jezus" te schrijven. Wie dat kan doen, heeft Jezus verklaard. En Gods Woord zegt: Christus kan niet begrepen, kan niet psychologisch verklaard, want Christus is het mysterie; en wat men verklaren kan, is geen mysterie meer. Wie iemands leven wil beschrijven, moet zijn wezen kennen, en Christus' wezen is niet te kennen. Ook de Evangeliën doen dat niet; ze geven alleen trekken van Zijn beeld. Wanneer gij het O. T. neemt en al wat daarin van Christus voorafgeschaduwd is; daarna wat van zijn aardsche leven staat opgeteekend; en eindelijk al wat de Apostelen van Hem vertolkt hebben, dan eerst hebt gij alles wat uw ziel behoeft.

§ 3. *De Schriftinspiratie.*

Deze Goddelijke factor draagt den naam van *Schriftinspiratie*, een bizondere daad Gods, die zoowel van de inspiratie in ruimeren zin, als van de *revelatio*, waarvan de inspiratie slechts een onderdeel is, behoorlijk dient onderscheiden. Onder Schriftinspiratie is alleen te verstaan, die gansch bovennatuurlijke werking Gods, waardoor Hij een reeks personen, die in verschillende eeuwen leefden, bewust of onbewust, bekwaamd heeft en er toe heeft gebracht, om de onderscheidene geschriften, die voor de samenstelling der H. Schriftuur noodig waren, zoo te vervaardigen, dat hun inhoud goddelijk feilloos uitdrukte, wat zij aanboden.

Deze Schriftinspiratie was geen aphoristische, maar is uitgevoerd naar een vast plan. De Schrift wierd wat zij is niet bij toeval, maar naar Gods bestek en bestel. Eer er nog een letter van de Schrift geboekt stond, was zij in haar geheel Gode bekend; niet slechts door voorkennisse, maar zeer beslist door voorbestemming, praedefinitio, praedestinatio. Het Schriftgewaad van het Woord is door God geweven naar het patroon, dat Hij zelf daarvoor geteekend had.

Dit plan, dit bestek, deze *forma praeconcepta* van de H. Schriftuur was ingericht met het oog op de Kerk aller eeuwen en van alle uitverkorenen, die door alle eeuwen onder allerlei toestanden aan onderscheiden oorden der wereld in die Kerk leven zouden. Zij was bestemd om medium gratiae te zijn, d. i. het instrument, waarmee God de uitverkorenen tot het geloof zou bewegen en bij het geloof zou houden, en al hetgeen voor de bereiking van dit doel noodzakelijk is, ligt in dat instrument in. Zoolang dat instrument niet of nog slechts gedeeltelijk gereed was, heeft God de Heere zich tijdelijk voor 't zelfde doel bediend van andere middelen.

De saamhoorigheid van de deelen der H. Schrift (Canon) is evenals de saamhoorigheid van de stukken van een legkaart of de ledematen van een organisme, in de geaardheid dier deelen zelve door de inspiratie aangewezen; maar gelijk een kind eerst van lieverlee voor de saamhoorigheid en de juiste schikking van de stukken eener legkaart oog krijgt, zich dan

aanvankelijk nog in de legging van menig stuk vergist en slechts van lieverlede tot zekerheid van blik komt; zoo ook is het oog der Kerk eerst allengs voor den canonieken samenhang van de deelen der H. Schrift zoo opengegaan, dat zij daarin met vasten blik de zekere aanduiding des Geestes zag.

Toelichting.

1. Wij zullen thans alleen den Goddelijken factor beschouwen en den menschelijken voorshands geheel laten rusten.

In alle werken is een goddelijke factor; zoowel bij den boer, die ploegt en zaait op zijn land, als bij een Raphaël of Milton, wanneer zij hun aesthetische concepties op het doek of op het papier brengen. Het graan groeit niet, als de Goddelijke factor niet meewerkt; de dichter wordt niet bezield, als God niet in hem werkt. Zeer duidelijk komt dat uit bij de vrouw, die moeder wordt. Maar nu heeft men tweeërlei soort menschen; sommigen die den Goddelijken factor geheel vergeten; b.v. wanneer een schilder voor zijn doek gaat zitten en denkt: dat heb *ik* nu gedaan; maar ook omgekeerd anderen, die den menschelijken factor geheel uit het oog verliezen; b.v. wanneer een boer den heelen dag leest in plaats van te wieden en denkt: God zal mijn graan wel laten groeien; of wanneer een predikant 's Zaterdags met zijn pijp in den tuin wandelt in plaats van te studeeren en dan 's Zondagsmorgens zeer lang bidt, dat God hem geven zal, wat hij preeken moet. Men moet dus een oog hebben voor beide factoren, maar elken factor op zijn rechte plaats laten.

Het niet zien van den Goddelijken factor is goddeloosheid, cf. Jes. 5 : 12 „zij zien het werk des Heeren niet aan"; Pred. 11 : 5 „Alzoo weet gij het werk Gods niet"; Spr. 16 : 11 „Een rechte waag en weegschaal zijn des Heeren; alle weegsteenen des zaks zijn Zijn werk". (Deze steenen zijn gewogen steenen; de Goddelijke factor is hier het recht des Heeren). In veel hoogere mate nu is in de H. Schrift een Goddelijke factor, die den menschelijke niet opheft, maar postuleert.

2. Die Goddelijke factor is speciaal en concreet de Inspiratie — voluit: de Schriftinspiratie. Dit woord, ons zoo historisch overgeleverd door de Kerk, is ontleend aan II Tim. 3 : 16, πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος. Πνεῖν en נפח is de meest algemeene uitdrukking voor het inkomen van een Goddelijken factor in het creatuur. Volgens Gen. 2 : 7

blaast God in Adam een levenden geest. Ezechiël 37 : 9: „blaas in deze gedooden." En waar Jezus den gang der wedergeboorte teekent, vergelijkt hij haar bij den wind, die blaast waarheen hij wil, Joh. 3 : 7, 8. De naam zelf van den derden persoon is τὸ Πνεῦμα. Πνεῖν is dus het ingaan van het werk Gods in den mensch.

Daarom zeggen wij inspiratie, niet theopneustie (zij die van de inspiratie niets weten willen, dwepen tegenwoordig met Theopneustie). Immers wij spreken ook van de Schriftuur — niet van de γραφή; van de Triniteit, de sacramenten, de incarnatie, hoewel wij de Grieksche woorden evengoed gebruiken konden. Er is een historische leiding Gods, dat wij niet rechtstreeks uit de Grieksche wereld, maar door de bedding der Romeinsche wereld de kennis van 't Christendom hebben gekregen. Gebruikt men dus Grieksche vormen in plaats van Latijnsche, dan negeert men de historie. Maar dat wil men juist; men wil met de historie breken en een nieuw stelsel invoeren. Vandaar dat het invoeren van den term „Theopneustie" geen ander doel heeft, dan om het begrip te vernietigen en daarvoor een ander verzwakt en verwaterd begrip in de plaats te schuiven. Wij blijven daarom bij Inspiratie, gedachtig aan het woord van Horatius: verba valent usu, quem penes arbitrium est et jus et norma loquendi.

3. De bijvoeging *Schrift*inspiratie kan niet gemist. Inspiratie is het genus, Schriftinspiratie de species.

Er is allerlei inspiratie. Eigenlijk was ook Adams schepping reeds een inspiratie. Als Jezus op de Apostelen blaast en zegt: ontvangt den Heiligen Geest, inspirabat Apostolos. Ja alle inwerking en indaling van den Heiligen Geest in den mensch is altijd eene inspiratie. Het is een woord, dat men ook bij dichters en schilders gebruikt: „Gij hebt daar een gelukkige inspiratie gehad." Zoo met name is er ook een buitengewone inspiratie in de Revelatio. Als een profeet profeteerde, een kind van God in Psalmen jubelde of γλώσσαις λαλεῖ, dan was dat ook een gevolg van de Inspiratie.

Deze bizondere soort Inspiratie, waarmee wij thans te doen hebben, moet dus van die algemeene nauwkeurig onderscheiden als de species van het genus. Vandaar noemen wij haar Schriftinspiratie, omdat haar bizonder karakter bepaald wordt door haar doel, n.l, de Schrift te produceeren.

4. De Schriftinspiratie is een bizondere en een bovennatuurlijke daad Gods, gelijk wij in de paragraaf schreven.

Bovennatuurlijk staat tegenover de inspiratie in het gewone leven; kunstzin, talent, genie enz. De ouden erkenden die reeds, als zij zeiden: Est Deus in nobis; agitante calescimus Illo. Deze ligt in de gewone verhoudingen van het leven en gaat niet boven de natuur. Maar de Schriftinspiratie is bovennatuurlijk; zij is een daad die bijkomt bij de gewone werkingen Gods; zij heeft plaats door middelen en krachten, die wij niet uit de natuur kunnen verklaren; quae aliunde, coelitus, ad naturam veniunt.

Bizonder is deze inspiratie, omdat zij gebonden is aan een bepaald object, dat op die wijze alleen hier voorkomt en nergens elders. Een unicum in dien zin, dat de Schrift onderscheiden is van alle andere „heilige boeken", „stichtelijke boeken", „bezielde boeken", die ook wel door God geïnspireerd zijn, maar op andere wijze. De Schriftinspiratie is eenig in haar soort en kan *alleen hier* gekend worden in hare bizonderheid.

5. Deze Schriftinspiratie moet scherp onderscheiden van de revelatio, hetgeen bijna altijd verwaarloosd is, zelfs door onze beste dogmatici. Als loci classici voor de Schriftinspiratie worden altijd parallel genoemd II Tim. 3 : 16 en II Petri 1 : 21. En toch komt alleen de eerste plaats hier te pas, πᾶσα γραφή; terwijl II Petri 1 : 21, waar staat, dat de heilige mannen Gods ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι ἐλάλησαν, volstrekt niet bij de Schriftinspiratie hoort, maar bij de Revelatio.

God de Heere heeft op allerlei manier iets van Zich, van Zijn wil en wezen laten doorschemeren, laten merken. Alles nu, wat God, op welke wijze ook, deed om iets van Zijn wezen te openbaren, is Revelatio. Terwijl de Revelatio dus dient om aan bepaalde personen in zekeren tijd iets te laten merken, kan dit zeer goed plaats hebben, zonder dat er Inscripturatio op volgt. Slechts een deel der Revelatio, moest in de Schrift ingedragen, en er is o zooveel Revelatio geweest, waarop geen Inscripturatio gevolgd is. De Schriftinspiratio is alleen het boeken, het registreeren van den inhoud op onfeilbare wijze. Het klieven van de Roode Zee was revelatie; maar heel iets anders was het verhaal, dat later te boek werd gesteld. Deze beide moeten dus wel onderscheiden — het fabriceeren van den inhoud en het boeken van den inhoud.

Wanneer wij voor de Inspiratie II Tim. 3 : 16 aanhalen, wordt ons wel eens tegengeworpen: „Dat kunt gij niet; want gij moogt

den Bijbel niet met den Bijbel bewijzen." Dit is gedeeltelijk waar. Maar wat de Apostel Paulus hier zegt, doelt op het Oude Testament, dat alleen constateeren wij. Hoe komt men dan op de Inspiratie van het Nieuwe Testament? Wanneer ik een romp opgraaf en later een kop, die er volkomen op past, en ik weet, dat de romp echt is, dan weet ik ook, dat de kop echt is. Het O. T. is de romp, waarvan wij het getuigenis ontvangen, dat zij θεόπνευστος is; vinden wij nu, dat het N. T. als de kop volkomen op dien romp past, dan behoeven wij geen nieuw getuigenis voor de Theopneustie van het N. T. Uit de inspiratie van het Oude bewijzen wij de inspiratie van het Nieuwe Testament.

6. Wij komen thans tot de definitie, in de paragraaf van de Schriftinspiratie gegeven.

Over het *bewust* en *onbewust*. Wanneer ik ziek ben en ik telegrafeer om een doctor uit een andere plaats en ik zend een koetsier naar het station om hem af te halen, dan kunnen beide voor één doel werken, zonder iets van elkaar af te weten; het verband bestaat alleen in mijn plan. Zoo ook is het voor de schrijvers van de H. S. volstrekt niet noodig geweest, dat zij allen zich bewust waren van 't groote werk, dat zij deden. Het is best mogelijk, dat Paulus bijv., toen hij den brief aan de Romeinen schreef, er geen het minste idée op had, dat deze brief later in den Canon komen zou.

De inspiratie bevatte dan ook twee elementen:

ten 1ste de aandrift, den impulsus ad scribendum.

ten 2de de leiding, bewerking in het schrijven.

De impulsus wordt slechts zeer zelden vermeld, maar toch is bij de heilige schrijvers alle impuls van God uitgegaan, evenals zij bij de volbrenging van hun taak geleid werden door den Heiligen Geest. Dat kan dus alles geheel onbewust door hen en voor hen geschied zijn.

Wat doet de Inspiratie? Zij dicteert niet woord voor woord. Geeft zij dan allerlei gevoelens in, die opdoemen uit het gemoed? Geenszins; zij geeft geen woorden, maar ook geen ideeën. De Schriftinspiratie maakt de banknoot niet, om dit voorbeeld te gebruiken, vult ook de waarde niet in, maar teekent haar. Wat geeft de waarde aan de banknoten? De handteekening, die maakt ze van waardelooze papiertjes tot geld, omdat zij er het waarmerk van echtheid aan geeft. Zoo ook met de Schrift. God drukt op het geschrevene zijn merk

van waarachtigheid — dat is de Inspiratie. Zij geeft dus voor woorden en ideeën van Godswege de zekerheid der echtheid.

Wijn uit fijne wijngaarden heet kabinetwijn. Maar noch de wijn, noch de flesch zelf, alleen de indruk op het lak geeft de waarde aan die flesch; flesch en wijn zijn zonder het cachet niets waard. Zal dat merk nu gelden onder menschen, dan mag het er alleen worden opgedrukt door een bevoegde hand; door iemand, die er voor in kan staan, garantie kan geven, dat die wijn werkelijk geperst is uit druiven van dien wijngaard; dat er geen vreemde bijmengsels bij zijn en dat hij is uit dat jaar, dat op het merk staat.

Zoo ook met de Schriftinspiratie. De H. Schrift bestaat uit ideeën (wijn) en woorden (flesch en lak). Maar er moet garantie zijn. En dat is nu het cachet, dat de Heilige Geest er op drukt in de inspiratie; dat alleen levert waarborg op voor de goddelijkheid. Dat is de Schriftinspiratie — niets meer, niets minder.

Wat is het onderscheid tusschen *„Goddelijk feilloos"*, waarvan de paragraaf spreekt, en *„menschelijk feilloos"*?

Een mensch is beperkt; voor den mensch is de feilloosheid dus gebonden aan een bepaalden vorm; b.v. een notariëele overeenkomst; dat is dus mechanisch werk. Menschelijke feilloosheid is echter altijd feilbaar, geen photographie geeft den mensch naar waarheid weer, ook al is elk haartje nauwkeurig weergegeven. Een kunstschilder doet anders; hij telt niet, hoeveel haartjes op het hoofd zitten, maar vat de idée, lokt een beeld uit de verschillende posities van den mensch en schildert dat. Nu is het beeld niet zoo notariëel nauwkeurig, maar wezenlijk is het nu veel juister dan dat stomme photographische portret.

Goddelijk feilloos geeft feilloos het wezen terug, maar zonder precies dezelfde vormen te houden (kunstschilder).

Menschelijk feilloos geeft notariëel den vorm terug, maar kan geen garantie geven voor het wezen (photographie).

Passen we dit nu in voorbeelden toe:

ten 1ste. In het N. T. zijn woorden uit het O. N. overgenomen. Menschelijk feilloos zou zijn, wanneer ik letterlijk, tot de komma's en punten toe, het dictaat overnam; er een notariëel extract van maakte. Goddelijk feilloos is, dat de Heilige Geest dezelfde gedachte vrijelijk overnam en in eenigszins anderen vorm weergaf. Deze veranderde citaten pleiten niet tegen, maar vóór de Inspiratie; derhalve God is een kunstenaar, geen photograaf.

ten 2de. Wat Jezus gezegd heeft is zeer gewichtig. Wilde men Jezus' woorden menschelijk feilloos hebben, dan moesten zij alle notariëel opgeschreven zijn. Maar God heeft vier Evangelisten afgezonderd en daartoe bestemd om Jezus' woorden weer te geven. Nu werkt God artistisch; zij geven dus volkomen feilloos het *wezen* van Jezus' woorden weer, maar niet altijd in dienzelfden vorm, waarin zij zijn uitgesproken.

Breng ik de boodschap van een ander over, dan mag ik de woorden niet veranderen, maar moet het letterlijk doen (b.v. een gezant van een koning). Maar breng ik mijn eigen boodschap over, dan ben ik vrij om de woorden te wijzigen, mits het wezen, de zaak niet veranderd wordt.

Zoo is ook de H. Geest volkomen gerechtigd, om citaten uit het O. T. in het N, T. vrij weer te geven en kan Hij een Johannes verwekken, om het op een andere wijze dan vroeger mede te deelen, zonder dat dit iets afdoet aan de Goddelijke feilloosheid.

7. *De Schrift is gepraedestineerd.* Die Schrift heeft bestaan in Gods raad, voor zij op aarde komen zou. Wat de inhoud zou zijn, door wie de stukken zouden geschreven worden, hoe de samenstelling zou zijn, hoe zij zou vertaald en uitgelegd worden, hoe zij werken zou — en nog veel meer; dat alles lag in den raad Gods besloten. voordat er nog eene letter van de Schrift geschreven was. Kortelijk dus: zij is gepraedestineerd; ook al gebruikte men het woord praedestinatie anders alleen van organisch levende wezens.

Maar behalve in dezen algemeenen zin (waarin het waar is van alle boeken) geldt het ook van de Schrift in concreten zin, dat het plan van de Schrift bij God bestaan heeft vóór de Schrift er was, het geheel en de deelen omvattende; en dat God de Heere zelf het geweest is, die naar dat bestek en plan de Schrift heeft gerealiseerd. Voor het eerste zie Hand 15 : 18: Gode zijn al zijne werken van eeuwigheid bekend. De Schrift is een werk Gods. Voor het tweede Num. 8 : 4, waar gezegd wordt, dat God de מַרְאֶה van den kandelaar aan Mozes getoond heeft. Als het nu niet strijdt met den eerbied voor de Majesteit van het Goddelijke, een model van een kandelaar te geven, dan kan men ons nooit tegenwerpen, dat het strijdig zou zijn met de eere Gods, dat er een מַרְאֶה van de H. Schrift in den hemel geweest is. In Ex. 25 : 9, 40; Act. 7 : 44; Hebr.

8 : 5 wordt gezegd, dat de τύπος παράδειγμα, מַרְאֵה van den kandelaar en van de andere stukken des Tabernakels aan Mozes getoond is. Alzoo is hier geen passieve voorkennis, maar is God de actieve auctor; krachtens Gods raad wordt het gewerkt.

Van iets dergelijks vinden wij in de Schrift zelf sprake Ps. 119: 89, 152 en 160. In den 119den psalm zingt een dichter, die de Thora voor zich had, (welke in dezen psalm allerlei namen draagt), en van die Thora, die onderwijzing, zingt de Psalmist dezen heerlijken zang. In vers 152 zegt hij: „Van ouds heb ik geweten van Uwe getuigenissen, dat Gij ze in eeuwigheid gegrond hebt." De grond, het fundament van de עֵדוֹת (dat is altijd in Gods Woord de uitdrukking voor de toen bekende Schrift) ligt in God, niet in den mensch, want God heeft ze gegrond. In vers 160 is sprake van „het begin des Woords", van een רֹאשׁ der Schrift; en dat is het principium principans, dat in God, in zijn raad is, Volgens vers 89 eindelijk: „o Heere! Uw woord bestaat in der eeuwigheid in de hemelen", rust het met zijn grondslag in de hemelen.

Deze drie samennemende zien wij dus, dat de Schrift haar grond, haar fundament in God heeft; dat dit fundament in de hemelen is; en derhalve is het duidelijk, dat de Schrift is een ons uit de hemelen toekomend geheel. En dit wordt gezegd van de תּוֹרָה als *geschreven* boek.

Evenzoo in Psalm 19. Hier is in vers 1—7 eerst eene teekening van het effect, dat de werking Gods in de natuur veroorzaakt; die macht der natuur concentreert zich in de zon, die licht werpt in de wereld. Daartegenover staat de openbaring in de Schrift, die zich concentreert in de תּוֹרָה. Deze wordt hier met zeven verschillende woorden genoemd, als een zon met zeven stralen; en ook omdat de zon zevenmaal elke week opgaat. Zooals de zon het oog verlicht, verlicht Gods woord 's menschen geest. Is dit geen keurig parallelisme? Zoo ook: de zon heeft een tente in de hemelen, waaruit zij uitgaat om de aarde te verlichten; evenzoo is de Schrift eerst verborgen in de hemelen, om daarna geopenbaard te worden.

Nog sterker volgt dit daaruit, dat er in de H. Schrift een plan, een doel, een toeleg is. Van wien is dat plan? — Is het een plan van de personen, die het te boek stelden, òf is het een plan, dat buiten hen omging, n.l. van God? De Schrift spreekt zich hieromtrent zoo beslist mogelijk uit. Rom. 15 : 4 staat: „want al wat

(ὅσα = omne quod; dus de geheele inhoud der Openbaring) te voren geschreven is, dat is tot onze leering te voren geschreven." Er is dus een plan; nu staat het vast, dat noch Mozes, noch Samuel, noch David het plan hebben gehad voor de geheele Christelijke Kerk te schrijven, maar alleen voor hunne tijdgenooten. Hier duidt de Schrift dus op een plan voor de toenmaals geheele Heilige Schrift, dat niet was een plan van de auteurs, maar van een ander, die achter de auteurs staat. Evenzoo Rom. 4 : 23, 24: „Nu is het niet alleen om zijnentwil geschreven, dat het hem toegerekend is, waar ook om onzentwil." Ἐγράφη is hier natuurlijk een vorm van uitdrukking door anticipatie, want ten tijde van Abraham is dit nog niet opgeschreven. God gaf dus dit woord, zoo staat hier, met het doel, dat het veel verder reiken zou dan Abraham, en wel tot diep in het leven der Christelijke Kerk in. Ook hier is dus een plan van een derde, die er achter staat.

Dit wordt ook door den inhoud van de Schrift bevestigd. Wanneer ik den Dom van Keulen zie bouwen door verscheidene generaties en door bouwlieden van alle eeuwen en het eindresultaat is, dat zij één schoon geheel bouwden, dan heb ik recht te zeggen, dat zij allen gewerkt hebben naar een door een ander geteekend plan; naar eene praeconceptie van den architect. Zoo ook met de H. Schrift. Zie ik dat in de Schrift mannen schreven uit allerlei eeuwen, uit allerlei landen en die elkaar nauwelijks kenden; mannen, die derhalve onbewust te samen één geheel geleverd hebben, dan volgt daaruit, dat zij onbewust geleid werden door een machtigen Geest, die de praeconceptie van dat werk had. Waar de auteurs hun arbeid gepresteerd hebben, daar zijn zij niets meer. De eenige, die er toe doet, is de oorspronkelijke architect. Evenals bij den Dom de namen der opperlieden en metselaars niet meer bekend zijn, maar alleen die van den architect Erwin von Steinbach, zoo worden ook in de Schrift de namen der auteurs bijna niet genoemd, maar alleen die van den architect: de Heilige Geest. De Schrift wil dus opgevat zijn als één geheel, waarvan de eenige kunstenaar is God en de schrijvers de opperlieden zijn.

Vooral Hebr. 1 : 1 en het geheele eerste hoofdstuk van dien brief is voor deze quaestie zeer belangrijk. Wij hebben hier een aaneenrijging van citaten. Vers 1 staat, dat de Openbaring van vroeger πολυμερῶς en πολυτρόπως was, maar altijd een λαλεῖν τοῦ Θεοῦ. Subject van het ἐ λάλησεν is niet de Zoon, zijn niet de Profeten, maar is ὁ Θεός. God

ἐλάλησεν ἐν τοῖς προφήταις καὶ ἐν τῷ υἱῷ; ἐν niet διὰ; overgebracht op de muziek zouden wij zeggen: ἐσάλπιξεν ἐν τοῖς προφήταις; gelijk wij ook niet zeggen „durch die Trompete stossen", maar „in die Trompete stossen", „in de trompet blazen". Subject van alle spreken is dus God; de profeten hebben slechts instrumentalen dienst gedaan. Zie nu vers 5. Wie is het subject van εἶπεν? David kan het niet zijn, want dan moest zijn naam er bij staan, en ook kan het niet om vers 6, waar uit het woord πάλιν blijkt, dat het hetzelfde subject moet hebben als vers 5. Dus moet in vers 5 en 6 het subject God zijn. Evenzoo vers 7; wie λέγει? God, hoewel de woorden van David zijn. Evenzoo vers 13. De menschelijke auteurs worden verzwegen; alles wordt gezegd, gedaan te zijn door den architect.

De mensch, zelfs waar hij genoemd wordt, doet er zoo weinig toe, dat hij als 't ware een opperman gelijk is. Zoo Hebr. 2 : 6, διεμαρτύρατο δέ που τίς. Paulus wist zeer goed, van wie de nu volgende uitspraken waren; hij citeert verschillende brokstukken uit de Psalmen, II Sam. en Jesaja. Maar deze auteurs dienden in dienst van den architect; auteur van al deze uitspraken blijft dus altijd God.

Tegenwoordig hoort men veel van de Bilsen-concerten. Alleen Bilsen wordt genoemd, en niet allen die meespelen; alleen Bilsen krijgt de eere en wordt bewonderd, niet elk zijner muzikanten één voor één. Zoo ook is de Schrift een machtige ouverture, uitgevoerd door den eenigen compositeur God, die daarvoor in dien samenhang van tijd en wijze verscheidene violoncellisten, hoorn- en fluitblazers — Jesaja, David, Mozes enz. — gebruikt heeft.

Wij hebben dus:

ten 1ste er is eenheid in de Schrift.

ten 2de die eenheid is niet toevallig; dus is zij naar een plan gemaakt.

ten 3de dit plan moet dus bestaan hebben vóór de Schrift er kwam.

Bij deze ouverture is dus concepteur, componist en directeur één. De aandrijving tot uitvoering van 't werk is van God in den mensch gekomen; en geheel de conceptie stond reeds voor God vast. Evenals elke menschenziel gepraedestineerd wordt, was dus ook de geheele Schrift gepraedestineerd, eer er nog een letter op 't perkament stond.

Joh. 1 : 1 moet ook zoo opgevat. De Λόγος heeft n.l. tweeërlei bestaan: er is een zelfstandige Λόγος (de Λόγος ὑποστατικὸς) en een bewuste Λόγος, die in de gedachten uitgaat. Die twee loopen elk hun eigen lijn: het zelfstandige woord is geïncarneerd in Jezus Christus; het andere gaat uit in de Openbaring en vindt zijn kristalleering

en rustpunt in de Schrift. De incarnatie en inscripturatie loopen parallel, maar zóó dat eerst de inscripturatie er is; dat vooruit het gansche program geleverd wordt van Christus' leven, lijden en sterven, vóór Hij komt; dat Christus daarna in de incarnatie zelf gekomen is (nadat de σκιά was voorafgegaan, komt de persoon); Hij leeft, sterft en wordt verheerlijkt. En nu komt de inscripturatie weder om de vruchten van dat alles te teekenen en eindigt in de Apocalypse.

Dat dit zoo op te vatten is, blijkt uit Acta 4 : 28: ὅσα ἡ βουλή σου καὶ ἡ χείρ σου προώρισε γενέσθαι. Met βουλή wordt hier het *plan* en met χείρ de uitvoering, als van God zijnde, aangeduid. Eerst toch komt de concepteur, daarna de uitvoerder; waar beide één zijn, is het zenith van den musicus bereikt.

Het is hetzelfde, als wat wij in de Schrift zoo vaak van Jezus vinden: „opdat de Schrift (ἡ γραφή) vervuld worde." Hier staat altijd ἡ γραφή, nooit αἱ γραφαί; het is niet een enkel stukje, maar het gansche organische geheel.

De Heere Jezus heeft ons dit zelf getoond, waar Hij de leidende idée van het O. T. aangeeft en haar inhoud resumeert in Luc. 24 : 26 en 27 (ἔδει). Cf. eveneens Joh. 5 : 46; Luc. 16 : 29, 31.

8. Vandaar dat de Schrift volkomen het karakter draagt van een mysterie, ja, na de incarnatie, het diepste mysterie is D. w. z. wanneer wij de Schrift opslaan, zien wij dat er achter die Schrift nog iets achter zit. Wat wij eerst voor zoo eenvoudig aanzien, blijkt bij nadere kennismaking een wereld van wonderen, omdat er zooveel plan in zit, zooveel werking in is opgesloten, die er eerst van lieverlee uitkomt. Als een pas beginnend musicus een fuga van Bach speelt, zal een goed organist tot hem zeggen: Schei uit, want gij vat niet wat er in zit. Maar als die organist zelf dat stuk speelde en Bach zelf stond er bij, dan zou deze evenzeer het spelen van den organist ondragelijk vinden. Alleen wanneer Bach zelf of iemand die in Bach's geest volkomen doorgedrongen is de fuga uitvoert, voelt men welk een heerlijke schepping achter die noten verborgen zit. Zoo ook met de Schrift; elke predikatie is een uitwerking van een motief uit Gods Woord; en alleen dan zullen wij dat Woord recht verstaan, als de Geest van den Maker dat Goddelijke Mysterie in onze zielen vertolkt.

Nergens wordt ons dit heerlijker getoond dan in Ps. 119. Daar leert men eigenlijk de Schrift verstaan. Mits men maar overal,

waar staat: wet, getuigenis enz., daarvoor leest: „Bijbel." Want de תורה was niet de wet proprio sensu, maar de destijds, bestaande Bijbel, de 5 boeken van Mozes; vandaar heet zij altijd de תורת יהוה, d. i. het woord Gods en deze wordt onder allerlei vormen hier bezongen.

In vers 96: „In alle volmaaktheid heb ik een einde gevonden, maar uw Thorah is grenzenloos wijd" De Psalmist heeft alle schoonheden doorzien en er een einde aan gevonden; maar hier is het Goddelijk rijke en derhalve het oneindige. Evenzoo vers 129 „Uwe getuigenissen zijn wonderbaar; daarom bewaart ze mijne ziel"; de עדות zijn hier wederom de geheele Schrift.

Dit mysterie der H. Schrift is alleen te kennen, als God zelf er ons inleidt. Evenals een componist ons den Geest van zijn stuk vertolken kan, kan iets wat van Goddelijken oorsprong is, alleen door God ons verklaard worden. En dat is de Schrift. Daarom staat er vers 18. „Open mijne oogen, opdat ik zie de wonderen Uwer wet," cf. vers 27. „Geef mij den weg Uwer bevelen te verstaan, opdat ik Uwe wonderen betrachte."

Doordat de H. Schrift een mysterie is van eindelooze verdieping, is zij ook een eindelooze bron van vermaak en genieting; vers 16. „Ik zal mij vermaken in Uwe inzettingen" en vers 14. „Ik ben vroolijker in den weg Uwer getuigenissen, dan over allen rijkdom."

Er zit in die Schrift een heilige Goddelijke kracht om de zonde te bestrijden en uit te roeien cf. vers 11: „Ik heb Uwe redenen in mijn hart verborgen, opdat ik tegen U niet zondigen zou."

9. Met welk doel heeft God de Schrift in de wereld gebracht? — God gaf de inscripturatio van den Logos, om op gansch wonderbare wijze aan de Kerk en aan ieder Zijner uitverkorenen altijd en op alle plaatsen datgene te schenken, wat zij noodig hebben. Die ééne Schrift bevat in zich zulk een inhoud, dat zij voor alle menschen alles biedt. Cf. Ps. 119 : 11, 14, 16; II Tim. 3 : 16 de Schrift is ὠφέλιμος, een middel εἰς διδασκαλίαν, πρὸς ἔλεγχον, προς ἐπανόρθωσιν etc. en dit alles strekt ἵνα ἄρτιος ᾖ ὁ τοῦ Θεοῦ ἄνθρωπος, πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἐξηρτισμένος. De mensch Gods moet toegerust zijn tot alle goed werk; en die toerusting ontvangt hij door middel van de Schrift. Evenzoo lezen wij II Petr. 1 : 19 en Rom. 10 : 17. En dat nu is het wonder, dat deze Schrift is het kunststuk door God gewrocht, dat

past voor alle eeuwen en voor alle personen. Het is een stroom, waarin een olifant zwemmen kan en zelfs het kleinste kind niet verdrinkt. Calvijn buigt er voor als een bieze en een boerenknecht leert er den weg der behoudenis uit kennen.

10. Vandaar is de Schrift *medium gratiae,* evenals het Sacrament van Doop en Avondmaal. Op zich zelve zijn ook deze niets. Water, brood en wijn zijn slechts symbolen; maar er zit een geestelijke werking, een mysterie van God achter. Zoo ook in de Schrift. Die bladen, dat papier, die inkt is niets; maar die teekens roepen iets in ons op, waar de werking van Gods geest invloeit; en die geestelijke werking die er achter schuilt, die is het wonder. Wie er geen verstand van heeft, vat dit niet. Het is er mee als met den telegraaf; uitwendig is er niets dan een pennetje, dat op en neer gaat, maar de kenner weet, dat achter dit pennetje de electrische stroom zit, die het beweegt. Alleen bekwaammakende genade doet de Schrift verstaan.

De Schrift is een panacee, d. w. z. een middel, dat goed is om alle kwalen te genezen. In de Hollowaypillen zit een prachtige gedachte, n.l.: er is één oorzaak van alle kwalen; alle ellende is uit één bron voortgekomen n.l. de zonde; dus is er ook één middel om alle ziekten te genezen. De Heere Jezus bezat dit middel; door ééne kracht genas Hij alle kwalen. Dit geneesmiddel is ons echter onthouden; de wereld zoekt er naar, maar te vergeefs.

Maar hoe staat het nu geestelijk? Ook daar is ééne oorzaak van alle kwalen en moet er dus één panacee aanwezig zijn. Gelijk nu de Logos incarnatus alle corporeele kwalen dadelijk genas, zoo hebben wij in den Logos inscripturatus het middel om alle geestelijke kwalen te genezen.

De inscripturatie is eerst van lieverlee tot stand gekomen. Vandaar drie toestanden:

ten 1ste dat de Schrift er niet was;

ten 2de dat de Schrift er gedeeltelijk was;

ten 3de dat de Schrift er geheel was.

In de eerste periode had men alleen λάλησις geen γραφαί; in de tweede deels λάλησις deels γραφαί; in de derde geen λάλησις en enkel γραφαί. Hebr. 1 : 1.

Deze λάλησις en γραφαί richten zich beide tot de Kerk; zijn voor

haar een medium gratiae; maar voor die daarbuiten zijn een medium irae II Cor. 2 : 16; I Petri 2 : 8. Jezus zegt hetzelfde. Marc. 4 : 11, 12 en Matth. 7 : 6. Wel staat er ook geschreven: κηρύξατε τὸ εὐαγγέλιον πάσῃ τῇ κτίσει, maar dit wil zeggen: predikt het Evangelie aan al wat creatura is, jong en oud, man en vrouw, Scyth en Griek, maar opdat het een medium gratiae zij den een; een medium irae den ander.

12. *De Canon.*

Er is een Canon interior en exterior. Neem een boek over medicijnen met 70 losse platen, dat gij wilt laten inbinden. De binder moet precies weten dáár en dáár moet die plaat staan en daarom zijn die platen genummerd en wordt er een berichtje voor den binder bijgedaan, dat tusschen bladzij zooveel en zooveel plaat I moet ingenaaid. Dat is de canon exterior. Maar de echte Medicus heeft dat niet noodig; die kent den zin en beteekenis der platen en weet dus op welke pagina elke plaat behoort. Zoo nu ook bij de Heilige Schrift. Er is een Canon exterior, een genummerd lijstje vooraan in onzen Bijbel voor den geestelijk onkundige geplaatst. Maar er is ook een Canon interior; een innerlijk besef, waardoor men den geestelijken inhoud verstaat en derhalve weet, welke boeken er in hooren, welke niet. Deze kundige, die den Canon interior heeft, is niet het individu, maar de Kerk van alle eeuwen. Naarmate het leven der Kerk dieper gaat, voelt de Kerk ook dieper, wat bij den Canon hoort. In die heldere perioden nu zegt de Kerk: laten wij daarvan een lijstje maken — en dat is dan de Canon exterior.

Maar nu zijn er in die Schrift platen, waarvan het duidelijk is, waar zij behooren; en anderen, waarvan het niet zoo duidelijk is. Bij een legkaart heeft men ook stukken, die gemakkelijk en die moeilijk zijn thuis te brengen. In de Schrift zijn er zoo proto-canonische en deutero-canonische boeken; bv. Esther, Nehemia, de brieven van Petrus etc. zijn boeken, waarvan de Canoniciteit niet zoo duidelijk te zien is. Wat is nu natuurlijker, dan dat in flauwe tijden de Kerk de kracht van perceptie voor de deutero-canonische boeken verliest, maar in hooge geestelijke tijden ook voor deze boeken weer tot vastheid komt. Vandaar de periodes van strijd en twijfel. Het is er mede, als met een in stukken geslagen beeld; om het weder saam te lijmen past men de stukken en wat past, hoort er bij. Of iets past, wordt uitgemaakt door de idee, waardoor het

beeld gevormd is. Die idee is hier de Christus Luc. 24 : 25, 26 en 27; Joh. 5 : 39; Luc. 16 : 29, 31. Maar alleen een kenner, een die een fijn geestelijk oog heeft, kan het beeld weer componeeren. Sommige stukken zijn dadelijk terecht te brengen b.v. een arm; maar een stuk uit het dijbeen kost meer moeite. Zoo ook hier!

De vraag in welke orde de boeken moeten vallen, is een tweede quaestie. Deze laat verschillende schikkingen toe; hier is alleen beslist, wat er bij hoort en wat niet. Men kan ze rangschikken óf chronologisch subjectief (naar den tijd van hun ontstaan) òf chronologisch objectief (naar de tijdsorde, waarin de geschiedkundige voorvallen plaats vonden); òf naar de objectieve idee (de idee van den Messias) òf naar de psychologisch subjectieve idee (volgorde: eerst de mensch in zijn zonde; daarna de mensch tot verlossing enz. gebracht).

§ 4. *Openbaring (Revelatio).*

Openbaring (revelatio) is het genus, waaronder de *ingeving* als bijzondere species hoort. Dit wijdere begrip van „Openbaring" moet dus nader onderzocht, eer het wezen en de aard van de inspiratie kan uiteengezet.

Openbaring nu in haar algemeenste opvatting is, dat God iets doet, waardoor een schepsel, dat merken kan, er van merkt en alzoo eenigen indruk ontvangt. In die algemeenste opvatting bestaat er dus Openbaring ook voor de dieren. — Enger genomen is Openbaring een daad Gods, waardoor Hij aan zijne zedelijke schepselen iets merken of ervaren laat. In dien zin bestaat er een Openbaring voor de Engelen, evengoed als voor de menschen en eene Openbaring voor de menschen op aarde, evengoed als voor de menschen in den hemel of in de hel. In de derde plaats op zijn engst genomen is Openbaring die daad Gods, waardoor Hij op welke wijze dan ook aan menschen iets bekend maakt van wat Hij is, denkt of wil.

Het is in dezen laatsten zin, dat het woord Openbaring hier voorkomt. Doch ook in dien engsten zin genomen, vereischt het begrip van Openbaring vier distincties.

De eerste distinctie is de onderscheiding tusschen die daden Gods, die rechtstreeks, opzettelijk en uitsluitend *bekendmaking* bedoelen en die andere, die iets anders bedoelende, tevens *bekendmaken*.

De tweede distinctie geldt de onderscheiding tusschen die daden Gods, die den mensch eenvoudig *als mensch*, en die andere reeks daden, die den mensch *als zondaar* onderstellen.

De derde distinctie is de onderscheiding tusschen de eerste werking en de nawerking van zulk een openbaring.

De vierde distinctie maakt onderscheid tusschen de openbaring zonder of met het gesproken woord (realis et verbalis).

De noodzakelijkheid dezer Openbaring ligt in de tegenstelling met die kennis, die door onderzoek wordt verkregen. Het onpersoonlijke wordt onderzocht, het persoonlijke moet zich ontsluiten.

De mogelijkheid voor deze openbaring van God aan den

mensch ligt in de wijze, waarop God den mensch schiep of den door zonde ontredderden mensch herschept.

Toelichting.

1. Openbaring is het algemeen begrip waaronder allerlei soort van openbaring thuis hoort; b.v. de openbaring door wonderen, door profetie, door Urim en Thummim, door angelophanie, door Theophanie, door φώτισμός der wedergeboren en niet het minst de openbaring in den persoon van den Christus. Deze openbaringen, vermeerderd met de Inspiratie, vormen te zamen ongeveer alle species van het genus Revelatio.

2. Die Revelatio wordt in het O. T. constant uitgedrukt door גָּלָה; in het N. T. door φανεροῦν, δηλοῦν, ἀποκαλύπτειν en ἐμφανίζειν. In zijn allerwijdsten omvang zouden wij dit begrip zelfs van God kunnen losmaken en zeggen, dat het is: „iets bekend maken, wat onbekend is" hetzij dit geschiedt door God, een engel of een mensch. Hier is het echter speciaal van God den Heere gebezigd.

Revelatio onderstelt in de 1ste plaats een Revelator, die openbaart; ten 2de een object, dat geopenbaard wordt; ten 3de een persona, cui aliquid revelatur. Er moet niet alleen een Nominativus, ook een Accusativus en Dativus zijn. Zonder dat is er geen openbaring; wanneer men in een eenzame woestijn op een rots iets grift, wordt het eerst openbaring, als iemand het leest; wanneer een schipbreukeling een flesch over boord werpt met een bericht er in, maar deze flesch wordt nooit opgevischt, dan is er geen openbaring. Ook moet er altoos intentie om te openbaren bij zijn; afluisteren van een alleenspraak of gebed is geen openbaring. De intentie is dus een moment, dat evenzeer de openbaring beheerscht.

Vandaar dat er in den allerwijdsten zin ook een openbaring is aan de natuur cf. Ps. 18 : 8; Ps. 29 : 8; Hab. 3 : 10. Maar hier kan toch van *merken* geen sprake zijn: daarvoor moeten wij opklimmen tot de dieren; die merken. Wanneer er een onweder komt, gaan de koeien bij de sloot staan; een boom ondergaat ook wel den invloed van electriciteit, maar merkt er niets van; de koeien wel.

Die Openbaring nu heet in de Schrift de קוֹל־יְהוָה. Ps. 29 (juist uit het קוֹל blijkt, dat hier een revelatio bedoeld is.)

Toch is het begrip van revelatio bij het dier nog onvolkomen.

Het dier merkt wel, dat er *iets* is, maar niet *wat* er is, het ontvangt wel indrukken, maar weet niet, dat het de קול־יה" is.

3. Eisch is dus, niet alleen, dat er een subject, object en Dativus zij, maar ook dat de Dativus (tot wien de Openbaring komt) er bewustheid van hebbe, het „merken kan" (merken is Hollandsch, bewustzijn Duitsch) zooals de paragraaf zegt.

Niet wordt vereischt, dat het bewustzijn klaar en helder zij; dit „merken" kan zwak zijn als bij de Heidenen; maar bewustzijn, hoe dan ook, moet er wezen; er is onderscheid tusschen den indruk, dien een Neger en dien een paard van een bliksemslag ontvangt.

Die revelatio in zijne voleinding heeft dus plaats niet aan de dieren, maar 1ste aan de menschen; 2de aan de engelen; 3de aan den Middelaar, welke laatste weer gansch bizonder van aard was (revelatio unionis).

De wijze van openbaren hangt natuurlijk af van de verschillende organen, die een mensch en een engel onderscheidenlijk hebben.

4. Daarom is er ook een revelatio, (en deze is hier bedoeld) die beperkt is tot de menschen die op aarde zijn. Revelatio is dus overal aanwezig, waar een mensch iets te weten komt op de aarde, van wat God is, denkt of wil.

Een tegenwerping tegen de definitie is, dat de Openbaring ons ook wel iets openbaart aangaande ons zelf (b. v. onzen zondigen toestand) maar hiermee gaat niets van de definitie af. Ook wanneer God de Heere over ons een openbaring geeft, is het altijd onder een van de volgende rubrieken terug te brengen. Het behoort òf tot datgene, wat God ten opzichte van ons *is*; òf tot datgene, wat God over ons *denkt*; òf tot datgene, wat God van ons *wil*.

Bij de revelatio, waarmee wij hier te doen hebben, krijgen wij dus dit speciaal karakter:

1°. quod ad subjectum: God.

2°. quod ad objectum: wat God is, wil of denkt.

3°. quod ad Dativum: de mensch op aarde levende.

4°. quod ad modum patefactionis: iets kond maken; niet wat uit het gevoel of de levenservaring komt, maar wat ons kond gedaan wordt.

5. Hierbij hebben wij vier distincties in 't oog te houden:

1°. de revelatio directe ad hoc òf simul aliud agens.

2°. de homo institutus òf destitutus.
3°. werking en nawerking,
4°. revelatio verbalis en realis.

I. Revelatio directe ad hoc of *simil aliud agens.*

Deze onderscheiding gaat bij de menschen wel, maar bij God den Heere eigenlijk niet door. Als een persoon iets doet, dan kan men uit al wat van hem uitgaat, hetzij hij schrijft, spreekt of iets anders doet, tamelijk wel te weten komen, wat zijn karakter is. Zoo heeft men zelfs eene Societé in Frankrijk, die zich alleen bezig houdt met het bestudeeren van handteekeningen. Wanneer men dan trouwen gaat of iemand op zijn kantoor nemen wil, laat men vooraf uit zijn schrift opmaken, welk karakter hij heeft.

Aliud agentes openbaren wij dus vaak iets door schrift, gebaar of taal, zonder dat het onze bedoeling was, een confidentie te doen.

Dit neemt bij den mensch drieërlei vorm aan:

ten 1ste de mensch wil iets bedekken; komt het dan toch uit door een zijner handelingen, dan verraadt hij zich zelf; contra voluntatem aliud agit.

ten 2de de mensch wil niets zeggen, maar doet het toch ongemerkt. Men heeft n.l. open en gesloten karakters. Aan ons hart zitten deuren en vensters; een mensch die altijd alles laat openstaan, is iets verschrikkelijks; dat getuigt van vrouwelijkheid. Maar ook aan den anderen kant heeft men uitersten; karakters, die altijd den grendel op de deuren houden; die niets uitlaten, ook niet aan den meest vertrouwden vriend. Daartusschenin ligt het harmonieuse karakter, dat juist den tijd weet, om te openen en te sluiten.

ten 3de de mensch wil iets zeggen (directe ad hoc); hij stelt de deur van zijn hart opzettelijk open om iets te openbaren.

Ditzelfde nu hebben wij bij den Heere onzen God, maar gewijzigd. Niet dat God zich zelf ooit verraden zou, maar God openbaart soms opzettelijk iets, om Zijn wil en wezen bekend te maken en Hij doet soms ook daden, waardoor ons iets van Hem bekend gemaakt wordt, hoewel zijdelings.

De Schepping b. v. der drie eerste dagen is geen middel ter Openbaring geweest, want er was nog niemand om zich aan te openbaren; de creatio had een eigen doel; wel is het nu van achteren als een boek, waarin Gods Majesteit te lezen staat, gelijk onze Catechismus zegt.

Maar bij God — en dit moeten wij wel in het oog houden — grijpt nooit iets ongemerkt plaats; de openbaring is altijd bewust;

ook al openbaart God zich zijdelings, simul aliud agens, dan gebeurt dit toch, door Hem gewild.

Waarom dit? — Ten gevolge van de zonde heeft de Openbaring zoodanig karakter aangenomen, dat God opzettelijke openbaringsdaden moest doen. Omdat het in en om den mensch duister was geworden, moest er opzettelijk nieuw licht worden aangebracht.

Het onderscheid tusschen het directe ad hoc en simul aliud agens moet dus vastgehouden.

II. *Homo institutus en destitutus.*

Wat aan den mensch in het Paradijs geopenbaard is, is er nog, klinkt nog na; maar die openbaring droeg een ander karakter, dan toen de mensch zondaar was geworden. Toen de sluier voor 's menschen oog was weggevallen, moest het licht sterker en van een anderen aard zijn dan vroeger, wilde hij zijn eigen wezen leeren kennen. Aan een gezond mensch geeft men alleen voedsel; aan een zieke ook medicijnen. Zoo ook is de revelatio bij den mensch qua talis een natuurlijke levensmededeeling van den Heere; maar bij den mensch als zondaar eene openbaring, die niet alleen opzettelijk is, maar ook van zoodanigen aard dat, zij ook in het verduisterd oog des menschen een lichtstraal doet doordringen.

III. *Werking en nawerking.*

Wanneer Elia op Horeb in het suizen eener zachte koelte eene openbaring ontvangt, dan geldt dit in de eerste plaats rechtstree Elia. Maar nu stelt hij dat tot troost der Kerke aller eeuwen te boek. Wat krijgt nu de Kerk? Dezelfde openbaring als Elia? Geenszins. De werking van die openbaring hebben wij niet gehad, maar de nawerking, die van 't feit uitgaat, is eene openbaring voor alle tijden.

Nog sterker zien wij dit bij een profeet, die zelf instrument wordt van de Openbaring; de Geest des Heeren daalt dan in het innerlijk levenscentrum van den persoon, wendt de raderen van zijne faculteiten aan en openbaart zich aan hem. Maar waar die revelatie dus rechtstreeks voor hem is, is zij met dit eerste nog niet uitgeput; zij heeft nog een ander, en wel het hoofddoel, n.l. om bestendigd te worden voor de heele Kerk.

Hier zou men nog bij kunnen nemen de orakels van Delphi en Eleusis enz.; de Mantiek en andere verschijnselen, die nu nog nawerkingen zijn van openbaringskrachten in het Paradijs; welke door den val te loor zijn gegaan. Want wij moeten niet vergeten,

dat ook de revelationes der duivelen en al wat daardoor komt, niet geschiedt buiten Gods bestel, maar alles door zijn Goddelijken wil.

IV. *Revelatio realis en verbalis.*

God kan zich openbaren, evenals een mensch door woorden òf door daden. Evenals men kruisen zet op de boomen om den weg te vinden, kan God ook overal teekens afdrukken, om ons iets te zeggen: Hij heeft dit op allerlei wijze gedaan; Hij heeft in Israel een schilderij gegeven; Hij heeft boden, profeten, priesters en koningen gezonden om ons iets te toonen en eindelijk Zijn Zoon om Zich in Zijn volheid te openbaren. God kan ingrijpen in het gemoed van een mensch: God kan zelf verschijnen in Theophanieën; God kan wonderen doen. Dat alles zijn reëele patefacties.

Tegenover deze alle staat de revelatio verbalis, die door de Modernen en Ethischen betwist wordt. De patefactio verbalis is een zoodanige patefactio, waarbij de openbaring plaats grijpt in, door menschelijke woorden uitgedrukte, gedachtenvormen, welke gedachtenvormen en woorden niet door menschen, maar door God gekozen zijn.

Deze patefactio verbalis kan allerlei vormen aannemen. Haar meest objectieven vorm zien wij op den berg Sinaï, waar God zonder tusschenkomst van eenig mensch de tafelen der wet beschreef. Minder objectief is zij waar de Heere met luider stemme, hoorbaar sprak, gelijk op den berg Horeb is geschied en wij ook lezen in de geschiedenis van Samuel. En nog minder objectief is het, waar God een ander gebruikt om die woorden uit te spreken b.v. Engelen. De laatste verschijning is, dat God een mensch zelf bezigt om een patefactio verbalis te geven, zonder dat de woorden door den mensch zelf zijn vastgesteld. Gesteld eens dat ik uit den mensch kon nemen zijn denkvermogen, memorie en spraakorganen en God zeide nu eens iets met deze drie vermogens, dan zou men een patefactio krijgen zonder dat de woorden of gedachten door den mensch zelf gekozen waren. Zoo nu is het hier: de Heilige Geest neemt een mensch met al zijne eigenschappen, maar treedt zelf in plaats van het ik en gebruikt nu de factoren. Wat die mensch dus spreekt of schrijft, is niet van Hem, maar van God.

Het is niet meer eene patefactio verbalis, wanneer de mensch zelf eene aandoening, gedachte ontvangt en die in woorden brengt. In dit geval toch zijn de woorden en gedachten door den mensch gekozen, niet door God den Heere, gelijk bij de patefactio verbalis moet geschieden.

De ethische richting heft deze grens op en zegt: Als God eene aandoening in mij geeft, en mijn *ik* gaat nu aan 't denken en oordeelen over die aandoening en spreekt dat oordeel uit, dan is ook dit patefactio verbalis en mag ik zeggen: „Alzoo spreekt de Heere!" Dat nu is niet waar; dat verlaagt, ondermijnt de revelatio, ja heft ze op. Bij de ethischen is feitelijk de revelatio verbalis geheel te loor gegaan en alleen de revelatio realis overgebleven.

6. Het eigenaardig karakter der Openbaring is terug te leiden tot openbaring aan één persoon. Anders dan aan één persoon is er geen Openbaring denkbaar.

Openbaring in de Schrift is altijd: iets wat verborgen was openbaren; het geheim opheffen cf. Spreuk 25 : 9: Dan. 2 : 19: Dan 2 : 30; Rom. 16 : 26.

Maar nu is er onderscheid tusschen persoonlijke en onpersoonlijke dingen. Alle object of materie, dat onpersoonlijk is, mist het vermogen om zich te openbaren. Er kan wel sprake zijn, dat er een κάλυμμα op ligt en dit er van afgenomen wordt, maar zelf bezit het niet 't vermogen om zich te openbaren.

Toch moet eene exceptie gemaakt. Een hond is geen persoonlijk wezen en toch kan ik al spoedig, wanneer ik een kamer binnenga, zien of het een goed- of een kwaadaardig dier is. Het dier openbaart dus iets aangaande zich zelf. Een plant doet het evenzeer; wat in den knop verscholen zat, treedt naar buiten; ja zelfs de stof openbaart zich, want de krachten, die er in verscholen zaten, worden kenbaar.

Maar dit is niet bedoeld met de onderscheiding tusschen persoonlijk en onpersoonlijk leven. Daarmede is bedoeld, dat het kruit zich niet openbaren kan, dat het kruit is; het kan mij niet vooraf waarschuwen: Ik ben kruit; maar alleen wanneer er vuur bij komt, dan toont het, dat het kruit is of het wil of niet; dan *moet* het zich openbaren.

Zoo ook met de plant; de inhaerente groeikracht treedt naar buiten; anders niet.

Zoo ook met het dier. Een kwade hond kan zijn aard niet verbergen; zoodra iemand binnen komt, begint hij te knorren, terwijl een mensch, die op den loer lag, zijn kwade bedoelingen zou verbergen. Het is dus een naar buiten treden van inhaerente krachten.

Dus is het feitelijk niets dan een wegnemen van 't κάλυμμα; bij kruit is 't κάλυμμα de koude; bij een plant de tijd enz.

Bij personen moet men derhalve evenzeer wel onderscheiden tusschen hetgeen persoonlijke openbaring is en wat niet; b.v. het laten werken van zijn humeur en alle onbewuste daden noemt men geen openbaring. Niemand zal zeggen, als hij bij een vriend geweest is, die er bleek uitzag: „mijn vriend heeft geopenbaard, dat hij niet wel was, want hij zag er bleek uit." Juist uit het zeggen: „hij zag er bleek uit", blijkt reeds, dat er een beschouwing, een kennisneming plaats had, waarbij de vriend bloot passief was.

Het sterkst gevoelen wij dit bij een schuldige voor den rechter. Op tweeerlei wijze kan de schuld geconstateerd; òf doordat de rechter in den persoon zoekt te inspiciëeren, door al zijn blikken, bewegingen, ja zelfs het verband zijner woorden na te gaan en zoo achter de waarheid te komen; dan openbaart de schuldige niets; veeleer doet hij allerlei pogingen om zich schuil te houden; òf doordat de schuldige tot een volledige bekentenis komt; dan eerst openbaart hij zich zelf, eerder niet.

Tusschen die persoonlijke en onpersoonlijke openbaring is nu een gemengd terrein, waarbij levensuitingen plaats hebben, maar onwillekeurig; de hond knort niet om te waarschuwen; het is dom van hem.

Zoo zijn er zelfs in de brute natuur allerlei krachten; electriciteit, magnetisme enz. Maar deze *worden* altijd openbaar; niet: zij openbaren zich; het is dus steeds een passieve vorm. Wanneer intusschen die electriciteit een oogenblik het vermogen had om te spreken, om met wilskeuze te verraden, wat er in was, dan was het een zich openbaren.

Het onpersoonlijke bezit dus niet het middel om met bewustheid en wilskracht iets van zijn eigen inhoud te openbaren of niet te openbaren.

Een persoon bezit dat middel wel; hij kan zich kenbaar maken; de deur van zijn hart staat niet van zelf open, maar hij kan haar openen en sluiten.

7. Om begripsverwarring te voorkomen, moet Openbaring dus beperkt tot gewilde, bedoelde en alzoo actieve Openbaring.

Maar zal men zeggen in Eph. 5 : 13 en Matth. 26 : 73 wordt het woord openbaren toch in actieven zin gebruikt van iets onpersoonlijks. Doch te zeggen: „Uw spraak máakt U openbaar" is m. a. w. gij maakt u door uw spraak openbaar en juist het eigen-

aardige van een persoon is, dat hij spreekt. Een hond, plant of natuurkracht kan dat niet.

En Ef. 5 : 13: „al wat openbaar maakt is licht" moet in het verband gelezen. Aan vers 10 δοκιμάζοντες en vers 12 ἐλέγχετε is te zien, dat hier van personen sprake is; en de daden van die personen worden vers 13 saamgevoegd in het πᾶν τὸ φανερούμενον.

Overal komt dus Openbaren in de Schrift van personen voor (behalve letterlijk in de beide genoemde plaatsen); in het andere geval is het altijd passief gebruikt. Om een openbaring te hebben, moet er dus altijd actieve handeling zijn.

Eisch voor alle openbaring is derhalve:

1° dat er twee personen zijn (alleen in een woestijn of op een onbewoond eiland kan ik niets openbaren).

2° in een van deze twee moet de wil, de neiging zijn om zich te openbaren.

3° dat er een openbaringswijze plaats hebbe, die van den één uitgaande, geschikt is voor de receptiviteit van den ander.

4° dat deze acte van den eenen persoon op den anderen moet uitgaan uit het bewustzijn van den een en aanlanden in het bewustzijn van den ander.

Hiermede zijn alle onwillekeurige gewaarwordingen, handelingen enz. dus uitgesloten. Als iemand gejaagd is, koud voelt, etc., dan leert dit mij wel iets kennen, maar de willende persoon ontbreekt.

[Hierbij komen in parenthesi twee gewichtige qauesties ter sprake.

a. Wanneer iemand iets stelt, heb ik dan het recht de gevolgen, die uit zijne stelling logisch voortvloeien, voor zijne rekening te doen komen?

Bijv. wanneer iemand beweert, dat het aan den mensch staat, of hij verloren zal gaan of behouden zal worden, mag ik dan van zoo iemand beweren, dat Hij aan Gods eeuwig raadsbesluit en providentia te kort doet,

Eenerzijds zegt men: Neen, dat mag niet; de persoon heeft de zaak, die gij noemt, niet totidem verbis gezegd; gij haalt dat wel uit zijne woorden, maar hij heeft het er niet ingelegd.

Anderzijds zegt men: Ja wel; iemand staat aansprakelijk ook voor al de de gevolgtrekkingen, die logisch uit zijne woorden volgen.

Aan dit laatste hebben wij ons te houden, met deze restrictie, dat ieders verantwoordelijkheid niet verder gaat, dan het licht, dat hem op dat terrein geschonken is. Het maakt onderscheid of een

boerenknecht of een professor het zegt. De aansprakelijkheid is evenredig aan de kennis, die men heeft.

b. Hebben wij het recht per consequentiam logices uit de Schrift stellingen af te leiden, die er niet totidem verbis instaan, en moeten wij dan aan deze stellingen autoriteit toekennen?

Ja. Wanneer God iets zegt, dan ligt daarin alles opgesloten, wat er logisch uit volgt. Waarom? Omdat God alwetend is, een volmaakt licht heeft en Hij dus niet mag geacht worden niet te weten, wat logisch uit Zijne woorden voortvloeit. Bij God kan nooit eenige consequentie gedacht zijn als voor Hem verborgen; Hij voorziet en doorziet alle dingen. Bij den mensch is dit niet alzoo. Reden waarom wij niet bij den mensch, maar wel bij God recht hebben tot de conclusie: quod voluit omne, quod logice e patefactis sequitur.

De Methodisten, die dit niet erkennen, doen dus te kort aan de omniscientia Dei.]

8. Tegenover de Ethischen en Naturalisten hebben wij dus streng vast te houden, dat de openbaring uit een bewusten persoon overgaat in een bewuste.

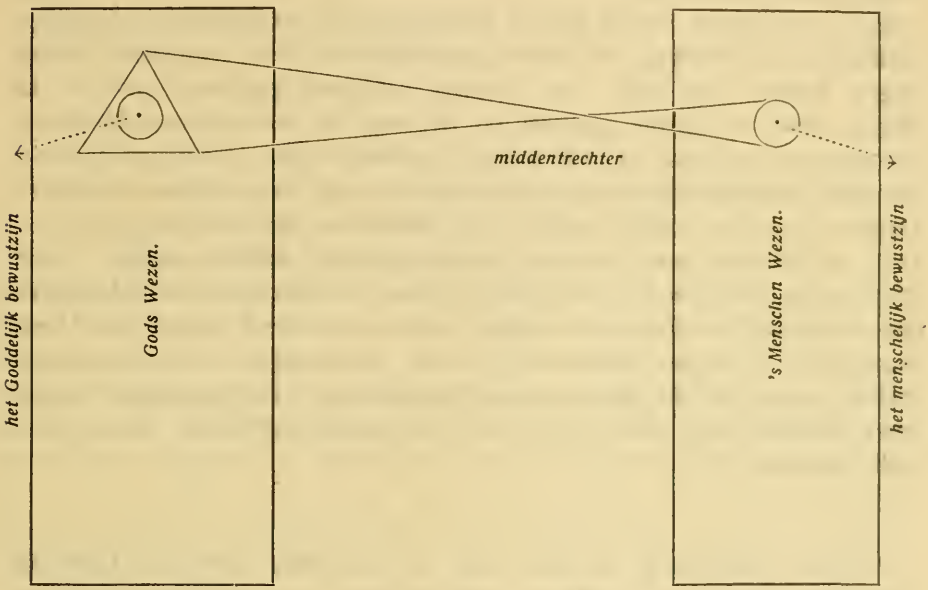
De Naturalist zegt: In den mensch is een zekere aanleg, zijn zekere levenskiemen; deze vermogens zijn eerst in potentia aanwezig (evenals een jong meisje in potentia de geschiktheid heeft om te baren, maar niet actu). Alle dingen, die wij later merken, liggen in ons; en wat wij „openbaring" noemen is niets, dan dat die in het potentieele leven inliggende kiemen langzamerhand tot bewustzijn komen en naar buiten treden. Zoo is bijv. godsdienst volgens Kant het gevoel van het absolute.

De Ethische leert formeel precies hetzelfde, maar materieel staan zij er beslist tegenover. Al wat de Naturalist zegt van den onwedergeboren mensch loochent de Ethische met ons; maar de Ethischen zeggen het van de wedergeborenen. Door genade, zegt de Ethische, brengt de H. G. levensbewegingen in potentia op den bodem van ons hart; deze zijn eerst onbewust, maar later komen zij tot het bewustzijn, worden uitgesproken en dan is er Openbaring.

Op zich zelf is tegen deze stelling der Ethischen geen bezwaar, omdat ook zij het ten slotte in het bewustzijn laten uitkomen, mits gij dan maar aanneemt, dat God deze levensbeweging in ons bracht, opdat dit later in ons bewustzijn zou komen en er *alzoo* in zou komen. Dan geschiedt de openbaring uit het bewustzijn in het

bewustzijn langs de brug van het levensbesef. Maar de fout der Ethischen zit juist in dit overbrengen in ons bewustzijn.

Wij zullen dit duidelijk maken met een figuur:



Volgens de Gereformeerden bestaat de openbaring hierin, dat in het bewustzijn van God aanwezig is $(a + b + c)^n$ d. w. z. het oneindige maar in concreten vorm, dat dit overgaat op den mensch en in zijn bewustzijn komt in concreten vorm maar tevens in menschelijken en eindigen vorm. Nu kan het in den overgang uit God in den mensch allerlei transformaties ondergaan, mits men vasthoude, dat alle deze transformaties zijn, zooals God het wil. De openbaring moet uit Gods bewustzijn komen en in 's menschen bewustzijn, al is het door verschillende permutaties, dezelfde formule geven.

Doch dit is de figuur der Ethischen niet; die is anders. Volgens de Ethischen is het in Gods bewustzijn niet $(a + b + c)^n$, maar alleen n^n, een algemeen, onbepaald iets; dan grijpen dus de vaste formaties in den middentrechter plaats tusschen mijn bewustzijn en dat van God, en wel zóó dat er bij den een een x, bij den ander een ij, bij een derde een z van komt; bij ieder dus verschillend.

Is dit zoo, dan is er geen openbaring. Alle godsdienst wordt dan een subjectieve Selbstreflex en de vraag of er een realiteit aan ten grondslag ligt, blijft onbeantwoord. Of ik dit nu mystisch opvat als iets plotselings of naturalistisch als proces, maakt geen verschil. De openbaarmaker, de actief willende God treedt niet op.

Wat is nu Gods woord bij de Ethischen? Zie het boekje van Gunning: „Critische beschouwing van Israels geschiedenis." Hij zegt daar: Eenige dingen kunnen wij nog met tamelijke zekerheid aannemen als b.v. dat Abram, Israel in Egypte geweest is, en door de woestijn naar Kanaän is getrokken en zich daar na vele oorlogen gevestigd heeft. Maar wat daarvoor ligt heeft mogelijk nog eenige historische waarde, maar zeker is het niet. Abraham, Jacob en Izaäk, ja zelfs de 12 patriarchen zijn eenvoudig typen." — Toch zal dezelfde man, wanneer hij den preekstoel beklimt, zeggen: „Laten wij te zamen een deel van Gods Woord lezen" en dan bijv. Gen. 14 opslaan. Hoe komt dat? De Ethischen zeggen: „alles wat in de 5 boeken van Mozes staat, heeft als flauwe schemering in het menschelijk bewustzijn gelegen; eindelijk kwam dit in dezen vorm tot ontplooiing in het bewustzijn van een zeker Joodsch man; dus is het wel een openbaring Gods". Maar dit is beslist niet zoo. —

6. Echte openbaring is, dat, wat in concreten vorm in Gods bewustzijn is, ook in denzelfden concreten vorm in ons bewustzijn wordt overgedragen.

Het moet daarom, en hier klemt het nu, in het goddelijk bewustzijn geweest zijn in een vorm die op ons menschelijk bewustzijn was aangelegd en ons menschelijk bewustzijn moet er op aangelegd zijn òf er voor gecureerd worden, om het te kunnen opnemen.

Dus de inhoud goddelijk, maar de vorm menschelijk en eindig!

10. Wat wordt er *in God*, wat *in den mensch*, wat *voor de verhouding tusschen God en mensch* verondersteld, zal er openbaring mogelijk zijn?

A. De eischen in den Openbarenden God.

Niet alle openbaring is mogelijk; b. v. niet van een muzikaal genot aan een doove; van een aesthetisch genot aan den blinde; moederliefde kan zich niet uitspreken voor een steen of aan een steen. En omgekeerd een vogel kan zijn tocht, waar hij henen gaat, niet aan ons openbaren. Dat stelt dus den dubbelen eisch: de mogelijkheid der

Openbaring aan de zijde van den Openbarer en evenzoo de mogelijkheid des ontvangens en des opnemens aan de zijde desgenen, wien de openbaring ten deel valt. M. a. w. er is tweeërlei bewustzijn noodig; van Hem, die openbaart, en van hen, aan wie 't geopenbaard wordt.

Aan de zijde Gods nu onderstelt deze mogelijkheid:

1° neiging om zich te willen openbaren;

2° macht om zich te kunnen openbaren;

3° inhoud, opdat er iets geopenbaard worde.

1. *De Neiging.*

Hiermede staat de Gereformeerde Kerk tegenover de Deïsten en Pantheïsten, die de neiging in God om zich te openbaren loochenen.

(Kon men de Schrift op zij zetten en toch in den Christus gelooven, zonder daardoor iets van de zekerheid van ons geloof te missen, welnu dan kwam de Schrift er ook niet op aan. Wij moeten dus aantoonen, dat misgaan in 't stuk der Openbaring altijd meebrengt misgaan in het punt van de belijdenis der Verzoening door Jezus' bloed en een verkeerde voorstelling van het wezen Gods. Juist dit laatste brengt de ketterij altijd mede. Theologia is rechte kennisse Gods; gaat men daarin fout, dan loopt men mis in elk punt der Theologie. Daarom moeten wij beginnen met aan te toonen, dat in God de neiging tot Openbaring ligt.)

De Deïst leert, dat God eenmaal de wereld schiep, maar er zich verder niet om bekommerde; God is een uurwerkmaker, die den κόσμος fabriceerde, hem opwond en nu maar stil laat afloopen. Hij gelooft dus wel aan een creatio, niet aan een providentie. Vanzelf vervalt dan de neiging om te openbaren.

De Pantheïst maakt evenals de Deïst van de wereld een uurwerk; maar zijn God windt het niet eens op; het blijft altijd van zelf loopen, doordat God het, bij wijze van spreken, op zijn pols zet en altijd kloppen laat.

De Deïstische God *wil* zich dus niet openbaren; de Pantheïstische God *behoeft* zich niet te openbaren; feitelijk krijgt men derhalve hetzelfde resultaat.

De Deïst denkt zich God als een asceet, een kluizenaar, die zich van het leven af en in zich zelf terugtrekt; daarom heeft deze God geen liefde en ook geen neiging om zich te openbaren.

De God der Pantheïsten is een God met open hof, waarbij physiek (evenals bij een magneet) de krachten ongemerkt uit God uitvloeien.

De Openbaring is dan geen *wils*daad meer, maar een vanzelfheid, die voortvloeit uit Zijn wezen; de mededeeling is bij God iets instinctmatigs, evenals een bij honig verzamelt.

De Deïst peccat per defectum;

de Pantheïst peccat per excessum.

De Deïst heeft een voorstelling van God alsof er defectus amoris is; de Pantheïst alsof liefde van zelf vloeit; alsof de Openbaring onafgebroken doorgaat — en daardoor wordt zij onverstaanbaar. Bij beide is de ware liefde weg.

Wanneer men een stomme heeft en een man, die altijd maar kletst, dan geeft dit hetzelfde resultaat. Men verstaat van beide niets.

In de muziekwereld kunnen op twee wijzen de tonen onhoorbaar worden; wanneer zij te laag gaan door te weinig trillingen en wanneer zij te hoog gaan door te snelle trillingen. Het Deïsme zijn de lage toonen, die eigl. geen trillingen meer hebben, het Pantheïsme, de hoogere tonen; van beide wordt het geluid onhoorbaar.

Daartegenover nu leert de Schrift ons, dat er een neiging in God is om zich aan de menschen te openbaren.

a. God is geen God van verre, maar van nabij. In Hem leven wij en zijn wij (Immanentie).

b. deze neiging is geen vanzelfheid (de Transcendentie).

c. de mensch is er op geschapen om die mededeeling te ontvangen.

Volgens de Schrift is er in God φιλανθρωπία; de Engelenzang jubelt van een εὐδοκία Gods ἐν τοῖς ἀνθρώποις; als de mensch in zonde valt en vliedt voor Gods aangezicht, „zoekt God Adam" in den hof; er is een voortdurende roepstem tot den zondaar: „Geef mij uw hart"; een behoefte om tot den mensch uit te gaan.

God de Heere doet dit echter altijd, niet om den mensch te redden, maar om Zijne heerlijkheid te openbaren; eene behoefte dus, die onmiddelijk uit het wezen Gods voortvloeit. Niet contingent, gewekt door een voorwerp buiten God. Dit is 't eenige souvereine begrip van de Majesteit Gods, dat deze drang tot mededeeling voortvloeit uit Zijn eigen wezen.

2. De Macht.

De macht moet in Gods wezen zijn om zich te kunnen openbaren. Door deze macht te leeren, treedt de Schrift op tegen tweeërlei dwaling:

a. die gemeen is aan Deïsten en Pantheïsten.

b. die gemeen is aan Mystieken en Ethischen.

Het standpunt van den *Deïst* is: God heeft wel macht, maar is gebonden aan de bestaande middelen. Hij ontkent niet, dat God zijne wijsheid kan openbaren b.v. in de vlerk van een vlieg; maar wel, dat God zich openbaren kan door een wonder.

De Pantheïst zegt: God kan zich openbaren, wel zeker, maar:

α. God kan zich niet niet-openbaren; dan is er echter geen macht aanwezig; een zon, die eenmaal schijnt, moet altijd door schijnen; een babbelaar moet altijd door babbelen. Bij zoo iemand is niet de macht om zich *niet* te openbaren.

β. God is gebonden aan de idee van het bestaande; niet aan het bestaande zelf; dus is God ook gebonden aan de middelen, in die idee ingesloten; m. a. w. het is een langzaam proces: stof, plant, dier, mensch, engel; de openbaring wordt steeds volkomener.

De *Mystieken* en *Ethischen* leeren dit niet, want zij zijn geene Naturalisten; het verschil tusschen hen en de voorgaanden ligt hierin, dat de Pantheïst den mensch in zijn zondestaat als goed neemt: dat Mystieken en Ethischen als verkeerd. Maar wat nu de Pantheïst aan den onveranderden mensch toeschrijft, leeren de Mystieken en Ethischen van den onveranderden mensch; de bekeering eenmaal aangenomen loopen zij verder geheel parallel. God is gebonden aan de middelen van den wedergeborene; de voorbereidende genade wordt op den voorgrond geschoven en de bekeering zoetjes aan prijsgegeven. Vandaar het verschijnsel, dat zij langzamerhand teruggedrongen worden naar 't Naturalisme.

In het uitgangspunt zijn Huet en de Ethischen het eigenlijk eens.

De *Heilige Schrift* belijdt hiertegenover:

א. dat Gods macht absoluut over de Schepping en al hare deelen onafhankelijk gaat; zoodat dezelfde Scheppingsmacht, die eens schiep, nog weer zoo scheppend, anders scheppend en nieuw scheppend en evenzoo anders ordenend en nieuw ordenend, kan optreden.

Dit ziet men goed in, als men de verhouding vat tusschen het wezen en den wil van God. Volgens de Schrift hangen alle deze dingen af van Gods *wil*, niet van Gods *Wezen*.

In Gods *wezen* is een onbepaalde macht, in Gods *wil* een bepaalde macht. Uit Gods wezen kan alles voortkomen, en nu is het de wil van God, die bepaalt, wat Hij zal realiseeren uit de vele mogelijkheden. Zijn macht en vermogen blijven altijd ter beschikking staan

van zijn wil, ook al heeft God in de Schepping een dier vele mogelijkheden gerealiseerd. Er is in God geen enkele binding dan aan Zijn wil. God is niet bepaald door wat Hij schiep; Hij is niet gebonden aan Zijn werk; Hij is alleen bepaald door Zijn wil.

ב. dus ook, dat God macht bezit om nieuwe middelen te gebruiken. God bezit macht om ons te voeden nu eens door het brood uit de aarde, dan weder door het Manna uit den hemel; ja zelfs zonder voedsel als Mozes en Elia. Hier is het eigenlijke begrip van wonder gegeven. Al wat tegenover ons staat, zegt: de eens gegeven orde put de totaliteit van Gods macht uit; Gods macht is gelijk het nu aanwezige. De Schrift zegt: Gods macht is alleen gebonden aan Zijn wil; maar er is in Zijn wezen veel meer mogelijkheid om te handelen, dan Hij gehandeld heeft.

ג. voor de uitvoering van Zijn wil staan God ter beschikking: de mensch zelf en al wat buiten den mensch is. In den mensch niet alleen zijne faculteiten, maar ook zijn persoon en actie. Buiten den mensch: het dier, de plant, de stof, de engelenwereld; ook dat Hij de hemelsche en aardsche wereld tegelijk kan laten werken. Eindelijk dat Hij ook over de duivelenwereld, over levenden en dooden enz. beschikt. Zoodat alles in den hemel en op aarde, in allerlei combinaties en bovendien hetgeen Hij nieuw wil scheppen Hem ten dienste staat.

Wij zien dus, dat tot Gods beschikking staat eerst de mensch; niet alleen in zijne faculteiten, maar ook in zijn persoon en actie. Dit is bij de Openbaring het cardo rerum. Hier ligt het onderscheid tusschen de Ethischen en Gereformeerden. De Ethischen zeggen, dat bij de inspiratie, zooals wij die leeren, de menschelijke persoonlijkheid opgeheven wordt; dat is niet zoo; God ontneemt volgens de Schrift aan het *ik* wel de vrije dispositie over de faculteiten, gebruikt het wel om het voor Zich te laten werken, maar heft het *ik* niet op. Bij de apostelen en Profeten wordt het *ik* alleen onderworpen aan Gods wil, zij zijn als 't ware Gods tolken. Wanneer een Koning bij zijn volk komt, maar dat volk verstaat Hem niet, dan neemt hij een tolk om zijne bevelen mede te deelen. Zoo nu doet God ook met zijn uitverkoren volk.

Gods beschikking gaat ook over alles, wat buiten den mensch is. God kan even goed als een mensch ook een dier gebruiken (b.v. den ezel van Bileam) om zich te openbaren. Met dien ezel van Bileam

staan wij tegenover alle Ethische beschouwingen en zeggen: Het faalt u aan kennisse Gods. Heeft God dan niet eer er een mensch bestond, de spraak uitgedacht in zijn eigen bewustzijn en heeft Hij ze niet uitgebracht door Zijn kracht? In de Schrift lezen wij: Zou Hij, die het oor geplant heeft, niet hooren? Zou God dan niet machtig zijn om dat zelfde ook te doen bij een dier? Wanneer Hij u, o mensch, die uit het stof geformeerd zijt, leerde spreken, zou Hij dan ook dezen ezel de sprake niet kunnen verleenen?

Juist voor den ezel van Bileam moet de hoogheid van den mensch vallen. Men zou zoo licht denken, dat wij zulke verheven schepselen waren, dat wij alleen in staat waren Gods openbaring te ontvangen. Neen, zegt God, ook een ezel kan Ik, de Heere uw God, als een instrument ter verkondiging van Mijn wil gebruiken.

Zoo nu staat alles God ten dienste: ook het doodenrijk en de duivelenwereld; denk aan Sauls geschiedenis bij Endor.

3. de Inhoud.

Inhoud moet er zijn, en wel inhoud, die voor mededeeling vatbaar is, wil er Openbaring kunnen plaats hebben.

Daarvoor is noodig 1^0 dat God niet zij een abstractie en 2_0 dat God niet zij een onzekere God, gelijk de Arminianen Hem voorstellen. Als wij met een wezenlijken, levenden God te doen hebben, met een vasten Raad (*βουλή*) en welbehagen, dan eerst is er een inhoud om te openbaren. Daarom komt de Openbaring eerst tot zijn recht, als men gelooft in de voorbeschikking Gods. Alle losmaking van de *εὐδοκία τοῦ θεοῦ* leidt er toe de Openbaring te vernietigen.

Dien inhoud, die geopenbaard zal worden, vinden wij volgens de Schrift aanwezig in

Gods wezen en eigenschappen,
Gods wet,
wat God over den mensch oordeelt,
de profetie, van wat er komen zal.

De נָבִיא is volstrekt niet iemand, die alleen toekomende dingen voorspelt, maar iemand, die Gods wezen en eigenschappen, Gods wet, wat God over den mensch oordeelt *en* wat in de toekomst geschieden zal, openbaart. vandaar dat in de Schrift er nadruk op gelegd wordt dat God openbaart hetgeen geschieden zal, niet om onze nieuwsgierigheid te prikkelen, maar om te doen erkennen, dat God alles door en naar Zijn wil doet en laat geschieden.

Het generaal karakter der profetie is derhalve te toonen, wat God is, wil en denkt.

B. *De vereischten a parte hominis.*

Aan de zijde des menschen onderstelt de mogelijkheid van Openbaring:

1e bewustzijn.

2e besef der eeuwige dingen.

1. Het bewustzijn.

Alle bewustzijn ontstaat door die functie van ons denken, die wij noemen: „onderscheiden." Die onderscheidingsacte is bij ons van drieërlei soort. De mensch onderscheidt:

a. het niet-ik van het ik.

b. in zich zelf de deelen van zijn inhoud.

c. in het niet-ik wat niet één is; m. a. w. van al wat buiten hem is, onderscheidt hij zooveel als in den inhoud daarvan moet onderscheiden.

Het bewustzijn zoo genomen, staat tegenover het Pantheïsme. Zoodra ik onderscheid, heb ik twee; onderscheid ik dus God en mensch, dan heb ik twee: God hier, den mensch daar. De Pantheïst echter laat God in het ik, en het ik in God vloeien. De inhabitatio wordt door de Vermittlungstheologen misbruikt voor de immanentie. Overal waar staat: Ik in u; gij in Mij, ziet de Pantheïst een fusie, vermenging; dat is ook de fout van alle Ethischen en Mystieken. Wel staat er: „Ik en de Vader zullen woning in hem maken", maar juist de inhabitatio is theïstisch, sluit de vermenging buiten. Mijn huid is met mijn wezen saamgegroeid, niet mijn huis, al woon ik er ook in; mijn huis en mijn *ik* zijn twee. Zoo ook moeten wij niet een huid, maar een woning Gods worden.

Wij moeten derhalve een bewustzijn hebben, waarin God en het ik onderscheiden zijn; heeft dit niet plaats dan is ook geen openbaring mogelijk. Alle Pantheïsten eindigen met de Openbaring op zij te zetten.

2. *Het besef.*

Er is voorts besef noodig, cognitio Dei innata.

Een neger bracht eens een mand met flesschen wijn over en een brief ter begeleiding; onder weg stal hij een flesch en daar het aantal flesschen in den brief vermeld stond, merkte de ontvanger het spoedig; toen hij nu een volgend maal wederom een mand met vruchten moest brengen, lei hij den brief eerst achter een boom en

deed zich daarna aan de vruchten te goed. Hij dacht, dat de brief het nu niet verklappen zou. Dit voorbeeld toont duidelijk, wat het zegt: besef van iets hebben; de neger had geen besef van den brief, dien hij overbracht. Hadden wij nu niets geen besef van God, geen cognitio Dei innata, dan zou het ons niets baten, hoeveel en hoelang er ook over God en Gods eigenschappen gesproken werd; wij zouden er niet in kunnen komen, wat God is, indien dit ontbrak. Dit is het juiste begrip, dat ten grondslag ligt aan Cartesius' stelling: Cogito ergo sum en het daaraan ontleende ontologisch bewijs (het begrip kan niet in ons zijn, wanneer het wezen er niet aan beantwoordt: Cogito Deum, ergo est.) Kant heeft dit bewijs genoeg verbrijzeld en er de onjuistheid van aangetoond. Maar het omgekeerde gaat wel door: het zou voor ons onmogelijk zijn met God in contact te treden, indien Gods beeld niet in ons was afgedrukt; van Gods wezen, zouden wij geen flauw begrip hebben, als ons de vatbaarheid daarvoor niet ware ingeschapen.

In de 2de plaats moet er ook in den mensch zijn een besef van 't leven Gods door affiniteit. Men zou bijv. geen besef hebben van zedelijkheid, indien men zelf niet een zedelijk wezen was; het rechtsbesef zou niet in ons kunnen opkomen, indien het niet in ons was ingeplant, ingeschapen. Zoo ook het aesthetisch besef; het besef van macht; het besef van de muziek enz.

In de 3de plaats is er affiniteit noodig tusschen de werkingen van ons wezen en die van Gods wezen; besef van persoonlijk leven; kennen, gevoelen, willen konden wij evenmin indien wij de afstralingen van die werkingen in Gods wezen niet in ons hadden. Alleen een kennend, gevoelend, willend wezen kan een besef van God hebben.

Deze drie komen dus neer op de imago Dei. De mensch is de imago Dei naar zijne substantie en ingeschapen accidentia; alleen daarom is de mensch offenbarungsfähig.

Ten 4de is bovendien nog noodig het zekerheidsbesef, om onderscheid te kunnen maken tusschen waarheid en leugen. Er moet iets in ons zijn, dat reageert; en dit kan niet aangepraat; het moet in ons wezen ingeschapen zijn.

C. De eischen a parte relationis.

Eerst zullen wij deze eischen a parte Dei, daarna a parte hominis nagaan.

Wanneer er een persoon voor een spiegel staat, dan hebben wij twee factoren; vooreerst kan de persoon, die voor den spiegel staat

zich afkeeren, dan komt er geen beeld; ten tweede kan de spiegel zijn kwikzilver kwijt zijn en dan komt er evenmin een beeld. Maar al staat nu de persoon voor den spiegel, al is de spiegel goed, maar het is donker, dan is er nog niets te zien; er moet licht zijn om communicatie te weeg te brengen. En dat is wat wij hier bedoelen met relatio.

I. *a parte Dei*

is noodig:

α. dat God in ons werkt, spreekt en woont.

β. dat God in ons lichaam, in onze omgeving, in de natuur om ons en in ons levenslot zijne werking doet gevoelen.

γ. dat God ons genaakt door engelen, menschen of andere wezens.

δ. dat God ons leven leven kan.

ε. dat God ons vermogen verheffen kan.

Over elk een kort woord:

ad α. Dit beteekent, dat de transcendente God het vermogen bezit „e distante" te werken; den afstand te overbruggen tusschen God en mensch; dat Hij, de Almachtige en Alomtegenwoordige, een hand, een arm heeft om in ons te werken. God spreekt in ons; dat is het vermogen, dat Hij bezit om in ons bewustzijn te werken. God woont in ons d. w. z. Hij, de Eeuwige, kan den afstand vernietigen en in ons inhabiteeren.

ad β. Dit beteekent, dat, waar de mensch niet alleen bestaat uit zijn ziel, maar ook uit zijn lichaam, omgeving, levenslot etc., God de Heere dat alles gebruiken kan als electrischen draad, als vehiculum, waardoor Hij indrukken op ons te weeg brengt. B.v. door ziekte enz.

ad γ. Dit beteekent, dat God den eenen mensch gebruiken kan als electrischen draad om met den anderen mensch in verbinding te treden; die mensch wordt alsdan communicatiemiddel. Ook de engelen worden hiertoe gebezigd; maar zoo, dat zij niet op zich zelf, qua tales, openbaringsorganen kunnen zijn voor ons. Worden zij als zoodanig gebruikt, dan nemen zij een menschelijke gedaante aan. God kan een engel het mensch-zijn leeren en dan wordt hij een ἑρμηνευτής, een tolk tusschen God en ons.

ad δ. Dit is de hoogste openbaring Gods. Dit beteekent dat God centraal communicatie kan hebben met het leven der menschheid, door het leven van den mensch te gaan leven. Het is dus niet zooals de Modernen en Ethischen zeggen, dat God als doel het

menschelijk vleesch aannam, maar als middel ter openbaring.

ad. ε. Dit is de illuminatio; God kan n.l. de communicatiemiddelen in den mensch genezen en verheffen.

2. a parte hominis.

Hiertoe behooren:

α. dat hij beseffen, kennen, gelooven, weten, zien kan.

β. dat het den mensch gegeven is, de onderscheidene indrukken tot een geheel te kunnen verbinden en dat hij den aldus ontvangen totaalindruk bewaren kan — (memoria).

γ. dat hij den major en minor hebbende, een conclusie kan trekken en aldus uit de φαινόμενα tot de νούμενα kan opklimmen.

Quod ad α.

Het *besef* of gevoel heet in het N. T. αἴσθησις of φρόνημα Phil. 1 : 9; Jes. 49 : 26 (יָדַע = αἴσθησις); Fil. 2 : 5. Er is onderscheid tusschen αἴσθησις en ἐπίγνωσις. Αἴσθησις is het hebben van een gewaarwording van iets, dat niet het gevolg van een wetenschappelijk onderzoek, maar door contact met de zaak zelf ontstaan is. Wat „liefde" is, kan men moeilijk ontleden, toch weet ieder wat het zeggen wil een αἴσθησις van liefde te hebben.

[*Kennen* is niet = weten. Persoonlijk kennen cf. Joh. 1 : 26; 6 : 42; 14 : 17; 17 : 3.

Gelooven is op grond van persoonlijke gemeenschap hebben een onmiddelijke verzekering en die verzekering kunnen opnemen.

Weten door ervaring of analylse (εἰδέναι of γιγνώσκειν.)

Zien als het niet uit besef, noch uit geloof, noch uit weten, maar een kennen door *zien* en *doorzien* is = θεωρεῖν, ὁρᾶν, I Cor. 13].

§ 5. *Het Instrument van de openbaring.*

Bij elke Openbaring dient onderscheiden tusschen Hem, die de openbaring geeft, den mensch, die de openbaring ontvangt, den inhoud van die openbaring en het instrumenteele middel, waarvan God de Heere zich bedient om dien inhoud aan den mensch mede te deelen. Er is dus in elke openbaring Gods behalve een subject en eene materie ook een *instrument* van openbaring.

Instrument van Openbaring nu is al datgene, wat in of buiten den mensch aangewend of opzettelijk tot stand gebracht wordt om uit het bewustzijn van God eene gedachte in het bewustzijn van den mensch over te brengen. Dientengevolge vallen de instrumenteele openbaringsmiddelen, waarvan de Heere onze God zich bedient, in twee klassen, elk met twee onderdeelen uit een, — naar gelang Hij òf *subjectief*, 't zij eenvoudig wat in den mensch aanwezig is aanwendt; 't zij opzettelijk in den mensch iets inwerkt; òf wel *objectief*, 't zij eenvoudig wat buiten den mensch er reeds is aanwendt; 't zij buiten den mensch opzettelijk iets in zijn levenskring of gezichtseinder inbrengt. Deze subjectieve en objectieve instrumenteele openbaringsmiddelen, kunnen, zelf in hun beide onderdeelen, tegelijkertijd voor eenzelfde openbaring dienen. Terwijl in het diepste mysterie, dat der vleeschwording van den Zoon van God, het subjectieve en het objectieve van het instrumenteele middel ineenvloeien. Gemakshalve is men gewoon de subjectieve instrumenteele middelen als revelatie van de objectieve als manifestatie te onderscheiden.

Toelichting.

1. Auctor omnis revelationis est Deus Triunus en wel naar den regel dat, alle actiones Dei ad extra altoos werkingen zijn van de drie personen saam, dus van het geheele Goddelijke wezen. Wel zijn de drie personen onderscheiden in de innerlijke oeconomia Dei, dus ook in de werken ad intus; maar die ad extra zijn altijd van de drie personen saam; zoo de creatio, sustentatio etc.

Daar nu ook de openbaring uit haren aard niet kan zijn een

inwendig, maar moet wezen een uitwendig werk Gods, zoo moet zij dus ook eene Revelatio Dei Triunius zijn. Wel wordt Matth. 16 : 17 tot Petrus gezegd niet σάρξ καὶ αἷμα maar ὁ Πατήρ μου ἐν οὐρανοῖς heeft U dit geopenbaard; maar πατήρ moet hier, evenals in het „Onze Vader" niet opgevat worden van den eersten persoon, maar als een uitdrukking voor het geheele Goddelijke wezen. Evenzoo Matth. 11 : 27, daar is de Zoon instrumentum revelationis, niet auctor, zooals duidelijk blijkt uit vers 25. Openbaarder is de Drieëenige God. — Ook I Cor. 12 : 7 is πνεῦμα niet als auctor, maar als instrumentum op te vatten.

Dit is ook duidelijk uit de definitie. Revelatio is hetgeen uit het bewustzijn Gods gaat in het bewustzijn des menschen. Welnu het bewustzijn Gods is één; er is niet één bewustzijn van God den Vader; één van den Zoon en één van den Heiligen Geest; dus moet ook de Openbaring komen van den Drieëenigen God.

2. Wij komen nu tot het *cui*? Aan wien wordt de openbaring gegeven? — Hier wordt altijd bedoeld de homo. Er bestaat natuurlijk ook een revelatie voor de engelen en de duivelen; een zekere openbaring heeft God zelfs aan de natuur gegeven; b.v. in den donder wordt Gods toorn gevoeld en trilt de aarde; vooral de dieren hebben kennelijk een openbaring van God ontvangen. Hier bedoelen wij echter uitsluitend de aan den mensch gegeven openbaring. Met de beide andere soorten laten wij ons niet in, omdat wij niets afweten van de wijze, waarop God zich aan de engelen en duivelen en dieren heeft geopenbaard Wij kunnen niet in het wezen van een hond of engel doordringen; „alleen de geest des menschen weet wat in den mensch is" is ook bij hen van toepassing.

Toch moeten wij wel even over de openbaring aan de dieren spreken, omdat zij eene analogie oplevert, die belangrijk is voor de Schrift-inspiratie. Wanneer wij n. l, spreken van de openbaring aan de dieren, dan bedoelen wij het instinct, vooral in de bij, mier, spin enz. Wat is hierin het miraculeuse? Dat van kleine wezens, waarin nauwelijks plaats is voor hersens van eenigen omvang, uitgaat een werking van onbegrepen wijsheid, bewonderenswaardige kunstmatigheid en onverbeterlijke nauwkeurigheid: en dat die schat van gegevens, die wij onder de menschen alleen bij uiterst geslepen en geoefende geesten, bij genieën, ontmoeten, en dan nog nooit in volmaaktheid, bij deze diertjes in de grootste volmaaktheid aanwezig is.

Hoe hebben wij nu die dingen in zulk een dier te beschouwen? Zijn zij product van eigen werkzaamheid? Neen, want het instinct is niet vatbaar voor toeneming of verlies; het blijft onveranderd. Een oude bij maakt geen kromme lijnen of verkeerde cellen, een jonge spin weeft zijn web op de zelfde wijze als een oude. Wij hebben hier dus te doen met een wijsheid, juistheid en kunstmatigheid, die niet is de wijsheid etc. van het dier, waarbij wij het waarnemen, maar de wijsheid Gods, die dat wezen gebruikt om er zijn wijsheid door te laten uitkomen.

Dit nu levert een treffende analogie voor de inspiratieleer. Ook daar treden menschen op, die groote wijsheid verkondigen; die profeteerden en met juistheid de toekomst voorzagen; maar wij voelen: dat was niet hun werk, maar het was de Heere, die hen als instrument gebruikte om zijn Openbaring te geven.

Willen wij nu een verbindingsschakel vinden tusschen het dierlijk instinct en de wijze van revelatie in den mensch; dan komen wij tot het magnetisme en mesmerisme. Een gemagnetiseerde persoon voert de kunstigste toeren uit. Een slaapwandelaar wandelt met de grootste nauwkeurigheid langs de meest gevaarlijke plaatsen. In dien magnetischen slaap zien wij dus een groote analogie met het instinct der dieren (of in dien magnetischen slaap het ik werkt op het lichaam of een andere geest — dat laten wij nu in 't midden), immers wij hebben ook hier een wezen, dat, buiten de werking van zijn verstand om, doet wat een ander wil.

Bij alle deze drie verschijnselen (instinct, mesmerisme, revelatie) zien wij dus deze analogie, dat God de Heere of in 't algemeen een ander over een levend wezen als instrument, beschikt, zóó, dat dit wezen niet doet, wat het weet, kan of wil, maar slechts uitvoerder en openbaarder is van wat die ander weet, wil en kan,

3. Alle openbaring heeft voorts een *inhoud;* waar geen inhoud is, is geen openbaring. 't Hoeft daarom intusschen niet zóó te worden beschouwd, alsof er bij elke openbaring telkens weer iets bijkomt; dat is een mechanische opvatting der revelatie, alsof God zijne openbaringen van een lijstje af gaf. Menschen, die dit gevoelen voorstonden, bevredigde de H. Schrift nooit. Omgekeerd leidde dit er weer toe om te zeggen: „de Openbaring heeft geen inhoud; is slechts een toelichting en verheldering." Hier tegenover stellen de Gereformeerden beslist: Er is altijd een inhoud; maar wel kan er zijn:

ten 1e repetita materia in revelatione; b.v. de droomen van Jozef over Egypte; zij behelzen denzelfden inhoud, maar onder een anderen vorm. Dit dient dan dikwijls om er te meer zekerheid van te hebben.

ten 2e developpeering in de Openbaring. Eigenlijk is de geheele Openbaring één boekrol, één kleed zonder naad, uit één stuk geweven, dat echter eerst in de verte getoond wordt en langzamerhand nader komt, zoodat het hoe langer hoe duidelijker wordt gezien. Er is dus geen mechanische additie; evenmin als bij een plant, waar blad, bloem en vrucht — alles uit één kiem voortkomt.

4. De *instrumenteele middelen* der Openbaring. Tot dusverre hebben deze middelen in alle Dogmatieken een chaos uitgemaakt. De scherpe en sterke Schriftbestrijding dezer dagen was noodig om de Kerk er toe te brengen, dat zij ook het leerstuk der Openbaring eens grondig uiteenzette. Waar wij nu aan die schromelijke verwarring een einde willen maken, moeten wij beginnen met het: Divide et Impera! Die deeling mag echter niet willekeurig zijn, maar moet op het beginsel der zaak rusten. De eerste indeeling, die met het beginsel der Openbaring gegeven is, is in subjectieve en objectieve middelen. Natuurlijk; want wordt er aan den mensch iets geopenbaard, dan liggen de middelen òf in zijn persoon, òf zij komen hem van buiten toe; daardoor krijgen wij van zelf de onderscheiding tusschen de

subjectieve revelatie en de
objectieve manifestatie.

Maar nu kan door deze beide nog een dwarslijn getrokken (wij krijgen dus een vertikale en een horizontale lijn), die het geheel dan in 4 deelen verdeelt.

Wij hebben n.l. ook te onderscheiden tusschen middelen, die gewoon zijn en die buitengewoon zijn.

Gewoon (dit ter voorkoming van misverstand) is hier *niet* het werken langs natuurlijken weg, want dat is geen Openbaring — (eigenlijk is de onderscheiding gewoon en buitengewoon niet goed; want alle Openbaring is buitengewoon) maar dit, dat God de Heere gegevens aanwendt, die reeds in den mensch aanwezig zijn.

Buitengewoon is dit, dat God opzettelijk iets in den mensch werkt, wat Hem tot openbaringsmiddel dienen zal, b.v. een droom.

Dezelfde indeeling vinden wij bij de objectieve manifestatie. God

kan dingen aanwenden, die er reeds zijn in hemel, licht, lucht, aarde enz. òf Hij kan daarvoor eerst dingen scheppen.

Er kunnen hier vaak twijfelachtige gevallen voorkomen b.v. een engel behoort die tot de gewone of buitengewone manifestatie-middelen? Zoolang hij blijft, wat hij is, kan hij geen middel voor openbaring zijn; hij moet dus een andere gestalte krijgen en hiermede is de schijnbare twijfelachtigheid opgelost; hij is een buitengewoon middel.

5. *I. Subjectief aanwezige instrumenteele middelen.*

God openbaart ons iets, door alleen van datgene gebruik te maken, wat in dien mensch aanwezig is, aan wien geopenbaard wordt. Dit laatste moet er bij, omdat God ook de aanwezige middelen in een ander gebruiken kan om ons iets te openbaren; dat is dan echter manifestatie.

Deze revelatie geschiedt in zijn eenvoudigsten vorm bij de

I. Inspraak.

Als God niets anders in den mensch gebruikt dan zijn onmiddellijk bewustzijn; dus als het wordt een rechtstreeksch ἔντος λαλεῖν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ d. w. z. wanneer God in een mensch direct inspreekt en in zijn bewustzijn klare gedachten doet opkomen. De analogie daarvoor leveren wij zelf; wij kunnen een dialoog houden met ons zelf zonder klank geuit te hebben. Gedurig voelen wij, dat wij aan ons zelf iets verwijten, vermanen, aandrijven, berispen. In zulk een geval zijn wij tegelijk productieve spreker en receptieve hoorder. Datzelfde vermogen nu, om in ons in te spreken, zoodat het nagenoeg een middelloos spreken schijnt, heeft ook God de Heere. Ook bij den magnetischen slaap zien we een dergelijk verschijnsel n.l. een onmiddellijk inspreken van 't gemagnetiseerde medium, zoodat het medium op 't papier neerschrijft wat de magnetiseur denkt, zonder dat deze eenig geluid gegeven heeft. — Waar uit dit voorbeeld blijkt, dat wij zelf het vermogen bezitten om in een ander in te spreken, hoe zou God dit dan niet hebben, die ons 't gaf. Nemo dare potest alii, ut queat, quod ipse non potest; atqui ergo potest quoque Deus in cordibus nostris ἔντος λαλεῖν.

Deze inspraak in het binnenste van den mensch wordt meest genoemd notio clara in tegenstelling met visioen, droom enz. Toch moet het begrip van notio clara niet geïdentificeerd met inspraak,

want ook de toespraak is notio clara. De indeeling in notio clara, visio etc. berust op andere gronden.

De inspraak als openbaringsvorm vinden wij 't meest vermeld bij den Heere Jezus. Confer Joh. 5 : 30 καθὼς ἀκούω κρίνω niet καθὼς ἀκήκοα maar, zooals ik *nu* de inspraak des Heeren in mij gevoel, oordeel ik. Evenzoo Joh. 8 : 26 ἃ ἤκουσα παρ' αὐτοῦ· hier ziet het op het verleden. Joh. 15 : 15 staat wel het praet. ἤκουσα maar het praesens is bedoeld: zoo dikwijls Ik iets hoor van den Vader heb Ik het U meegedeeld. Voor het resultaat is het natuurlijk volkomen 't zelfde of God zelf in mij inspreekt of door een ander mij laat toespreken.

Vrage: zijn er in de Schrift ook aanduidingen, dat God dit vermogen bezit? — Ja, want als God dat vermogen schonk aan een mensch om met zichzelf te kunnen spreken, dan heeft God het ook uitgedacht voor er een mensch bestond en er den mensch opzettelijk voor gecreëerd; hieruit volgt eo ipso dat God het vermogen ook zelf bezit, Ps. 94 : 9 „Zou Hij, die het oor plant niet hooren?" Λαλεῖν is in zijn eenvoudigsten vorm het vermogen des menschen om uit zijn bewustzijn iets in dat van een ander over te brengen; dat λαλεῖν nu wordt Hebr. 1 : 1 ook op God toegepast.

Heeft deze inspraak ooit als regel bestaan? Ja; in het Paradijs vóór den zondeval hebben wij ons het λαλεῖν des Heeren tot Adam niet anders voor te stellen, zooals blijkt uit Gen. 3 : 8, 10 en volgg. *Na* den zondeval staat er, dat zij de stem des Heeren *hoorden* in den wind des daags, dat is een aanduiding, dat 't vroeger niet aldus was. Bij den Heere Jezus vinden wij hetzelfde weer terug.

Echter is er tusschen wat in 't Paradijs gebeurd is en de inspraak bij de Apostelen en Profeten verschil. Wanneer de Heere iets in Adam insprak in de eerste dagen van zijn aanzijn, dan was er in 't bewustzijn van Adam nog niet voorhanden een woord, een gedachte, een memorie; er was nog geen reservoir, geen deposito, waar de denkbeelden en begrippen, door ervaring gekregen, waren neergelegd; er was geen cognitio acquisita. Wanneer God dus insprak in Adam, dan moest Hij tevens in diens bewustzijn inbrengen de begrippen, denkbeelden en voorstellingen om het geopenbaarde in hem tot bewustheid te brengen. — God kan derhalve ook zonder het intermedium van de taal een helder begrip der dingen in den mensch inscheppen.

Bij de profeten en Apostelen was het anders; daar vond de Heere een depot van denkbeelden, begrippen, voorstellingen, een taal met al

hare wendingen, gereed liggen. Tot die menschen komende, brengt God niet tegelijkertijd het besef van wat Hij spreekt in hen (als bij Adam) maar gebruikt Hij hen om in hen te spreken al wat in het deposito gereed lag. Dit maakt voor de Openbaring een groot verschil. Had God met de Apostelen en Profeten gesproken als met Adam, dan had Hij *in eens* den geheelen Bijbel kunnen geven. In het Paradijs was geen instrumenteel middel, waarvan de Heere zich bediende; was dit zoo gebleven er zou geen proces van Openbaring geweest zijn. Maar juist omdat God de bekende voorstellingen, begrippen enz. als middel gebruikt om het onbekende te openbaren, ontstaat er eene langzame ontwikkeling der Openbaring, naarmate de inhoud van het deposito zich vermeerdert.

Wij hebben dus wel degelijk met een instrumenteel openbaringsmiddel te maken n.l. de *memorie* (niet als facultas, maar als inhoud genomen) en dit middel is:

ten 1ste subjectief (want het ligt in ons).
ten 2de aanwezig en dus gewoon.

2. Toespraak,

De toespraak of allocutio vinden wij vooral bij Mozes, die met den Heere sprak פִּי לְפִי. Zij is van de inspraak daarin onderscheiden, dat hier een stem is, die van buiten, door het gehoororgaan, de ziel bereikt; of althans, dat de persoon een gelijken indruk ontvangt alsof er hoorbaar tot hem gesproken werd.

De treffendste voorbeelden hiervan in de Schrift zijn: Samuels roeping; de stem op Horeb, op Thabor en bij Jezus' doop.

Samuel sluimert. Hij hoort eene stem, die hem wakker maakt; die stem was voor hem geen vreemde stem, maar maakte op hem hetzelfde effect, dat Eli's stem op hem maakte (een menschenstem heeft 't wonderlijke, dat men haar herkent; de reden daarvan aan te geven is onmogelijk) Dit effect blijkt daaruit, dat hij opstaat en naar Eli gaat tot twee, ja tot driemaal toe; zóó sterk was de identiteit van het geluid met Eli's stem en zooverre was het denkbeeld van hem verwijderd als zou hij eene openbaring ontvangen; totdat Eli zelf hem eindelijk op de gedachte brengt, dat het de stem des Heeren is. Van subjectieve praedispositie of zelfverbeelding dus geen spoor.

Het wonder op Horeb staat in Deut. 24, 25, 26 enz, beschreven. Telkens wordt door Mozes met nadruk op het formeele feit gewezen, dat zij

door den Heere met een *hoorbare* stem waren toegesproken. Bedrog was hier onmogelijk; duizenden getuigen stonden er om heen.

Met den doop van onzen Heiland vernemen wij hetzelfde; in het bijzijn van Johannes en anderen werd een stem vernomen, die opgevangen en letterlijk opgeteekend is.

Evenzoo op Horeb. Petrus wijst er (II Petri 1 : 17) met nadruk op, dat het een der gewichtigste momenten is geweest, toen hij die stem uit de hoogwaardige heerlijkheid vernomen heeft; ook hier wordt dus op het instrumenteele middel, de vox e coelo, nadruk gelegd.

Hierbij moet niet gerekend het spreken in droomen en visioenen, zooals bij Daniël, Ezechiël enz; daarover later.

De eerste toespraak vinden wij in Gen. 3 : 8 en 9. Adam hoorde de stem des Heeren in den wind des daags. Doch vooral moet gewezen op Num. 7 : 89, waar het onderscheid tusschen het formeele en den inhoud het sterkst op den voorgrond treedt! want hier staat zelfs vermeld *van welke plaats* de stem des Heeren hem toesprak; juist dat is het onderscheid met de inspraak. — Zie verder Job. 4 : 16. In Ex. 33 : 11 vinden wij het uitdrukkelijk aangegeven als een apart middel voor Mozes. — De Oud-Testamentische uitdrukking voor dit openbaringsmiddel is פִּי לְפִי.

Wij hebben bij het hooren twee scharnieren en vandaar drie geledingen. Bij de hoorbare toespraak heeft bij ons plaats:

1° het in beweging brengen der luchtgolven;

2° (als effect) een aandoening van 't trommelvlies;

3° een overplanting van die aandoeningen in de ziel en van de ziel op het bewustzijn. Hoe deze laatste overgang gemaakt wordt, weet niemand.

Kan ik nu dit laatste effect bereiken zonder de beide eerste gegevens, dan is het voor het bewustzijn precies hetzelfde, alsof het op de gewone wijze ging. Ja de deceptie kan zelfs zoover gaan, dat zenuwachtige menschen meenen iemand te hooren spreken, ook al is er geen stem geweest. Twee oorzaken hebben dan een gelijk gevolg.

Bij het פִּי לְפִי is dus *op zich zelf* nooit uit te maken, of God bij de toespraak dezelfde luchtgolven maakte, als wij met ons spreken; of dat Hij het trommelvlies op bizondere wijze heeft aangedaan, zooals anders alleen geschiedt door de motie der luchtgolven; of dat Hij direct op onze ziel gewerkt heelt. Alle drie is mogelijk; het wonder kan aangebracht zijn in de luchtgolven, het trommelvlies of de ziel.

Maar men mag niet zeggen, dat het in beweging brengen der luchtgolven of van het trommelvlies zeker niet heeft plaats gehad en dat dus alle werking direct en alleen op de ziel heeft plaats gehad. Dit is een zoeken te ontkomen aan de grootheid van 't wonder. Daarom voegen wij er bij, dat in de Schrift wel degelijk aanduidingen te vinden zijn, die getuigen van het tegenovergestelde, hetzij dat de luchtgolven. hetzij dat het trommelvlies bewogen was. In Matth. 3 : 17 staat er uitdrukkelijk bij, dat de stem uit den hemel was. Bij het aangeven van de richting, vanwaar het geluid komt, moet ook een strooming der luchtgolven zijn. II Petri 1 : 17 : een stem uit de hoogwaardige heerlijkheid. Matth. 17 : 5 en Luc. 9 : 35 en 36: een stem uit de wolken.

Nog drie opmerkingen ten slotte:

1° Het spreken van den Heere Jezus op den weg naar Damascus is niet te verwarren noch te vereenzelvigen met de allocutio van den Drieeenigen God, 't zij in de ziel, het trommelvlies of de luchtgolven. De Heere Jezus is mensch, ook nu nog in den hemel; wanneer hij spreekt, spreekt Hij dus met zijn mond. Wij mogen Christus niet op Luthersche wijze vergöttlichen; Christus is een concrete menschelijke persoonlijkheid, die woorden voortbrengt, zooals wij. Hoe hebben wij dit dan te denken? Er zijn twee mogelijkheden:

òf dat de Heere zoo laag nedergedaald is naar Paulus toe, dat Hij op gehoorafstand van Paulus was;

òf dat de Heere bleef, waar Hij was, maar Zijn stem uit den hemel daarheen heeft gebracht.

Het eerste werd vroeger meer geloofd; thans, na het uitvinden van den telefoon, vindt het laatste meer ingang.

2°. In de H. Schrift vinden wij dikwijls, dat dergelijke toespraken meerdere personen tegelijk gelden. Daarmede is echter het subjectief karakter volstrekt niet opgeheven. Als meerdere personen een stem hoorden, kan het wezen zoo, dat elk aanwezige het hoorde of dat niet allen het hoorden (zooals bv. de begeleiders van Paulus op den weg naar Damascus); het kan dan een subjectief in hun oor of in hun ziel gewerkt wonder zijn. Alleen als er uitdrukkelijk bij staat, dat het uit een bepaalde richting kwam, maakt dit een uitzondering.

3°. Welke instrumenteel aanwezige middelen werden hierbij gebruikt?

Bij een uitwendig in de lucht aangebracht wonder werd gebruikt:

a. 's menschen gehoor;

b. 's menschen taal en de in die taal door hem gevormde begrippen.

Daarentegen werd het wonder rechtstreeks in de ziel gewerkt, dan gebruikte God:

a. het aandoeningsvermogen van de ziel;

b. de taal en hare begrippen.

3. *De Impulsus.*

De impulsus of inwerking op iemands stemming met richting van zijn bewustzijn op wat in de memorie aanwezig was, is niet in den volsten, eigenlijken zin een openbaringsmiddel, maar een verzwakte verschijning.

De duidelijkste mededeeling omtrent haar vinden wij in Jer. 20 : 9 (vergeleken met vers 7) en Cap. 6 : 11.

Het woord „impellere" zelf komt meer voor in Richteren. De vaagheid van Israels toestand in die tijden maakte ook de openbaringsvorm vaag.

Richt. 13 : 25 staat פַּעֲמ, „stootend iemand voortdrijven", van פַּעַם, „voetstap".

Richt. 6 : 34 staat לָבַשׁ = „aankleeden, omvangen"; de Geest hulde zich in hem, omving hem.

Richt. 11 : 29: תְּהִי, de geest was *op* Jephta; b.v. gelijk een wolk, die over het land gaat.

I Sam. 11 : 6 wordt gebruikt תִּצְלַח, van צָלַח, mikken, treffen; vandaar de Hiphil: vaardig worden over iemand.

Dit is de gewone vorm voor den ijveraar; impellens ut aliquid agat, loquatur, irascatur etc.

Als openbaringsvorm telt de impulsus slechts in zooverre mee:

a. als de Heere door dezen impuls een reeds gegeven openbaring accentueert.

b. in zooverre dit ook de impulsus ad scribendum is (wij spreken hier niet over de Inspiratie onder Israel, alleen over de revelatie), cf. II Petri 1 : 21. Dat φέρεσθαι door den H. G. is hetzelfde als פָּעַם, לָבַשׁ enz.

II. Subjectief aangebrachte instrumenteele middelen.

1. *De Tardemah.*

De eerste vorm van de subjectief aangebrachte openbaringsmiddelen is de תַּרְדֵּמָה. Zij komt voor in Job 4 : 13 (waar zij niet in den zin van slaap, maar als zoodanig moet genomen worden), Job 33 : 15 en 16 en hetzelfde in Gen. 15 : 12, de verschijning van den Heere aan Abraham. Het laatste voorbeeld is het meest leerrijke; wij zien hier, dat God in een tardemah tot Abram sprak; dat Abram een visioen had en God met hem een verbond sloot. De תַּרְדֵּמָה is dus het middel, waardoor God den mensch in een toestand brengt, waardoor hij geschikt, bruikbaar is voor God.

Uit Gen. 2 : 21 (Eva's schepping) en I Sam 26 : 12 (de geschiedenis van Sauls slaap in de spelonk) zien wij, dat dit het algemeene begrip is van de tardemah. Door de wetenschap (cognitio acquisita) kunnen wij ook tegenwoordig door de chloroform als verdoovingsmiddel iemand roerloos en gevoelloos maken. Zou dan God, die deze kracht in de chloroform bracht, niet de macht bezitten het zonder dit instrument te doen?

Die tardemah wordt ook geestelijk geduid in den zin van dementare; zinneloos maken, iemand zijn bewustzijn ontnemen. Quem Jupiter perdere vult prius dementat. Cf. Spreuken 19 : 15 en evenzoo in Jesaja 29 : 10.

Als openbaringsvorm is het dus een zoo geheel en al wegnemen van eigen gedachten, dat de mensch een en al gehoor wordt. Het subject vervalt; de subjectiviteit wordt aan banden gelegd. Wij moeten dit vooral streng vasthouden tegenover de Ethischen, die zeggen, dat de Heilige Geest den geest des menschen altijd verheft. God werkt variis modis; soms den geest verheffend, soms den geest wegnemend, sed semper bene fit!

2. *De Droom.*

De חֲלוֹם is het tweede subjectief aangebrachte openbaringsmiddel. Een mensch heeft geen droom in zich zelf; de bepaalde droom wordt in den mensch ingebracht.

De droom is een op zich zelf staand openbaringsmiddel in de Schrift. Deut. 13 : 2, 3 en 4 en I Sam. 28 : 6 wordt de חֹלֵם חֲלוֹם, de droomendroomer, niet voorgesteld als een, die eens een droom heeft

gehad, maar gecoördineerd met den נָבִיא, gejuxtaponeerd aan den profeet als bepaald openbaringsorgaan. In I Sam. 28 : 6 wordt gezegd, dat Saul drie openbaringsmiddelen ten dienste stonden: de Urim, de Nebiim en de chalom; dus weer dezelfde coördinatie.

Bij dezen chalom hoort als aparte gave de פִּתָּרוֹן, de gave der droomuitlegging, die vooral aan Jozef en Daniël verleend was. In Richt. 7 : 15 wordt hiervoor een ander woord gebruikt, n.l. שֶׁבֶר, d. w. z. breken; het breken van het geheime: het is althans zeer onwaarschijnlijk, dat dit woord iets anders beteekent.

Gelijk nu de שֵׁנָה van de תַּרְדֵּמָה verschilt, zoo ook de gewone חֲלוֹם van den openbaringsdroom, hier bedoeld. De Schleiermacherianen, die groote aantrekking gevoelen voor dit terrein, laten de laatste in de eerste opgaan; wij moeten ze scherp onderscheiden.

Wat is nu de toestand, waarin wij verkeeren gedurende een gewonen droom?

a. De buitenwereld ligt voor ons afgesloten.

b. Een mensch heeft niet altijd bewustzijn van zijn droomen; zij vertoonen zich nu en dan als schilderijen aan den geest, als medaillons, maar vormen geen ensemble, geen geheel.

c. Die beelden kunnen voorkomen in tweeërlei vorm:

א. dat de mensch van zich zelven af weet,

ב. „ „ „ niet van zich zelven af weet;

dus droomen waarbij de mensch zelf betrokken en waarbij hij niet betrokken is.

d. In die droomen kunnen dingen komen, die òf uit onze phantasie voortkomen; waarvan wij nooit iets wisten; òf uit onze herinnering; wanneer het dingen zijn, die in onze memorie gedeponeerd lagen.

e. De droomen kunnen ontstaan òf door een physieke oorzaak (b. v. te veel eten) óf door een geschokt zenuwleven, of zij kunnen hun oorsprong nemen in den geest. Gevolg van die droomverschijningen, die met zulk een dunnen draad aan ons dagbewustzijn hangen, is dat ook het nachtbewustzijn eenige geestelijke eigenaardigheden vertoont. Het innerlijke gemoedsleven spreekt zich in den slaap beter uit; de gemoedsbewegingen zijn sterker; soms heeft men in den droom sterker gemeenschap met elkander dan dit in het dagbewustzijn het geval is. Evenals in de eenzaamheid komt men nader

aan God; maar evenzeer kan Satan in den droom zulke afschuwelijke dingen, op niet tegen te houden wijze, in ons werken, dat het te schrikkelijk is, om over dag weer in te denken. Bij krankzinnigen hoort men ze soms over de lippen komen.

Vandaar dat de droomen door heel de oudheid en ook nu nog zulk een hoofdrol spelen bij de spiritistische verschijnselen. Schwedenborg verhaalt van eene vrouw, die haar man verloren had. Deze had in zijn leven een belangrijke schuld afgedaan, maar na zijn dood kwam de schuldeischer opnieuw en de quitantie was spoorloos verdwenen. Daags voordat de publieke verkooping van haar boeltje plaats zou hebben, droomt zij, dat haar man naar de secretaire gaat en in een geheim laatje, waarvan niemand het bestaan wist, de quitantie wegborg. Wakker geworden, onderzocht zij de secretaire en vond op de bewuste plaats het gezochte document. Hoe is dit te verklaren?

of als een rechtstreeksche werking van God, dus e miraculo,

óf doordat onze geest in den droom nog gemeenschap kan hebben met afgestorven personen,

òf — wat waarschijnlijker is — dat die man en vrouw in hun leven een gemeenschapsleven hebben gehad, dat eerst diep verborgen was, maar nu in dien droom tot bewustzijn kwam.

De droomen vormen dus een terrein, dat ons wijst op de mogelijkheid, dat andere geesten sterk op ons kunnen werken, — zooals ook het terrein van het Mesmerisme, biologie enz.

Wanneer een droom in de Openbaring voorkomt, mag deze dus niet beschouwd worden als een gewone droom — ook al wordt niet ontkend, dat particuliere personen soms beteekenisvolle droomen kunnen hebben.

Bij den openbaringsdroom moeten de inhoud van den droom èn de beelden van den droom rechtstreeks door God zijn ingebracht. God beschikt hierbij wel over de middelen in den droomer aanwezig, zoowel in zijn leven als in zijn bewustzijn; maar wat door de phantasie geschapen wordt, wordt rechtstreeks door God geschonken. Voorts is noodig, dat het bewustzijn met deze in den droom voorkomende beelden in contact kome, opdat de onderscheidene stukken een geheel vormen en de gedachte daarvan gevat worde.

De openbaringsdroom kan dragen

òf een *symbolisch* karakter,

òf een *reëel* karakter.

Symbolisch b.v. zijn de droomen van Farao, Nebukadnezar enz.; daarbij hoort de droomuitlegging.

Reëel als b.v. God aan Jozef verschijnt, om hem te zeggen, dat hij naar Egypte vluchten moet.

Hier tusschen in staat de half reëele, half symbolische droom, b.v. die van Jakob te Bethel. Symbolisch is de ladder, waarlangs de engelen op- en afklimmen. (Gods Alomtegenwoordigheid). Reëel, dat de stemme des Heeren rechtstreeks tot hem kwam met een belofte.

De droomen zijn een van de zwakste openbaringsvormen. Dit blijkt uit het volgende:

a. de droom wordt meest daar gebruikt, waar God tot niet-belijders van Zijnen naam iets zeggen wil (Achimelech; Farao; Nebukadnezar; de vrouw van Pilatus etc.), waar dus de sympathie voor God 't meest afwezig is, Bij den Heere Jezus, de Apostelen en de hoogere profeten (als Mozes) vinden wij den חֲלוֹם nooit óf zeer zelden.

b. de droom staat aan het begin der Openbaring en neemt af, naarmate het proces der Openbaring voortschrijdt: Abraham, Jakob.

c. de valsche profeten bootsen het gemakkelijkst den חֲלוֹם na, cf. Jer. 23 : 36.

d. de Chalom wordt juist genomen voor geheel geïsoleerde openbaringen, die meer détails op 't oog hebben (Jozef, Achimelech etc.).

En nu de פִּתָּרוֹן de uitlegging; deze komt alleen bij den symbolischen droom te pas. Nu zegt de school van Schleiermacher: dat voor de uitlegging dezer droomen alleen kennis van de symboliek noodig was; men meent dan, dat in alles een symbolische gedachte ligt en men deze slechts door ervaring en wijsheid behoeft te vatten, om de beteekenis van zulk een droom te verstaan. Deze voorstelling wordt weersproken door de Schrift:

Ten eerste, moet men den פִּתְרוֹ uit de symbolische beduidenis verklaren, dan zouden de schenker en bakker, die van jongsaf bij de symboliek waren opgevoed, beter hunne droomen verstaan hebben dan Jozef, de herdersknaap uit de bosschen van Mamre; en dan zouden de Magi uit Babylon en Egypte beter de droomen van Farao en Nebukadnezar hebben kunnen verklaren dan Jozef of Daniël.

Ten tweede zien wij, dat Daniël zijne kennis van den droom niet aan symbolische ervarenheid, maar aan inspiratie toeschrijft.

Ten derde, dat bij Belsazar er niet was een פִּתָּרוֹן van een symbolischen droom, maar van teekens, die niemand lezen kon.

De Schrift leert dus duidelijk, dat de uitlegging vau droomen een afzonderlijke, van God geschonken gave is.

3. *Het Visioen.*

Dit heet in het Oude Testament חָזוֹן, מַחֲזֶה of מַרְאָה; in het Nieuwe Testament ὀπτασία of ὅραμα. De woorden חָזוֹן en מַחֲזֶה, die gewoonlijk gebruikt worden voor visioen, komen van חָזָה; מַרְאָה daarentegen van רָאָה; in de lexica wordt het eerste verbum (חָזָה) poëtisch genoemd, het tweede (רָאָה) prozaïsch. Een juistere onderscheiding is echter, dat חָזָה is het passieve zien (gewaarworden) en רָאָה het actieve zien (kijken). In de lexica staat dan ook חָזָה als „boeien", met genoegen zien; wat ons oog trekt; juist in de uitdrukking „boeien", d. w. z. aan kluisters leggen, ligt uitgedrukt, dat er actie wordt uitgeoefend. חָזוֹן is dus het eigenlijke woord voor visioen; מַרְאָה wordt dan het schilderij, dat ons in den חָזוֹן getoond wordt. Het karakter van de מַחֲזֶה en חָזוֹן is dus het passief verkeeren van den חֹזֶה. Men begint altijd met חֹזֶה (de oudere naam voor een profeet) en eindigt met נָבִיא, wanneer men het ontvangene niet meer in kan houden. חָזָה is vervuld worden met gedachten en voorstellingen; נָבָא (= ebullire) het uitstorten van het ontvangene.

Dit passieve begrip van den חָזוֹן en מַחֲזֶה loopt parallel met de inspraak en toespraak. Gehoor en gezicht zijn de twee hoofdzintuigen. Evenals de mensch het vermogen bezit om door de luchttrillingen, het trommelvlies enz. in contact te komen met het object buiten hem (d. w. z. te hooren), zoo kan hij ook door middel van het netvlies van zijn oog beelden en gestalten opvangen, van hetgeen objectief voor hem staat. Bij die gezichtswerking is niet alleen netvlies, zenuwwerking en luchtgolving aanwezig, maar ook is in onze ziel het vermogen ingeschapen, om die beelden langs den genoemden weg te ontvangen, anders hadden wij er niets aan

Wij zien elkander niet, wij zien slechts de afbeeldingen van elkander en ontvangen deze met ons bewustzijn; wij hebben altijd te

doen met portretten, niet met wezenlijke personen. Wij moeten dus niet alleen beelden ontvangen, maar er moet in onze ziel ook het vermogen zijn om die beelden met ons geestelijk oog te zien, om het wezen van de beelden, die wij ontvangen, te vatten. Een kind begrijpt nog lang niet alles, wat het ziet.

Ons gewone plastische zien is dus niet alleen afhankelijk van het object buiten ons, maar ook van het vermogen in onze ziel, om die beelden te zien en te doorzien.

Nu is het onverschillig, of een beeld langs de lichtgolving komt òf er rechtstreeks ingewerkt wordt. Door wrijving over het oog kunnen wij in harmonische orde allerlei kleuren, sterren etc. te zien krijgen met hetzelfde effect als de sterren in de realiteit. Hier is dus alleen de oogzenuw gebruikt; konden wij hetzelfde nu ook doen zonder de oogzenuw, direct op de ziel, dan hadden wij daarin het grondbegrip van de חָזוֹן. De Heere God doet elk oogenblik niets dan met lichtgolven op ons netvlies spelen. Wie laat ons een boom zien? Is het niet de Heere God, die met zijn lichttrillingen uw netvlies aanroert, daar een beeld op werkt en het door de oogzenuw in uw ziel doet doordringen. En zou die God dan hetzelfde niet onmiddellijk in onze ziel kunnen doen? Wel zeker, en dat is de חָזוֹן of מַחֲזֶה.

Bovendien hebben wij niet zelf een voorstellingsvermogen? Kunnen wij niet iemand „voor ons halen", die er niet is. En wat is dit anders, dan dat de mensch het vermogen heeft ontvangen om onmiddellijk in zijn ziel zulk een beeld te scheppen? Ja wat is het geheele vermogen der memorie anders dan dit?

Het voorstellingsvermogen is tweeërlei: het reproduceert en het produceert.

Het reproduceert, wanneer wij beelden uit het verleden weer voor ons halen. Het produceert, wanneer b.v. een architect eerst in zijne gedachten den gevel ziet, dien hij maken wil, en dan daarna zijne teekening op 't papier ontwerpt. Dat zien in den geest is de kunst, het δυνάσθαι.

Uit dat voorstellingsvermogen wordt de מַחֲזֶה genomen; zonder dit vermogen zou zij zelfs onmogelijk zijn. Immers, niet alleen hij zelf kan op het veld van zijne verbeelding teekenen, maar ook een ander en dat laatste nu is het visioen.

Bij het voorstellingsvermogen hebben wij wel te onderscheiden tusschen

a. het veld, of doek, of paneel, waarop de beelden verschijnen;

b. de beelden zelf;

c. den persoon, die de beelden doet verschijnen.

Het *doek* is de spiegel van ons bewustzijn en deze blijft altijd hetzelfde, zoowel bij den droom als bij het visioen.

De *beelden* kunnen òf nieuw aangebrachte òf uit het memorie gereproduceerde zijn; ook hierin zit het verschil dus niet.

Maar in den *werker*, die ze verschijnen doet, loopen zij uiteen.

De werker kan vierderlei zijn:

1. de onbewuste mensch.
2. de medemensch.
3. Satan.
4. God.

1. De *onbewuste* mensch heeft dit

a. in toestanden van hyperaesthesie. Macbeth ziet voortdurend het beeld van den vermoorden koning Duncan. Hij wil het met zijn bewustzijn verdrijven door de vraag: Is het wel reëel? maar hij kan het niet, want uit de overprikkeling van zijn eigen gevoel komt het beeld telkens weer in zijn bewustzijn terug.

b. in toestanden van dronkenschap; de wijn brengt prikkeling in het bloed; het bewustzijn gaat daardoor ten onder; men krijgt fantasieën, die eindigen in delirium tremens.

c. in toestanden van voorloopige krankzinnigheid; sommige krankzinnigen leven altijd in éene voorstelling, n.l. dat zij de Schah van Perzië zijn of millionnairs enz.

d. in toestanden van uitputting kan men hetzelfde krijgen in de phantasmagoriën; bij sterke inzinking van krachten n.l. gaat de zelfbeheersching weg en treden allerlei scherp geteekende beelden voor den geest.

e. bij sterke lezers, vooral romanlezeressen, die zoo sterk kunnen leven in wat zij lezen, dat zij niet eens weten waar zij zijn en het nauwelijks merken, als iemand de kamer binnentreedt.

f. bij mediteerende personen, afgetrokken menschen; ook deze verliezen huns ondanks de beschikking over hun geest en lijden zoogenaamd aan abstractie; vergeten het nummer van hun huis of weten niet eens, hoe zij zelf heeten.

2. Door den *medemensch.* Dit geschiedt

a. op zijn zwakst door verleiding; door voor te spiegelen rijkdom, wellust enz. kan men maken, dat iemand eindelijk in die gedachten gaat leven.

b. de sterkste vorm is de biologie; dan disponeert men volkomen over iemands geest; evenzoo in den magnetischen slaap.

3. Door *Satan.* Deze heeft ook de macht, in het voorstellingsvermogen van den mensch in te grijpen; soms kan hij in de heiligste oogenblikken, ja zelfs onder het Avondmaalsgebed, satanische beelden voor onzen geest tooveren. Dat dit werkelijk zoo is, lezen wij in de H. Schrift. Ook de valsche profeten hadden een מַחֲזֶה. Cf. Jesaj. 28 : 7; Jer. 14 : 14; Jer. 23 : 16; Ezech. 12 : 24; Ezech. 13 : 17.

4. Door *God.* Dit is de echte מַחֲזֶה, wanneer de actor, die de beelden op 't voorstellingsveld verschijnen doet, God is. Kenmerken van deze מַחֲזֶה zijn dus:

a. dat er beelden komen;

b. dat ze door God op 't veld der verbeelding worden gebracht;

c. dat het gebeurt, terwijl wij wakende zijn.

Dit laatste is het verschil tusschen de חֲלוֹם en de מַחֲזֶה. De מַחֲזֶה, d. w. z. de ware door God gewerkte מַרְאָה, geschiedt altijd in *wakenden* toestand.

Gelijk nu de חֲלוֹם eene versterking heeft in de תַּרְדֵּמָה, zoo heeft ook מַחֲזֶה in de Schrift een verdieping in de ecstase.

Ἔκστασις komt in de Schrift voor:

a. in den gewonen, eigenlijken zin van „zich ontzetten"; dit is een westersche uitdrukking en onvroom; men „ontzet zich" niet, maar „wordt ontzet". Deze ecstase komt voor Marc. 5 : 42; 16 : 8 (τρόμος καὶ ἔκστασις = de zelfbeheersching kwijt zijn over spier en zenuw); Luc. 5 : 26; Hand. 3 : 10. Op al deze plaatsen beteekent ἔκστασις dus, dat men de zelfbeheersching kwijt was.

b. in den zin van een „gezicht", Hand. 10 : 10; 11 : 5; 22 : 17. De dubieuse toestand tusschen מַחֲזֶה en ἔκστασις vindt men 1 Cor. 12 : 1—5. Gewoonlijk wordt deze ecstase aangeduid door: „verruk-

king of vertrekking van zinnen"; ook bij Bileam staat, dat hij „verrukt" was, maar hier wordt een ander woord gebruikt (נָפַל), waarover straks meer.

Wat is nu het karakter van ecstase?

Wij hebben een sensorium; daardoor staan wij in verband met de wereld om ons heen; wij zien, hooren en tasten, wat zicht-, hoor- en tastbaar is; dat is onze horizon, ons diorama, waarin wij leven. Maar evenals ik nu in het gebed de oogen toesluit en de ooren liefst toestop, om dat gewone diorama niet te zien, opdat mij ten deel mocht vallen het diorama des hemels; zoo ook houden in de ἔκστασις onze gehoor- en gezichtsorganen op met werken en ontsluit zich voor ons een andere horizon. En dit geschiedt niet actief als in het gebed, waar wij zelf de oogen sluiten en zelf andere beelden voor onzen geest brengen, maar immer passief; de oogen worden toegesloten zonder onzen wil en van buiten af treedt die andere horizon zonder ons toedoen met zijne beelden tot ons. Zoo buiten ons zelf te zijn en geplaatst in een ander diorama, dat is wat de Schrift verstaat onder ἔκστασις.

Die werking kan zijn òf enkel òf gemengd; het kan zijn een louter dioramatische מַחֲזֶה of een מַחֲזֶה waarin ook gesproken wordt.

De werking van de מַחֲזֶה kan zich verder door middel van de spieren aan 't lichaam mededeelen; b.v. evenals men ingeval van nachtmerrie zich in zijn slaap omwentelt. Dit is echter het eigenaardige bij de ἔκστασις, dat het zich hier in wakenden toestand voordoet. Van de Kwakers zegt men, dat zij de aandoening zoover drijven, dat zij zitten te beven in de kerk, zoodat zich dan 't gevoel aan de motorische zenuwen mededeelt. Men kent de bekende geschiedenis van Dr. G. Kuyper te Nijkerk in het eind der voorgaande eeuw en de ontzettende zenuwtoevallen onder zijn gehoor. — In de Middeleeuwen waren de Flagellanten om hun ecstatische aandoeningen bekend. Hetzelfde vinden wij bij den Amokmaker in Indië, die iedereen, die hem tegenkomt, doodsteekt. Tot op zekere hoogte ook in den slaapwandelaar; alleen dan gebeurt het in den חֲלוֹם. Men vindt dit ook nog op tweeërlei ander terrein; vooreerst bij sommige sprekers, vooral in het Oosten; men noemt dit „fougue"; soms ook op studentenfeesten, als de wijn is in den man en de wijsheid in de kan. Ten tweede in heiliger zin bij stervenden en menschen in doods-

gevaar; terwijl zij te zwak waren om iets te doen, beginnen zij soms plotseling met krachtige stem de heerlijkste dingen te verkondigen uit een ons onbekende wereld.

Het diepst gaat deze passiviteit van de מַחֲזֶה, als de ziener neer wordt geworpen (נָפַל), een hand (de יַד־יְהוָה) op zich voelt rusten; weggevoerd wordt en zich na afloop van het gezicht krank gevoelt. Over elk dezer vier verschijnselen een kort woord.

1º *neervallen*, cf. Ezech. 1 : 28; Dan. 10 : 9; Openb. 1 : 17; wij moeten dit „ter aarde nedervallen" ad litteram nemen; het woordt (נָפַל) wordt Num. 24 : 4 ook gebruikt van Bileam; de Statenvertaling vertaalt נֹפֵל hier door „verrukt"; op zich zelf is hier niets tegen, mits wij maar vasthouden aan 't denkbeeld: neergeworpen worden. [Dit gezicht bij Bileam was een gemengde מַחֲזֶה; hij *hoorde* de redenen Gods en *zag* het gezicht des Almachtigen.]

2º *weggevoerd worden*. Ez. 3 : 14; Openb. 21 : 10; (hier hebben wij verscheidene verschijnselen van de מַחֲזֶה te zamen, n.l. het נָשָׂא, לָקַח, הָלַךְ, het bitterlijk bedroefd zijn en het drukken van de יַד יְהוָה). Nu zijn er twee mogelijkheden, òf dat de persoon werkelijk gevoerd werd van de eene plaats naar de andere òf dat de verplaatsing alleen plaats had in de מַחֲזֶה, voor zijne verbeelding, evenals wij dat wel eens in een droom hebben. Met eenig onderscheid keert dezelfde vraag ook terug bij Jezus' verzoeking in de woestijn. — Als wij nu bij Ezechiël en Daniël zien, dat deze overvoeringen over niet minder dan halve werelden plaats hadden, dan moeten wij wel vragen: Is er in de מַחֲזֶה zelf een motief, dat zulk eene extraordinaire, wonderlijke wegvoering rechtvaardigt? — Neen, want wanneer Daniël of Ezechiël weggevoerd worden naar een ander volk, dan spreekt hij dat volk niet toe, maar hoort in de מַחֲזֶה een stemme Gods hen toespreken; ook komt er dan niet iemand uit dat volk, die hem antwoordt; het zou dus geen enkele beteekenis hebben, dat de profeet werkelijk vervoerd was. Op dien grond hebben wij dit, althans bij Ezechiël, in visione op te vatten. Dit geldt natuurlijk niet van alle plaatsen in de Schrift, waar van een „wegvoeren" sprake is; b.v. niet bij Christus' wegvoering in de woestijn. — Een andere vraag

is, of רוּחַ hier door ἄνεμος of door πνεῦμα vertaald moet worden; Delitzsch e. a. zeggen ἄνεμος; deze opvatting wordt echter niet begunstigd door het Nieuwe Testament. Daar staat bij een gelijk verschijnsel ἐν πνεύματι. Openb. 21 : 10.

3° *de hand des Heeren*, Ez. 3 : 14; Dan. 10 : 10 e. a. p. De יַד יְהוָה is de uitdrukking voor het passieve begrip, dat in de מַחֲזֶה op den voorgrond treedt. De persoon voelt, dat hij zelf niet meer handelt. Daar de מַחֲזֶה meestal gepaard ging met een afsluiting van de macht van de ziel op het lichaam, zoo moet יַד יְהוָה opgevat, als de opheffing van de beschikking over ons σῶμα. Wij hebben ook wel eens in onze droomen gevoeld, dat wij de beschikking over ons lichaam kwijt waren; dat wij niet meer loopen konden, of altijd door loopen moesten. Dat nu is door de zieners altijd gevoeld; zelfs herinnerden zij zich soms na afloop van het visioen, dat de יַד יְהוָה zwak of sterk op hen drukte.

4° *het zich krank gevoelen*; dat dit na het visioen zich voordeed, zien wij Ez. 3 : 14. Dat lijdelijk zijn onder de hand des Heeren geeft hetzelfde gevoel van matheid als b.v. na het vallen in een onbewusten toestand; al deze genoemde verschijnselen komen in de beroerte in absoluten zin voor. Bij de מַחֲזֶה zijn ze divinatorisch.

Vatten wij dit alles samen, dan krijgen wij:

I. het zien, wijl een werkelijk object langs de lichtgolf ons netvlies raakt; het *somatische* zien.

1. bij het reëel object; dan wordt het object als beeld in ons netvlies geworpen.

2. het stereoscopische zien door hulplenzen; dan bestaat er geen reëel object (wel bestaat het dubbele plaatje, maar dit zien wij niet), maar door de kruising der stralen ontstaat een stereosmatig object, dat subjectief door de lenzen wordt gevormd.

3. het panoptische zien; men ziet, dat hier door deceptie een volkomen reëele verschijning gezien wordt; de deceptie geschiedt niet door lenzen, maar door plaatsing (panorama).

4. het schijnzien door spiegeling; het kaleidoscopisch zien (het effect berust hier op spiegels).

5. iets nazien, van een object, dat op 't oogenblik zelf er niet is, maar er geweest is (na zonsondergang het zien van de zon).

6. iets hooger zien, dan het werkelijk is; vooral aan het strand; soms schijnen de schepen in de lucht te zeilen.

7. de fata morgana; een op zich zelf staand, maar eveneens oramatisch verschijnsel, ook al ontbreekt het object, dat men ziet, geheel op de plaats waar men 't ziet.

II. Het *physische* zien; dit zijn aandoeningen van het netvlies zonder lichttrilling; b.v. door wrijving van het oog of koortsaandoeningen ontstaan allerlei beelden.

III. Het *psychische* zien door het voorstellingsvermogen. Dan halen wij het object uit ons zelf; er is geen reëel object. Dit kan zijn

1. het voor ons halen van een object, in ons aanwezig.
2. het combineeren van objecten in ons tot nieuwe objecten.
3. het voorstellen van een nieuw plan (b.v. door een architect).
4. het kunstbeeld, 't zij van den schilder, den beeldhouwer of den dichter.

IV. Het *psychische* zien, zoodat de beelden naar ons toekomen, zonder door onzen wil te zijn voortgebracht.

1. de droom.
2. als gevolg van een physieke oorzaak (overladen maag).
3. door Satan.
4. door God.
5. door biologen.

V. Als het zien niet alleen een passief zien is, maar ons de geheele beschikking over ons σῶμα ontnomen wordt en wij toch ons dagbewustzijn houden, dan is de passiviteit absoluut.

De vraag, welke het verband is tusschen ons geestelijk en lichamelijk oog, kunnen wij slechts probabiliter beantwoorden. Het zien van 't uitwendig oog is altijd gelijktijdig met het zien vant 't inwendig oog; beide staan dus niet tegenover elkaar. Waarschijnlijk is dat punt, waar de gezichtszenuw de ziel aandoet, ook het punt, waar de ziel psychisch ziet.

De מַחֲזֶה is òf *simplex* òf *compositum.*

Simplex als er niets is dan zien;

Compositum als er tegelijk gesproken wordt.

In de מַחֲזֶה compositum moet weer onderscheiden tusschen twee dingen n.l.:

òf er plaats vindt een spreken tusschen de personen in de מַחֲזֶה zelf,

òf dat er plaats vindt een spreken tusschen personen in de מַחֲזֶה of buiten de מַחֲזֶה en den ziener.

Het eerste zien wij b.v. in het gezicht over Jozua, den Hoogepriester; het tweede in het gezicht van den olijfboom en de kruiken; ook bij Jakob te Bethel. In Jesaja 6 hoort de profeet eerst de engelen zingen (een gehoorverschijnsel in het visioen), maar daarna roert een engel, die buiten het visioen staat, hem aan en begint hij nu zelf te spreken.

Voorts kan de מַחֲזֶה onderscheiden naarmate ze *reëel, symbolisch* of *beide tegelijk* is.

Reëel als er werkelijk personen verschijnen;

Symbolisch als er symbolen geteekend worden, b.v. een vliegende rol, een kandelaar enz.;

Gemengd bijv. bij Jakob te Bethel, waar de ladder een symbool is, het komen van den Heer reëel. Zoo ook wanneer Abram het gezicht heeft van de verbondssluiting, dan vermengt zich het reëele met het symbolische.

Dit leidt tot de laatste onderscheiding, dat sommige מַחֲזוֹת zich zelf verklaren, andere een פִּתָּרוֹן noodig hebben, zooals wij dit bij de droomen hebben gezien. Zacharia vraagt bij het zien der kandelaren: Wat zijn deze?

Volledigheidshalve kunnen wij nog apart nemen, waar de מַחֲזֶה slechts als uitgangspunt dient voor de Openbaring en nog niet de Openbaring zelf is. B.v. het gezicht van Bileam, Num, 23 en 24. Bileam was wakker en kreeg nu een מַחֲזֶה, maar dat uiterst klein is; hij ziet Israël en in Israël van verre den Messias komen; reëel aanschouwt hij dus Israël, in de מַחֲזֶה den Koning van Israël. Maar wat hij verder in zijn begeisterung uitspreekt, wordt hem niet in dat gezicht medegedeeld, maar is een duidelijke inspiratie van woorden. Hier is dus een מַחֲזֶה maar die zich beperkt tot een enkel beeld en overigens als steunpunt dient voor de geestesinspiratie.

Evenzoo Jesaja 6. De profeet begint met een מַחֲזֶה, maar na vers 8 is het gezicht uit; dan volgt de dialoog, die niet plaats had in de מַחֲזֶה; ook hier was zij dus steunpunt, vanwaar de profetische openbaring uitging.

De *apocalyptische* מַחֲזֶה vertoont ons weer een geheel ander karakter dan de profetische; hij komt gemaskeerd voor in Ezechiël, Daniël en de Openbaringen; eenigszins ook in Zacharia, maar niet zoo met het eigenaardige type.

Waardoor wordt hij nu onderscheiden van den profetischen מַחֲזֶה? Het gezicht van Jakob te Bethel kan apocalyptisch gemaakt worden door er de ladder uit weg te nemen. In het profetische gezicht is een ladder, in het apocalyptische niet. Hoe moeten wij dit verstaan?

Krijgt een profeet een gezicht, dan worden hem getoond òf personen en zaken uit zijn eigen levenskring òf zij worden naar hem toegeschoven. Het is om hem, het doelt op hem of het gaat hem aan.

Niet alzoo is het apocalyptische gezicht; de Apocalypticus blijft op zijn plaats staan; de מַחֲזֶה staat „unvermittelt" voor hem; er is geen verbinding, geen trait d'union, geen ladder tusschen hem en hetgeen hij ziet. Stelt u voor, dat gij in eens in China verplaatst werdt in een gezicht met al het voor uw oog ongewone en zonder dat iemand u al dat vreemde verklaarde — dan kunt gij u eenigszins een denkbeeld vormen van den apocalyptischen מַחֲזֶה.

Vandaar dat b.v. de symbolen in de profetische gezichten uit dit leven gegrepen zijn; maar in de apocalyptische gezichten vreemdsoortig en moeilijk te verklaren zijn. Neemt b.v. de beschrijving van Jezus door Johannes op Patmos; dan is dat een voorstelling, die voor ons zelfs niet denbaar is. Evenzoo in het eerste hoofdstuk van Ezechiël de beschrijving der cherubijnen. Het zijn wezens, die hier op aarde niet bestaan; en daarom komt de beschrijving in niets overeen met onze aardsche toestanden; het is een componeeren van allerlei vreemdsoortige ingredienten tot eene Gesammtheit. Zoo vinden wij voortdurend bij Ezechiël en Daniël profetieën en gezichten, waarin hun geen mededeeling wordt gedaan van een of andere zaak, maar waarin zij eenvoudig worden overgezet in ons geheel vreemde toestanden. Het is dus een geheel vreemde wereld, waarmede men in de Apocalypse in aanraking komt; een wereld waarmee men persoonlijk niet in contact staat.

Welke zijn de instrumenten, waarvan God zich in den מַחֲזֶה bedient? — God vindt in de verbeelding, het voorstellingsvermogen en het geheugen van den ziener een vormenwereld en deze is het instrument, waardoor de מַחֲזֶה bevolkt wordt. En wel zóó, dat deze beelden;

a. ontleed en anders gerecomponeerd;
b. gepotenzirt;
c. symbolisch genomen;
d. in het mystieke geplaatst worden (dit doet men door den achtergrond te veranderen).

God is altijd de *auctor visionis* en dat wel in de volgende momenten:

ten 1ste God schept eene ontvankelijkheid voor het visioen bij den profeet.

ten 2de God voedt den profeet alzoo op, dat de vormen, voor den מַחֲזֶה noodig, in zijn geheugen zijn ingekomen door opvoeding, onderwijs enz. God behelpt zich niet met die vormen; maar Hij is er zelf de auctor van.

ten 3de God brengt den aldus geschapen en opgevoeden profeet op een gegeven oogenblik in dien passieven of ecstatischen toestand door een ingrijpen in zijn persoon.

ten 4de God schept dan in den מַחֲזֶה den horizon voor hem en brengt die beelden in dien horizon.

ten 5de God brengt actie in deze composita, ook derhalve de gesprekken (tableaux vivants).

ten 6de waar symbolen gebruikt zijn van twijfelachtige beteekenis, daar geeft God aan den profeet den פִּתָּרוֹן.

ten 7de bekwaamt God nu den profeet, om het geziene te vertolken.

4. De מַרְאָה.

De מַרְאָה is wel te onderscheiden van de מַרְאָה; want deze laatste is dezelfde als de מַחֲזֶה. De מַרְאָה is hierin van de andere subjectieve middelen onderscheiden, dat het alleen van den man Mozes gezegd wordt: Num. 12 : 6, 7, 8. Hier wordt juist een tegenstelling gemaakt tusschen מַרְאָה en מַרְאָה; elke andere profeet zou den Heere door een gezicht zien; alleen Mozes zou de מַרְאָה, de gelijkenis des Heeren aanschouwen. En dan wordt מַרְאָה verklaard als te bestaan daarin, dat God tot hem sprak niet in חִידוֹת, symbolen, raadsels, waarbij nog iets moest opgelost, maar פֶּה אֶל־פֶּה, „van mond tot mond".

De grondbeteekenis van מַרְאֶה vinden wij in Lev. 13 : 12: quoad conspectus sacerdotis sit; en Gen. 2 : 9: alle boom, begeerlijk voor 't gezicht. De oorspronkelijke beteekenis van מַרְאֶה is dus conspectus. Omdat het een verbaalbegrip is, kan het ook passief genomen worden: qui adspiciatur, of ook aliquid conspectabile. Zoo b. v., Dan. 10 : 18. Vandaar dat מַרְאֶה soms eene beteekenis krijgt, die dicht komt aan מַרְאָה b.v. Ex. 3 : 3; maar ook hier blijft toch altijd de oorspronkelijke gedachte prevaleeren: id, quod visibile is; de inhoud van wat zichtbaar is.

Bij Mozes is het dus niet visio, maar de clarus conspectus, zooals de Ouden zeggen. Nader wordt dit omschreven door פֶּה אֶל־פֶּה; van mond tot mond; in de Septuagint weergegeven door ἐνώπιον ἐνωπίῳ. פֶּה אֶל־פֶּה is nog sterker dan פָּנִים אֶל־פָּנִים, dat in Gen. 32 : 31 en Deut. 5 : 4 gevonden wordt. Dit laatste beteekent; naderen tot een koning, doch op een afstand; het eerste is zooals een vriend met zijn vriend omgaat (de vrienden kusten elkaar in 't Oosten). De uitdrukking פָּנִים wordt ook wel bij Mozes gevonden, maar dan staat er bij hem altijd בְּפָנִים פָּנִים.

Die תְּמוּנַת יְהוָה is niet een theophanie, noch een symbool, maar een onmiddelijke uitstraling van de heerlijkheid des Heeren in zichtbaren vorm. Daardoor stond Mozes in die bizondere gemeenschap met den Heere, dat hij altijd met Hem spreken kon in concreto; in praegnanten zin. Dat is het heerlijk en gansch eenige van deze openbaring aan Mozes; het is geen geestelijke, maar een werkelijke gemeenschap; het is eene anticipatie van wat eens in den hemel het deel der gezaligden zal zijn, die den Heere zullen aanschouwen van aangezicht tot aangezicht.

In Deut. 34 : 10, 11, 12 is duidelijk dit gansch exceptioneel karakter van de Mozaïsche openbaring aangegeven, zoowel wat betreft de wijze van openbaring, als de wonderen en teekenen, die hij deed en de macht van zijn persoonlijkheid. In Maleachi 4 : 4 wordt nogmaals op deze openbaring teruggewezen, als zijnde het normatieve beginsel der openbaring; evenzoo in Jes. 8 : 20, Luc. 16 : 31, Hebr. 3 : 5,

In welken zin moet nu die מַרְאֶה, die clarus conspectus, die alleen

aan Mozes ten deel gevallen is, verstaan worden? — Zij moet op één lijn gesteld worden met het zien in het Paradijs en het zien eens in de eeuwige heerlijkheid, cf. I Cor. 13 : 12 en Ps. 17 : 15.

„De reinen van harte zullen God zien", dat heerlijke, dat door de zonde teloor gegaan was, dat keert bij Mozes terug. Wat de zonde bedekt hield, komt bij Mozes weer te voorschijn; bij Mozes werd daarom niet iets nieuws aangebracht als bij de profeten; het was bij hem de clarus conspectus; vandaar de glans op zijn gelaat, gelijk ook bij Jezus op den berg Thabor. Zoo hebben wij ons ook Adam te denken in het Paradijs!

Gelijk wij zagen, worden de instrumenta revelationis in vier categorieën verdeeld, in twee groepen uiteenvallende, n.l. de subjectieve en objectieve middelen der revelatio.

De *eerste* groep, die der subj. instr., omvat:

1ste zoodanige middelen, die in 't subject aanwezig waren,

2de zoodanige, die opzettelijk in hem gewerkt zijn.

De *tweede* groep, die der obj. instr., omvat:

1ste zoodanige middelen, die buiten den mensch reeds bestonden.

2de zoodanige, die iets inbrengen in de wereld buiten den mensch, wat daar niet gewoon is.

Men is nu gewoon de subj. instr. „revelationes", de obj. „manifestationes" te noemen, hoewel dit betrekkelijk onjuist is. Vraagt men, welk verschil er dan bestaat tusschen de beide hoofdgroepen, dan antwoorden wij dit, dat de Heere bij de eerste de instrumenta *in*, bij de tweede *buiten* den mensch gebruikt; het geheele onderscheid ligt daarin, dat de objectieve groep handelt over de instrumenta quae extra hominem posita sunt.

De eerste vraag is thans deze: Zijn deze objectieve openbaringen ook wellicht tegelijk subjectief? In moderne en ethische kringen is het gewoonte er nadruk op te leggen, dat de obj. manifestaties volgens de Schrift gewoonlijk gebonden zijn aan de subj. praedispositie van den persoon. Men beroept zich daarvoor op Zacharias bij het reukaltaar; op Paulus, die op den weg naar Damaskus Jezus zag en het krijgsvolk niet; op Bileam, die den engel niet zag staan in de engte van het bergdal. En derhalve, zoo beweren zij, hangt dit zien eener engelenverschijning af van iets in 't waarnemend subject, zoodat iemand, die dat iets niet heeft, het ook niet ziet. Maar ofschoon op deze feiten door Modernen en Ethischen saam gewezen wordt, gaan zij hierin toch uiteen, dat de Modernen die praedispositie zoeken

in een overspannen verbeelding en dus in het natuurlijk leven, terwijl de Ethischen haar weer spiritueel opvatten, als een zekeren toestand van het geloofsleven.

Welk doel heeft men met dit beweren? Wij willen hiermede niet zeggen, dat zij ons of zich zelven zoeken te bedriegen; maar gelooven, dat een geest hen onbewust dringt. Wat waarachtig objectief is, zeggen zij, is ook waarneembaar voor allen. Als niet allen het bespeuren, dat is het voor ons niet reëel; ziet slechts een enkele een zaak en al de anderen niet, dan zeggen wij: wij nemen gaarne aan, dat gij iets zaagt, maar dat was in een droom; objectief is het voor ons niet. Dus heeft dit streven eig. ten doel, de objectieve manifestatie te loochenen. En dit heeft zijn dieperen grond in het Fichtianisme, dat door Schleiermacher in onze theologie binnendrong; de theorie van het Ich en Nicht-ich droeg hij zelfs op God over, en beweerde, dat Gods deugden en eigenschappen geen objectief bestaan hadden, maar indrukken waren in het zielsleven van den mensch. Trekt men dit door, dat het object een product is van werkingen in ons, dan leidt dit van zelf tot uitwissching, Auslösing, vernietiging der manifestatie.

Zien wij daarom, wat van dit beweren aan is. Vooreerst beroept men zich op hetgeen met *Zacharias* gebeurd is. Zacharias bediende het reukaltaar, dat in het Heilige stond, terwijl het volk buiten in het voorhof wachtte; dat het volk den engel dus niet zag, die vóor het reukaltaar stond, is zeer natuurlijk. Er was tusschen die beiden een voorhangsel. Maar niets bewijst, dat, als het volk binnen het Heilige was geweest, het niet even goed den engel zou gezien hebben.

Wat *Bileam* betreft leert de H. S., dat hij den engel niet zag, volstrekt niet omdat de engel niet reëel bestond, maar omdat zijn gezichtsvermogen belemmerd was. De geschiedenis der Emmausgangers leert ons dit. Luc. 24 : 16. Jezus bestond reëel; er was niet alleen geen praedispositie noodig om Hem te kennen, maar veeleer praedispositie om Hem niet te kennen, waar ieder ander discipel terstond zou gezien hebben, dat het Jezus was; maar hunne oogen werden gehouden, dat zij Hem niet kenden. Num. 22 : 31.

Wat *Paulus* betreft op den weg naar Damascus, wij lezen, dat Jezus hem verscheen in zulk een schel licht, dat het den glans der zon overtrof. Nu weten ook wij zeer goed, dat, hoe sterker het licht der zon is, wij ook des te minder goed kunnen zien, wat in dat licht zich beweegt. De invloed van zulk een glans moest dus ver-

blindend werken. Dit is de volkomen toereikende reden, om te verklaren, hoe het kwam dat de krijgslieden Jezus niet zagen; zij sloegen hun oogen neer; en de eenige, die wel zag, n.l. Paulus, werd blind.

De voorbeelden, die men dus voor deze subjectieve praedispositie aanhaalt, zijn, op zijn zachtst uitgedrukt, uiterst onbeduidend.

Voorts is het opmerkelijk, dat bij 99 percent der voorkomende manifestatiën zelfs geen sprake kan zijn, ook bij de Ethischen, van praedispositie; en andere gevallen, dan de hierboven aangehaalde, ook nooit worden genoemd.

Ten derde dient er op gewezen, dat het bij tal van andere manifestatiën duidelijk is, dat niet alleen de persoon zelf, maar ook al de omstanders het zagen. Verg. Horeb en de Roode Zee.

Ten vierde dat de poging, om deze praedispositie uit overspannen verbeelding of geloofsleven te verklaren, afstuit op feiten als: dat Bileams ezelin den engel zag (Num. 22); dat niet Daniël, maar koning Belsazar met zijn halfdronken vorsten en boelen de hand op den muur aanschouwde; dat niet de jongelingen in den oven zelf, naar Nebukadnezar een vierden persoon naast hen zag; dat Paulus op den weg naar Damaskus niet door het geloof tot de manifestatie, maar omgekeerd door de manifestatie tot het geloof kwam.

Vooreerst blijkt dus, dat de voor praedispositie pleitende zaken tot een hinschwindend niets te herleiden zijn.

Ten tweede wordt de grond voor zulk een verklaring door de feiten zelf weersproken.

Ten derde zou het gering aantal feiten toch nog verbieden deze praedispositie als vasten eisch voor alle manifestaties aan te nemen.

Toch is er iets van deze zaak aan, en wel:

1° dat de manifestatiën gewoonlijk ten deel vallen aan geloovige personen en slechts zelden aan ongeloovigen. Immers, de manifestatiën zijn gegeven aan de Kerk en daarom gebruikt God als openbaringsorganen liefst hen, die in de Kerk zijn; hoewel ze ook bij exceptie wel aan anderen, die buiten zijn, ten deel vallen.

2° dat de manifestatie gewoonlijk rekening houdt met iemands geestelijke ontwikkeling; niet alsof de manifestatie zou voortkomen uit dat geloofsleven, maar zóó, dat God zich in den vorm der openbaarmaking naar dat geloofsleven *schikt*.

3° dat bij de manifestatie noodig is een bijzonder fixeeren van den ziener, opdat hij zie, wat er in ligt. Cf. Hagar en bron; Emmausgangers en broodbreking.

4º. dat daar, waar God aan een gegeven object iets geestelijks manifesteeren wil, de geestelijk ingewijde die affiniteit bezit met die manifestatie, en meer inziet en begrijpt, dan hij, die deze affiniteit mist. Van een schilderstuk wordt de objectieve reëele schoonheid door ons niet bespeurd, maar ons door den schilder getoond; de wendingen eener parade worden door een boer niet begrepen; een generaal ziet er aanval en verdediging in.

Die manifestatiën hebben in 't Hebreeuwsch drie, in het Grieksch twee namen:

Hebr. אתות, נִפְלָאוֹת, מוֹפֵת. Gr. *τέρας*, *σημεῖον*.

Het woord אתות komt waarschijnlijk van den stam אָוָה = ergens een kras op zetten, om het later te herkennen; אות is dus eig. een herkenningsteeken.

Het woord נִפְלָאוֹת komt van פָּלָא, dat beteekent: sēponere, afscheiden, ausheben en vandaar „das ausgezeichnete", het verhevene wat buiten den kring der gewone gegevens ligt.

Het woord מוֹפֵת van אָפַת = draaien, verdraaien — van een slot bijv.; daarvandaan ingedraaid tegen den gewonen gang van het werktuig in.

Nu is אתות het meest gebruikelijke woord om aan te duiden de instrumenta revelationis, quae adsunt;

נִפְלָאוֹת zijn de dingen, die God nog moet scheppen;

en מוֹפֵת is iets, wat tusschen beide in ligt, en heeft iets zwevends.

Toch gaat dit onderscheid niet altijd absoluut door; want de Oostersche talen zijn niet zoo scherp in hunne onderscheiding als de Westersche.

Τέρας in het Gr. is gelijk aan נִפְלָאוֹת en drukt het indrukwekkende, het vreesaanjagende uit.

Σημεῖον is gelijk אתות en beduidt: „ergens een teeken aangeven".

Wij zullen eerst behandelen de

אתות.

De אתות zijn die instrumenten, die God niet schept, maar neemt uit de elementen, in de wereld reeds aanwezig. Zoo is de tabernakel een אות, dewijl de stof er voor aanwezig was, en men niets te doen had, dan haar te bouwen naar het goddelijk model. Derhalve zijn

het niet die dingen, die in eens klaar zijn, maar zulke, waarvoor stof en kracht reeds aanwezig waren. Het zijn de *gewone* dingen. Daarentegen is Jona in den walvisch een der נִפְלָאוֹת, ofschoon er niets nieuws geschapen werd, maar eenvoudig omdat het ongewoon dat een mensch drie dagen kan leven in den buik van een visch. Bij de אתות blijft het leven binnen zijn gewone perken; bij de נִפְלָאוֹת treedt het wonder tusschenbeide en verstoort den gewonen loop van zaken.

Van deze אתות bestaan zevenderlei soort:

1o die, welke, als van hen gebruik wordt gemaakt als instrumenta revelationis, hetzelfde blijven wat zij zijn; maar waarbij alleen, door God, de aandacht van den ziener op bijzondere wijze er op gevestigd wordt, b.v. zon, maan en sterren; Gen. 1 : 14. En wat wij hier vermeld vinden in de theologia naturalis, vinden wij ook verder in den Bijbel; b.v. de starrenhemel als een teeken aan Abraham; de wind des daags om des Heeren komst in Eden aan te kondigen; de velden, die wit waren om te oogsten, Joh. 4 : 35. Zij doen dus altijd comparatieven dienst; het is een ontdekken aan den ziener van de symbolische gedachte, die in starren en velden reeds verborgen lag.

2o die אתות, waarbij de aanwezige middelen verstrekt worden en daardoor toenemen in *intensiviteit*. Dit is vooral met den קֹל־יְהוָה, den bliksem, het geval. Ps. 18, Hab. 3 of wel Horeb. Daar is niets dan een buitengewoon onweder, maar de ziener ontdekt er in een teeken van Gods tegenwoordigheid.

3o die אתות, welke ontstaan door de *opeenvolging* der natuurverschijnselen, b.v. I Kon. 19 : 10, 11, 12, waar de opeenvolging van wind, aardbeving, bliksem en het suizen van een zachte stilte een manifestatie Gods te kennen gaf.

4o die אתות, waarbij de aandacht door den H. G. geleid wordt op een *menschelijken persoon*, die door iets bizonders indruk op ons maakt, de opmerkzaamheid trekt, b.v. Melchizedek bij Abraham; Ezechiël, cf. Ezech. 24 : 24; Jesaja, cf. Jes. 8 : 18; de profeten die zijn לְאתות; een bekeerd persoon, Jes. 55 : 13; gestrafte personen als Korach, Dathan en Abiram, Num. 16 : 38.

5° zaken, waaraan een *herinnering* kleeft; b.v. de staf van Aäron, die bloeide, Num. 17 : 10.

6° zaken en gebeurtenissen, die gansch gewoon zijn, maar *geprofeteerd* zijn en deswege אתות worden, I Sam. 10 : 7.

7° de *opzettelijk gecomponeerde* dingen; d. w. z. dingen, die opzettelijk in 't leven zijn geroepen om een teeken te vormen, hoewel zij bestaan uit gewone zaken. B.v.:

a. de gansche symbolische cultus en de ceremoniën onder Israël; zij zijn een soort schilderij, waardoor de Heere Israel heeft onderwezen.

b. de gedachtenis-monumenten, als de steenen in den Jordaan, Joz. 4 : 6.

c. de aanplakborden, die de profeten op de markten van Jeruzalem plaatsten, met inscripties voorzien.

d. de symbolische instrumenten der profeten, zooals de ijzeren pan van Ezechiël (profetie van Jeruzalems beleg).

e. de wetsrollen en tefilloot, die op de armen gebonden werden en aan de deurposten.

f. het bloed van het Paaschlam op de deurposten.

Kortom alles wat in Ps. 74 genoemd wordt „onze teekenen" en wat geboden was om het leven van den Israëliet te onderscheiden van het leven der heidenen. Daarom kan men dan ook spreken van hunne „teekenen", want deze teekenen worden ook geïmiteerd door de valsche profeten, die andere teekenen in de plaats van Gods teekenen stellen. B.v. I Kon. 22 : 11 de ijzeren horens van Zedekia.

Hiermede is afgedaan de categorie der manifestaties uit reeds aanwezige voorwerpen. Het eigenaardige hiervan is, dat in de manifestatie op zich zelf niets ligt, maar dat zij eerst manifestatie wordt, doordien God den mensch in staat stelt, het symbolische te lezen, wat Hij er in gelegd had.

Rabsaké, de Syriër, begreep niet, toen hij den Jordaan overtrok, wat die twaalf steenen beteekenden; zij waren voor hem geen „oot", wel voor den Israëliet.

נִפְלָאוֹת

De נִפְלָאוֹת zijn de manifestaties door dingen, die de Heere zelf wrocht en er niet waren, m. a. w. de wonderen. Hoe moeten wij het karakter van het wonder verstaan? Niet als een ingrijpen van God in de natuur; niet alsof de wereld anders van zelf ging

en God een dertig- of veertigmaal tusschenbeide trad en haar loop anders maakte. Die voorstelling is irreligieus, anti-christelijk, ongereformeerd; omdat het juist de eisch van het Gereformeerde leven is, het „in Hem leven, bewegen en zijn wij", altijd en op elk gebied toe te passen. Van een „ingrijpen" kan dus geen sprake zijn. God draagt altijd alles. Alle kracht, die op aarde bestaat, komt uit de energie van God; ook bij de zonde; wanneer er een moord gepleegd wordt, moet de kracht, waarmede men den dolkstoot toebrengt, uit God vloeien. Dat God alles in allen werkt, weerspreekt, oordeelt de voorstelling, als was een wonder het bizonder ingrijpen Gods in de natuurwetten.

Wat is het wonder dan? In Gods Raad is bepaald, dat er moest zijn een zekere orde van dingen met een vast schema, en die orde werd zóó vastgemaakt, dat, al sloeg het schepsel door de zonde om, de orde zou doorgaan ook in de zonde, alleen met dit onderscheid, dat 't nu een mathematische reeks met minus wordt, terwijl 't anders een met plus zou geweest zijn. Omdat God nu dit schema heeft vastgesteld krachtens zijn *wil*, zoo beweegt zich de ἐνέργεια Gods binnen die wetten. Maar daar dat schema niet is vastgesteld krachtens Gods Wezen, staat God boven dit schema; Hij had het ook anders kunnen bepalen. Waar dus de betooning van Gods souvereiniteit dat eischt, kan God, om de ontwikkelingsreeks in minus te stuiten, zijn ἐνέργεια ook laten werken buiten dat schema om. Dat doet Hij krachtens dezelfde macht, waarmede Hij eens dat schema ontwierp.

En dit doet God op tweeërlei wijze: door te scheppen óf een objectum óf een actio.

Het wonder, zoo opgevat, draagt tegenover de manifestatie een drieledig karakter. Er zijn נִפְלָאוֹת,

a. die opzettelijk in 't leven geroepen zijn om te manifesteeren; waarbij de manifestatie raison d'être is.

b. de gewrocht zijn niet om te openbaren, maar om aan de heilsontwikkeling een nieuwe schakel toe te voegen; om 't proces van de heilsontwikkeling te laten voortgaan; en die dus niet primo fine, maar secundo fine eo ipso manifestatie zijn.

c. die niet gegeven zijn voor de heilsontwikkeling, noch om te manifesteeren, maar tot redding van bizondere personen, en dan zijdelings, zonder bedoeld te zijn, manifestaties worden.

Van *a.* vinden wij een voorbeeld in de engelenverschijning aan

Zacharia, den priester; aan den profeet Zacharia, om een gezicht te expliceeren; aan Daniël aan de rivier Chebar.

Van *b.* in den doorgang door de Roode Zee, waarvan het naaste doel was het volk te redden, om daardoor de heilsopenbaring ongestoord te laten, maar tegelijkertijd diende als manifestatie om Gods macht te toonen.

Van *c.* in 't veranderen vau water in wijn op de bruiloft te Kana, waar het hoofddoel was den gastheer uit de verlegenheid te redden; in 't heelen van Malchus' oor; in 't redden van Sadrach, Mesach en Abednego, hetgeen geen schakel vormde in de heilsopenbaring, maar voornl. was om hen te redden en slechts zijdelings om Gods macht te manifesteeren.

Deze נִפְלָאוֹת zijn ook niet wat de Ethischen zeggen, n.l. een inschuiven van een hoogere orde in deze lagere. Dat is het Pantheistisch streven dat overal de grenzen zoekt uit te wisschen. Volgens hen zouden er twee wereldorden bestaan; de natuur op aarde, de gezonkene, lagere; die daarboven de eigenlijke, hoogere. En een wonder zou dan niets zijn, dan dat de hoogere orde een oogenblik inschoof in de lagere; het wonder is dus feitelijk het natuurlijke, terwijl wat wij natuurlijk noemen, een wonder is. Deze voorstelling is tegenschriftuurlijk en moet verworpen op deze gronden:

1° De H. S. leert wel, dat er een hoogere orde van dingen is, maar dat deze orde niet is voor deze wereld, maar voor den hemel; elke orde naar haar aard; wij zouden de hemelsche hier niet kunnen gebruiken. Evenmin als men de hoogere orde van het dierenrijk zou kunnen inschuiven in de lagere orde van het plantenrijk; want dat zou voor het plantenrijk de dood zijn. Het is dus niet een verschil in graad, maar deze orden zijn *alius generis*. Met dit beroep op de H. S. wordt dus de philosophische voorstelling niet gered, omdat de Schrift aan elk soort een eigen orde toeschrijft, en die nooit vermengt.

2° De H. S. leert wel, dat de tegenwoordige orde van dingen weggaat; maar nergens, dat de hemelsche orde zachtkens zal inschuiven in deze orde; veeleer dat deze tegenwoordige door een geweldige omkeering zal vernietigd worden. De elementen zullen branden. Van een inschuiven door evolutie weet de Schrift niets.

3° De niphlaōt dragen nergens 't karakter van een schema, van een organische eenheid. Zij dragen overal 't karakter van een pleister,

artsenij, verband; van accidenteel aangebrachte, te hulpschietende middelen.

Wanneer b.v. de engelen verschijnen in menschengestalte, is dat dan een hoogere orde van zaken? Neen, want dan zouden de engelen in den hemel ook lichamen moeten hebben, Het is een accomodatie van de hoogere dingen, wanneer zij somatisch verschijnen; het hoogere laat zich af tot het lagere; het hemelsche gaat in den vorm van het aardsche leven in, niet omgekeerd.

Die נִפְלָאוֹת moeten aldus ingedeeld:

I. De wonderen, die betrekking hebben op den persoon des Middelaars.
   a. om te maken dat de Middelaar komt.
   b. aan of door den Middelaar gedaan.

II. De wonderen betrekking hebbende op het volk des Heeren.
   a. om te maken dat Gods volk komt.
   b. aan of door Gods volk gedaan.

I.

a. *Wonderen* om den *Middelaar* te doen *optreden.*

Christus zelf wordt in Jes. 9 : 5 פֶּלֶא genoemd; Hij is het *wonder*, in wien het wonder tot de hoogste realiteit gekomen is. Daarom wordt Hij ook Jes. 7 : 14 אוֹת genoemd. Hij is dit, omdat de Vader Hem het lichaam toebereid heeft, gelijk de Apostel zegt Hbr. 10 : 5, waar hij Ps. 40 : 7 citeerd. In Ps. 40 : 7 staat letterlijk: Gij hebt mij de ooren doorboord; waarom dit eensluidend is met: het lichaam toebereiden, zal later blijken. Beide lezingen, de eene symbolisch, de andere realistisch, bewijzen, dat de Vleeschwording des Woords het eerste van alle niphlaōt is. Het פֶּלֶא bestaat hierin, dat Christus een mensch is, niet nieuw geschapen als Adam, maar uit de menschheid voortgekomen, maar toch niet deelt in het zondige der menschelijke natuur; en dat in die menschelijke gestalte God gemeenschap stelt tusschen zich zelf en den mensch.

Dit wonder is gepraefigureerd in de angelophanieën en theophanieën. Ook hier geldt: „Gij hebt mij het lichaam toebereid." Want dat een engel bestaat of werkt, is geen פֶּלֶא, maar dat hij *verschijnt*, dat hij, wiens wezen het is pneumatisch te zijn, somatisch wordt. Een

engel heeft daarom nooit vleugelen in de phanieën, maar wel in een visioen, Jes. 6; de angelophanieën zijn steeds manspersonen, in niets onderscheiden van de menschen, dan dat hun aangezicht blinkt en hun kleederen wit zijn, door de δόξα, die hen omstraalt. Het wonder is dus, dat God een *lichaam* creëert, niet een ziel of ik; en dat dat soma dienst doet, als voertuig, om met de menschen te spreken en om te gaan.

Tusschen *angelophanieën* en *theophanieën* is dus uiterlijk ook geen verschil te ontdekken. Of een engel verschijnt, of dat die engel de engel des Heeren is, weet de aanschouwer niet. Men vindt verscheidene verhalen in de H. S., waaruit blijkt, dat de menschen, al merkten zij, dat degene, met wien zij te doen hadden, meer dan mensch was, nog niet dachten dat het God was. Zoo Jakob bij Pniël; Hagar in de woestijn; Mozes in het braambosch. Wanneer het een theophanie is, moet God dit zelf getuigen door woorden of daden. Als Abraham dan ook de drie mannen in zijn tent ontvangt, bakt hij koeken en slacht een kalf; wat duidelijk toont, dat deze theophanie geen bizondere impressie op hem maakte; wel was dit het geval bij Jezus' hemelvaart, maar toen was het een bizondere verschijning. Het duidelijkst onderwijst ons omtrent de angelophanie de geschiedenis met Lot in Sodom. Het gemeene volk merkte zoo weinig vreemds aan de engelen, dat zij hen somatisch wilden aangrijpen, tot voldoening aan hun hartstocht.

Als wij begrijpen, dat het פֶּלֶא bij eene angelophanie is de ἐνσαρκωσις, dan zullen wij ook inzien, waarom elke angelophanie eene praefiguratie is van Christus' komst.

1. De theophanieën komen niet alleen somatisch voor, maar ook in den majesteitsvorm, als op Horeb aan Mozes en later aan Elia, waar God niet een menschelijke gedaante aannam, maar door een zichtbaar teeken in niet aangeduiden vorm zijne heerlijkheid bekend maakte.

2. De theophanie in den עָנָן, de vuur- en wolkkolom, die Israël vergezelde; in het vuur in het braambosch, dat brandde, maar niet verteerde; in de Schegina, en in die openbaring van Gods tegenwoordigheid, welke het N. T. de δόξα noemt, de Rabbinisten Memra en waarvan wij een voorbeeld vinden bij den opstand van Mirjam tegen Mozes.

3. De theophanieën in den eigenlijken zin des woords, die weer uiteenvallen in:

Theangelophanieën en theanthropophanieën.

α. De theangelophanieën zijn zulke, waarbij de Heere als engel des verbonds, des aangezichts etc. verschijnt en de mensch eerst den indruk krijgt, dat hij een engel ziet; en daarna pas begrijpt dat het de engel des Heeren is.

β. De theanthropophanieën o.a. bij Abraham.

Deze laatste staan het hoogst, omdat er de praefiguratie het naast bijkomt aan de ἐνσαρκώσις des Zoons, waarbij God in een menschelijk lichaam verschijnt.

Dit laat ons tevens 't verschil zien tusschen de Christologie der Doceten, Anabaptisten en Mennonieten en die der Schrift. De Doceten leerden n.l., dat Christus' komst in Bethlehem eveneens een theanthropophanie was; de Mennonieten, dat God los van Maria's bloed in haar uterus een σῶμα geschapen had, terwijl zij zich beriepen op Hebr. 10 : 5. Zij vergaten echter, dat het lichaam van Jezus groeide en zich ontwikkelde, dus een organisme was; terwijl bij de theanthropophanieën het een phaenomenon was, dat na gebruikt te zijn weer verdween op gelijke wijze als het geschapen was.

Uitgezonderd en apart gezet moeten de *Christophanieën*, die ten deel vielen aan Paulus op den weg naar Damascus, aan Stephanus en aan Johannes (Apoc.). Maar dat is eene *vertooning*, geen phanie. Christus was hier zelf aanwezig en geen menschelijke schijn.

Nadat aldus gepraefigureerd is in de ἐνσαρκώσις der theophanieën de פֶּלֶא van Jezus' komst, is eindelijk dit wonder zelf geschied. En hierin lag de פֶּלֶא, dat Jezus niet aannam het menschelijke lichaam maar de menschelijke natuur.

b. Wonderen aan of door Christus geschied.

I. aan Christus

α. bij de geboorte.
β. bij den doop.
γ. bij de verzoeking in de woestijn (wilde dieren).
δ. bij de glorificatie op Thabor.
ε. bij de stem in den tempel.
ζ. in Gethsemane.
η. bij het kruis (aardbeving).
ϑ. bij de opstanding.

ι. bij den hemelvaart.

κ. te wachten bij de parousie des Heeren.

2. *door* Christus.

α. De strijd door Christus met Satan gevoerd, wiens macht Hij in geestelijke en lichamelijke krankheid, honger, dood en graf overwonnen heeft.

β. De macht door Christus geopenbaard in planten-, dieren- en delfstoffenrijk.

γ. De uitstraling zijner wonderen in de wonderen der Apostelen, Act. 3 : 16, waarvan Petrus het auteurschap geheel en uitsluitend aan Christus toeschrijft.

II.

a. Wonderen om Gods volk te doen komen.

Dat volk, het volk van Israël, is zelf een פֶּלֶא, gelijk ons leert Rom. 4 : 17. De uitdrukking, roepende de dingen, die niet waren alsof zij zijn, is, gelijk ook Ps. 33 : 9 leert, de gewone uitdrukking der Schrift om het *scheppen* aan te duiden. Israël wordt dus gezegd op bijzondere wijze geschapen te zijn, omdat Abram en Sara dood waren in hun generatief leven (bij een phele nl. moet een voorwerp geschapen worden). Zoo is ook de geboorte van Izaäk eene praefiguratie van de ἐνσαρκωσις van Christus, gelijk zich steeds in het volk afspiegelt, wat in het Hoofd is. Die ἐνσάρκωσις van Gods volk werd voorbereid door Henoch's hemelvaart, den Zondvloed, den torenbouw van Babel; waardoor eene afscheiding in 't leven werd geroepen, om het terrein te praepareeren, waaruit het volk komen zou. En nadat dit terrein bereid was, heeft God zijn volk geïncorporiseerd in Israels nationaal bestaan; God besloot zijn volk binnen de grenzen van Israels leven. Dat is het groote mysterie volgens Paulus, dat Gods volk, dat geestelijk is, is geïncorporeerd geweest in den vorm van Israels leven; hoewel het niet bestemd was er in te blijven; maar er zich van los te maken en te ontwikkelen, gelijk een kapel uit de pop. Dat geschiedde op den Pinksterdag; toen het volk van God uit Israel uittrad.

Wij hebben dus:

ten 1ste de praefiguratie door Henoch enz.

ten 2de de Schepping van Israel.

ten 3de de tijdelijke inperking van Gods volk in 't corpus nationis Israëlis.

ten 4de het uitbrengen uit dien corporeelen vorm op den Pinksterdag.

b. Wonderen aan en door Gods volk geschied.

1. *aan* Gods volk, d.w.z. Israël.
   - α. in de Roode Zee.
   - β. in de woestijn.
   - γ. bij den Jordaan.
   - δ. bij de velden van Ajalon.
   - ε. door den engel, die Sanheribs leger verslaat.

   aan Israëls coryphaeën:
   - ζ. aan Mozes; blinkend aangezicht; sterven; graf.
   - η. aan Simson.
   - ϑ. aan Jozua.
   - ι. Elia's hemelvaart; lijk van Elia verdwenen.
   - κ. Daniël in den leeuwenkuil.
   - λ. Sadrach, Mesach en Abednego in den oven enz.

2. *door* Israel gedaan.
   - α. overwinning op Amelek.
   - β. overwinning op Og en Sihon.
   - γ. omvallen der muren van Jericho.
   - δ. wonderen door Gideon, Simson, Jephta enz.
   - ε. door Elia en Elisa.
   - ζ. vooral door Mozes en Jozua enz.

   En subsidair de bepaalde Otoot van Israel:
   - η. het vlies van Gideon, Richt. 6 : 37.
   - ϑ. Achaz' zonnewijzer [1]), Jes. 38 : 8.

Hiermede is deze paragraaf afgedaan; subsidair zou men nog kunnen spreken van de subjectieve werking bij de manifestatio, θεωρεῖν genaamd (ψηλαφᾶν; I Joh. 1 : 1).

---

1) Dit wonder is relatief. Flammarion heeft een machine uitgevonden, waarmee hij het nadoet. Het wonder is dus hier niet de zaak zelf, maar dit, dat de stand van den zonnewijzer voor het terugloopen der schaduw niet geschikt was en het toch gebeurde.

EINDE VAN HET EERSTE DEEL.

Caput III. De Auctoritate Sacrae Scripturae.

§ 6. *De Inspiratio.*

Van de Revelatio en Manifestatio in hare onderscheiden vormen is nu nog te onderscheiden de inspiratio, thans nog niet bedoeld als Schrift-inspiratie, maar in haar algemeen begrip. Haar eigenaardig wezen bestaat hierin, dat het Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ in het πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου indringt en dit πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου aan zich dienstbaar stelt, ten einde hetzij aan den geinspireerde zelf, hetzij door hem aan anderen te openbaren wat Hij openbaren wil, of te waarmerken wat Hij waarmerken wil. Naar gelang de tegenstelling tusschen den zin van het πνεῦμα τοῦ Θεοῦ en den zin van het πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου grooter of kleiner is en het te openbaren object meer binnen of buiten den levenskring van den geïnspireerde valt, is de geest, het πνεῦμα, van den geïnspireerde hierbij meer actief of passief; zoo echter, dat het persoonlijk onderscheid tusschen den eenen en den anderen geïnspireerde altoos in de grondtrekken van het geopenbaarde uitkomt; de inspiratie is 't naast verwant aan, hoewel niet identisch met de goddelijke inspraak, zie § 5 art. 1. Hierin toch is de inspiratie van de inspraak onderscheiden, dat bij de inspiratie de Geest *door* het openbaringsorgaan spreekt en bij de inspraak *tot* hem.

Deze inspiratie draagt een onderscheiden karakter en wel:

1° bij de individueel geïnspireerden.
2° bij de zieners en profeten.
3° bij de mannen der חָכְמָה.
4° bij de lyriek.
5° bij den Christus.
6° bij zijne apostelen.
7° ten deele ook bij de Kerk en de singuli fideles.

Inspiratie kan bewust of onbewust, normaal en abnormaal zijn. Haar antithetisch analogon zijn de energumenen; haar verwant analogon de mantiek, 't genie en de geestdrift.

Toelichting.

Wij komen nu tot de θεοπνευστία, de inspiratio. Gewoonlijk verbindt men deze gedachte zoo geheel met de ingeving der H. S., dat men zelfs van geen andere inspiratie weet. Daarom moet op den voorgrond gesteld, dat hier geen sprake is van de Schrift-inspiratie, maar van inspiratie in 't algemeen. Die specifieke theopneustie, die onzen codex „sacer" maakt, aan de Schrift autoriteit geeft, ligt geheel buiten deze paragraaf. Wel is er sprake van de Psalmen en Spreuken, maar niet wegens hun gezag als Bijbelboeken, maar wegens den invloed door hen in Israël uitgeoefend. De Schriftinspiratie is de spits van een kegel, welks grondvlak wij hier behandelen. Dit is aangeduid in de paragraaf door als haar analogon het genie en de mantiek te nemen. Maar men kan die bassis nog ruimer maken door er niet alleen bij te nemen de bezetenheid, het invaren van Satan in den mensch; en aan den anderen kant genie en mantiek; maar ook al het hoogere, edele dat den mensch verheft, originis divini is; alles wat ooit als vonk uit het goddelijk licht in de menschelijke ziel getinteld heeft. Zoo dragen alle hoogere uitingen van het menschelijk leven,

't zij op ethisch gebied
't zij op intellectueel gebied
't zij op aesthetisch terrein

bij allen het kenmerk van inspiratie en e contrario is eveneens alle zonde, alle slechtheid, mits er slechts aandrift, hartstocht in doorspreekt, inspiratie.

Onder inspiratie in algemeenen zin verstaan wij dus al wat uit den mensch verdwijnen zou, indien er niet een God bestond om hem ten goede en een Satan om hem ten kwade te leiden. Overal waar het scheepje der menschelijke ziel niet met slappe zeilen rondzwalkt, maar waar wind en storm in de zeilen blaast en die zwellen doet, daar is inspiratie.

Vandaar krijgt de inspiratie door God zijn voleinding pas in de ἐνσαρκώσις, de ἐνοίκησις; evenals de inspiratie van Satan zijn τέλος vindt in de invaring van Satan in Judas, de imitatie van Jezus' ἐνσαρκώσις. Zoo is er ook een ἐνσαρκώσις als de H. G. het menschenhart tot zijn woning kiest en daarin krachtiglijk werkt. Dan is het niet meer een blazen van buitenaf in de zeilen, maar een springen in het scheepje een wegdringen van den stuurman, en een nemen van het roer in eigen handen. De inspiratie omvat dan ook het gebied der mystiek.

Dit zijn de contours van de inspiratie; nu zullen wij de basis beschouwen. Zij heeft drie grondsteenen:

1º de alomtegenwoordigheid Gods is de breedste,

2º het geschapen zijn van den mensch naar den beelde Gods is de engere,

3º de bestemming van den mensch voor inwoning van God in zijn wezen is de engste hoeksteen.

1ste. *De alomtegenwoordigheid Gods.* In dat begrip ligt opgesloten, dat er niets is, waarvan gezegd kan worden: Hic Deus non adest; dat men dus niets voor God kan afsluiten; dat er niets is in hemel en op aarde, waar God, wat zijne essentia betreft, zich buitensluit. Immers, deed God dit niet, dan hield het op te bestaan. Dit gaat door ook van de hel, van den duivel, van zondige daden en toestanden. Alleen met dit verschil, dat, gelijk in de neutrale toestanden nul heerscht, in de heilige plus, zoo ook in de zondige minus; en dat dus de heilige reeks in plus slechts in minus behoeft te worden omgezet, om te krijgen de onheilige ontwikkeling der zonde.

Alles wat goed, edel of heilig is, is in den mensch ingedragen uit God; want Hij is de fontein van alle goed. Zoo echter, dat dit niet uit Hem aan ons meegegeven is op 's levens reis als een soort leem, dat wij zelf kunnen vormen; want ook de kracht om te vormen is uit God. En de materie èn de vorm is inspiratie van boven. Daarom zegt de Apostel ook: ἐν αὐτῷ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν. Ἐσμέν, want onze essentia is uit God; ζῶμεν, want ook het vermogen, waardoor wij die essentia kunnen gebruiken, is uit Hem; κινούμεθα, want, dat wij in dat leven tot actio, tot werking komen, is alleen door Hem. En dat alles hebben wij niet ἐξ αὐτοῦ, maar ἐν αὐτῷ; wij zijn niet als knechten, die de grondstof meenemen en 's avonds het werk afleveren, maar als de stoomboor, die slechts beweegt, omdat hij verbonden is met de machine. God is geen fontein, waarheen wij elken dag met een kruikje loopen om water te halen en dan weer heen te gaan, maar wij zijn de bloemen om de fontein, levende door haar water. De eerste voorstelling is Deïstisch, Arminiaansch, Pelagiaansch, ontheologisch; het theologisch begrip eischt, dat de alomtegenwoordigheid èn in het esse èn in het vivere èn in het moveri worde vastgehouden. Nergens geschiedt dus eenige menschelijke handeling ten goede, of zij vloeit uit God; maar ook nergens is eenige zonde, of zij komt, wat sluwheid, hartstocht, perseverantia betreft, uit God. Maar met dit verschil, dat alles goed uit God

stroomt, maar Satan bij de kraan staat en dat goede omkeert van plus in minus.

2de. *Gods beeld in den mensch.* Bij den locus de homine is er reeds op gewezen, dat het beeld Gods niet alleen bestaat in de justitia originalis; maar afgedrukt is èn in de substantia èn in de natura hominis. Wat het beeld Gods in onze natuur betreft (de justitia), dàt hebben wij verloren; maar het beeld Gods in onze substantie is niet verloren en gaat nooit weg. Zelfs de verlorene in de hel blijft dat „zelem" behouden.

Wat nu gezegd is over de inspiratio ten gevolge van Gods alomtegenwoordigheid, geldt niet alleen van den mensch, maar ook van de engelen en dieren. Ook daar is inspiratio divina. Als een hond een kind uit het water redt, inspireert God hem; zoo is het ook met de medicijnen (Spir. Nutri Dulcis bij een flauwgevallen mensch), met de delfstoffen en het plantenrijk, gelijk de Catechismus zegt: „De Almachtige en Alomtegenwoordige kracht Gods, door welke Hij hemel en aarde regeert, alzoo dat loof en gras enz. niet bij geval voortkomen." Daarom, als het frissche buitenleven ons verkwikt, is het God, die dit bewerkt; als het onweder ons bevreesd maakt, is Hij het, die tot ons spreekt.

Maar het tweede begrip der inspiratie is enger, omdat uitsluitend van den mensch geldt, dat hij geschapen is naar den beelde Gods. Met dat „beeld Gods" wordt uitgedrukt, dat datgene, waardoor God alleen in zijn absoluutheid God is (het zijn van πνεῦμα), ook aan den mensch is gegeven in het bewustzijn, wat de onmiddellijke uiting is van het πνεῦμα-zijn. Christus zegt dan ook, dat dàt het diepste van Gods wezen is en alleen van Hem kan gezegd worden, dat Hij in essentia πνεῦμα is. En dat nu stempelde God op den mensch af; niet in zijn natuur, maar in zijn substantie; en daarom is krankzinnigheid, het verliezen van het bewustzijn, een krenking van het menschelijk wezen. Te kunnen bewustzijn hebben, niet sensu dependenti, als het dier ten gevolge van onmiddellijke indrukken (b.v. dat het voortloopt, wanneer men het port), maar sensu independenti, absoluto als God, die ook zonder eenigen indruk door eigen actuositeit altijd bewustzijn heeft; dat is de trek in den mensch, die het diepst het „Zelem Jahwe" reflecteert.

Nu begrijpen wij ook, hoe die schepping van den mensch, eenig onder alle creaturen, de poorten ontsluit voor een inspiratie in engeren zin. Door die schepping is n.l. een *bewuste* gemeenschap met

God mogelijk, en zoo is er een weg geopend voor het indragen van Gods gedachten in de gedachten der menschen.

Wij zeiden zooeven dat, wat de substantie betreft, de trekken van het „zelem" altijd blijven. Dit moet men goed verstaan, omdat alleen zoo verklaard kan worden, hoe de inspiratio ook bij gevallen menschen, zondaren kan plaats hebben. De Schleiermacheriaansche school ontkent dit en beweert, dat de inspiratio nooit kan plaats hebben bij zondaren, maar alleen bij bekeerde menschen. Willen wij deze meening met vrucht bestrijden, dan moet goed gevat worden, waarom de zonde niets wegnam uit den mensch, wat de inspiratie mogelijk maakt. Bleef de substantie van den mensch ongedeerd en werd alleen de natuur corrupt, dan rijst de vraag: ligt de Inspirationsfähigkeit aan de natuur of aan de substantie? Ligt het aan de substantie; welnu, die bleef salva en dus bleef dan ook de Inspirationsfähigkeit; ligt het aan de natura, deze werd veranderd en dus week dan ook de Inspirationsfähigkeit. Nu leert de Schrift, dat zij niet afhangt van de justitia originalis, maar van den pneumatischen aanleg des menschen. En deze ging door de zonde niet weg, want ook de duivelen zijn πνεύματα. Wat derhalve in den zonder overbleef van het „Zelem Jahwe", is voldoende voor Inspirationsfähigkeit.

3de. *De bestemming van den mensch.* Dieren en planten hebben geen bestemming, geen τέλος waarin zij hun toppunt bereiken; hun τέλος is het Nirwana. Ook bij den engel is geen sprake van ontwikkeling; hij blijft altijd wat hij is. Wel bij den mensch; die moet vooruit, moet tot hoogere ontwikkeling komen. Als τέλος dezer ontwikkeling wordt ons in de Schrift voorgesteld het zijn van God in den mensch en van den mensch in God; hij zal de tempel Gods zijn en God zal wonen in hem.

Wij hebben dus drie gronden voor de inspiratie:

1o de alomtegenwoordigheid Gods.

2o de Inspirationsfähigkeit van den mensch.

3o de Inspirationsdestinirung.

Een meisje, dat geboren wordt, bezit potentia, de gegevens om moeder te worden; maar dit is niet voldoende; hiermede is nog niet gezegd dat zij het worden zal, dat zij de bestemming heeft om te trouwen. Dat is het verschil tusschen Fähigkeit en Destinirung.

Ook onze Destinirung is, gelijk het derde punt leert, om Gods Geest in onzen geest te laten werken.

De Metonymia der Inspiratie.

Onder Metonymia verstaan wij de verwante begrippen. Juiste onderscheiding is vooral op dit punt zeer noodig.

De inspiratie heeft in de Schrift drie Metonymia en wel:

1º de *gemeenschap met God*, communio cum Deo, die in de Heilige Schrift op allerlei wijze wordt uitgedrukt, cf. Ps. 73 : 23; Ps. 25 : 14; Ps. 61 : 4; Ps. 27 : 5 etc.; „God sprak met Adam in den wind des daags"; „Henoch wandelde met God"; God sprak met Mozes en Abraham als vrienden; Jezus leerde ons God aanbidden als „onzen Vader". En bovenal komt dit uit in de leer des Verbonds.

Dit begrip nu wordt voortdurend verward met de inspiratie. Er bestaat echter onderscheid. Bij de communio vinden wij altijd tweeërlei *ik*, twee personen, die saam een verbond sluiten; waarbij de een vriend is van den ander; God vleugelen heeft en een tent, waaronder de mensch schuilen komt. Dus aan de eene zijde een ageerend bewustzijn, handelend uit eigen spiritus, en aan de andere zijde evenzoo; en deze tweeërlei actio, uit beider bewustzijn voortgekomen, doet alsnu de communio, het verbond, tot stand komen.

2º de *Unio mystica* (dit is de technische term niet voor de gemeenschap met God, maar met Christus). Zij wordt soms met woorden in de Schrift aangeduid, die zeer na grenzen aan het inspiratiebegrip, b.v. waar Jezus zegt: „Ik in U en Gij in Mij." Toch is het gansch iets anders. De unio mystica is niet met de Godheid van Christus, maar bestaat op gansch wonderbare wijze met zijn menschheid. Niet alsof de Heere niet, met zijn geest en Majesteit in ons doordringende, ook almachtig als God in ons werken zou, maar dit is een andere werking. Hier wordt gedoeld op het één plante met hem zijn; het worden van ranken in den wijnstok; d. w. z. dat wij als menschen worden geïnoculeerd in iets gelijksoortigs. Immers het stekken geschiedt nooit in iets ongelijksoortigs en dus kan deze uitdrukking ook niet zien op Jezus' Goddelijke natuur, maar moet slaan op zijn menschelijke natuur. De gedachte, hierin opgesloten, is: God schept de menschheid als organisme; viel dus het hoofd, dan kon het geheele organisme verdorven worden. In Adam is dat werkelijk gebeurd, is de menschheid gevallen en gestorven. Nu komt de opstanding. Niet gelijk de Darbisten zeggen, dat hier en daar een individu wordt genomen en als stekje in Christus gezet; niet als de Ethischen leeren, dat in den wortel van het menschelijk geslacht weer genezing wordt gebracht en dus redding voor allen is;

maar zoo, dat volgens het N. T. God het wonder wrocht, dat Hij den Zoon ons vleesch deed aannemen en door een elders onbekende werking van reageerende kracht de uitverkorenen in het organisme van Christus inplant; en dat wonder heet de Unio Mystica, waardoor de uitverkorene Gods niet zegt: hier ben ik en daar is Christus, maar dat hij in gelijk organisch verband, als vroeger met Adam, nu met Christus gebracht is. Dit geschiedt op bovennatuurlijke wijze. Deze Unio Mystica heeft dus niets te maken met de Inspiratio en mag daarmede geenszins verward.

3º de *Wedergeboorte.* Schleiermacher leert, dat God, om iemand te inspireeren, hem eerst vernieuwd, zijn persoonlijkheid hersteld en het nieuwe leven in hem gebracht moet hebben, en dat dan die hemelsche gedachten in hem uit God opkomen. Deze dwaling moet tegengegaan; de wedergeboorte heeft niets te maken met de inspiratie, omdat de wedergeboorte niet in den mensch inbrengt een klein godje, maar een nieuwen mensch. Evenmin als de Unio Mystica een Unio is tusschen den mensch en Christus als Gods Zoon, maar tusschen den mensch en Christus als 's Menschen Zoon, zoo is ook de wedergeboorte niet het inbrengen van God in ons, maar van een nieuwen mensch. Verwart men dien nieuwen mensch met den H. Geest, dan gaat het begrip van wedergeboorte te loor en blijft de gebrekkige, oude mensch, waarin de H. G. zich tijdelijk getroost te wonen, terwijl Hij Zijn licht door de morsige ruiten heen laat schijnen. Dan is er geen wedergeboorte meer. Vatten wij de wedergeboorte echter op, gelijk de Schrift en onze Vaderen het deden, als het inkomen in ons van een nieuwen mensch, geschapen naar God, tot volkomen gerechtigheid en heiligheid, dan zijn inspiratie en wedergeboorte streng onderscheiden, omdat inspiratie altijd is het inkomen in het πνεῦμα van den mensch van het πνεῦμα τοῦ Θεοῦ. Hiermede verwant is het ἐνοικεῖν ἐν ναῷ τῶν σωμάτων ἡμῶν; in deze ἐνοίκησις raken de begrippen elkaar het nauwst, is de grenslijn het moeilijkst te trekken; en er zijn vele teksten in de Schrift, die disputabel zijn, of zij doelen op de inspiratie of op de inwoning Gods in den mensch. Juist daarom is het noodig, om hier deze grenslijn aan te geven. Bij de ἐνοίκησις τοῦ πνεύματος ἐν τῇ καρδίᾳ ἡμῶν dringt het πνεῦμα; hij komt niet om ons maar woont er naast als een ἄλλος παράκλητος; hij komt niet om ons ik te vervangen, maar dat *ik* rijk te maken, door er geestelijke gaven aan mee te deelen; terwijl de inspiratie in iemand komen kan en weer weggaan, zonder iets in hem veranderd te hebben. De inspiratie

gebruikt iemand als knecht om een boodschap te doen; maar de ἐνοίκησις is het blijven bij het kind, om het te verrijken met de δωρεὰ τῆς χάριτος.

Wat is het *kenmerkende* van de *inspiratie* zelf? Het is altoos, dat het πνεῦμα τοῦ Θεοῦ rechtstreeks indringt met zijn werking in 't πνεῦμα van den mensch. Daarbij is een reeks van gradatiën mogelijk, die onderscheidenlijk bepaald worden door de positie van het πνεῦμα τοῦ Θεοῦ tegenover het πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου en omgekeerd van het πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου tegenover het πνεῦμα τοῦ Θεοῦ.

Wanneer God tot inspiratie wil overgaan, dan kan het Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ geheel buiten den mensch blijven of in den mensch zelf positie hebben. Bij Bileam had 't eerste, bij Paulus 't tweede plaats. Verder zijn er weer tal van ondergradaties, naarmate de afstand tusschen den mensch en God grooter of kleiner is, bijv. Jesaja en Habakuk. Bij Jesaja drong Gods geest dieper door, bij Habakuk minder diep. Er is dus eene inspiratio extrinsecus en eene intrinsecus.

De tweede reeks van positiën is die van den mensch tegenover God. De inspiratie kan ook afhangen van de stemming der personen, van de bekendheid met de geïnspireerde zaken, van de affiniteit tusschen eigen gedachten en de gedachten, die God hem inspireeren wil. Wanneer het b.v. een gedachte van troost is, zal het verschil maken of het voorwerp der inspiratie zelf bedroefd of blijde is. Zoo hebben wij dus ook van de zijde des menschen een verschil van gradatie, afhangende van de meerdere of mindere affiniteit van zijn bewustzijn met de te inspireeren gedachte.

Het hoogste, het zenith, wordt eerst daar bereikt, waar God zijn πνεῦμα μένον heeft καὶ ἐπ' αὐτὸν μένει (Johannes zegt, dat hij zag den Geest als een duif καταβαῖνον καὶ ἐπ' αὐτὸν μένον), waar Gods Geest in het centrum van 't menschelijke bewustzijn blijft, er ongestoord en aldoor werken kan, de zuiverste affiniteit bestaat tusschen Zijn gedachte en de gedachte van den geïnspireerde, daar is de Inspiratie absoluut; en daarom is de inspiratie tot hare absolute voleindiging gekomen bij Christus. Van Christus uitgaande, krijgen wij dan de volgende gradaties bij de Profeten en Apostelen:

de Psalmodische
de Lyrische
de Chokmatische
de Profetische
de Apostolische inspiratie en die van

de Ecclesia
en het kind van God.

En eindelijk afzonderlijk de inspiratie voor het te boek stellen der H. S. en het saamvatten van den Canon.

Het onderscheid tusschen deze vormen van inspiratie zal later afzonderlijk behandeld worden. Thans dient eerst gewezen op het eigenaardige, dat het Πνεῦμα de qualiteit, het vermogen bezit, om in een anders πνεῦμα in te dringen, in tegenstelling met het somatisch en physisch leven, dat juist het ondoordringbare tot kenmerk heeft. Wij moeten dit opvatten in den strengsten zin; niet als een werking van des eenen geest op dien des anderen; niet als een ἐνεργεῖα, maar als een *indringen* van den πνεῦμα des eenen in den πνεῦμα des anderen. In de Schrift vinden wij hiervoor gegevens, zoowel van Satan en de daemonen, als van God en de menschen onderling.

Wat de *daemonen* betreft, zien wij het duidelijk Luk. 11 : 24—27. en Mark. 5 : 8. Hetgeen Lukas meedeelt is te belangrijker, omdat Jezus zelf daar dogmatisch leert, in welken toestand des menschen ziel verkeeren kan. In het verhaal van Markus zien wij, dat het πνεῦμα der daemonen en het πνεῦμα van den persoon, in wien zij gevaren waren, twee verschillende subjecten zijn. In vers 7 bidt de persoon zelf; in vers 9 spreekt de hoofddaemon en in vers 12 beginnen al de daemonen te bidden, terwijl in vers 18 de persoon zelf wederom spreekt.

Wat den *Satan* betreft, lezen wij het Joh. 13 : 2 en Ef. 4 : 27. Opmerkelijk is het verschijnsel, dat de πνεύματα der daemonen en ook van Satan in andere wezens dan de menschen kunnen indringen. Bij Gadara begeeren zij in de zwijnen te varen; Satan voer in een slang om de vrouw te verleiden.

Dit is ook waar ten opzichte van *God*, wat uitgedrukt wordt in de beelden van ναὸς, οἶκος, ἐνοικεῖν enz.

Wat den *mensch* betreft, vinden wij het van Jezus Christus vermeld in Gal. 2 : 20 en Joh. 17 : 21 en 23. Hier is sprake niet van Jezus' Goddelijke natuur, maar van Hem als mensch, gelijk blijkt uit de parabel; er is gelijkstelling van hetgeen de mensch doet en hetgeen Jezus doet. Dus doet hij het niet krachtens zijn Goddelijk vermogen. Een analoog geval vinden wij I Cor. 5 : 3, 4 en ten deele in I Joh. 1 : 3, Voorts is er een indringen van 's menschen geest in den geest van een ander op het geheele terrein der biologie en ook op 't terrein van de eenvoudige geestesmacht des eenen op den

anderen; vooral vrouwen hebben die macht. Iets daarvan vinden wij zelfs bij de dichters, die, waar zij gedreven werden tot grootere scheppingen, bijna altijd het besef hadden, dat over hen een ander πνεῦμα heerschte, waarom de Heidenen oudtijds de Muzen aanriepen om inspiratie, en thans de hulp des H. Geestes ingeroepen wordt.

Op grond dezer gegevens dient geconcludeerd, dat een indringen van het πνεῦμα des eenen in het πνεῦμα des anderen bestaan kan en bestaat; en dat deze eigenschap niet alleen eigen is aan het πνεῦμα τοῦ Θεοῦ, blijkt daaruit, dat het ook gemeld wordt van Satan en de daemonen en gedeeltelijk van de menschen zelf. Wij vinden zelfs divinatorische aanduidingen van dit verschijnsel in de Heidenwereld, b.v. de Metamorphose, de zielsverhuizing, waarbij de ziel overgaat van een mensch op een dier, dat dier gebruikt om van daar uit te handelen. Verderaf liggen in de Germaansche mythenwereld de toovergodinnen, het beheksen enz. Dat alles is uitvloeisel van de gedachte, dat het πνεῦμα niet ondoordringbaar is. Voorts gingen zij op een dwaalspoor en werden dus verkeerd geleid.

Hoe *teekent zich de wederzijdsche verhouding af* in het πνεῦμα *inspirans* en het πνεῦμα *inspiratum?*

Ontstaat inspiratio door het indringen van het πνεῦμα des eenen in het πνεῦμα des anderen, dan moet er verschil zijn tusschen deze beide πνεύματα en ook een onderlinge verhouding.

I. Hoe staat het met het πνεῦμα inspirans, bepaaldelijk met de Θεοπνευστία, want hierover is in de theologie toch alleen sprake?

1° De inspiratio veronderstelt bij het πνεῦμα inspirans altijd *klaar bewustzijn* en *toeleg* om te inspireeren. Dat dit noodig is, is eisch van onze belijdenis omtrent God. De Pantheïsten en Gnostieken trachten altijd een donkeren achtergrond in God te stellen, d. w. z. dat een deel van Gods wezen onbewust, of gelijk zij het uitdrukten: dat de bewuste God kleiner is dan de onbewuste. Door dit aan te nemen stelt men een gebrek aan zelfkennis in God en leert, dat God zich zelf helderder leert kennen door ervaringen van buiten. De H. S. staat tegen deze meening der Pantheïsten Gnostieken en Mystieken met beslistheid over. Zij leert een God, die zich zelf geheel en al bekend is, voor wien niets verborgen is buiten zijn wezen, dus veel minder in zijn wezen. Staat dit vast, dan is het met de belijdenis der Schrift lijnrecht in strijd, te leeren dat God iets inspireeren zou, wat Hij zich niet helder in zijn bewustzijn zou hebben voorgesteld en waarvan Hij niet al de gevolgen zou hebben voorzien.

Elke voorstelling, als zou God een verward, zwevend, algemeen idée instorten, dat Hij daarna maar rollen liet om in de wereld gestalte, vorm en uitbreiding te krijgen, zoodat God vooruit niet wist wat er van komen zou, is onwaar, tast Gods wezen zelf aan. Het Theïstisch Godsbegrip is dan ook een wegdringen van het zwevende en hangende Pantheïstische Godsbegrip. Waar de Schrift zegt, dat God alles weet, zelfs vóór 't over onze lippen komt, mogen wij niet zeggen, dat onder inspiratie verstaan moest, dat God een vonk uit zijn wezen doet spatten in het hart der profeten, die daar moest ontbranden en op diens lippen eerst tot woorden overgaan, die God niet wist dat komen zouden. God heeft niet alleen zich zelf gekend, maar ook het schepsel. In den Raad Gods stond het παράδειγμα van elk schepsel, vóór het nog op aarde geschapen was; en zoo ook was in dien Raad het παράδειγμα opgenomen van al wat die schepselen doen en spreken zouden. Wij moeten dus in de eerste plaats in God als πνεῦμα inspirans stellen een klaar en helder bewustzijn, ook van de woorden en termen, waarin de gedachten vervat zijn.

2º Er moet bij het πνεῦμα inspirans een *wil* zijn om te inspireeren. Wij menschen oefenen onwillekeurige en niet berekende invloeden uit. Uit een enkel woord vloeit soms een reeks van daden voort, die wij geenszins verwacht hadden. Bij God is niets onwillekeurig; God staat niet open, maar opent de deur, wanneer Hij inspireeren wil. Niets ontsnapt Hem; er is geen uitgang van iets bij God mogelijk dan naar Zijn wil. Ook hier staan wij weer tegenover het Pantheïsme enz., dat God onwillekeurig wil laten handelen, dat God niet erkent als „zijnde" -- maar als „werdender Gott". Daarom drukt de Schrift er op, dat God alle dingen doet naar den raad zijns willens. Wanneer nu van het πνεῦμα inspirans Dei uitgaat een inwerking of inblazing in 's menschen πνεῦμα, dan is dit geschied volkomen bewust niet alleen naar inhoud en vorm, maar tevens gewild en bedoeld.

II. Hoe staat het met het πνεῦμα inspiratum? Bij God is de werking altijd dezelfde; bij den mensch is zij ongelijk; dus is er distinctie tusschen beide. Wat is nu het principium distinctionis? Het is òf de affinitas òf de absentia affinitatis cum re inspiranda.

Waar God wil inspireeren, zijn drie gevallen mogelijk:

òf dat het bewustzijn van het πνεῦμα verwant is aan de zaak, die geinspireerd zal worden;

òf dat het bewustzijn van het πνεῦμα daar geen trekken van verwantschap voor oplevert:

òf dat het bewustzijn van het πνεῦμα vlak tegenover die res inspiranda staat.

Er is dus affiniteit, neutraliteit of oppositie.

Aan een πνεῦμα oppositionis moet geweld aangedaan, anders kan het niet ontvangen.

Aan een neutraal πνεῦμα gaat de inspiratie „unempfindlich" voorbij.

Een πνεῦμα affine verblijdt er zich in.

Een voorbeeld ter verduidelijking: Een koning benoemt een generaal en wil die benoeming aan hem doen toekomen. Laat hij die benoeming meedeelen door een luitenant-kolonel, die zelf op de betrekking gehoopt had, dan doet deze het met een πνεῦμα oppositionis; hij gaat als met looden schoenen en moet zijn geest geweld aandoen. Gelast de koning het aan een kapitein, die den nieuw-benoemden generaal niet kent, dan blijft die onder de boodschap vrij onverschillig en brengt haar gedachtenloos over. Laat de koning het melden door den broeder des generaals, dan doet deze het met een πνεῦμα affinitatis, gedragen door de vleugelen der liefde, terwijl hij zelf deelt in de vreugde. Hij zou de vreugdetijding ook anders wel overgebracht hebben, maar dan was het privaat, nu doet hij het officiëel en geïnspireerd door den vorst.

Zoo vinden wij ook in de Schrift drieërlei πνεῦμα; een opposiet πνεῦμα Nehemia, òf een neutraal πνεῦμα, zooals bij vele liederen van David en de chokmatische poëzie; hierbij ging 't van zelf; David was zich lang niet altijd bewust, dat hij, klagende over eigen leed, een geïnspireerde door God was; en eindelijk een affiniet πνεῦμα, waarbij de affiniteit zoo groot kan worden, dat het voor ons moeilijk te onderscheiden valt, of het uit eigen hart voortvloeit òf door God geïnspireerd is. Cf. de brieven en predikingen der Apostelen.

Wij hebben echter nog een andere distinctie te maken, n.l. tusschen het gemerkte en ongemerkte der inspiratie. Er zijn gevallen, dat iemand de inspiratie weet en merkt, b.v. Amos 1 : 2; hier voelt de profeet, dat de Heere in hem spreekt. Maar er zijn tal van gevallen, dat men het niet weet; b.v. van de schrijvers van Jozua, Richteren, Samuël, van den brief aan Philemon merken wij niet, dat zij zich geïnspireerd wisten. Om te bewijzen, dat zulke volkomen onbewuste gevallen toch wel degelijk inspiratie zijn, vergelijke men Joh. 11 : 50, 52. De onbewustheid kan dus tot het uiterste gedreven worden, zóóver, dat het woord door het πνεῦμα inspiratum in geheel anderen zin gebezigd is, dan het wordt bedoeld en opgevat door het πνεῦμα inspirans. Het εἰπεῖν οὐν ἀφ' ἐαυτοῦ is de inspiratio.

God de Heere beschikt over het bewustzijn bij de Inspiratio. Wat verstaan wij daaronder? Bij bewustzijn moeten wij niet denken aan 't bewustzijn in één moment, maar aan 't geheele bewustzijn. Het verschil tusschen deze beide blijkt 't duidelijkst bij het geheugen. Wanneer men iemand vraagt: „Ken je dien man?" — dan zal hij vaak antwoorden: „Neen, maar laat mij er eens over denken; hij zal mij straks wel weer te binnen schieten." Wij hebben den naam wel in ons bezit, maar hij komt op dat oogenblik niet in den spiegel van ons bewustzijn. Ons bewustzijn is als een kaleidoskoop; wanneer wij er in zien, is er een zekere configuratie; maar deze is niet de eenige; verschuiven wij den koker, dan kunnen er andere configuraties komen, al verandert daarom niets in den inhoud. Daarom is ons bewustzijn niet, wat op dat oogenblik in den spiegel naar buiten treedt; maar het heeft een achtergrond, waaruit die beelden opdoemen. Nu beperkt zich de inspiratie niet tot wat op een gegeven moment in den spiegel van 't bewustzijn reflecteert, maar strekt zich uit over het bewustzijn en zijn inhoud. Dit sluit dus in:

a. de memorie, want deze is de reserve van het bewustzijn. De memorie is een repetitiegeweer, dat in de kolf zijn patronen verborgen heeft en telkens, wanneer men den haan overhaalt, weer vuurt. Zij is een pijlkoker, waaruit wij de pijlen nemen, om ze op de pees van het bewustzijn te spannen en af te schieten.

b. de geheele inhoud der verbeelding en 't vermogen om zich iets te verbeelden. Er is verschil in den inhoud der verbeelding van een kind en van een soldaat; hunne droomen zullen verschillend zijn. Zoo zal de eene schrijver een geheel andere reeks van beelden gebruiken als de andere. En ook dit gebied ligt ter beschikking van 't bewustzijn, wat daarin ligt het vermogen voor den mensch om ze te doen verschijnen.

c. al 't aangeleerde. Heeft iemand zich geoefend in de natuurkunde, historie, rechten enz., dan liggen voor zijn bewustzijn ter dispositie alle gegevens voor de historie, van de rechtsverhouding tusschen koning en onderdanen enz.; en wil God, door dat bewustzijn te inspireeren, een rechtsidée te kennen geven, dan behoeft Hij er die kennis niet opnieuw in te brengen, want Hij vindt ze er reeds. Vergel. b.v. de profetie over Babel; weet de profeet af van de verhoudingen der staten en rijken, dan behoeft God niet opnieuw die kennis te inspireeren. maar moet alleen het rad in beweging brengen, waarlangs de inspiratie loopen zal. Maar evenals wij in de meet-

kunde niet elke lijn geheel afloopen, maar een paar stippeltjes zetten en dan door een pijltje de richting aangeven, zoo is het ook met ons bewustzijn. Het is niet alleen gebonden aan de memorie, verbeelding, het aangeleerde, maar kan ook beschikken over:

d. wat in de boeken is bewaard. Gesteld, ik wil een sterfjaar in mijn bewustzijn brengen; ben ik op een onbewoond eiland, dan zal noch mijn verbeelding, noch mijn memorie mij er aan kunnen helpen; maar heb ik een bibliotheek, dan staat het ter mijner dispositie. Het bewustzijn heeft niet alleen het kasgeld tot beschikking, maar ook het papieren geld, dat hij tot specie maken kan. Zoo b.v. de geslachtsregisters in de boeken van Mozes; lagen zij reeds gereed in de aanwezige tabellen, dan behoefde God ze niet een voor een te inspireeren, maar kon Hij de aanwezige lijsten gebruiken.

Alle inspiratie kan begrepen worden in het overbrengen van een boodschap. Gesteld nu, de Kerkeraad hier handelde over rechtskundige quaesties en wilde datgene, wat besloten was, ook te Rotterdam aan de gemeente melden. Men draagt dit op aan Prof. Rutgers, die op de desbetreffende vergadering tegenwoordig was geweest; nu zal men Prof. Rutgers niet nogmaals alles letterlijk voor gaan zeggen, maar alleen hem vragen dat te boodschappen. Dan is Prof. Rutgers geïnspireerd. Gesteld, ik wilde een boodschap laten brengen aan een Parijzenaar; geef ik die boodschap mee aan iemand, die Fransch kent, dan behoef ik het hem niet in 't Fransch te vertalen; maar gebruik ik iemand, die geen Fransch kent, dan moet ik voor hem een Fransche brief schrijven, waarin de mee te deelen zaak staat. De wijze van lastgeving wordt dus uitsluitend bepaald door dengene, die als lastdrager zal gebruikt worden. — Evenals ik, waar *niets* is, alles dicteeren moet, zoo behoef ik, bij wien *alles* is, alleen te zeggen: ga! Maar daartusschen ligt een heele reeks van wat *aangevuld* dient te worden. Nooit behoef ik echter aan te vullen, wat in het bewustzijn reeds is, al is het dan ook niet in den spiegel van 't bewustzijn. Op dit standpunt is alleen te verstaan de inspiratie der historische en chokmatische geschriften en der Psalmen; dan wordt God niet, gelijk de Ethischen doen, eenvoudig op zij gezet, maar erkennen wij, dat God gebruik maakt van 't aanwezige kasgeld.

Dit gaat zoover, dat zelfs de neigingen van het karakter daarbij in aanmerking komen; zelfs de energie van zijn geest, de vlugheid van zijn verstand, het interest, dat hij in de zaak heeft. Wanneer

een generaal op een slagveld aan een onderbevelhebber heeft mee te deelen, hoe het bij hem is met den toestand, om den ander tot handelen in staat te stellen en heeft hij een vief adjudantje, dan zegt hij alleen: Meld dat en dat; heeft hij iemand, die 't wel weet, maar niet vief is, dan zegt hij: Denk daar en daar vooral aan. Wil hij een onderbevelhebber tot een krachtdadig optreden aanmanen, dan zal hij bij een enthousiastisch kereltje er niet bijvoegen: spoor dien kolonel eens ter dege aan; maar wel, wanneer hij een phlegmatiek ventje tot zijn dienst heeft. De enthousiast zal het wel van zelf doen. Alles hangt dus af van den meer productieven of receptieven aard van den geïnspireerde.

Eerst wanneer ik al deze gegevens samen neem, heb ik de volheid van 't bewustzijn, waarover God bij de Inspiratie beschikken kan.

Nu is er tusschen tweeërlei wel te onderscheiden:

1° òf dat de H. G. wat in iemands bewustzijn aanwezig is zoo kan gebruiken, dat Hij de in gebruikneming aan 't bewustzijn van het individu overlaat;

2° òf dat Hij 't bewustzijn niet laat werken op den disponibelen schat, maar zelf deze gebruikmaking overneemt. Kajaphas bewustzijn b.v. ging geheel buiten het bewustzijn: de verlossing door Jezus Christus aan te brengen, om en werd door God toch daarvoor gebruikt; evenwel waren in Kajaphas' bewustzijn gegevens aanwezig, waarvan God gebruik maakte.

Thans zullen wij spreken over het onderdrukken der persoonlijkheid. De quaestie is deze: Bestaat er affiniteit tusschen den geïnspireerde en hetgeen geïnspireerd wordt, dan rijst de vraag: Is deze affiniteit accidenteel of staat zij in noodzakelijk verband met de Inspiratie? De Ethischen zeggen: die affiniteit is noodzakelijk; de Heer verheft, ontwikkelt, heiligt de persoonlijkheid en dan begint zij vanzelf geïnspireerd te worden; na de wedergeboorte en bekeering begint de ziel vanzelf instrument der Inspiratie te worden.

De Gereformeerden beweren hiertegenover:

1° dat deze connexiteit volkom contingent is, *quod ad esse*, maar

2° dat deze connexiteit necessaria is, *quod ad existere*

1. Dat God bij de Inspiratie geenszins gehouden is aan die affiniteit, en vrijmachtig is om elke zaak te openbaren, aan welken mensch Hij maar wil, blijkt daaruit, dat, als 't God belieft, Bileam, Kajaphas, ja zelfs Bileam's ezel even goede instrumenta zijn als David en Daniël. Bij het groote verschil tusschen Daniël's apoca-

lypse en Jesaja's profetie, bij welken laatste veel meer inleven in de zaken bestond, blijft de zaak quod ad esse volkomen dezelfde. Had het Gode beliefd allen Kajaphassen te gebruiken, dan zou dit geen beletsel geweest zijn, dat Zijn boodschap even goed bekend werd. Even goed als God op Horeb zelf sprak, zelf de 10 woorden der wet opschreef, even goed had God direct op papier of steen kunnen schrijven wat tot vertroosting van Gods volk noodig was. Het *absolute* inspiratiebegrip moet dus meer krachtig en sterk op den voorgrond gesteld, om de Ethische ketterij te vermijden. God is vrijmachtig en in geen enkel opzicht aan den mensch gebonden; dat is het standpunt, dat wij moeten innemen tegenover hen, die de affiniteit gebruiken als een middel, om Gods absolute inspiratie te fnuiken en God aan den mensch te binden. Hebben wij dit standpunt ingenomen, quod ad esse, dan erkennen wij thetice

2. dat in den regel quod ad existentiam de affiniteit niet contingent, maar necessaria is. D. w. z. God had b.v. man en vrouw in één wezen kunnen scheppen quod ad esse; maar quod ad existentiam kon Hij dit niet, krachtens Zijn wil. Immers wat blijkt uit de praktijk? Dat God in den regel affiniteit zocht tusschen de geinspireerden en de res inspiranda, terwijl er wel uitzonderingen hierop voorkomen, maar deze er slechts naast staan als in de samenleving de dooven en blinden, om door de tegenstelling het voorrecht te doen opmerken. Krachtens de Schrift en de Belijdenis mag de vrijmacht Gods dus niet aangerand worden quod ad esse, maar moet tevens erkend quod ad existentiam, dat er is een Raad Gods, en dat het naar dien Raad gaat ook bij de inspiratio.

De Gereformeerden moeten tegenover de Lutherschen en Ethischen altijd 't theologisch karakter der Dogmatiek vasthouden; de dingen alleen van God uit beschouwen en derhalve letten op de Souvereiniteit en de Praedestinatie, d. w. z. dat God voor alles eene bestemming maakt. De souvereiniteit betreft quod ad esse; de praedestinatie quod ad existere. Gods wil penduleert niet; maar *is* gericht. De praedestinatie ten opzichte der Inspiratie vinden wij Ex. 33 : 12; Jes. 49 : 1, 2, 5; Jer. 1 : 5; Gal. 1 : 15; Joh. 15 : 16 uitgedrukt.

De Heere vindt niet ergens een man, maar zijn keuze is vooruit bepaald. Hij vindt zijn instrumenten niet, maar bereidt ze zelf. Niet zoo, alsof Hij niet weet, wien Hij zal nemen, maar zoo, dat die personen reeds bepaald zijn naar Gods Raad. Wie uitgaat ter krijg, neemt niet een boog alleen mee en denkt: de pijlen zal ik

onderweg wel vinden; maar hij heeft die pijlen thuis klaar gemaakt en gebruikt ze, wanneer de gelegenheid voorkomt.

Ex. 33 : 12 beteekent het: „kennen bij name" iemand kennen naar den inhoud van zijn wezen, gelijk dat in den naam wordt uitgedrukt.

Dit algemeene denkbeeld moet nu nader ontleed worden:

1° God nam de instrumenta inspirationis niet uit de Westersche, maar uit de Oostersche wereld. De dispositie der Oosterlingen is geheel verschillend van die der Westerlingen, niet alleen wat betreft huid, kleur, gelaatshoek enz., maar ook wat betreft het bewustzijn, en hier moeten wij vooral het oog op richten. Het bewustzijn van den Westerling ligt in de oppervlakte van den waterspiegel; bij den Oosterling ligt het op den bodem. Heeft men een vijver met helder, doorschijnend water, dan ziet men de voorwerpen zich geheel anders afkaatsen in de diepte als op de oppervlakte. Op de oppervlakte is door de rimpeling van 't water alles gescheiden en verdeeld; op den bodem ligt alles einheitlich, concentrisch saamgescholen. Bij den Oosterling nu heeft men een bodembewustzijn; bij den Westerling een spiegelbewustzijn. Een Westerling ontleedt altijd, een Oosterling niet; daarom zou hij aan deze uiteenzetting niets hebben; voor hem is het alleen duidelijk door een beeld als: „van 's moeders buik af, heb ik u geformeerd om mijn woord te brengen." Wij kunnen met beelden niet af; zij mogen gebruikt worden als toelichting, maar niet als wetenschappelijke voorstelling. Alstedt gaf eens een Dogmatiek geheel in beelden uit, maar deze is nooit gebruikt op een Gereformeerde Universiteit. Zoo is het ook met de symboliek; met de symbolen is de Westerling nooit tevreden; hij wil ook de beteekenis der symbolen doorzien en begrijpen. Vandaar heeft de Roomsche Kerk, die met haar vele symbolen weinig aan het spiegelbewustzijn voldoet, ons, Westerlingen, nooit bevredigd.

2° Het *temperament.* Bij den Westerling praedomineert het phlegmatisch en cholerisch; bij den Oosterling het sanguinisch temperament. Dit maakt, dat in den Oosterling meer is het leven van het sentiment, minder het leven in de begrippen. Terwijl wij aan onze begrippen kleven en hangen, is dit bij den Oosterling niet het geval; zijn steunpunt ligt in de aandoeningen, niet in het zelfbewustzijn en vandaar leeft hij voortdurend in mindere klaarheid omtrent zich zelf, cf. II Cor. 12 : 2; iets mijmerends is aan hen allen eigen. Dientengevolge zijn zij ook veel meer prikkelbaar ten opzichte van het sentiment; de natuurverschijnselen, b.v. een onweer, grijpen hen

oneindig veel sterker aan dan ons. Dat „empfindliche" maakt, dat men van zelf meer tot zekere passiviteit dan tot activiteit neigt. (Πάσχειν τι beteekent dan ook in 't Grieksch: ge ziet hem werken, maar er is een andere macht, die hem bewerkt; beteekent dus: bewerkt worden [niet „lijdelijk" gelijk wij zeggen]; deswege wordt πάσχειν ook gebruikt voor hetgeen de vrouw overkomt bij het paren, en de uitdrukking πάσχειν τι, van mannen gezegd, drukt het tegennatuurlijke der paederastie uit. Die passiviteit zit niet in den Westerling; hij reageert tegen de indrukken, die hij ontvangt. Een Oosterling kan zeven dagen in rouw nederliggen en huilen; wij kunnen het hoogstens een halven dag; in ons is meer ἐνέργεια, meer veerkracht, die terugwerkt, zoodra zij gedrukt wordt. Waar bij den Oosterling dit πάσχειν bestaat tegenover de natuur, leent zijn temperament uit den aard er zich ook meer toe om te πάσχειν ὑπὸ τοῦ Θεοῦ en eveneens om te πάσχειν ὑπὸ πνεύματος τοῦ Θεοῦ, d. w. z. om geïnspireerd te worden.

3_0 De Heere nam alle openbaringsorganen uit een volk, dat woonde op de grens van de Oostersche en Westersche wereld. Het Heilige land heeft de Oostersche wereld achter zich, Egypte zijwaarts en ziet uit naar de Grieksche en Romeinsche wereld. Alles komt bij Israël op uit het קֶדֶם en doelt op יָם. Daarom is bij Israel het gemesureerde. Dat „empfindlich sein" in de sentimenten is bij sommige Oostersche volken *te* sterk ontwikkeld. (Onder Oostersche volken verstaan wij niet de Chineezen en Mongolen, waar juist alle sentiment dood is.) Bij de Negers is dat empfindliche nog sterker geoutreerd; daar is zoodanige overvloeiïng van het bloedleven, dat het bewustzijn niet meer tot uiting komt; bij elken indruk slaat hij tot actie over of valt neer. Zulke ongematigde temperamenten zijn minder geschikt voor de inspiratie. Als praedispositie voor de openbaringsorganen was noodig èn het empfindlich sein èn het weten te beheerschen der Empfindungen. Immers waar de toekomst der Kerk in het Westen zou liggen, daar moest, wat als inhoud gegeven werd, wel het Oostersche type dragen; maar toch moest het product ook voor de Westerlingen geschikt en begrijpelijk zijn. De Jood vereenigt deze beide eigenschappen sterk in zich; hij is geen mijmeraar, maar toont in de begrippen zeer goed thuis te kunnen komen. De hoofdzetel van het Joodsche volk is dan ook in de Westersche wereld opgeslagen en de Jood toont er zich thuis te kunnen gevoelen. Tevens biedt het H. L. door zijne ligging de grootste voordeelen aan voor

de verkondiging van het Evangelie en de verspreiding der Openbaring zoowel naar het Westen als naar het Oosten.

4° Het Israëlitische volk in het Oosten heeft met het Fransche volk van onzen tijd, behalve vele andere dingen, ook deze overeenkomst, dat zij zeer gepraedisponeerd zijn, om te leven voor en uit een idée, om de dragers van een idée te zijn. Dat heeft van meet af in de Israëlieten gezeten. Abram, gaande uit Ur, kreeg een belofte mee (een belofte is een idée, iets zwevends) en die belofte werd de poolstar zijns levens. Vergelijk Abram slechts met Lot. Lot moet een bezit hebben, een „best" stuk lands. Abram leeft van de idée en moet een spelonk koopen om zijn vrouw te begraven. Hetzelfde bij Izaäk en Ismaël, Jakob en Ezau. Jakob en Izaäk kleven door het geloof aan een idée, laten zich daardoor beheerschen; zoo moeten ook Thamar en Rachab verklaard worden. Israël had als volk van huis uit een woord ontvangen, waarbij het leefde, waarvoor het alles overhad En alle machtige personen in het volk zijn door dat Woord aangegrepen en hebben boven alle andere considerateis de idée van dat Woord gesteld. Israël in de woestijn wordt bezield door ééne gedachte; gaat die gedachte schuil, dan valt ook het volk weg als in de dagen der Richteren. Later wordt die gedachte belichaamd in het koningschap; David tegenover Saul is de drager der idée; eindelijk vindt zij haar toppunt in de Messiasverwachting. In de ballingschap van Babel, bij de Maccabeeën, onder Herodes, altijd beheerscht die ééne gedachte het volk.

Nu is er niets wat zoozeer went aan inspiratie als zulk een leven in en voor een idée; immers ook wij zeggen, dat een idée ons inspireert.

Hiermede hangt, het zij met schroom gezegd, ten nauwste de leugen samen. Israël is bizonder geneigd tot liegen; als de Heer in Nathanaël een Israëliet zonder bedrog vond, trof dit hem. Ook nu zijn „Joodje" en „bedrieger" in de taal één. Zoo ook de Franschen; zij kunnen bijna geen waarheid meer zien; geen volk leeft meer in een denkbeeldige wereld dan zij. Dat leven in een denkbeeldige wereld kan, als het komt in een valsch spoor, overgaan in zelfbedrog; eerst onbewust, waar het zelfbewustzijn niet gewoon is van elken indruk zich rekenschap af te vragen, maar zich overgeeft aan de ideeën, en later bewust, wanneer het karakter eenmaal in dien plooi gebracht is. Inlevend in een onwerkelijke wereld, is men zooveel te eer vatbaar om onware voorstellingen voor waar te gaan houden, d. w. z. te liegen.

Bij den Pharizeër ligt eveneens het kwaad in de verschijning der idée, Hij vraagt niet: Hoe zal ik lekker eten en drinken? maar hij jaagt naar de idée van צַדִּיק te zijn. Die idée is hem echter vooruit en zoo komt het schijnheilige. Evenals in de Kerk de belijdenis der lippen het hart vooruit is. Pharizeïsme is het ellendigste, want corruptio optimi pessima; het is het gedreven worden op ongemesureerde wijze om vroom te zijn; zoo ontstaat een dubbel wezen; ons *ik* in de belijdenisgestalte en ons *ik* van het eigl. wezen; die twee spelen verstoppertje: het eigen *ik* schuilt achter het vrome *ik* weg, om des te beter te kunnen zondigen. Daarom heet Satan Joh. 8 : 44 de „vader" der leugen, omdat hij den leugen inspireert.

Wij hebben dus twee tegenpolen:

Aan den éénen kant: de mensch, wiens hart open ligt voor de Inspiratie Gods.

Aan den anderen kant: de mensch, wiens hart openligt voor de inspiratie van Satan.

En daartusschen ligt das Unempfindliche, het niet vatbaar zijn voor inspiratie.

5º Wat door omgeving, familierelatie, zeden en gewoonten gepraedestineerd werd voor het openbaringsorgaan.

Eerst in het algemeen.

De Israëliet had uit zijn omgeving geleerd *veel te luisteren* en *weinig te spreken*. Dit is algemeen in het Oosten. Hier is in een hotel aan de table d'hôte allerlei gepraat; in de karavansera's van het Oosten heerscht een plechtige stilte. Daarbij kwam nog dit in Israël: de ouden van dagen gingen voor; de verhouding tusschen ouders en kinderen was anders; de zoon had meer eerbied voor zijn vader; en daarom vond men bij hen dat teruggetrokkene, passieve van den jongere tegenover den oudere. In Israël hadden de Oudsten de besturing in handen; in de poort der stad gaven zij den toon aan. Hun wijsheid bestond dan minder in lange redevoeringen, dan wel in korte spreuken of parabelen, die zij uitspraken en daarna weer zwegen.

Verder was Israël grootendeels een landbouwend volk en dat staat tegenover een handeldrijvende natie. Bij den handel moet men bij de pinken zijn, is vlugheid, slimheid, activiteit, noodig; op de beurs babbelt alles door elkaar. De landbouwer, die den ganschen dag achter den ploeg loopt, heeft weinig afwisseling, is aan zichzelf en

zijne mijmering overgelaten. Ook in ons land en nog meer in bergstreken als Tyrol, Zwitserland, spreken de herders weinig; zij zitten een heelen avond bijeen zonder te converseeren. Dit alles werd in Israel nog versterkt, omdat men geen synagogen had, maar één heiligen tempel, waarheen men slechts eenmaal per jaar opging.

Bij den Israëliet vinden wij dus het *luisteren* op den voorgrond; en aangezien het luisteren is een zich overgeven aan wat van buiten komt, ligt juist in die eigenschap een praedispositie voor de Inspiratie.

6º Wij zullen thans overgaan van het algemeene op het bizondere. Al het voorafgaande was aan *allen* gemeen, ook aan hen, die niet bestemd waren tot openbaringsorganen. Laat ons thans zien, wat meer bizonder voor die organen gepraedisponeerd was.

Wij krijgen eerst de persoonlijke verkiezing daartoe. Er is eene verkiezing tot zaligheid, maar ook eene verkiezing tot de roeping in 's Heeren dienst. De Ethischen pogen de verkiezing tot zaligheid te subsumeeren onder de verkiezing tot het ambt, alsof God zijne kinderen uitverkoren had om dienst te doen in Zijn Koningrijk.

Er is zeer zeker eene uitverkiezing tot den dienst, en het is te betreuren, dat vele predikanten de teksten, die op deze praedestinatie zien, verklaren, als was er sprake van de praedestinatie tot zaligheid. Die verkiezing tot den dienst heeft in de gedachte Gods bestaan, vóór de mensch nog geboren werd en uit die gedachte Gods in het leven trad. In die uitverkiezing was èn kiem èn stengel èn bloem uitverkoren om later openbaringsorgaan te worden. De realiseering van wat in de persoonlijke uitverkiezing ligt, gaat achterwaarts tot vader, grootvader en nog veel verder. Evenals wij de antitypen van Christus vinden in personen van zijne familie; zoo ook zijn er eigenschappen van het karakter, die voor ons bestemd waren, maar middellijk reeds voorbereid werden in het leven onzer voorouders. Zij hadden strijden, worstelingen, die hun temperament veranderden en wel zoo, als God beschikt had, dat wij het van hen ontvangen en tot ons eigen maken zouden. Met te zeggen, dat de Openbaringsorganen uitverkoren waren, wordt dus bedoeld, dat de bestemming en beschikking daarvoor niet pas aanving bij de ontvangenis, maar zoover lag, als de wortel van hun persoonlijk bestaan en doorgaat in hun geheele geslachtslinie.

Voorts gaat dit door in de levensomstandigheden; of zulk een aan het hof of in een hut, bij de schaapskooi of in de wijnbergen, in Kanaän of Egypte opgevoed is; immers dit alles vormt een moment

van de ontwikkeling van den persoon en bepaalt, wat er uit hem groeien moet.

Verder de opvoeding, het bedrijf, dat hij uitoefent, en vooral zijn eigen levenservaring.

7° Wat *„de industria"* tot voorbereiding voor den bepaalden taak van openbaringsorgaan geschiedde; m. a. w. wat afgescheiden van indirecte invloeden ook rechtstreeks daartoe gedaan werd. Wij wijzen op de Profetenscholen; de opvoeding van Mozes aan Farao's hof; op Paulus, die geleerd had in de scholen der wijzen; Daniël, die onderwezen was door de Magi.

Verder die opzettelijke voorbereiding, die niet minder diep is, al was zij symbolisch, b.v. het *visschen*, dat den mensch disponeert om zielen te vangen. Dat turen, dat inwerpen van het net in de wateren, dat lijdelijk er bij zitten, is kostelijk om het geduld te oefenen en voor te bereiden voor de bediening des Woords. Het leert ons, dat wij zelf geen zielen kunnen vangen; dat wij niets kunnen doen, dan het aas uitwerpen, om te wachten of er ook iets komt. Het tegendeel van het Methodisme. Vandaar is het visschersvaartuig, waaruit de Heer zijn discipelen nam, een oefenschool geweest, die een eigenaardige richting aan den geest gaf — het passieve met het actieve vermengd — en toch nooit stomp maakt. Waar alle langdurige bezigheden den geest afmatten, hebben wij bij den visscher juist het lang naar iets wachten, terwijl toch de belangstelling niet afgeslepen wordt, maar geprikkeld blijft.

8° Het mededeelen van 't heil aan de personen zelf; het bewijzen van genade aan de openbaringsorganen. De inhoud der openbaring is het heil; het doel der inspiratie is, om de kennis van het heil aan de Kerk aller eeuwen te brengen. Het was dus niet onverschillig, of er affiniteit bestond tusschen hen, die geïnspireerd werden en dat heil; of er een geestelijke συμπάθεια was, waardoor overeenstemming ontstond tusschen het heil, dat zij aankondigden en den toestand hunner ziel. Vandaar dat onderscheidene openbaringsorganen genade hebben ontvangen, met de gave van het heil zijn begiftigd geworden. Door die persoonlijke wedergeboorte, rechtvaardigmaking, heiligmaking kwam in het bewustzijn van de openbaringsorganen iets, wat ontbrak bij een Bileam en Kajaphas.

Hierbij moeten wij eerst bespreken de quaestie van het *centrum* en de *peripherie*. In Moderne en Ethische kringen is men vooral gewoon op dit onderscheid te wijzen; men zegt dan: in de H. S.

is de Heilige Geest werkzaam en in de personen, die schreven, waren werkingen des H. G. aanwezig in verschillende gradatiën. Deze werkingen kwamen uit in hun geschriften en liederen, maar naar den aard der zaak bij de eene schriftuur meer dan bij de andere. Een geslachtsregister b.v. biedt weinig gelegenheid aan, om den glans des H. G., die in den schrijver werkt, te laten uitstralen. Iemand daarentegen, die een psalm des harten jubelt, laat met volle stroomen die lichtgolven schijnen.

Tusschen deze beide uitersten liggen verschillende soorten in. Wij hebben dus een graadmeter: een cirkel met een centrum en peripherie. In het centrum is de sterkste lichtgolving; in de peripherie slechts een flauwe gloor; in de peripherie staan de geslachtsregisters; in het centrum de psalmen en het gebed.

Daarmede parallel, zeggen zij, loopt het verschil tusschen den eenen en den anderen persoon. Wel zijn alle openbaringsorganen door de werking des H. G. aangedaan, en schreef niemand zonder den H. G., maar er bestaat verschil tusschen den graad van intensiviteit van de werking des H. G. Bij Jezus Christus was zij veel intensiever, dan bij den schrijver van Esther; bij Paulus sterker dan bij Jakobus. Zoo krijgen wij bij de tweede onderscheiding als centrum Jezus, als straal van Hem uitgaande de Apostelen en Profeten en in de peripherie de minst begiftigden.

Het derde verschil, dat echter niet zoo sterk geaccentueerd wordt, mengt de beide voorafgaande onderscheidingen dooreen. Bij elken schrijver, zoo zeggen zij, ook bij den meest begenadigde, moet onderscheiden in hunne geschriften, tusschen een deel, waar de werking sterk uitkomt, en een deel, waarin de intensiviteit minder is. B.v. als Paulus schrijft over zijn reismantel enz. was de werking des H. G. geheel anders, dan wanneer hij de rechtvaardigmaking uit het geloof leert. Op dit standpunt eenmaal staande, is men onderscheid gaan maken tusschen het eene gedeelte en 't andere gedeelte der Schrift, bracht men de apocriefe boeken weer in de Schrift en vond in de werking van Jezus Sirach nog wel zooveel uitstraling des H. G. als in Nehemia en Numeri. Nergens is dan meer een absolute scheiding, want, zoo zegt men, de Religiöse Geist, die in Israels volk sprak, spreekt zich even goed in deze stukken als in de Canonieke boeken uit. Als centrum had men dus de Evangelien (vooral Jezus' gesprekken), daarna de Apostelen, de Profeten, de historische boeken en als peripherie de Oud-Israelitische letterkunde en de Patres Apostolici.

Deze drieërlei onderscheiding maakt men derhalve tusschen de Centrale- en de Peripherie-Inspiratie.

Hoe hebben wij Gereformeerden nu over deze voorstelling te oordeelen?

Alles wat daar gezegd is, is volkomen waar, alleen wij hebben deze aanmerking, dat het met de Inspiratie niets te maken heeft. Alles is psychologisch volkomen juist; ieder voelt, tast en begrijpt dit (hierin ligt juist het groote gevaar van deze theorie). Maar waar wij dit volmondig erkennen, hebben wij niets toegegeven dan dat in het éene openbaringsorgaan in het leven der ziel meer, in het andere minder affiniteit was geprepareerd met de zaak, die hij zou overbrengen aan de Christelijke Kerk. Anders niets.

Maar bij de Inspiratie is de vraag niet, welke gegevens in 't openbaringsorgaan aanwezig waren — want die vraag betreft alleen den toestand van het instrument voor de Inspiratie bestemd. De Inspiratie bestaat echter niet in eenige qualiteit, maar in het gebruik, dat de Inspiratie maakt van dat instrument.

Wanneer Paulus over zijn reismantel schrijft, heeft zijn geest minder affiniteit met den Heiligen Geest dan wanneer hij over de rechtvaardigmaking door het geloof handelt; er is onderscheid tusschen Jonas en Jeremia; Jezus en Mozes; Johannes en Judas. Maar dit wil niets anders zeggen, dan dat er een gradueel onderscheid in het bewustzijn der openbaringsorganen disponibel was.

Een beeldhouwer, die te Amsterdam woont en naar den Haag gaat om iets aan een beeld te veranderen, heeft op zijn atelier een scherpen beitel, waarmee hij met weinig kracht en moeite het werk doen kan; in den Haag kan hij echter alleen een minder scherpen beitel krijgen en moet dan meer kracht en meer kunst aanwenden om het beeld te vervormen. Zoo is er ook meer kracht, meer inspiratie noodig voor den Inspirator, wanneer hij een instrument gebruikt, dat niet geprepareerd is voor de inspiratie, dan wanneer hij een geoefend werktuig voor zich heeft. Maar evenals de beeldhouwer, wanneer hij aan een beeld begint, gemeenlijk vooruit zorgt, dat hij een goeden beitel heeft; zoo treedt ook de Providentia naast de Inspiratie op en praepareert voor haar bruikbare openbaringsorganen.

Wanneer een violist een goede viool heeft, zal hij met weinig moeite kunnen spelen; maar als hij naar een andere plaats gaat, waar een minder goede viool is, zal hij zich meer moeten inspannen. Maar hierom zal niemand gaan beweren, dat in het een of ander

geval, de viool op zich zelf met de inspiratie van het genie te maken heeft.

De fout der Modernen en Ethischen ligt hierin. Er is in de Schrift een ethisch, een gnostisch en een pragmatisch deel, d. w. z.:

er is een deel, waarbij 't aankomt op de openbaring van het ziele leven — het ethische deel;

er is een deel, waarbij 't aankomt op mededeeling van kennis — het gnostische deel; (b.v. de leer aangaande de Engelen, die nooit valt op te maken uit het ethische leven van den mensch.)

er is een deel, waar het te doen is om de historie, om de mededeeling van zaken — het pragmatische deel.

Bij 't ethische komt het aan op zuiverheid.
„ „ gnostische „ „ „ „ juistheid.
„ „ pragmatische „ „ „ „ waarheid.

In hoeverre ontstaat nu door bekeering persoonlijke affiniteit tusschen déze deelen en het openbaringsorgaan?

Met den *pragmatischen* inhoud heeft de persoonlijke bekeering geen de minste affiniteit. Of de Egyptenaren in de Roode Zee omkwamen, of Kaïn Abel dood sloeg, wie de Koningen van Israël waren, daar voelt mijn ethisch leven niets van. Het komt hier aan op goede inlichtingen en een uitstekend geheugen. Persoonlijke bekeering nu heeft met het geheugen niets te maken.

Ook met het *gnostische* deel staat de persoonlijke bekeering in geen verband. Satan is zeer goed ingelicht omtrent de dingen aan gene zijde van het graf. Judas stond in kennis niet achter bij de andere discipelen; ook hij werd uitgezonden om te prediken en wierp de duivelen uit. De daemonen en de bezetenen riepen reeds van verre: Gij Zone Davids! zijt gij gekomen om ons te pijnigen. Wat de juistheid van het gnostische deel derhalve betreft, deze hangt af van het intellect en heeft niets te maken met de persoonlijke bekeering. Het intellect heeft wel een bizonderen invloed van God noodig, maar deze wordt gewerkt door de φωτισμός; en die φωτισμός werkt de H. G. niet immediaat, maar mediaat door 't Woord.

Alzoo blijft alleen, als aanbiedende affiniteit met de persoonlijke bekeering, het ethische deel.

Nu sluiten de Ethischen en Modernen het pragmatisch en gnostisch deel buiten de Inspiratie en zeggen: de Inspiratie heeft alleen betrekking op 't ethische deel. Zoo misleiden zij de schare; zoo ontstaat de verwarring, die overal heerscht.

Waar nu door Jezus en de Apostelen het absolute Inspiratie-begrip wordt toegepast op uitspraken in het Oude Testament, die niets met het ethische leven te maken hebben, b.v. bij mededeelingen van feiten in de brieven van Paulus, zooals van het doorgaan door de Roode Zee, van de wolkkolom enz. — daar blijkt, dat het misleiding van zich zelf en anderen is, als men, wat de Ethischen bedoelen, nog bestempelt met den naam van Inspiratie of Theopneustie. De Ethischen verstaan onder Inspiratie, dat de H. G. invloed heeft op het hart van den bekeerde, wanneer hij over ethische dingen schrijft of spreekt, en dit geldt evenzoo van alle predikanten, die het Woord bedienen. Ook bij hen is er onderscheid tusschen een bekeerde en een onbekeerde. Zoo wordt het absolute verschil opgeheven, en krijgen wij een Inspiratie-begrip, dat zich uitstrekt over alle eeuwen, in plaats van beperkt te zijn tot den tijd der Profeten en Apostelen.

Dit doet men dan ook door eenerzijds de Apocriefe boeken er weer bij te halen, en anderszijds door teksten, waarin de Openbaringsorganen roemen en juichen in den Heiligen Geest, die hen inspireerde b.v. „Ook ik meen den geest te hebben" — „de Geest des Heeren is op mij" — op zich zelf toe te passen bij intreepredikaties en anderzins.

Evenmin als nu een dominee op den preekstoel zal zeggen: „Ik ben geïnspireerd", evenmin mag men volgens deze theorie van een Theopneustie der Schrift spreken. Of men moet doen als de Irvingianen en Kwakers, die toelaten, dat in hun vergaderingen nu en dan iemand opstaat, die geïnspireerd wordt en zegt den Geest ontvangen te hebben, op gelijke wijze als de Apostelen. Dit is echter de groote dwaling der Mystieken.

9°. De concatenatio revelationis.

De φωτισμός is eene werking des H. G. in het bewustzijn, waardoor de verderfelijke gevolgen, die de zonde op het intellect had, worden weggenomen en de werking van het verstand weer naar den goeden kant overbuigt. Deze loopt dus parallel met de heiligmaking. Deze φωτισμός is echter niet immediate, gelijk de Kwakers zeggen, maar steeds gebonden aan en mediate gewerkt door 't Woord. Dit nu geldt nog speciaal voor de Inspiratie. Er is een proces in de Revelatie; in het Paradijs is niet aan het openbaringsorgaan het geheele mysterie der verlossing meegedeeld (want wel lag in de belofte aan Eva het geheele Evangelie, maar niet uitgewerkt) maar de Openbaring heeft een lange historie, van het Paradijs tot Patmos.

Evenwel niet zoo, dat God de openbaring, eerst aan Adam gedaan, nogmaals aan Abraham geeft, maar er is progressus, een geleidelijke ontwikkeling, een aanvulling der leemten. Er heerscht continuïteit, concatenatio; het een sluit zich aan het ander aan. Zoo heeft God, waar Hij de Apostelen als openbaringsorganen gebruikt, geen Mongolen of Chineezen genomen, maar Israelieten, die de vroegere openbaring kenden en in wier bewustzijn die reeds disponibel lag. Zoo ook met de Profeten. Het ééne openbaringsorgaan staat op den schouder van 't andere. God vond dus in de openbaringsorganen voor de Inspiratie al de gegevens, die Hij reeds vroeger zelf in anderen gewerkt had.

Zelfs gaat dit door bij de Terminologie, zooals in het beeld van den Herder en de Spruite. Er is een vaste woordenkeus door heel de Openbaring; de latere schrijvers ontleenden telkens woorden aan de voorafgaande.

10⁰ De Heilige Geest zou geven niet een intellectueele openbaring, maar een, die eindigen zou in de ἐνσαρκώσις; dan is eerst de Openbaring volkomen als ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο. De praeparatie ziet dus niet alleen op de vermogens van den mensch in wil en intellect, maar eindigt met verpersoonlijkt in Christus op te treden. En dat niet als nuda persona, maar in zijn drie ambten van Koning, Priester en Profeet. Waar dus de Openbaring persoonlijk zal optreden, daar geschiedt dit niet reeds in het Paradijs; maar evenals er is een progressus revelationis, zoo ook is er een geleidelijke historie van Adam tot Christus. Door uitverkiezing van een bepaald persoon, een familie, een geslacht, een volk, totdat Christus zelf verschijnt.

Nu worden de openbaringsorganen ook bijna allen uit dat volk en in dat volk uit den stam en het huis genomen, waaruit Christus komen zou. In die gedachten zijn de ambten van den Λόγος reeds typisch gelegd op de personen, die in de historie als openbaringsorganen optraden b.v. David. Daardoor is het mogelijk, dat in zulk een familie uitgangen des harten aanwezig waren, die in harmonie waren met hetgeen in den persoon van Jezus Christus later optreden zou.

Evenals het volk zegt: „het bloed trekt" zoo waren ook bij Israel trekkingen des bloeds. Zoo lagen ook in dit antitypisch karakter der openbaringsorganen gegevens voor de Inspiratie. Dat verhoogt de „empfindlichkeit" van den geest; een moeder luistert scherper naar het verhaal van een kind dan een ander; maar nog meer

wordt haar belangstelling geprikkeld als dat verhaal haar eigen kind betreft. Die „empfindlichkeit", dat verhoogde receptieve vermogen was een der machtigste vehikels voor de Inspiratie. Verg. Ps. 22.

De fout der Ethischen schuilt dus hierin, dat zij een μετάβασις εἰς ἄλλο γένος doen. Wat zij over centrum en peripherie spreken geldt niet van de Inspiratie, maar van den inhoud en wel van de verhouding van dien inhoud tot het ethische leven. Alle ethisch leven wordt door den H. G. gewerkt; daarom ligt een boek dichter of verder van den geïnspireerde af, naarmate zijn inhoud meer of minder met 't ethische leven te maken heeft. Er bestaat dus verschil, maar dit heeft met de Inspiratie niets te maken. In de Inspiratie kan geen verschil bestaan, want zij is onfeilbaar. Het begrip van onfeilbaarheid, gelijk elk negatief idee, is absoluut. Zekerheid kan graden hebben; maar min of meer onfeilbaar is een absurditeit.

Nadat wij dus eerst behandeld hebben de praeparatieven ad Inspirationem, zullen wij thans overgaan tot de Inspiratie zelf.

DE INSPIRATIE ZELVE.

Het kenmerkend onderscheid, waardoor de Inspiratie onderscheiden is van elke andere werking des Heiligen Geestes is hierin gelegen, dat bij de Inspiratie alleen het subject verwisselt. Op ethisch terrein blijft het subject. Werkt de H. G. in ons het willen en het werken en komt daardoor een goed werk tot stand, dan geldt dit werk nochtans als *ons* werk; komt in de rekening Gods als *ons* credit voor, en wordt door Hem beloond uit genade. Het geven van aalmoezen is een werking des H. G.; maar als een aalmoes gegeven wordt, dan is subject van het geven niet de H. G. maar ons *ik*.

Het subject van het ethische leven verwisselt niet, maar blijft altijd de mensch.

Ook omgekeerd is dat waar. Wanneer de Satan evenals Gods Geest in de wedergeborenen, in de harten der ongeloovigen het willen en het werken der zonde werkt, dan is het niet Satan, die zondigde, maar zijn wij voor die zonde verantwoordelijk.

Bij de Theopneustie is het subject altoos de H. G. Wanneer een

profeet profeteert zegt hij niet: „Ik", maar: „Aldus spreekt de Heere Heere".

Maar, zegt men, David een psalm zingende of Paulus een brief schrijvende, neemt niet den H. G. maar *ik* als subject. — Dit geldt echter de kwestie van de revelatie, niet van de Inspiratie. De Inspiratie voor David en Paulus beperkt zich tot de onfeilbaarheid, en dat is niet uit hen, maar uit het subject in hen uit den Heiligen Geest. Dit blijkt daaruit, dat als de Apostelen een psalm aanhalen, zij niet zeggen: „zoo schreef David" maar „zoo staat er geschreven". Daarom heet de H. S. niet het „Woord van menschen" maar het „Woord van God." De Schrift is niet „verzameling van boeken van Johannes, Paulus, Jesaja, Mozes" enz. Daarom is het ook zoo dwaas teksten aan te halen en daaronder te zetten: Paulus, Jezus enz want niet omdat die personen het zeggen is het zoo, maar omdat de H. G. aldus sprak.

Neem nu de uiterste grens, n.l. dat de inspireerende God niets in het bewustzijn van het instrument behoeft in te brengen, maar dat alle gegevens er zijn, waarin bestaat dan de Inspiratie?

Als Paulus twee brieven schrijft, den één aan de gemeente van Colosse en den anderen gelijkluidend aan die van Laodicea, dan is de ééne geïnspireerd en de andere niet; ook al is er niets geen verschil in den inhoud. Wanneer zulk een brief aan Laodicea nu nog gevonden werd, dan zou het absurd zijn dien in den Bijbel te plaatsen, alleen wijl het een brief van Paulus is. Want dan maakt men weer Paulus tot subject en niet den H. G. De Bijbel is compleet.

Dat Paulus het schreef, beslist niet dat het in den Bijbel hoort. Wanneer ik een huis wil bouwen en 100.000 steenen daarvoor noodig heb en de steenbakker zendt mij 200.000 steenen. en beweert dat die andere 100.000 er ook bij behooren, omdat hij ze gebakken heeft, dan zal ik, en terecht, antwoorden: „Niet of gij ze gebakken hebt, maar of ze in de structuur thuis hooren, beslist of ik ze aanneem of niet," Dat Paulus verwaardigd werd zeer vele brieven te schrijven, doet niets ter zake; God heeft slechts een elftal in het heerlijk gebouw van Zijn Woord geplaatst.

Hoe kan dit nu, dat Paulus op een zelfden dag een gelijkluidenden brief aan de gemeente van Laodicea en Colosse schrijft en van die twee één wel, één niet geïnspireerd is?

Laten wij ter verduidelijking een voorbeeld nemen uit het practische

leven. Een kleine jongen zit naast zijn vader op den bok van een rijtuig en vraagt: Mag ik eens rijden? De vader geeft hem de teugels en laat hem sturen. Waarom zijn nu de menschen, die in het rijtuig zitten, niet beangst? Omdat zij weten, dat de Vader, die goed sturen kan, er bij zit op den bok en zorg draagt, dat de wagen niet van den weg rolt.

Paulus is die kleine jongen, die naast zijn leider, den H. G. zit; hij heeft wel pen en papier en schrijft op wat hij denkt; maar de H. G. biedt de waarborg der onfeilbaarheid, niet Paulus.

Ware 't nu eens, dat de man niet naast den jongen had gezeten en de jongen den wagen toch goed had terecht gebracht, dan stonden de resultaten wel gelijk; maar ieder zou voelen: thans was het toeval en de zekerheid ontbrak.

Paulus meent wel, evenals de kleine jongen zich dit inbeelden zou, tweemaal 't zelfde te doen; maar toch ontbreekt de eene keer, bij den brief aan Laodicea, de zekerheid, de waarborg des H. G.; de andere keer, bij dien aan Colosse, niet. — Mannen, ook van Oosterzee, die, uitgaande van de theopneustie in de Apostolische brieven, geen oog meer hadden voor wat in de Inspiratie inzit, kwamen er zoo toe om de Inspiratie te zoeken in de ethische werking van 's menschen hart.

De zaak staat dus zoo: dat het feit, dat er in iets geen feilen zitten, daarom nog niet uit maakt of iets in de Schrift hoort en dus onfeilbaar is. — Wij kunnen iets schrijven en zeggen, dat feilloos is, maar nooit iets dat onfeilbaar is. Het feilloos-zijn geeft geen recht op een plaats in den Bijbel. Want hoe maakt men uit of iets feilloos is? — Als *ik* het weet, die er buiten sta, en het nu toets aan de waarheid en bevind, dat er geen feilen zijn. Of iets onfeilbaar is, beslis *ik* niet, maar Gods Woord. Er zijn feillooze predikaties, en toch zijn deze toto coelo ab Inspiratione distincta. Want of deze feilloos zijn, maken wij uit; maar is het onfeilbaar, dan maakt de Schrift het voor ons uit, dat er geen fouten in staan, al meen ik ook van wel.

Neem dus de zwakste uiting der Theopneustie, dan bestaat de Inspiratie daarin, dat de H. G. tot schrijven brengt en ook al doet Hij persoonlijk niets, toch waarborg levert, dat het komt waar het wezen moet.

Maar er is in de Inspiratie behalve de intellectueele ook een ethische zijde. Deze twee moeten wij wel onderscheiden. Om

echter op de ethische te komen moeten wij eerst de intellectueele nog dieper onderzoeken.

Wat is de oorzaak, dat de mensch kan feilen ? Kon Adam vóór den val liegen ? Neen, want liegen is zonde en dan ware Adam gevallen geweest.

Kon Adam iets vergeten ? Neen, want al ontkent de wereld, dat vergeetachtigheid zonde is, in elke goede Ethiek wordt anders geleerd, en in de H. S. wordt het wel degelijk als zonde gerekend, wanneer wij iets niet deden, wat wij moesten doen, cf. de ascham-offers. Kon Adam zich vergissen ? Waaruit bestaat het vergissen ? Uit twee factoren : gebrek aan waarheidszin en gebrek aan rapport met de zaken. Hebben deze twee factoren niet met de zonde te maken ? Ja ; nu nog zien wij bij diep gezonken zondaars, hoe alle waarheidszin in hen weggaat, en hoe bij toeneming der zonde het rapport tusschen vader en zoon, vriend en vriend enz, vervalscht wordt ja langzamerhand geheel verdwijnt. De zonde tastte ons bewustzijn aan en verduisterde ons verstand. In den hemel is het onmogelijk God een oogenblik te vergeten ; is het onmogelijk zich te vergissen ; want door vergissing komt storing van de harmonie, en dat gestoorde is hierboven ondenkbaar.

Onze conclusie is derhalve : Gebrek aan waarheidszin, vergeetachtigheid, vergissingen zijn gevolgen der zonde ; ze bestonden niet in Adam vóór den val ; en zullen na den dood in den hemel niet weerkomen.

„Maar, zeggen de Ethischen, ziet ge nu wel, gij gooit uw eigen ruiten telkens weer in. Dat hebben wij juist beweerd. En als nu de Heilige Geest de zonde verwijdert uit het hart des bekeerden, gaan ook de gevolgen der zonde weg en is dus dat boek 't meest feilloos, dat geschreven is door een, die de φωτισμός deelachtig is."

Audio te loquentem is ons antwoord, maar

1e. is nog nooit gebleken dat de φωτισμός zich ook daartoe uitstrekt om het vergeten of vergissen weg te nemen. Er zijn goddelooze menschen geweest, die een kolossaal geheugen hadden, terwijl er onder Gods vroomste kinderen zijn, die klagen over een gebrekkige memorie. Hieruit blijkt, dat de φωτισμός wel den waarheidszin, de vatbaarheid om de waarheid op te vangen, verhoogt, maar geenszins het vergeten en vergissen wegneemt.

2e. Ook al ware het, dat de φωτισμός zich uitstrekte tot het vergeten en vergissèn, dan zou dit nog alleen een resultaat opleveren voor de Inspiratie, indien men ook in dit opzicht perfectionist kon zijn en meenen, dat de mensch hier op aarde niet alleen volkomen heilig wordt, maar ook alle vergissen en vergeten te boven komt, m. a. w. onfeilbaar wordt, Maar nu ook omgekeerd de φωτισμός slechts stuksgewijze ἐξ μέρους is, daar is hier met een werking des Heiligen Geestes in ethischen zin niets te vorderen. Had de Heilige Geest geen anderen weg om tot 't bewustzijn des menschen te komen dan door de poort van zijn gemoed, dan was hiermee de onmogelijkheid der inspiratie bewezen. Moest eerst het gemoed

vernieuwd worden, voor de werking des Heiligen Geestes zich kon uitstrekken over wil en intellect, dan was de Inspiratie uitgesloten.

Maar de Heilige Geest is daaraan niet gebonden; Hij kan het verstand en den wil ook rechtstreeks bereiken, zonder eerst in 't gemoed in te gaan. Men ziet, dat aan de vele voorbeelden van onbekeerde personen, waarin God, zonder dat zij bekeerd zijn, alzoo hun wil bewerkt, dat zij iets voor Hem tot stand brengen tegen hun bedoeling in.

Datzelfde gebeurt ook bij de Inspiratie. Wat het gevolg is van de zonde als vergeten, vergissen enz. wordt voor dat moment plotseling krachteloos gemaakt. In den hemel zal dit ook zoo zijn, daar zullen allen geinspireerd worden, maar *dan* komt dit middellijk door een volkomen ἁγιασμός van het gemoed.

Bij de Schriftinspiratie doet de Heilige Geest dit niet door den weg van het gemoed, maar heft Hij rechtstreeks de fatale werking van de zonde op, waardoor het intellect zich vergiste. Dit is de zuivere inspiratie, waarover nu sprake is. De Heilige Geest doet een werking op het verstand buiten het gemoed om, niet kunstmatig maar overeenkomende met het wezen des Heiligen Geestes wiens geaardheid is antipode te zijn van de zonde. De Heilige Geest is het groote tegengif van Satan; hij contramineert Satans daden; en doet dus iets geheel binnen zijn eigen gebied vallende, als hij de gevolgen der zonde voor het intellect wegneemt.

Maar nu zijn wij er nog niet. Dit geldt alleen voor het intellect, en wij hebben ook met den wil te rekenen. Want het geval is mogelijk, dat in 't bewustzijn alles aanwezig is, wat God noodig heeft om te inspireeren, maar dat nu de wil ontbreekt om instrument des Heeren te zijn. Van *wil* is natuurlijk geen sprake, waar de Heilige Geest zulk een openbaringsorgaan onbewust gebruikt. Maar dit is niet de gewone weg; meest werkt de theopneustie zoo, dat God den geïnspireerde met bewustheid wil doen optreden. En dan moet ook zijn *wil* veranderd worden door den Heiligen Geest. Zoo bv. bij Jona; in zijn bewustzijn ontbrak niets om in Ninive te gaan prediken, maar hij wilde niet gaan. Zoo met Bileam; hij wilde Israël gaan vloeken en wist toch, dat hij Israël zegenen moest. Num. 22; 18, 38. Evenzoo bij Micha; hij wilde liever als de valsche profeten vrede verkondigen, maar hij kon den aandrang der inspiratie niet weerstaan II Kron. 18 : 13. En het meest illustre voorbeeld zien wij bij Jeremia cf. Jer. 20 : 9.

§ 7. *De lyrische Inspiratie.*

Lyriek is poëzie en in onderscheiding van het epische en dramatische, die kunst van den dichter, waardoor hij de machten, die in de wereld van zijn hart komen heerschen aan zich onderwerpt, hetzij door ze te beheerschen, hetzij door ze te verzoenen. Bij de echte lyriek strijdt de dichter den strijd niet voor zich zelf maar als mensch; en niet alleen tegen dat deel dier machten, die hij concreet ervaart, maar tegen die den mensch beheerschende machten in genere. Vandaar dat er in elken lyrischen dichter een macht is, die hem drijft of inspireert en tevens, dat hij niet zingt voor zich zelf alleen maar voor geheel het consortium van wie met hem lotgemeen zijn.

Slechts blijft bij elken lyrischen dichter, dat deze zangen hem altijd van de harp zijner eigen ziel komen en in zooverre steeds een zeer subjectief karakter vertoonen. Juist deze soort van zielsuiting leende zich dus het uitnemendst voor de Goddelijke inspiratie, in zooverre:

1°. de heilige zangers hun consortium in Gods volk en het beginsel van hunne worsteling in den strijd tusschen God en Satan vonden;

2°. dat hun eigen lijden, aldus opgevat, den Christus postuleerde, Hem ten symbool en tot prototype was;

3°. dat zij door het geloof in dezen Christus, al zingende, afraakten van zich zelf en in Hem overgingen;

en 4°. dat zij bij deze zielsuiting door den Heiligen Geest gedreven, boven zich zelven werden uitgevoerd en aldus gesteld wierden tot tolken van nog onuitgesproken Godsgedachten.

Toelichting.

Wij komen thans tot de behandeling van het bijzonder karakter der Inspiratie in de onderscheidene deelen der H. S. Gewoonlijk scheert men alle deelen der H. S. over één kam, vat ze niet organisch op en daaruit is veel twijfel en ongeloof voortgekomen. In een organisme behandelt men alle deelen niet gelijk; ieder deel vertoont zijn eigen karakter en moet dus ook anders verklaard. Een oog moet anders behandeld worden dan een voet of

hand, het haar anders dan de lippen en de gelaatshuid. Evenals nu het eene deel van 't organisme een ander karakter vertoont dan 't andere; ja zelfs 't groeien van 't haar een andere formatie is dan de celaanzetting van 't been; zoo moeten ook bij de H. S. de onderscheidene soorten en hunne formatie wel onderscheiden worden.

Nu zijn er twee formatieve krachten in de H. S., het goddelijk en het menschelijk bewustzijn. De inspiratie is 't middel, waardoor het goddelijk op het menschelijk bewustzijn inwerkt en het verschil in formatie moet dus uitkomen in het onderscheiden karakter, dat de Inspiratie draagt. In de vorige paragraaf zijn deze verschillende soorten opgenoemd naar hun meerdere of mindere gecompliceerdheid; hier nemen wij echter een andere volgorde aan en laten de lyriek vooropgaan, omdat zij het gemakkelijkst is. —

Wij hebben in § 6 onderscheiden tusschen

1e de inspiratie incidenteel genomen als bij Kajaphas en Bileam's ezel, zooals hier en daar een enkele maal een persoon in de H. S. voorkomt, die optreedt, spreekt en dan weer verdwijnt;

2e de inspiratie bij de Profeten, die een afzonderlijk terrein in de H. S. vormen;

3e de chokmatische inspiratie. Chokma is die geesteswerking, die uit het algemeene leven en uit de bewustheid en zekerheid, die in dat algemeene leven schuilt, buiten het intellect om, zich in levenswijsheid uitspreekt. (Job, Spreuken, Prediker en en enkele Psalmen);

4e de lyrische inspiratie, die wij nu behandelen;

5e de inspiratie van Christus;

6e de inspiratie der Apostelen.

Onderscheidt men die niet, dan concludeert men uit 't karakter van de inspiratie der Apostolische brieven tot dat van de Profeten; speelt die twee tegen elkaar uit en berooft aldus de Schrift van haar heilig karakter.

1. *Tot de Lyriek behoort:*

a. het grootste deel der Psalmen, hoewel niet alle;

b. Job's protesten; de redevoeringen der 3 vrienden en die van Elihu zijn chokmatisch; maar Job's spreken is doorgaans lyrisch, soms ook chokmatisch;

c. losse lofzangen, die in de H. S. voorkomen; te beginnen met het lied van Lamech (in malam partem), dan 't lied van Mozes aan de Roode Zee, van Debora, van Hanna, van Zacharia, van Maria en Simeon; enkele stukken uit de zendbrieven als Ef. 1 en I Cor. 13, vooral de reeks van liederen in de Apocalypse;

d. de lyriek is 't Profetisme b.v. Jesaja 5, 25, 26 enz., ook stukken, waar de lyriek en de Profetie ineenvloeien.

e. het Hooglied van Salomo.

Komen wij nog even op de Psalmen terug! De psalmen als geheel genomen vormen een bundel van lyrischen inhoud. Maar hij is:

deels louter lyrisch,

deels gemengd lyrisch;

deze laatste soort valt weer uiteen in:

didactico-lyrica en

historico-lyrica of epico-lyrica.

De alphabetische psalmen dragen meest een didactisch karakter en naderen de Chokmatische poezie.

Psalmen, als Ps. 78 e. a., waarin bezongen worden de hoofdmomenten uit Israëls historie, naderen tot de historische of epische poëzie.

Toch zijn de verhalen, die wij in Genesis, Exodus enz. vinden en de enarratio rerum als in Ps. 78 wel te onderscheiden. Wat is dan het verschil?

In de historische boeken wordt de geschiedenis eenvoudig als feit meegedeeld; terwijl omgekeerd in de Psalmen een man optreedt, die zegt: deze feiten zijn mijn levensschat.

Wanneer Motley onzen opstand tegen Spanje verhaalt, geeft hij niets dan de feiten en kan hij de geschiedenis wel episch, maar niet lyrisch voorstellen. Terwijl een Hollander, die nog bluft op den roem zijner vaderen, ook wel die feiten vertelt, maar op geheel andere wijze; ze beschouwt als het „Gemeingut" zijner natie; de glorieschat van het verleden als een schat van zijn eigen hart bezit en uit dat hart laat uitvloeien.

Als zeer na aan de lyriek verwant, moeten eindelijk nog genoemd worden de gebeden, die in de H. S. voorkomen, waarvan sommige zelfs zuiver lyrisch zijn en 't parallellisme hebben.

2. *Waarin bestaat de Lyriek?*

De λύρα is een speeltuig, dat men in de hand houdt. Maar dat is niet de λύρα waarnaar de Lyriek heet. De eigenlijke cither of lier, waarnaar de Lyriek genoemd is, is de *lier van het hart.* Een mensch staat daar met zijn hart; en nu komt de wind des daags, de adem van den geest des tijds, de orkanen van woeling en onrust en die stormen en loeien over dat menschenhart heen. En daardoor gaan de snaren van dat hart trillen en geven een geluid. En wat de mensch nu doet met de lier in zijn hand, is niets anders dan reproduceeren in die toonen, van wat de machten van tijd enz. op de lier van zijn hart gespeeld hadden.

Daar, waar de lier bespeeld wordt, is de lier passief. En alle kunst is het actief maken van een passieven toestand. Passief is, wat aan eene handeling onderworpen wordt; kunst is te voelen, dat men wat kan, is actief op te treden om die overheerschende machten van zich af te werpen. En eerst dan

is de kunst tot verzoening gekomen, als zij die machten weer „meisteren" kan, den druk wegwerpt en vrij weet te worden.

Hoe geschiedt dit in het *Epos?*

Het Epos houdt zich bezig met de groote feiten der geschiedenis. Ziet de mensch die ontzagwekkende gebeurtenissen, dan overkruipt hem een gevoel als een kind, dat een brug over moet en aan den anderen kant de brandweer hoort aankomen; zij overbluffen en beklemmen hem. Nu is de kunst van het Epos, dat de mensch zich van die beklemming vrijmaakt door die feiten zelf te reproduceeren; ze zijn dan een product van zijn eigen verbeelding; ze zijn zijn kindeke geworden. En gelijk ieder vader macht voelt over zijn kind, zoo gevoelt ook de epische dichter, dat hij macht kreeg over die gebeurtenissen, omdat hij ze verwerkt heeft. Hij gaat daarom niet in heerschzucht op, maar veeleer in bewondering; maar juist dat deze bewondering de plaats innam van verbaasdheid en vrees, maakt hem vrij. Want verlegenheid alleen is onvrij en deze valt bij de bewondering weg.

In het *Drama* doet de mensch dit nog sterker.

Daarin reproduceert hij niet, maar creëert hij een wereld en doet in die wereld wat alleen het privilegium God is; hij schept nl. personen, karakters, roerselen des harten enz., en hij plaatst zich boven die personen en toestanden als de Voorzienigheid Gods; omdat evenals deze in de Praedestinatie de rol en het lot van iederen persoon vooruit bepaalde, zoo ook de dichter naar eigen willekeur de toestanden regelt, de karakters uitdeelt, de personen onderling in verband zet en vooruit het lot van ieder zijner creaturen praedestineert.

Wat doet nu de *Lyriek* in onderscheiding van deze? Zij heeft niet te doen met de wereld om ons heen; ook niet met een gecreëerde wereld, maar met een wereld, die doorleefd wordt in onzen eigen persoon, in ons eigen hart. Dat hart wordt aangedaan, het heeft „empfindungen," indrukken; en al wat indrukt, drukt, maakt klein, werpt neer. En dit geldt niet alleen van de smart, ook van de blijdschap; een overweldigende vreugde, een overstelpend genot, een boeiende schoonheid maken ons onvrij.

Immers wat mij overweldigt, boeit en wegsleept behandelt mij niet als vrij man maar is een overmacht over mij.

En nu is het de zaak die vrijheid terug te vinden.

Dat doet de Lyriek.

Niet alsof de lyrische dichter zong en zei: „Zie zoo, nu zal ik mij zelf eens van dat drukkende gevoel gaan verlossen." Neen de lyrische dichter is een van God verordineerd geneesmiddel om de smart af te wenden en in dien zin voldoet één dichter voor duizenden personen. Lang niet ieder is lyrisch

dichter, maar de enkelen, die het zijn, maken het lyrisch medicijn gereed voor hunne lotgenooten en raken deze dan onder den druk, dan gebruiken zij het geneesmiddel en voelen zich verlicht. Bij vreugde gaat dit van zelf; dan zingt en jubelt de mensch om zijne gewaarwordingen te uiten. Maar ook in smart is het een verademing wanneer men een „Dies irae" of „E profundis" aanheffen kan. Welnu dat zingen is in beide gevallen een geneesmiddel om vrij te worden.

In dien zin heeft elk lyrisch dichter de taak en roeping om in den dienst van God te zorgen voor de kranke toestanden des levens. Evenals een apotheker zijn dranken en medicijnen niet voor zich zelf heeft; zoo is ook de dichter niet een dilettant of liefhebber voor zich zelf, maar een priester in den dienst van God. Er is vroeger veel gesproken met verba sesquipedalia van een tempel, waarin de Poëten koorknapen zijn; en in die voorstelling, hoe afgesleten zij nu is, ligt veel waarheid.

Waar de ziel nu van dien druk bevrijd wordt, kan dit geschieden op onderscheidene wijzen:

òf door de machten, die over de ziel komen, te vernietigen, en dan is het einde van onzen zang: „Welzalig is hij, die uwe kinderen aan de steenrotsen verpletteren zal!" Dat is de diepste lyrische uiting naar dien kant toe; nl. dat zij profetisch die macht vernietigen in hun eigen personen niet alleen, maar ook in hun toekomst (hunne kinderen);

òf door zich met die machten „aus einander zu setzen", te verzoenen. En dat geldt alleen daar, waar misverstand bestond, wanneer men meende, dat er druk uitgeoefend werd en dit niet zoo was of dat iemand het deed, die het niet doen mocht;

òf door aanbidding. Als wij Gods macht over de ziele gevoelen, komt hierin de vrijheid, dat de Almacht genade wordt. Hij, die geheel het heilige repertorium van zonde, schuld en verzoening is door geweest, en nu eindelijk in de genade komt te staan, voelt, dat hij anders staat als Adam in 't Paradijs. 't Is niet meer een tweeheid: God tegenover den mensch, maar een eenheid geworden; 't zijn niet meer de eeuwige armen der ontferming boven het schepsel, maar onder den geredden zondaar, die hem verheffen en vrijmaken en het Abba Vader! van de lippen doen ruischen. Dat is de δόξα, die in de vrijheid der kinderen Gods inligt en openbaar wordt. Reeds in den naam Abram ligt deze gedachte: God, de Hooge en Verhevene is mijn vader! Daarom ligt in den naam van den Vader der geloovigen reeds de eerste bede van het „Onze Vader" begrepen. Onze Vader, die in de hemelen zijt = de verhevene. Wie dat bidden kan, drukt daarmede de heerlijke vrijheid der kinderen Gods uit. Daarom is het Onze Vader heilige lyriek. En hier is het punt waar alle gebed in de lyriek en de lyriek in het gebed overvloeit. —

De Lyriek is een zich bevrijden van de machten, die over ons heerschen, reeds daardoor dat men dan *geluid* geeft. De diepste smartoverweldiging en benauwing is er dan, als men niet spreken kan. Zie Ps. 38 : 14 van de berijming. Klanken voort te brengen, zich te kunnen uiten is reeds een soort van bevrijding. Vandaar dat bewondering, vrees, angst, vreugde het eerste gevolg heeft, dat wij iets doen, een schreeuw geven om onze activiteit te herwinnen.

Dat is het eerste moment.

De eigenlijke vrijmaking ligt in geheel iets anders; om dat te verstaan, moeten wij dieper in het wezen van den lyrischen dichter indringen.

Men kan een lyrisch gedicht maken op een kind, dat staat te huilen bij een gebroken kruikje. Dan is het niet om de zaak zelf, want die is een bagatel, maar om de smart, die het kinderhart aandoet. In de lyriek bestaat altijd affiniteit; 't is niet een zich gedrukt voelen onder de concrete uiting van het leed; maar een voelen: die smart is slechts één klauw van het nameloos lijden, dat allen treft. Uit het „ex ungue leonem" ontstaat het lyrisch besef. Wist men, dit ééne geval is *al* de smart, dan zou men niet zoo gedrukt zijn; maar juist de vrees voor 't ergere, dat komen kan, maakt ons beangst. Als een leger in een vijandig land een peloton van 3 of 4 man ontmoet, dan zijn deze op zich zelf niet gevaarlijk, maar ontstaat de vrees door het besef dat achter dit peloton het geheele leger volgen zal. Dat is het, wat de ziele benauwt, als smart ons treft: we voelen dat dit leed een uiting is van *de* smart, die als een eindelooze wolk over ons leven hangt, en die wij bij bekervollen zullen uitdrinken.

Daarom zegt de Psalmist zoo schoon: „Al uw baren gaan over mij heen;" de eene golf gaat niet voorbij of de andere komt en uit de verte dringen steeds hooger op ons aan. Dat te gevoelen, in de concrete smart één druppeltje van den regenwolk, een enkele golf van den vollen oceaan te zien, dat is het lyrische besef.

In de tweede plaats, daarmee samenhangend, is een vereischte, dat de ziel sympathetisch gestemd zij. Bij het lijden alleen te gevoelen, hoeveel men zelf lijdt, is nog geen lyriek. Dan eerst, als ik op een schip sta, dat reddeloos wrak geslagen is, en daar niet alleen sta, maar met de geheele bemanning; en niet alleen voor dit scheepje beangst ben, maar voor alle schepen, die zich onder dien storm bevinden en aan de vrouwen en kinderen van die zeelieden, die achterbleven en in duizend angsten verkeeren, denk, dan eerst wordt het consortium malorum door mij begrepen en wordt de echte lyrische geest over mij vaardig. Het beginsel der liefde moet in mij werken om mij vrij te maken van mijn eigen smart.

Dus twee momenten zijn noodig:

1e dat men in het kwaad ziet het aanstormen van den oceaan van smart, die daarachter ligt;

2e dat men ziet de smart van allen, over wie dat lijden komt.

Dan eerst is er eene lyrische stemming.

Zal die lyriek nu *heilig* worden, dan moet er nog een derde moment bijkomen, n.l. als die donkere wolk, die opdaagt en nader komt en zich over ons leven samenpakt en onze geliefden dreigt, onze conscientie toespreekt; als wij daardoor onze schuld beseffen, als wij in en door dat leed heen achter die wolk voelen en tasten den toorn Gods; als wij in het lijden de diepte der zonde zien en inzien, dat bevrijding alleen komen kan door κάθαρσις des levens. Dan krijgen wij het besef, dat er een strijd gestreden wordt tusschen de physieke, metaphysieke en ethische elementen en dat het in die worsteling gaat tusschen goed en kwaad, zonde en heiligheid, hemel en hel, God en Satan; dan gevoelen wij, dat door dien strijd het zand opstuift om ons heen en de golven opbruisen en over ons heen spatten en wij slechts één slag krijgen in dien ontzettenden kamp. Wordt het ons zoo gegeven af te zien van ons zelf, niet meer over ons eigen lijden te treuren maar met God om den smaad, dien Zijn naam overkomt; m. a. w. als wij tot God naderen en van uit Zijn standpunt den strijd overzien en in Hem de demonische machten overwinnen willen, dan wordt de echte, heilige lyriek geboren. En dan maakt die lyriek ons vrij. Waarom? Omdat zij dan de overwinning op die machten in zich zelf draagt door het geloof; omdat zij dan den strijd wenscht, zich verheugt in de teekenen des kruises; niet meer angstig is voor het sombere graf, maar triumfeert over het graf en uitroept: „Dood waar is Uw overwinning?" ja, naar het graf verlangt en begeert ontbonden te worden, omdat men alleen door de smart, en door het graf triumfeeren kan.

Waar dit werkelijk lyriek is, voelt men nu ook hoezeer zij de Psalmodie prepareert en de Inspiratie als te gemoet treedt.

De lyriek is bovendien bij Israël anders dan bij de andere volken. Bij Israël is het nationale leven het leven van het koninkrijk Gods, van de goddelijke residentie, van Sion. Terwijl wij in het gewone leven met algemeene denkbeelden, sympathie gevoelen (in bonam of in malam partem), waren bij Israël de machten, die men inriep, machten tegen of voor God. Babel was voor Israël niet wat voor ons een Atjinees of voor een Pruis een Franschman is; wij kunnen in een oorlog met Engeland niet bidden, dat Londen verwoest moge worden. Maar Babel is voor Israël als vijand van Gods volk de helburgt, de zetel van den Satan. Ieder Israëliet voelde, dat de strijd niet tegen hem ging maar tegen God. En waar het Babel nu gelukt was Israël in den tijd van zijn bloei te overweldigen, den tempel te verwoesten, Sion te verdelgen,

daar was Babel voor Israël de belichaming, de incorporatie der satanische machten.

En nu komen wij terug op de vloekpsalmen.

In den regel gruwt de mensch van de vloekpsalmen; en het is dan verkeerd tegenover zulke menschen deze psalmen hoog te verheffen, alleen om zijn systeem vast te houden, dat alles wat in de Schrift staat Gods Woord is, want dan verkracht men zijne conscientie. Alleen in de allerheiligste oogenblikken kan men een vloekpsalm lezen; de meesten kunnen zeker nooit, anderen zeer zelden, en alleen de allerheiligsten, met volle instemming der conscientie zulk een vloekpsalm zingen.

De eenige, die het altijd kon, zijn heele leven door was Jezus Christus. Toen hij sprak: „Deze zullen gaan in de eeuwige pijn", „daar zal weening zijn en knersing der tanden" zong Hij hun van een „plaats der buitenste duisternis", waar zelfs geen druppel water de tong verkoelen mag.

Wat is een vloekpsalm?

Om een vloekpsalm te begrijpen moet men zich eerst verplaatsen in 't moment van 't laatste oordeel. Wanneer God dan scheiding zal gemaakt hebben tusschen uitverkorenen en niet uitverkorenen en Hij tot de onrechtvaardigen zeggen zal: „Gij vervloekten gaat in het eeuwige vuur!" zou één van Gods kinderen dan kunnen zeggen: „Och neen, Heere: dien of dien wilde ik nog zoo gaarne medenemen naar den hemel"? — Wie nu weet, dat Gods liefde oneindig is en ook dat God zeggen zal: „Deze allen haat Ik", die moet niet barmhartiger willen zijn dan God zelf, maar overtuigd wezen, dat er niets meer in hen is, dat eenigszins op onze liefde zou kunnen aanspraak maken. Nu staan wij in het gewone leven disharmonieus tegenover God; wij hebben lief, wat Hij haat en haten, wat Hij liefheeft. Maar bekeert God ons, dan worden wij steeds meer harmonieus met het diapason van alles, dat is God. God is de toonsleutel van het menschelijk leven; en alle toonen moeten met Zijn goddelijk akkoord in overeenstemming zijn.

Geeft God nu den toon van liefde aan, dan moet er liefde naklinken in ons hart. Hoe meer we kunnen zeggen: „Wat God liefheeft, heb ik lief", des te meer harmonie, en die harmonie zal eens volkomen zijn, wanneer dit absoluut door ons kan gezegd worden.

En zoo ook omgekeerd, hebben we liefde voor wat God niet liefheeft, daar staan wij verkeerd, want God haat niets dan de zonde. Geeft God met den toonslag dus haat aan, dan moet er een echo in ons hart vernomen worden; en hoe zuiverder die toon van 't hart „einklingt" met den toon van 't goddelijk hart, des te meer harmonie is er in ons. Volkomen is zij eerst dan, als wij zeggen kunnen: Wat God haat, haat ook ik met een volkomen haat.

Als we dan eenmaal tot de kinderen Gods behooren mogen, zullen wij zien het nederdalen in de hel van alle verlorenen en zullen wij geen medelijden met hen hebben, maar zelfs al zaten wij als rechters, wij zouden geen ander oordeel geveld hebben, dan God deed — ja wij zullen dan als rechters zitten, want wij zullen de booze engelen veroordeelen.

Nu is de hoogste lyriek in de profetie van het oordeel. Zal het nu zoo zijn in den dag des oordeels, dat Babel en al zijn geslacht ten oordeel gaat, daar spreekt het van zelf, dat wij, gesteld wij leefden in Israel, de opinie moesten hebben, dat al wat Babel heet, ten onder moet en ook al wat Babel kan doen opleven, als het gevallen is n.l. de kinderen.

Stemmen wij dan in met het N. T., dat welgelukzalig is, wie met Christus zal zitten op den troon, om rechter te zijn over de twaalf stammen Israels; dan begrijpen wij ook, waarom de vloekpsalmen hem gelukkig prijzen, die Babel en hare kinderen vernietigen zal.

En nu 't laatste punt.

Wanneer ik een diepe smart onderga door een lijden dat mij overkomt, dan vraag ik mij zelf af: voel ik het wel zuiver, wel in al zijn diepte? en dan is 't antwoord: neen; anderen, die 't zelfde lijden ondergaan hebben, voelden 't nog dieper; en die gedachte troost en verlicht ons, niet omdat die andere meer leed, maar omdat het ons vrijmaakt te weten, dat wij niet het diepst leden. De lyriek van het dagelijksch leven toont ons dus reeds, dat het ons troost, wanneer wij iemand vinden, die streed met dezelfde machten, maar die er eindeloos dieper onder leed. Wanneer een kind ziek wordt en de vraag tot het ouderharte komt: zal ik dit kind moeten missen? dan gevoelen zij: „Abraham, die op Gods bevel zijn eigen kind dooden moest, leed meer dan ik". Dan is er een drang des harten bij die ouders om zich op Moria te denken, om dat lijden van dien vader zich voor te stellen. Juist door dat inkomen in de Abrahamsgestalte zijn velen weer teruggekomen tot het geloof en hebben de kracht gekregen hun kind aan God te geven.

Datzelfde vinden wij in eminenten zin bij Christus. Hij is eigenlijk de eenige lijder, de man van smarte, de עֶבֶד יְהוָה. Hij is *de* lijder en wij lijden eigenlijk niets; al ons lijden is slechts een bagatel bij het zijne vergeleken. Niet voor den oppervlakkige, die alleen ziet op 't physieke lijden; want dan leed menig martelaar gruwelijker pijnen. Maar in den zin van de wolk en de opborreling, waaruit ze voortkwam; de golf, die over Hem heenging, was de opwoeling van *alle* goddeloosheid tegen Gods naam. Hij was het alleen, die al onze schuld, al onze zonden, al ons lijden droeg, opdat door Zijne striemen ons genezing zou worden aangebracht. —

Doch dit was niet alleen een weemoedig gevoel van Israel, dat het zich den Messias zoo lijdend voorstelt, maar er kwam bij, dat die עֶבֶד־יְהוָה de Messias is, die de kroon op het hoofd heeft. Dit geeft hier de hoogste lyriek: Israel, dat den Christus in 't diepste lijden geheel laat onderzinken, ja nederdalen ter helle, belijdt toch, dat dezelfde Christus is de glorieuse overwinnaar, wiens kroon eeuwig op zijn hoofd bloeien zal.

Christus doorliep met de Emmausgangers de geheele Schrift en toonde aan: hoe de Christus lijden moest en alzoo in zijne Heerlijkheid ingaan. Ziedaar de heilige lyriek; Christus gegeven als de inhoud van de geheele Schrift, als degeen, die 't diepst geleden heeft en de zuiverste overwinning behaalde. — Kruis en Opstanding.

Daarom is in de lyriek van Israel altoos weer Christus het thema. Het is niet mechanisch, dat alle Psalmen Christologisch zijn; maar het is de echte lyriek, die van zich zelven afziet en het zoekt in den idealen Lijder en in Hem overwint. En waar de Messiaansche profetie in Israel gegeven was, daar moest onder eigen lijden door altijd de gedachte van den zanger op dien hoogeren lijder gericht zijn; en de Heilige Geest op dat oogenblik den zanger onderscheppende brengt hem in het lijden van Christus over en verwaardigt hem het lijden van Christus zelf te zingen. Zie b.v Ps. 22. David begint hier met zijn eigen lijden, maar raakt daarvan gedurig af, als hij ziet op het lijden van Christus (evenals nu de lijders onder 't N. T.) en de Heilige Geest hem in dat moment aangrijpende brengt Christus in 't hart van den zanger, brengt Christus' lijden uit in diens zangen en dit zoover, dat hij tot in enkele woorden toont wat Christus lijden zou. De Apostel zegt dit I Petr. 1 : 11.

Resumeerende krijgen wij dus:

1e dat 't lijdende individu in lijden wordt ingebracht om lyrisch dichter te kunnen zijn;

2e dat hij in 't lijden ingebracht van zich zelven losraakt en ingaat in den idealen lijder Christus, omdat het volkomen lijden is het lijden voor 's Heeren naam;

3e dat de lyrische vrijmaking ontleend wordt aan de overwinning van Christus als Koning van Zijn volk.

De Geest προμαρτύρει dus twee dingen:

a. wat op Christus komen zou: de παθήματα;

b. de heerlijkheid op dat lijden volgende.

§ 8. *De Chokmatische Inspiratie.*

De chokma staat als de meest objectieve gedachtenuiting lijnrecht tegen de subjectiviteit der lyriek over; geeft in de lyriek de zanger zelf den toon aan, hier in de chokma is het de objectieve wijsheid, die in en onder het leven ligt en die uit God door het leven den schrijver toekomt. Geen scientia maar sapientia. Vandaar dat deze chokma als persoon tegenover den schrijver staat; bij den gewijden schrijver met het Messiasbeeld samenvalt en beide malen den schrijver beheerscht.

Deze chokma was in het paradijs compleet, spleet door de zonde in eene valsche en echte, waarvan de eerste zich steeds meer verliep in de Pseudonomo-philosophie en de andere zich in de Openbaring terugtrok en verhief.

De inspiratie bij deze chokma bestaat nu niet in het doen opdoemen van die gewone gedachten, waarop 's menschen geest aangelegd en waarvoor hij toch ontvankelijk is, maar wel in het verrijken en verhelderen van het bewustzijn van enkele personen door een afzonderlijke daad van den Heiligen Geest, ten gevolge waarvan de dingen zich weder in 't juiste licht van den חָכָם voordoen, zich concentreeren in den Christus, als de ons van God gegevene wijsheid en voor den עֶבֶד יְהוָה de verzoening postuleeren tusschen de eischen van zijn hart en de Hem omringende realiteit, die daarmee strijdt.

Toelichting.

De חָכָם en de חָכְמָה staan bij Israël in de latere periode van zijn ontwikkeling tegenover de כְּסִיל en נָבָל en nog later tegenover de לֵיץ als scherpste tegenstelling. Wat onder een לֵיץ verstaan wordt lezen wij Spreuken 21 : 24; het is een opgeblazen mensch, die als een kokende ketel zich niet meer in kan houden, maar de overloopende opborreling zijner zelfverheffing aan alle kanten er uit laat loopen.

Ook in de dagen van David en Salomo ontwikkelde zich, evenals nu, het ongeloof en de spotzucht; het atheïsme liet zich ook toen reeds hooren (de dwaas zegt in zijn hart: Daar is geen God); en die ongeloovigen, die vrijgeesten,

die societeitsmannen van die dagen, dat zijn de כְּסִיל de נָבָל, de לֵצִים. Hun doen wordt in de Spreuken ook genoemd אִוֶּלֶת; het is de μωρία, de dwaasheid dezer wereld.

Dat diegene, die zich aan deze chokma toewijdden metterdaad beschouwd werden als een afzonderlijk soort menschen blijkt o. a. uit de vraag bij Jesaja: „Waar is de priester, de wijze, de profeet?" en op tal van andere plaatsen wordt naast den priester en den profeet de wijze genoemd, als die het volk ten goede leiden.

Van den beginne is dus de chokma opgevat als ethisch, met ethische bedoeling en ethische tint; niet in den zin van „geleerd", maar van hem, die tegenover de spotters en goddeloozen staat: die niet zit in het gestoelte der לֵצִים cf. Ps. 1 : 1.

In de tegenwoordige maatschappij is een sterke separatie tusschen hen, die kroegen en concerten bezoeken, zich om geen kerk bekommeren en in de societeiten uien slaan van een laag en gemeen allooi, en hen, die een geheel ander leven leiden, aan geen comedies en uitgaan denken en in stille godsvrucht hun dagen doorbrengen. Zoo was het ook te Jeruzalem in dezen tijd; en ook toen werden de menschen, die niet tot die spotters behoorden, door hen gesmaad en bespot. En waar de toestand zoo is, komt nu de stemme Gods en dreunt: Niet zij zijn welgelukzalig, die wandelen in den raad der goddeloozen en zitten op 't gestoelte der spotters, maar zij, die niet staan op den weg der zondaren en dag en nacht hun lust vinden in het overpeinzen van 's Heeren wet.

Die chokma nu van Israël is hetzelfde verschijnsel als bij de Grieken de philosophie; maar naar den aard van Israël en der geheele openbaring droeg de chokma toch een geheel verschillend karakter. En dit verschil bestond hierin, dat de philosophie komt uit de reflectie, de chokma uit het onmiddellijke levensbesef. Een levensbesef, waar het waarnemen der natuurverschijnselen mee onder begrepen is. Een Jood is niet dualistisch, hij houdt de natuur voor zijn tweede lichaam. De Rationalist zegt: hier ben ik en daar is de natuur. De goede beschouwing is die der Schrift, dat de mensch heeft niet alleen een ziel en een lichaam, maar nog een derde: de natuur als μικρόκοσμος.

Waar de philosophie de dingen analyseert, en inductief wil geraken tot de kennis der dingen, leeft de Chakam andersom en gaat deductief te werk. Evenals de mensch heeft zekere notiones innativae als vrijheidszin, rechtsbesef, gehoor voor muziek enz., zoo heeft hij ook van nature een zekere sapientia, die tegen de scientia overstaat, niet het gevolg is van intellectueele ontwikkeling, maar onmiddellijk uit het levensbesef opwelt. Vandaar dat men de wijste mannen vindt onder de ongeleerde menigte; terwijl een zeer geleerd

man wat natuurlijk niet slaat op zijn schoolkennis, maar op de sapientia, dikwijls zeer onpractisch is. Men vindt soms op dorpen lieden, die schrijven noch lezen kunnen, en toch de vraagbaak van ieder zijn in moeilijke omstandigheden; aan wie men steeds om raad vraagt en die, als bij intuitie, haast altijd het juiste pad aanwijzen; terwijl een professor gewoonlijk in de practijk des levens precies verkeerd doet.

Dezelfde tegenstelling bestaat ook tusschen man en vrouw. Bij de vrouw is meer sapientia, — vooral wanneer zij niet op een kostschool geweest is, — omdat zij meer het stille instinctieve en intuitieve leven leeft en dus als van zelf de waarheid tast.

Vooral vrome menschen zijn vaak wijze menschen, omdat het geloof hen terugvoert uit het discursieve leven dezer wereld en terugleidt in de diepten van hun eigen wezen en bestaan. Daarbij komt nog, dat God de Heilige Geest in de kinderen Gods die Sapientia weer herstelt.

Dat ethisch karakter nu van de chokma drukt men uit door te zeggen, dat de vreeze des Heeren het beginsel der wijsheid is. Zie Job 28:28, Ps. 111:10, Spr. 9:10. Gewoonlijk worden deze woorden verkeerd opgevat en boven Christelijke scholen geplaats, terwijl men er dan de beteekenis aan hecht: „als de kinderen maar eerst op methodistische wijze bekeerd worden, dan zullen ze ook wel goed leeren lezen, schrijven enz,"

Deze tekst hoort nooit boven een school te staan, maar wel boven elk huis als regel van het huisgezin; want chokma wil niet zeggen scientia maar de *practische levenswijsheid*; en die, zoo zegt de Schrift, verkrijgt men alleen, als men begint met de vreeze des Heeren.

Ook in het N. T. vinden wij die Chokma terug b.v. I Cor. 1:30. Christus is niet gegeven tot heiligmaking en verlossing alleen, maar in de eerste plaats tot σοφία. En dat begrijpt men eerst, wanneer men 't verbindt met wat wij zeiden over de Chokma; en dit moet, gelijk blijkt uit 't voorafgaande, want van af vers 21 begint de tegenstelling tusschen μωρία en σοφία en zegt de Apostel, dat de σοφία τοῦ κόσμου (dat is de φιλοσοφία) μωρία is bij God en de μωρία τοῦ κόσμου de σοφία τοῦ Θεοῦ is. Nu is de μωρία der wereld, het object van den spot der לְצִים: God en Zijn dienst. In aansluiting met Spreuken 8 en Job 28, waar de persoonlijke Chokma de Christus is, wordt Christus ook hier in I Cor. voorgesteld als onze σοφία.

Zoo wordt ook Jac. 3:17 de wijsheid, die van boven is, d. i. de Chokma gesteld tegenover de aardsche en gezegd dat de eerste is zuiver, καθαρός, wat op het „vreeze des Heeren" van Spr. 9:10 en de andere genoemde plaatsen ziet.

Vandaar lezen wij ook Luc. 2:52 van Jezus, dat Hij toenam in wijsheid;

sapientia, dat opdoemen uit het levensbesef van de waarheid der dingen, kwam even volkomen en zuiver in Jezus, dat is in den *mensch* Christus Jezus, terug, als zij geweest was bij Adam en Eva. Men kan dus zeggen, dat de Chokma is in het Paradijs, in den hemel en in Christus. In den hemel, want daar zal de γνῶσις te niet gedaan worden, maar de chokma blijft; daarom staat de „chakam" boven de „kohen" en de „nabi", want de priesterlijke verzoening zal eens voldaan, de nabi uitgeprofeteerd zijn, maar de chokma, dat is de reflectie van de wijsheid, die in de schepping Gods ligt, blijft eeuwig bestaan en zal zich steeds verlustigen in het aanschouwen der נִפְלָאוֹת יְהוָה. Want al gaan deze hemelen en deze aarde voorbij, dan nog zullen de deugden van Gods wezen zich volkomen en zuiver afspiegelen in de heerlijkheid van Gods kinderen en zal het hun hoogste zaligheid wezen die πολύτροπος σοφία te reflecteeren in zich zelf en daardoor God te verheerlijken.

Vandaar komt het, dat de chokma voorkomt in den vasten vorm van de *Maschal*, en die vorm keert terug bij Jezus èn in zijn gelijkenissen èn in zijne redenen; want zoowel de bergrede als de meeste redenen des Heeren hebben een chokmatisch en slechts zeer enkelen een profetisch karakter. Daarom zegt de Evangelist Matth. 13 : 25 dat Christus in parabelen sprak om voort te brengen dingen, die ἀποκεκρυμμένα waren van de grondlegging der wereld.

Wat wil dit zeggen? Toen God de wereld schiep, deed Hij als een architect. Deze maakt eerst een plan en belichaamt dan dit plan in hout en steen. Zoo heeft ook God eerst een gedachte gehad, een bestek, een raad, een besluit; en in dat bestek lag zijne σοφία uitgestort; en nu in de Schepping doet God niets dan het דָּבָר, het uitspreken en daardoor geincorporeerd laten optreden van die gedachte.

Toen nu de mensch geschapen was naar het beeld van God en de eigenschap van God kreeg om die wijsheid te verstaan, was er iemand, die die wijsheid Gods gevoelde, en er in penetreerde niet discursief maar instinctief; genoot als met den ademtocht zijns levens.

Toen deze kennis door de zonde verloren was gegaan, heeft Christus ze weer opgehaald, in parabelen voorgesteld en uitgebracht. —

Die Maschal is dan ook de vaste vorm in de Spreuken en verdere chokmatische boeken; ze komt ook voor onder de namen: מְלִיצָה חִידָה, en קֶסֶם. —

חִידָה komt van den wortel חוד = dooreenvlechten;

לוץ heeft de beteekenis van dooreenstrengelen;

קֶסֶם is meer gissen, divinatorisch ingrijpen. De hoofdgedachte in alle drie is dezelfde als in het Grieksche συμβολή. Alle chokma is symbolisch.

Symbolisch komt van „saamgeworpen worden"; b.v. een cirkel is een symbool van de eeuwigheid, een palmtak van den vrede, de idee van de eeuwigheid en een rondte, die niet ophoudt; de idee van den vrede en de palmtak worden als 't ware bij elkaar geworpen. En dat doet ook de Chokma en de Maschal; zij vereenigen een stoffelijk iets met eene geestelijke gedachte. In *de Chida en de Melitza doet ze dit zoo, dat ze deze twee niet samenwerpt, maar dooreenvlecht;* zij gaan uit van de suppositie, dat men die twee niet bij elkander behoeft te brengen (de gedachte der philosophie), maar dat de geestelijke gedachte, die volgens de Chokma in de stof in zit, er van nature in geschapen, doorheen gestrengeld is en dat dus de mensch, die ze niet samenneemt, ze losrukt uit hun levensverband. En wie ze neemt in hun levensverband moet de Maschal gebruiken. Vandaar dat hij, die de Maschal gebruikt, hooger staat dan hij, die ze niet gebruikt; en vandaar ook dat bij Christus, die zeer hoog stond, die de Chokma zelf was, altijd de Maschal en de Melitza worden gevonden. Evenzoo hier en daar bij Jakobus.

Job 38 : 36 lezen wij: „Wie heeft in 't binnenste (sc. van een mensch) gesteld de wijsheid en wie gaf de onderscheiding in zijn innerlijk bewustzijn?" Hier wordt het karakter van de Chokma aangeduid, ze wordt niet verkregen door analytisch onderzoek; ze is ook niet iets, dat verkregen wordt door de dingen om ons heen, de buitenwereld; ze is ook niet een voortbrengsel van onze eigen scheppende verbeelding, maar ze is het inzicht, dat opdoemt binnen in den mensch, dat gesteld wordt בַּטְּחוֹת (Dit woord beteekent soms ook „nieren", hoewel het gewone woord hiervoor is כְּלָיוֹת. De nieren zitten ook 't diepst in den mensch).

De Chokma komt dus bijna geheel overeen met wat men in de philosophie noemt de notiones innatae.

Ps. 51 : 8; ook hier vinden wij weder בַּטְּחוֹת en de gedachte, dat God de Chokma aan den mensch bekend maakt in 't verborgene, niet door indrukken van buiten.

Die Chokma ligt in de Schepping uitgesproken, maar, hoewel daarin uitgesproken, kleeft ze daaraan niet. Wanneer wij een boek voor ons hebben, lezen wij daarin de gedachten van den schrijver, maar die gedachten kleven niet aan dat boek; ze kunnen niet op ons inwerken of onze geest moet rapport hebben met den geest van den man, die 't boek schreef.

Neem een Maleisch boek, en wanneer gij de letterteekens niet kent, zeggen zij u niets; zijn het niets dan krabbeltjes. Daarom is een boek op zich zelf niets dan een verzameling van teekens; het verstaan berust alleen op de conventie, die gemaakt is tusschen den lezer en den schrijver. — De gedachten kleven dus niet in de teekens, maar de teekens dienen slechts als intermediair. Zoo nu ook in de

Schepping; daarin liggen ten toon gespreid de schoonheid, de liefde, de almacht i. e. w. alle deugden des Heeren, maar ze kleven er niet in; verstaan kan ze alleen hij, die weet hoe God ze er in schreef. De belijdenis noemt daarom ook terecht de Schepping een „schoon boek, waarin alle schepselen, groot en klein, als letteren zijn."

Ook de Chokma ligt dus wel in de schepping, maar als in een boek; er moeten twee zijn, die de gedachten in de teekens uitgedrukt verstaan, nl. ten 1° de auteur die er de bedoeling in legde, ten 2° de lezer, die uit de teekens de gedachten raden zal.

Hij, die in de Schepping schreef, is God; hij, die dat geschrevene leest, de mensch. Deze leest met tweeërlei oog: òf met het uitwendig oog, waarmee hij de verschijnselen waarneemt; òf met het inwendig oog der affiniteit, waarmee hij aan die Schepping verwant is. De mensch, als geschapen naar Gods beeld, kan die gedachten in de Schepping voelen en daarvan besef hebben.

Die Chokma nu is niet een verzameling van verstrooide gedachten, maar een samenhang van organische gedachten; dat organisch geheel van alle gedachten in de Schepping uitgespreid, vormt de Chokma. En daar die organische gedachte in den Messias persoonlijk optreedt, daarom wordt ook die Chokma als een persoon voorgesteld en spreekt zij als zoodanig: *Ik*, Wijsheid, woon bij de verstandigen; cf. Job. 28 : 12—28, vooral vers 27 en 28. Spr. 8 : 1—3; 8 : 12; Spr. 9 : 1—12.

Tegenover deze wijsheid nu staat de כְּסִיל die optreedt Spr. 9 : 13 onder het beeld eener slechte vrouw. Ook Spr. 7 en 8 wordt die zotheid beschreven als de vreemde vrouw, als eene hoer cf Spr. 7 : 10. Hier wordt dus niet eene eigenlijke hoer bedoeld, maar de zotheid, de dwaasheid, de ψευδονόμος γνῶσις en de valsche philosophie, waartegen ook de Apostel te velde trekt, voorgesteld als eene woelachtige vrouw.

Die Chokma nu, neergelegd in de wereld, wordt door sympathie in den mensch overgebracht. „Ik heb lief, die mij liefhebben," dat is het rapport wat bestaat, tusschen 't geen in de Schepping ligt en wat in den mensch gegeven is en daardoor ontstaat in het binnenste die Chokma of בִּינָה.

In het Paradijs was die Chokma volkomen, en evenals de sanctitas en justitia originalis zoo was ook de sapientia originalis innata; d. w. z. Adam en Eva kregen die wijsheid niet analytisch, door elk voorwerp afzonderlijk te ontleden, maar instinctief; zij doorschouwden van alles de bedoeling en gedachte evenals men, bij een helder water staande, door den gladden spiegel tot op den bodem zien kan. Door de zonde is die waterspiegel troebel geworden; de mensch ziet er niet meer doorheen wat op den bodem ligt. En

nu krijgt de mensch de neiging om in dat troebele water te gaan duiken; te gaan *gissen*, waar hij de *zekere* kennis בִּינָה verloren heeft. Vandaar in de waarzeggerij en duivelskunsten de poging om, waar men door de troebelheid der wateren den ondergrond der dingen niet meer zien kan, op bovennatuurlijke wijze er toch achter te komen.

Nu zijn er maar twee middelen, waardoor de mensch die dingen weer weten kan

òf door den duivel,

òf door God.

Terwijl hij, die God vreest, in de Chokma door den Heiligen Geest die kennisse zoekt weer te krijgen, tracht de לֵץ dit te doen òf door den waarzegger òf door de philosophia, d. i. de pseudochokma, die genoemd wordt de zotte vrouw of de hoer; waarom ook het afgaan op verkeerde paden het „afhoereeren van God" heet.

Die valsche philosophie zoekt ook haar kracht in de Maschal; wij vinden haar thans in Schelling's Naturphilosophie; zij is het, die in de theosophische school aan 't woord is, gelijk reeds de eene uitdrukking „geistleiblich" doet zien. Keerl, Hoffman, Konraad Bader, zoeken allen op pantheïstische wijze te *συμβάλλειν*, geest en stof door een te mengen; en dat is de Maschal, die wat in de natuur bezonken ligt, weer te voorschijn brengt. Parallel met de Chokma liep de natuurphilosophie der Ionische school bij de oude Grieken.

Het is een daad van Gods barmhartigheid, dat Hij, waar de mensch de natuurlijke Chokma verloren had en uit zich zelf op allerlei dwaalwegen verviel, op bovennatuurlijke wijze die Chokma toch weer in zijn binnenste inbrengt. Dit is gepersonifieerd in Salomo. De geest van Salomo was een natuurgeest; hij had sympathie voor de chokma. En daarom toen God hem een wensch toestond, en hij niet om rijkdom of macht, maar om die sapientia bad, kreeg hij als buitengewone gave die Chokma; en die verdieping van zijn geest in sympathie met het natuurleven is zoo machtig, dat zijn roep is uitgegaan over heel Azië en hij eeuwenlang gegolden heeft als het nec plus ultra van inzicht in de beteekenis der dingen en hun samenhang.

Na Salomo is de Chokma niet meer zelfstandig gebleven, maar ontstond er eene chokmatische school, die zich uit Salomo ontwikkelde. Evenals na de eerste groote profeten, die onmiddellijk de profetie kregen, profetenscholen werden gevormd, die de profetie in aansluiting met de vorige kregen, zoo was het ook bij Salomo; na hem kwam eene school van mannen, die door God met Chokma begiftigd waren, doch niet onmiddellijk, maar in aansluiting aan Salomo.

Uit de Schrift blijkt dan ook, dat de „Wijzen" een groep, een klasse van menschen waren, die in de poorten der stad bijeenkomsten hadden, elkander scherpten en collectief de Chokma beoefenden; vandaar verliest zij dan haar zelfstandig individueel karakter. —

De inspiratie nu werkt op chokmatisch terrein geheel anders dan bij de Lyriek. Zij bestaat daarin, dat God op buitengewone wijze in het binnenste van den mensch verscherpt het rapport met de Chokma, in de Schepping heeft neergelegd.

Vandaar dat de Chokma zoo weinig Israëlietisch is en veeleer een kosmopolietisch karakter draagt. De Profetie is particularistisch; maar de Chokma is universalistisch, omdat al wat uit de Schepping opkomt per se universalistisch wezen moet.

Toch komt de Chokma ook wel voor in aansluiting aan de groote werken Gods, nl. in 't Hooglied, dat een groot machtig Maschal is, omdat daarin de uitwendige dingen in verband worden gebracht niet met een universalistische idee, maar met 't werk Gods in de gemeente des Zoons. Het huwelijk is de culmineering van alle Chokma in de wereld besloten; en dit is nu in het Hooglied niets dan een μυστήριον, dat weer ziet op de dingen, die God werkende is in de Kerke Christi.

Behalve in de Spreuken en het Hooglied vinden wij de Maschal ook in Job (vooral in de redenen zijner vrienden) in Prediker en in enkele Psalmen, vooral in de alphabetische of didactische — ofschoon de laatste naam op Schriftuurlijk terrein minder juist is.

Ook in het N. T. in de bergrede, de Brieven der Apostelen en 't sterkst in de paradoxale „Spruchart" van de redenen des Heeren en in de gelijkenissen. —

Nu is die Chokma in het leven der wedergeborenen door de φωτισμός weer ten deel gevallen aan Gods kinderen — doch zoolang zij op aarde vertoeven met mate. Maar de laatste troebelheid valt weg, als zij van de zonde afgesneden worden. In den hemel blijft alleen de Chokma over; de profetie valt weg. De Chokma blijft dan als het onmiddellijk penetreeren van de wegen des Heeren en van de ἀρεταί van Zijn goddelijk wezen.

De Chakam, dat is de door God ingeleide wijze, kan zich nu niet meer vinden in den druk en strijd, die tusschen zijn innerlijk bestaan en uitwendig leven bestaat.

Waar Maschal is, moet harmonie zijn; want is er harmonie, dan is er συμβολή en deze is de Maschal, gelijk wij zagen. —

In den goddelooze is de harmonie verbroken, maar hij voelt dit niet, omdat hij de eisch van de Chokma niet meer gevoelt. Verheldert God door Zijnen Heiligen Geest weer die notiones innatae, geeft God hem weer Chokma, dan

ontstaat in hem het besef van disharmonie, en voelt hij, dat er geen harmonie bestaan kan tusschen zijn inwendig bestaan en uitwendige levenservaring. Daardoor ontstaat er botsing, waarvan wij de beschrijving o.a. vinden Ps. 73. De dichter zegt hoe „zijne voeten bijna waren uitgeweken", toen hij zag, dat de goddeloozen in dit leven voorspoed hebben en de vromen verdrukking lijden; totdat hij inging in Gods heiligdom en daar profetisch hun einde voorziende tot vrede en harmonie kwam. De Chokma zelf kan de oplossing niet vinden; zij ligt in de profetie („toen ik op hun einde merkte.")

Die strijd nu tusschen 't droeve lot der rechtvaardigen en het gelukkige lot der goddeloozen, de geschiedenis van den rijken man en Lazarus, het probleem van 't kruis (door lijden tot heerlijkheid) dat is de groote quaestie waarmede èn in Job, èn in Prediker èn in Spreuken de Chakamim telkens bezig zijn; en dat vloeit rechtstreeks uit den innerlijken impetus van de Chokma voort.

Jac. 3 : 17 en I Cor. 1 : 30 wordt duidelijk geleerd, dat de Chokma voor den zondaar niet meer komt van beneden (uit de Schepping) maar van boven, d. i. uit God.

§ 9. *De Profetische Inspiratie.*

Zoo van de lyrische als chokmatische onderscheiden is de profetische Inspiratie, die een tweeledig geheel uiteenloopend karakter draagt, naar gelang ze òf historisch òf profetisch is.

Gaat de Lyriek uit van de wereld in 't hart en de Chokma van de goddelijke wijsheid, die in de geschapen wereld uitgesproken en verscholen ligt, de profetie daarentegen houdt zich bezig met wat geschiedt, opgevat als het doen Gods.

Dit doen Gods omvat het reeds gewordene en het nog wordende; het factum en het fiens; terwijl de onderscheiding van het heden en de toekomst bijna geheel uit 't oog wordt verloren. Voor zooverre nu de profetie zich bezighoudt met het doen Gods in 't verleden is ze historisch; en voor zooverre ze de nog wordende daden Gods uitspreekt is ze profetie in engeren zin.

Bij 't laatste moet onderscheiden worden tusschen profetie en apocalypse en dat wel met dien verstande, dat 't profetische als wordende uit 't heden naar de toekomst toegaat, terwijl de apocalyptische uit de toekomst als geworden in 't heden inschiet.

Toelichting.

Waar wij telkens lezen van de Wet en de Profeten, daar wordt onder תּוֹרָה verstaan de vijf boeken van Mozes en onder נְבִיאִים alle boeken, afgerekend van Jozua tot Maleachi (zooals nl. de volgorde is in de Hebreeuwsche codices). En deze נְבִיאִים worden weer gedeeld in twee groepen:

de נְבִיאִים רִאשׁוֹנִים

de נְבִיאִים אַחֲרוֹנִים

Onder de eerste groep vallen de historische boeken nl. Jozua, Richteren; II Sam. en II Kon. (oorspronkelijk één boek); onder de tweede de 4 groote en 12 kleine profeten.

Deze indeeling wordt in het gewone leven onthouden, maar men dringt slechts zelden in den geest door; men weet het wel, dat Jozua etc. tot de Profeten hooren, maar de diepere oorzaak wordt niet doorgrond.

Daarom wijzen wij, waar wij de profetische inspiratie behandelen gaan,

in de 1e plaats daarop, dat de תּוֹרָה van de נְבִיאִים afgescheiden staat. De Thora geeft aan de Toledôth, d. w. z. de aanwijzing hoe de dingen er kwamen; dus het genetisch begrip van de Schepping; en als de Toledôth uit zijn, dan is alles geworden, wat door de Schepping komen zou.

Waar nu dat „grundlegende", het leggen van het fundament ten einde is, daar begint iets anders: het ῥεῖν; de stroom der geschiedenis vangt aan; en waar zij begint, krijgt de Openbaring een gansch ander karakter. Er is bij God een raad, besluit, in de Schrift aangeduid door מִשְׁפָּטִים יְהוָה, en רָצוֹן enz. meest achter elkander opgehoopt, maar met dit principieel verschil, dat de eerste woorden op het „grundlegende" zien, (dat niet afgeloopen was met de zes dagen der Schepping) terwijl dat wat de historie betreft weer met צֵצָה (raad) of רָצוֹן (welbehagen) wordt aangeduidt.

Uit de praedestinatie, het besluit Gods, volgen dus twee dingen:

1° de Schepping, genomen in haar vollen zin, dus ook van den kant van de zedelijke wereldorde, van het genadeverbond enz.

2° de ontwikkeling daarvan, de רָצוֹן

Alles wat nu op het in 't leven treden van 't eerste deel ziet, is geabsolveerd in de Thora. Is dat klaar dan begint 't loopen, uitvloeien van den raad Gods, betrekking hebbende op de ontwikkeling der dingen; daar komt de geschiedenis. Die nu loopt van het begin af tot aan de wederkomst des Heeren op de wolken. Zij valt wel in deelen uiteen, maar 't geheel vormt toch één עוֹלָם, één gedachte Gods, één ontwikkeling en dat is het דְּבַר־יְהוָה.

Die "רָצוֹן יְה, loopende van de grondlegging der wereld tot aan de parousie, kan van twee zijden beschouwd worden:

óf van God uit,

óf van den mensch uit.

Van God uit beschouwd ziet men alles met één blik; is alles één machtig feit, niet ingedeeld in heden, verleden en toekomst, maar als een eeuwig iets, als één geheel. Gelijk Hij de wijsheid had, van eeuwigheid voor zijn aangezicht spelende en zijne vermakingen waren met der menschenkinderen, voor zij nog geschapen waren; zoo is ook deze raad voor Zijne aanschouwing reeds van eeuwigheid geabsolveerd.

Anders is het van des menschen zij gezien. Hij ziet niet een דָּבָר maar דְּבָרִי; niet een עוֹלָם maar יָמִים. Voor hem is het ééne דְּבַר עוֹלָם de דִּבְרֵי הַיָּמִים.

Nemen wij nu het דְּבַר הָעוֹלָם dan hebben wij de Thora, nemen wij de

דִּבְרֵי הַיָּמִים dan krijgen wij de Kronieken en andere boeken, die achter de Profeten staan en de meest menschelijke beschouwing hebben.

Maar nu is er nog een 3de mogelijkheid: dat God een mensch neemt en aan dien mensch pro ratione humana een blik geeft in de dingen, zooals Hij ze ziet; dat is de Profetie. De Profetie is dus niet de dingen zien, zooals God ze ziet, ook niet zooals een mensch ze ziet; maar zooals God ze aan een mensch laat zien. En waar de mensch aldus d. i. profetisch ziet, daar laat God hem zien verleden en toekomst, vandaar gaat de profetie naar twee kanten: naar achteren en naar voren.

Een profeet is dus eigenlijk niet iemand, die de toekomst voorspelt, maar iemand die ziet; vandaar de oorspronkelijke naam חֹזֶה ziener (van חָזָה = intensief zien).

En daar een mensch nu slechts naar ééne zijde tegelijk zien kan, daar komt eene breuke in het דְּבַר יְהוָה want hij kijkt, door God bestuurd, òf in 't verleden òf in de toekomst, maar niet in het heden. Een mensch, die uit zichzelven ziet, onderscheidt tusschen heden, toekomst en verleden; vandaar dat in de דִּבְרֵי הַיָּמִים deze distinctie altijd gevonden wordt. Maar anders is het als God het hem te zien geeft; dan ziet hij het דְּבַר יְהוָה of fiens of factum, maar in beide gevallen voltooid.

Bij voorbeeld het verhaal van de Schepping bestaat niet voor gewone geschiedschrijvers, omdat zij niet terug kunnen gaan achter den tijd; maar laat God een mensch de Schepping zien, dan kan hij profetisch ook achter den tijd teruggaan. Daarom is de proloog van Johannes' Evangelie ook profetisch, omdat het terugvoert tot op dit ἐν ἀρχῇ en ons zien laat, wat toen was.

In 't Hebreeuwsche zijn slechts twee tijden: het Perfectum en Imperfectum, omdat men slechts twee standpunten heeft: 't eene van het *re absoluta*, 't andere van het *re fiente*. Voor den Jood is het de quaestie of hij achter de daad gaat staan of de daad achter hem.

In het Perfectum gaat de daad voorop en komt de persoon achteraan. In het Imperfectum gaat de persoon voorop en volgt de daad.

Is de zaak afgeloopen, dan gaat *hij* er achter staan; moet ze nog beginnen, dan gaat *hij* er voor staan. Wij hebben derhalve in de Hebr. taal 2 modaliteiten en die twee maken ook juist de indeeling van de profetie uit.

Laat God mij zien, wat geschied is, dan sta ik er achter en krijg ik de historische profetie; laat God mij zien, wat nog geschieden moet, dan sta ik er voor en krijg ik de toekomstige profetie.

Zoo is het niet toevallig, maar uit den grond der zaak zelf, dat ik in de

נְבִיאִים een historisch en een toekomstig deel krijg. De profetie loopt over geheel de עֵצָה en de רָצוֹן van den Heere en daarvan behandelt ze, wat geschied is in de geschiedenis; wat geschieden moet in de profetie sensu praegnante. En die twee dingen (nl. wat gebeurd is en wat komen moet) vormen samen het דְּבַר עוֹלָם en completeeren het.

Zoo vat de Schrift de zaken op.

Dit blijkt vooral uit Jesaja 41—48, waar dit telkens op den voorgrond treedt.—

Jesaja 41 : 22. Er wordt hier onderscheiden tusschen de komende dingen en de dingen, die al geweest zijn en deze beide worden onderscheiden met dezelfde uitdrukking הָרִאשׁוֹנוֹת en אַחֲרִיתָן.

Uit deze plaats blijken twee dingen:

1e dat het object der profetie één zaak is (te verkondigen de dingen, die gebeuren zullen) en dat dit ééne in twee deelen uiteenvalt, nl. de רִאשֹׁנִים en de אַחֲרֹנִים, het eerste en het tweede; niet omdat de eene profetie 't eerst staat in den Bijbel en de tweede daarop volgt, maar omdat in het besluit van God 't eene 't eerst ligt en 't andere daarna.

2e dat het *doen komen* en het *doen weten* één zaak is.

Hier wordt dus spottenderwijze tegen de Heidenen gezegd: „Doet gij ons nu weten èn 't verleden èn de toekomst". Wij zouden denken: de profeten alleen weten het toekomende; maar wij gewone menschen kennen de historie toch. Maar hier staat: gij menschen kent noch de dingen, die geweest zijn (wat er in zit) verhalen, noch de toekomende dingen.

Jesaja 46 : 9 en 10.

מֵעוֹלָם = ἀπ' ἀρχῆς waar de tijd uit de eeuwigheid komt;

מֵרֵאשִׁית = point de départ;

אַחֲרִית = point d'arrivée.

Ook hier hebben wij weder de „Gesammtblick", die van het begin reeds het slot ziet, en dat geheel ingedeeld in twee dingen; en dat alles uitvloeiing van Gods raad.

Jesaja 48 : 3—8. Ook uit deze plaats blijkt hoe gedurig en telkens deze begrippen in de H. S. zelf worden aangeduid.

Het woord דָּבָר is in de H. S. het gewone woord om een *zaak* aan te duiden. Het is maar niet toevallig dat „door 't *Woord* des Heeren de hemelen gemaakt zijn en door den Geest zijns monds al hun heir" dat „door den Logos πάντα ἐγένετο"; niet toevallig dat „God spreekt en 't is er"; maar alle doen Gods is een דָּבָר; vandaar dat niet alleen דָּבָר maar ook אֵמֶר de beteekenis van „zaak" heeft, bijv. Job 22 : 28.

Hetzelfde denkbeeld, dat 't woord bij God een zaak is, vinden wij ook Jer. 23 : 29. Zie vooral Hebr. 4 : 12, waar Gods woord vergeleken wordt bij een zwaard; 't woord des menschen is krachteloos; het woord van God is ἐνεργής; het woord des menschen is bot; dat van God is tweesnijdend. Dezelfde gedachte vinden wij Ps. 147 : 17 en 18 en Jesaja 55 : 10, 11.

Wij verbinden de idee van דָּבָר en macht in צָוָה; uit een bevel, gebod komt van zelf iets voort; daarom staat in Spreuken: „Waar het woord des Konings is, daar is macht". Is dus reeds 't woord eens Konings op aarde ἐνεργής, hoeveel te meer dan niet 't woord van den Koning der Koningen.

Nu de idee zelf. In alle litteratuur heeft men lyrische, epische en dramatische poezie. Welnu, de profetie staat op één lijn met de epische dichtkunde. Wat is epos? Epos is het דָּבָר; het karakter van de epische poezie is het dramatische gebeurde, het πεποιημένον in het epos weer te geven.

Wanneer een mensch in de wereld dingen gebeuren ziet, dan zijn er groote en kleine zaken; details, die hem koud laten, maar ook machtige gebeurtenissen, die op hem drukken als een berg, waaronder hij zijn vrijheid kwijt raakt. Nu is de kunst, gelijk wij reeds zagen, zich vrij te maken. Hoe geschiedt dit dus in de epische poëzie? Zóó dat de mensch, wat hem benauwde, zoolang het in feiten lag, overgiet in het woord, waarover hij meester is; ze derhalve beheerscht. Vroeger stond hij onder de feiten; nu zijn die feiten zijn kind geworden, omdat hij ze gereproduceerd heeft en gevoelt hij daarom, dat hij macht over hen heeft.

Dat is één karaktertrek van 't Epos.

Maar er komt nog meer bij. Echte Epiek is bij de Ouden niet denkbaar als er geen goden en godinnen in spelen. En ook nu nog is er geen Epos mogelijk, dan van hem, die gelooft en achter de gebeurtenissen meer ziet, dan er oppervlakkig te zien valt. In den oorlog tusschen Frankrijk en Duitschland stonden niet alleen tegenover elkander generaals, manschappen, kanonnen enz., maar stond achter die legers aan de ééne zijde de geest van Frankrijk en aan de andere zijde de opkomst van het Duitsche rijk; hier het Katholicisme, daar het Protestantisme.

Een gewoon mensch voelde nu wel, dat achter dit alles meer zat, dan er te zien was, maar kon dit niet zeggen. Maar een episch dichter, als hij dien oorlog tot object neemt, spreekt die raadselen uit, stelt de verborgen agentia, die achter het uitwendige verscholen lagen, in het licht.

Homerus en Virgilius doen dit door ons op te voeren in de godenwereld, hun raad te doen beluisteren en ons zoo te leeren kennen de „Weltbeherrschende Gedanken", die achter elken strijd verborgen zitten. Een episch dichter kan dit thans niet meer op die wijze doen; maar wel kan hij de groote ideeën,

die zich in samenhang om het kruis van Christus groepeeren, weergeven en aldus toelichten wat in de uitwendige feiten is geschied.

Het Epos maakt dus niet alleen vrij, door in woorden te brengen wat geschied is; maar ook doordat het de geheime machten, die achter de feiten lagen, ontdekt en openbaart.

En nu begrijpen wij ook, waarom de epische dichter zoo na aan den vates verwant is, waarom de epische poëzie meest uit de priesterschool voortkwam, en ook hoe na aan elkander liggen het episch gebied en de profetie, hetzij deze het verleden of de toekomst betreft.

De geschiedboeken van Jozua en Samuel, de Richteren en Koningen zijn eenvoudig epische scheppingen. Evenals in de Aeneis, de Ilias en de Odyssea helden optreden als Achilles en de zijnen, maar achter hen nog een godenwereld speelt, die de eigenlijke verklaring is van wat die helden doen (een godenwereld, waarvan de eene helft partij kiest voor de Grieken en de andere helft voor de Trojanen, terwijl de held, die den sterksten god op zijn hand heeft, overwint), zoo ook hebben wij b.v. in Samuel in den strijd tusschen David en Saul één groote epiek. In hen zien wij helden; om hen heen zien wij helden als Jonathan, Goliath enz., en achter die groep van helden, die in niets behoeven onder te doen voor de Homerische helden, werkt een God, die de eigenlijke actor en leider is. De eigenlijke actor in de Ilias is niet Achilles, maar is de haat van Juno, zoo ook in Samuel, en vandaar de goden uit den afgrond, die eindelijk door Saul bij de profetesse te Endor worden opgezocht en geraadpleegd. Zoo ook in Jozua en Richteren is het God Almachtig, die strijd voert tegen de booze daemonen en met de afgoden der Philistijnen, en in den strijd der helden zien wij slechts een effect van wat in den raad Gods besloten lag.

Vandaar heeten deze boeken naar de helden, die er in optreden, wordt Jozua een held genaamd, zijn het in de Richteren voortdurend de helden, die op den voorgrond treden, ja is er zelfs sprake van eene heldin Debora. Ook in Samuel zien wij hetzelfde en vinden wij in de Koningen de worsteling van twee rijken, van het Godsrijk en het wereldrijk van Satan, dat nu in Egypte, dan in Assyrië belichaamd optreedt.

Zoo gevoelen wij hoe in al deze historische boeken het Epos zit. Vergelijken wij daar nu mede de Kronieken, dan zullen wij voelen, dat de כְּתוּבִים iets geheel anders zijn.

Wel zijn vele gedeelten in de Kronieken, in de Koningen en in Samuel gelijk, maar daarom zijn zij nog niet episch. Het begin der Kronieken is geheel anders; het begint met Adam en Eva, geeft heele geslachtsregisters; beziet de gebeurtenissen uit een menschelijk oogpunt; heeft het karakter van

annalen ; van het successieve, nu *dit* dan *dat*. En het geheele terrein wordt niet bezien uit het gezichtspunt van de helden of van God, maar uit dat van den priester ; wat de koningen deden voor den cultus ; welk verband tusschen den troon en de tiara bestond. Ook de Kronieken hooren bij den Verlosser ; doch ze hebben geen profetisch, maar een *typisch* karakter.

Waar de כֹּהֵן en de מֹשֶׁל in Israël uiteenloopen, weten wij uit Zacharia, hoe ze in Christus zullen vereenigd worden, en in die woorden van Zacharia ligt de explicatie van het het geheele boek der דִּבְרֵי הַיָּמִים.

Zoo heeft ook *Ruth* niet een episch karakter, maar een typische beteekenis nl. om uit te drukken het universalistische karakter van den Messias, die gekomen was uit gedeeltelijk niet-Israëlietisch bloed.

Ezra, Nehemia en Esther dienen om de successie van Israëls geschiedenis aan te duiden, vandaar behelzen zij geheele copieën van brieven enz. Zij geven den overgang weer van Israël vóór en na de ballingschap, maar vallen niet onder het machtige epische : de ontplooiing van Gods raad.

Keeren wij nu terug tot de eigenlijke Profetische boeken, dan vinden wij de gedachte van de Profetie in engeren zin uitgedrukt in Jesaja 55 : 10, 11 en wel in het woord : הִצְמִיחַ „hij doet uitspruiten".

Er is reeds iets en dat is het begin van wat bezig is te te komen. En in dien samenhang van het זֶרַע met den צֶמַח, ligt het voortdurende van de concatenatio der geschiedenis ; het eene is de spruite, van wat voorafging en draagt in zich de kiem van wat volgen moet ; het eerste komt altijd uit het laatste. —

Daarin ligt nu ook het radicale onderscheid tusschen de Apocalypse en de Profetie.

De profetie gaat na hoe de צֶמַח uit het זֶרַע komt ; begint met den eikel en ziet hoe daaruit de geheele boom komen zal.

De apocalypse weet niets van זֶרַע of צֶמַח maar geheel buiten haar om en zonder eenig verband met de tegenwoordige geschiedenis, wordt haar opeens het voltooide getoond. De Tabernakel aan Mozes op Sinai getoond — dat is apocalypse. —

Wij hebben dus :

Er is een raad Gods en die heeft in zich de voltooiing in het דְּבַר עוֹלָם

Maar nu hebben onze Vaderen er steeds op aangedrongen wel te verstaan, dat in dien raad niet alleen het einddoel, maar ook de middelen begrepen waren ; niet alleen wie, maar ook hoe Gods kinderen zalig zouden worden. Het toppunt is het voltooide, zooals wij eenmaal zijn zullen bij God. Dat vinden wij

in Daniël en in de Apocalypse; en vandaar ook de tooverachtige indruk, dien deze boeken op ons maken.

Nu zijn er in de middelen twee deelen:

één deel, dat reeds uitgegeven is, dat is de historie, de Epiek;

en één deel, dat nog komen moet, (de Profetie restrictiore sensu) maar kiemt uit het bestaande; ja dat zelfs onbestaanbaar is zonder het verband met de gekomen Epiek.

Vandaar is Christus, de צֶמַח die komen zou, de held en ligt hierin de consummatie.

Bij alle profane schrijvers is de god iemand anders dan de helden, die zijn bestel volvoeren, ja zijn zij vaak de slachtoffers van den haat der goden. Maar in de Profetie is de held en God één; daarom is Christus de voltooide held, Christus die èn als held èn als God zelf, van wien de raad uitgaat, dien raad volvoert, die de Epiek tot haar toppunt brengt en haar met de Profetie in zich laat saamvloeien.

De vier רִאשׁוֹנִים geven dus de Epiek v. Christus voorzoover zij reeds gegekomen was.

De אַחֲרוֹנִים, de Epiek van Christus voorzooverre zij nog komen moest, d. i. de Profetie. Zoo opgevat voelen wij, hoe in den naam van Jezus de volle vereeniging ligt van wat door de „risjoniem" en de „acheroniem" geprofeteerd was.

Vervolg van § 9.

De Profeet is beide malen een mensch, die èn het gewordene en het nog wordende neerschrijft of uitspreekt, niet gelijk hij uit zich zelf zonder meer het zien of inzien zoude, maar gelijk beide hem getoond worden door Jehova. Om het waarnemen van dit getoonde het reproduceeren ervan mogelijk te maken, bezigt de Heere in allerlei onderscheiden gradatiën de karakterbepaling van den persoon in Zijn eeuwigen raad, zijn opvoeding en omgeving, zijn innerlijk en uiterlijk leven en voorts opzettelijke vorming en buitengewone inwerking en wel deze allen samen of één of meer van deze. Allengs vormden ze een afzonderlijke klasse in de maatschappij, leefden samen of alleen, droegen een onderscheiden kleederdracht, kwamen op uit alle stammen en standen, hadden ook profetessen in hun midden, ontaardden in pseudo-profeten en stonden tegenover de valsche profeten van Baäl en Astharoth, gingen met Maleachi onder en vonden hun voleinding

in Johannes den Dooper en volkomenlijk in den Messias zelven. Van dat oogenblik af sloeg de profetie over in het Apostolaat en bleef zelfs een accidenteele vorm voortbestaan in de profetie des Nieuwen Testaments.

Toelichting.

1. Een *mensch*, omdat het profetisme onafhankelijk is van het mannelijk geslacht en een algemeen menschelijk verschijnsel. In de Schrift worden ook profetessen vermeld cf. Mirjam in Exod. 15 : 20; Debora in Richt. 4 : 4. Hulda in II Kon. 22 : 14; II Kron. 34 : 22; Jesaja's vrouw in Jesaja 8 : 3 en Noadja, een pseudoprofetesse met Sanballat in Neh. 6 : 14. Haar naam is נְבִיאָה of regelmatig נְבִיאָה; een profeet zelf heet נָבִיא, een profetie is נְבוּאָה; en 't profeteeren zelve wordt uitgedrukt in den Niphal en Hithpaël נִבָּא en הִתְנַבֵּא.

De eerste vraag is naar den oorsprong van het woord נָבִיא. Volgens de Etymologen komt het van נָבָא = נָבַע = ebullire en zou dus beteekenen „ebulliens". De vorm נָבָא komt echter niet voor in het Hebreeuwsch; alleen bestaan de Niphal en Hithpael, die evengoed denominativa van נָבִיא kunnen zijn. Er is dus geen noodzaak om een Kalvorm aan te nemen; eer laat zelfs de reflexief-beteekenis dit nauwelijks toe; er is geen reden denkbaar, waarom het een reflexiefvorm zou hebben, als 't van נָבָא = ebullire kwam. Daarenboven gebruikte men den Hithpaël meest, als de profetie met zang en muziek begeleid was (de profeten trokken dansende en in koren op); weswege een intensieve en iteratieve vorm gebruikt werd.

De gewone voorstelling nu is deze: Nabi komt van נָבָא en dit נָבָא is een nevenvorm van נָבַע, wat beteekent „zich uitstorten als een bron over de velden". In het Arabisch en het Syrisch is daaraan verwant „naba's", wat eveneens „uitstorten" beteekent.

De stam van נָבַע komt ook voor in נָבַךְ en dit is weer verwant met נָסַךְ en נָתַךְ. Het is thans zeker, dat de stammen, niet zooals men vroeger meende, trilitteraal maar bilitteraal zijn. Zoo blijkt dit נ in נָבַע, נָבָא, נָבַךְ, נָסַךְ, נָתַךְ enz. niets te zijn, dan een voorvoegsel om te versterken, dat vóór of achter den stam geplaatst werd; de נ zit evenmin als de ו en de י in den stam vast, zoodat de verba פ״ן eigenlijk een afzonderlijke klasse vormen moesten.

Nu heeft נָבַע als nevenvormen בוּעַ en בָּעָה, waaruit duidelijk blijkt, dat de נ een praefix is.

Nu is het opmerkelijk, dat de oude Joodsche Grammatici נָבִיא afleiden van

den stam בַּע of בָּא; zij hadden nog taalbesef wat hen deed voelen dat de נ alleen voorgevoegd was. De stam בָּא staat in verband met φα-φημί = spreken. Oudtijds beteekende de stam φα uitstorten; het werd gezegd van een bron, die water uitstortte — en vandaar overgebracht op het spreken van woorden. Dan beweerden ze, dat נָא een praepositie zou geweest zijn = κατά en dat נָבַע dus zou beteekenen καταφημι = heruntersprechen (dit laatste is een fictie) en niet onwaarschijnlijk heeft een dergelijke voorstelling geleefd bij de Zeventig, toen zij נָבִיא door προφήτης vertaalden. Ook beroept men zich voor deze afleiding op het Arabisch, waar „naba" docere, indicare beduidt. Beteekent נָבָא eenmaal „effundere orationem", dan is de overgang tot „docere" gemakkelijk.

Rabbi Salomon leidt נָבִיא af van den stam נוב en beroept zich daarvoor op Jes. 57 : 19: „Ik schep de vrucht der lippen" waarin de aanduiding der profetie gegeven is en Spreuken 10 : 31: „De mond des rechtvaardigen zal overvloedig doen wassen (נוב) d. w. z. als vrucht hebben de chokma. Toch is dit etymologisch niet wel vol te houden; voorbeelden, dat א achtervoegsel is komen bij een stam פ״ן niet voor.

Een andere voorstelling is, dat נָבִיא komt van בוא = gaan. Etymologisch is hier niets tegen; men beroept zich daarvoor op Ezech. 2 : 2. „Zoo kwam in mij, als Hij tot mij sprak, de Geest"; het komen van Gods geest in den mensch is de profetie.

Uit dit alles blijkt, dat over de afleiding nog weinig te zeggen valt. Als נָבַע naast בע kan staan, dan kan oorspronkelijk even goed נָבָא naast בא gestaan hebben. Resultaat is derhalve, dat de Etymologie geen steunpunt biedt voor de verklaring.

Neemt men de gewone afleiding aan, dan blijft nog de vraag of de katil-vorm hier passief of intransitief is. Köster zegt passief; de anderen intransitief,

Vat men haar *passief* op, dan beteekent נָבִיא degene, die begoten is geworden, over wien de uitgieting is gekomen, dus inspiratus.

Vat men het, gelijk de meesten doen, als een *intransitieven* vorm op, dan beteekent het: degene, die zich zelf uitgiet. Dat de katilvorm dit beteekenen kan, blijkt uit פָּלִיט een vluchteling; פָּקִיד een opzichter; צָעִיר = klein; נָעִים = schoon. Bestaat naast een vorm op — י —. een op — ו —, dan is de eerste instransitief en de tweede passief b.v. פָּקִיד = opzichter en פָּקוּד = die aangesteld is. — Etymologisch is er dus geen bezwaar om het intransitief te nemen.

Later heeft men de meening als kwam נָבִיא van ebullire, op zij gezet, en

het direct uit het Arameesch afgeleid van „spreken". Het zou dan niet beteekenen: ébulliens, maar zooveel als orator; interpres; die namens een ander spreekt; Godsgezant, die op aarde gezonden is om namens Hem iets te zeggen.

Gaan wij nu van de Etymologie af naar de Schrift, dan wordt deze vraag weer beheerscht door de Pentateuchquaestie, of de Pentateuch een product is uit de dagen van Mozes of uit die van Hiskia en later. Er is één plaats, waar de tegenstanders zich op beroepen nl. *I Sam. 9 : 9 :* „Eertijds zeide een ieder aldus in Israël, als hij ging om God te vragen: Komt en laat ons gaan tot den ziener (רֹאֶה) want die heden een profeet (נָבִיא) genoemd wordt, die werd eertijds een ziener genoemd." Uit deze aanduiding volgt, zeggen ze, dat de vroegere naam voor een profeet was רֹאֶה, nu komt in den Pentateuch רֹאֶה niet voor, alleen נָבִיא; dus was de Pentateuch niet uit dien ouden tijd.

Reeds Witsius heeft dit afdoende weerlegd door de opmerking, dat Nabi in den Pentateuch niet voorkomt van een profeet, maar van iemand, die met God in bizondere gemeenschap stond, en dus volstrekt geen profeet was. Dat in den Pentateuch van een profeet in den zin van רֹאֶה derhalve geen sprake is en dat רֹאֶה voor ziener het oudste woord is, dat voorkomt: „Komt laat ons gaan tot den ziener en vragen", Een רֹאֶה was dus een *waarzegger*, niet een profeet; hierdoor wordt niet bedoeld een man, die voor het gansche volk staat om in 't verleden en de toekomst een getuige Gods te zijn; maar dat er hier en daar in Israël mannen waren, die in verborgen omgang met den Heere stonden en over verborgene dingen uitsluitsel wisten te geven, evenals de waarzeggers bij de Heidenen.

Zoo krijgt deze aanteekening een gansch andere bedoeling; er is niet sprake van een klasse van menschen, die als getuigen Gods optreden en vroeger רֹאֶה heetten, maar nu נָבִיא genoemd werden; maar omgekeerd, ze willen zeggen, dat er vroeger geen klasse van profeten heeft bestaan en ze eerst langzamerhand tot een stand geworden zijn. Dat er vroeger tweeërlei soort waren nl. vooreerst de mannen, van wie men wist, dat ze in een bizondere betrekking tot den Heere stonden en die van Hem getuigden; en daarnaast de mannen, die verborgene dingen wisten, den naam van „zieners hadden, en later ook חוֹזֶה heetten. Dat later die beide inéén zijn gevloeid, toen het eigenlijke profetisme in Israël is opgekomen. Dat toen de naam רֹאֶה is verloren gegaan en zij daarvoor kregen een anderen reeds bestaanden naam נָבִיא.

Dat נָבִיא in den Pentateuch een andere beteekenis heeft gehad, kunnen wij zien in Gen. 20 : 9. Abraham treedt hier op als *bidder*. Bij Jesaja en Jeremia ligt het profetische geenszins in het bidden; veeleer is dat een priesterlijk werk. Abraham's „nabi-zijn" wordt hier niet gezocht in het verkondigen van toekomende of

verledene dingen, maar daarin, dat hij bidt. Eigenlijk moest de Statenvertaling dus niet gezet hebben: „profeet" maar „godsgezant". De naam, dien wij dikwijls vinden voor רֹאֶה en נָבִיא nl. אִישׁ אֱלֹהִים is de naam, die ons het duidelijkst doet zien, wat hier bedoeld wordt, dat is: de man, die onder de menschen met God in betrekking staat, evenals אִישׁ מֶלֶךְ de man, die met den koning in betrekking staat. Dit zien wij ook daaruit, dat Abraham als bidder optreedt voor Sodom en Gomorra. Hij is niet de man, die profetieën uitspreekt, maar die, wat zijn eigen volk betreft, profetieën krijgt, en dat wel als priester des Allerhoogsten, niet als profeet. Zooals wij dus ook Jethro en Melchizedek zien optreden.

De naam כֹּהֵן voor een priester wordt niet uitsluitend gebezigd in de H. S.; dat is niet het oorspronkelijke beprip, maar het afgeleide. כֹּהֵן komt van כּוּן zetten, plaatsen, staan, te recht zetten; de wortel is כן; de ו is er evenals de ה tusschen gevoegd om te verbreeden. כָּהַן is alle dingen op zijn plaats zetten en כֹּהֵן een dienaar, die alle dingen op orde brengt. Een כֹּהֵן is dus een dienaar, een minister; een כֹּהֵן־יְהוָה een minister Dei; een כֹּהֵן הַמֶּלֶךְ een dienaar des Konings cf. II Sam. 20 : 26. Ira, die Davids כֹּהֵן genoemd wordt, was niet uit een priesterlijk geslacht, maar zooals uit andere plaatsen blijkt, een militair. Daarom vertaalt de Statenvertaling hier: hoofdofficier.

Evenals כֹּהֵן nu oorspronkelijk beteekende „dienaar" zoo beteekende ook נָבִיא; die Gode ten dienste stond.

Wil men de grondbeteekenis hebben, dan beteekent zoowel כֹּהֵן als נָבִיא iemand die in den verborgen raad des Heeren was toegelaten.

Wij vinden in de Schrift voortdurend melding gemaakt van de סוֹד יְהוָה; dat is de geheime raad des Heeren (hangt סוד samen met sedere, zitten, ἕδος ἕδρα, het is daarom nog al dwaas, dat wij spreken van den verborgen omgang; in een raadsvergadering zijn zetels en wandelt men niet). Het belangrijkst voor de profetie is Jerem. 23 : 18 en 22; het staan in den raad des Heeren om Zijn woord te zien en te hooren, juist dat is de profetische waarneming, waaraan het bij de valsche profeten ontbreekt. Cf. Job 29 : 4; Ps. 25 : 14. Dat daarbij hoorde het verhooren van het gebed zien wij Ps. 99 : 6; Jac. 5 : 17, in dier voege dat, wie toegelaten was in den verborgen raad des Heeren zooveel macht had, dat God zijn macht aan hun toestemming gebonden had. „Laat Mij toe, dat Ik ze verdelge". De Heere vraagt als 't ware permissie aan zijn eersten minister om dat te mogen doen. —

In Ps. 99 : 3 lezen wij: Mozes en Aäron waren onder zijne priesters, Samuel onder de aanroepers zijns naams; zij riepen tot den Heere en Hij verhoorde

hen. Het zijn van כֹּהֵן is hier gelijk het aanroepen des Heeren; en het eigenaardig karakter dezer dienaren Gods is daarin gelegen, dat God hen verhoorde. —

Resumeerende krijgen wij dus:

ten 1ste dat van den beginne in de Openbaring is merkbaar geweest, dat enkele menschen meer dan de overige in de geheimenissen Gods waren ingeleid.

ten 2de dat dit niet eenvoudig uitdrukt, dat zij bekeerd waren, maar dat er onder die bekeerden enkelen waren, die als Gods dienaren Openbaringsorganen waren, staande in den raad des Heeren.

ten 3de dat die menschen, in den geheimen raad Gods aldus op bizondere wijze ingeleid, genaamd werden אִישׁ אֱלֹהִים of נָבִיא; en wel נָבִיא als aangeduid wordt, dat zij *bidders* waren, iets wat er ons toe leiden zou om נָבִיא in den zin van effundere te verstaan; maar „effundere preces" tot God; (wat ook in 't Latijn de gebruikelijke term is) en niet effundere orationes coram populo.

ten 4de dat daarnaast het woord כֹּהֵן stond, wat weer aangaf, dat deze de zaken Gods bij het volk bediende.

ten 5de dat naast deze woorden een vierde woord kwam רֹאֶה om de personen aan te duiden, die de gave van waarzegging ontvangen hadden; tot wie men ging om raad te vragen.

ten 6de dat, nadat deze verschillende werkingen een tijd lang hadden bestaan, opgekomen is het eigenlijke profetisme, de נָבִיא sensu praegnante.

ten 7de dat, toen dit profetisme optrad in Samuel, den רֹאֶה, dientengevolge, omdat Samuel, in hoogeren zin een nabi en de stichter der profetenscholen geworden is, de begrippen van רֹאֶה en נָבִיא ineen zijn gevloeid.

Zoodat ook Deut. 18 niet zoozeer ziet op een profeet, die toekomstige dingen verkondigt (want in dien zin was Christus niet het hoogst) maar daarop, dat Christus de man zou zijn, die in den raad des Heeren zit, die zit aan de rechterhand Gods. Mozes, die nu voor Gods aangezicht stond en voor het volk sprak, zou verdwijnen en een leegte achterlaten, die eerst vervuld zou worden als Christus zou komen, die, in die סוֹד יְהוָה geheel inzijnde, den ganschen raad Gods in zich zou incarneeren en zich aan het volk als zoodanig zou openbaren.

Resultaat van het voorgaande is;

ten 1ste dat נָבִיא oorspronkelijk niet een profeet is, maar een vertrouweling des Heeren in Zijn סוֹד;

ten 2de dat כֹּהֵן oorspronkelijk niet een priester is, maar een voorname, die anderen raadde en leidde in den zin van Melchizedek.

ten 3de dat daarna de naam חוֹזֶה ontstond, die 't zelfde beteekent als קוֹסֵם; alleen 't eerste is ziener in bonam, 't laatste in malam partem. Beide deden 't om loon.

ten 4de dat eerst in de dagen van Samuel נָבִיא in den zin van הוֶֹה en רֹאֶה gebruikt werd.

Die drie namen vindt men I Kron. 29 : 29.

2. De *beteekenis van een profeet.*

Bij de profeten is een scherp onderscheid te maken tusschen genieën en niet-genieën. Er is niets wat zoozeer den blik op historische verschijnsels belet als dit voorbij te zien. Geniale personen zijn op elk terrein het meest bekend, hun naam werd het langst bewaard, kwam tot de nakomelingschap en daarom is men zoo licht geneigd naar hun optreden de geheele verschijning af te meten. En dat is verkeerd. Men kan het priesterdom niet beoordeelen naar Aäron, en evenmin het profetisme in Israël naar Samuel, Elia, Jesaja enz.; dan wordt men onhistorisch. Het is even dwaas als men den geheelen opstand tegen Spanje afmeet naar Datheen, Willem I, Marnix en andere geniale mannen, terwijl men de massa vergeet, die daarachter ligt en die toch eigenlijk geleden en gestreden heeft. Het is daarom goed van de tegenwoordige historiographen, dat zij meer op die massa letten. Zoo moeten wij ook met Israël doen; wij moeten oog hebben voor de geniale karakters, maar begrijpen, dat daarachter de breede eigenlijke reeks van profeten ten grondslag ligt.

Wat zijn genieën? — Genieën zijn mannen met spontaniteit, in wie iets gelegd is bij de Schepping, die niet trekken uit anderen maar uit eigen fonds, een fontein van levend water, niet aan andere beekjes ontleend, maar opborrelend uit hen zelf. — Te zijn een eigen planting met eigen wortel, dat is het kenmerk van het geniale.

Nu heeft het God beliefd enkele geniale mannen in het profetisme op te nemen. In die uitnemend groote figuren is het verschijnsel van 't profetische tot klaarder, hooger uitdrukking gekomen dan bij de gewone profeten. Wie weten wil wat Hollandsch is, heeft meer aan Bilderdijk dan aan een boer; en toch leeft de taal meer bij de gemeente. En zoo ook komt het profetische wezen hooger, fijner en zuiverder bij zulke geniale figuren uit.

Hoe hebben wij ons hen nu voor te stellen?

Mannen als Elia en Samuel zijn geweest invloedrijke personen in hunne levensdagen, die niet onderdoken in de publieke opinie, maar zich gedrongen voelden om te corrigeeren; die niet napraatten, maar critiek oefenden op hun omgeving (dat is het begrip, waaruit het profetisme opkomt), die zich niet homogeen voelden met het publiek om hen heen, die voelden dat de toon om hen heen niet juist was en nu de macht in zich voelden om op die gedachtensfeer kritiek te oefenen.

Tegenwoordig geschiedt dit door kranten, meetings, brochures. Zoo ook in 't Oosten; kranten had men niet, maar wel van hand tot hand gaande vellen,

waar men zijne gedachten op schreef, en die in de kringen des volks werden voorgelezen.

Wilde men nog sneller te werk gaan, dan had men de gewone aanplakborden of een rots of een muur waar men zijne gedachten op schreef. Om te werken op de voorbijgangers, door opschriften te maken in de verzamelplaatsen, daartoe had men allerlei hulpmiddelen (zelf de steenen van de beek Kedron werden beschreven). Bovendien schreven zij, evenals nu, boeken; en eindelijk trachten zij ook zich in te dringen in de kringen, die invloed gaven en daardoor zich een positie te verwerven, waardoor hun woord meer klem verkreeg.

Wat waren nu die invloedrijke posities?

Priester kon men niet worden, tenzij men uit het geslacht van Levi was. Bovendien konden deze het minst critiek uitoefenen, omdat zij gebonden waren aan allerlei formules.

Maar wel was om invloed te verkrijgen 't middel: een vraagbaak te zijn van het volk. Dat verschafte een invloedrijke positie. Welke ingenomen werd nl.:

1o. door den richter,

2o. door den waarzegger.

De richters in Israël waren mannen, waarheen men ging om geschillen te doen beslechten. Bij de gebrekkige rechtspleging overgelaten aan de stamhoofden, bleven vele geschillen in de poort hangende. En dan leefde de overtuiging bij het volk, dat die geschillen moesten opgelost worden niet door routine, maar door de Chokma, door een man die in de nabijheid des Heeren leefde en het recht des Heeren kende. Daarom ging men eerst naar Mozes toe; maar toen die rechtspraak verstomde, kwamen er onder de 12 stammen voortdurend mannen voor, begaafd met intuitie; met diep rechtsbesef en snel begrip en die zoo in staat waren een oplossing te geven, die allen bevredigde. Zoo iemand werd dan al spoedig bekend en men kwam uit alle andere stammen tot hem. Zoo was de positie van zulk een „oplosser" een middel om de menschen, die in moeilijkheid waren, naar zich toe te trekken en algemeen invloed in 't land te krijgen. Want niet alleen ééne zaak werd besproken bij zulk een consult, maar allerlei denkbeelden; zoodat zulk een richter propaganda kon maken onder alle standen.

De tweede positie was die van waarzegger. Hier krijgen wij meer moeilijkheden. Het is echter een feit, dat de kennis van verborgene dingen vroeger sterker was dan nu. De clairvoyance geeft er slechts een klein denkbeeld van.

Op welke wijze die menschen met de verborgene dingen in contact stonden laten wij nu in het midden. Een neger kan ook niet begrijpen, hoe een brief en de telegraaf werkt. Alleen constateeren wij het feit, dat de ziel macht

heeft om gemeenschap te hebben met de werkelijkheid der dingen, die achter een sluier verborgen ligt. Dit droeg deels een heilig, deels een onheilig karakter. In Israel was het streng verboden, deze gemeenschap te oefenen met onheilige middelen, als door dooden te vragen, met duivelkunstenarijen enz. Maar de Heere had beloofd, dat Hij er voor zorgen zou, dat Israel zou weten, wat de Heidenen op zondige wijze wisten. De bekende plaats uit Deut. 18 ziet dan ook niet uitsluitend op den Messias, want dan ware Gods antwoord (sit venia verbo) zinneloos. Want als ik tegen iemand zeg: „Eet dit en dat niet, ik zal u ander eten zenden" en ik stuur het hem eerst over eeuwen, dan is dit dwaasheid. Zin geeft het alleen, wanneer ik hem reeds op dit oogenblik goede spijzen voorzet. De behoefte om te weten, bestond bij Israel. Nu zegt God: „Ga niet naar de guichelaars; Ik zal een Profeet onder u verwekken" d. w. z. „Ik zal profeten onder u instellen; hetzelfde wat bij de Heidenen uit den geest der diepte komt, zal bij u de geest uit de hoogte doen." Wel ziet dit óok op den Messias, omdat in Christus de diepste vervulling dier behoefte gegeven is, maar dit neemt niet weg, dat de directe vervulling in de eerste plaats bedoeld was.

Het profetisme komt daarom in aansluiting met den רֹאֶה. Als hoedanig stond Samuel bekend? Als iemand, die gezichten over Syrië en Egypte had? — Neen, maar als iemand, dien men — was men zijn ezels kwijt — vragen ging: „Weet gij waar ze zijn?" Daarom was ook de naam, dien Samuel eigenlijk droeg niet נָבִיא, maar die van אִישׁ אֱלֹהִים. Dat wil zeggen, er waren verscheidene andere waarzeggers, „isch - Baal", „isch - Moloch" enz., die geïnspireerd werden door booze geesten. Maar Samuel was de eenige, die de inspiratie van Elohim had en daarom אִישׁ אֱלֹהִים heette. Het profetisme sloot zich dus aan bij de gewone nooden van het volk.

Samuel was èn richter èn ziener; hij had die beide posities veroverd door zijn genialiteit en door de macht van zijn Chokma. Tot die positie gekomen, gebruikte hij zijn invloed om critiek te oefenen op het volk en dit in andere banen te leiden. Eigenlijk gezegde profetieën gaf hij slechts weinig. Als jongen sprak hij een profetie over den ondergang van Eli's huis en de wegvoering van de ark. Als man van invloed leeren wij hem alleen kennen in de verhouding van Israel tot de Philistijnen, en van Saul tot David; daarin is hij steeds degeen, die als criticus verschijnt. Het profeteeren is bij hem een zaaien aan alle wateren; een inplanten in het volk van hoogere denkbeelden van de wijsheid, die van boven is, waarbij hij geïnspireerd werd door den Heiligen Geest.

Hetzelfde vinden wij bij Elia. Hij is niet een שֹׁפֵט maar een קַנָּא, een ijveraar voor den Heere. Ook hij verovert zich een invloedrijke positie; minder doordat

het volk naar hem vraagt, dan wel door dat hij, waar een centrum is, dat centrum ingaat. In Samuel's dagen was er geen centrum, dat moest zich nog vormen èn in het priesterschap èn in David èn in de profetenscholen. Daarom was Samuel zelf שֹׁפֵט, רֹאֶה en נָבִיא. Maar in Elia's dagen is het anders. Het centrum van het priesterdom is er nu èn in Juda èn in Israel (Bethel); en eveneens bestaat een centrum in de Koningshuizen. Wie dus invloed wil hebben moet in die centrums ingaan. Wat doet nu Elia? Hij vindt strijd in zijn volk. Hij heeft enkele tradities van David gehoord, maar in zijn omgeving heerschen andere opinies; Jehova wordt verworpen, de Astherot gediend; hij raakt in botsing met die opinie, en oefent critiek op haar uit en dat niet alleen door te spreken, maar ook door in die toestanden in te grijpen en ze om te zetten.

Tegenwoordig zijn er velen, die roepen: ge moet niets doen dan alleen het Woord prediken en dan zal alles wel van zelf veranderen. Dat nu is het duivelsoorkussen der luiheid. Het wil zeggen: Uw woord zal zoo werken op anderer hart, dat deze de boel wel veranderen zullen. In plaats van zelf de hand aan den ploeg te slaan, zit men stillekens neer en spreekt: Alle moeite en strijd sparen wij onszelf en laten het werk aan anderen over.

Dat geroep nu is òf een oorkussen van traagheid òf een een misleiding van zichzelf en anderen. Want hoort die ander mij getuigen, dan durft hij zelf ook niet aan 't verbeteren te gaan, maar gaat dan op zijn beurt getuigen en preeken. En waartoe is dan het Woord gekomen? Om kwaad te laten voortwoekeren of om genezing aan te brengen?

Daarom is het noodig wel in te zien, dat de profeten zulke mannen niet geweest zijn. Neen, de profeten hebben niet alleen getuigd. Maakte Samuel niet van het verstrooide Israel één natie? Heeft Elia niet aan het hof zóo ingegrepen in de toestanden, dat zelfs Achab en Isebel zijn macht gevoelden? En ga nu Jesaja, Jeremia en de andere profeten na. Waren dat mannen met een boekje in een hoekje, die op een eenzamen wachttoren getuigden? Lees de geschiedenis; zie hoe ze optreden in alle kringen en niet rusten voor de afgoden neergeworpen, de bosschen uitgeroeid en met hand en houweel stukgehakt zijn!

Er is slechts Eén, die zeggen mag: „Ik spreek eenvoudig en dat is genoeg" nl. de Heere God. God alleen kan der menschen harten omzetten en tot daden bewegen door Zijn woord.

Daarom moeten wij wel begrijpen, dat de profeten niet waren boetgezanten alleen of eenvoudig voorspellers, maar de invloedrijke, geniale personen in hun dagen, die zich indrongen in de hoogste posities, bij de volkeren getuigden en door daden ingrepen in de raadszaal en bij het volk om Gode welgevallige toestanden in plaats van de bestaande in het leven te roepen. — Zoo hebben

zij gestaan niet uit zichzelf, maar gedreven door den Geest des Heeren; wat zij deden was niets anders dan deze ééne zaak: Critiek van den Heiligen Geest op den onheiligen paganistischen geest, die in Israël doordrong.

In Israel daalt het Heilige des Heeren in, maar Israël wordt wereldsch; het is omringd door Heidenen uitwendig en inwendig. En nu zijn de profeten mannen, die dat ziende met al den ijver en de macht van hun persoon de critiek van den Heiligen Geest oefenden op dat paganistische. Alle optreden der profeten is een terugdringen van dat paganistische en een daartegenover stellen van den Christus, omdat in Christus èn het centrum is van alle openbaring èn van het heil, dat komen zal. Daarom is elke profetie Messiaansch. Want alle paganistisch woelen heeft eenvoudig ten doel: „daar is een plek, waar eens de kribbe staan zal; wij zullen die plek wegnemen!" en alle profeteeren is eenvoudig een roepen uit de hemelen: „Maak toch, o Israël, dat die kribbe er wel kan staan!" Zij hebben dus niet alleen den Christus voorspeld, maar ook daadwerkelijk Zijn komst voorbereid.

Op kleiner schaal vinden wij hetzelfde bij Haggaï, Amos, Zacharias, Maleachi enz. En naast die geniale rij staat nu een veel breedere rij van duizenden profeten, wier namen niet tot ons zijn doorgedrongen, die dezelfde rol hebben gespeeld, maar in dorpen of families; zoodat aan die allen altijd één karaktertrek gemeen was: *dat ze Messiaansche critiek hebben geoefend op den paganistischen geest van 't volk.*

3. *De Profetenscholen.*

Wij vinden in de Schrift vermeld, dat er onder anderen zulke scholen waren te Najoth, I Sam. 19 : 18; te Bethel, II Kon. 2 : 3; te Gilgal, II Kon. 4 : 38; te Jericho, II Kon. 2 : 5. Zij dienden als hulpmiddelen voor de prophetae minores; de gewone profeten; voor de geniale waren zij natuurlijk niet noodig.

Deze scholen waren vooreerst zeer talrijk; hoewel de Schrift alleen de bovenstaande opnoemt, blijkt toch uit alles, dat er veel meer geweest zijn.

Ten tweede waren zij zeer druk bezocht, niet bij tien- maar bij honderdtallen studeerden er voor profeet. Wij zien dit aan Obadja, den hofmeester van Achab, die honderd profeten in een spelonk verstak om hen te beveiligen voor Izebels toorn. — Men had dan ook zeker provinciale, stads- en dorpsprofeten.

Ten derde wat het uitwendige betreft, waren ze in afgezonderde plaatsen buiten de groote steden; zij woonden in licht opgeslagen hutten of tenten gelijk de latere Esseërs, en vormden een soort van kloosters. Ze leefden op een hoogst eenvoudige en sobere wijze, zooals ons blijkt uit het geval van Elisa met den pot met linzen. Ze schijnen hun kost verdiend te hebben met het verzamelen en verkoopen van kruiden. Zij hadden den naam van בְּנֵי נְבִיאִים

(בְּנֵי = leerlingen); die nog niet het profetenkleed droegen. Eerst als de roeping het „woord des Heeren" tot iemand kwam, ontving hij de אַדֶּרֶת = de profetenmantel.

De gewone Joden droegen eerst een סָדִין of hemd; vervolgens een כְּתֹנֶת of rok en een מְעִיל of opperkleed; en daarover een bovenmantel = שִׂמְלָה of בֶּגֶד; en in plaats van die שִׂמְלָה droeg nu de profeet een אַדֶּרֶת, een woord, dat afgeleid wordt van אַדִּיר = glanzend, prachtig, glimmend cf Zach. 13:4 en Matth. 3:4.

Hun bezigheid was het bestudeeren der geschiedenis, der geographie en van de statistiek der wereldrijken. Voorts muziek en dans. Het overige van hun tijd brachten zij in stille meditatie door.

Het doel dezer opleiding was: door het verblijf in die scholen hun hart af te keeren van de wereld; een heilig Nazireaat. Hunne gedachten werden naar boven en naar binnen gekeerd. Ze stonden op een eigen hoogte en zagen van daar, als uit een toren, op het volksleven neer. Ze bezagen dit van uit 't oogpunt des Heeren.

Dan werden zij er in geoefend om het volk altijd in zijn ideale beteekenis op te vatten; afgezonderd van de strooming van 't verdorven leven, zagen zij het volk altijd in de schitterendste perioden voor zich staan; verhieven zich aldus uit het reëele tot het ideëele en oefenden nu critiek uit op den bestaanden toestand. Dit werd vooral bevorderd door de studie der geschiedenis.

Door hunne studie van de vreemde landen (misschien ook van de vreemde talen) leerden ze ook kennen, wat er omging bij de verschillende volken om hen heen, zoodat het leven van Israel niet meer voor hun bewustzijn geïsoleerd stond. Een kind, dat op een stoomboot naar Indië vaart, zal meenen, dat die stoomboot de geheele wereld is. Zoo ging het ook met velen in Israël. En nu diende juist deze studie om de profeten uit Israëls particularisme tot een universeelen blik op te leiden.

Wat hun mediteerend leven betreft. dit was een adoptatie van hun geest, een toebereiding tot het ontvangen van Gods openbaring. 't Verbeeldingsleven is een ander dan 't waarnemingsleven. De waarneming vult het bewustzijn; de verbeelding brengt in de wereld iets in. Het is hetzelfde verschil als tusschen het dag- en nachtbewustzijn; gedurende het eerste nemen wij waar; ontvangen wij; gedurende het tweede is het donker om ons heen, zijn wij geïsoleerd en komt er nu van binnen uit werking op ons bewustzijn. Zoo kan er ook een andere geest over ons komen, die de waarneming afsluit; wij zien dat bij de krankzinnigen en bezetenen. Zoo ook bij een profeet; naarmate de Geest des Heeren zulk een profeet sterker bezielt, wordt hij ver-

stompt voor de werking van buiten af. Voorbereiding daarvoor lag dus in het mijmeren of daarin, dat zij in koorreien gemeenschappelijk in dien Geest inleefden.

4. *De Inspiratie.*

Wanneer men nu vraagt hoe die Inspiratie in eigenlijken zin bij deze profeten zich uitte, dan komen wij tot Deut. 18 : 13—22. — „En ik zal mijne woorden in zijnen mond geven," dat is het eigenlijke karakter van een profeet. Hij spreekt niet naar eigen inval, maar zooals God hem geboden heeft. Ten eerste staat het profetisme dus tegenover de heidensche waarzeggers; ten tweede is het niet een verhoogd zelfbewustzijn, maar een spreken van de woorden des Heeren; ten derde is het een zeggen van dingen, die komen zullen. Dit laatste is de toetssteen om te zien of het valsche of echte profeten zijn.

Spreken wij hier nu over de inspiratie, dan handelen wij niet meer over de adjumenta in het algemeen, maar alleen over wat deze inspiratie onderscheidt van de lyrische en chokmatische. De lyrische is een verdieping van 't hart; de chokmatische een verheldering van 't gezicht in de dingen. Wat valt nu waar te nemen bij de Nebiim?

Als algemeen karakter vinden wij, dat de profetische inspiratie bestond in het inzetten van den profeet in het raadsbesluit Gods.

In de historie ligt een tegenstelling met den raad Gods; dit raadsbesluit Gods is de bron; de historie (= ῥεῖν) het water, dat uit die bron vloeit. In dat ῥεῖν, dat stroomen is nu weer een twee- of drieledige indeeling; rekent men er zich zelf bij dan drieledig: verleden, heden en toekomst; rekent men alleen met den stroom, dan slechts tweeledig: stroom af- of opwaarts; verleden en toekomst. In het besluit ligt alles in het eeuwige, is alles altijd één; daar is het eeuwige הַיּוֹם. In het goddelijke bewustzijn, d. i. in de חק vloeit alles ineen. Historie en profetie vallen daar samen. Voor den Messias was de profetie hetzelfde als het Evangelie voor ons; daarom staat er steeds: „opdat de profetie zou vervuld worden." Voor den profeet valt samen wat geboekt wordt van het verleden en van de toekomst. In de Profetie staat precies hetzelfde als in 't Evangelie; de profetie was voor de Apostelen historie. Daarom geldt hier steeds: „Zij hebben Mozes en de profeten; laten zij die hooren." Daarin staat van de kribbe tot het kruis' Jezus leven beschreven. Daarom ligt in het besluit de eenheid van verleden en toekomst.

Maar er is nog meer. Sese repetit historia. In de geschiedenis is niets nieuws: wat vroeger gebeurd is, zal namaals zijn. Er zijn kringloopen; alles keert weer terug, maar in anderen vorm; de partijschappen waren nu en vroeger dezelfde; het is dezelfde zonde, verlokking, vreugd en smart, die er altijd waren. Wie dit inziet, ziet ook meer de eenheid in tusschen verleden en toekomst, profetie en historie. Het geprofeteerde is voor hem niet iets nieuws, maar het gerepeteerde

oude; en het verleden is voor hem niet het wegestorvene, maar verklaring van het heden. Het is als met twee huizen naast elkaar door een architect gebouwd; het eene is reeds afgewerkt; een andere pas even boven de fondamenten; een goed bouwkundige zal door de beschouwing van het eerste kunnen zeggen hoe het tweede worden zal. De geschiedenis is een voortzetting van den Grooten Architect, die telkens nieuwe huizen bouwt. Zij geeft dus onderwijzing omtrent het heden en verklaart reeds wat de toekomst wezen zal.

Ten derde merken wij op, dat historie alleen een symbool is; een openbaring van gedachten. Historie op zich zelf is niets, dan dat wat vleesch op en neer bewogen wordt, heen en weer trekt. Maar dat is *de* historie niet. Historie is de geestelijke achtergrond, die συμβάλλεται met de stoffelijke dingen; en die geestelijke achtergrond is de חֹק יְהוָה, die altijd weer in de geschiedenis dezelfde gedachte symboliseert.

Ten vierde dient er gelet op den organischen samenhang, waardoor het een uit het ander geboren wordt. „Uit het verleden, komt 't heden, uit het nu, wat worden zal."

Wat dus voor den profeet noodig is, om met het δρᾶν Gods in verband te treden, is *historische zin.* Wat is dat? Er zijn menschen die alleen op de onbeweeglijke dingen letten; als zij in een gezelschap zitten, waar veel gebeurt en veel gesproken wordt, merken zij van dat alles niets; zij hebben er alleen oog voor, hoe de meubels er uitzien en letten alleen op de thee die geschonken wordt. Maar er zijn andere menschen, die alleen op de beweeglijke dingen letten, en verder op niets van dat alles; die nauwelijks weten, als ze weggaan, wat ze aten of dronken, maar die terstond de karakters proefden, een oog hadden voor de taal van blikken en gebaren i. e. w. het δρᾶν in dat gezelschap bespieden en begrepen, Nu vind men natuurlijk ook gemeleerde personen, die half van het eene, half van het het andere karakter zijn, maar in het algemeen is dit de grenslijn.

De eerste soort menschen nu, die alles bekijken, zijn de aesthetische menschen, die een oog hebben voor de qualiteit der dingen, maar niet tot den wortel doordringen. De andere soort zijn die, welk een aanleg hebben voor historischen zin, die een psychologischen aanleg hebben.

De profeet nu heeft den aesthetischen aanleg niet noodig: maar hij moet de menschen leeren kennen, een oog krijgen voor τὸ δρᾶν Gods. Die historische zin moet tevens los zijn van het doode, wat in den antiquaar en archaeoloog van belang is. Voor den idealen mensch heeft alleen het leven belang. Zoo ook de ideale opvatting van de historie, die van de antiquarische wel te onderscheiden is. Heeft men deze ideale opvatting, dan voelt men, dat, wat in de ark voorviel een stuk leven van de menschheid is, iets van wat nog om ons heen voorvalt.

Het ideale brengt tevens de profetie in de historie. Want 't ideale is de hoop en de psychologische neiging om in 't δρᾶν te werken.

Daarom hangt de vraag of een profeet een goeden stand voor zijn ziel krijgt, van twee dingen af:

ten 1ste of hij historischen zin heeft;

ten 2de of hij een ideale opvatting heeft en het leven der hope.

Die twee zijn noodig om de inspiratie klaar en helder in zich te ontwikkelen. Men vatte dit echter niet zoo op, als waren zij absoluut noodig, maar zooverre wij bij analogie kunnen nagaan datgene, wat de Heilige Geest bij 't profetisme gebruikte.

5. *De historische arbeid der profeten.*

Hierbij valt tweeërlei te onderscheiden. Er zijn profeten geweest, die dien arbeid verricht hebben voor het nageslacht (maar dit waren excepties) en er zijn er geweest, die het deden voor hunne tijdgenooten. Alle profeten waren mannen, die deels in de toekomst, deels in het verleden grepen, maar het meerendeel hunner heeft voor de tijdgenooten gearbeid: soms schriftelijk, meest door mondelinge toespraak. De eigenlijke historie staat niet in boeken, maar is en leeft feitelijk in 't bewustzijn van het volk. De groote macht ligt in de traditio oralis en deze neemt bij de profeten dan ook het leeuwendeel in. Alle profeten hebben ook in de toekomst gezien, maar zij hadden een andere roeping, slechts enkelen onder hen hebben voor het nageslacht gewerkt. Er hebben duizenden profeten in Israel geleefd, en slechts van een 14tal hebben wij de geschriften over. Er is dus een breede groep van hen, die mondeling ijveren voor hunne tijdgenooten en slechts een klein getal voor de nakomelingen. Wij wijzen hierop om de valsche voorstelling uit te roeien alsof slechts enkele geschriften verdwenen waren van de profeten en hun taak steeds was geweest voor de toekomst te arbeiden. Neen, de reden, waarom wij deze profetieën over hebben ligt alleen daarin, dat hunne roeping een andere was, dan die der gewone profeten.

Ook de schriftelijke arbeid bepaalt zich niet, tot wat wij in den codex hebben; integendeel hij heeft zich veel verder uitgestrekt; wij weten dit uit de boeken, die in het N. T. worden aangehaald en geheel of gedeeltelijk te loor zijn gegaan.

Er is tweeërlei voorraad voor historische litteratuur geweest; ten eerste de thans geheel te loor gegane werken en ten tweede die, waaruit brokstukken in den codex zijn opgenomen geworden. Ook die andere schriften der profeten zijn voorhanden geweest en droegen ook het kenmerk des Heiligen Geestes; dat is de extra-codiale schriftuur.

Doch wat nu den schriftuurlijk historischen arbeid in den engsten zin betreft

(die, welken wij in onzen codex over hebben) daarvan moet gezegd, dat de profeten, die zich daarmee bezighielden, weer een geheel verschillend karakter van inspiratie vertoonen. Er zijn er die e novo gewerkt hebben, en anderen, die het reeds bestaande bestudeerd hebben; er is een geest van nieuwe vinding in te vinden, naast een geest, die getuigt gebruik gemaakt te hebben van bestaande schrifturen, die uit de fragmenten zich het geheel levendig voor oogen heeft gesteld. De inspiratie, die hierin werkt, draagt een geheel ander karakter, dan die welke werkt, waar de profeet in 't publiek moet optreden om te getuigen. In de historische boeken culmineert de inspiratie; daar openbaart zij zich als de geest van vinding, de critische geest en de geest om het verbrokene weer saam te stellen.

Het kenmerk van de inspiratie is echter vóor alles, dat ze absolute juistheid waarborgt; het eigenaardig karakter van de schrijvers van O. en N. T. ligt daarin, dat het stempel van waarheid en zekerheid op hunne geschriften is gedrukt; het is de Heilige Geest, die hun geest alzoo leidt, dat de gevolgen der zonde in hen worden afgesneden en voorkomen. En dit kenmerk is niet relatief, maar absoluut.

Hier strijdt niet tegen, dat vele histories in de H. S. drie of viermaal worden herhaald. In de meest gewone gebeurtenissen op aarde ligt een veelzijdigheid van zin en beteekenis, die niet door één verhaal kon worden weergegeven. In die veelzijdigheid ligt echter een grondtype. Zoo is het bijv. met de 4 Evangeliën; overal is het dezelfde Christus, maar telkens van een andere zij bezien: te zamen leveren zij de volheid van het beeld. Evenzoo met het O. T., met de boeken der Koningen en Kronieken. Het zijn geen duplicaten, die eigenlijk overbodig waren, maar verhalen, die telkens een bizondere zijde van den persoon doen zien.

De inspiratie daalt in graad bij den historischen arbeid, klimt bij de op de toekomst betrekking hebbende profetie en culmineert in de apocalypse.

Bij den historischen arbeid wordt het meest gebruikt, wat in den profeet aanwezig was; de inspiratie drukt er alleen het cachet van zekerheid op.

In de profetie, die op de toekomst ziet, levert zij niet alleen de zekerheid, maar ook een deel van de materie.

In de apocalyse komen vorm en materie geheel uit de inspiratie en valt de profeet volkomen weg.

Dat de Apocalypse het absolute karakter van inspiratie draagt komt vooral uit in den ἀριθμός — het getal. Het cijfer is de zuiverste abstractie; het is het geen aan alles ten grondslag ligt; proportiën en harmonieën zijn cijfers; zij zijn de grondgedachte van alle verscheidenheid in lengte en breedte. Niets is er dat zuiverder de gedachten kan representeeren; daarom kan het cijfer het zui-

verst het wezen Gods reproduceeren. Vandaar dat in de Apocalypse zooveel met cijfers gerekend wordt.

Die historische boeken nu zijn niet altijd zoo in dien vorm tot ons gekomen, waarin de auteurs ze geschreven hebben. Ook die boeken hebben weer hun eigen historie gehad. In den loop der eeuwen, die sinds hun wording tot de opneming in den Canon verliepen, hebben er plaats gehad bijvoegingen, combinatiën en nieuwe redactiën.

Eerst de eindredactie vormt dus het αὐτόγραφον voor den Codex Sacer en niet het oorspronkelijke handschrift van den auteur.

Maar die eindredacteur heeft ook gewerkt onder de inspiratie van den Heiligen Geest evenals de auteur zelf. Op gezag van den Heere Jezus Christus moeten wij die eindredactie eerbiedigen als gewaarborgd door den Heiligen Geest en dus als absoluut onfeilbaar.

Wat voorts het tweede deel van den profetischen arbeid betreft, om n.l. nieuwe geschiedenis te maken en de toekomst te voorzeggen, daarin zijn de profeten zich altijd bewust geweest van een breuke in hun leven.

Hoe hoog ook hun aanleg en ontwikkeling was, welk een uitstekende voorbereiding zij ook ondergingen, toch was er altijd een moment in hun leven waarvan ze getuigen moesten: hier was ik nog geen profeet; toen ben ik het geworden.

Dit punt is van gewicht, omdat het dwaling is de voorbereiding van 't profetisme te ontkennen, maar nog erger dwaling uit die voorbereiding het wezen der profeten te verklaren. Het is hiermee als de voorbereidende genade; op zichzelf leidt die tot niets; de wedergeboorte doet alles. Al wat in de profetenscholen gebeurde is niets dan een besproeien van den akker. Maar ook de beste akker brengt zonder zaad niets dan onkruid voort; en ook de beste voorbereiding leidt in eeuwigheid niet tot profetie. Zelfs de meest voorbereide profeten zijn zich helder bewust geweest van een daad Gods; van een moment in hun leven, dat het zaad der profetie als 't ware in den akker hunner ziel werd uitgestrooid. Eerst uit dat zaad kan de profetie ontkiemen cf Jesaja. 6; Ezech. 1 en 2; Amos 7 : 14 en 15. Het Woord des Heeren was iets van buiten af naar hen toekomende, niet iets, dat door studie of oefening hun gewerd.

Dit blijkt uit twee verschijnselen. Vooreerst daaruit, dat de profeten onderscheid maakten tusschen wat zij uit zich zelven zeiden en datgene, wat zij brachten als דְּבַר יְהוָה cf II Sam. 7 : 1—5. Nathan geeft eerst zijn eigen opinie: het is goed, dat David den Heere een huis bouwen zal. Maar later komt het woord des Heeren en zegt juist het tegenovergestelde. Evenzoo Jes. 38 : 1—5; maar hier spreekt Jesaja beide malen het Woord des Heeren, niet expectoratief.

Ten tweede uit het pseudoprofetisme. De volle inhoud der ware profetie kwam van buiten, extrinsecus en wel coelitus. De pseudoprofeten spraken alles uit eigen akker. Zij hebben zich nu voorbereid in de profetenscholen; behoorden tot de knapsten en geleerdsten, kenden al de handgrepen van het ambt en zochten daarin hun kracht. Maar dit alles gaf hun niets; een tijdlang kon men 't volk misleiden, maar van den akker, waarin geen zaad gezaaid was, kon men nooit tarwe maaien. Het principiëele onderscheid tusschen de echte en valsche profeten lag hierin, dat bij de echte het Woord des Heeren niet e pectore surgebat, maar van boven naar beneden kwam. Wat de huidige ongeloovige theologie van de ware profeten zegt, is juist de definitie van. de pseudoprofeten uit de Schrift. De pseudoprofeet miste, wat Ezechiël zoo schoon noemt, „te weten, dat hij iets te eten had gekregen". Eten wil zeggen, dat we iets van buitenaf in ons bloed opnemen. Daarom is dat אָכַל de absolute kernachtige uitdrukking, die de Schrift voor de profetie gebruikt, en waarmee zij te kennen geeft, dat de eigenlijke profetie was een indalen van den Heere in den profeet. —

6. *De Apocalyptische Inspiratie.*

De Apocalypse is op zich zelf niets, dan het opheffen van een sluier, het wegnemen van het κάλυμμα, dat over iets lag. Het denkbeeld van Apocalypsis onderstelt dus drie dingen:

ten 1ste een ziener

ten 2de de zaak, die gezien moet worden

ten 3de het κάλυμμα, dat eerst over de zaak ligt, maar weggenomen wordt, zoodat de ziener haar zien kan. Dat alles ligt in den naam opgesloten en daarin ligt ook tevens het wezen der Apocalypse uitgedrukt.

De φανερωσις, die in de H. S. tegenover de ἀποκάλυψις staat, draagt een geheel ander karakter. Iemand iets φανερόν maken, wat hem eerst niet φανερόν was, kan geschieden op andere wijze bijv. door hem uit de verte er dichter bij te brengen. Als voor een profeet een feit nader wordt gebracht, dan wordt het hem daardoor φανερόν. Maar ook als een bloem in den knop zich opent, dan wordt zij φανερόν, zonder dat er een κάλυμμα bestond. Bij de profetie werkt de φανερωσις dus op tweeërlei wijze: òf door uit het heden naar de toekomst te komen òf door het verledene dichter bij te brengen, zoodat het zichtbaar wordt.

Dat denkbeeld nu van φανερωσις bestaat hij de Apocalypse niet. Daarbij is niet een φανερόν worden van de toekomst; maar iets wat blijft, wat het is; iets wat te voren bestond, maar door een κάλυμμα bedekt was, en wat nu ἀποκαλύπτεται 't zij objectief, 't zij subjectief. Subjectief als 't κάλυμμα lag op het oog des zieners en nu wegvalt; objectief als de zaak bedekt was en nu buiten

ons om ontdekt wordt. Bij de Apocalypse vindt meestal beide tegelijk plaats. Het κάλυμμα op de zaak zelf heet meestal οἱ οὐρανοί; „de hemelen werden geopend"; „och dat gij de hemelen scheurdet!" Er is een gevoel van engheid; men ligt opgesloten op deze wereld en afgesloten van de heerlijkheid daar buiten. — Die algemeene idee van de apocalypse is dan ook eigen aan elk visioen. Petrus te Joppe, Stephanus bij zijn steeniging; Paulus op den weg naar Damascus, Johannes op Patmos, allen zagen zij de hemelen geopend; zoo ook bij Jezus' doop.

Het 2de kenmerk van de Apocalypse is, dat zij in onderscheiding van het profetisme een eschatologisch karakter draagt. De profetie is het aflezen van het raadsbesluit Gods (evenals de geschiedenis is het realiseeren van de חוֹק, 't zij gekomen (de historische profetie) of nog komende (de profetie praegnante sensu). Nu wordt het eeuwig karakter slechts gezien in de voleinding; want het raadsbesluit omvat niet alleen de kiem, ook de bloem; maar in de bloem wordt eerst het eindresultaat gezien. Eerst komt echter de bloem in het raadsbesluit; daarna de media om die bloem te realiseeren. Hier raken wij aan de diepe quaestie van alle dogmatiek. Het raadsbesluit Gods „im Werden" op te vatten is Remonstrantsch. Het raadsbesluit in zijn voleindiging opgevat en tevens in zich bevattende de middelen om het te realiseeren is Gereformeerd. De Remonstranten vatten de dingen van menschelijke; de Gereformeerden van goddelijke zijde op. Wij komen hier op de diepste grenslijn tusschen beide opvattingen. Is het raadsbesluit dus eeuwig, dan is ook het eindresultaat het eigenlijke besluit en 't geen aan dat eindresultaat vooraf gaat, de media om het te realiseeren. Gepraedestineerd zijn dan de uitverkorenen en niet slechts de middelen; grond onzer uitverkiezing is niet een praevisa fides, maar alleen Gods eeuwig welbehagen. Eerst het eindbesluit Gods en dan de wereldgeschiedenis, dat is Gereformeerd. —

Dat nu is ook het verschil tusschen Apocalypse en Profetie. Terwijl de Profetie zich bezighoudt met de media, met dat deel van 't raadsbesluit, dat de middelen stelt om daartoe te geraken, is de Apocalypse alleen bezig met het eindresultaat, neemt zij de חוֹק יְהוָה altijd in zijn eeuwig karakter en let niet op de middelen. Daarom is ze eschatologisch. En wel in dien zin, dat ze den Christus laat komen. Alles streeft, woelt naar dat moment, waarop de Heerlijkheid des Heeren zal komen, om te triomfeeren over de macht van alle zonde en dood. Dat zal het einddoel zijn; en daarom wijst alle Apocalypse op den Messias. Vandaar is er tweeërlei Eschatologie; een voor de עוֹלָם הַוֶּה en één voor de עוֹלָם הַבָּא De eerste trad in vervulling bij Jezus' eerste komst; de tweede zal in vervulling gaan bij Jezus' tweede komst in heerlijkheid.

Het 3de kenmerk der Apocalypse is deswege, dat zij de dingen geven moet niet in hun aardschen maar in hun hemelschen vorm. De φανερωσις moet altijd in aardschen vorm komen, omdat de profeet daarbij de bloem uit den knop komen ziet; maar bij de ἀποκάλυψις blijft τὸ ὄν, τὸ ὄν ;houden de dingen hun eeuwigen vorm en vallen niet in de levensvormen dezer aarde.

Nemen wij deze drie kenmerken samen dan hebben wij:

ten *1ste* het wegnemen van het κάλυμμα.

ten *2de* het eschatologisch karakter.

ten *3de* dat het in eigen levensvorm treedt. Waar nu nog bijkomt als *4de* kenmerk de eenheid van compositie.

Leest men wat de Moderne Criitiek zegt van de Apocalypse, dan hooren wij deze verwijten: „Lezen wij Ezechiel en de Openbaring, dan zien wij, dat dit kunstmatig en opzettelijk in elkaar is gezet door den een of den ander; de andere profetieën bevatten onsamenhangende losse stukken; hier hebben wij een gemaakt iets; dus kan er van inspiratie geen sprake zijn."

Dit is zoo; alle Apocalyptische stukken toonen een groote eenheid van conceptie. Maar dit kan niet anders. De Profeet, die de dingen ziet „im Werden" ziet ze stuksgewijze komen; het een na het ander. Maar de Apocalypticus krijgt één tableau te zien en daarop is alles „einheitlich". Het is hetzelfde onderscheid als tusschen een werkelijk en een geschilderd landschap. Een werkelijk landschap is nooit stil; op een schilderij is alles in rust, in harmonie, „einheitlich." Waar den mensch nu een blik geschonken wordt in den hemel, daar ziet hij ook alles einheitlich; d. w. z. zooals het daar naar de hemelsche harmonie in elkaar is gezet en geweven.

De dichter, die met het rijm werkt en uit zijne verbeelding iets „kunstlerisch" te voorschijn brengt, toont, dat er een harmonisch instinct in den mensch is, een sprank van hooger hemelsch vuur. Zijn kunst is hooger naarmate hij meer realiseeren kan die heerlijke harmonieën, die in elke zaak gegeven zijn. Vooral ziet men dit bij een tragoediedichter, die zijn geheele stuk in allerlei deelen moet indeelen en overal zorgen moet voor zuivere proportien. De echte dichter nu krijgt deze heerlijke symmetrie niet door uitrekenen, maar door instinct; hij telt de strophen niet, maar het gaat bij hem vanzelf. De rijmelaar daarentegen, meet en past en knipt af; bij hem gaat het met moeite; hij gevoelt geen hoogere drijving.

Bij God den Heere verschijnt alles in de zuiverste proportiën. De astronomie leert ons, dat de banen der sterren beantwoorden aan de hoogste meetkundige gegevens en dat onder hen de volkomenste harmonie heerscht.

Zien wij dus dat de apocalyptische tableau's telkens in deelen van 7 of 3 uiteenvallen, dat er overal de volkomenste symmetrie van maten, getallen enz. heerscht;

dat er de zuiverste proportiën en meest harmonische overgangen gevonden worden, dan moet de exegeet niet zeggen: dat is een gemaakt stuk. Neen, juist omdat het van den Heere God is, moet het zulk een „einheitlich" en hoog aesthetisch karakter dragen. Ontbrak dit er aan, het zou juist een reden wezen, om te zeggen, dat het onrecht was. Het is dus niet vreemd, maar volkomen begrijpelijk, dat, wanneer wij de apocalypsen van Daniel en Jesaja nagaan, wij dan niet vinden losse stukken, maar één kunstig ineengezet geheel.

Hoe komt de apocalypse nu aan de vormen? De vormen zijn zoo, dat ze het onzienlijke, τὰ ἄρρητα toch nog te zien geven, door ze af te spiegelen in het aardsche. Evenals de menschenwereld, ofschoon hooger staande, toch nog is afgespiegeld in het dier; het dier in de plant; en de plant weer min of meer in 't delfstoffenrijk; zoo kan ook de hemelsche wereld door allerlei combinaties min of meer zich afspiegelen in het leven van deze wereld. Er zijn combinaties, die op aarde niet zouden kunnen bestaan, en die een indruk geven van de dingen daarboven b.v. het beeld van Christus in de Openbaring: uit zijn mond ging een zwaard; zijne voeten waren van koper enz.; alle op aarde onmogelijke dingen, maar die strekken om wat aan het beeld van Christus onbegrijpelijk was, voor te stellen. Zoo bij Ezechiel de raderen met vederen en oogen; de dieren met vele koppen enz.

De apocalypse nu bedient zich van drie middelen:

ten 1ste de Allegorie

ten 2de de Symboliek

ten 3de de Typiek.

De *Allegorie* wordt gebruikt, waar de combinaties eenvoudig genomen zijn en er geen noodwendig verband bestaat zooals b.v. bij de raderen en de Cherubims, die ze voorstellen.

De *Symboliek* daar, waar een inhaerent verband bestaat tusschen de af te beelden zaak en het beeld zelf, b.v. de leeuw als beeld van Jezus.

De *Typiek* duidt niet alleen op een inhaerente idee, maar ook op een genetisch verband; dat het een uit het ander is voortgekomen; dat het ééne type, het ander antitype is.

Nu is er echter ook pseudo-apocalypse; hiertoe leende de apocalypse zich beter dan 't profetisme. De 1000 en één nacht toonen hoe gemakkelijk men zich phantastische beelden voor den geest kan halen. In de profetie was meer ernst. Toen de apocalyptische boeken dus in zwang kwamen, werden zij al spoedig zoo nagebootst, dat de omvang van de pseudo-apocalypse veel grooter is, dan die van de echte. De kennis hiervan is eerst in deze eeuw opgekomen; onze ouden doorzagen het wezen van de apocalypse en profetie slecht.

De bisschop Laurence in Ethiopië ontdekte het boek Henoch en gaf dit uit. Na hem kwam Lücke, die in zijn Inleiding op de Openbaring van Johannes

het geheele veld der pseudo-apocalypse weer heeft nagegaan. Nitsch deed eveneens aan deze studie. Toen heeft Tischendorf de pseudo-apocalyptische boeken uitgegeven van Adam, Henoch, Abraham, de 12 patriarchen, Elia en anderen.

Men moet ze onderscheiden in

a. die bij de Apocryphe boeken gerekend worden;

b. die als pseudepigraphisch beschouwd worden.

Onder de Joodsche apocryphe boeken behooren het 4de boek van Ezra en drie Sibyllynsche boeken; die vol hoogen gloed zijn. Alle andere zijn een zeer zwakke poging om door een apocalypse, die dan op rekening wordt gesteld van een man van gewicht uit vroegeren tijd: Adam, Henoch, Maria, en later Johannes, Paulus, Petrus enz., troost te verschaffen, aan de kerk, die in benauwdheid was.

De pseudo-apocalypse ontstond altijd in tijden van druk; tijden als de parousie alles werd voor de geloovige gemeente; als 't chiliasme weer sterk woekerde en men geheel leefde in het Maranatha! De Heere komt! Dan zocht men dit te vertolken in geschriften, toegekend aan mannen van naam om ze des te beter ingang te verschaffen. Het is dus te begrijpen, dat de pseudo-apocalypse grooter omvang had dan de pseudo-profetie, omdat 't eerste een spel der verbeelding was. Bij ons is dit minder, omdat zij voor ons wanstaltelijk zijn en ons minder boeien: maar in het Oosten met zijn weelderige phantasie werden zij gretig gelezen, evenals onze vroegere sprookjes. De wandschilderingen van Babylon toonen dat. Bij ons zien wij een dergelijk verschijnsel in „Brieven uit de hel" onlangs in Denemarken uitgegeven en in de Hel van Dante.

Vragen wij nu welk karakter de inspiratie bij de apocalypse aanneemt, dan voelen wij, dat zij hier een geheel anderen vorm heeft dan bij de gewone inspiratie.

1°. Bij den profeet was het goed, indien in hem aanwezig was veel kennis van den volkstoestand, en kon er dus voor die inspiratie een voorbereiding in de scholen bestaan.

Hier valt alle voorbereiding weg, het doet er niet toe, waaraan de apocalypticus zijn beelden ontleent; hij heeft geen kennis noodig, want hij is niet gebonden aan de aardsche vormen; zij zijn voor hem slechts abstracties, allegorieën, die dienst doen om 't hemelsche te vertolken.

2°. Een apocalypticus heeft niets aan zijn eigen helder bewustzijn: zijn bewustzijn moet „entlehrt", om voor een ander plaats te maken. Hij moet passief zijn, terwijl bij een profeet de activiteit juist zeer sterk is. Johannes valt als dood neer; Ezechiël eveneens.

3°. Bij den profeet zijn aesthetiek, harmonie en symmetrie onverschillig;

bij den apocalypticus leveren juist de symmetrie, harmonie enz. datgene, wat door den Heiligen Geest in het hart moet gezuiverd om te komen tot apocalyptische samenstellingen.

Bij de apocalypse is er slechts één gegeven in den persoon, waar de inspiratie zich bij aansluit n.l. de aesthetische aanleg, welke voor den profeet geheel onverschillig is.

§ 10. De Inspiratie van den Christus.

Ook bij den Messias moet de Inspiratie worden verstaan in haar eigenlijken zin, als inbrenging in zijn bewustzijn van voorstellingen en denkbeelden uit een ander bewustzijn. De noodzakelijkheid hiertoe ligt in Zijne Vleeschwording; de mogelijkheid in de generatie en de κένωσις van den Zoon. Zij wordt als feit gekend door de uitspraak van Jezus' eigen bewustzijn; haar sfeer is die van het profetische ambt van den Christus; vandaar dat zij ook in engeren zin meest een profetisch karakter draagt. Toch is zij bij den Christus niet tot dit éene genre beperkt, maar centraal van aard en dientengevolge zoowel den lyrischen en chokmatischen als den profetischen vorm aannemende. Zij is òf rechtstreeks òf middellijk in haar naar buiten treden. Rechtstreeks in zooverre de Christus het Hem geïnspireerde zelf uitspreekt. Middellijk zoo dikwijls Hij spreekt door anderer mond en wel vòòr Zijne Incarnatie door de psalmisten, „chekamim" en „nebiim" en na Zijne hemelvaart, door Zijne apostelen en ambtenaren. In verwijderden zin ligt dus de door Hem ontvangen inspiratie ten grondslag aan alle inspiratie zoo vóór als na zijn profetisch optreden op aarde.

De rechtstreeks door Hem weergegevene inspiratie mist elk persoonlijk, individuëel karakter, overmits de Christus geen individuëel persoon naast of tegenover andere personen is (Zoon des Menschen). Het menschelijke in Hem wordt dienend voertuig (vehiculum ministrans) in dien zin, dat de goddelijke inhoud der inspiratie bij Hem door den menschelijken vorm henenblinkt. Hier ligt het geheim van zijn onbeschrijflijken indruk op hen, die Hem hoorden, een indruk, die, zij het ook verflauwd, bij het lezen van Zijne woorden zich nog gevoelen doet. Achtergrond van de inspiratie van den Christus was de manifestatie, die Hem voor Zijne Vleeschwording ἐν κόλπῳ τοῦ Πατρός gewierd. Eigenaardig instrumentum cognitionis is bij Hem de unio. Dientengevolge was de inspiratie bij den Christus niet een gestoorde of afgebrokene maar zulk eene, die altoos doorging en niet kon uitblijven, zoo dikwijls hij als profeet optrad. Van een eigen denkbeeld, naast het Hem geïnspireerde, kan wel bij elk ander orgaan der Openbaring maar niet bij den Christus sprake zijn. Achtereenvolgens dient dus ter verklaring

gelet 1° op Zijn God zijn in weerwil van den staat der vernedering; 2° op Zijn nimmer benevelde herinnering; 3° op Zijn als mensch vervuld zijn met den Heiligen Geest zonder mate; 4° op het opnemen van het vroeger geïnspireerde uit de Heilige Schrift; 5° op Zijn centrale positie als Zoon des Menschen in de menschheid.

Uit de unio vloeit voort, dat de lagere inspiratievormen van visioen, droom, apocalypse enz. bij den Christus niet voorkomen. Er is vloeiing van den Goddelijken inhoud in zijn menschelijk bewustzijn, zoodat de notio semper clara sit.

Toelichting.

De gewone voorstelling, bij het meerendeel der hedendaagsche theologen en gemeenteleden bestaande, wijkt van het bovenstaande af. Het begrip van inspiratie is zoo bijna altijd gereduceerd op de apostelen en profeten, dat men vergat Christus als profeet te beschouwen; zette men de inspiratie uiteen, dan sloot men die van den Christus er buiten. De profeten en apostelen — meende men — als gebrekkige, zondige menschen, hadden inspiratie noodig; Christus niet, de inspiratie nam men wel aan bij menschen, die geen kennis hadden, maar niet bij den Christus, die volmaakte kennis van zich zelf had en daarom geen mededeeling behoefde. —

Langs tweeërlei wegen is deze valsche voorstelling in de gemeente ingeslopen.

ten 1ste langs Eutychiaanschen weg met name in onze vaderlandsche en Gereformeerde Kerk. Met ziet in Christus God, den Zone Gods en in Zijn menschheid slechts een gewaad, waarin de Godheid zich voor een tijdlang hulde om den glans, die menschen verteren zou, te verbergen. Vandaar dat men zich Christus niet anders kan voorstellen dan als alle dingen wetende uit zich zelven. Deze voorstelling was zoo algemeen, dat men een tien jaren geleden nog patropassionist was, alsof het God, de Schepper van hemel en aarde was, die aan het kruis de straf onderging. Zelfs bij Van Oosterzee, wel niet in zijn Dogmatiek, maar toch in zijne predikaties, vindt men die onware gedachte. Het was geen letterlijk patropassionisme, alsof de Vader gestorven was, maar men zag in Christus zoozeer God, dat men zich buiten Hem geen God dacht en er geen plaats over is voor den Vader, in wiens handen hij Zijn geest beval.

Dan is er geen inspiratie bij den Christus mogelijk; dan is Christus wel iets minder voor onzen blik, maar is het geen werkelijke vernedering; dan wordt het meer en meer Docetisme; dan had Christus alles e fonte, e natura Sua; dan is er voor een defluens aliunde in Ipsum geen plaats. Zoo is ook, door die prediking, in de gemeente van lieverlee deze voorstelling gekomen omtrent

de wetenschap van Christus, dat Hij alles, wat Hij sprak, uit zich zelven sprak.

ten 2de langs den weg der Ethische of Vermittelungstheologie; deze staat vlak tegenover het Eutychianisme; zij begon met op ernstige wijze de prediking van de waarachtige menschheid van Christus voorop te stellen. Maar zij sloeg over in het tegenovergestelde kwaad, nl. dat zij (en dit is het karakter der Vermittelungstheologie) het wezenlijke God zijn van Christus ondermijnde „durchlocherte" en eindigde met in Christus in plaats van God het goddelijke te brengen; in plaats van 't Deum esse het divinum esse; zoodat Christus naar de thans bovendrijvende richting onder de Ethische Theologie — is mensch, maar een centraal mensch, in wien het goddelijke tot zulk een volkomenheid is doorgedrongen, dat het absoluut goddelijk is geworden. Zoo wordt Christus de absoluut goddelijke mensch. Daar deze beide (het goddelijke en menschelijke) echter antithesen zijn, wordt dit gereduceerd tot een volkomen goddelijk bewustzijn; zoo wordt het goddelijke opgelost in religieuse vroomheid en Christus een absoluut vrome persoonlijkheid (Fichte.)

Een andere richting onder de Ethischen kwam uit de Hegeliaansche school. Volgens Hegel is God „ein werdender Gott", die in den mensch tot bewustzijn komt; hoe hooger de mensch staat, hoe rijker God wordt; zoo is in Christus, volgens hem, de rijkste openbaring van God gegeven, God tot zijn hoogste openbaring (niet tot zijn hoogste bewustzijn, want dat had Hegel zich zelf voorbehouden) gekomen.

In geen van deze beide gevallen is er plaats over voor de inspiratie bij den Christus.

Daarom moet de Christologie eerst weer in betere paden teruggeleid, wil de inspiratie verstaan worden. — Daartoe is hier de plaats niet en wij zullen volstaan met enkele „Lehnsätze" uit de Christologie te nemen.

Wij moeten er echter op letten, dat wij niet spelen met woorden en daarom inspiratie in den eigenlijken zin verstaan. Juist het lusus verborum maakt de misleiding in de Theologie zoo gemakkelijk; het gaat niet gepaard met opzettelijk bedrog, maar is meest zelfmisleiding. Waar de helderheid van het bewustzijn afneemt, ga ik bij het uitspreken van een woord er niet meer den vollen historischen inhoud in leggen. Zoo komt er een deel dat ledig ligt; en nu is de verleiding groot om dit ledige deel zelf aan te vullen; naast den historischen inhoud van het begrip plaatsen wij onze eigen voorstelling; tusschen die beide ontstaat worsteling; eerst laat ik aan den historischen inhoud $^{9}/_{10}$ over, maar ce n'est que le premier pas, qui coûte en eindelijk wordt de historische inhoud het zwakkere en wat ik er in leg, het eigenlijke begrip.

Aan dit gevaar staat bloot alle pantheïstische richting, Daaruit is het ook te verklaren, dat de Ethische richting, hier te lande vooral jacht maakt op

oude begrippen; den historischen inhoud weglaat, het vacuum vult met eigen gedachte en zoo de contrabande als zuivere waar bij de gemeente binnensmokkelt.

Zoo ook bij de inspiratie; historisch heeft het begrip inspiratie tot inhoud: „het overbrengen uit het bewustzijn van God in dat van een mensch". Dat is haar eigen kenmerk, haar nota necessaria; al het andere mag veranderd, *dit* moeten wij vasthouden; doet men hieraan te kort, dan is de inspiratie weg.

Nu nam men van ethische zijde uit dezen historischen inhoud de categorie van het „bewustzijn" weg en maakte er van: „iets overbrengen uit God in den mensch" in plaats van „uit het goddelijk bewustzijn in het menschelijk". Daarmede was de inspiratie vernietigd. En zoo nu leeren de Ethischen ook bij Christus wel een inspiratie, maar wij hebben er niets aan; het is een verwaterde inspiratie; niet meer naar den echten zin n.l. een overbrengen uit het bewustzijn van God in dat van den Middelaar.

Vervolgens bespreekt de paragraaf de vraag hoe de noodzakelijkheid tot zulk een inspiratie ontstaat? — In de Christologie hierover uitvoeriger; nu slechts dit ééne. Zij ligt in de Vleeschwording. De inspiratie onderstelt dat Jezus metterdaad vleesch geworden is; dat hij dus een menschelijk bewustzijn, niet een god-menschelijk bewustzijn had. Daar het menschelijk bewustzijn een denkwijze, begrippen en voorstellingen heeft, die ontleend zijn aan de beperktheid van deze eindige dingen en dus een „character finitum" draagt, moet het menschelijk bewustzijn onderscheiden van het goddelijke. En in die onderscheiding, die ook bij Jezus moest bestaan, ligt de noodzakelijkheid van inspiratie ook voor Hem.

Dat zij niet alleen als mogelijkheid bestond, maar ook als feit gekend werd door de uitspraak van Jezus' eigen bewustzijn, blijkt vooral in Johannes' Evangelie. De Heere Jezus was er zich volkomen van bewust, dat wat Hij sprak niet uit Hem zelf als primogenituur, maar uit een ander kwam. Vooral de antithetische plaatsen spreken het sterkst.

a. Joh. 12 : 49 *ὅτι ἐγὼ ἐξ ἐμαυτοῦ οὐκ ἐλάλησα, ἀλλ' ὁ πέμψας με πατὴρ, αὐτός μοι ἐντολὴν δέδωκε τί εἴπω καὶ τί λαλήσω* vs. 50. *καὶ οἶδα ὅτι ἡ ἐντολὴ αὐτοῦ ζωὴ αἰώνιός ἐστίν, ἃ οὖν λαλῶ ἐγὼ, καθὼς εἴρηκέν μοι ὁ πατήρ, οὕτως λαλῶ.* Duidelijk, scherp en stellig leert Christus, dat wat Hij sprak niet was *ἐξ ἐαυτοῦ*. Er staat niet, dat de Heere gegeven heeft, wat Hij sprak, uit heilige aandrift; omdat de Vader Hem een beweging of aandoening gaf, maar omdat de Vader Hem gaf een *ἐντολή*, dat is de vertaling van תּוֹרָה onderwijzing; d. w. z. niet een zedelijk bevel maar den inhoud, van wat ik anderen te leeren heb. En dat dit niet alleen ziet op den inhoud, maar ook op den vorm, de bewoordingen, blijkt uit het onmiddellijk volgende: *τί εἴπω καὶ τί λαλήσω.* Wij hebben hier dus een duidelijke aanwijzing, dat, wat

Jezus leerde, niet uit zijn eigen bewustzijn geput was, maar een ἐντολή was van den Vader. Het zijn dezelfde woorden, die Jezus tot Zijne discipelen sprak: Matth. 10 : 19.

b. Joh. 14 : 10 τὰ ῥήματα ἃ ἐγὼ λαλῶ ὑμῖν, ἀπ' ἐμαυτοῦ οὐ λαλῶ. Het is dezelfde gedachte maar sterker; hier is sprake van ῥήματα, de woorden zelve; niet van ἐντολή.

c. Joh. 7 : 16, ἡ ἐμὴ διδαχὴ οὐκ ἔστιν ἐμὴ, ἀλλὰ τοῦ πέμψαντός με. Het woord διδαχή toont aan, dat wij te doen hebben met het bewustzijn geheel; niet één uitspraak, maar de doctrina, d. w. z. de voorstelling aangaande de goddelijke dingen, die in Jezus leefde; en die is gekomen niet uit Hem, maar uit ὁ πέμψας αὐτόν.

d. Joh. 8 : 28, καθὼς ἐδίδαξέν με ὁ Πατήρ μου, ταῦτα λαλῶ. Het λαλεῖν in verband met het διδάσκειν is hier merkwaardig. Hij sprak, niet zooals het de Vader in Hem liet opkomen of liet gevoelen, maar zooals de Vader het Hem leerde. Διδάσκειν is het eigenaardige woord om uit te drukken, dat ik iets wat ik weet, zoo overbreng in het bewustzijn van een ander. De Heere Jezus is μαθητής en heeft μαθηταί; de kennis, die Hij van den Vader ontvangen heeft, brengt Hij aldus over aan Zijne discipelen.

e. Joh. 14 : 24. καὶ ὁ λόγος, ὃν ἀκούετε οὐκ ἔστιν ἐμός, ἀλλὰ τοῦ πέμψαντός με πατρός. Λόγος in onderscheiding van ῥῆμα of λάλησις is de ψυχή van hetgeen in 's menschen bewustzijn omgaat. Men heeft naast elkander λόγος en ὄνομα of ῥῆμα λόγος is de ziel; λαλεῖν, de taal, is het somatische. Hier nu vinden wij gezegd van dien λόγος, die in het bewustzijn van den Middelaar was en een woordvorm aannam, dat zij was niet de Zijne; maar dat ook dat achter den taalvorm liggende deel van de denkwereld, kwam van Dengene, die Hem gezonden had.

f. Joh. 16 : 13, 14. Dezelfde tegenstelling, die tusschen Zijne discipelen en Jezus is, brengt Hij hier over op de verhouding tusschen Zijn Vader en Hem; hij heeft niet alleen μαθηταί maar is zelf μαθητής τοῦ Πατρός.

g. Joh. 3 : 32.

h. Joh. 5 : 30. καθὼς ἀκούω, κρίνω; waar dus van de oordeelende werkzaamheid van het denkvermogen, evenals van den λόγος en de λάλησις wordt gezegd, dat ze niet is uit Hem, maar uit God.

i. Joh. 8 : 26 niet antithetisch maar positief.

k. Joh. 15 : 15 ὑμᾶς δὲ εἴρηκα φίλους, ὅτι πάντα ἃ ἤκουσα παρὰ τοῦ πατρός μου ἐγνώρισα ὑμῖν. Deze plaats verdient opmerkzaamheid, omdat hier een afgeronde dimensie wordt toegekend, aan wat Hij van den Vader vernam; πάντα ἃ ἤκουσα duidt op een bepaalde hoeveelheid, die geisoleerd en dan in massa voorgesteld wordt als gehoord van den Vader en meegedeeld aan Zijne discipelen.

Op grond van deze uitspraken blijkt derhalve duidelijk, dat niet juist is de Eutychiaansche opvatting, als sprak, waar Jezus sprak, God; ook niet dat zijn spreken eenvoudig dat was van een ongeïnspireerd mensch, maar van een mensch, wiens λόγος, κρίσις en λάλησις, dus het geheele bewustzijn met alle werkingen van het denkvermogen, geinspireerd was van God, met dien verstande, dat wat overging in zijne μαθηταί, niet was uit Hem, maar dat Hij dienst deed als vehikel, als pontifex, om het uit des Vaders bewustzijn in dat der jongeren over te brengen.

Dit wordt weersproken door de Roomsche en Luthersche Kerk.

Rome leert, dat Christus inde ab utero plenissima Dei sapientia repletus fuerit; dus dezelfde voorstelling, die nu in onze gemeente leeft, een Eutychiaansche Christus.

De Luthersche Kerk heeft hieraan veel schuld; door haar communicatio idiomatum, door haar systeem, dat de twee naturen alzoo vereenigd zijn, dat πάντα ἰδιώματα τοῦ Θεοῦ aan de menschelijke natuur gegeven zijn, heeft zij het Roomsche beginsel en consequenter weer ingevoerd.

In de Luthersche, Roomsche en Grieksche Kerk is de persoon van den Christus dus vervalscht. De Gereformeerde Kerk heeft zich met bewustheid daartegenover gesteld. Calvijn en Zwingli (de laatste te ver) hebben den strijd geconcentreerd in de Sacraments-quaestie; niet in de leer der inspiratie, omdat het onderscheid hier minder voelbaar was voor het volk. Op dit punt is dan ook de breuke tusschen de Luthersche en Gereformeerde Kerken gekomen. Met hand en tand verzetten onze vaderen zich tegen Luthers' leer uit overtuiging, dat een Christus in Eutychiaanschen zin onze Verlosser niet kan zijn; zich niet tot ellendige zondaren neerbuigen en dus geen genezing aanbrengen kan. En vergelijkt men nu de diepte van opvatting van het Verlossingswerk in Schotland en elders, waar de Hervorming doordrong in Calvinistischen geest met de oppervlakkigheid der Duitsche theologen, dan ziet men hoe juist het zuiver houden van dit punt het behoud der gansche Kerk is.

Als bewijs voerden de tegenstanders der inspiratie aan: In Christus is een unio duarum naturarum; deze moet ten gevolge hebben, dat in het bewustzijn van Christus God zich elk oogenblik bewust wordt. God is alwetend, dus weet Christus ook alles: Christus heeft derhalve een kennis, die niet ontleend, maar origineel is; van inspiratie kan dus geen sprake zijn; Christus weet alle dingen uit zich zelf. Men beroept zich dan op het gezegde van Petrus, Joh. 21 : 17. Κύριε, πάντα σὺ οἶδας en op het getuigenis van Johannes, Joh. 2 : 25 αὐτὸς γὰρ ἐγίνωσκε τί ἦν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ, waaruit men de καρδιογνώστια van Jezus aantoont.

Hadden wij niets dan deze beide plaatsen, dan was de quaestie natuurlijk uitgemaakt en de Alwetendheid van den Messias zeker.

Maar wij hebben te doen met de Heilige Schrift, niet met twee teksten alleen, en dus is er exegese noodig; en dan deugt een exegese niet, die ons in strijd brengt met 20 andere plaatsen van denzelfden schrijver. Hoort men nu Christus elders uitdrukkelijk onderscheid maken tusschen het bewustzijn van God den Heere en van zich zelf, dan spreekt het vanzelf, dat het niet aangaat te zeggen: in deze twee teksten is geen onderscheid tusschen die beide. Dan moet ik òf erkennen, dat ik het niet versta òf trachten deze uitspraak in overeenstemming met de anderen te brengen.

Beide malen èn in Joh. 21 : 17 èn in Joh. 2 : 25 is er sprake van τὰ ἐν ἀνθρώπῳ. Dit brengt reeds op den weg om de moeilijkheid op te lossen; er is niet sprake van dingen in den hemel of verborgenheden op aarde of toekomende dingen, maar Petrus beroept er zich op, dat de Heer weet, dat hij Hem liefheeft en Joh. 2 : 25 staat, dat Jezus den mensch kende. Het is beide keeren dus alleen een kennis, waardoor Hij op de personen, die voor Hem traden, een zoodanigen blik had dat Hij wist, wat in hun harte was. Πάντα is derhalve niet alomvattend maar anthropologice op te vatten. De verborgenheid van wat in het menschenhart omgaat, en die voor een gewoon mensch ondoordringbaar is, bestond voor Jezus niet, dat is de zin der woorden.

Die menschenkennis welke naar de uitdrukking van Petrus bij Jezus in absoluten zin was, vindt men relatief op aarde in zondige, individueele menschen, zelfs in zeer sterke mate bij enkele „wijzen," die reeds na enkele oogenblikken met iemand gesproken te hebben, zijn geheele karakter doorgronden. Vindt men dit reeds bij zondige individueele menschen, dan kan het ook geen verwondering wekken, dat Jezus, die onzondig en niet individueel was (d. w. z. die de centrale mensch is, in wien de kiemen van alle menschelijke karakters inlagen) alle menschen absoluut doorzag.

Dat σὺ πάντα οἶδας niet op *alle* dingen slaat, blijkt ontwijfelbaar uit Marc. 13 : 32; deze uitspraak werpt elke Eutychiaansche voorstelling omver, als ware er geen inspiratie in Christus geweest. Er is vroeger een secte van de Agnoëten geweest, waarvan elke aanduiding verloren is gegaan, behalve de vermelding bij Eusebius; maar reeds de naam geeft te kennen, dat zij toen reeds op grond van deze plaats de omniscientia van Christus loochenden. —

Ten tweede uit Luc. 2 : 52 καὶ Ἰησοῦς προέκοπτε τῇ σοφίᾳ, καὶ ἡλικίᾳ καὶ χάριτι παρὰ Θεῷ καὶ ἀνθρώποις. Προκόπτειν kan alleen gezegd worden van een voortschrijden van minder tot meerder, dan gaat het arm zijn aan het rijk worden vooraf; dan volgt dus een toestand van meerder op dien van minder weten. Alle meerder weten is onmogelijk bij omniscientia, omdat omniscientia *alle* weten insluit. Dit προκόπτειν wordt nu van drie dingen gezegd: ἡλικίᾳ, σοφίᾳ en χάριτι; op twee behoeven wij maar te letten op de ἡλικίᾳ en σοφίᾳ. Ἡλικίᾳ is niet figuurlijk.

maar letterlijk op te vatten: Adam werd geschapen als adultus; Jezus als kindeken; van kind is Jezus opgewassen tot de volle dimensies van een man. Even zoo letterlijk wordt het προκόπτειν gezegd van de σοφία; het is volkomen identiek als bij de ἡλικία; maar dan volgt hier ook uit, dat 1°. het was een voortgang van minder tot meerder; 2°. dat het niet was, zooals Bellarminius beweert, een schijn, maar feitelijk; want het was niet alleen παρ' ἀνθρώποις ook παρὰ τῷ Θεῷ; dit laatste toont onwederlegbaar, dat wij hier te doen hebben met een reëel vooruitschrijden van de ἡλικία, σοφία en χάρις.

Als bewijs voor de omniscientia wordt door Luther nog aangehaald Joh. 3 : 34 οὐ γὰρ ἐκ μέτρου δίδωσιν ὁ Θεὸς τὸ Πνεῦμα (τῷ υἱῷ). „Hier wordt geleerd, zoo zegt hij, dat de πνεῦμα aan den Zoon gegeven is οὐκ ἐκ μέτρου — dus oneindig." Deze conclusie gaat niet op. Als ik aan het strand sta en ik schep met een spade zand in een kruiwagen voor een kleinen jongen, dan doe ik dat niet met een kop, precies afgepast, maar met een spade; dus οὐκ ἐκ μέτρου. Οὐκ ἐκ μέτρου wil dus niet zeggen: onmeetbaar, maar wat ongemeten of niet toegemeten is. In gewone dagen *meet* men thuis de porties niet *toe*; in hongersnood wel; men eet dus wel met mate, maar omdat er geen schaarschte is, deelt moeder de porties οὐκ ἐκ μέτρου uit. Uit die uitdrukking is dus de oneindigheid niet te halen. Integendeel; eer volgt uit het woord δίδωσιν de inspiratie. Volgens de Eutychianen zou er moeten staan πνεῦμα οὐκ ἐκ μέτρου ἔχει ὁ Υἱὸς ἀνθρώπου, niet δίδωσιν (αὐτῷ) Πατήρ. Zelfs het πνεῦμα ἅγιον is iets, wat de Zoon niet uit zichzelven heeft, maar ontvangt; letten wij er bovendien op, dat dit terugslaat op het voorgaande, dan hebben wij hier het begrip van inspiratie volledig. Er is een Christus op aarde; die spreekt. En wat spreekt Hij? Niet de λόγους τοῦ Θεοῦ, de Godsgedachten, maar de ῥήματα τοῦ Θεοῦ, de bewuste gedachten uit het bewustzijn Gods. En deze spreekt Hij uit, niet door eigen omniscientïa, maar omdat (γὰρ) Hij ontvangen heeft den Heiligen Geest, de inspiratie, evenals de vroegere profeten, maar, en dit is het kenmerkende bij *hem*, οὐκ ἐκ μέτρου. —

Doch men vraagt: Is ignorantia dan niet een gebrek, iets zondigs; hoe kan men het dan aan Christus toekennen?

Zeer zeker, het woord ignorantia mag hier dan ook niet gebezigd, evenmin als ἀγνωσία. Ignorantia is niet weten, wat ik weten moest; dus een gebrek, een onstentenis van wat wezen moest. Had men dit woord maar niet gebruikt, de controvers ware zoo ver niet geloopen. Als een huismoeder de logarithmentafels niet kent, is dit nog geen ignorantia; als een professor in de Theologia niet alle pootjes van de insecten kent is dit nog geen gebrek in 's mans educatie. Men moet dus wel onderscheiden tusschen wat men niet weet, omdat de tijd van ontwikkeling nog niet gekomen is, en tusschen wat men niet weet en toch weten moest.

De zondaar *moest* weten het onderscheid tusschen goed en kwaad, hij moest God kennen en zijn eigen hart; hij weet en kent ze niet; dat is peccatosa ignorantia.

Adam had in den staat der rechtheid justitia et sapientia originalis; was hij daarom omniscius? Neen, maar Adam wist alles wat hij weten moest om heilig voor God te staan. In Adam was geen gebrek quod ad sapientiam et scientiam, eerst door de zonde is het gebrek gekomen.

Had Christus dan alle kennis, die Adam had in statu rectitudinis? Neen, ook die voorstelling gaat van de Schrift af. Zie slechts Hebr. 4 : 15. Hieruit blijkt, dat er slechts een éenige ἀσθενεῖα uitgezonderd is, de ἁμαρτία; maar dat er anders geen ἀσθενεῖα door de zonde in den zondaar gekomen was of Jezus had haar ook.

Uit reactie tegen het Eutychianisme dreef men de ἀσθενεῖα *te ver*; nam men de profane leer aan, dat Christus ook zondig geweest was; een diep zondige voorstelling; voor beide verkeerde opvattingen behoedt ons de Schrift, waar ze leert, dat er bij Christus was een ὁμοιότης van alle ἀσθενεῖαι, die in den zondigen mensch gevonden worden; alleen uitgezonderd, maar ook dat absoluut: de zonde. Wie op dit laatste niet let, brengt den doodsteek toe aan 't Verlossingswerk, even goed als door de Eutychiaansche ketterij. —

Hoedanig hebben wij deze kennis bij den Heere Jezus dan wèl te beschouwen? Om het antwoord daarop te geven, moeten wij teruggaan tot de onderscheiding van de vroegere theologen tusschen Theologia archetypa en ectypa (de kennisse Gods, die oorspronkelijk in God zelf is, en die Hij aan anderen mededeelt) en deze onderscheiding maakt de zaak tamelijk duidelijk.

Voorzooverre Christus was de tweede persoon uit de Drieëenheid, bezat hij Theologia archetypa; maar als Middelaar verschijnende, als Vleesch geworden Woord, als Zoon des Menschen, bezat hij Theologia ectypa.

Deze Theologia ectypa nu was bij Christus daardoor onderscheiden van alle andere menschen, doordat bij Hem de overgang van Theologia archetypa in ectypa ging door de cognitio unionis. Onze vaderen onderscheidden n.l. tusschen de soort van kennis, die Adam had, vóór en na den val; verder tusschen de Theologia visionis van de engelen in den hemel en de zaligen en de Theologia stadii of viatorum van de geloovigen op aarde. En nu is de cognitio van den Middelaar van deze allen geisoleerd, daar zij als univoca te beschouwen is; ze correspondeerde niet met de Theologia visionis of stadii, maar had iets eigenaardigs, wat alleen Christus had.

Met Theologia unionis wordt dit bedoeld, dat, terwijl in elk ander subject de Theologia ectypa extrorsum, van buiten in zijn wezen inkomt en bij den zondaar ook te verdringen heeft de valsche kennis, die aanwezig is en op te wekken heeft de instrumenten van zijn geest, waardoor hij die kennis ontvangt — het aldus bij den Christus niet is; maar

1°. de kennisse Gods Hem niet van buiten nadert, maar Hij, als Zoon van God, zelf God zijnde, via unionis deze kennis voelt opkomen uit de diepte van Zijn eigen wezen, waarin Hij zich één voelt met den Vader en den Heiligen Geest.

2°. in Hem nooit eenige gedachte of voorstelling behoeft teruggedrongen te worden, maar alles bij Hem rein en heilig is.

3°. in Hem geen enkel instrument, vehikel of adminikel op te richten is, waardoor Hij in staat zou zijn die Cognitio Dei te grijpen, want alle vereischte organische deelen zijn bij Hem daarvoor ongeschonden aanwezig.

Kortom wat de Modernen beweren van ieder mensch en de Ethischen alleen van de geloovigen, n.l. dat het Godsbewustzijn zuiver in hem doorwerkt, ten onrechte, dat geldt metterdaad van den Christus alleen.

Daarenboven vloeit hieruit dit verschil voort, dat de inspiratie bij Christus continua is, terwijl ze bij de Profeten slechts nu en dan intrad. Christus was de Heilige Geest gegeven οὐκ ἐκ μέτρου; bij Hem ging de inspiratie steeds door, niet zoo, dat Hij elk oogenblik van Zijn aanzijn geinspireerd werd, maar zoodra overlegging en wetenschap van eeuwige dingen noodig waren, Hij ze te zijner beschikking had.

Voorts is er dit onderscheid, dat terwijl alle Profeten instrumenten waren om de inspiratie te dienen, de inspiratie Christus dient en Hij er over beschikt als middel. De Profeten moesten telkens wachten of de Heilige Geest op hen kwam, bij Christus was er slechts één moment, dat de Heilige Geest op Hem kwam en na dien tijd μένει ἐπ' αὐτῷ n.l. terstond bij het intreden van Zijn ambt. Bij de profeten vond een לָבַשׁ van den Heiligen Geest plaats; zij werden overtrokken, *bekleed* met de inspiratie; maar evenals men een kleed aantrekt en het later weer aflegt, was ook de inspiratie bij de Profeten tijdelijk; bij Christus daarentegen ging ze nooit weg; ze was 't als 't ware zijn *huid*. Evenals wij niet altijd voelen, dat wij een huid hebben, maar alleen bij aanraking, zoo was er ook bij Christus niet altijd een ruischen van de inspiratie in oor of hart, maar dan als Hij ze noodig had in zijn profetische, priesterlijke of koninklijke ambtswerken.

Vandaar dat de Heere Jezus ook niet meer noodig had, wat de profeten behoefden, n.l. de manifestatio. De mensch bestaat als hoorend en ziend wezen; dat is de duïteit van het leven, zooals wij in de aesthetiek leeren. Vandaar kwam het Woord Gods tot de profeten per visum et per auditum; en eerst waar die inspiratie door het gezicht komt is het hoogste: „Wat wij gezien en gehoord hebben"; „Hem te zien gelijk Hij is". Eerst waar die twee zintuigen te zamen werken, komt de mensch in zijn bewustzijn tot

heerlijke zekerheid. Daarom werd bij de profeten ook altijd aan de revelatie de manifestatie toegevoegd.

Die manifestatio heeft Christus op aarde niet gehad, omdat Hij de dingen bij den Vader gezien *had*, toen Hij was ἐν κόλπῳ τοῦ πατρός; de cognitio visionis ontbrak Hem niet. Vandaar dat de volheid van Jezus' cognitio staat uitgedrukt in Joh. 3 : 13 in verband met vers 11. Daar wordt gesproken van een ἀναβαίνειν εἰς οὐρανόν, καταβαίνειν ἐκ οὐρανοῦ en ὢν ἐν οὐρανῷ en deze drie te zamen drukken eerst de volheid van dit bewustzijn uit.

Nu is de vraag: in welk verband staat de inspiratie van den Christus desniettegenstaande met die der profeten?

Op den voorgrond stellen wij juist het profetisch ambt van den Christus. Hem wordt niet *ook* een profetisch karakter toegekend, bij vergelijking, maar absoluut, het profetisch ambt staat in de Schrift op den voorgrond en de Christelijke Kerk heeft Hem dan ook beleden als: de hoogste Profeet en Leeraar. Op dit standpunt ons plaatsend, begrijpen wij hoe dwaas menig predikant handelt, die wel spreekt van Christus als Profeet, maar van inspiratie bij Christus niets weten wil; en dus het kenmerkende van den Profeet ontnam aan Hem, dien men als *den* Profeet κατ' ἐξοχήν erkent. Daarom moet het profetisch karakter van Christus zoo op den voorgrond staan, dat wij de volkomenheid en niet alleen de vervulling, van het profetisme in Hem begroeten.

Nu heeft dat profetisch karakter van Christus een wijder omvang, dan dat der oude profeten. Naast de נָבִיא stond oudtijds de חָכָם en de zanger van de מְזַמֵּר. Maar de chokmatische ontwikkeling, die aan den מֶלֶךְ eigen is, en de lyrische ontwikkeling, die aan den כֹּהֵן eigen is, vallen in Christus, die de inspiratie niet gedeeltelijk maar absoluut representeert, samen. De drie grondtrekken van het profetisme, David, Salomo en Jesaja, in het O. T. gedeeld, zijn hier vereenigd.

Wat de *chokmatische* inspiratie aangaat, zoo lezen wij, dat Jezus προέκοπτε ἐν τῇ σοφίᾳ; in de bergrede is chokmatische taal; in de gelijkenissen vindt men de „mashal" en in de dialogen met de Sadduceën, Phariseën en Herodianen eenigszins de חִידָה.

Het *lyrische* element vinden wij in de gebeden. Vandaar dat de hoogste lyriek gevonden wordt in Joh. 17 het Hoogepriesterlijke gebed.

In zijne strafredenen tegen de Phariseërs en zijne *voorspellingen* aangaande zijn wederkomst, zien wij dat karakter, dat het meest herinnert aan Jesaja en Jeremia. Boven enkele toespraken zou men kunnen zetten: „de last van Jerusalem."

In Christus vallen dus al deze schakeeringen samen; maar — en hier

moeten wij op letten — bij al Zijne openbaringen klinkt het niet: כֹּה אָמַר יְהוָה maar „Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν;" daarin ligt het verschil tusschen de cognitio unionis en revelationis.

Deze drie elementen: de chakam-, de kohen- en de nebiimartige inspiratie van Christus, vormen te zamen zijn profetische levensuiting; omvatten alles wat Hij gesproken, gedreigd, voorspeld en bijna apocalyptisch geteekend heeft.

Wanneer nu in Christus *het* profetische ambt openbaar wordt, dan is de vraag: Komt Hij daardoor te staan *naast* de profeten of niet? Is Zijn openbaring een additief complement van wat vroeger geopenbaard was of niet?

Neen, Christus is niet alleen de hoogste, maar ook de eenige profeet. Eerst zóo verstaan wij het profetische ambt van Christus in haar diepte. Alles wat in Christus is, is centraal menschelijk. Hij is niet één persoon, maar de grond van alle persoonlijkheden. Evenals in Adam inlagen alle mogelijkheden van menschelijke persoonlijkheden, die uit hem gegenereerd zijn, evenzoo bij Christus. In Hem, den υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου lag de centrale, ambtelijke werkzaamheid, die de grond is van alle andere ambtelijke werkzaamheid. Geen priester kan voorbidden of offeren, tenzij dit gegrond is op het offeren en voorbidden van Christus. Geen koning kan regeeren, dan waar zijn macht steunt op den centralen mensch Jezus, die gezegd heeft: Mij is gegeven alle macht in hemel en op aarde. Geen profeet kan profeteeren, geen leeraar leeren, dan zooverre zijn profetie en leer gegrond is in dat profetische ambt van Christus. I Petri 1 : 11 leert dan ook, dat al de profeten van het O. T. niet oorspronkelijk waren, maar organen, instrumenten van den eenigen profeet Jezus Christus.

En evenals vóor Christus geen profeet iets kon openbaren dan ἐκ αὐτοῦ, zoo is er ook na Hem geen Kerk of al wat ze heeft is uit dat profetische ambt van den Christus. Joh. 16 : 13, 14. Ook de Heilige Geest staat bij de ambtelijke bediening machteloos, tenzij Hij daarvoor den inhoud neme uit Christus.

Hij is dus van eeuwigheid af gezalfd cf. Ps. 22; Spr. 8 : 23 en Jes. 61 : 1; dat alles drukt uit dat Christus het eigenlijke handelende subject geweest is in de Profeten vóor Zijn komst en het bleef in zijne Apostelen na Zijn hemelvaart.

Feitelijk vormt dan ook de heele arbeid der Profeten en Apostelen één aaneengesloten geheel. Het is niet een stuk van Jesaja en Jeremia en daarnaast een profetie van Jezus, maar zoo dat Jezus deels rechtstreeks, deels door intermediair van anderen zijn profetisch ambt heeft vervuld.

Nu nog is Christus de eenige profeet: Hij spreekt nu nog door het Woord en straft nu nog in de conscientie en komt nu nog over de zielen der verlosten om ze inwendig aan te grijpen. Niet als ware deze ambtelijke werkzaamheid tweeledig, gedeeltelijk door het Woord, gedeeltelijk zelf in de harten, maar zoo, dat het Woord niet het Woord van God is, tenzij het kind van

God gevoelt: „in dat Woord spreekt Christus mij aan." Het woord is krachteloos en dood, zoolang wij 't ons zelve toespreken of het opvangen van een medemensch; maar het gaat leven en wordt krachtig en scherpsnijdender dan eenig tweesnijdend zwaard en gaat door tot verdeeling der ziel, enz. (Hebr. 4 : 12) zoodra het voor ons eigen besef duidelijk wordt, dat Christus zelf dit Woord in onze ziele dringt.

In ons gebedsleven is geen gebed, tenzij Jezus de bidder zij, d. w. z. dat wij bidden in den naam van den Heere Jezus. Wij moeten niet zelf bidden en Jezus' naam er dan achter- of bijvoegen, maar zoo in Zijn gemeenschap ingaan, dat de lyrisch-profetische inspiratie van Christus in ons begint te roeren en te werken en wij aldus bidden uit Zijn voorbede.

Ten slotte de vraag: welke elementen waren er in Christus voor de Inspiratie aanwezig?

a. De grond daartoe was de unio cum Patre et Spiritu Sancto.

b. Daartoe strekte zijn kennisse van de חֹק.

c. De manifestatio divina (ἣ ἑωράκαμεν).

d. De Sacra Scriptura van het O. T., die gereed voor Hem lag en door Hem zelf ingestort was.

e. Dat Christus, doordien Hij zelf was de Messias, zelf was de centrale mensch, ingaande in Zijn eigen wezen, penetreerende Zijn eigen zijn en ambtelijk werken, daardoor vanzelf ingleed in de kennisse van de Openbaring Gods. Het was bij Christus geen inspiratie van vreemde dingen, maar van dingen rakende Zijn eigen persoon; waarvan de volheid in Hem zelf verschenen was.

Wanneer men nu kort en scherpelijk wil aanduiden het karakter van deze inspiratie, dan moet men ze vergelijken bij wat de Roomsche Kerk leert van den paus. Deze staat volgens hen verre boven de Apostelen en Profeten, want zij beweren dat de paus ex cathedra loquens eene cognitio numquam deficiens et semper infallibilis van alle dingen heeft.

Wanneer men dit nu niet in verband brengt met het decreet, maar ambtelijk opvat, dan geldt dit in absolute volheid bij Christus. Zeggen wij dus, dat Christus, zoo dikwijls hij ambtelijk optrad, ei numquam deficiens et semper infallibilis inspiratio e cognitione rerum divinarum erat, dan hebben wij een volledige definitie.

§ 11. De Inspiratie van de Heilige Apostelen.

De Inspiratie der Heilige Apostelen vertoont niet hetzelfde karakter als die der Profeten des Ouden Verbonds, terwijl ook de Profeten des Nieuwen Verbonds onderscheidenlijk naast hen genoemd worden. Het principiëele verschil tusschen de profetische en apostolische Inspiratie ligt in drieërlei en wel ten 1ste daarin, dat bij de Apostelen inhabitatio en bij de Profeten slechts irradiatio van den Heiligen Geest bestond, ten 2de dat de Apostelen zelve de dragers van het kerkelijk ambt waren, terwijl de Profeten naast en tegenover de kerkelijke ambtsdragers optraden, ten 3de dat de Profeten de roeping hadden om den Christus uit de ongeziene heerlijkheid te toonen, terwijl de Apostelen optraden als getuigen van den Christus, die was neergedaald.

Uit dit drieërlei onderscheid vloeit voort, dat de Inspiratie den gang van hun denken niet brak, maar gebruikte en dus meest ongemerkt plaats greep. Dat ze niet uit nieuwe aandrift, maar uit hun ambtelijke werkzaamheid voortvloeide en niet profeteerend, maar bedienend van aard was.

Van deze apostolische Inspiratie in engeren zin moet echter onderscheiden hun profetisch optreden, gelijk dat van Johannes op Patmos. Dan toch treden ze geheel in het karakter van de Profeten terug, in zooverre ze niet den verschenen Christus aan de gemeente bedienen, maar den Christus, die te komen staat, indragen in het bewustzijn der Kerk en alsdan geldt uiteraard van hen, wat in § 9 gezegd is van de Inspiratie der Profeten

Hun ambtelijk spreken en schrijven uit de volkomenheid der inhabitatie over het in Christus verschenen heil, mag echter niet gelijkgesteld met het gelijksoortig spreken in de gewone bediening des Woords. Er bestaat toch hier vierderlei onderscheid: ten 1ste dat de Apostelen de blijvende takken aan den ambtelijken stam zijn terwijl de overige ambtsdragers als blad en bloesem komen en weer gaan; ten 2de dat zij het opgevangen beeld van den Christus en Zijn werk nog eerst in het Woord hebben over te gieten, opdat daarna anderen dat Woord bedienen kunnen, ten 3de dat zij door Jezus zelf gevormd zijn tot hun ambt, de anderen niet rechtstreeks; dat hun een gansch extraordinaire gave des Heiligen Geestes is geschonken, die aan niemand buiten hen ten deel viel.

Veel minder nog mag dus gezegd, dat de Inspiratie der Apostelen op één lijn zou staan met de φωτισμὸς van elk kind van God en alzoo vanzelf

zou voortvloeien uit hunne wedergeboorte. Want hoezeer ook èn hunne wedergeboorte èn de daaruit voortgekomen ψωτισμός elementen zijn, waarvan de H. Geest zich bij hun Inspiratie bediend heeft, hoofdkenmerk dier Inspiratie blijft toch ook bij de Heilige Apostelen, dat één, meerder dan zij, te weten de Heilige Geest, hun geest gericht heeft, om door hen op gansch zekere wijze aan de Kerk te openbaren, wat Hij bedoelde en op verre na niet altoos in zijn diepte door hen verstaan werd.

Toelichting.

Deze paragraaf verdient onze bijzondere aandacht, omdat juist hier het kwaad schuilt. Wij hebben op ons standpunt niet zoozeer de inspiratie van de profeten te verdedigen; zelfs bij Bleek en Wellhausen wordt deze nog in een zekeren zin erkend. Maar gaat men na, hoe de Ethischen (b.v. Bleek en Rothe) zich uitlaten over de inspiratie der apostelen, dan ziet men, hoe Modernen en Ethischen, die nog verschillen bij de profeten, het hier volkomen eens zijn; de Ethischen gebruiken nog wel den naam van „Apostolische Inspiratie" maar het wezen der zaak ontkennen zij.

Een der elementen, waarmede men de inspiratie meent dood te kunnen drukken, is II Tim. 4 : 13; altijd weer haalt men er dien „mantel en de perkamenten" bij en vraagt, hoe daartoe nu inspiratie noodig was? Verder beroept men zich op I Cor. 7 : 10, 12; dan zegt men: hier staan toch tegenover elkaar: dàt zegt de Heere en dit zeg ik, Paulus. (Dit maakt alleen indruk als men het slotvers (v. 40) niet er bij leest: δοκῶ κἀγὼ ἔχειν τὸ πνεῦμα τοῦ Θεοῦ. Zoo wil men dus de inspiratie loochenen door zich te beroepen eenerzijds op een reeks teksten, waarin de apostolische schrijvers over gansch ordinaire zaken handelen, waarbij het onzin zou wezen volgens hun meening inspiratie aan te nemen; anderzijds op eene reeks teksten, waar de apostelen getuigen, dat *zij* het maar zeggen, niet de *Heere;* en wijst men er op hoe geheel anders het is bij de profeten, die altijd zeiden: כֹּה אָמַר יְהוָה. Zet men dit proces maar door en leest men de Schrift zoo, dan ligt de inspiratie der apostelen omver.

De fout ligt daarin, dat tot dusverre alle schrijvers verzuimd hebben te onderscheiden tusschen inspiratie en inspiratie. Men maakte wel een gradueel onderscheid tusschen de inspiratie van den een en den ander, voortvloeiende uit de voorstelling van een „werdender", pantheïstischen God, maar men merkte niet op het soort-verschil in de inspiratie. En hoewel in de Heilige Schrift de profetische en apostolische inspiratie altijd gecoördineerd voorkomen, als twee eigenaardige verschijnselen van eigen soort, gestalte en gedachte, achtte men zich toch gerechtigd ze gradueel te onderscheiden. (Een burgemeester

en een kapitein zijn andersoortig, een korporaal en een sergeant gradueel onderscheiden). Men zag voorbij, dat men bij de apostelen met een aliud prorsus quoddam genus inspirationis te doen had en liep deswege mis.

Hoe doen nu de vijanden van de Inspiratie? Zij beginnen met het inspiratiebegrip op te vatten in absoluten zin, zooals het alleen in de Apocalypse voorkomt en nu komen ze met dit begrip bij de apostelen en toonen aan, dat bij hen daarvan geen sprake is. Dat nu is volkomen waar; *die* inspiratie is er bij de apostelen niet en vat men haar zóó op, dan moet men tot de moderne en ethische beschouwing komen. Nadat men dan de apostolische inspiratie aldus ondermijnd had, zeide men: ziet ge wel, dat de inspiratie geen bewuste mededeeling van gedachten is? En nu ging men uit de apostolische inspiratie zijn eigen inspiratiebegrip halen en dat toepassen op de profeten; en dan werd het: כֹּה אָמַר יְהוָה niets dan vrome inbeelding en zelfbedrog. —

Slaan wij nu de Schrift zelf op om te zien, wat zij van de apostolische inspiratie getuigt, dan krijgen wij tegenover al de nevelen der Ethischen weer het positieve, reëele. Zie slechts Joh. 16 : 12, 14; hier is sprake niet van vrome opwellingen, maar van zaken, mededeelingen aangaande feiten (*τὰ ἐρχόμενα*) en wel zoo, dat deze feiten een complement vormden, een appendix waren van andere feiten, die de Heere zelf hun had meegedeeld. Geen opdoemende gedachte dus of vrome inbeelding, maar mededeeling van te wachten staande gebeurtenissen, die behoorden tot een geheel, waarvan ze nu nog maar een deel wisten; en dat supplement zou de Heilige Geest nemen *ἐκ τοῦ Χριστοῦ*. Zie ook Joh. 14 : 26. Hier is eveneens sprake van onderrichting; niet van vroom- of heiligmaken maar van *διδάσκειν*. *Διδάσκειν* wil eigenlijk zeggen: er is een, die iets heeft gedacht en die nu, wat in zijn bewustzijn is, overbrengt in de gedachte van anderen of, waar zij het vergeten waren, het weder in hun gedachte terugbrengt. Daarom hooren *διδάξει* en *ὑπομνήσει* bij elkaar. En daar *ὑπομνήσει* niet zien kan op vroomheid, maar doelt op de memorie, blijkt dat de inspiratie hier genomen wordt in den meest eigenlijken zin van 't woord.

Verder lette men op I Cor. 2 : 10, 11, 12, waar gesproken wordt van tweeërlei geest: *τὸ πνεῦμα τοῦ Παύλου* en *τὸ πνεῦμα τοῦ Θεοῦ* en gezegd, dat *τὸ πνεῦμα τοῦ Παύλου* wel in staat is *τὰ τοῦ Παύλου* te kennen, doch niet *τὰ τοῦ Θεοῦ*; dat kan alleen *τὸ πνεῦμα τοῦ Θεοῦ*; dat nu *τὸ πνεῦμα τοῦ Θεοῦ* gedaan heeft een daad van apocalypse aan de apostelen en het deze *πνεῦμα τοῦ Θεοῦ* in hen werkende, is, die hun het inzicht in de *βαθὴ τοῦ Θεοῦ* ontsluit; en dat het doel hierbij is niet de *ὑπόμνησις*, maar het begrijpen van *τὰ χαρισθέντα* d. w. z. de beteekenis van Jezus' komst en werk. Opdat ze de beteekenis daarvan in hun bewustzijn zouden hebben, is hun gegeven *τὸ πνεῦμα τοῦ Θεοῦ*; zoodat deze kennis dus met innerlijke vroomheid niet in een genetisch oorzakelijk verband staat.

Matth. 10 : 19, 20; Jezus spreekt hier tot 12 personen; niet tot kinderen Gods, want één was althans een verworpeling (uit vs. 2, 4 en 5 blijkt, dat dit niet gezegd is tot de geloovigen in 't algemeen maar alleen tot de apostelen). Ook hier is een antithese; evenals in I Cor. 2 τὸ πνεῦμα τοῦ Παύλου en τὸ τοῦ Θεοῦ tegenover elkaar stonden, zoo hier ὑμεῖς en τὸ πνεῦμα τοῦ Πατρός, zij met hun geest en de geest des Vaders. Nu wordt er gezegd, dat hun woorden niet zouden zijn een product van hun geest maar van den Geest Gods; niet door studie successievelijk bij wijze van proces zou verkregen worden, maar zonder er vooraf over na te denken. Μὴ μεριμνήσητε; zij moesten lijdelijk wachten, totdat het hun zou gegeven worden. Er was dus een verbod om zélf uit eigen gedachten te spreken. En bedenken wij nu, dat onder deze 12 ook Judas was, dan blijkt ten duidelijkste, dat de inspiratie der apostelen uit de φωτισμός niet kon voortkomen.

Hand. 4 : 8; van Petrus wordt hier gezegd, dat hij een passieve handeling onderging, πλησθείς Hij wond zich zelf niet op. Ook moet niet vertaald worden (gelijk in onze Statenvertaling) *„vervuld zijnde"*, want dan hadde er moeten staan πεπλησμένος maar *„gevuld wordende"* πλησθείς.

Hand. 6 : 10; niet van de apostelen, maar van Stephanus staat hier καὶ οὐκ ἴσχυον ἀντιστῆναι τῇ σοφίᾳ καὶ τῷ πνεύματι ᾧ ἐλάλει, en dit is juist het onderscheid; σοφία en πνεῦμα staan hier bij elkaar; Stephanus had wel bezieling, maar niet de inspiratie in dien zin als de apostelen.

Hand. 15 : 28 lezen wij niet, dat er beslist werd door hen of door den Geest in hen (zooals de Ethischen willen) maar τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ καὶ ἡμῖν; die twee zijn onderscheiden; het is als stond er: de voorzitter en de leden of de Koning en de Staten-Generaal; de Koning en de St. Gen. zijn onderscheiden; de Koning zit niet *in* de St. Gen. Zoo ook hier; de πνεῦμα en de ἡμεῖς worden gecoördineerd als 2 subjecten, die er beide wat over te zeggen hadden.

II Cor. 3 : 3; hier is sprake van menschen, die eene bewerking hadden ondergaan ἐν πλαξὶν καρδίαις, gelijksoortig aan die van een tafeltje, waarop men schrijft, en nu zeggen de apostelen: *wij* hebben die bewerking op uwe harten gedaan. Dan wordt de apostel, dit doende, vergeleken met iemand, die schrijft, maar niet schrijven kan, of hij moet inkt hebben, om er zijn pen in te doopen. Zoo zou ook de apostel de harten niet hebben kunnen beschrijven, als er geen vreemd element van buiten af bij was gekomen; dat is de Πνεῦμα Θεοῦ, waardoor de stift letters kan formeeren ἐν πλαξὶν καρδίαις.

Vergelijk verder: Act. 2 : 4; 10 : 19; 11 : 12, 28; 16 : 7.

I Cor. 5 : 4, is van gewicht in deze materie, omdat wij hieruit zien, dat Paulus het begrip van Πνεῦμα zeer zuiver onderscheidde; hij noemt drie πνεύματα, het πνεῦμα van hem zelf, van de Corinthiërs en de δύναμις Ἰησοῦ

Χριστοῦ en zegt nu, dat alzoo zijn geest met hun geest concilie heeft gehouden en daarbij als afzonderlijk element kwam de δύναμις Ἰησοῦ Χριστοῦ.

Ef. 3 : 5 waar weer gesproken wordt van dingen, die vroeger verborgen waren, (verborgen, niet omdat zij niet te zien, maar omdat zij niet meegedeeld waren; dat ligt in het οὐκ ἐγνωρίσθη) maar nu meegedeeld waren door den Geest (ἐν = בְּ instrum.) Deze Geest kan niet des apostels geest geweest zijn, want deze kan het deksel niet oplichten; hij kan er wel inzicht in krijgen, maar dan moet de bekendmaking toch vooraf zijn gegaan. Bedoeld is hier dus de Heilige Geest, als Openbaringsmiddel.

Openb. 1 : 10; men kan de beteekenis dezer woorden wel wegcijferen door te zeggen ἐν πνεύματι bedoelt, dat hij in een Sabbath-stemming was; maar er staat ἐν πνεύματι ἐγενόμην, waaruit blijkt, dat er andere oogenblikken waren, dat hij niet was ἐν πνεύματι; en daar men nu nooit zonder zijn eigen geest kan zijn, moet dit wel een geest zijn, die van buiten af inkomt n.l. de Heilige Geest. En wat hij nu meedeelt, zijn geen vrome opwellingen, maar feiten, brieven διδασκάλια.

De beteekenis van de Inspiratie der Heilige Apostelen wordt dus niet begrepen, als men niet erkent, dat daarmede gemeend is in de Heilige Schrift een zoodanige bewerking van den Heiligen Geest, waardoor niet aandoeningen, maar kennis van zaken, 't zij door διδασκάλια, 't zij door ὑπόμνησις hun wordt meegedeeld. —

Het onderscheid tusschen Apostelen en Profeten.

1. Het eerste verschil tusschen de profeten en apostelen is gelegen in het onderscheid tusschen irradiatio en inhabitatio van den Heiligen Geest. Wij krijgen hier het ondoorgrondelijk mysterie van de uitstorting des Heiligen Geestes; ondoorgrondelijk, want evenals bij de incarnatie hebben wij met twee tegenstrijdige denkbeelden te doen, dat een Alomtegenwoordig God komt — gebonden aan tijd en plaats. Wij kunnen dit niet oplossen, maar mogen daarom de realiteit niet voorbij zien.

Irradiatio is iets anders dan inhabitatio. Onder het Oude Verbond werken voortdurend instralingen des Heiligen Geestes; nog veel sterker geschiedt dit in de dagen van Jezus' omwandeling op aarde in den kring der discipelen; ja wij vinden zelfs een leggen van den Heiligen Geest, ambtelijk, op de discipelen door het blazen van Christus. Maar eerst daarna op den Pinksterdag komt de Heilige Geest zelf op een wijze, die door den Heere voor zijn heengaan onderscheiden was van alles wat voorafging; onderscheiden dus ook van de irradiatio. En wel een komen van den Heiligen Geest zoo, dat de Heere eerst moest opvaren, in den hemel de belofte van den Vader ontvangen en daarna dien Heiligen Geest uitstortte op de zijnen. Het feit zelf

geschiedde met wonderen en teekenen; ieder merkte, dat er iets bizonders plaats greep en het feit werd door degenen, die 't ervoeren, geïnterpreteerd als: de Heilige Geest is gekomen; en overal, waar de apostelen daarna spreken van het werk des Heiligen Geestes, beschrijven zij het niet als iets, dat van boven, maar dat van binnen uit hen werkt. Dit verschil is dus duidelijk in de Schrift aangegeven.

Waar nu de inwoning des Heiligen Geestes de uitstraling zeer verre te boven gaat, daar spreekt het vanzelf, dat ook de inspiratie der apostelen die der profeten overtreft. Niet in zekerheid. Daar is geen gradueel verschil in. Maar daarin, dat de Heilige Geest bij de inspiratie zich veel meer vereenzelvigt met het bewustzijn der apostelen dan met dat der profeten. Alle inspiratie heeft plaats door het bewustzijn, maar bij de profeten dringt de Heilige Geest het *ik* van den mensch terug en gebruikt dan het bewustzijn; er is dus storing, geen vereenzelvigen. Terwijl bij de inhabitatio de mogelijkheid geboden is aan den Heiligen Geest om niet als een vreemde macht zich van het bewustzijn van den geïnspireerde meester te maken, maar zich er mee te vereenzelvigen.

2. Bij de profeten is de impuls tot profeteeren het inkomen van eene vreemde macht in hun leven, iets buitengewoons in den loop hunner gewone bezigheden, terwijl bij de apostelen de impuls juist tengevolge van het onder 1 gezegde, een ambtelijk karakter droeg. Daarmede wordt niet gezegd, dat het profetisme geen ambt was, maar het was niet opgenomen als schakel in Israels volksbestaan; niet in elken stam waren een bepaald aantal profeten. Het droeg wel een ambtelijk karakter, maar was geen geïnstitueerd ambt in Israel. Waar het ambt geïnstitueerd is, brengt het zelf de gelegenheden mee, geeft het de momenten aan, waarop gesproken moet worden; bij een niet-geïnstitueerd ambt is dit het geval niet. Een wetenschappelijk man heeft het aan zich of hij een boek wil schrijven; een hoogleeraar moet op bepaalde uren, zonders impuls van buiten, college geven. Zoo staan ook de profeten tegenover de apostelen. De profeten konden het spreken niet nalaten; het was als een vuur brandende in hen; er waren geen vastgestelde tijden en plaatsen, waar ze optraden; maar de profetieën vallen hun als 't ware plotseling in. Bij de apostelen is het omgekeerd; ze schrijven brieven, als ze een gemeente moeten bestraffen of gedane vragen beantwoorden; als ze ketterijen moeten te keer gaan (Galaten) of over verkiezingen iets te zeggen hebben (Pastorale brieven). Alzoo was bij de apostelen niet noodig een impulsus, die van buiten kwam, maar was de impulsus in hun ambt gegeven.

Wat wij van den impulsus zeiden, nl. dat ze bij de profeten van buiten komt, bij de apostelen niet, geldt ook voor den vorm. Een profeet bijv. die een

last geeft over Babel, kent Babel niet, gaat niet naar Babel toe; wat hij zegt, raakt in het minst den inhoud van zijn persoon niet; de profetie is onpersoonlijk in den strengsten zin des woords. Zoo is het niet bij de apostelen: schrijft Paulus aan eene gemeente, dan is er persoonlijke relatie; het vloeit in de gewone bedding des levens in. Hij schrijft aan personen, die hij kent en bespreekt dan ook dingen, die op het dagelijksch leven betrekking hebben; b.v. van den reismantel en het perkament; wat bij den profeet onmogelijk is, is hier gansch gewoon. Het verschil tusschen de apostolische en profetische inspiratie, waarop de Ethischen wijzen, is niet onnatuurlijk, maar noodzakelijk voortvloeiend uit het verschil tusschen ambtelijke en niet-ambtelijke inspiratie. Hiermede hangt samen:

Het ongemerkt karakter van de inspiratie der apostelen. Heeft een profeet een inspiratie gehad, dan wist hij, gisteren b.v. had ik de inspiratie, nu niet, dan was hij den volgenden dag moe en afgemat evenals bij elke zenuwachtige spanning. Bij de apostelen was het anders; zij merkten niet; nu komt de Geest over mij. De inspiratie vloeide in hunne gewone werkzaamheid in — en gaat juist daarom ongemerkt toe, omdat ze niet over een deel, maar over *heel* hun ambtelijke werkzaamheid gaat. Ook bij al hun prediken waren de apostelen geïnspireerd; ook bij het schrijven van brieven, die niet in de Heilige Schrift zijn opgenomen, bv. die aan Laodicea. (Deze brief was wel geïnspireerd, maar nooit bestemd om in den Bijbel opgenomen te worden; dit zijn twee verschillende zaken).

3. Het derde verschil tusschen de profetische en apostolische werkzaamheid bestaat hierin, dat de profeten over ongekende en ongeziene, de apostelen over gekende en geziene dingen spraken. Vergelijkt men de verhalen van menschen, die zoo iets gegist hebben van Amerika, de IJszee of de Noordpool met de beschrijvingen van hen, die er zelf geweest zijn, dan vinden wij bij de eerste soort vreemde beelden; een poging om een onbekende grootheid in relatieven, tot kennismaking aanleiding gevenden vorm uit te drukken; vandaar is bij hen alles vaag, onbepaald, meest in poëtischen vorm, gegrepen uit het leven der verbeelding; daarentegen: spreek iemand over hetgeen hij gezien heeft, dan sluit hij de verbeelding af, werkt uit zijn memorie. Even vaag als de verbeelding is, die alles als een rookwolk ziet opdoemen, even bepaald en nauwkeurig is de memorie, die niets opneemt dan in concreten vorm.

Hetzelfde verschil tusschen het poëtische karakter van alle verbeelding en het prozaïsche karakter van alle memorie, is wat ook onderscheid maakt tusschen de inspiratie van apostelen en profeten. De inspiratie der profeten werkt niet met de memorie, maar met de verbeelding, waarvan de Heilige Geest zich meester maakte; vandaar veel poëzie, beelden, vage vormen. Bij

de apostelen daarentegen is het nuchter proza, en ook al is het poëzie, dan is het toch een scheppen uit de bron van het geheugen. Vandaar is het karakter der apostolische inspiratie de ὑπόμνησις Joh. 14 : 26.

Intusschen geldt dit bijna niet van de schriften der apostelen, die wij nu hebben. Bij de apostelen toch vallen 3 species van werkzaamheid te onderscheiden :

a. κήρυγμα, μαρτυρία, de reproductio Christi, terwijl de profeten den Christus slechts vooraf-schaduwden). De bron van dit κήρυγμα is de ὑπόμνησις; en volgens de uitdrukkelijke verklaringen van de Schrift (Joh. 14 : 26) is de inspiratie, de bron van die ὑπόμνησις.

b. de reflexie; niet de reproductie, maar de toepassing van dien gezienen en verschenen Christus, dien Λόγος τῆς ζωῆς, welken zij gezien en getast hadden. Dit komt bij hen nog niet tot Dogmatiek, maar wel is het een opnemen van hetgeen zij gehoord en gezien hebben in het bewustzijn en weergeven van de waarheid, die in Jezus Christus was door de reflexie van hun menschelijk bewustzijn. Dat is de oorzaak, waarom wij voor de kennisse van ons geloof meer hebben aan de brieven dan aan de Evangeliën. Hierbij komt nog hun ordineerende werkzaamheid; ze gaven ordeningen, instellingen, die niet iets afzonderlijks zijn naast de reflexie, maar de toepassing van de reflexie aangaande Christus op de kerkelijke toestanden. Daarom is het ook zoo dwaas, als men Belijdenis en Kerkregeering scheiden wil.

c. hun eigenlijke profetische of apocalyptische werkzaamheid, (cf. Paulus' visioen op den weg naar Damascus en Johannes op Patmos). Maar bij deze derde species treedt terstond een andere wijze van inspiratie in : ze krijgt het profetische karakter. Johannes is anders in zijn Brieven en zijn Evangelie dan in zijn Openbaring en het is te begrijpen, dat Luther die dit niet inzag, de Openbaring een tijdlang verwierp en dat de Kerk steeds moeite had in den schrijver der Apocalypse den apostel te grijpen. De fout ligt hierin, dat wij het „τετέλεσται" van Golgotha verkeerdelijk beschouwen als reeds geheel geschied. Neen, slechts ter helfte is de Oud-Testamentische profetie vervuld, de lijdende Messias is gekomen, maar de verheerlijkte Messias moet nog komen.

Terwijl nu de apostelen, wat betreft het komen van den עֶבֶד יְהוָה, anders stonden dan de profeten, stonden ze toch geheel gelijk wat betreft de komst van den triomfeerenden Christus : dan werkte niet de memorie, maar de verbeelding, dan was het niet 't geziene, maar 't ongeziene, dat zij verkondigden. Vandaar dat, waar Paulus spreekt over de parousie des Heeren in Galaten, I Thess. en I Cor. 15, overal dezelfde vaagheid gevonden wordt, als bij de profeten. Overal waar de apostelen niet den gekenden David, maar den te komen

Salomo aankondigen, is hun inspiratie volkomen gelijk aan de profetische, alleen met deze ééne wijziging, dat de Spiritus inhabitans eenigszins anders werkt dan de Spiritus irradians.

Nu nog iets over het κήρυγμα, de μαρτυρία en over reflexie. Het κήρυγμα vinden wij in de 4 Evangeliën, niet in de brieven, terwijl de reflexie ligt in de brieven, niet in de Evangeliën. Wanneer wij dan ook uit de oude overlevering vernemen, dat Marcus en Lucas schreven onder toezicht van Petrus en Paulus, dan moeten wij dit niet zoo opvatten, als hadden zij het hun precies gedicteerd, maar dat er in het apostolisch κήρυγμα nuanceeringen, schakeeringen geweest zijn. Evenals er vier windstreken zijn en elk beeld dus van 4 zijden bezien moet worden, om den indruk van het geheel te ontvangen, zoo kon Christus naar de menschelijke beperktheid van 4 verschillende standpunten bezien en opgevangen en vinden wij metterdaad in het apostolisch κήρυγμα vier schakeeringen, die te saam de menschelijke eenheid uitdrukken; schakeeringen, die in de symbolische beelden van var, leeuw, mensch en adelaar principiëel zijn aangegeven.

Terwijl nu de 12 apostelen hun gemeenschappelijk κήρυγμα geven aan al de steden en heel de wereld, is uit dit gezamenlijk κήρυγμα een resumptie opgevangen en het is die viervoudige resumptie, die ons deels door 2 Apostelen zelf, deels door 2 uit hun kring, in de Evangeliën is bewaard. De Evangeliën zijn dus niet als aanvulling voor elkaar geschreven, maar om als resumptie van het viervoudige κήρυγμα ons officieel de reproductie te geven van het volkomen beeld van Christus Jezus.

De brieven der apostelen zijn ongetwijfeld vele geweest; er is geen reden om te betwijfelen, dat zij ambtelijk veel meer schreven, dan wij overhebben. Welnu al wat zij ambtelijk schreven is weer de totaliteit van de ambtelijke reflexie; ook daarin was schakeering; de een had meer ingang dan de ander; maar ook die gezamenlijke reflexie is ὁ Ἀπόστολος, gelijk de oude Kerk dit noemde, die volgde op τὸ Εὐαγγέλιον (niet οἱ Ἀπόστολοι) De brieven die wij overhebben, zijn dan niet toevallig bijeengekomen en bewaard, maar geven de volkomen resumptie van de apostolische reflectie.

In de Handelingen en de Brieven komt hier en daar de commemoreering voor van enkele woorden van Jezus, die niet in de Evangeliën staan. Wij moeten niet, gelijk sommige Engelschen doen, deze woorden zorgvuldig in het Evangelie inlasschen. Dat is een mechanische opvatting. Τὸ Εὐαγγέλιον is het kort begrip van het gansche apostolische κήρυγμα in viervoudige schakeering; er hoeft niets meer bij; het is *volledig*. Evenzoo is het met de apostolische geschriften; de παραδόσεις daarin vermeld dienen niet tot aanvulling van de Evangeliën, maar als noodig substraat voor de apostolische reflexie (1 Cor. 11 : 23).

De omstandigheid, dat de Heilige Geest door de inhabitatio *ongemerkt* de apostelen inspireerde, gaf aanleiding tot het op één lijn stellen van die apostolische werkzaamheid met den gewonen arbeid der predikanten en tevens tot het denkbeeld der Ethischen, dat de apostolische werkzaamheid slechts eene „gepotenzirte" werkzaamheid van den bedienaar des Woords was. Dus was er, volgens hen, tusschen de apostelen als bedienaars des Woords en de tegenwoordige predikers slechts een gradueel onderscheid.

Dit nu mag niet geduld!

De Irvingianen, Rome en de Ethischen komen hierin overeen, dat zij het apostolische begrip generaliseeren. Rome zegt, dat Leo XIII ook een apostel is; daarom staat dan ook in alle decretalia, brieven en bullen, dat de Paus een apostel is en geeft hij ook den „apostolischen" zegen; sommige Gereformeerde predikanten bootsen dit nog wel na en zeggen ook, dat ze dien zegen geven. De Irvingianen beroepen zich vooral op Hand. 14 : 14, en wijzen er op, dat Barnabas hier ook een apostel heet. „Daarin hebt ge gelijk, zeggen de Ethischen, „ook wij zeggen. dat er tusschen Paulus en Barnabas slechts een gradueel „verschil is" Ter weerlegging wijzen wij op Act. 13 : 2—4; wij lezen hier, dat de gemeente van Antiochië een aanwijzing van den Heiligen Geest ontving om eenige mannen af te zonderen tot het werk, waartoe Hij hen geroepen had. Nu vallen hier drie dingen op te merken: 1e. dat Barnabas vooropgaat, terwijl toch ook volgens de Irvingianen en Ethischen, ware hier van apostelen sprake, zeker Paulus vóór Barnabas had moeten genoemd worden; 2e dat er niet *P*aulus staat maar *S*aulus. 't welk nooit gebeurt als er van den apostel qua talis sprake is; 3e dat hier van de πρεσβύτεροι τῆς ἐκκλησίας, προφῆται en διδάσκαλοι staat, niet dat zij de handoplegging ontvingen, maar de handen opleiden aan Paulus en Barnabas, wat bij een apostel ondenkbaar is. Neem ik Paulus en Barnabas in hun apostolische waardigheid, dan hadden *zij* juist die menschen moeten ordenen, niet zij hen. Wij zien dus, dat hier eene ἔκπεμψις, een uitzending, eene missie plaats heeft, en vertaalt men diensvolgens in Cap. 14 οἱ ἀπόστολοι door „zendelingen" (en hoe zou men „zendeling" anders vertalen in 't Grieksch, dan door ἀπόστολος?) dan is er geen moeilijkheid en komt alles tot zijn recht. Een gewoon reiziger zelfs heet in 't Grieksch soms een ἀπόστολος.

Dat de apostelen door den Heer zelf, niet gradueel, gelijk de Ethischen willen, maar principiëel van alle anderen onderscheiden worden en de apostelen dit ook aangaande zich zelf getuigen, zien we:

ten 1e I Joh. 1 : 3; de apostelen verschijnen hier als een aparte verdieping om zoo te zeggen: immers Johannes in hun naam sprekende (vandaar het meervoud) zegt, dat hun ἀπάγγελμα niet bedoelt, ze met Christus in gemeenschap te brengen, maar in de eerste plaats om ze κοινωνία te geven met hen zelf

en zoo met Christus. Het blad groeit niet direct aan den stam; de bladeren hangen aan de takken en staan zoo in gemeenschap met den stam; evenzoo is het hier. De bladeren verschillen verder niet gradueel van de takken; zij zijn geen gepotenzirte takken, maar iets *anders*. De apostelen zijn niet een blad onder de bladeren, maar een tak, het „grundlegende" waarop al het andere rust; de tusschenschakel tusschen blad en stam is onmisbaar.

ten 2de: in de Schrift wordt voortdurend gesproken van het fundament der apostelen en profeten. Een fundament (want het beeld is ontleend aan het mechanisme van een huis) is onderscheiden van een muur, niet gradueel, maar essentieel; het is iets geheel anders, iets op zich zelf en heeft een eigen bestemming.

ten 3de; ook de Heere Christus zelf heeft in zijn Hoogepriesterlijk gebed, zich hierover uitgesproken Joh. 17 : 20. Christus onderscheidt in de Kerk tweeerlei: eenerzijds de *αὐτοί*, d. w. z. de apostelen en daarnaast de andere categorie van al degenen, die tot aan het einde der wereld door het apostolische getuigenis in Hem gelooven zouden. Wie dit niet toestemt, moet belijden, dat de Heere hier alleen bad voor de toen levende Christenen. Maar wie gelooft dat de Heere bad voor al zijn volk, die voelt dat de woorden *οἱ πιστεύοντες διὰτοῦ λόγου αὐτων εἰς ἐμέ* slaan op de geheele Kerk van het N. T. tot het einde der dagen toe. Alleen dient gelet op dit verschil, dat hetgeen oraliter tot de tijdgenooten kwam, scripturaliter tot ons geschiedt; maar ook nu nog, en dit dient in het oog gehouden, zijn het de apostelen (en niet de predikanten) die getuigen van den Heere Jezus zijn door de Schrift.

Daarom spraken onze gereformeerde vaderen ook van „Heilige Apostelen", hierin de Schrift volgende, die zegt *Ἅγιοι ἀπόστολοι καὶ προφῆται.* *Ἅγιος* dat wil niet zeggen: onzondig, onbesmet, volkomen rein, maar, qui separatus est ad officium divinum, qui sepositus est; in denzelfden zin waarin sprake is van *ἅγιαι γραφαί*. Niemand spreekt van heilige predikanten of diakenen, wel de Roomschen; die hebben een „Heiligen Vader," maar zij doen dit juist omdat h. i, de paus apostolisch gezag heeft. Hier zit dus een beginsel in; en vele dominees, die het nog niet aandurven zelf „heilig genaamd te worden, laten het *ἅγιοι* voor de apostelen weg om toch weer gelijk te staan.

De apostelen zijn dus *πρωτο-διδάσκαλοι πάσης ἐκκλησίας*, en niet gewone *διδάσκαλοι*, evenals Christus is *πρωτότοκος πάσης κτίσεως*.

Nu moeten wij nog wijzen op Hebr. 3 : 1 waar de naam *Ἀπόστολος* op Christus zelf wordt toegepast. Hier zijn twee dingen op te merken: ten 1ste dat *ἅγιοι* gezegd wordt van de geheele gemeente, omdat de geheele *ἐκκλησία* sepositа est ad officium divinum, evenals ook Israel heilig heette. Maar van de gewone leeraren wordt dit nooit gezegd; zij hebben een dienende betrekking, anders

niet. Eerst dus tot verootmoediging, dan tot verheffing. Ten 2de zij opgemerkt, dat *'Απόστολος* ook op den Heere zelf wordt toegepast. De zaak is deze: De apostelen zijn niets dan saam *ὁ 'Απόστολος*, evenals de Evangelisten saam *τὸ Εὐαγγέλιον*. Christus is de lichtstraal, die door het prisma in twaalf kleurschakeeringen (de Apostelen) uiteenvalt; de apostelen te zamen representeeren den Christus dus; de inhoud van hun getuigenis is één. De 12 Apostelen en Christus zijn in dien zin identiek.

Wat de Roomschen schreven over de „ecclesia repraesentiva" en over het gezag van den paus is der bestudeering overwaard, mits men slechts neme in plaats van paus, bisschoppen en kerk: Christus, Apostelen en Kerk. Immers de apostelen zeggen tot de gemeente: Gij hebt niet van noode, dat U iemand leere, want gij hebt de zalving des Heiligen Geestes, en weet alle dingen. Hetzelfde zegt de Heere tot de apostelen. En de Heere zelf weet alle dingen. De inhoud van wat de Heere openbaart, de apostelen getuigen en de gemeente belijdt, moet dus elkaar dekken. *'Αποκάλυψις*, *κήρυγμα* en *ἀπολόγησις*, deze drie hooren bijeen.

Daarom wordt Christus hier Apostel *en* Hoogepriester onzer belijdenis genoemd; niet omdat Hij belijdenis afgelegd heeft voor Pilatus, gelijk men wel eens zegt, neen, maar omdat Christus de belijder in de gemeente is; de gemeente belijdt niet, maar Hij in haar, Evenals Hij is de *ἀρχιερεὺς τῆς ὁμολογίας*, (d. w. z. dat alle gemeenteleden priesters zijn, doch slechts één Hoogepriester hebben) zoo is Hij ook *ὁ 'Απόστολος* d. w. z. die hun belijdenis brengt, waar zij het niet kunnen nl. voor den troon des Vaders. — Zoo noemt Paulus in I Cor. 10 : 16, 17 Christus ook de gemeente; Hij is de wijnstok, wij de ranken. In die ranken is niets of het komt uit den wijnstok.

De bewering, dat het ambt der apostelen een gepotentieerd ambt van dienaar des Woords is geweest, gaat dus niet op. Het onderscheid tusschen de apostelen en de predikanten ligt hierin, dat de apostelen als 't ware de photographen zelf zijn, zij slechts een winkel van photographieën hebben. De winkelier heeft den persoon, wiens beeld hij verkoopt, misschien nooit gezien; de photograaf moet hem bij zich gehad en zijn beeld in het instrument opgevangen hebben. De apostelen zijn persoonlijk zelf met Christus in aanraking geweest en konden hem door de inspiratie zuiver weergeven. Dat beeld te verveelvuldigen en voor niets te koop te bieden is de roeping der predikanten. — Al dat retoucheeren, om het apostolisch getuigenis te veranderen, is dus heiligschennis. De dominees hebben niets te doen, dan zoo zuiver mogelijk die apostolische photographie van Christus in handen der gemeente te brengen.

Men spreekt wel eens van de dogmatische begrippen der apostelen. Paulus heeft geen Dogmatiek gegeven, alleen stof voor de Dogmatiek. Het

gansch verkeerde begrip van Theologia Biblica, gelijk men dit tegenwoordig heeft, is daarom onzin; de boeken, daarover thans in omloop, moeten òf verbrand óf geheel veranderd. Dogmatiek is in vorm gegoten goud. De apostelen zijn de 12 mijnwerkers geweest, die uit de goudmijn Christus gegraven hebben en de Dogmatiek heeft tot taak het aldus uitgegravene erts in een vasten vorm om te smeden.

Het laatste verschilpunt is dit, dat de apostelen alleen onder allen de rechtstreeksche opvoeding van Christus voor het ambt genoten hebben. Zij alleen zijn in engeren zin μαθηταὶ van den Heer, geen anderen, Daarom zegt de apostel Paulus zoo met nadruk καὶ ἑώρακα τὸν Κύριον; dat moest er bij, anders ware hij geen apostel geweest; een apostel kan het niet uit de tweede hand hebben; hij mocht het niet van een anderen hebben, maar moest leerjongen van Christus zelf geweest zijn. En daarom zegt Paulus in den brief aan de Galaten, juist om zijn apostolaat te vindiceeren, dat hij zijn kennis niet gekregen heeft van de andere apostelen, want dat hij te Jeruzalem slechts zeer kort bleef, alleen Petrus en Barnabas sprak en vòor dien tijd reeds drie jaren alleen in de woestijn geweest was. Wij zien dan ook, dat de apostelen bij de keuze voor een nieuwen apostel zich beperken tot hen, die met Jezus zelf hadden omgegaan.

Een andere dwaling der Ethischen is, dat zij zeggen: „Neen, daarom is het ook niet, maar de apostelen waren wedergeborenen; zij waren verlicht en hadden een hoogere verlichting dan andere wedergeborenen en dat is hun apostolische inspiratie geweest."

Het is dus dezelfde dwaling als straks; alleen werden toen de apostelen op één lijn gesteld met de dominees, nu met de kinderen Gods; die het eerste doen, leiden het apostolaat af uit 't leeraarsambt, die het tweede doen, uit de wedergeboorte. Men zoekt uit het feit, dat inspiratio en illuminatio gepaard gingen, de inspiratio te verklaren, evenals men zou zeggen: geen ent of er moet een boom zijn, dus komt de ent uit den boom.

Wij ontkennen niet, dat God voor de inspiratie der apostelen hun wedergeboorte en φωτισμός gebruikt, maar wij komen op tegen de bewering, dat de autoriteit der apostelen daarop niet geënt, maar daaruit als vanzelf voortgekomen zou zijn. Wij geven toe, dat de inspiratie iets te maken had met dit alles, maar ontkennen, dat de wedergeboorte causa sufficiens is om de inspiratie te verklaren. Wanneer wij een greppel hebben, gevuld met water, dan bepaalt wel de greppel den loop van het water, maar zou het toch onzin zijn te beweren, dat het water daarom uit den greppel voortkwam.

Wij zullen dit thans nader aantoonen:

De Openbaring is een intellectueel, de wedergeboorte een zedelijk begrip.

Dit zedelijk en intellectueel begrip gaan niet gelijkelijk op en neer. Er zijn vele door en door kundige deugnieten en omgekeerd vele goede en brave maar domme menschen. Eer is dan ook het tegendeel waar: in den regel strekt de ontwikkeling van het intellectueel vermogen om tot meer kwaad van onzen tijd te leiden. De onderwijsmanier van onzen tijd heeft de gevangenissen niet ontvolkt maar de misdaden vermeerderd.

Meer speciaal bij de apostelen kwam het aan op tweeërlei: op μνημοσύνη en ἀποκάλυψις. De apostelen moesten getuigen van de dingen die ze gehoord en gezien hadden; ze moesten weergeven; hoofdzaak was dus de memorie. Wordt nu iemands geheugen beter na de wedergeboorte? De ondervinding leert, dat door de wedergeboorte het geheugen noch beter noch accurater wordt. Alleen de waarheidszin is daardoor toegenomen. Hieruit blijkt reeds, dat de wedergeboorte ontoereikend is om het κήρυγμα der apostelen te verklaren. En ten tweede: als zedelijke en intellectueele autoriteit gelijk op en neer gingen, dan zou onfeilbare intellectueele autoriteit ook zedelijke onfeilbaarheid ten gevolge hebben. Dan zouden predikanten, op wier leven wat aan te merken viel, ook onzuiver moeten prediken en alleen bij diegenen, wier wandel volkomen rein was, de belijdenis der waarheid volkomen zuiver zijn. Terwijl de Heere Jezus, als Hij op 't punt staat van in den dood in te gaan, verklaart: dat zij zijn onfeilbare getuigen zullen zijn èn dat zij allen aan Hem zullen geërgerd worden en terwijl Petrus, op wien de Heere Zijne gemeente bouwen zou, het toch juist is, die Hem driemaal verloochende.

Door deze twee dingen is de onhoudbaarheid van de stellingen der Ethischen bewezen. Hetzelfde blijkt uit de αὐτομαρτυρία der apostelen. Paulus, die gezag eischt voor zijne woorden en zegt: „ook ik meen den Heiligen Geest te hebben," betuigt omgekeerd, dat hij de voornaamste der zondaren is (I Tim. 1 : 15). Vergelijken wij, wat Paulus in Rom. 7 zegt van de voortdurende worsteling van het kind Gods in hem met de opwellingen uit den ouden mensch, dan zien wij, dat Paulus zoo ver af is van heilig te zijn, dat hij getuigt: „Niet alsof ik het alreede gegrepen had, maar ik jaag er naar." En toch vinden wij van dienzelfden Paulus voortdurend de verzekering: „Zóo is de waarheid en die een ander Evangelie brengt is vervloekt!"

Uit alle deze feiten blijkt dus, dat de apostelen in geestelijken zin alleszins feilbare menschen waren evenals wij, maar in intellectueelen zin de onfeilbaarheid pretendeerden.

Bovendien strijdt de voorstelling, alsof wij in de apostolische inspiratie een vrucht van de wedergeboorte hadden te zien, met wat wij in den locus de Homine leerden omtrent de verhouding van wil en verstand. Ja; was waar, wat men voorgeeft, dat de hoofdwerking in den wil plaats heeft en van

den wil op het verstand zich richtte, dan ware het te denken, dat de apostelen die in de wedergeboorte in hun wil waren omgezet, ook andere gedachten in hun bewustzijn hadden ontvangen.

Maar in den locus de Homine is het anders aangetoond; de wil gehoorzaamt aan het dictamen van het intellect, niet omgekeerd. Van de bewering, dat uit het feit van het geïnspireerd zijn een heiliger zin volgen moet, zou men dus eerder het omgekeerde kunnen aantoonen.

De Heilige Schrift leert altoos, dat de wedergeboorte wel het „grundlegende" in het kind van God is, maar stelt tevens den φωτισμός voor als een afzonderlijke genadegave, die wel wortelt in de wedergeboorte, maar er niet proprio motu uit voortkomt; 't is een graankorrel in den bodem der regeneratio neergelegd.

Waar de apostelen zelf verklaren zedelijk niet onfeilbaar te zijn, de Heilige Schrift dit beaamt en dus uit de intellectueele niet tot de zedelijke onfeilbaarheid mag geconcludeerd, daar mag men evenmin uit de wedergeboorte en heiliging de onfeilbare inspiratie afleiden. De φωτισμός is er wel om de heiligmaking te bevorderen, maar de heiligmaking dient niet om φωτισμός te geven. De φωτισμός heeft ten doel om goed en kwaad te leeren onderscheiden, opdat wij den wil des Heeren zouden doen; maar de zedelijke aangrijping van ons wezen strekt niet om ons betere begrippen te geven. Geheel de ethische theorie berust dus op een averechtsche voorstelling van de verhouding tusschen wil en verstand.

En eindelijk wanneer er wordt tegengeworpen, dat Jerem. 31 : 34, I Cor. 2 : 13 en I Joh. 2 : 20, 27; leeren, dat de wedergeboorte qua talis zekere kennis meebrengt, dan is de bestrijding licht. Immers meent men daaruit te kunnen afleiden, dat een kind van God alles weet en geen leering meer noodig heeft, dan ware het optreden der apostelen overbodig; evenzoo de instelling van 't leeraarsambt en had men alleen missionairs noodig om de heidenen te bekeeren. Dan was er ook geen voortgang meer in kennis, want op eenmaal zou men alles weten.

Daar nu de Heere èn het apostolaat èn het leeraarsambt heeft ingesteld en daar sommige kinderen Gods krukken zijn in de leer en tot hun dood krukken blijven, zoo volgt, dat deze exegese in strijd is met de analogia fidei en dat, wie ze zoo opvat, niet interpreteert, maar van den weg helpt.

Wat beteekenen deze woorden dan?

In I Joh. 2 : 20, 27 wordt gesproken niet tot de individuën, maar tot de Kerk in haar geheel en de apostel duidt hiermede aan, dat er additief nooit iets nieuws in de Kerk kan worden ingedragen, omdat zij den Christus heeft en alles aan dien akker ontleent. In den knop is alles gegeven; ze behoeft zich alleen te ontplooien, willen de tinten en geuren er uitkomen. De apostel wil

dus niet zeggen: Ik ben eigenlijk dwaas, dat ik nog tot u spreek, want gij weet alles reeds, maar hij waarschuwt tegen de ketterij der Gnostieken en Montanisten, die in de Kerk iets nieuws wilden invoeren, alsof ze niet alles had, wat ze behoefde. De ketters wilden vreemde takken aan den boom der Kerk aanbinden. „Neen, zegt Johannes, trek een Chineeschen muur om de Kerk en ge zult zien, dat alles wat ge noodig hebt, U reeds gegeven is in Christus."

Resumeerende krijgen we dus:

ten 1ste: dat het geheugen bij een vroom mensch niets beter is dan bij een onvroom mensch. De apostelen hadden op zich zelf in geen enkel opzicht betere hersenen dan een goddelooze;

ten 2de: dat, moest uit de wedergeboorte de inspiratie verklaard, ook zedelijke onfeilbaarheid voor de intellectueele onfeilbaarheid eisch zou zijn;

ten 3de: dat de verhouding van wil en verstand met deze voorstelling strijdt;

ten 4de: dat de φωτισμός als afzonderlijke gave niet uit de wedergeboorte voortvloeit;

ten 5de: dat de plaatsen uit de Schrift, waarop men zich beroept, zóó uitgelegd, het apostolaat en leeraarsambt op zij zetten en dus in strijd zouden zijn met 's Heeren ordinantiën aan Zijne Kerk.

Nog één punt blijft in deze paragraaf ter bespreking over, dat van hoog gewicht is, nl. dat de apostelen (in onderscheiding van de profetische, lyrische en chokmatische inspiratie) een beschreven woord hebben bezeten. Wel vindt men in de profeten hier en daar verwijzingen naar vroegere stukken, maar voor hen was er geen Heilige Schrift als zoodanig. Nergens leest men van ἡ γραφή of αἱ γραφαί Slaat men daarentegen de Evangeliën en Brieven op, dan ziet men, dat er als hulpmiddel voor de inspiratie bijkomt het Oude Testament.

Zoolang dergelijke γραφαί niet bestonden, bezat de geïnspireerde persoon een gegeven minder om met zijn bewustzijn in de Openbaring Gods en het verband der dingen in te leven. In de Schrift was een vol, rijk element gegeven, waardoor de geïnspireerde persoon reeds met zijn begrippen werd ingezet in de Openbaring en de Heilige Geest (om zoo te zeggen) minder aan hem te doen had voor de inspiratie. Die de Schrift bezit, kent hare voorstellingen, is geïntroduceerd op haar terrein. Zonder Schrift moet ik alle begrippen opnieuw aanbrengen.

In de apostelen had de Heilige Geest dus veel beter gepraepareerde instrumenten, waaraan veel minder te veranderen viel.

§ 12. Analoge verschijnselen uit den apostolischen tijd.

In de fel bewogen geestelijke atmosfeer van den apostolischen tijd doen zich op geestelijk gebied meerdere verschijnselen voor, die zekere analogie met de inspiratie vertoonen en toch geheel daarvan onderscheiden zijn. Met name dient op drieërlei verschijnsel van dien aard gelet en wel

ten eerste op de δαιμονιζόμενοι, over wier lippen vaak woorden kwamen, die evenals dit bij de inspiratie voorvalt, door een macht buiten hen wierden teweeggebracht. Van de inspiratie verschilt deze werking echter hierdoor, dat bij den bezetene door die buiten hem staande macht wel zijn σῶμα maar niet zijn persoon als instrument gebruikt wierd;

ten tweede op de χαρίσματα, met name op de γλωσσολαλιά Ook hierbij toch kwamen over de lippen woorden, wier oorzaak nog elders lag dan in den persoon, die sprak. Hierin is echter deze glossolalie van de inspiratie onderscheiden, dat de inspiratie ἐκ τοῦ ἄνω iets inbrengt in het menschelijk bewustzijn, terwijl omgekeerd de glossolalie het menschelijk woord optrekt in de dingen, die boven zijn;

ten derde op de προφῆται τῆς καινῆς διαθήκης in wier optreden en woord zekere aandrift des Heiligen Geestes onmiskenbaar is en die in den apostolischen kring het niet-ambtelijke element vertegenwoordigden. Van inspiratie in engeren zin kan echter ook bij hen geen sprake zijn, daar zij als nabloeiing van een ondergaand verschijnsel slechts tijdelijke en plaatselijke beteekenis erlangden zonder bestemming voor heel de Kerk.

De ψευδαπόστολοι zijn niet, evenals de ψευδοπροφῆται, mannen van onheiliglijk aangewend geestelijk talent maar opzettelijke bedriegers.

Toelichting.

In de eerste plaats wijst de paragraaf er op, dat wij hier te doen hebben met tijdelijke extraordinaire verschijnselen, die alleen in een bepaald tijdvak voorkwamen en niet de geheele Openbaring vergezeld hebben. Reeds daarin is verschil met de profetische en apostolische inspiratie.

Dat in de volheid des tijds, als Jezus op aarde kwam, buitengewone verschijnselen zouden komen, had de Schrift telkens voorspeld. Op het gebied der Openbaring gaan de groote momenten altijd met teekenen gepaard. Als een schip te water

loopt, is het geheele waterbekken in beroering; als ik in het midden van een spinnewebbe, verstoring aanbreng, trillen alle draden tot het einde toe; bij gewichtige evenementen in het menschelijk leven, wordt de geheele atmosfeer geschokt. Zoo ook in de Openbaring. Waar de parousie des Heeren ons voorspeld wordt in Matth. 25, in de Zendbrieven en de Apocalypse, lezen wij, dat alsdan niet alleen de geestelijke, maar ook de tellurische en kosmische atmosfeer in ontzaglijke gisting en branding geraken zal.

In den locus de Angelis zagen wij, dat niet aldoor, maar juist bij zulke „Knotepunkten" in de geschiedenis, de Angelophanieën voorkomen. Tijdens Abraham's leven, bij den uittocht uit Egypte, bij de kribbe van Bethlehem en gedurende Jezus' omwandeling op aarde verschijnen Engelen en eens bij de parousie zullen zij den Heere wederom vergezellen,

Evenals geen kind geboren kan worden zonder weeën en zonder opschudding in 't huisgezin te veroorzaken, zoo ligt het ook in den aard der zaak, dat waar Jezus geboren wordt, dat niet geschiedt zonder vroeger onbekende weeën en schuddingen in de geestelijke huishouding. Evenals op den Pinksterdag, wanneer de Heilige Geest neerdaalt, teekenen geschieden (een hevige wind, vuurtongen, en glossolalie), die een gemengd pneumatisch en physisch karakter aannemen en zich om deze buitengewone daad Gods schikken, zoo vinden wij ook niet alleen bij Jezus' komst, maar gedurende zijn geheele omwandeling op aarde deze drie buitengewone verschijnselen.

De Δαιμονιζόμενοι.

De bezetenen worden in het N. T. genoemd δαιμονιζόμενοι of ἐνοχλούμενοι en buiten de Schrift door de Joden ook ἐνεργούμενοι, hoewel minder juist. Ἐνοχλούμενοί komt van ὄχλος menigte; vandaar beteekent het „gekweld, geplaagd zijn", evenals turbare (anima perturbata) van turba, omdat de groote, woelige menigte de kalme rust (quies, otium) van het huisgezin breekt.

De voorstelling van de H. Schrift omtrent deze personen is ongetwijfeld deze, dat δαιμόνια in die menschen insluipen, die δαιμονιζόμενοι zijn en dat, zullen die personen weer genezen worden, er moet plaats hebben een ἐκβληθῆναι; ἐκβάλλειν nu wordt alleen gezegd van iets uitwerpen, want *in* iemand is, niet wat van buiten af op hem inwerkt. Ἐνεργούμενοι is daarom minder juist, wijl ἐνεργεῖν is van buiten af in iets werken. Wanneer de zon ἐνεργεῖ in mij en ik een zonnesteek krijg, dan zegt de arts niet: Ik zal de zon uit u werpen. Dan is er wel ἐνέργησις geen ἔνοίκησις. Uit het ἐκβάλλειν blijkt dus, dat er is ἐνοίκησις en geen ἐνέργησις.

De Heere Jezus gaf dat duidelijk aan in zijne gelijkenis van den Satan en het huis (d. w. z. het hart), waar hij uit geworpen wordt, maar later met zeven andere duivelen terugkeert.

Wel is dit slechts eene gelijkenis, maar de Heere moet eene gelijkenis nemen, die opgaat, niet eene, die maar verzonnen is; zie de gelijkenis van den zaaier, den wijnstok, het zuurdeeg enz.; zij moet beantwoorden aan het reëele leven.

Zoo ook hier. Als de Heere dus zegt, dat de δαιμόνια in het hart wonen, dan is hiermede aangetoond, dat volgens de Heilige Schrift de duivelen binnensluipen in het menschelijk wezen.

Om de vraag te beantwoorden: waar ze binnensluipen, moeten wij ons eerst herinneren, wat duivelen zijn. Duivelen zijn gevallen engelen, ἀκάθαρτα πνεύματα (niet geesten van engelen, gelijk men wel eens hoort; van dergelijke verzwakking weet de Schrift niets). Had een duivel een σῶμα, dan konden ze niet insluipen, want de praesentie van het ééne lichaam sluit die van het andere uit. Men noemt de engelen daarom wel eens eigenaardig „asomatisch". De engelen zijn πνεύματα, niet in den zin van hooger geestelijk leven, want Satan is ook een πνεῦμα, maar het diepst gezonken van allen. Daarom kan van een engel nooit gezegd, dat hij 2 cM². noodig heeft om ergens te wezen. Meten komt alleen te pas bij een somatisch wezen, maar geldt niet voor een pneumatisch wezen. Evenmin als van God kan gezegd worden, dat Hij plaats noodig heeft en Hij toch Alomtegenwoordig is, zoo heeft ook een engel wel een *ubi*, maar een ubi zonder dimensie. Daarom konden er wel 1200 tegelijk in één persoon zijn, gelijk de Heilige Schrift leert. Legioen nu is een vaag begrip, maar toen wist men zeer goed, dat het op zijn minst 1200 man groot was, wij moeten dit dus concreet nemen en niet verzwakken. Ook leert de Heilige Schrift, dat ze op gelijke wijze in beesten (nl. zwijnen) konden varen en daarop inwerken.

Vraagt men, op welk punt van den mensch de insluiping plaats had, dan leidt de Heilige Schrift er toe om te zeggen, dat ze alleen op het lichaam inwerkten. Nergens vinden wij verschijnselen opgeteekend, dat de duivel den mensch schaadde aan zijn ziel. Hij behoeft na zijn genezing niet ontzondigd te worden gelijk de melaatschen; hij is in eens genezen. Ook nu nog ziet men vaak, dat krankzinnige vromen, als ze beter worden, niet achteruit maar eer vooruit zijn gegaan in geestelijk leven.

Wel lezen wij bij de bezetenen van epileptische verschijnselen; schuimbekken; trekken van armen en beenen; verschijnselen, die in verband staan met de maan; razernij; gevallen van machten, die ze in het vuur of water willen werpen, evenals bij een wild paard. Soms maakt zulk een booze geest den mensch stom (πνεῦμα ἄλαλον) of blind. Maar werkingen op den geest vinden wij nooit.

Daarnaast loopt een geheel ander verschijnsel, dat met ziel of lichaam niets

te maken heeft dan alleen met de spreekorganen en geheel op zich zelf staat, nl. dat uit zulk een bezetene soms een geheel andere persoon spreekt, met een geheel andere stem, met een ander ik, kennis en bewustzijn. Keer op keer komt uit de bezetenen een stem, die den Zoon van God toont te kennen en vol angst voor Hem is: „Zijt gij gekomen om ons te pijnigen vóór den tijd? Laat ons toe, dat wij varen in deze kudde zwijnen". De bezetene zelf spreekt hier niet; hij merkt er niets van. De dialoog vindt plaats tusschen Jezus en den daemon, die gebruik maakt van de spraakorganen des bezetenen.

Wij hebben hier dus te doen, en ziedaar onze conclusie, met verschijnselen, die wij op psychiatrisch gebied aantreffen, wanneer de hersenvliezen of het ruggemerg of het centrale zenuwleven geschokt worden. Zulke storingen veroorzaken vreemde toestanden, die geheel buiten de ziel omgaan. Als een dakpan op iemands hersenen valt of iemand typhus krijgt, is dit alleen een werking op het lichaam en niet op de ziel; toch gaan zulke menschen ijlen en spreken wartaal en booze dingen, die ze anders nooit zeggen zouden. Evenzoo neemt men bij epileptici en krankzinnigen waar, dat uitwendige storing van die vliezen, die den overgang vormen van het somatisch op het psychische leven, dergelijke verschijnselen te voorschijn roept.

Waar dus het gewone leven zulke analoge gevallen aanbiedt, daar leidt, hetgeen de Heilige Schrift ons meldt van de δαιμονιζόμενοι, tot de conclusie, dat de δαίμων geen macht heeft over de ziel maar wel om zijne werking te appliceeren op het lichaam daar, waar de overgang van het somatisch op het psychisch leven plaats grijpt.

Laat ons nu het punt zoeken, waar wij de aanbinding vinden met de inspiratie.

In de Schrift is sprake van profeten en pseudo-profeten; van apostelen en pseudo-apostelen; van een ἐνσαρκωσις in den Christus en daarnaast van een varen van Satan in Judas Iskariot.

Vraagt men op welke dezer lijnen de δαιμονιζόμενοι moeten gebracht worden, dan antwoorden wij: op de derde lijn.

De ψευδοπροφῆται stonden zonder twijfel onder Satans invloed maar waren niet bezeten; alles ging door hun bewustzijn; het was een nabootsing van het werk Gods, maar waarbij, evenals in het profeteeren, het bewustzijn van den persoon zelf gebruikt werd; zijn geest leefde er in mee.

Bij de ψευδαπόστολοι hebben wij evenzeer met nabootsing te doen; ook zij staan onder invloed van Satan maar op een andere wijze. Bij de ψευδοπροφῆται werkt Satan gemaskeerd; het is voor den profeet zelf verborgen, zoodat hij zelf gelooft een echte profeet te zijn, niet weet, dat het Satan is, meent Gode een dienst te doen en zegt כֹּה אָמַר יְהוָה. Bij de ψευδαπόστολοι niets van dat alles: zij zijn zich bewust van hun afwijking; wij hebben bij hen met een

bewuste leugen te doen; bij den pseudoprofeet, althans in den aanvang, niet; wel later, gelijk blijkt uit Zach. 13 : 4.

Bij de ἐνσαρκωσις hebben wij niet te doen met het spreken door een mensch, met de inwoning van den Heiligen Geest in een mensch, maar met de openbaring van God in menschelijk vleesch; een varen van God in de menschelijke natuur (niet in den mensch). Ook hier komt de μίμησις van Satan en die is voleind bij Judas, als wij lezen, dat Satan in hem voer, waardoor hij onderscheiden is van alle andere menschen. Judas Iskariot is de eenige mensch, waarin Satan gevaren is.

Welnu, datgene, wat wij bij Judas tot een volkomen hoogte zien gekomen, is bij de δκιμονιζόμενοι voorloopig. Ook daarin ligt een μίμησις. Gelijk Jezus in de gelijkenis van den wijngaard zegt, dat de Koning tot de ontrouwe landlieden eerst zijne profeten zond, daarna zijn zoon en eindelijk zelf kwam, zoo is het ook gedisponeerd in het rijk van Satan. Daar is Satan de Koning, die parallel staat met Jezus. Evenals Jezus dienende geesten heeft, zoo heeft ook Satan zijne geesten onder zich. Vóor Satan zelf komt, zendt ook hij zijn heraüten uit, zijn Johannes den Dooper om de menschen met een duivelschen geest te doopen.

De beteekenis van dit invaren van Satan in Judas komt het sterkst daarin uit, dat het niet alleen was een varen in het lichaam van Judas, maar een coälescere, samenvloeien en groeien, van zijn geest met dien van Judas. Dit is bij de voorloopers van Satan het geval niet. Het δός μοι ποῦ στῶ was gegeven in de fijne vehikels, die den overgang van ziel op lichaam vormen; wij zijn gewoon die het „zenuwleven" te noemen; misschien ligt het nog daarachter; maar dit doet er niet toe; ingang vonden ze daar, waar het psychisch op het somatisch leven inwerkt.

De ψυχή zelf bleef er geheel buiten, werd er nooit door gedeerd. Na de uitwerping der daemonen hooren wij niet een „Uw zonden zijn u vergeven." Veeleer blijkt bij gewone ziekten nog meer van zonde. Een bezetene heeft niet noodig voor zijne genezing tot geloof te komen; nergens werkt het πιστεύειν mee tot het ἐκβάλλειν. Soms zijn ze bij 't insluipen van den daemon nog geestelijk onbewust; wij lezen zelfs in Marc. 9 : 21, dat iemand reeds van *kindsbeen af* met een δκιμόνιον behept was.

De basis is wel de algemeene zondige menschelijke natuur (het kan niet bij een engel geschieden) maar niet de persoonlijke individueele zonde. Men kan niet zeggen, wanneer iemand bezeten is: „dat is zijn schuld". Evenmin als men dit in den regel van krankzinnigen kan zeggen. Voorwerpen van medelijden zijn zij slechts, in zooverre zij door de zonde in Adam schuldig zijn.

De oorzaak, dat de daemonen met zulk een woede in de dagen van Jezus in

de menschen ingevaren zijn, ligt niet in de zondaren, maar in Jezus. De oorzaak ligt ook niet in de verhouding van deze personen tot Jezus; want wij zien niet, dat Kajaphas of Herodus of andere tegenstanders van Jezus bezeten worden, veeleer menschen, die na hun verlossing, Jezus eer en hulde brengen. De δαιμονιζόμενοι moeten dus op één lijn gesteld met de blindgeborenen, d. w. z. die personen, die van nature een gebrek, een kwaal aan zich hebben, zooals er ziekten zijn, die van geslacht op geslacht zich overplanten. En evenals deze heriditaire kwalen staan ook de δαιμονιζόμενοι als getuigen Gods, en wel opdat Zijne heerlijkheid zou openbaar worden. Ze zijn een aanval van Satan op die wereld, waaruit Jezus zijn Koninkrijk opbouwt en ze bieden Hem een triumf, omdat Hij die aanvallen terugslaat.

En nu de vraag: welke analogie bestaat er tusschen deze δαιμονιζόμενοι en de inspiratie?

In re heeft deze geheele verschijning niets te maken met de inspiratie, omdat alle inspiratie door de ψυχή gaat en wij hier alleen met het σῶμα te doen hebben. Daarin zijn ze principiëel onderscheiden. Er is niets wat schijnbaar een zoo sterk analogon biedt met de inspiratie en toch in werkelijkheid liggen ze geheel uiteen. Bij den profeet gaat alles door het bewustzijn, zelfs bij de visioenen; de persoon wordt gebruikt, maar er kruipt nooit een ander in hem, die zijn tong en lippen beweegt.

Het eenige analogon in re geeft het spreken van Bileam's ezel.

In forma is de analogie groot en strekt de verschijning der δαιμονιζόμενοι zeer sterk om de inspiratie te verklaren en in haar essentiëel karakter te bevestigen. In forma toch zien wij hier bijna geheel dezelfde verschijnselen als bij de profeten in apocalyptische toestanden. Johannes op Patmos slaat als dood neer aan de voeten van Jezus, tot deze hem weer opwekt; van Daniël en Ezechiël lezen wij evenzeer, dat het eerste effect van het aangrijpen des Geestes was een als dood neergeworpen worden ter aarde; ook voelen de geïnspireerden zich daarna krank en afgemat; hun zenuwleven is geschokt.

Diezelfde verschijnselen hebben wij bij de δαιμονιζόμενοι in gelijksoortigen vorm. Die machtige inwerking van Satan op de σώματα der bezetenen biedt dus een eerste analogie met de inspiratie.

Ten tweede, de profeten spreken met hun tong, gehemelte en lippen soms woorden waarover ze zelf geen meester waren. Datzelfde vinden wij ook bij de δαιμονιζόμενοι. Hun spraakorganen worden bewogen, zonder dat zij zelf spreken willen.

In forma is dus een sterk anologon. Niets weerspreekt zoozeer de onmogelijkheid van de profetische inspiratie als de daemonische verschijningen in de bezetenen.

Resultaat is derhalve, dat wij, de δαιμονιζόμενοι op de lijn der inspiratie genomen, bevinden, dat wij hier te doen hebben met twee geheel verschillende verschijnselen; dat ze niet zijn een μίμησις van de apostelen of profeten door Satan, maar dat ze formeel genomen een sterk analogon bieden met de inspiratie uitsluitend van somatische zijde.

De Χαρίσματα.

Leest men in het N. T. van de Charismata, de Glossolalie, dan denkt men terstond aan het vroegere profetisme, waarmee het zelfs voor een deel den naam gemeen heeft.

De vraag is dus of er hier werkelijk een analogon, 't zij in re, 't zij in forma met de inspiratie gegeven is? Voor wij deze vraag beantwoorden, moeten wij echter eerst nagaan, wat Χαρίσματα zijn.

In de menschelijke natuur is een aanleg; deze is verschillend naar de vermogens; bij den een staat het vermogen van 't intellect, bij den ander van den wil, bij den derde van het gevoel (de αἴσθησις) meer op den voorgrond. Zelfs in de onderscheidene rassen valt dit onderscheid op te merken.

Die vermogens zijn als de groote motorische drijfkrachten in een fabriek. Doch ze werken niet alleen intellectueel, ethisch en receptief, maar ze worden geappliceerd op bepaalde variatiën in 't leven en dat zijn, wat men noemt, talenten. Talent is de nadere applicatie van een motorisch vermogen op een bepaalde variatie in 't leven. Helderheid b.v. is een talent, niet een aparte motorische kracht maar een bepaald cachet op de motorische kracht van het denken. Dat denken kan ook in het diepe gaan en dan krijgt men juist duisterheid, maar blijft het in het scherp belijnde aan de oppervlakte, dan is het helder.

De talenten zijn dus als 't ware de instrumenten, waardoor de motorische kracht op een bepaald iets wordt gericht, evenals in een fabriek een zelfde kracht hier een stoomhamer, daar een stoomzaag, ginds een stoomboor in beweging brengt. Dezelfde kracht heeft bij den een meer philosophische diepte, bij den ander meer klaarheid van elocutie. Zoo onderscheidt men bij den wil: moed, doortastendheid, doorzettingsvermogen enz. Zoo is een organiseerend talent een combinatie van de motorische krachten van wil en intellect, in verband met het organisch verband van den kosmos enz. enz.

De bepaling van het talent hangt dus af:

deels van den kosmos;

deels van de mogelijkheden van elke motorische kracht;

deels van de combinaties onderling.

De kiemen van dit alles liggen in ieder mensch, maar verreweg de meesten komen niet tot ontwikkeling; er is gradueel verschil; bij den een zijn ze

slechts zeer weinig, bij den ander meer ontwikkeld; eindelijk kan het onmeetbaar worden en dan wordt het genie.

Het genie is van het talent niet principieel onderscheiden, maar het genie is de potenz van het talent.

Als wij het water uit een bron ontvangen door middel van kanalen en buizen, is de drijfkracht minder sterk, dan wanneer het rechtstreeks wordt aangevoerd. Genie is deze eigenschap van het menschelijk wezen, dat de „Triebkraft" niet komt door buizen, maar rechtstreeks uit het scheppingsleven. Vandaar heeft een genie alle talenten tot zijn dienst, omdat hij in onmiddellijk rapport met de „Urbron" staat; vandaar zijn wondere macht.

Alle menschen hebben dus motorische krachten en alle menschen hebben talenten; terwijl er verschil is tusschen hen die afgeleide krachten ontvangen en de genieën, die in rechtstreeksch verband staan met de bron.

Die talenten nu zitten in den mensch zoo in, dat de beginselen van alles in iedereen zitten. Een mannenborst heeft denzelfden grondvorm als een vrouwenborst, maar kwam niet tot ontwikkeling. Ook in niet-aesthetische menschen zit aesthetische aanleg, maar hij bleef even onontwikkeld als de mamillae van een man.

Zoo zijn er ook beginsels, die van de verdrijving uit het paradijs af nooit tot uiting gekomen zijn; er zijn aanzetsels in de menschelijke natuur, die bij alle menschen onontwikkeld zijn gebleven. Die talenten zullen eens in de zalen des eeuwigen lichts tot volle rijpheid komen. Konden wij dat nu reeds bespieden, dan zouden wij vinden, dat talenten, die hier op aarde tot een hoogen trap van ontwikkeling kwamen, daar afschilferen, versterven en vergaan, terwijl kiemen, wier bestaan hier niet vermoed werd, zelfs in den hemel eerst tot ontplooiing zullen komen. M. a. w. in het σῶμα ἐν δόξῃ komt niets nieuws bij; in de schepping is niets additiefs, maar hetgeen hier onontkiemd lag, zal daar ontkiemen en omgekeerd.

Wij zien hiervan de voorbeelden reeds op aarde; bijv. in de vrouwennatuur. In haar ligt het vermogen van productie en van voeding voor hare kinderen; maar op jeugdigen leeftijd is dit nog niet aanwezig en na een zekeren leeftijd verdwijnt het weer, terwijl dan andere talenten van wijsheid en bezorgdheid, die vroeger niet gezien werden, tot uiting komen. Zoo is het ook in de menschelijke natuur. Bij een kind is de ontwikkeling van het phantasieleven te sterk voor een man; bij den man komt het oordeelingsvermogen op den voorgrond; bij den grijsaard keert de amoenitas en zachtheid terug.

Dit gaat door ook in de eeuwigheid: in het verheerlijkte lichaam zullen nieuwe kiemen te voorschijn komen, terwijl op aarde gebruikte, werkeloos zullen zijn.

Hiermede is de algemeene basis gegeven, waarop de χαρίσματα zich ontwikkelen. Ze zijn niet nieuw in den mensch ingebrachte zaken, maar de ontwikkeling van in de menschelijke natuur latente kiemen.

De grond er van is dus de menschelijke natuur, zooals God die schiep naar het צֶלֶם יְהוָה. In dit laatste zitten alle χαρίσματα in; daar kan niets meer bijkomen, want er is geen hooger צֶלֶם dan het צֶלֶם יְהוָה.

Nu is in de tweede plaats de wedergeboorte het feit, waardoor die gestorven kiemen weer tot leven komen. Maar nu repeteert zich daarbij, wat wij in het gewone leven zien bij de talenten. Zij leven van de machtige motorische kracht van het geloof, maar verleenen daaraan een eigen cachet, een eigen type. Terwijl er een scala van bijv. 12 χαρίσματα is, komt bij den een dit, bij den ander dàt χάρισμα meer uit. Immers wordt ook niet bij één persoon tegelijk een aesthetische, intellectueele èn ethische aanleg gevonden. Dit verstoort niet, maar geeft juist de harmonie. In een huis moet niet alles gelijk zijn: men heeft er deuren, vensters enz. noodig. In het lichaam van Christus zijn alle kinderen Gods samenstellende deelen, maar de een is de hand, een ander de voet, een derde het hoofd. Die variatie in de charismata is dus geen gebrek maar schoonheid, het is 't πλήρωμα τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ.

Vandaar de onderscheiden charismata in de Schrift opgenoemd. I Cor. 12 : 4 is hiervoor de voornaamste plaats. Evenals er in een fabriek verscheidenheid is van instrumenten, maar slechts één stroom, die alles beweegt, zoo is er ook verscheidenheid van charismata, doch slechts ééne motorische kracht τὸ πνεῦμα ἅγιον. Διάκονος (vers 5) is de man, die een instrument bedient; een stoomboor werkt niet vanzelf, maar er moet iemand bij staan om haar te richten op de ijzeren plaat. Διακονία is het talent, genomen niet in objectief instrumenteelen, maar in subjectief persoonlijken zin; hij, die het talent bezit. Vers 5 wil dus zeggen: in de fabriek is maar één directeur, dat is de Heer; alle anderen zijn διάκονοι De ἐνέργεια is het genie: hij die πάντα ἐν πᾶσι is. Naarmate Hij meer of minder sterk werkt, is er verscheidenheid van ἐνεργήματα (vers 6). Die dit verschil aangeeft is de plannenmaker. Moet een brug of schip geconstrueerd, dan moet de machine zoo hard of zacht werken als de architect dit aangeeft en elke διάκονος moet zoovele krachten laten werken, als voor dat onderdeel noodig is. De eenige, die dit bepaalt, is ὁ Θεός.

Maar niet alleen zijn er verschillende charismata, er zijn ook hoogere en lagere: er is dus een begrijpelijke eerzucht in elk mensch om hoogere χαρίσματα te erlangen. De apostel moedigt dit zelfs aan in I Cor. 12 : 31, maar laat er aan voorafgaan in vers 28 en 29 μὴ πάντες ἀπόστολοι enz. De gaven loopen zeer uiteen; bij den een zóó, bij den ander zus; in dien zin noemt Paulus ze μέλη τοῦ σώματος vers 27.

Er zijn twee factoren, die hierbij meewerken; een van Gods zijde en een van 's menschen zijde. Grondregel is I Cor. 7 : 7. Maar terwijl er is van den eenen kant een disponeering Gods, die bepaalt welke charismata zich in iemand ontwikkelen zullen, is het toch ook aan den ζῆλος der kinderen Gods overgelaten om, één charisma bezittende, ook de anderen deelachtig te worden.

In dien zin zegt de apostel, dat hij ook kent een καθ' ὑπερβολὴν χάρισμα en dat is de ἀγάπη I Cor. 13. Hier is niet bedoeld, gelijk meestal verstaan wordt, de gewone liefde van een eigenlijk mensch, maar het heilig kunsttalent der liefde, dat maar aan enkele vromen gegeven wordt als bizondere werking van den Heiligen Geest in hunne zielen. Dat hiermede niet de gewone liefde bedoeld is, die ieder hebben moet, zien wij uit I Cor. 12 : 9 waar de Apostel onder de χαρίσματα aan enkelen geschonken ook het „geloof" noemt. Vreemd, zegt men, dit lezende, iedereen heeft toch πίστις! Zeer zeker; maar niet ieder, die zijn vingers buigen kan, heeft daarom de vlugheid, waarmee een pianist of borduurwerkster hunne vingers bewegen, Niet ieder, die zien kan, heeft daarom de gave der opmerking. Zoo nu is het ook hier. Enkele elementen worden bij elk kind van God in gewone ontwikkeling gevonden, maar aan slechts weinigen is de bizondere ontwikkeling geschonken en dàt is het χάρισμα τῆς πίστεως en τῆς ἀγάπης.

I Cor. 13 : 1 wordt met γλῶσσαι niet *alle* talen bedoeld, maar is eenvoudig sprake van het χάρισμα der glossolalie; in vers 3 en 4 is sprake van het χάρισμα der barmhartigheid; enz., enz. en nu zegt de apostel, dat het χάρισμα τῆς ἀγάπης *al* deze χαρίσματα te boven gaat.

Nu voelen wij, hoe tevens de weg gebaand is om de glossolalie te verklaren; het is nl. een in den wedergeboren mensch inliggende kiem van een geestelijk kunsttalent, die tot volle ontwikkeling kwam.

Ook in den hemel zal men spreken. „Taal" staat niet laag, maar zeer hoog; Christus zelf heet immers het „Woord". Wel wordt die hemeltaal ἀλαλητός genoemd, maar het is toch een taal, evenals er een spreken is in de oeconomia Dei Triunius b.v. bij de schepping van den mensch: en God zeide: „Laat ons" enz,

Die taal in den hemel is niet een taal, die men na zijn dood aanleert, maar die zich φύσει uit den mensch ontwikkelen zal. Geen enkele taal is oorspronkelijk θέσει, maar door de zonde zijn ze het wel gedeeltelijk geworden; in den hemel echter is ze zuiver φύσει. Kiem, aanleg daarvoor behoeft niet opnieuw ingebracht te worden, maar lag reeds in Adam bij zijne schepping. De taal van den hemel is niet opgelegd, aangekleefd, maar de eigenlijke taal der menschen, die vanzelf uit het hart komt, als de mensch weer recht tegenover zijn God zal staan en dan volkomen vrij hare bloemknoppen ontplooien zal,

omdat de mensch zelf weer vrij zal zijn. *De* menschelijke taal, de γλῶσσαι τῶν ἀνθρώπων, dat zijn de uitingen, die spontaan uit den mensch voortkomen en waarvan de kiemen reeds in den mensch lagen.

Nu vinden wij het verschijnsel in de apostolische eeuw, dat in enkele personen die taalkiem tot bizondere ontwikkeling is gekomen en ze in die taal gesproken hebben. Een χάρισμα dus om de aardsche beperktheid te overwinnen en te spreken met zoodanige γλῶσσαι.

Γλῶσσαι bedoelt dus niet een mechanisch kunstje, om alle talen zoo maar te kunnen spreken; dat zou wel kunnen; God is Almachtig en Hij liet zelfs een ezel wel hebreeuwsch spreken, maar vragen wij naar de organische werking van den Heiligen Geest, dan leert het N. T. het ons anders. De charismata zijn geen kunstjes maar δυνάμεις, kiemen, onder koestering des Heiligen Geestes ontloken; niet toegevoegd aan het aanwezige, maar behoorende tot de menschelijke natuur. Niet die γλῶσσαι zijn het vreemde, maar onze talen, die wij spreken, zijn het vreemde. Juist daarom waren die γλῶσσαι onverstaanbaar, want bij een taal zijn èn spraak- èn gehoororganen noodig; die beide vormen één organisme; een doove kan niet spreken. Vandaar dat zij, die het χάρισμα τῶν γλωσσῶν ontvangen hadden, ook het χάρισμα kregen om die γλῶσσαι te verstaan; zelf verstond men het dus wel, maar de anderen, die het χάρισμα niet hadden, verstonden het uit den aard der zaak niet. Wel schijnt het voorgekomen te zijn dat enkele προφῆται ze verstonden zonder ze zelf te kunnen spreken, maar dit toch zeer zeldzaam. Dientengevolge merken wij, dat de γλῶσσαι in de Heilige Schrift altijd komen na een machtige aangrijping des Heiligen Geestes en daarna weer verdwijnen; wij zien dat het omging buiten hun aardsch bewustzijn (νοῦς) en zich geheel bewoog op het gebied van hun πνεῦμα. Terwijl de profeten ἐν νῷ spraken en tot de menschen over dingen hen betreffende, spraken de menschen van de γλῶσσαι tot God, niet tot de menschen, over goddelijke dingen, strekkende om Gode eere te geven.

Dit alles zien wij in I Cor. 14 : 2. Iemand, die dit χάρισμα heeft, zegt Paulus, spreekt niet tot aardsche personen en over aardsche dingen, maar tot God; anderen verstaan hem niet; het geschiedt niet ἐν νῷ maar ἐν πνεύματι en gaat over μυστήρια d. z. goddelijke dingen. Vers 4 zegt ons, dat hij het zelf wel verstond, want hij sticht zich zelf; in vs. 14 vergelijkt Paulus het met bidden, omdat het een spreken is tot God. Mijn νοῦς, zegt Paulus, is dan ἄκαρπος, want het gaat buiten mijn verstandelijk bewustzijn om. Het verstandelijk bewustzijn wordt gevormd door reflectie van de aardsche kingen (evenals in den hemel door reflectie van de hemelsche). De νοῦς is dus geen kader om op te nemen dingen, die tot de orde der hemelsche behooren. Hieruit blijkt tevens, dat νοῦς en ψυχή naast πνεῦμα staan en dus niet een ander bestand-

deel van den mensch zijn, gelijk de trichotomisten leeren. In vers 17, 18 en 19 zien wij nogmaals, dat de menschen, die het χάρισμα van de γλῶσσαι niet hadden, het niet verstonden. Op vers 22 valt nu de nadruk. Paulus vraagt daar: Waarom is dit χάρισμα dan geschonken? Wij zouden zeggen: voor de geloovigen, om de Kerk te troosten en te sterken. — Neen, zegt Paulus, het is een σημεῖον (evenals op den Pinksterdag) en wel niet voor de geloovigen, maar juist voor de ongeloovigen. Voor de geloovigen is de profetie; daar kunnen ze met hun gedachten ingaan. Maar voor de ongeloovigen is de profetie onverstaanbaar; de tale Kanaans is hun een dwaasheid; spreekt men over het genadeleven, dan verstaan zij er niets van, daarom zijn voor hen de γλῶσσαι gegeven tot een σημεῖον. —

Die γλῶσσαι, staan dus tot de Inspiratie inderdaad in zekere betrekking. In de γλῶσσαι spraken de menschen woorden, die niet voortkwamen uit hun νοῦς of zoo ja, dan niet alleen door hen gedirigeerd waren. Hierin komen dus de inspiratie en glossolalie in beginsel overeen, maar anderzijds staan zij daarin antithetisch tegenover elkaar, dat de inspiratie was het inbrengen van gedachten uit het bewustzijn van een ander in hun bewustzijn, terwijl bij de γλῶσσαι niets anders plaats vond, dan het opwekken door den Heiligen Geest van een voorhanden zijnde kiem. Als de γλῶσσαι konden vertolkt worden, dan hielden ze niets bizonders in; de Heere maakte door een wonder, dat de toehoorders op den Pinksterdag ze verstonden en toen hoorden zij niets anders, dan dat zij de groote werken Gods spraken.

Bij de γλῶσσαι is dus de inhoud niets, bij de inspiratie alles; bij de γλῶσσαι is de vorm alles, bij de inspiratie iets bijkomstigs. Het doel van de γλῶσσαι is om een menschelijken geest zich te laten uiten, alsof hij in de hemelsche sferen was; bij de inspiratie is het een werking des Heiligen Geestes, waardoor hemelsche dingen in de gewone menschelijke taal worden overgebracht.

Kortelijk resumeerende kunnen wij dus zeggen, dat het eene is het gieten van aardsche dingen in hemelschen vorm; het andere van hemelsche dingen in aardschen vorm.

De προφῆται van 't Nieuwe Verbond.

In beginsel staan de προφῆται tegenover de γλῶσσαι zie I Cor. 14 : 3 en 4. Zie verder Rom. 12 : 7; I Cor. 11 : 4, 5; 12 : 28; I Cor. 13 : 2, 8; Ef. 4 : 11; I Thess. 5 : 20; enz. Nu is προφήτης eens gebruikt, waar het min of meer vreemd is, nl. Tit. 1 : 12, waar Paulus ook den dichter, die de Cretensers „luie buiken" had genoemd „een profeet" heet. Toch moet ook dit er bij genomen worden, om het begrip te krijgen. Eene bizonder soort profeten wordt vermeld Act. 19 : 6 en 21 : 9. Terwijl eindelijk in I Cor. 14 : 32 staat, dat de geesten der profeten aan de profeten onderworpen waren. In dezen laatsten tekst

hebben wij de scherpste tegenstelling tusschen de profeten van het Oude en het Nieuwe Verbond. In het Oude Verbond is de profeet aan den Geest der profeten onderworpen.

Jeremia zegt, dat het een vuur was, brandende in zijne beenderen; hij kon het niet langer uithouden, maar moest spreken. De profeten van het N. V. hebben hun geest in hun macht. Dat is het groote verschil.

Bij het N. V. hebben wij slechts te doen met een χάρισμα.

In den menschelijken geest is een kiem voor het προφητεύειν aanwezig. Die kiem tot ontwikkeling gekomen, strekt er toe om den menschelijken geest zoo te laten inzinken. dat ze het goddelijk getuigenis tot orgaan wordt.

Wanneer een schilder zoo beroemd wordt, dat hij een school vormt, dan komen andere schilders bij hem om te leeren. Deze zijn van tweeërlei natuur; òf ze hebben receptieve óf productieve zelfstandige gave. Ieder, die in de school komt met een zelfstandige gave, komt niet uit; hij mist het talent om een orgaan te worden voor den meester. Alleen wie receptief van aanleg is, hoort in die school thuis; hij is in staat epigoon te worden van den meester: niet een flauw nabootser, maar een verlengstuk voor diens genialen geest. In een genie is meer, dan de persoon zelf uiten kan; hij opent slechts een klein deel van den geest, die in hem is. Daarom moeten op hem geschroefd allerlei organen, die nu mee uitstralen, wat in hem is. In dien zin waren ook de 12 apostelen epigonen van Christus; Hij zelf kon niet alles openbaren, wat in Hem was; de apostelen zijn de vehikels daarvoor. Zoo is het op elk terrein. Elk genie heeft verlengstukken noodig. En dat is nu ook het charisma der profetie.

Dit is niet in elk mensch: wie productief is van geest, kan het niet ontvangen. Maar de gesteldheid in den menschelijken geest om zich onder de macht der Openbaring te stellen, die in zich op te vangen en *dienende* verder te brengen, dat is de kiem, die aan den mensch gegeven is om God te verheerlijken en die in het προφητεύειν tot ontplooiing komt.

In het Oude Verbond en in de heidenwereld werkte die kiem op allerlei manieren. In de heidenwereld (schoon op gebrekkige wijze) in de dichters en philosophen. In dien zin noemt Paulus dien Cretenser dichter ook een profeet.

In Israel werkte diezelfde kiem in de valsche profeten en in de profetenscholen, in de profeten, die stierven zonder ooit een speciale profetie ontvangen te hebben. Ze werkte ook in de eigenlijke profeten des Ouden Verbonds, maar zóo, dat uit die kiem zelf nooit een enkele profetie is voortgekomen, dan alleen wanneer de Heere het als instrument gebrukte om zijn doel te bereiken.

In de dagen des Nieuwen Verbonds, waren er meer zulke menschen, waarin die kiem werkte. Nu wordt zij echter niet gebruikt als Openbarings-

instrument, maar wordt zij onder de koestering des Heiligen Geestes tot eigen ontwikkeling gebracht. Het gaat werken, komt onder den invloed van de Openbaring, neemt den inhoud van die Openbaring in zich op en spreekt dien met kracht uit.

Vandaar het eigenaardig karakter van dit προφητεύειν, dat het suo jure optreedt. Anders gaat alles onder het N. V. door het ambt, maar een προφήτης is geen ambtelijk aangesteld persoon en hierin komt hij overeen met de profeten des Ouden Verbonds.

In dien zin hebben de Reformatoren op juiste wijze getracht de προφητεία weer in 't leven te roepen; doch deze instelling ging onder, omdat men het te kunstmatig wilde maken. De predikanten waren bang voor het opkomen van ketterijen en a Lasco te Londen stelde het daarom onder toezicht der dominees, doch hiermee stierf het ook uit.

In de kringen der oefenaars kwam het toen weer tot eigen leven, maar ook daar is het weer verstikt, omdat het te veel opgesloten en gebonden was.

In den grond der zaak blijft echter het χάρισμα der profetie nu nog doorwerken, inzooverre enkele ongestudeerde eenvoudige menschen de gave hebben om de gemeente meer te stichten dan tien predikanten samen.

§ 13. *De Inspiratie der Bibliographen qua talis.*

De onderscheidene soorten van inspiratie, die in de paragrafen 7—12 behandeld zijn, vormen saam het geheel van de λαλία τοῦ Θεοῦ, gelijk die voor, door en na Christus ter openbaring van den geloofsinhoud van Godswege door het instrument van menschen is uitgegaan. Van deze inspiratie echter moet scherp onderscheiden worden de bijbelsche, bibliographische of graphische inspiratie in engeren zin, d. i. die inwerking des Heiligen Geestes op de uitingen van het bewustzijn van de schrijvers der onderscheidene Bijbelboeken, waardoor zij juist zoo en op zulk een tijd en in zulk een vorm schreven, als noodig was om de leverantie van het voor hun rekening liggende stuk der Heilige Schrift gereed en pasklaar te maken voor de Canonische in elkaar schakeling van alle stukken, tot dat ééne harmonische geheel, dat God de Heere voor de Heilige Schrifture voorzien en verordineerd had. Deze bibliographische inspiratie raakt, derhalve uitsluitend de teboekstelling, het doen tot stand komen in den door God gewilden vorm van het autographon op het oogenbtik, waarop het in den Canon ingaat. Vandaar dat deze graphische inspiratie met zeer onderscheiden graad heeft gewerkt. Het zwakst trad ze op bij stukkken, die in den Canon ingingen juist zooals ze reeds buiten den Canon bestonden bijv. het Hooglied, enkele Epistolae e.a. Dan volgen die boeken, waarvan de inhoud wel reeds aanwezig was, maar die te ordenen, te rangschikken, in te deelen en saam te voegen waren, bijv. de Psalmen en de Spreuken. Verder boeken, waarvan de inhoud buiten den Canon wel reeds zakelijk bestond, maar die voor hun ingang in den Canon opzettelijk te resumeeren, op schrift te brengen en te redigeeren waren, gelijk de meeste profeten en enkele historische boeken. Dan boeken, die uit de traditie of uit het κήρυγμα nog eerst op te stellen en in eindvorm te brengen waren. En eindelijk zulke boeken, die expresselijk zoo wat inhoud als vorm betreft, voor den Canon zijn gecomponeerd, gelijk bijv. Job en de Apocalypse. Bij alle deze is de graphische inspiratie aanwezig, zelfs daar, waar ze gelijk bij de boeken der eerste soort, nul schijnt, overmits ze geheel invloeit in de lyrische of apostolische. Zij behoeft zich niet voor elk boek te bepalen tot een zelfden persoon, maar strekt

zich uit over alle personen, die aan de finale teboekstelling van eenig stuk der Heilige Schrift deel hadden, dus ook tot Redactoren en Interpolatoren. Deze inspiratie is niet aan een eenigen maatstaf buiten de Schrift, noch ook aan haar eigen dictuur in die Schrift op mechanische wijze gebonden, maar werkt organisch vrij, d. w. z, ze is uitsluitend gebonden aan het plan, dat God de Heere voor de Heilige Schrift voorzien en verordineerd had. Vandaar dat repetitie bijna nooit copijelijk afschrift voor haar levert, maar zelfs de 10 geboden, dubbel voorkomende liederen, de uitspraken van Jezus, de citaten uit het Oude Testament enz. met zoo sterke varianten voorkomen, dat alle toeleg om bloot repeteerende copie te leveren buiten is gesloten.

De graphische inspiratie richt zich:

a. op de keuze der juiste bronnen en oorkonden;

b. op het toebrengen van de juiste traditie;

c. op het zuiver doen werken van het geheugen;

d, op het wegnemen en voorkomen van alle feil, die door onachtzaamheid en boos opzet in eenig geschrift dreigde in te sluipen.

Zij is alzoo in onderscheiding van het geestelijk karakter der overige soorten van inspiratie, die tot de λαλία Θεοῦ behooren, niet op den geestelijken inhoud, maar op de zuiverheid van de intellectueele actie gericht. Het bewijs voor hare aanwezigheid ligt in het beroep van Jezus en zijne apostelen op den letterlijken vorm van de in den Canon voorkomende boeken, alsmede op het stellig getuigenis door Jezus en zijne apostelen desaangaande afgelegd, Ze is postulaat van de λαλία τοῦ Θεοῦ, die zonder de graphische inspiratie haar karakter voor alle volgende eeuwen en personen zou inboeten en wordt bevestigd door de uitkomst, dat de Heilige Schrift alleen in die kringen goddelijk gezag behield, waar tevens haar formeele infallibiliteit werd beleden.

Toelichting.

In de voorgaande paragrafen handelden wij af de materiëele inspiratie en gaan nu over tot de graphische.

Vooreerst dan moeten wij ons duidelijk rekenschap geven, wat het onderscheid tusschen die beide is.

Nu voelt men dit het best, op de volgende wijze uitgedrukt: Al die andere inspiratiën saam, al konden zij met zekerheid bewezen, zouden ons voor de Heilige Schrift, die vóór ons ligt niet de minste zekerheid opleveren. Al wordt ook aliunde bewezen, dat Jesaja en al de de profeten gestaan hebben als organen Gods, spre-

kende van woord tot woord, wat de Heere hun beval te spreken, (dus de inspiratie zoo streng mogelijk genomen) wat zou mij dit nu helpen? Alleen dan kon het mij helpen, als er door een rapporteur dadelijk letterlijk proces-verbaal van het gesprokene was gehouden, zoodat hij mij borg kon staan, dat hij letterlijk had opgeschreven wat de profeet sprak, — maar ook in dat geval alleen. Kon ik geen proces-verbaal krijgen, tot in het kleinste accuraat, dan zou de zekerheid toch verloren zijn; dan zouden alleen die 200 of 300 personen, die toen op de markt van Jeruzalem stonden, de λαλία τοῦ Θεοῦ gehad hebben; en dan nog maar alleen op het moment van het hooren; immers een rede van een half uur lang kan ik later niet zuiver meer weergeven.

Beperking van de inspiratie tot de inspiratie van den profeet, zooals hij *sprak*, vernietigt dus de inspiratie en geeft de vrucht van de inspiratie alleen voor het oogenblik van het hooren en voor dien kring. Daardoor wordt de zaak ridicuul, want zoo ontbreekt de ratio sufficiens voor de Λαλία τοῦ Θεοῦ. De inspiratie is een zaak van goddelijken oorsprong, en daarom kan ze niet dienen om als een tooverachtig spel aan een paar honderd personen voor dat oogenblik het genot te schenken de λαλία Gods te hooren. Wanneer er een zoo machtig mysterie openbaar wordt, moet er een doel zijn en tusschen dat doel en de zaak zelf evenredigheid; is de zaak nu zoo groot en het doel zoo klein, dan ontbreekt de evenredigheid.

Dit nu geldt van elken dichter, van wien in de Schrift stukken zijn opgenomen: van alle toespraken in een concreet geval, op een bepaald oogenblik tot zekere personen gedaan — dat alles verzinkt als een regendrop in den grond, verdwijnt als een lichtstraal in de lucht; zonder graphische inspiratie is er geen residu, en geen blijvend bestand; wordt er niets uit.

Daarom al wat men nog praat van inspiratie in ethische en moderne Dogmatieken is op zich zelf doelloos, als het daarbij blijft staan. Eerst dan wordt er iets uit, leidt het tot een resultaat, als er bij de materieele inspiratie nog een gansch andere bijkomt: de graphische.

Wanneer door een Engelschen minister een rede gehouden wordt in het parlement, dan is deze reeds den volgenden dag door een millioen menschen gelezen, hoewel hij op dat oogenblik slechts voor een 500 menschen spreekt. Hoe komt dit? — Op dat oogenblik zijn er niet één maar twee zaken aanwezig; er is niet alleen een minister, die spreekt, maar ook een reportership, dat het opvangt. En zoo valt nu de inspiratie ook uiteen: de materieele inspiratie is in den minister, die spreekt, de graphische toont de reporter.

In doel hebben beide dus niets gemeen, de eene brengt te weeg den inhoud van het gesprokene of gezongene; de andere de leverantie van een zuiver proces-verbaal. Als er dus gezegd wordt πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος, dan is er uitsluitend van de graphische, niet van de materieele inspiratie sprake (let op γραφή). En zoo

dikwijls er gesproken wordt onder ons over de Schrift en de inspiratie der Schrift, wordt nooit iets anders bedoeld dan de graphische inspiratie. Al wat wij tot nu toe behandelden, heeft met de „ingeving der Schrift" niets te maken. Daar zijn wij nu eerst aan toe. Al wat wij vroeger bespraken liep alleen over de vraag of de profeten, apostelen enz. zeggende כֹּה אָמַר יְהוָה, logen of waarheid spraken.

Waar wij *nu* mee te maken hebben is de vraag of wij in de Heilige Schrift een betrouwbaar rapport van het gesprokene, gezongene en gebeurde hebben?

En als nu Prof. Doedes (en hij niet origineel, maar slechts nasprekend wat in Duitschland voor onze Hollandsche ethischen als gesneden brood is klaar gemaakt) zegt: „de Bijbel kan niet Gods Woord zijn, want er staan ook woorden van Satan in" — dan berust die would-be aardigheid op niets anders dan een verwarring van die twee inspiratiebegrippen. Want natuurlijk in den zin van materieele inspiratie is het woord van Satan (althans in den regel) geen woord van God. (Wel in de woestijn, als Satan sprak: daar staat geschreven enz.) Maar lettende op de graphische inspiratie is Woord Gods: al wat God zegt, ook wat Satan gezegd heeft.

Het verschil tusschen λαλία en γραφὴ τοῦ Θεοῦ blijkt

1e uit den *inhoud.*

De Λαλία τοῦ Θεοῦ bevat niets dan het van God geopenbaarde.

De Γραφὴ τοῦ Θεοῦ bevat:

a. de λαλία τοῦ Θεοῦ

b. de λαλία τοῦ ἀνθρώπου

c. de λαλία τοῦ διαβόλου.

Men mag en kan dus niet den inhoud van de λαλία en γραφη τοῦ Θεοῦ vereenzelvigen; ze verschillen geheel. Terwijl de λαλία τοῦ Θεοῦ omvat *alle* openbaringen Gods, omvat de γραφή er slechts een deel van. De λαλία τοῦ Θεοῦ is een veel uitgebreider terrein, dan wat wij nu hebben. Van wat Jezus sprak, is ons in de Evangeliën hoogstens een honderdste deel bewaard; en zoo ging het met al de profeten en mannen Gods die φερόμενοι ὑπὸ πνεύματος ἁγίου gesproken hebben.

Het verschil ligt dus hierin, dat de λαλία τοῦ Θεοῦ is het complete complex van *al* wat door God gesproken is; de γραφή slechts een deel van hetgeen door God gesproken is en voorts hetgeen de menschen en de duivel spraken.

Het tweede verschil is van geheel anderen aard. Wij hebben nl. van de λαλία τοῦ Θεοῦ in de Schrift niet alleen slechts een deel, maar ook op verre na niet zooals zij gesproken is. Wie de Schrift lezende meent, dat alles precies zoo gesproken is als het er staat, vergist zich totaal. Vergelijk slechts de Synoptici onderling en deze weer met Johannes. Zie verder de citaten uit het Oude Testament in het Nieuwe, die soms in twee, drieërlei vorm voorkomen om

een ieder te overtuigen, dat de λαλιὰ τοῦ Θεοῦ niet meer in haar oorspronkelijken vorm tot ons kwam; misschien zijn wel enkele stukken „proces-verbal" maar in den regel niet.

In de Fransche Kamer heeft men tweeërlei rapport: een proces-verbal en een proces-analytique; het laatste wordt door de Kamer zelf opgemaakt; is een korte resumptie. In Engeland evenzoo, ook daar heeft men een woordelijk en een summierlijk verslag. Natuurlijk verschilt dat naarmate de spreker is: van Disraeli en Gladstone werd alles woordelijk opgevangen; van onbeduidende mannen werden slechts enkele zinnen gemeld. Vandaar heet het eerste proces-verbal, omdat het van woord tot woord teruggeeft.

Zoo nu ook in de Schrift: in den regel is er proces-analytique van de λαλιὰ τοῦ Θεοῦ, slechts zelden proces-verbal.

Wie dat niet in 't oog houdt, begrijpt ook van de verhouding der Synoptici tot Johannes niets; hij kan niet inzien, dat de citaten uit het O. T. gansch anders luiden in N. Test. Op ethisch en modern standpunt beroept men zich daar dan ook op, om aan te toonen, dat de Schrift-inspiratie niet bestaat. — Verwar ik de γραφή en de λαλιὰ τοῦ Θεοῦ, dan moet ik òf harmonistisch gaan knutselen of de inspiratie een boerenbedrog noemen. Daarom moet er zooveel nadruk op gelegd: de λαλιὰ τοῦ Θεοῦ, die in de Heilige Schrift voorkomt, is „en procès-analytique", niet „en procés-verbal" weergegeven.

Wanneer men nu in het engelsche parlement iemands rede summierlijk weergeeft, dan gebeurt het wel, dat men vooraf dit proces-analytique aan des sprekers oordeel onderwerpt. Zoodra die spreker dan zegt: „het is goed; ik hecht er mijn zegel aan," dan is het even goed, alsof hij het zelf gezegd had, ook al zeide hij het niet in dien vorm. Ja meer, wanneer een kamerlid spreekt en er komt een of andere afleiding, waardoor hij een oogenblik zich minder juist uitdrukt en de stenographen teekenen dit letterlijk op, maar hij verbetert dit later in het stenographisch verslag, dan geeft dit laatste de opinie van den spreker weer, het proces-verbal *niet*. Mits de persoon er dus zelf voor aansprakelijk is, is het onverschillig of ik een proces-verbal of proces-analytique heb. De parlementaire studiën van Groen behelzen de redevoeringen, niet letterlijk gelijk hij ze in de Kamer uitsprak, maar veranderd; daarom waren zij niet slechter, want juist nu had Groen zijn gedachten nog beter en vollediger uitgedrukt. De eenige vraag is dus niet: beantwoordt het verslag aan het uitgesprokene, maar respondeert de spreker voor het geschrevene.

Diezelfde tegenstelling nu vinden wij ook bij de λαλιά en de γραφὴ τοῦ Θεοῦ. Als een tekst van het O. T. op een andere wijze in het N. T. geciteerd wordt, dan is mij dit volmaakt onverschillig, mits *dezelfde* auteur het mij alzoo voorlegt. Is de Heilige Geest de auctor primarius der geheele Heilige

Schrift en respondeert Hij dus in het N. T. dat het dezelfde gedachte is als in het O. T. maar in andere vormen om het epexegetisch precieser uit te drukken, dan win ik er bij en zou de Heilige Geest door woordelijk te repeteeren minder gegeven hebben. Zoo ook: waren de woorden van Jezus maar in één vorm weergegeven, dan hadden wij minder dan nu; de Heilige Geest is een stenograaf, die in vierderlei vorm weergeeft, wat in één vorm onmogelijk de volheid kan uitdrukken. Wij verliezen dus niet alleen niets, maar krijgen het vollere en rijpere er voor in de plaats.

Wanneer ik bijv. een rede in het Hollandsch houd vol met Hollandsche beelden en deze wordt in 't Engelsch vertaald en de vertaler zet in plaats van de Hollandsche Engelsche beelden, dan maakt hij daardoor mijn rede niet minder, maar geeft haar in een vorm, zooals de Engelschen dien noodig hebben.

En zoo nu ook geeft Johannes in Johanneïsche taal de woorden weer, dan geeft hij iets rijkers, dan wij anders zouden gehad hebben.

Hiermede nu is de groote vraag, of de Heilige Schrift Gods Woord is, dan of *in* de Heilige Schrift Gods Woord is, beantwoord. Was het gelukt aan Prof. Doedes het bovenstaande te begrijpen, dan zou hij niet op zoo dwaze manier de Schrift-inspiratie zijn aangevallen. Geen mensch zegt: alle woorden in den Bijbel zijn woorden Gods. In den Bijbel staan stamtafels, worden de liggingen van steden en rivieren opgegeven; wat heeft dat alles met het woord Gods te maken? Prof. Doedes komt al met een groote ontdekking aanloopen: „er zijn ook woorden van Satan in de Schrift"; alsof Voetius, ja zelfs de eenvoudigste boer uit Gelderland dat niet wist! Prof. Doedes kent onze oude Theologische werken niet.

Wat is de zaak? De Heilige Schrift bevat de λαλιὰ τοῦ Θεοῦ maar ook *de Heilige Schrift als geheel genomen is het Woord Gods, omdat al wat mij daar verhaald wordt* (wat de mensch, God, Satan sprak) *mij wordt verhaald door God.*

Of het spreken van Satan in het paradijs mij wordt meegedeeld door een gewoon mensch of door een volkomen betrouwbaar getuige, is mij niet onverschillig. En waar God zich de moeite geeft in een serie van verhalen, die organisch samenhangen, mij mee te deelen, wat Hij zelf deed en sprak, wat de mensch deed en sprak en wat Satan deed en sprak, dan is dat gansche verhaal een verhaal Gods, een vermelding van Gods wegen en dat nu wil zeggen: het Woord Gods, ἡ γραφὴ τοῦ Θεοῦ.

Als wij zeggen: „de Bijbel is Gods Woord" dan blijft hij Gods Woord ook al was er geen enkel woord Gods in. Stel dat er in de gansche Schrift geen enkele λαλιὰ τοῦ Θεοῦ te vinden was, dan was nog de Schrift *het Woord Gods.*

Als Groen een stuk geschreven had over wat men in zijn tijd dacht en sprak, dan was dit een werk van Groen ook al kwam er geen enkel woord van Groen zelf in voor.

In dien zin nu is de heele Heilige Schrift van Gen. 1 tot het laatste vers der Openbaring toe Gods Woord. Niet in den misleidenden zin, waarin Gunning deze spreekwijze gebruikt. Want hij bedoelt met Gods Woord het woord Gods in Christus, dat belichaamd optrad in allerlei levenssferen en waarvan het verhaal nu werd neergeschreven in de Schrift. Dus het houden van de terminologie, maar loochening der zaak; de flesch met dezelfde etiquette, maar verschaalden wijn er in.

Als wij de Heilige Schrift Gods Woord noemen, bedoelen wij niet, dat zij Gods Woord is om de λαλιὰ τοῦ Θεοῦ, die er in voorkomt, maar zou zij het ook dan nog zijn, als er niets in stond dan een verhaal door God gegeven van de geschiedenis.

Daarom zijn dus beide uitdrukkingen waar: „Gods Woord is in de Schrift" en „de Schrift is Gods woord."

Zeg ik „Gods woord is in de Schrift" dan bedoel ik de λαλιὰ τοῦ Θεοῦ voor zoover die tot mij gekomen is; want niet alle λαλιὰ τοῦ Θεοῦ bleef bewaard, en dan vormt deze λαλιὰ τοῦ Θεοῦ, slechts een klein deel van den Schriftinhoud. Als ik stervende ben, ga ik niet de volkerentafel of geslacht-registers lezen, maar de woorden, die λαλιὰ τοῦ Θεοῦ zijn.

Daarentegen zeg ik: de Heilige Schrift *is* Gods Woord dan bedoel ik, dat God de stenograaf is geweest; dat God de resumptie heeft geleverd; dat God de historieschrijver, aankondiger, mededeeler is, die voor die stukken instaat.

Evenals een stuk, dat van het stadhuis uitgaat, geldt omdat het stadszegel er onder staat (ook al schreef de burgemeester er niets van), evenzoo kleeft goddelijke autoriteit aan alles, wat in de Schrift omtrent God, menschen of Satan ons bericht wordt, omdat God, toen de Schrift af was er zijn zegel onder zette.

Laten wij thans de λαλιά en γραφὴ τοῦ Θεοῦ weer bij elkaar brengen; ze liggen inderdaad niet zoover uiteen als het hierboven scheen; er is een organisch verband tuschen beide

Waarin ligt dit organisch verband?

Als er een architect, die tevens zelf schilder is, geroepen wordt om een paleis te bouwen èn de kamers van dat paleis van schilderijen te voorzien, dan zal hij nauwkeurig de kamers bezien, nagaan welk genre in iedere kamer hoort, met de vakken rekenen of ze groot of klein zijn; als hij voor een hoofdvak een schilderij uit zijn voorraad gekozen heeft, voor de bijvakken schilderijen nemen, die er bij passen. De schilder-architect zal dus niet alleen zijn schilderijen in het paleis indragen, maar zijn tweede werkzaamheid zal bestaan in het kiezen en rangschikken der stukken.

Maar als de schilder tien jaar vooruit had geweten, dat hij een paleis

moest bouwen, dat het behangsel in die kamer die kleur zou hebben; dat de vakken zoo groot zouden zijn; dat de kamer die destinatie zou krijgen, dan zou hij zijn schilderstukken daarop hebben ingericht; dan zou er in dien man praedestinatie geweest zijn. Nu dit niet zoo is, moet hij gebruiken, wat hij heeft en zijn stukken zoo goed mogelijk schikken, ook al betreurt hij het nu, dat hier het licht zoo slecht valt, daar geen grooter stuk kan aangebracht.

Al wat puur contingent is, geeft altijd het gebrekkige, den misstand. Geheel in orde is het eerst als de architect tevens schilder is en de architect-schilder vooruit weet, waarvoor zijn schilderijen dienen moeten.

Brengen wij dit beeld over, dan is de λαλιά = de schilderstukken; de λαλῶν Θεὸς = de schilder en de γραφεύς = de architect.

Nu is aan beide eischen voldaan:

1e Moest dezelfde persoon het subject zijn van de λαλιά en van de γραφή; dit is zoo, de Heilige Geest is schilder en architect.

2e Om tot volkomenheid te geraken, moet de producent bij het λαλεῖν geweten hebben, hoe de inrichting der γραφή zou zijn — en ook dit komt uit, want God de Heilige Geest is alwetend.

En nu voelen wij hoe beide naar elkaar toekomen. De λαλιά is naar de γραφή ingericht en de γραφή naar de λαλιά. *Ook dit laatste.* Als de architect alles inricht in zijn plan op de behoefte des bewoners, dan zou het onmogelijk zijn er groote schilderstukken in op te hangen; voor schilderstukken heeft men groote kamers noodig (cf. het Rijksmuseum, dat is *ingericht* met het oog op de schilderijen.)

Dat is dus het „wechselseitig" verband tusschen γραφή en λαλιά, dat beide op elkander zijn ingericht door denzelfden auteur — den Heiligen Geest.

Nemen wij deze zaak nu uit het beeld en in de werkelijkheid, dan krijgen wij twee dingen:

1e de Heere God heeft met zijn uitverkorenen van het paradijs af gesproken.

2e Hij heeft daarbij het oog gehad op de volmaking van de Christelijke Kerk na en door de vleeschwording des Woords.

Dus een tweeledig doel: om een λαλιά voor dien tijd te geven en tevens een blijvende λαλιά te hebben voor de toekomst.

Leest men Gen. 2 en 3, dan moet men niet denken, dat dit *alles* is wat Adam van God wist; Adam heeft 900 jaar geleefd; wij hebben slechts twee woorden, die God tot hem sprak; zou God hem dan nooit iets meer hebben meegedeeld? Zou de heele geloofsgemeenschap van Adam met God alleen daarin bestaan hebben? — Dit te denken ware dwaas en te mechanisch. Neen, wij moeten bij Adam en bij al de mannen Gods een voortdurende toespraak van God aannemen. Als wij dit niet vasthouden, dan worden wij Coccejaansch;

dan stond Gods volk toen op een lagen trap en had in al die schaduwen schier niets. Neen, zeiden onze vaderen, de Kerk heeft van het paradijs af de volle kennisse van Gods ontferming over den zondaar genoten.

De meeste geesten voelen zich tot Coccejus aangetrokken; zijn stelsel leeft meer; is meer een historisch proces.

Maar als wij weten, dat hetgeen de Schrift ons bewaarde van de λαλιὰ τοῦ Θεοῦ, slechts een staalkaart is van wat er gegeven is door God, dan ontkomen wij aan dat gevaar.

Als er hier een koffieveiling gehouden wordt, toont men niet alle balen, maar van elke baal of partij koffie een monster. Welnu: wat wij in Gen. 2 en 3 lezen is slechts een monster van alles wat God tot Adam gesproken heeft.

Maar dat aangenomen, hebben al die monsters nu een tweeledig doel: vooreerst voor de menschen van dien tijd (die God even lief had, als zijn kinderen van nu) maar tevens voor degenen, die later zouden komen.

Als een vader een eikel in de aarde plant, dan zijn de kinderen blij, als zij het jonge spruitje zien opkomen en als het steviger wordt, binden zij er hun geit aan vast; maar als de eik volwassen is werpt hij zijn schaduw over het huis heen. Het einddoel van den vader was om er schaduw van te hebben, maar tevens om met het jonge boompje nu reeds zijn kinderen te verblijden.

Een ander vader neemt een lammetje om zijn kinderen plezier te doen, waar tevens met het doel om er later de wol van te hebben of het te slachten.

Zoo is er in bijna alles een naast en een verwijderd doel. En zoo ook in de λαλιὰ τοῦ Θεοῦ; het naaste doel was kleiner, maar daarom niet minder reëel; en tevens het verwijderde doel werd van den aanvang af in 't oog gehouden.

De graphische inspiratie kan ook materieel zijn; ze is lang niet altijd formeel; ze kan inhouden: woorden, zinsneden, zelfs hoofdstukken. Dat is mogelijk. Maar ook al houdt zij gansche capita in, toch heeft zij een geheel ander karakter dan de λαλιὰ τοῦ Θεοῦ.

Λαλιὰ τοῦ Θεοῦ is altijd de openbaring van God aan menschen omtrent menschelijke dingen; daarom heeft zij altijd een religieus ethischen inhoud, nooit een historischen. Zij brengt altijd iets in de wereld in, cf. Hebr. 1 : 4 enz. εἰσφέρειν τὸν υἱὸν εἰς τὸν κόσμον, dat geeft haar eigenlijk karakter weer. De λαλιὰ τοῦ Θεοῦ is altijd: er is iets niet in de wereld en nu komt het in de wereld. Dat kan zóo wezen, dat de zaak nieuw is en de vorm bekend of omgekeerd. Als Christus op aarde nog niet is, dan brengen de profeten hem op aarde. Τὸ εὐαγγέλιον staat niet tegenover de wet, het is niet blijde tijding maar *blijde tijding aan rampzalige zondaars, doemelingen.* Εὐαγγέλιον sluit de

wet in: zonder wet is er geen „blijde tijding". Λαλιά is dus het brengen van iets in de wereld, wat in God zijn oorsprong heeft (εἰσφέρειν τὸν υἱόν)

De graphische inspiratie brengt nooit iets nieuws, maar relateert eenvoudig. Worden door haar nieuwe stukken geschreven, dan zijn dit geen εὐαγγέλια of nieuwe woorden Gods, maar altijd van historischen inhoud; God verhaalt, wat geschied is. —

De *graduele* lijn, waarop de inspiratie zich beweegt.

De graphische inspiratie kan zóo zijn, dat ze of niets, of iets, of iets meer of alles brengt.

Als een architect een paleis bouwt, heeft hij deelen waaraan hij niets, iets, véel of alles doet. Hij heeft n.l. bouwstof, waaruit hij het paleis optrekt en daarbij komt zijn werkzaamheid te pas, doordat hij de voorhanden zijnde stof òf eenvoudig laat deponeeren, òf ze laat modelleeren naar de aan te brengen plaatsing òf ze geheel laat verwerken, òf hij brengt iets geheel nieuws aan. Bijv. moet hij een rots aanbrengen voor een fontein voor het paleis, dan zal deze rots naarmate hij natuurlijker is, des te mooier zijn; dan is de grootste kunst zulk een rotsklomp uit het bergland te halen en er zoo weinig aan te veranderen, dat niemand er aan kan zien, dat er een menschenhand aan geweest is. Evenzoo wanneer onze Koning te Doornik een antiek houten lambriseering gekocht heeft voor zijn paleis, dan is die architect de beste, die alles zoo overbrengt, dat er niets aan veranderd wordt; zijn taak is dan derhalve de voorhanden zijnde stof *niet* te veranderen. Alles wat antiek is lokt de kunst uit er niets aan toe te voegen. Gansch anders is het, als de architect te doen krijgt met hout, balken, arduinsteen, metselsteen; want aan arduinsteen heeft hij wel niet veel te veranderen, maar toch hem af te bikken en in te passen in den gevel; veel meer moet reeds aan het hout gedaan; dat moet afgezaagd etc. Tot het maximum klimt zijne werkzaamheid echter bij de fresco's, de schildering van plafonds of bij de geborduurde behangels; daar is de voorhanden zijnde stof schier niets, de kunst alles.

Datzelfde verschijnsel nemen wij nu ook waar bij de Heilige Schrift. De Heilige Geest de ἀρχιτέκτων τῶν ἁγιῶν γραφῶν heeft bij het optrekken der boeken tot een gebouw, bij elk dier boeken een geheel onderscheidene mate van werkzaamheid. Soms is het zoo, dat er bijna niets geschiedt dan het overbrengen der voorhanden zijnde stof op de gewenschte plaats. Andere gedeelten worden zoo bewerkt, dat de voorhanden zijnde stof wordt geapproprieerd voor het doel om in de Heilige Schrift te staan. Andere gedeelten zijn zoo, dat de bouwstof ruw is en nu hare afmetingen expresselijk ontvangt; weer andere gedeelten zoo, dat de Heilige Geest voor dit doel alles expresselijk moet maken.

1. Nu mag het nooit zoo voorgesteld alsof het *eerste deel* buiten de

graphische inspiratie viel. ('t woord γράφειν begeeft ons hier zelfs, want er is geen γράφειν). Maar toch moet vastgehouden, dat de Heilige Geest die configuratie koos als passende in het geheel, dat Hij het de eenige plaats gaf, waar het juist met zijn omgeving quadreerde. Al schijnt een boer evengoed het werk van een architect te kunnen doen, toch zou hij het in werkelijkheid niet kunnen, omdat hij een verkeerd stuk zou uitkiezen en het op een verkeerde plaats zou neerzetten. Voorts had de architect ook de macht van de transponeering, iets wat geen boer doen kan; dat is ook een architectonische kracht.

Ook waar dus schijnbaar niets is, is toch een kiezen van de stof, de plek en een brengen van de stof op de plek en dat is hier de inspiratie.

Daarom hebben wij in de eerste plaats genoemd de stukken als het Hooglied, Job en de brieven, die schijnbaar geen graphische inspiratie behoefden. Zie bijv. het Hooglied; dit was een afgewerkt lied, bestond voor den canon en was en lag geheel gereed. Wij laten nu de quaestie of het een erotisch lied was of expresselijk door de λαλιὰ τοῦ Θεοῦ als inkleeding voor de mystieke gedachte gegeven, eens loopen en nemen eenvoudig aan, dat het een carmen was, dat geen andere roeping had dan in de inkleeding van een erotisch lied de verhouding tusschen den Heere en zijne gemeente aan te duiden; dus dat het geheel behoorde tot de λαλιὰ τοῦ Θεοῦ — nu komt het in den canon. Wat was hierbij nu de graphische inspiratie en haar werk? Dat het *geheel* werd overgenomen. Hiertoe was de graphische inspiratie noodig:

a. omdat in de λαλιὰ τοῦ Θεοῦ bij Israel tal van andere liederen gezongen zijn, die nu verloren zijn gegaan, geen bestemming hadden voor de eeuwigheid en daaronder deze keuze moest gedaan, opdat dit lied der minne het lied zou zijn der Kerk van alle eeuwen.

b. opdat dit lied, dat 2 of 3 eeuwen bestond voor het in den canon kwam, van zijn ontstaan af tot het indragen in den canon bewaard bleef in zijne zuiverheid of zoodanige modificaties onder de leiding des Heiligen Geestes onderging, als strekten om de meening des Geestes nog zuiverder weer te geven; in elk geval variaties die niet door het toeval maar door de graphische inspiratie werden geleid.

c. opdat het in de rij der Bijbelboeken niet vóór Genesis kwam te staan, maar zijn eigen plek en plaats kreeg waar het moest staan.

Hetzelfde is het geval met de brieven. Wij weten, dat die brieven zooals wij ze hebben, niet geschreven zijn door Paulus met het bepaalde doel om in den canon te komen; schrijvende aan Filemon, deed hij het om Onesimus enz. Anders ware het niet natuurlijk geweest; dat zou een looden gewicht aan hun pen gehangen hebben, als zij wisten dat het voor een toekomst van zooveel eeuwen was. Zij zouden niet gedurfd hebben. Als wij aan een vriend

schrijven, schrijven wij vrij, ongedwongen; maar als ik u zeg: maak een oratie, waarvan uw toekomst afhangt, dan zoudt ge haast niet durven.

Met te zeggen: de apostelen wisten het, maakt men de zaak dus slechter. De natuurlijkheid wint er bij, als men denkt voor de behoeften van het oogenblik te schrijven. De Brieven van Paulus zijn dus te beschouwen als gewone Brieven; wel zal hij vooraf God om wijsheid gebeden hebben, maar niet met de gedachte, dat zijn woord voor alle eeuwen zou gelden; hij meende dat hij schreef voor de behoefte van dat oogenblik. Daarom liet de Heere Paulus ook schrijven over zijn reismantel, perkamenten enz. Dat was de eenige conditie, waarop God den mensch vrij kon laten werken. Wilde God de menschelijke actie gebruiken, dan moest God de mensch ook vrij laten gaan. Eén van tweeën: òf de mensch moest dood en de Heilige Geest moest alles overnemen, in zijn plaats komen — dat is de profetie — òf hij moest den mensch vrij laten.

Daar liggen nu de brieven van Paulus. Is er nu graphische inspiratie? — Neen en toch ook ja.

a. Paulus schreef misschien 1000 brieven, wij hebben daarvan over zooveel als een mensch in een jaar schrijft — dus lang niet alles. Van Petrus hebben wij twee kleine brieven, dus evenmin alles wat hij schreef. Hetzelfde geldt van Judas, Johannes en Jakobus. „Ja, zegt de valsche Isagogiek, hoe jammer dat dit alles verloren ging, hadden wij de brieven van Paulus aan Laodicea enz. nog maar." Neen, wij moeten God danken, dat de Bijbel zoo klein is gebleven, anders ware het niet te dragen geweest, dan ware de Bijbel onbruikbaar, als hij nog eens 20 maal zooveel bevatte. Dat God den arm maakte zoo lang dat hij aan den mond komt en niet een 20 meter lang, dat is de goddelijke apotelesmatrie. Zoo ook in de Heilige Schrift; zij moet een gewone grootte hebben. Een huis bijv. moet niet zoo klein zijn als één kamer, maar ook niet zoo groot als Amsterdam. Er moest dus een uitkiezing plaats hebben en dat is het eerste werk der graphische inspiratie.

b. Zij is niet gereed met de uitkieming, maar moest ook daarvoor waken, dat de briefschrijver geen feilen beging bij het schrijven (in calamo dictata).

c. Zij moest zorgen dat er een goed ἀπόγραφον kwam in den canon, dus voor de varianten sinds dien tijd. Het kan zijn, dat Paulus den brief schreef, en het „apographon" een andere lezing heeft, dan hoort het in den Bijbel zooals het stuk in den canon werd opgenomen, niet zooals het uit Paulus' hand kwam.

d. Zij moest zorgen voor de rangschikking.

2e De *tweede groep* omvat de serie van boeken waarvan geen opzettelijke vervaardiging maar alleen groepeering heeft plaats gehad. De brieven staan los naast elkaar, maar bij de Psalmen en Spreuken vond een rangschikking en orde plaats, dus een redactie-arbeid. Wel waren ook zij voorhanden en

daarom is ook hier keuze-arbeid (wij hebben slechts 150 liederen over: er zijn er dus veel meer gemaakt, vooral gerekend naar den poëtischen geest van dien tijd), maar er is meer dan keuze hier. Derhalve bestond de graphische inspiratie bij deze serie.

a. in keuze, overbrenging, rangschikking — hetzelfde werk als bij de Brieven en het Hooglied.

b. speciaal in het collecteeren, regelen, voorzien van opschriften, de indeeling van het geheel in vijf groepen en het ordenen van het een bij het ander.

Hier is dus meer te doen; is reeds eenigszins arbeid; komt iets reëels bij; bijv. de aanteekening: „hier eindigen de Psalmen Davids" enz. (dat zijn nl. redactioneele bijvoegsels, niet van David zelf).

Sterker nog is dit bij de Spreuken. Ook hier waren de Spreuken zelf voorhanden; ze werden niet opnieuw aan Ezra gedicteerd, toen hij ze in den canon bracht (gelijk men vroeger wel eens beweerd heeft, dat Ezra niet een voorhanden zijnd exemplaar afschreef, maar wat de Heilige Geest hem influisterde). Op zich zelf zou dit daarom niet te wonderlijk of onmogelijk zijn; als ik u iets dicteer, kan ik het later nog wel eens doen; maar deze mechanische weg was niet noodig. De canonist gebruikte dus voorkomende stukken, maar hoopte die niet opeen; zij zijn gerangschikt, geordend, met geledingen aaneengeschakeld, en zoo ontstond uit die alle één boek, waar vroeger nog geen boek was.

Dat is dus het verschil met de vorige groep: bij Job, de Brieven enz. waren de boeken er al; de Psalmen en Spreuken werden pas een boek door de graphische inspiratie.

3e De *derde groep* is van geheel anderen aard. Het boek bestaat eerst niet; de bouwstof bestaat wel, maar niet graphisch. Een steenbakkerij geeft wel de steenen, maar daarom is de muur van steenen er nog niet. — Hiertoe behooren de profetische en historische boeken. De inhoud bestond; de profeten hadden geprofeteerd, en al wat in de historische boeken staat, was geschied; maar de inhoud bestond *graphisch* nog niet. Bij de profetieën moeten wij ons niet voorstellen, dat de profeten deze oraties zóó op de markten van Jerusalem gehouden hebben. Ook hier geldt, evenals van de brieven, dat zij zeker honderd maal meer geprofeteerd hebben. Vooral bij de kleine profeten blijkt dit. Men is geen profeet om een 10 minuten lang te spreken. Neen: dagen, weken, maanden lang profeteerden zij. Rekenen wij dus met de kleine profeten alleen, dan hadden wij minstens tien zulke boeken als de Bijbel. Maar bovendien was Elia, Elisa, was God geen profeet? En waar zijn hunne profetieën? — Hier zien wij dus dezelfde dwaasheid als bij de brieven; hadden wij dat

alles, dan hadden wij een halve bibliotheek; wij lezen immers, dat er eens 300 profeten tegelijk waren; denk u dat over al die eeuwen heen!

Ook uit deze massa is dus een keuze gedaan, niet naar willekeur, maar naar praedestinatie Gods.

Daarom had elke profeet, behalve dat hij de λαλιὰ τοῦ Θεοῦ sprak ook nog de taak zijn eigen profetieën te boek te stellen en dit langs den weg òf van referaat òf van resumptie; van referaat, wanneer ze hun redenen letterlijk weergeven; van resumptie, wanneer ze den teneur van hun profetie door heel het land in een kort uittreksel samenvatten — beide malen onder leiding des Heiligen Geestes.

Wanneer nu de staatsmannen bij de verkiezingen het land doortrekken, dan schrijven ze vooruit enkele gedachten op, die zij dan overal op verschillende wijze uitwerken.

En evenzoo waren de profeten geroepen om Israel in te gaan en Gods Woord te profeteeren, en het daarna resumeerende weer te geven, zeggende: dat is nu eigenlijk de profetie, die ik van den Heere ontvangen had.

4e De *vierde groep* is van die boeken, waarvan de stof aanwezig was, maar niet in schrift; waar het dus niet een resumeeren was als bij de profetie, maar alleen de oralis traditio bestond en deze moest opgeschreven, cf. de Handelingen, Evangeliën en enkele boeken van het Oude Testament. Van deze weten wij niet, dat voorhanden zijnde stukken gebruikt zijn. Waar dit wel zoo is, moeten zij gerekend tot de 3e groep. Voor de conceptie van Lucas' Evangelie schijnen verschillende verhalen gebruikt te zijn; daarom vervalt dit; maar Johannes' Evangelie maagt den indruk direct te zijn opgeschreven; evenzoo dat van Mattheus en Marcus. Bij de Handelingen bestaat natuurlijk de mogelijkheid, dat voor de samenstelling reisverhalen gebruikt zijn. Maar in de Christelijke Kerk was ook een zekere oralis traditio van het leven van Jezus, van de wonderen en gebeurtenissen op den Pinksterdag enz. en bij het opschrijven daarvan vervulde de graphische inspiratie een uitgebreide rol; niet alleen om toe te zien op de precisiteit, maar tevens om *auteur* te zijn; dus de historiographische werkzaamheid geschiedde onder leiding des Heiligen Geestes. Toch moet men niet zeggen, dat ook die Evangeliën tot die λαλιὰ τοῦ Θεοῦ behoorden en nu door de graphische inspiratie in den canon zijn gekomen en gerangschikt. Dat is het geval niet. Ze zijn in de wereld gekomen met het opzettelijke doel om aan de Kerk aller eeuwen de traditio oralis over te leveren, om *heel* de Kerk van dienst te zijn. Wel schreef Lucas aan een persoon Theophilus (wij laten nu in het midden of dit een verdicht of waar persoon is) maar de bedoeling was toch ook hier voor heel de Kerk te schrijven, gelijk ook de Handelingen bewijzen.

5. Eindelijk de *laatste groep* omvat die boeken, die niet alleen wat vorm en neerschrijving betreft, maar ook voor wat den inhoud aangaat voor de Schrift ad hoc geschreven zijn: Job en de Apocalypse.

Bij de Apocalypse is dit het duidelijkst; de Openbaring is niet aan Johannes gegeven voor hem zelf; ook niet voor de 7 gemeenten, maar voor heel de Kerk. Denk om Ezechiël, ook hij had Apocalyptische gezichten, en daar voelt men nu juist het verschil; Ezechiël schreef voor een bepaald volk, een groep van menschen; Johannes' last gaat tot alle Kerken; want de 7 kerken zijn blijkens de 7 geesten en 7 kandelaren de heele Kerk. Ook uit het verder volgende blijkt, dat des apostels doel niet was voor éene Kerk maar voor alle Kerken de parousie des Heeren te beschrijven. Als wij nu lezen, dat Johannes den last gegeven werd: schrijf dit op, dan is dit niet accidenteel of contingent maar hoofdzaak en wel zoo, dat ieder die iets afdeed van de woorden dezes boeks, diens naam zou uitgewischt worden uit het boek des levens. De Apocalypse erat destinata toti Ecclesiae en dat is juist het idee der Sacra Scriptura. Daarom behoort ze tot de graphische inspiratie.

Gedeeltelijk geldt dit ook van Job; ook hier is evenals in de Openbaring een kunstmatige indeeling. Daaruit heeft men gepoogd de onechtheid te bewijzen, waarbij de critiek dus van de stelling uitging, dat de kunst uit den mensch en niet uit God was; de heidenen waren nog wijzer, die de kunst van de Muzen lieten afdalen van den Helicon; nu meent men, dat als iets in harmonischen rythmus loopt, het niet van den Heiligen Geest maar van den mensch is. De echte kunst, antwoorden wij, is daar, waar de Heilige Geest een boek schrijft; de symmetrie, harmonie en juiste proportie der deelen, het perfecte is een bewijs te meer voor den Goddelijken oorsprong.

Wij hebben in Job, evenals in de Openbaring niet een zuivere indeeling en dus het bepaalde doel om een plaats te krijgen in de Schrift. Het laat niet de veronderstelling toe, dat het iets is, wat vroeger eens verhaald werd, maar heeft de tendenz voor de Kerk geschreven te zijn. Het is hetzelfde als met een geschiedkundigen roman. De toespraken in Job moeten wij niet zoo opvatten alsof Bildad precies zóo gesproken heeft, maar het is van dat gesprokene een romantische voorstelling. Ze geven het gesprokene in vrije voordracht weer, onder garantie van den Heiligen Geest van niet alleen niet onjuist, maar zelfs juister en voorts eleganter uit te drukken, wat gesproken werd.

In die scala van 5 groepen ziet men den Heiligen Geest eerst niets, eindelijk alles doen. De Apocalypse en de Jobsiade kwam geheel tot stand door de graphische inspiratie.

Gaan wij nu die scala na, dan zien wij, dat die Heilige Geest, waar hij graphisch werkt, dezelfde is als in de materiëele inspiratie. Dit blijkt:

ten 1ste daaruit, dat de Apocalypse in denzelfden trant is als Ezechiël; maar Ezechiël behoort tot de Λαλιὰ τοῦ Θεοῦ en Openbaringen tot de Γραφὴ τοῦ Θεοῦ, dus blijkt, dat de Heilige Geest in beide dezelfde is.

ten 2de uit het organisch verband tusschen beide, want de graphische stukken sluiten zich organisch aan (cf. vooral de Apocalypse) bij de λαλιὰ τοῦ Θεοῦ.

ten 3de daaruit, dat de Heilige Geest, gelijk wij zien zullen in § 14 en 15 zich mainteneert in de graphische inspiratie als de auteur van de materiëele inspiratie door vrije aanhaling.

Slaan wij nu de Schrift op en pogen wij ons een voorstelling te vormen van de werkzaamheid der graphische inspiratie. Nemen wij daarvoor nu eens Genesis — niet om op het terrein der Canonica Specialis of Generalis over te gaan — maar om in zooverre de dogmatiek hier bij behoort, dogmatisch aan te toonen, wat in dit boek het werk des Heiligen Geestes geweest is.

1e Wij vinden in Genesis gevonden materiaal, d. w. z. materiaal, dat die man, die het leverde voor den canon, vond. Dat zoodanig materiaal in de Schrift voorkwam, wilde men vroeger niet aannemen. Eeuwen lang heeft men het voorgesteld, alsof Mozes met een pen in de hand voor een tafel was gaan zitten schrijven en de Heilige Geest hem ingefluisterd had: „In den beginne enz." tot aan het einde van den Pentateuch. In die voorstelling ligt een waarheid, die niet mag prijsgegeven worden en het is dwaas daarom te lachen, want daarin ligt de waarheid van een continueele graphische inspiratie. Denk u het moment waarop de graphische inspiratie het werk voleindigde, dan is er werkelijk, gezien a parte inspirantis graphice en weggedacht al wat de schrijver aan papieren, stukken enz. bij zich had, een voortdurende inspiratie. Maar andererzijds ligt er een verkeerde voorstelling in; nl. alsof al die geslachtsrekeningen en volkerentafels vroeger nooit door den schrijver gehoord waren en nu van naam tot naam door den Heiligen Geest waren voorgezegd. Dit moet bestreden, omdat de Schrift ons geen enkel steunpunt aanbiedt om het te gelooven. Op zich zelf is het niet belachelijk of onmogelijk: de Heilige Geest kan het zeer zeker, ja zelfs kan Hij daarvoor een geloovige of ongeloovige gebruiken; de meest mechanische voorstelling gaat nooit de macht van den Heiligen Geest te boven; Hij is de schepper van alle talen. Maar het is een andere vraag of het *kan* en een andere of het geschied is. En zien wij nu in Genesis die volkerentafels en geslachtsregisters, dan vraag ik: verhoogt, adelt het voor ons bewustzijn, meer de Heilige Schrift als deze zoo gedicteerd zijn, dan wanneer ze uit bestaande documenten zoo zijn overgenomen? — Neen, het verhoogt de Schrift niet; eer toont deze juist, dat wij met documenten te doen hebben, die voorhanden waren. Onder die documenten nu waren sommige, die behoorden tot de λαλιὰ τοῦ Θεοῦ en andere, die er niet toe behoorden; de

geslachtsregisters bijv. niet, wel Gen. 49, wel de toespraken van den Heere tot Abraham en van den Christus tot Hagar enz. Veel λαλιὰ τοῦ Θεοῦ is er voorhanden geweest, maar dat voorhanden materiaal draagt op zich zelf niet het kenmerk van *alle* λαλιὰ τοῦ Θεοῦ te zijn geweest; integendeel er liepen ook gewone menschelijke geschriften onder, daartusschen is dus te onderscheiden. En bovendien is wel te onderscheiden tusschen de λαλιὰ τοῦ Θεοῦ en het bericht van de λαλιὰ τοῦ Θεοῦ. Bijv. als er staat: „en de Heere sprak tot Abraham: Ga uit uw land en uw maagschap" enz., dan is dit niet krachtens de λαλιὰ τοῦ Θεοῦ zelf, maar krachtens het bericht van de λαλιὰ τοῦ Θεοῦ opgeteekend.

2e Er was behalve deze gevonden documenten ook nog voorhanden een traditio oralis, want sommige verhalen maken blijkbaar den indruk niet uit schriftelijke oorkonden, maar uit den mond der overlevering zoo de novo beschreven te zijn.

3e Wij hebben in Genesis te doen met opzettelijke voor dat boek gegevene openbaringen, bijzonder met betrekking tot de schepping, die op zulk een wijze uit de traditio oralis niet kon voortkomen, tenzij ze aan Adam geschonken werd als λαλιὰ τοῦ Θεοῦ en het bericht van die λαλιὰ Mozes gewerd.

4e Wij hebben in Genesis te doen met interpolaties, die niet uit documenten genomen zijn, maar eer den indruk maken van er bijgevoegd te zijn na het vervaardigen van het boek door den auteur en wel door latere handen.

Deze vier elementen lagen nu buiten de graphische inspiratie.

Wat dan nu het werk van deze graphische inspiratie is? Ze is een werkzaamheid van den Heiligen Geest, waardoor deze in den persoon inbracht:

1e de *conceptie* van zulk een boek (vroeger noemde men dit impetus; dit is niet juist; impetus is bewust en deze werkt bij den historicus niet).

2e de *inventio;* ook deze geschiedde geheel onder de leiding des Heiligen Geestes, ze werd niet overgelaten aan het genie van den auteur, ging ook niet buiten zijn talent om, maar werd zoo door den Heiligen Geest gedirigeerd, dat ze voegt in het plan voor de heele kerk bestemd.

3e de *electio* de keuze der documenten; hij moet weten of ze betrouwbaar zijn; welnu, hier is een keuze gedaan, want er was veel; bij een gewoon schrijver is de keuze vrij, vandaar dat hij feilen kan; de graphische inspiratie maakt, dat de electie juist van de ware stukken geschiedt.

4e de *dispositio;* hoe meer men in de Heilige Schrift doordringt (vooral door vervolgpreeken) hoe meer men bevindt, dat overal in de Schrift de innigste vezelverbinding zit. Die dispositie is er niet expres ingebracht, maar de schrijver werkt, zoo bewerkt door den Heiligen Geest, dat zijn werk beantwoordde aan het plan van de geheele Schrift.

5e de *enuntiatio* of *dictio*, het in woorden brengen der alzoo gedisponeerde stof; deze enuntiatio is weder zoo, dat zij niet aan het toeval wordt overgelaten of aan den auteur, maar onder leiding des Heiligen Geestes staat.

Heeft Genesis nu later nog interpolaties, of veranderingen ondergaan (wat wij volstrekt niet ontkennen), dan geldt van deze latere redacties precies hetzelfde, wat gold van de eerste bewerking. Immers de redactor moet weten wat, waar en hoe iets in te vullen of bij te voegen was en dat alles geschiedde evenzeer onder de leiding des Heiligen Geestes.

§ 14. *Bewijs van de Realiteit der Graphische Inspiratie.*

Dit bewijs kan niet in abstracto geleverd, daar een schriftelijke verklaring deswege zoo min in als buiten de Heilige Schrift op zich zelf de gewenschte zekerheid zou kunnen geven. Ze kan evenmin geleverd door het object d. i. door de Heilige Schrift zelf als product, overmits preciesheid van mededeeling in tal van menschelijke stukken evenzeer erkend en beleden wordt, terwijl omgekeerd een aldus opgevatte preciesheid zich niet leent voor de openbaring van een goddelijke drijfkracht in het menschelijk woord. En kan evenmin geleverd door de scriptores, daar deze zelve meest onbewust waren van het gewicht van hun arbeid en ook al ware dit anders, zij zoo min als iemand op hun zeggen zouden zijn geloofd. Het bewijs kan en mag daarom niet anders gevoerd dan uit God zelf. Alleen de Heilige Geest, die dit werk wrocht, kan zekerheid bieden omtrent zijn eigen werk en dit nu doet de Heilige Geest op drieërlei wijze:

1e door ons te doen gelooven in Christus, om dien Christus al meer in heel de Schrift te doen vinden en alsnu door dien Christus in de Heilige Schrift getuigenis aangaande dit wondere mysterie der graphische inspiratie te doen afleggen.

2e door ons in de gemeenschap der heiligen op te nemen en in dezen kring der heiligen het klare bewustzijn, van wat de Heilige Schrift is, van eeuw tot eeuw voort te planten.

3e door ons oog te verlichten, zoodat wij zelve de Goddelijkheid van dit werk zien en nu juist om de vele incongruenties niet bij een menschelijken auteur kunnen blijven staan. De reflectie over en de reproductie van hetgeen op die wijze in ons bewustzijn wordt ingeprent, is het dogma der inspiratie.

Toelichting.

I. Hield de vroegere manier van bewijzen steek?

Die vroegere manier was (cf. nu nog de vraagboekjes) dat men vroeg: kunt ge bewijzen, dat de Heilige Schrift van God ingegeven is? Ja, zie II Petr. 1 : 20; II Tim. 3 : 16 enz. Als kind neemt men dat aan; in kringen, waarin minder gedacht wordt, ook; maar de menschen, die nadachten, zeiden: in den

Koran vindt men ook dergelijke uitspraken, hebben deze geen bewijskracht, waarom dan in de Schrift wel.

Daarom moet er uitgesproken worden: Wat in de Heilige Schrift staat over den Bijbel of wat in een ander geschrift staat over den Bijbel, kan ons *niets* helpen. Al stond er boven elk boek in den Bijbel: dit boek is ingegeven door den Heiligen Geest, dan zou dit nog niets bewijzen. Waarom niet? Omdat een boek nooit iets omtrent zich zelf bewijzen kan; alle auteurs zouden wel van zich zelf willen zeggen: ik had inspiratie — maar de vraag zou dan juist zijn: geloof ik u? Daar komt alles op aan. Die vroegere argumentatie is een petitio principii; om te komen tot de conclusie, neemt men de conclusie aan.

Neem ik aan, wat de Heilige Schrift omtrent zich zelf zegt, dan vraag ik: op wat grond doe ik dit? Omdat het in de Heilige Schrift staat of omdat de Schrift geïnspireerd is? Is de Schrift zelf geloofwaardig, dan is het dogma der inspiratie overbodig.

Stel, dat in de Assyrische of Babylonische litteratuur het getuigenis over de Heilige Schrift gevonden werd, dat het een goddelijk boek is; en stel nu, dat te bewijzen was, dat dit getuigenis echt was, dan zou mijn bewijs nooit verder kunnen gaan, dan dat die man den *indruk* had gehad: dit boek is door God geschreven — maar de vraag of die indruk juist was, bleef onopgelost.

Het beroep op II Petri 1 : 20, 21 en II Tim. 3 : 16 moet dus gedeeltelijk voor altoos en gedeeltelijk voor een tijd op zij worden gezet. Voor altoos op zij gezet II Petri 1 : 20, 21, want daar is geen sprake van de graphische inspiratie (er staat niet ἔγραψαν maar ἐλάλησαν) maar van de λαλιὰ τοῦ Θεοῦ. Wel is dit een getuigenis voor het enthousiasme der profeten, als zij spraken; wel bestaat er verband tusschen het γράφειν en λαλεῖν (cf. vers 20), maar de graphische inspiratie bewijst dit niet. Anders is het met II Tim. 3 ; 16; dit doelt wel op de graphische inspiratie; want wat ook beproefd is o. a. door Van Oosterzee om te bewijzen, dat Θεόπνευστος niet zag op een letterlijke inspiratie, is mislukt. Bestond de γραφή alleen uit Psalmen en Brieven, dan kon men onder „inspirata" nog verstaan „onder drijving des Geestes geschreven", maar niet nu ook Ezra, Esther enz. tot die πᾶσα γραφή behooren, want daar is niets van een drijving des Geestes te merken; het is eenvoudig een „kronikartig" verhaal. Θεόπνευστος moet dus op γραφή op het γράφειν zien. Toch heeft II Tim. 3: 16 geen bewijskracht a priori om de zoo even genoemde reden, wel a posteriori, zooals wij later zullen zien, in den zin der drie genoemde momenten.

II. De *apologetische manier van bewijzen.*

Deze manier van bewijzen bestaat daarin, dat men als advocaten van de Heilige Schrift, tegenover de tegenstanders met hun aanklachten gaat staan en dan de inspiratie der Schrift tracht te bewijzen door die aanklagers een

voor een al hun argumenten uit de handen te slaan. Die methode was niet verkeerd, zelfs uitnemend, zoo men slechts een competente en rechtvaardige rechter had om uitspraak in dit geschil te doen. Laat dan de tegenstanders maar komen; dan heeft heel de apologetische school een raison d'être. Maar neen, zij deden anders. De apologeten erkenden de aanklagers als rechters en meenden eerst gewonnen te hebben, als die zwegen; en toen dit onmogelijk bleek, gingen ze zelf als rechters zitten en zeiden: „het is hiermede overtuigend bewezen, dat enz."

De uitkomst was, dat de aanklagers altijd wonnen; 1e omdat de verdediger altijd zwakker positie heeft dan de aanklager; 2e omdat de verdediger op een vreemd terrein stond, waardoor hij dus nog zwakker was; 3e omdat de „Geist, der stets verneint" een macht is, die in elk zondaar zit; 4e omdat op intellectueel terrein deze heterogene zaak nooit afgedaan kan worden.

Met al deze pogingen is men niets gevorderd.

Als er voor het paleis op den Dam twee jongens staan, waarvan de een beweert dat een versiersel boven een raam niet past in de symmetrie en de ander, dat het wel past, dan zullen die beide daarover lang keuvelen maar niets verder komen. Hoe kon de strijd opgelost? Alleen als men de motieven van den architect wist, hetzij doordat hij het zelf vertelde, hetzij doordat een even kundige als hij 't ons meedeelde. Het spreekt vanzelf, dat iemand die er geheel en al buiten staat, en nu beweert: het hoort niet bij dat paleis, er nooit komt.

De quaestie, waar men zich dan voornamelijk op geworpen heeft, is die van de dusgenaamde *preciesheid.*

Nu is er tweeërlei preciesheid: een mechanische en een organische. Wanneer men een mechanisch gegoten beeld of stuk geschut neemt, dan lijken de deelen van alle kanten precies op elkaar; bezie ik daarentegen een ijsschol of de winterbloemen op de vensters, dan is er groote ongelijkheid. De kanten van een door kunst bewerkt stuk hout zijn volkomen glad en gelijk; de schors van een boom is al ruw wat er aan is. En toch, vraagt men, waar de grootste juistheid is in het mechanische of organische, dan voelt ieder, dat niet in het mechanische, maar in het organische de grootere juistheid en het volkomenste schoon is.

Met welke juistheid hebben wij nu te doen in het rijk der waarheid? — Met de mechanische? — dan moet ons een notarieel protocol geleverd; met de organische? — dan moet zij beoordeeld naar haar eigen maatstaf. Nu gaat de apologetiek de eischen van de mechanische preciesheid stellen aan een product, dat volgens zijn aard organische precisiteit eischt; men wringt de Schrift in een leest, die niet voegt bij haar organisch karakter. Als apologeet verlaat men dus zijn eigen terrein, geeft men dadelijk zijn eigen stelling verloren

om den vijand in zijn kasteel en op zijn gebied te gaan bestoken en zoo verliest men telkens meer en meer.

Zie het verloop slechts der apologetische partij; eerst heet men de Schrift te verdedigen; denk aan Doedes en Van Oosterzee — en eindelijk eindigt men met bijna alles prijs te geven en over te loopen tot den vijand.

Wanneer men voor de inspiratie een bewijsgrond zoekt in den natuurlijken mensch, dan komt men geen stap verder, ja is onze eerste stap reeds eene verloochening van ons beginsel.

Immers wat is het standpunt van den natuurlijken mensch?

1e De exclusie van het wonder. Het wonder is nooit voor den natuurlijken mensch met natuurlijke gegevens te bewijzen. Wie als een gewoon mensch redeneert, neemt de maat der eindige dingen en stelt dat als de grens der mogelijkheid. Met zulk een te redeneeren geeft dan niets. Want wel kan ik hem een enkele maal verschalken, maar dat ligt aan *zijn* gebrek aan redeneervermogen. Als hij goed redeneeren kan, kan ik wel aantoonen, dat ook hij niet uitkomt, maar daarmede is nog niet bewezen, dat mijn stelling waar is. Alle apologetisch betoog om van het standpunt van den natuurlijken mensch uit, langs den weg der logica hem te brengen tot de erkentenis, dat de wonderen mogelijk zijn, geeft niets. Evenzoo staat het met elke poging om de inspiratie van de Schrift te gaan bewijzen van uit dit standpunt. Want op dat standpunt mij stellende, onderstel ik, dat die mensch in zijn zondige menschelijke natuur tot de waarheid komen kan. De apologeet zegt tot zijn tegenstander: „uw standpunt deugt niet; met uw eigen wapenen zal ik u dat bewijzen." Is dat mogelijk, dat vervalt de necessitas Sacrae Scripturae; dan is de Sacra Scriptura overbodig; gooi dan ook de heele Schrift maar weg en laat de mensch uit zijn eigen gegevens verder redeneeren; dan komt hij er ook vanzelf wel.

2e Alle belijdenis van den Heiligen Geest tot inspiratie inwerkende in den mensch gaat uit van de onderstelling, dat die menschelijke natuur in zich zelf veroordeeld ligt en dat de Heilige Geest nu aan de menschelijke natuur toebrengt, wat ze niet in zich zelf heeft. Maar als ik mij nu op het standpunt der menschelijke natuur wil plaatsen en van daar uit door raisonneeren meen haar te kunnen overtuigen, dan sta ik buiten het gelóof aan den Heiligen Geest en zijne werking in den mensch in wedergeboorte en inspiratie, want dit supponeert, dat er een verstoring is van den gewonen gang, terwijl het raisonneeren en argumenteeren van het standpunt uitgaat, dat ik mij, niettegenstaande die storing, met de natuurlijke gegevens kan handhaven en dus geen nieuwen factor noodig heb. Het argumentatieve standpunt is dus niet alleen een absurditeit, maar met het in te nemen, geef ik de inspiratie prijs en verklaar haar voor onmogelijk.

Wil ik den argumentatieven weg op, dan kan ik mij deze moeite sparen, want de inspiratie laat zich zóó niet aantoonen. De experientie toont, dat al deze bewijzen tot niets lijden, eer ten slotte het geloof ondermijnen en verzwakken.

III. *Onze manier van bewijsvoeren.*

Staat het dan met deze zaak eigenlijk niet hopeloos? Wij zijn natuurlijke menschen, wij hebben om tot zekerheid te geraken onze bewijsvoering, raisonnement, argumentatie en concludeering noodig en is nu plaatsing op dat natuurlijke standpunt per se negatie van de inspiratie, moeten wij dan niet zeggen: het is maar beter er niet over te redeneeren, want tot zekerheid kunnen wij nooit geraken?

Dit is dezelfde quaestie als die bestaat ten opzichte van de wedergeboorte. De wedergeborene, die tot inzicht kwam van zijn ellende en nu zegt: „er is in mij, door een bovennatuurlijke daad Gods, een nieuw leven gewrocht," wordt door den natuurlijken mensch uitgelachen en deze zegt: „dat is maar inbeelding, fantasie; dat denk je wel, maar is geen realiteit."

Die critiek over de realiteit der wedergeboorte bleef alle eeuwen door dezelfde. En vraagt men zich nu af of de wedergeboorte fantasie bleek te zijn, dan staat dit *feit* tegenover die critiek, dat de wedergeboorte gerepeteerd is onder alle volken en gedurende alle eeuwen en dat haar effecten zichtbaar waren op elk terrein; effecten, doordat er breking kwam in de zondige natuur van den mensch en een leven van geloof en liefde ontstond; effecten, die zulk een omvang hadden en zoo gelijksoortig waren, dat er in den tijd, toen wij nog goed waren en normaal liepen, geen onzekerheid, maar zekerheid dienaangaande bij de kinderen Gods bestond.

Maar daarna ging men mis en wel bepaald sinds het Rationalisme der vorige eeuw werkt op het gebied der kennis, maar ook op het gebied van het bewustzijn. Het geloof bestaat uit twee stukken: *kennis* van al wat God gezegd heeft in zijn Woord, maar ook een *vertrouwen*, dat Jezus *mijn* zaligmaker is. Onze vaderen hebben altijd geleerd, dat een Christenmensch van zijne zaligheid volkomen verzekerd is; niet als een bizonderheid, maar als een gewone zaak. Maar toen het Rationalisme de vastheid van het denken op schriftuurlijk terrein loswrikte, toen ging ook de verzekerdheid van het geloof weg; het spelletje der bekommerden begon; men wist het nu eens wel, dan weer niet; men slingerde heen en weer tusschen ja en neen. Als men vat, dat die onzekerheid op schriftuurlijk terrein en innerlijk altijd samengingen, dan ziet men, dat tusschen die beide een groot verband bestaat. Een zelfde geesteswerking is het, die het geloof in u versterkt en daardoor tegelijk de zekerheid van de kennisse en de zekerheid van het persoonlijk geloofs-

vertrouwen weer inbrengt. Vandaar dat de goede Gereformeerden altijd op deze twee punten aandrongen: 1 De Schrift is Gods Woord; 2 geen bekommering, maar geloofsverzekering. Beider gemis is vrucht van één wortel.

De ziekelijke Gereformeerde predikers over de bekommering doen twee dingen (ook al zien zij dit niet in). Vooreerst bewerken zij, dat de bekommerden meenen, de interessanten en vroomsten te zijn en zoo voeden zij dus de bekommering; en ten tweede ondermijnen zij, door dit altijd dieper in bekommering brengen, de zekerheid van en het geloof aan de inspiratie der Schrift.

Die twee staan dus altijd met elkaar in verband; geloofszekerheid en Schriftzekerheid zijn vruchten van één kiem.

Leeft men nu in een tijd of kring, waar de geloofsbekommering overwegend is, daar is het onmogelijk in die kringen schriftzekerheid in te brengen. Vandaar dat de Ethischen met hun twijfel aan de Schriftinspiratie zulk een wel toebereiden akker vonden in al die bekommerde zieltjes, terwijl waar geloofsverzekering bestond, hun dwaalleer geen invloed heeft gehad.

In de practijk gaan beide dus op en neer. Naarmate het geloof in de inspiratie der Schrift toeneemt, neemt ook toe het stille en kalme geloof omtrent onze persoonlijke toebrenging en omgekeerd.

Wij stelden die twee bijeen om te voelen, hoe het met de Heilige Schrift staat.

Wie omtrent de wedergeboorte in twijfel staat, steekt de handen uit naar allerlei menschelijke behulpsels en komt er toch niet, maar zakt altijd verder af. De poging om de realiteit der wedergeboorte aan te toonen is steeds mislukt. Want wel is er tweeërlei twijfel: 1e van hen, die wel erkennen, dat er een wedergeboorte is, maar vragen: *„heb ik die?"* en 2e van hen, die vragen: *„is er wel* een wedergeboorte?" — maar in den grond is de strijd met de ongeloovigen en de bekommerden één.

Vraagt men nu bij welke menschen het zelfbewustzijn het helderst is, dan antwoorden wij: op iemands zelfbewustzijn en de uitspraken daarvan kunt ge het veiligst afgaan, als hij verkeert in een gezonden normalen toestand; minder goed als hij ziek is. Wie in zijn ijlen iets zegt, is geen onverdacht getuige.

Wie nu vergelijkt de periode van het geloofsleven uit de voorgaande eeuw met die van de Hervorming, die voelt, dat in de Hervorming het gezonde leven was, in de vorige eeuw het ziekelijke.

Vergelijkt men het geloofsleven in de Middeleeuwen onder Roomsche heerschappij met het geloofsleven in den apostolischen tijd, dan ziet men, dat in de eerste eeuwen der Kerk het geloofsleven normaal, nuchter, helder was, in de Mystieke tijden daarentegen beneveld en zwak.

Vergelijk ik nu die toestanden en zie ik, dat als het leven normaal is, er is een heldere uitspraak over de persoonlijke geloofsverzekering, terwijl in

zwakke, abnormale toestanden, deze verzekering slingerend is, dan heb ik het recht te zeggen: men moet ook hier afgaan op de uitspraken van het gezonde en niet van het ziekelijke bewustzijn.

Daarop nu afgaande zeggen de Gereformeerden (en de Methodisten met hen): eer sluit ge uit de ziel van een kind Gods de gedachte, dat hij zelf als mensch bestaat, dan dat ge hem de zekerheid ontrooven zoudet, dat er een werk Gods is, dat de wedergeboorte heet.

Het feit der wedergeboorte heeft dus zijn zekerheid; 1e in wat persoonlijk in ons bewustzijn is opgenomen; 3e in wat in de gezonde normale tijden in de kringen der geloovigèn gezien is.

Op het stuk van de wedergeboorte kan het begrip dus niet geleverd uit den natuurlijken mensch, maar alleen uit den wortel der zaak zelf en dan alleen door te toonen de realiteit van wat is.

Jezus zeide tot Nicodemus: „Tenzij iemand wedergeboren is uit water en geest, hij kan het Koninkrijk Gods niet zien." Het is een nieuwe levensfeer, die in de wereld indringt, wie blind is, ziet het niet. Naar dezen vasten regel gaat het en moet het gaan. Daarom heeft de Kerk elke poging opgegeven om het feit der wedergeboorte voor den ongeloovige te bewijzen. Zulk een pogen eindigt altijd met de wedergeboorte te verzwakken en haar te maken tot een „omgezet zijn van geest".

Parallel daarmede loopt het feit der inspiratie, dat ook niet uit den natuurlijken mensch te bewijzen is, niet omdat het te zwak is, maar omdat het is een negatie; ook hier is een eigen sfeer en volheid van waarheid, die in de wereld indringt en die niet kan gezien, tenzij oog en oor er voor ontsloten wordt.

Denk u de vraag eens in: Hoe weet ik of er bij de Roode Zee gebeurd is, wat daarvan in de Schrift verhaald wordt, dat de zee gekliefd werd, Israel er doortrok en een wolkkolom de Egyptenaars verhinderde Israel aan te tasten? Tot volkomen zekerheid van deze feiten, zouden wij zoo zeggen, kwam ik voor mijn bewustzijn dan eerst, als ik het met mijn eigen oogen gezien had. — Intusschen leert de Heilige Schrift en toont de ervaring, dat tal van menschen bij zulk een buitengewone gebeurtenis tegenwoordig geweest zijnde en er daarna naar gevraagd wordende, er niets van gemerkt hadden. Een soldaat, bij een veldslag geweest zijnde, weet van den afloop niets, terwijl wij door den telegraaf op het oogenblik zelf de nederlaag of overwinning der troepen vernemen. Waarom? Een soldaat ziet voor en achter zich soldaten; marcheert, schiet, maar wat er eigenlijk gebeurt, weet hij niet, veel minder begrijpt hij, wat de bedoeling der manoeuvres is.

Zoo ook waren er bij de Roode Zee zonder twijfel honderden en duizenden Joden, die van Farao's vergaan niets gemerkt hebben.

Maar ook al kunnen wij het waarnemen, dan komt er nog eene tweede zaak bij; wij kunnen bij iets tegenwoordig zijn, iets zien en toch niet bemerken; bijv. als wij in een kamer komen van een familie, waar juist een doodstijding ontvangen werd, dan zien wij alles en merken toch van die tijding misschien niets. Het is dus nog niet gezegd, dat, als wij er bij geweest waren, wij het gemerkt en gevat hadden. Vele Joden waren bij Jezus' wonderen tegenwoordig en geloofden toch niet.

Er zijn dus deze 2 dingen:

1e testis ocularis;

2e de gave om het te kunnen zien en vatten.

Te vragen, om buiten de Schrift om zekerheid te erlangen van het in de Schrift verhaalde, is dus niets anders dan te vragen: dat wij bij alles hadden moeten bijzijn; in de eerste rijen hadden moeten staan en alles in zijn ware bedoeling hadden moeten vatten; m. a. w. de eisch om als God te zijn omnipraesens en omnisciens.

Er is daarom ook maar Eén, die zekerheid heeft, dat is de Heilige Geest; die overal bij is geweest en alles begrepen heeft. Buiten den Heiligen Geest is er niet een eenig persoon, die alles ziende en bevattende, zou kunnen optreden om ons getuigenis te geven. En daarom treedt die Heilige Geest als getuige op in de Schrift. De Schrift is niets dan de Heilige Geest, die alles gezien en doorzien hebbende, ons dat alles komt vertellen.

Wanneer ik nu een geschiedenis schrijf van den Fransch-Duitschen oorlog en iets wil weten omtrent de belegering van Metz, dan is eigenlijk de eenigste weg die secuur is, om naar Von Moltke te gaan en het hem te vragen; hij alleen kan getuigen, omdat het door hem alles zoo gedacht, bedoeld en gedaan is. Maar als Von Moltke mij nu iets meedeelt en ik dan zeg: „ik geloof u niet", dan zegt Von Moltke: „daar kan ik niets aan doen, ik kan geen getuigenis van mij zelf gaan geven." En dan is er dus geen zekerheid mogelijk.

En zoo staat het nu ook met de Schrift. Als de Heilige Geest persoonlijk optreedt om omtrent alles, wat er geschied is, ons in de Heilige Schrift zijn getuigenis voor te leggen, dan hebben wij hier den goddelijken Von Moltke, die alles heeft gedirigeerd en geïnspireerd en ons nu dat alles om onzer zaligheid wille meedeelt en dan is de eenige quaestie: gelooft gij in den Heiligen Geest? Gelooft gij, dat de 3de persoon in de Drieëenheid omtrent dit alles getuigende, het zeggen kon en gezegd heeft? De diepe vraag van het „ἀξιόπιστος zijn", is dan ook niet of Lucas en Mattheus geloofwaardig zijn, maar of de Heilige Geest geloofwaardig is. De diepste kwestie is dus of men gelooft, dat de Heilige Geest God is.

Resumeerende krijgen wij dus:

1e De zake van de inspiratie is zoo, dat ze voor de rechtbank van het natuurlijk raisonnement niet kan ten einde gebracht, omdat dat principieel de inspiratie vernietigt.

2e Het staat met de zaken der inspiratie juist zooals met de zake der wedergeboorte, dat de verzekerdheid aangaande beide uitspruitsels zijn van één geloof.

3e Het feit van de wedergeboorte kan niet langs argumentatieven weg, maar alleen uit het bewustzijn bewezen (Joh. 3).

4e Degene, die omtrent al deze dingen volkomen zekerheid kan hebben, moet omnipraesens en omnisciens wezen en kan dus alleen de Heilige Geest zijn, nooit een mensch. Er is dus geen zekerheid te erlangen, of er moet eo ipso een getuigenis des Heiligen Geestes zijn.

5e Waar de Heilige Geest daaromtrent getuigenis geeft, raakt de vraag of wij dat getuigenis aannemen, niet een quaestie van detail maar de vraag: is de Heilige Geest ἀξιόπιστος?

In de Heilige Schrift hebben wij dus een getuigenis des Heiligen Geestes, dat alleen de geloovige zien kan, maar dat de ongeloovige zelfs niet in zijn bestaan bespeurt, veel minder in zijn wezen waardeeren kan.

Maar nu rijst eene bedenking. Ja, zegt men, maar dan moet het resultaat van de inspiratie ook glad en effen zijn; dan moet dat werk des Heiligen Geestes ook geen bezwaren opleveren; dan mogen er in dat werk wel zeer hooge onbegrijpelijke momenten voorkomen, maar moet er toch een preciesheid en nauwkeurigheid zijn, die ik zelf bij veel lagere boeken waarneem.

Wat is hierop ons antwoord?

De Heere gaf drie sferen: een aesthetische, intellectueele en ethische.

Gaan wij nu de eischen na, die de intellectueele levenssfeer stelt, dan vinden wij streng logische, stipt mathematische eischen; er moet een vlakke volkomen effen ligging zijn, een volkomen ineensluiting. Al wat niet effen, niet glad, niet zuiver is, zich niet langs de rechte maar langs de kromme lijn voortbeweegt, vindt in de intellectueele wereld geen plaats.

Treden wij nu met deze eischen de ethische wereld binnen, dan komen wij voor allerlei raadsels te staan. De intellectueele wereld zegt: voor elk effect moet een causa sufficiens zijn; wij worden voor daden geplaatst, waarvoor geen reden is aan te geven, die het intellect als volkomen abnormaal, ja als onmogelijk zou verklaren. Het kruispunt dezer eischen vindt men in de statistiek; deze zeide: zooveel moorden, diefstallen enz. gebeuren er jaarlijks in een land en zoo heeft zij uitgerekend, dat er zooveel zelfmoorden, onechte geboorten, diefstallen enz. jaarlijks *moesten* plaats hebben; dit is een fataliteit; dan is de misdaad geen misdaad meer. Volgt hier nu uit, dat het zedelijk leven die conclusies aanvaardt? dat het kan geperst worden in het kader van het

intellectueele leven? Geenszins; hooren wij van een moord of diefstal, dan revolteert ons gemoed daar even krachtig tegen, als hadden wij nooit statistiek gezien.

Bij de aesthetische levenssfeer blijkt dit nog meer; bij de ethische wereld was er nog iets van een causale nexus waar te nemen, maar hier begeeft zij ons geheel; het terrein der aesthetische wereld is van de intellectueele geheel afgescheiden: „de gustibus non est disputandum" (disputare doen wij met het intellect) drukt dit geheel uit. De gegevens der intellectueele wereld geven ons op het aesthetisch gebied niets. Brengen wij ze over, dan vindt men een „anspielung" in de cijfermetriek, maar dat alleen voor de lagere kunsten; komt men bij de kleurenwereld, dan geven zij niets meer; het aesthetische volgt een geheel andere lijn dan de rechte, regelmatige intellectueele. Neem bijv. de tegenwoordige Fransche schilderschool, die niet als Potter keurig fijn teekent, maar dikke hoopen verf op het doek brengt, zoodat men er dichtbij staande niets in ziet; maar als men op een meter of 12 afstand staat, dan komt uit al die kladden, waarin alle harmonie scheen te ontbreken, een prachtig beeld voor den dag.

Datzelfde spotten nu van de eischen der aesthetische en ethische wereld met de eischen der intellectueele wereld, vindt men ook als men komt op het gebied van het persoonlijk leven. Daar vindt men in de psychologie verschijnselen, waarbij de eischen van de intellectueele, ethische en aesthetische wereld ons geheel begeven, daar komt men voor raadselen in het karakter te staan, die ons toonen, dat wij er niets van weten; daar komen wij in aanraking met het oneindige en als wij dan meenen te grijpen, wat er eindig in is, blijkt het achteraf, dat wij ons geheel vergisten en gansch andere beweegredenen werkten, die wij niet zagen.

Komen wij nu — steeds dieper doordringende — eindelijk op het terrein des Heiligen Geestes, d. i. van den formeerder en wortel van alle persoonlijkheid en karakter — dan komen wij op een gebied, dat met onze wijze van voorstellen niets meer gemeen heeft. Laat de Heilige Geest die gedachteuitingen zien op een wijze, die tweeërlei bestaan dooreenschuift (het bekende en onbekende) dan is dit op zulk een afstand van de intellectueele wereld, dat wij met onze gewone eischen allerminst uitkomen.

Men heeft wel eens gezegd, dat om een standbeeld goed te zien in zijn eenheid, men het eerst van vier verschillende zijden moest bekijken — en dat zoo ook in de Evangeliën ons vier keer een en dezelfde persoon geteekend werd, om zijn volheid te doen uitkomen.

Dat nu gaat door voor heel de Schrift; *al* wat er geschreven staat, draagt een vol, gevuld, veelzijdig karakter, dat zich niet laat uitputten in den eindi-

gen greep van het logische, mathematische denken. Het gevolg is, dat de Heilige Geest nu dit dan dat grijpende, volgens de intellectueele eischen en op het vlakke veld der logika, dat alles niet met elkander in harmonie brengt, maar wel is die harmonie er, als wij het bezien konden van het standpunt des Heiligen Geestes en evenzoo is zij er in het effect op de zielen der geloovigen. Later zullen wij dit meer speciaal nagaan. Nu bespraken wij het alleen om de distantie te doen gevoelen tusschen het intellectueele en het aesthetische en ethische leven en tusschen het intellectueele, aesthetische en ethische leven — en het psychische of persoonlijke leven.

IV. Nu ligt de groote fout hierin, dat men de Heilige Schrift beschouwt als een op zich zelf daar neerliggend document, een steen, waarop iets gemonumenteerd is en die ons nu zelf iets te zeggen heeft. Dan gaat men het als object bezien; dan ligt het dood voor ons en gaat men het de eischen stellen, die men aan elk object stelt.

Dit nu is gerekend buiten de Alomtegenwoordigheid Gods. Bij elken locus en elk onderdeel daarvan moeten wij steeds voelen, dat wij met een levend, alomtegenwoordig God te doen hebben.

Als een schilder met een penseel schildert, dan neemt hij al naar gelang van het effect, dat hij bereiken wil kortere of langere penseelen, dat is niet om de mooiheid van het penseel, maar voor de bruikbaarheid.

Nu heeft ook de Heilige Geest een penseel gemaakt, waarmee Hij nog altijd de harten der menschen penseelt, nl. de Heilige Schrift. Ligt een penseel zoo neer, dan is het geen penseel maar een dood iets; een biesje met haartjes; passief; het wordt eerst penseel (actief) als de schilder er mee schildert. Zoo is het nu ook met de Heilige Schrift. De Heilige Geest werkt met de Heilige Schrift; ze is het penseel, waardoor Hij schildert op de harten der menschen. De Heilige Schrift is er dus niet op aangelegd om als object voor ons te liggen, maar om een effect te bereiken evenals het penseel. Wil men een penseel in zijn kracht beoordeelen, dan dient men te zien, hoe het op 't doek werkt; wil men nagaan of een penseel harmonisch werkt, dan moet men niet gaan tellen hoeveel haartjes er in zijn, of het microscopisch onderzoeken, maar nagaan of het effect van de gekleurde lijn juist is. En zoo ook, wie de Heilige Schrift in haar kracht beoordeelen wil, moet vragen of de lijn des levens in de harten der menschen met haar als instrument door den Heiligen Geest juist, harmonisch en symmetrisch wordt getrokken.

Vraagt men nu naar het effect, dan ziet men, dat die gouden lijn alle eeuwen door in de harten der menschen getrokken, volkomen zuiver en keurig geweest is. De Heilige Schrift moet dus naar haar effect, als penseel in Gods hand, beoordeeld worden en niet naar de eischen van precisiteit van een dood object.

V. Onstaat nu de genegenheid der ziel om die autoriteit van de Schrift te aanvaarden eerst na of ook vóór de wedergeboorte? m. a. w.: zal ik met dit bewijs rusten tot de mensch wedergeboren is, of moet ik van te voren reeds met de Heilige Schrift tot Hem gaan? — of wel wordt noodzakelijkerwijze de autoriteit der Schrift verworpen door alle niet-wedergeborenen?

Het antwoord is onderscheiden voor hen, die wel wedergeboren maar nog niet tot bekeering gekomen zijn en voor hen, die noch wedergeboren noch bekeerd zijn.

Het spreekt vanzelf, dat waar de kiem des levens is, het aanbrengen van de Heilige Schrift, ook al ontbreekt het volle licht, hare aankleving, sympathie zal vinden en het effect zal wezen, dat de ziel reeds gebonden wordt aan de Schrift en haar autoriteit aanvaardt. Nu kan daarna wel twijfel opkomen. Als bij een jongeling, die als kind met den glans der vreugde op het gelaat de Schrift aanhoorde, de sirocco des ongeloofs over zijn hart waait en er schijnbaar niets overblijft, dan is dit nog geen bewijs, dat het vorige weg is; later komt de φωτισμος der ziel en dan zal hij de Heilige Schrift weer van een andere zijde bezitten; het eerste aangrijpen was nog geen zielsbezit, anders kon het niet weg.

Onder de onwedergeborenen zijn er evenzeer duizenden, die de Heilige Schrift gelooven, ja die voor haar gezag zouden opkomen met ijzer en vuur; evenals de Mahomedaan voor de autoriteit van den Koran en een Roomsche voor de Roomsche Kerk — want ook die beide autoriteiten worden absoluut geacht. Het is dus een gewone regel. Gaat men van de menschheid na hoeveel er aan zulk een absoluut gezag gelooven, dan zijn het minstens 1000 van de 1400 millioen; eigenlijk alleen de philosophen niet.

Welke waarde heeft nu dit geloof?

Dit geloof is van zulk een aard, dat men bij gebrek aan denken, wanneer de mensch als individu niet uitkomt, het algemeene gerucht aanneemt; van niet beter weet en er in meeleeft. Persoonlijke waarde heeft zulk een geloof niet, zoolang de mensch niet tot zelfstandigheid komt. Zoodra een mensch, die eerst in den algemeenen stroom meeleefde, tot persoonlijke, zelfstandige ontwikkeling komt, vermindert het en verliest hij het eindelijk geheel. Het effect van dat opgelegde geloof is dus, dat het minder wordt, naarmate de persoonlijkheid wast. Bij den wedergeborene is juist het omgekeerde het geval: hoe volkomener de persoonlijkheid, hoe machtiger de energie van zijn geest wordt, hoe intensiever en positiever ook het geloof aan de Heilige Schrift wordt.

Met beide gegevens moet dus gerekend.

Nu toont de uitkomst, dat God de opvoeding enz. gebruikt als een instru-

ment om, als Hij het goddelijk werk aan de ziel aanlegt, met die gegevens te werken en juist daardoor het individueele geloof te brengen.

Vandaar de zegen die ligt in het verbond en den Doop, waardoor, in tegenstelling met den Methodist en Anabaptist, met de groote menigte, de massa gewerkt wordt.

Wat is de quaestie van den Doop en het Verbond? Dat er een individueel en een communaal geloofsbezit is; nu wordt het individueele en communale door ons gehandhaafd, als beide zuiver in onderling verband werkende, terwijl de Methodist alleen het individueele aanneemt.

Wanneer nu in de verbondssfeer de ziel aan het gezag van Gods Woord communaal is onderworpen en de Heere den wortel der persoonlijke bekeering laat opwassen, die met de verlossing in zijn ziel komt, dan converteert hij dat communale geloofsbezit in het persoonlijke zonder al te groote schokken; dan gaat het een in het ander over.

Dat een mensch communaal geloofsbezit heeft ligt hieraan, dat als anderen gelooven, dat mijn geloof helpt. Wij gelooven voor elkaar. Wanneer men over een rivier moet zwemmen en de rivier is zoo onstuimig, dat men het niet durft, maar een gaat voorop, dan volgen de anderen. Zoo ook in de Kerk. Er zijn er *die durven*, Eliassen en Paulussen en die helpen de anderen. Het communale geloofsbezit hangt niet in de lucht, maar zit in de personen, het werkt na in de volgende geslachten. Wij hebben in het geloof onzer martelaren een kapitaal, waar wij nu nog van leven. Als er in een dorp twee, drie vaders in Christus zijn geweest, dan zijn zij een steun nog steeds voor het communale geloofsbezit dier gemeente.

Daarom hangt dat communale geloofsbezit aan de profeten en apostelen, bovenal echter aan Jezus Christus, den Hoogepriester onzer belijdenis. Het geloof van Jezus is de fons van ons communaal bezit. Als de ziel alles zou willen prijsgeven en ze ziet dan den Heere Jezus gelooven, dan straalt er uit Zijn geloof weer kracht in ons en voelen wij ons geloof weer gesteund.

Er is op een dorp een knap doctor of notaris en gelooft hij, dan steunt dit het geloof in het geheele dorp. Zoo ook is er ten opzichte van het communale geloof in de Heilige Schrift niets dat zoo steunt, als dat mannen als Newton e. a. onbepaald het gezag van de Schrift erkend hebben.

In dien zin rust, wortelt het communale geloof aan de Heilige Schrift daarop, dat Jezus de Schrift heeft erkend en geloofd; dat maakt de zaak uit en decideert haar.

Daarmee is echter het individueele geloof nog niet gekomen; wij hebben nu alleen nagegaan, hoe dat geloof psychologisch in verband met het communale geloof ontstaat.

Dat communale geloof heeft allerlei fontes en steunsels; maar ter laatster instantie is die fons en die ondersteuning toch, dat Christus zelf voor ons optreedt om te zeggen: uw geleerde en wijze mannen hebben allerlei bedenkingen tegen de inspiratie van de Heilige Schrift; welnu *Ik*, die alle wijsheid Gods in Mij heb, Ik zeg u, dat Ik als Christus in kinderlijken zin en onvoorwaardelijk aan de ingeving en het gezag van de Heilige Schrift geloofd heb.

§ 15. *Het getuigenis van Jezus Christus. Bewijs van de réaliteit der Graphische Inspiratie voor het Oude Testament.*

Van den Christus bezitten wij geen getuigenis omtrent de geheele Heilige Schriftuur maar wel omtrent de schriftuur des Ouden Verbonds; iets waardoor ons niet alleen het autoritatief karakter van het grooter deel der Heilige Schrift gewaarborgd wordt, maar ook het denkbeeld, de mogelijkheid en het feit van eene Schriftuur, die op grond van de inspiratie absoluut gezag over de conscientiën bezit, geconstateerd wordt. Het getuigenis, dat de Christus ons desaangaande geeft, kennen wij slechts uit geschriften, die in dit stadium van de bewijsvoering nog geen absoluut gezag bezitten, maar in op zoo oorspronkelijke, zoo herhaalde en zoo in de feiten ingewevene wijze ons meegedeeld, dat het als getuigenis der traditie nauwelijks twijfel toelaat en voorts door de bewijsvoering in het tweede en derde stadium zijn afdoende bevestiging erlangt.

Naar luid van dit getuigenis nu stond het voor den Heere Jezus vast:

1e dat de onderscheidene boeken des O. Testaments slechts deelen van één geheel waren;

2e dat het eigenaardig karakter en het gezaghebbende van dit geheel niet daarin lag, dat veel er in eens gesproken was onder heilige bezieling, maar hierin dat het Schriftuur, teboekstelling, graphische documenteering was:

3e dat de inhoud van dit geheel zijn gezag ontleende niet daaraan, dat het door Habakuk of Ezra te boek was gesteld, maar aan het feit zelf, dat de deelen er van in deze γραφή voorkomen, zoodat het γέγραπται volstaat;

4e dat het gezag van dit geheel absoluut is en zoowel voor de credenda en facienda als voor de praeterita en futura beslist.

5e dat de Heere dit absoluut gezag der toenmaals bestaande γραφή niet beschouwde als iets, dat Hij nieuw aankondigde, maar als iets dat bestond, gekend werd en vanzelf sprak, zelfs tegenover Satan.

6e dat dit absolute gezag zijn grond had alleen in het λελεῖν τοῦ Θεοῦ.

Toelichting.

Wanneer wij nu overgaan tot de bespreking van deze paragraaf, moeten wij er wel op letten, wat wij doen.

1e Wij spreken over het getuigenis van Christus; welke waardij heeft dit getuigenis? Wij leveren niet een betoog, dat in staat is een Jood of Heiden te overtuigen. Als wij zeggen: „het is zoo, want Christus heeft het gezegd," dan onderstelt deze bewijsvoering, dat men aan het woord van Christus geloof slaat. Dit betoog geldt alleen tegenover hen, die òf communaal òf individueel aan Christus gelooven. Aan iemand, die niet aan Jezus gelooft, de inspiratie der Heilige Schrift te willen bewijzen, is volstrekt onmogelijk, even onmogelijk als aan een doove te bewijzen, dat de melodie van een lied melodieus of aan den blinde, dat de sterrenhemel prachtig is.

Het betoog geldt dus niet de quaestie, om aan een Jood of Heiden mathematisch de inspiratie te bewijzen, maar of wij Christenen afdoenden grond hebben, waarop wij zoo spreken.

2e Hier is niet sprake van het Nieuwe maar van het Oude Testament. Al wat in het N. T. staat over de Schrift, geldt alleen van het Oude Testament. Men verwart dit zoo licht. Bij de inspiratie is dus tweeërlei bewijsvoering noodig: een voor het Oude en een voor het Nieuwe Testament. Wij moeten daarbij niet beginnen met het N. T. en zeggen: de Heere heeft gezegd tot zijn apostelen: „De Heilige Geest zal u alles indachtig maken"; dit ware onlogisch. Neen, wij moeten beginnen met het O. T. en is die basis vastgesteld, dan kunnen wij van daar uit verder redeneeren tot het N. T.

Vraagt men ons dus: waarop rust het geloof het stevigst — dan antwoorden wij: op het Oude Testament. Daarom was het zulk een slimme vondst van Satan om de menschen los te maken van het Oude Testament en te beweren, dat het eigenlijk op het Evangelie aankwam en dan, als de menschen dit aannamen, te vragen: weet ge wel, dat van het N. T. niet kan bewezen worden dat het geïnspireerd is? — en zoo de menschen van den heelen Bijbel af te brengen.

Toch is daarmee niet gezegd, dat als wij zien op de uitspraken van Jezus, slaande op het O. T., dat wij dan zeggen moeten: „dus heeft het alleen bewijskracht voor het Oude Testament." Neen, het geeft meer. Wij zien daarin de mogelijkheid, de idee en het feit van de inspiratie.

Gaan wij na, wat tegen de dusgenaamde „mechanische inspiratie" (men noemt haar mechanisch om een leelijk woord te gebruiken; de Satan lastert niet alleen personen, ook de waarheid; de geloofsbelijdenis noemt hij een verouderde formule) geschreven is, dan zien wij van hoeveel belang het is, dat door Jezus zelf met het feit van de O. T. inspiratie ook de idee, de mogelijkheid en het feit van de inspiratie zelf gegeven is. Immers wat voerde men

aan : zulk een inspiratie is Gode onwaardig ; in de Schrift staat altijd het geestelijk leven op den voorgrond ; de theopneustie is iets hoogers, waardoor de Geest verheven wordt enz. Het is daarom van gewicht op het getuigenis des Heeren te letten. Daaruit blijkt toch :

a. dat de *idee* der inspiratie altijd in Jezus' bewustzijn bestaan heeft, dat Hij wel verre van haar Gode onwaardig te achten, haar zelf altijd verondersteld heeft niet alleen, maar ook geleerd en bevestigd (men lette er op, dat Christus zelf God was). Dit idee is dus Gode niet alleen niet onwaardig, maar wordt zelfs een heerlijk idee, wanneer het maar van alle bijvoegsels als „mechanisch" enz. ontdaan is.

b. de mogelijkheid. Men zegt toch : het zou wel interessant zijn, als het kon, maar het kan niet, want dan zou de menschelijke wil en spontaneïteit onderdrukt worden ; het is daarom van belang, dat ook de mogelijkheid van inspiratie door Jezus' verklaringen vaststaat.

c. het feit. Nog anderen zeggen : „ja het kan wel, maar het is zoo niet geschied." Welnu, Jezus verklaart ons dat het geschied is. Wij hebben dus in het Oude Testament een precedent. Nu vermeerdert een precedent altijd zeer de kansen van het geloof aan een ander feit, dat zich nog moet legitimeeren.

Deze verklaringen helpen dus niet alleen als een rechtstreeksch getuigenis voor het Oude Testament maar ook, omdat zij de idee, de mogelijkheid en het feit der inspiratie bewijzen.

3e Men moet den aard en het karakter van Jezus' getuigenis recht vatten. Ik kan niet volstaan met te zeggen : in Johannes 10 : 35 staat : „de Schrift kan niet gebroken worden", dus is het Oude Testament volgens Jezus geïnspireerd. — Neen, niet aldus. Als ik in dit stadium der bewijsvoering aanhalingen doe uit de Synoptici of Johannes, dan mag ik hen niet citeeren als Schrift maar alleen als historische documenten ; dan moet ik het Nieuwe Testament niet als γραφή nemen, maar het op gelijken voet stellen met Tacitus en Cicero. Anders heeft de tegenstander recht te zeggen : dat is onlogisch. Wij halen derhalve de getuigenissen van Jezus niet uit Marcus, Johannes, Lucas en Mattheus, maar deze doen dienst hierbij als histoire contemporaine, als memories. Gesteld er was bij Flavius Josephus of andere schrijvers nog meer te vinden, dan zou dit op gelijken voet er naast geplaatst worden. De Evangeliën doen hier dus niet dienst als geïnspireerde Schrift. De objectie, dat die woorden niet geheel vertrouwbaar zijn, moet hier gelden ; toegegeven moet de mogelijkheid, dat in verschillende berichten hier of daar iets kon voorkomen, wat niet letterlijk zoo gezegd is. Als men dus uit deze documenten het getuigenis van Jezus halen wil, moet men adstrueeren met welk recht men dit doet en dan moet gewezen op het naïve, op het herhaaldelijke en op het in de feiten ingewevene van deze getuigenissen.

Als hier of daar een dogmatische formuleering stond, b.v.: Jezus zeide: Al de Schrift des Ouden Verbonds is van alpha tot omega geïnspireerd — dan zouden wij aan dit dogmatische getuigenis heel weinig hebben, want men zou sterk betwijfelen, of dit niet Jezus op de lippen was gelegd.

Daarom stelden wij als eisch:

a. dat deze getuigenissen in naïven vorm moeten zijn, origineel (origineel is, wat zijn origine heeft in den persoon van Christus zelf, geen copie van anderen is) dus het kenmerk dragend, dat ze *zoo* in Jezus' bewustzijn zijn opgekomen;

b. dat deze getuigenissen niet op zich zelf staan, maar herhaaldelijk voorkomen;

c. dat ze voorkomen ingeweven als momenten in de geschiedenis van Jezus; dat er een honderd personen bij waren; (bijv. in Kapernaüm: „Heden is deze Schrift in uw ooren vervuld;" dit kan er niet uitgelicht, of de geheele geschiedenis valt weg; en het kan geen verdicht verhaal zijn, want daarvoor waren er te veel menschen bij).

In dezen zin nu genomen hebben de getuigenissen van de 4 Evangeliën zulk een karakter, dat ze de axiopistie van hun documenten als historische documenten redelijkerwijze waarborgen.

Terwijl nu van dezen kant slechts historische evidentie verkregen wordt, verkrijgen wij later door het kerkelijk getuigenis en het getuigenis des Heiligen Geestes volkomen zekerheid.

A. *De getuigenissen van Jezus zelf.*

I. *De uitlatingen waaruit blijkt, dat Jezus de boeken van het Oude Testament niet opvatte als een bundeltje van Oud-Joodsche letterkundige producten, maar als uitmakende één boek.*

Hiermede is de quaestie eigenlijk gedecideerd. Als ik boeken heb van auteurs uit 7 eeuwen en dan verklaar, dat dit één boek is, dan is de quaestie uit, want het is onmogelijk boeken van verschillende eeuwen te combineeren tot één boek. Een boek onderstelt eenheid van geest en eenheid van plan bij de saamstelling; dit kan nu nog bij eene commissie; maar gaat reeds moeilijker, wanneer die auteurs in verschillende steden wonen; en is onmogelijk wanneer die boeken loopen over verschillende eeuwen en geschreven zijn door auteurs, die elkander niet eens kenden — tenzij er een auctor primarius is, naar wiens bestek alles gaat. Dat de Heere het Oude Testament één boek noemt, beslist derhalve de quaestie reeds.

Daarom wijzen wij er op:

1e dat de Heere Jezus van het O. T. gezegd heeft, nu eens, dat het heette ἡ γραφή, dan eens αἱ γραφαί, dan weer תּוֹרָה וְנְבִיאִים en dan weer תּוֹרָה alleen. Nemen wij nu deze getuigenissen in hun samenhang. dan zien wij, dat van

één zelfde zaak wordt gesproken als „schriften" en „schrift", „wet en profeten" en „wet" en mogen wij dus concludeeren, dat Hij ze beschouwde als een geheel.

a. ἡ γραφή noemt de Heere het O. T. in Joh. 10 : 35.

Opmerking. Niet alle plaatsen mogen wij uit de Evangeliën halen, waarin over het O. T. gesproken wordt, maar alleen die, waar de Heere zelf sprekende optreedt. Dat Jezus hier zelf spreekt, blijkt uit vs. 34: ἀπεκρίθη αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς.... en dan vs. 35. εἰ ἐκείνους εἶπε Θεοὺς, πρὸς οὓς ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ ἐγένετο (καὶ οὐ δύναται λυθῆναι ἡ γραφή) Λόγος en γραφὴ zijn hier wel te onderscheiden ; er is eerst sprake van de λαλιὰ Θεοῦ (λόγος) en dan van de teboekstelling der λαλιὰ Θεοῦ in de γραφή; volgde er nu οὐ δύναται λυθῆναι ὁ Λόγος dan kon men zeggen: Jezus bedoelt: als God spreekt, dan kan dat niet gebroken worden, maar waar hier ἡ γραφή staat, kan niet λόγος bedoeld zijn, maar moet bedoeld wezen de λαλιὰ τοῦ Θεοῦ gedocumenteerd en gedocumenteerd waar dan ook door heel de Schrift; dus al de te boek gestelde λαλιὰ Θεοῦ in heel het Oude Testament.

b. αἱ γραφαὶ; Matth. 21 : 42. Uit λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς blijkt weer, dat het woorden van Jezus zijn. Hier wordt nu αἱ γραφαί gebruikt van een plaats letterlijk geciteerd uit Ps. 118 : 22, 23. Gesteld hier ware gecombineerd een plaats uit de Psalmen en een uit Jesaja, dan zou men nog kunnen zeggen: ἐν γραφαῖς beteekent: in de Psalmen en in Jesaja — maar wanneer het, gelijk hier, een plaats uit één psalm is, dan beteekent αἱ γραφαί de bundel, de verzameling; en wel αἱ γραφαί niet γραφαὶ ψαλμῶν, maar zonder nadere aanduiding dus: de door u gekende, vanzelf sprekende bundel, absoluut door het lidwoord aangegeven als *het* boek.

Matth. 22 : 29 ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν — dus een woord van Jezus. Hier is nu niet sprake van een bepaald citaat, maar wordt zonder nadere aanduiding gesproken van αἱ γραφαί en wel gecoördineerd in eens met de δύναμις τοῦ Θεοῦ en die coördinatie toont, dat hier van een notoir, absoluut boek sprake is, d. i. van het Oude Testament.

Matth. 26 : 54 (cf. vs. 52 om te zien, dat Jezus zelf sprak) αἱ γραφαί is ook hier de aanwijzing van een aan allen bekend werk, met bekenden inhoud.

Marcus 12 : 24 ἔφη αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς — dus woorden van Jezus. Wij hebben deze plaats reeds gehad bij Mattheus; waarom dan nogmaals? Immers, wij citeeren hier uit historische documenten en niet uit de Schrift? Dan dient juist een aanhaling uit een andere historische bron tot meerdere bevestiging.

Marcus 14 : 49.

c. de *namen* die de Heere aan het O. Test. gaf in Matth. 5 : 17 תּוֹרָה וּנְבִיאִים en in Joh. 15 : 25 תּוֹרָה zonder meer. Ἐν τῷ νόμῳ = בַּתּוֹרָה in Joh. 15 : 25 ziet niet alleen op de boeken van Mozes maar op het heele Oude

Testament, want de aanhaling daar is uit Ps. 35 en 69. Dit is dus een sterke aanduiding, dat de Heere Christus het Oude Testament beschouwde als één geheel en niet als een verzameling boeken; dat het dus onverschillig was, waaruit Hij citeerde en met welken naam (תּוֹרָה is nu eens de 10 geboden, dan de 5 boeken van Mozes in het Oude Test.).

d. *αἱ προφῆται.* Joh. 6 : 45 leert, dat de Heere ook de profeten beschouwde als samen één boek vormende en dat Hij ze daarom noemt *προφῆται* als aanduiding van het geheele begrip op zich zelf, ook al citeert Hij maar uit één profeet, zooals hier uit Jes. 54 : 13.

II. *De uitlatingen waaruit blijkt, dat de Heere Jezus de deelen van dit organisch geheel op zich zelf als een γραφή heeft beschouwd.* In punt I hebben wij aangetoond, dat de Heere Jezus niet sprak van een Openbaring Gods of Woord Gods in de Schrift, maar als *ἡ γραφή*, als unum quid het geheel van het Oude Testament heeft saamgevat. Nu zullen wij aantoonen, dat de enkele stukken, boeken, hoofdstukken, ja ook de verzen, alle gekarakteriseerd worden met de signatuur van „*γραφή*". Wanneer men nu uit een zeker boek elk deel „*γραφή*" noemt, dan heeft dit *γραφή* nomische kracht. *Γεγραμμένον ἐστίν* wil zeggen: *het is wet.* Een koning geeft een wet en wat hij als wet geeft is *γεγραμμένον*. Zoolang hij het bevel in zijn gedachte heeft, is het geen wet, gaat zijn wil niet in werking; maar zoodra het gedocumenteerd is, als het *γέγραπται*, heeft het executieve kracht. Vandaar het zeggen van Pilatus: *γέγραφα ὃ γέγραφα.*

„Daar staat geschreven"; niet van een boek gezegd, maar op zich zelf genomen heeft nomische, decretale, autoritaire kracht, is een last, bevel, beslissing, waarbij alle critiek en beoordeeling wegvalt en men het eenvoudig heeft te aanvaarden. *Γραφή, γεγραμμένον, γέγραπται* — de woorden zelf zijn zinneloos en ongerijmd en zeggen niets — tenzij ik er bij denke een koning met een koninklijken wil, die zijn wil eerst overdacht, daarna in Schrift gebracht en toen executoir meegedeeld heeft. Eerst als ik dat heb, heb ik het begrip van *γραφή*; wij moeten dit wel vatten, anders voelen wij er de kracht niet van. Men denke zich dus wel in (en het is een zaak van beteekenis), dat als er staat *γραφή*, er dan niet eenvoudig bedoeld is, een stuk uit een boek, — maar dat het „absolute dictum" niet kan bestaan of gedacht worden, een ongerijmdheid, onzin is, tenzij het aanduidt een koninklijke wilsuiting, ons in schrift meegedeeld om naar te handelen of een koninklijke belofte of meedeeling, die onwrikbaar vast is.

Nu zullen wij aantoonen dat het zoo in de Schrift is.

Joh. 13 : 18 „opdat de Schrift vervuld wordt" enz. — meestal geeft dit den indruk, alsof bedoeld was: „opdat de Bijbel vervuld worde, die onder meer ook dit gezegd heeft." Er staat niet „*ἵνα πληρωθῆσαν αἱ γραφαὶ ἐν αἷς λέγεται*", maar

ἡ γραφή; γραφή wil hier niet zeggen: opdat de heele Schrift vervuld worde, maar ἡ γραφή is hier een decretum regium. Decretum is in 't Grieksch δόγμα; lees nu: ἵνα τὸ δόγμα τοῦ βασιλέως πληρωθῇ en de zin zal duidelijk zijn. Zoo is hier ἡ γραφή te verstaan. Het aangehaalde uit Ps. 41 staat volkomen gelijk met een decreet. Er is dus niet sprake van de heele Schrift: met het verraad van Judas wordt niet heel de Schrift vervuld, maar die ééne uitspraak, dat ééne stuk, dat hier aangehaald wordt. Γραφή is dus: dit schriftelijk gebod, deze aanzegging van den koning moet ten uitvoer gebracht.

Evenzoo Joh. 7 : 38, waar wederom niet bedoeld is een vervulling van de geheele Schrift, maar van een gezegde en dit als γραφή voorgesteld wordt.

Marc. 12 : 10 waar dit nog duidelijker is uitgedrukt; hier staat er zelfs ταυτὴ bij; dus kan er niet gedacht aan den heelen Bijbel, maar aan een stukje. (Dit ταυτὴ moet bij al de straks aangehaalde plaatsen ook er bij gedacht)

Luc. 4 : 20 en 21 ook weder ἡ γραφὴ αὕτη — niet de Schrift in haar geheel maar een bepaalde uitspraak, een bepaald dictum, een pars scripta; een als op zich zelf staand geldend decretum divinum.

Nu zal ook het ἵνα πληρωθῇ beter verstaan worden in deze plaatsen.

Voor γέγραπται en ἐγράφη zie de Concordantie.

III. *De plaatsen waaruit blijkt, dat de Heere Jezus ook aan de enkele woorden van het Oude Testament als zoodanig autoritatieve waarde toekent.*

In de eerste plaats toonden wij dit aan van het geheel; in de tweede plaats van de deelen (gezegden); nu van de samenstellende deelen van die deelen.

Matth. 22 : 32 waar de Heere zich beroept op hetgeen de engel des Verbonds in den braambosch tot Mozes zeide: Ἐγώ εἰμι ὁ Θεὸς Ἀβραάμ enz. en nu wordt daaruit geargumenteerd en wel door te zeggen: οὐκ ἔστιν ὁ Θεὸς Θεὸς νεκρῶν ἀλλὰ ζώντων; alle kracht zit dus in het εἰμί; stond er niet εἰμί maar ἦν dan zou geheel de conclusie voor de opstandingsleer vervallen. De klem van het argument hangt dus aan dat ééne woord; en herinnert men zich nu hoe zwak in het Hebreeuwsch de temporaal flexie is, dan zal men begrijpen, dat het verschil tusschen ἦν en εἰμὶ in het Hebreeuwsch afhangt van een ו of een vocaal, die in het oorspronkelijke niet eens is uitgedrukt. Zelfs tot in het kleinste toe, wordt dus aan het O. T. autoriteit toegekend; een autoriteit zoo kras opgevat, dat Jezus uit een enkel woord de opstanding concludeert.

Lukas 16 : 17 „het is gemakkelijker, dat hemel en aarde voorbijgaan dan νόμου μίαν κεραίαν." Verstaat men νόμος van de 10 geboden, dan vat men den klem niet van dit beroep. Νόμος is de תּוֹרָה, niet de 10 geboden, maar de onderwijzing Gods, centraal in de 5 boeken van Mozes en globaal in heel het Oude Testament. Eerst als men dat bedenkt, voelt men hoe sterk de uitdrukking hier is. De jota en de keraia zijn hier aanduidingen van kleine verande-

ringen in het Hebreeuwsche schrift. De jota is in het oude Hebreeuwsche schrift een groote letter, maar in de nieuwere handschriften was ze afgekapt en klein geworden. Daarmede wordt dus bewezen, dat Christus niet alleen de autographa, maar ook de apographa uit zijn tijd erkent. Nu kan een jota niet heel veel verschil maken; hoogstens een verleden tijd in een heden omgieten. En toch zegt de Heere, dat alles in het O. T. zoo groote autoriteit heeft, dat zelfs een kleine κεραία of jota niet kan gemist worden.

Matth. 5 : 18. Uit ἕως ἂν πάντα γένηται blijkt, dat de profetie bij den νόμος was ingesloten; νόμος ziet op het geheele Oude Testament.

Matth. 22 : 41 en vv. Hier hangt het redebeleid weer aan een enkel woord: κύριος; heel de redeneering is alleen schlagend, als in het oorspronkelijke tweemaal Heere staat: κύριος κυρίῳ. De Heere Jezus had zich nooit op dit verband kunnen beroepen, als de Phariseën niet op even stellige wijze in de Schrift geloofd hadden; anders hadden zij er wel captie op gemaakt. Het uitblijven van eenig antwoord toont, dat in Jezus' omgeving wel degelijk de autoriteit van de Schrift zelfs tot een enkel woord werd uitgestrekt.

Matth. 24 : 15. Uit Daniël worden hier alleen geciteerd de woorden: τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως en deze geheel buiten het verband door den Heere als een aanduiding gebruikt van de vreeselijke toestanden in de laatste dagen.

Joh. 10 : 34 bevestigt weder hetzelfde. Alle kiem zit hier weer in het ééne voorafgaande woord Θεοί; en waar men nu wellicht meenen zou, dat dit een verkeerde lectio was, snijdt de Heere Jezus deze gedachte af door te zeggen, dat de Schrift zou gebroken worden, als men dit ééne woord uitliet. Men citeert deze plaats dikwijls, maar vergeet zoo licht op te merken, dat er slechts *één woord* bedoeld is.

IV. *Volgens de uitspraken des Heeren heeft het Oude Testament absoluut gezag.*

Dit vloeit niet in het voorgaande in; vooraf is bewezen, dat de Heere zelf de enkele woorden als γραφή erkent; nu moet aangetoond, dat Hij hun ook absoluut gezag toekent.

a. Wij kunnen toch voor dit absoluut gezag dezelfde plaatsen als vroeger aanhalen, althans deels: Joh. 10 : 34; Matth. 5 : 18 (let op het πάντα nu). Luc. 16 : 29 i. e. w. het heele gebruik, dat de Heere Jezus van het Oude Testament maakt.

Luc. 16 : 29 is in eene gelijkenis en nu zegt Abraham: ἔχουσι Μωσέα καὶ τοὺς προφήτας ἀκουσάτωσαν αὐτῶν, in gelijken zin als de Vader van den hemel riep: „deze is mijn geliefde Zoon; hoort hem" — dus er is gelijke autoriteit. Nu was de Heere bij een gelijkenis althans vrij (gesteld men wilde het overige als accomodatie verklaren) om de trekken van zijn beeld te kiezen; te meer vrij, omdat deze gelijkenis ons in den hemel verplaatst, waar alle betrekkingen

ophouden. En waar de Heere nu toch Abraham zoo laat spreken, daar volgt hieruit, dat Mozes en de profeten d. i. het geheele Oude Testament in mente Jesu absolute autoriteit had.

b. De Heere drukt er op, dat wat in het O. T. staat, vervuld *moet* worden.

Luc. 22 : 37 is de duidelijkste hoofdplaats, waar de Heere verbis expressis de idee aangeeft, die hier tot uiting moet gebracht. Λέγω γὰρ ὑμῖν (de Heere spreekt hier dus zelf; alleen op zulke plaatsen kunnen wij ons beroepen in dit stadium, niet op plaatsen waar de Evangelisten het zeggen) ὅτι ἔτι τοῦτο τὸ γεγραμμένον (τοῦτο τό — dus absoluut) δεῖ τελεσθῆναι ἐν ἐμοὶ (d. w. z. zijn doel moet bereiken in mij). En wat is nu dat γεγραμμένον? — καὶ μετ' ἀνόμων ἐλογίσθη — woorden uit Jes. 53 : 12, die ons op zich zelf geen profetie zouden toeschijnen en toch blijkens deze plaats op den Heere slaan. καὶ γὰρ τὰ περὶ ἐμοῦ τέλος ἔχει — want alles wat in het Oude Testament staat, is geschreven met het oog op het program van zijn lijden; en dat nu vindt zijn τέλος in Hem.

Matth. 26 : 54, de Heere redeneert hier ex absurdo, Het spreekt vanzelf, het moet vervuld worden, maar hoe zou het vervuld moeten worden, als mijn lijden niet kwam?

Joh. 13 : 18, waar de Heere weer zegt van het schrikkelijke met Judas: να ἡ γραφὴ πληρωθῇ, nl. in dien zin, dat de Schrift afschrift is van het besluit Gods m. a. w. dus: opdat het besluit Gods vervuld worde.

Joh. 15 : 25 ὁ ἐν τῷ νόμῳ is een citaat niet uit de Thora, maar uit de Psalmen.

Joh. 19 : 28 de γραφή wordt hier absoluut genomen en daarvan gezegd ἵνα τελειωθῇ ἡ γραφὴ, λέγει, Διψῶ dus niet alleen riep de Heere: mij dorst, omdat Hij dorst had, maar dorst hebbende riep Hij dit uit, opdat de Schrift vervuld zou worden.

V. *De uitspraken, waaruit blijkt, dat de Schrift eene concentrische gedachte representeert en dat deze is volgens het zeggen des Heeren zelf: de Christus.*

Joh. 5 : 39 καὶ ἐκεῖναί εἰσιν αἱ μαρτυροῦσαι περὶ ἐμοῦ.

Luc. 24 : 25 enz. wederom τὰ περὶ ἐμοῦ.

Dat is de teleologische beschouwing van het Oude Testament, die alleen in Christus haar vervulling vindt.

VI. *De plaatsen, waaruit blijkt, dat de Heere de voorhanden stof van het Oude Testament zoo als stof van één geheel beschouwt, dat Hij zelfs stof uit twee brokstukken, die in het Oude Testament ver van elkaar afliggen, aaneenrijgt* en *saamsmelt tot een* γραφή.

Matth. 9 : 13: „Ἔλεον θέλω, καὶ οὐ θυσίαν" aangehaald uit Hosea 6 : 6 en Micha 6 : 8.

VII. *De plaatsen, waaruit blijkt, dat waar de auteur een enkele maal genoemd*

wordt, datgene, wat daar geschreven is, beschouwd wordt als iets, dat aan hem gegeven is en niet als iets uit hem zelf voortgekomen.

Matth. 13 : 14. In Jes. 6 : 9 komen deze woorden voor niet als van Jesaja maar als tot Jesaja gesproken. Opmerkelijk is dus, dat de Heere deze tot Jesaja gesproken woorden noemt „ἡ προφητεία Ἡσαΐου". M. a. w. had de Heere werkelijk onderscheid willen maken, dan kwam προφητεία Ἡσαΐου daar te pas, waar Jesaja zelf het gezegd had, maar niet wanneer het gelijk hier een προφητεία Θεοῦ was.

Matth. 15 : 7, 8, waar de Heere zelf sprekende wordt ingevoerd in de profetie (ἐγγίζει μοί slaat op Jezus niet, op Jesaja) en toch deze woorden gezegd worden van Jesaja te zijn.

VIII. *De plaatsen, waaruit blijkt, dat de idee van inspiratie bij den Heere bestond.*

De Heere heeft zich nergens uitgelaten over de vraag, hoe het Oude Testament tot zulk een gezag gekomen is. Dat blijkt alleen uit de denkbeelden in zijn omgeving (zoowel van de apostelen als van alle Joden), die de Heere zelf nergens tegensprak.

Maar van de idee, dat God de Heilige Geest zoo in 's menschen hart kan werken, dat, wat de mensch spreekt, voor rekening van den Heiligen Geest komt (een idee, die nu irreligieus en Gode onwaardig genoemd wordt) — kunnen wij daarvan aantoonen, dat de Heere Jezus ze niet afkeurt, maar afgescheiden van het O. T. goedkeurt, dan is ook aangetoond, dat die inspiratie van het O. T., zooals wij haar kennen geheel in den geest van Jezus is.

Cf. Matth. 16 : 17 en Luc. 12 : 12.

IX. *De plaatsen, waaruit blijkt, dat de Heere door citaten en uit de geschiedenissen van Noach, Abraham, Sodom, Abel, Eva, Lot, Jonas, de Koningin van Scheba, enz. het O. T. bevestigt en die geschiedenissen zoo aanhaalt, dat Hij toont ze in het O. T. gelezen te hebben, zooals wij ze lezen en ze als autoritatief aan te nemen.*

Alles saamvattend, komen wij dus tot deze conclusie: Dat de Heere inderdaad het bewijs gegeven heeft, dat Hij het Oude Testament gelezen heeft met denzelfden blik, waarmee nu nog de mannen of vrouwen, tot de nachtschool behoorende, den Bijbel lezen.

B. Wij willen dit bewijs versterken *door een beroep op de apostolische geschriften.*

Wij hebben in het voorafgaande de Evangeliën niet als autoritatieve geschriften genomen, maar ze alleen geciteerd als getuigenissen van Jezus' gevoelen. Nu wij tot de apostolische geschriften komen, geldt evenmin het „scriptum est, verum igitur". Alleen om de volgende redenen:

1e Wil ik weten, hoe de Heere dacht over het Oude Testament, dan

heb ik behalve de Evangeliën nog een middel. In de Evangeliën vind ik, wat zij van Jezus' woorden opteekenden. In de apostolische geschriften heb ik schriften van menschen, die door Jezus zijn opgevoed en geleerd en die dus hun Joodsche denkbeelden over de inspiratie zouden hebben laten varen, als Jezus ze afgekeurd had. Wanneer zij bij la Saussaye te school waren gegaan, zou hij er hen op attent hebben gemaakt, dat zij een verkeerde opinie hadden over het Oude Testament. Waar nu de apostelen 3 jaren met Jezus omgegaan hebben, met Hem het Oude Testament hebben gelezen en bestudeerd en Jezus hen nooit heeft attent gemaakt op hun verkeerde gevoelens en het toch onmogelijk is aan te nemen, dat zij met Jezus over het O. T. sprekende, die gevoelens nooit zouden geuit hebben — daar moet dus erkend, dat Jezus deze gevoelens deelde.

2e Bovendien heeft Jezus zelf gezegd, dat wij de apostelen moeten hooren om te weten, hoe Hij was (gelijk in het hoogepriesterlijk gebed, dat al de kinderen Gods voortaan door hen in Hem gelooven zouden). Geloof nu bindt juist onze zielen aan het Woord.

Dus de wijze, waarop de apostelen van het Oude Testament gebruik maken, geeft nog meerdere zekerheid aan onze kennis van de wijze, waarop Jezus het O. T. gebruikt en wel op grond daarvan, dat zij in de school van Jezus verkeerd hebben en zijne denkbeelden kenden; en voorts omdat Jezus zelf op hen als zijne getuigen wees en men dus bij hen naar zijn gevoelen informeeren kan.

Bij de apostelen nu vinden wij:

I, *Dat de idee van inspiratie ook bij hen bekend was.*

De inwerking van den Heiligen Geest op 's menschen bewustzijn, waardoor dat bewustzijn sprak onder fluxus van den Heiligen Geest, was bij hen bekend als een reëele zaak, die ze wel afkeurden maar als hoogste uiting des Heiligen Geestes loofden.

Act. 2 : 4. wordt de inspiratie geleerd zoo absoluut mogelijk. In hen kwam een werking des Heiligen Geestes en nu spraken ze woorden, die ze van te voren nooit gebruikt hadden en die zoo in hen kwamen, dat ze au bout de leurs lèvres ontstonden (ἀποφθέγγεσθαι).

Act. 8 : 29 worden de woorden aangehaald, die de Heilige Geest tot Philippus sprak.

Rom. 3 : 2 λόγια τοῦ Θεοῦ niet enkele woorden, maar redenen Gods; ἐπιστεύθησαν wil zeggen, dat de Heere hun die λόγια heeft toevertrouwd. Toevertrouwen nu is: iets wat ik heb, aan een ander geven ter bewaring. Dus niet de inspiratie wordt hier gegeven, maar gezegd dat het het eigendom van Israel niet was. Wanneer ik een boer ben met „πιστευθείς graan op mijn zolder, dat wil dit

zeggen, dat het graan niet op mijn akker gegroeid is, maar een messis is aliunde collecta, die in mijn schuur is ingedragen. Zoo ook hier: de λόγια τοῦ Θεοῦ waren aan Israel πιστευθέντα; ze waren niet op den akker van Israels intellectueele en zedelijke ontwikkeling gegroeid.

I Cor. 7 : 40 het δοκῶ δὲ κἀγὼ πνεῦμα Θεοῦ ἔχειν onderstelt, dat er ook anderen waren, die den Geest Gods hadden en dit moet hier slaan op de overige apostelen.

Galat. 1 : 1 dezelfde tegenstelling wat het apostolaat betreft. Hier zegt Paulus, dat hij apostel is niet ἀπ' ἀνθρώπων, niet διὰ ἀνθρώπου, maar alleen διά Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ Θεοῦ πατρὸς (ἀπ' ἀνθρώπων wil zeggen: dat menschen hem geordend hadden; δι' ἀνθρώπου ziet op hem zelf, vandaar enkelvoud.) Hij vraagt dus autoriteit, alleen krachtens hetgeen in hem gewerkt was door den Heere Jezus.

I Thess. 4 : 8 τοιγαροῦν ὁ ἀθετῶν — die mijn autoriteit op zij zet — οὐκ ἄνθρωπον ἀθετεῖ ἀλλὰ τὸν Θεὸν; τὸν καὶ δόντα τὸ Πνεῦμα αὐτοῦ τὸ Ἅγιον εἰς ἡμᾶς, want het is God, die in ons zijn Heiligen Geest gezet heeft. Dit ziet dus op de autoriteit, waarmee Paulus leerde.

Jac. 5 : 10; hier is sprake van de inspiratie der profeten en nu wordt gezegd, dat zij ἐλάλησαν — niet zoo, dat het voortkwam uit hun eigen ὄνομα maar τῷ ὀνόματι Κυρίου. Ὄνομα is hier niet wezen, maar de werking van het wezen naar buiten. Ziet men dat in, dan is de tegenstelling: zij hebben niet gesproken, wat uit hun eigen wezen, maar uit het wezen Gods uitging.

Hebr. 8 : 5 wordt de inspiratie van Mozes uitgesproken. Mozes toch wordt gezegd: κεχρημάτισται; d. w. z. aan hem werd een orakelspreuk gegeven, (evenals aan de Pythia te Delphi; de Pythia werd buiten haar eigen bewustzijn gebracht en ἐφθέγξατο dan door een anderen geest gedreven; dat beteekent χρηματίζομαι en dat wordt nu van Mozes gezegd) en nu wordt er bijgevoegd, dat hij het plan van den tabernakel niet uit zich zelf had, maar dat het hem ten deel gevallen was door werking des Heiligen Geestes, zoodat de afmetingen van den tabernakel genomen waren naar de hemelsche dingen; dus genomen uit het bewustzijn des Heeren (gelijk het plan van een paleis eerst is *in* den architect en er dan uitgenomen wordt).

Openb. 22 : 17, 18, 20; de inhoud van dit boek wordt ook hier genomen niet als uit Johannes, maar als zoozeer hebbende goddelijke autoriteit dat schenden van dat boek is het schenden van Gods raadsbesluit.

Al deze plaatsen strekken om aan te toonen, dat bij de apostelen de idee van inspiratie bestaan heeft en als feit, dat voorkwam, werd erkend en wel als iets heiligs, niet als iets spookachtigs of irreligieus.

II. *Dat door hen rechtstreeks aan het Oude Testament goddelijke autoriteit wordt toegekend.*

Hand. 3 : 21. Letten wij hier 1e op het δεῖ. Wat in de profetie staat heeft goddelijke noodzakelijkheid. 2e Wat in de profetie staat, heeft tot λαλῶν God. 3e Dit λαλεῖν τοῦ Θεοῦ geschiedde niet διὰ φρενός der profeten, maar διὰ στόματος.

Hand. 7 : 38. Hier is sprake van woorden, gesproken door engelen en wordt gezegd, dat deze woorden het karakter hadden voor hem, die ze opving, van te zijn λόγια ζῶντα, niet leven gevende woorden, maar tegenover λόγια νέκρα d. i. woorden waar niets uit komt ; als een gebod niet gehoorzaamd wordt, is het een λόγιον νέκρον ; λόγια ζῶντα zijn dus geboden, die effect hebben. Effect nu hebben zij alleen, als zij uit het raadsbesluit Gods komen.

Hand. 7 : 44 ; wij zien hier, dat de tent gezegd wordt *aan* Mozes geordineerd te zijn door Hem, die op den berg sprak. Er staat niet : gelijk geordineerd had Hij, die *van* Mozes zeide, dat hij dezelve maken zoude, maar *aan* Mozes ; dat is het heele verschil.

Rom. 3 : 2 — straks ideëel genomen, nu als concreet aangehaald.

Hebr. 1 : 1 niet de profeten, maar God heeft gesproken πολυμέρως καὶ πολυτρόπως tot de vaderen ; op ὁ Θεός valt hier de nadruk.

II Tim. 3 : 16; heel het Oude Testament wordt als γραφή beschouwd, maar ook elk deeltje er van is γραφή, daarom hier: πᾶσα γραφή (de vertaling: alle schrift is deswege juist ; niet : de geheele Schrift) γραφή wordt hier gezegd van elk deel der Schrift.

I Petri 1 : 10, 11. Hier hebben wij de meest volledige getuigenis. Er wordt toch gezegd : vooreerst, dat er plaats gehad heeft een προμαρτύριον in de profeten aangaande toekomende dingen ; ten tweede, dat de profeten die toekomende dingen met hun bewustzijn gezocht hebben ; er vond een ζήτησις en ἐξεύρησις plaats ; ze waren niet alleen lijdelijk, maar er was ook een geloofswerking. Toch moet niet hieruit de profetie verklaard, maar daaruit, dat het πνεῦμα Χριστοῦ gekomen is, dat in hen het μαρτύριον gegeven heeft. Ten derde, dat zij wisten, dat zij vervulden den dienst niet van auteurs, maar van klerken. De auteur van de Schrift dient niet, maar heerscht ; terwijl juist van die profeten staat, dat het hun ἀπεκαλύφθη ὅτι οὐχ ἑαυτοῖς, ὑμῖν δὲ διηκόνουν (vers 12) ; terwijl hieruit wederom blijkt, dat het niet uit hen zelf was, maar hun door openbaring bekend gemaakt. Ten vierde vinden wij hier ook de ingeving van het N. T. althans ten deele (daarom is dit een der meest volledige plaatsen voor de inspiratie) nl. dat die dingen, die aan de profeten van het O. T. van te voren waren aangekondigd, nu als voldongen feiten werden aangekondigd door mannen, die spraken ἐν Πνεύματι Ἁγίῳ ἀποσταλέντι ἀπ' οὐρανοῦ (vers 12). — Deze plaats kan daarom ook gevoegd bij de eerste, ideëele reeks.

II Petri 1 : 19, 20, 21. Hier wordt gezegd, dat ὁ προφητικὸς λόγος (d. i. de gansche Schrift des O. T.) βεβαιότερος (comparatief ; let daarop!) was dan b.v.

de stem op den berg Thabor. Denk om de gelijkenis van Lazarus en den rijken man. Wie Mozes en de Profeten niet hoort, voor hem geeft het niet, ook al kwam er een stem uit den hemel. Meer zekerheid geven ons de profetische schrijvers van het Oude Testament, wil de apostel dus zeggen, dan een rechtstreeksche stem uit den hemel. En nu voegt hij in vers 20 er aan toe, dat wij om den zegen van dat goddelijke woord te hebben, moeten weten, dat πᾶσα προφητεία γραφῆς niet mag zijn uit ἰδίας ἐπιλύσεως. Wat is ἐπίλυσις? Als ik een brief van gewicht heb, doe ik er een zegel op; zoolang ik hem zelf in mijn bezit heb, mag ik hem alleen openen, de ἐπίλυσις komt alleen toe aan wie συνέλυσε; aan hem, die het cachet heeft — evenals alleen, wie den sleutel heeft, een brandkast mag openen; de profetie mocht dus niet ἰδίας ἐπιλύσεως zijn, omdat de Schrift geen product was van menschen maar van God. Οὐ γὰρ θελήματι ἀνθρώπου ἠνέχθη ποτὲ προφητεία (ἠνέχθη wil niet zeggen: voortbrengen met den mond, want dan ware gebruikt προφέρειν, maar dat de inhoud van de Schrift niet geteeld is op menschelijken maar op goddelijken akker). Lectio Tischendorf ἀλλὰ ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι ἐλάλησαν ἀπὸ θεοῦ ἄνθρωποι (ἀπὸ θεοῦ moet niet met ἄνθρωποι verbonden maar met ἐλάλησαν; die van godswege door den Heiligen Geest gesproken hebben. Ze waren dus niet mannen Gods als heilige mannen, [zooals de Ethischen zeggen] want dan zou er bloot de Genitivus staan, maar ἀπό duidt aan, de missio ab aliquo; ἅγιος ziet dus op de autoriteit van den zender).

III. *Dat zij, evenals de Heere, de Schriften van het Oude Testament genomen hebben, als uitmakende één geheel.*

Rom. 4 : 17. Zonder verdere aanduiding staat hier eenvoudig: καθὼς γέγραπται; dit nu kan alleen dan gebezigd, als er is een organische verzameling van boeken, waarvan de lezer weet, dat alles, wat in de boeken staat, behoort tot de γραφή. Daarin ligt de volledige eenheid dus uitgedrukt. (Op dit γέγραπται en γραφή moet weer de nadruk gelegd, vooral tegenover de Ethischen).

Rom. 10 : 11 λέγει γὰρ ἡ γραφή; de heele Schrift is γραφή; er is geen grenslijn; de autoriteit van het eene boek is niet meer, die van het andere minder; maar alles put evenals bij een wetboek daaruit zijn autoriteit, dat het γέγραπται. De wijze van tekstaanhalen, die de ethischen zoo afkeuren, vinden wij dus juist bij de apostelen en Jezus; die zeiden slechts zelden: Jesaja of Jeremia zegt — maar: de Schrift zegt.

Rom. 11 : 2—4. Mocht nu iemand denken: ja dat is wel waar, maar het geldt alleen van die stukken uit Mozes, de profeten, de psalmen, enz., waar een „woord van God" wordt meegedeeld (gelijk Doedes bijv. beweren zou); autoriteit heeft, alleen wat zich als een λαλιά θεοῦ aandient — dan vinden wij hier een plaats geciteerd niet uit Mozes of de profeten, maar uit het boek

der Koningen en dan nog wel niet iets wat God zeide, maar wat Elia tot God klaagde, als γραφή.

Galat. 4 : 30; Jac. 4 : 5, 6 en I Petri 2 : 6.

Waar een woord der Schrift op zich zelf als ἡ γραφή geciteerd wordt, bewijst dit dus, dat elk pars Sacrae Scripturae met absolute goddelijke autoriteit optreedt. Als γραφή niet voorkomt in den zin van „boek" (als men spreekt van αἱ γραφαὶ τοῦ βιβλίου, dan bedoelt men de boeken van O. en N. T.) maar van een citaat gezegd wordt, dan wordt daarmede dus die portio Sacrae Scripturae voorgesteld als bekleed met goddelijk gezag.

IV. *Dat waar γέγραπται staat er 't zelfde uit volgt, maar nog sterker.*

Γέγραπται — het perfectum niet de Aöristus ἐγράφη wordt gebruikt. Nu heeft het perf. niet alleen de beteekenis: „het is geschreven," maar ook: „er *staat* geschreven," d. w. z. aan deze γραφή is niet te veranderen; het is een wet van Perzen en Meden; en evenals van die wet gezegd werd γέγραπται, als er het koninklijk zegel op stond, zoo ook hier; γέγραπται wil zeggen, dat het gewaarmerkt is met het goddelijk zegel.

Cf. Rom. 3 : 10—18; 11 : 8; I Cor. 10 : 7; 15 : 54; Gal. 4 : 27; I Petri 2 : 6.

In Rom. 3 : 10—18 haalt Paulus, na de woorden καθὼς γέγραπται, allerlei woorden aan uit Ps. 5 : 9; 10 : 7; 14 : 3; 36 : 1; 53 : 3; 140 : 3; Jes. 59 : 7 enz.; wij zien dus dat wij niet te doen hebben met bepaalde enunciata, die voorkomen in de Schrift als spreuken Gods, maar met een bijeenvoeging, mozaïk van allerlei lyrische en profetische uitspraken, die aaneengeregen worden, en aan welke alle nu het getuigenis wordt gegeven, dat zij als γέγραπται een goddelijk zegel, ijk, waarmerk in zich dragen.

V. *Dat de apostelen daar, waar stukken uit het Oude Testament worden geciteerd, als auctor laten optreden God, den Heiligen Geest of den Middelaar zelf,* zoodat het auteurschap der γεγραμμένα niet wordt herleid tot de actuarii maar tot de oorspronkelijke bron, waaruit ze gevloeid zijn.

Door hoeveel kanalen, buizen en kranen de inhoud ons ook toevloeit, wij mogen bij die kanalen evenmin blijven staan, als bij een kanaal waardoor water vloeit, wanneer wij den oorsprong van dat water willen weten.

Act. 1 : 16 ἔδει πληρωθῆναι τὴν γραφὴν ταύτην. Onder γραφή kan verstaan

òf de heele Schrift
òf één boek
òf een schriftuurplaats.

Dit laatste is hier het geval. Wij letten bij ons lezen er zoo weinig op, dat ἡ γραφή lang niet altijd slaat op den *geheelen* Bijbel of één boek, maar alleen op die portio Scripturae, quae hic occurrit. En nu wordt uitdrukkelijk gezegd, dat de bron, waaruit deze portio Scripturae geweld is, is de Πνεῦμα

Ἅγιον; (cf. ἣν προεῖπε τὸ Πνεῦμα Ἅγιον διὰ στόματος Δαβίδ; David is de kraan, waardoor het water uitloopt. En nu wordt gezegd, dat de Heilige Geest deze Schrift gesproken heeft περὶ Ἰούδα, ofschoon er dit in het O, T. niet bijstaat.) Deze plaats bewijst dus niet alleen, dat de bron, waaruit het welt, de Heilige Geest is en dat het slechts door de στόμα van David gekomen is, maar ook, dat er meer in zat dan David wist.

Act. 7 : 6; Rom. 11 : 4; Hebr. 1 : 5, 8, 13 (de Heere zelf wordt hier als oorzaak en spreker genoemd) 3 : 7; 4 : 3; 9 : 8; 10 : 5 (waar de Middelaar sprekende wordt ingevoerd, voor wiens rekening dit woord ligt, ofschoon David het in Ps. 40 gesproken heeft) 10 : 16 (Men kan niet zeggen: ook in Jes. 31 komt dit voor als een woord van den Heere; dus μαρτυρεῖ δὲ ἡμῖν καὶ τὸ Πνεῦμα Ἅγιον is hetzelfde, want Πνεῦμα Ἅγιον is niet = God, maar God is Vader, Zoon en Heilige Geest. Διὰ πνεύματος ἁγίου en כֹּה אָמַר יְהוָה is niet gelijk, want het eerste is instrumenteel; יְהוָה is niet Heilige Geest, maar God, die door den Heiligen Geest de waarborg voor deze woorden levert) 13 : 6.

VI. *Dat ook de apostelen verschillende schriftuurplaatsen dooreenmengen en als één plaats citeeren, wat niet geoorloofd zou zijn, als het niet van één auteur was.* Niemand zal er aan denken een woord van Groen, Bakhuizen van den Brink en Fruin bijeen te voegen en dan te zeggen: zoo staat in de Vaderlandsche Geschiedenis geschreven. Wie een mozaiek van teksten neemt, een mixtura textuum, stelt voor heel de Schrift één auteur, en zegt dus dat alle plaatsen in de Schrift gelijke autoriteit hebben.

Act. 1 : 20; Rom. 11 : 8, 26; 15 : 9; I Tim. 5 : 18 enz.

VII. *Dat volgens de apostelen de teksten, die zij uit het Oude Testament citeeren, niet moeten verklaard e mente auctoris, maar dat er meer in zit, dat zij een dieperen zin hebben.*

Zeg ik „die auteur schreef, maar begreep niet, wat hij schreef," dan moet er een ander auteur achter hem staan, die een dieperen zin in zijn woorden gelegd heeft. Wanneer ik bijv. aan een vriend een boodschap laat zenden door een knecht, dan begrijpt deze de woorden wel, maar niet hun diepte; hij vat niet, wat ik bedoelde; wel wordt de bedoeling begrepen door den persoon aan wien de boodschap was. Zie bijv. het verhaal van David en Jonathan's ontmoeting; de jongen, die de pijlen moest oprapen vatte niet, wat er tusschen David en Jonathan omging. Zoo ook, wanneer ik een telegram zend met verdichte woorden; dan denkt de telegrafist, dat het bijv. over het huishouden loopt, terwijl de politie bedoeld is. Ditzelfde kan ook zonder zoo sterk te zijn; als de boodschapper wel alles begrijpt, wat in de woorden ligt, maar niet in de diepte der zaak inging. Dat is nu de grond voor de ἀλληγορία. Alle vreemd schrift is ἀλληγορία.

Thans zullen wij aantoonen, dat de apostelen de Schrift zoo opgevat hebben.

Rom. 4 : 23. Hier is aan voorafgegaan een citaat uit Gen. 17, welke plaats niet geciteerd is als een woord van God, maar als een woord van Mozes en nu volgt er in vers 23 οὐκ ἐγράφη (dus deze verklaring van Mozes werd niet in de γραφή opgenomen) δὲ δι' αὐτὸν μόνον,.... ἀλλὰ καὶ δι' ἡμᾶς enz. Wat staat hier dus? Dat, waar er stond: ὅτι ἐλογίσθη αὐτῷ — hij, die dat schreef (Mozes) alleen dacht aan Abraham, maar dat de auctor primarius doelde niet alleen op Abraham, maar op de rechtvaardigmaking van alle geloovigen door de opstanding van Jezus uit de dooden.

Rom. 15 : 3. Hier worden woorden aangehaald uit Ps. 69 : 10; woorden, die daar voorkomen als de klacht van den zanger van dat lied; bij dien Psalm staat niet bij, dat hij Messiaansch is; volgens de ethischen komt David hier zelfs zeer ongunstig voor, en staat hij op een lagen geloofstrap (veel lager dan zij zelf). Wij hebben dus te doen met David in een toestand, die velen als verre van verheven toeschijnt en nu worden uit dien psalm van David woorden geciteerd en die woorden op Christus toegepast; en dan volgt er vers 4 ὅσα γὰρ προεγράφη εἰς τὴν ἡμετέραν διδασκαλίαν προεγράφη; dus niet deze en gene plaats, maar *alles*, wat *vooraf* geschreven was, is tot onze leering. (Ook dit προεγράφη is opmerkelijk; het onderstelt, dat er nog een γραφή is, die *nu* komt, ὅσα ἐγράφη zou niets zeggen; ὅσα προεγράφη toont, dat Paulus zich bewust was, dat een nieuwe Schrift ontstond in het N. T.) Paulus zegt hier dus, dat de geheele γραφή des O. Test. is geschreven met een diepere bedoeling, als instrument Gods, om voor de Kerk aller eeuwen te dienen.

I Cor. 10 : 6; hier is niet sprake van woorden maar van een geschiedverhaal uit het O. T.; er is sprake van de νεφέλη de wolk- en vuurkolom, die Israel door de Roode Zee en in de woestijn geleidde, en nu wordt in vers 6 dit geheele geschiedverhaal gezegd een τύπος geweest te zijn. Wat is een τύπος? Men heeft een cachet; heeft dat cachet zijn τέλος in zich zelf? Neen, men koopt een cachet om er afdrukken mee te maken. Lees nu overal voor τύπος cachet, dan maakt het meer indruk op ons. Die gebeurtenissen hadden niet plaats om zich zelf, maar als cachet, dat de Heere gebruiken wilde om er op zijn Kerk beelden mee af te drukken. Letten wij nu met deze gedachte op hetgeen voorafgaat, wat anders voor een gewoon mensch gansch onverstaanbaar is. Van hetgeen vers 1 en 2 staat, lezen wij niets in het Oude Testament; dat het bespat worden der Israelieten door de golven en de wolk was het gedoopt worden in den naam van Mozes, — dat wisten de Israelieten niet, en wisten wij niet uit het O. T.; in Exodus staat er niets van; ook lezen wij in Exodus niet, dat het manna een πνευματικὸν βρῶμα was en van een πνευματικὸν

πῶμα lezen wij niets; alleen lezen wij, dat Mozes uit den rotssteen water deed te voorschijn komen. Dat water uit den rotssteen, zegt de apostel verder, heeft een pneumatische bedoeling; die rotssteen, die hen altijd vervolgde (ἀκολουθούσης πέτρας moet verstaan in den zin van ὁ ἀεὶ βασιλεύς; de eene koning sterft, de ander wordt weer koning; was de eene rots weg, dan kwam weer een andere rots; dus telkens was het een ander water, maar de geestelijke beduidenis van water en rots was steeds dezelfde) — die rotssteen was Christus.

Zie voorts vs. 11, waar het nogmaals en nog duidelijker gezegd wordt. Er wordt niet gesproken van woorden, maar van dingen, die συνέβαινον ἐκείνοις; in die dingen lag een diepere beteekenis; ze waren τύποι; ze werden opgeschreven; ἐγράφη, niet alleen een goddelijk gezegde, maar de gebeurtenis werd verhaald met goddelijke autoriteit, en dat om te dienen πρὸς νουθεσίαν ἡμῶν (letterlijk is νουθεσία = de hersenen in orde brengen, recht overeind zetten; dus „opdat wij het recht verstaan zouden',) εἰς οὓς τὰ τέλη τῶν αἰώνων κατήντησεν — d. i. de tijden, waarin al die dingen in hun archetype in vervulling zouden gaan. In dezen tekst ligt dus alles in.

Gal. 4 : 21—24 οἱ ὑπὸ νόμον θέλοντες εἶναι wil zeggen: gij, die u op het standpunt van het O. T. stelt (niet zooals er bij ons vertaald is; die onder de wet zijn wilt; de bedoeling is: „die de Joodsche particuliere opvatting wilden") τὸν νόμον οὐκ ἀκούετε; (ook dit moet niet vertaald: verstaat gij de *wet* niet; die ongelukkige vertaling doet ons aan de wet denken en het heeft met wet hier niets te maken; de bedoeling is: verstaat gij het Oude Testament niet? wat er volgt is geen wet, maar een verklaring, een feit gecommemoreerd in het O. T. Nu wordt hier niet een bepaald woord geciteerd, maar de resumptie gegeven van een feit uit het O. T. nl. Gen. 15 en 21 samengevoegd; ook vs. 23 is eene resumptie van feiten uit Genesis. En nu volgt er in vs. 24 met terugslag op vers 21: gij leest de Schrift wel, maar begrijpt den dieperen zin niet, die in de Schrift verborgen ligt, ook in dit verhaal. Volgens den apostel Paulus hebben dus ook de historische schriften des O. T. een dieperen zin, dan de schrijver zelf bedoelde; waaruit blijkt, dat de auctor primarius niet kan zijn die teboeksteller, maar moet zijn een ander, nl. de Heilige Geest.

Hebr. 5 : 11, 12; in vs. 10 zegt de apostel, dat Christus een Hoogepriester is geworden naar de ordening van Melchizedek; in Hoofdstuk 7 spreekt hij daarna in den breede over Melchizedek en wel zoo, dat uit het historisch verhaal dingen worden te voorschijn gebracht, die men er bij gewone lezing niet in ziet, en nu zegt hij, dat hij met volkomen zekerheid dien dieperen zin gaat te voorschijn brengen, want dat hij spreekt (cf. Cap. 6 : 1—3) tot de τέλειοι d. i. tot hen,

die de volle verlichting des Geestes ontvangen hebbende, die μυστήρια verstaan (niet τέλειοι in den zin van volmaakt heiligen). En nu zegt hij in vers 11 precies hetzelfde als in Gal. 4 : 21 „deze dingen zijn moeilijk voor u, omdat gij in het hooren traag zijt geworden"; om het geschrevene te verstaan, moet men tot den dieperen zin doordringen; een oppervlakkige lezing volstaat niet.

VIII. *Dat de apostelen, evenals de Heere Jezus zelf, de inspiratie van het Oude Testament hebben opgevat, als gaande tot op de enkele woorden en letters.*

I Cor. 2 : 13 (dit geeft de idee aan van de zaak; bij punt A wezen wij er reeds op, dat moest gelet èn op het feit èn op de idee; hier nu hebben wij de idee, dat niet alleen de zaken, maar ook de woorden een pneumatische beteekenis hebben). Hier spreekt de apostel van wat hij als apostel doet; geestelijke dingen verkondigt hij met woorden, die hij niet daarvoor kiest, zooals ze door de menschelijke fantasie in rhetorischen vorm in hem opkomen, maar woorden, die zijn Πνεύματος (Gen. subj.) zoodat de Heilige Geest daarvan de leeraar is, alzoo „den geestelijken inhoud samenvoegende met een vorm, die ook pneumatisch is en door dien inhoud gepostuleerd wordt". En de inhoud èn de vorm van het mysterie zijn beide πνευματικόν van oorsprong.

I Cor. 10 : 8, waar wij zien, dat de apostel niet alleen in vage trekken de autoriteit des O. T. erkent, maar ook de cijfers er bij opneemt.

Gal. 3 : 16, waar het geheele redebeleid van den apostel daarop gebaseerd is, dat σπέρμα in het enkelvoud staat. Zoover steunt hij dus op het O. T., dat hij zijn leer baseert op een verschil van numerus in een historisch verhaal van een voor hem liggenden codex.

Gal. 4 : 24 zien wij hetzelfde, waar het redebeleid op het gebruik en de spelling van Sinaï gefungeerd wordt.

I Petri 3 : 4, 6; de ordening, dat de vrouwen in het huwelijk de mannen moeten onderdanig zijn, wordt gebaseerd op het feit, dat Sara sprekende tot Abraham hem den titel gaf van „Adonai". Het geheele redebeleid zou dus vervallen, als men op het werkelijk gebruikt zijn van den naam Adonai door Sara niet stipt aan kon. Nu moeten wij dit niet zoo opvatten, alsof Petrus hier zeggen wilde: Sara noemde haar man „heer", doe gij desgelijks — dat ware Pelagiaansch. Maar de klem der redeneering is deze, dat zij dit deed onder de leiding des Heiligen Geestes en dat het gebruik van dit woord dus normatief is. Tot op één woord toe gaat Petrus dus op de autoriteit des Geestes in.

IX. *Dat ook de apostelen het geschrevene in de Schrift beschouwden als afschrift van Gods raad,* m. a. w. dat zij geloofden in een gepraedestineerden Bijbel; d. w. z. een Bijbel, waarin niet stond, dan dat wat God gepraedestineerd had, dat er in zou staan.

Act. 2 : 24, 25. De klemtoon valt op καθότι οὐκ ἦν δυνατὸν; het was onmogelijk, dat het anders gebeuren kon, omdat het in Ps. 16 aldus geschreven stond. Het gaat dus uit van den major: οὐκ ἔστι δυνατόν, dat iets, wat in het O. T. geschreven staat niet of anders uitkomt. Hierin ligt dus de meest absolute verklaring, dat de Schrift is apographon van den onveranderlijken raad Gods.

Act. 1 : 16; hier valt de nadruk op ἔδει πληρωθῆναι; het is precies hetzelfde als οὐ δυνατόν in Act. 2 : 24; dus niet: het is zoo uitgekomen, dat het er stond en dat het ook gebeurde, maar *omdat* het er stond, moest het zoo uitkomen. Judas verried den Heere uit eigen schuld; maar toch kon het niet anders, Satan voer in hem en dat bewerkte God. Dat τὸ δεῖ ontleent dus zijn bestaan primordiaal aan den wil Gods, secundair aan Gods raad.

Zoo is er een geheele reeks van uitspraken, die alleen op Gereformeerd standpunt te verstaan zijn (uitvoerig behoort dit bij de Providentia). Zij die alleen de „toelating der zonde door God" leeren, komen niet uit met de profetie en de leer der apostelen over die profetieën.

Gal. 3 : 11; uit een argument, dat in het O. T. stond, wordt hier geconcludeerd: zoo moet het dus ook voor God wezen.

Δεῖ en χρή komen onophoudelijk voor, cf. de Concordantie.

Ten slotte zullen wij nog aantoonen, dat ook de apostelen Mattheus en Johannes zich in hun Evangeliën in gelijken zin hebben uitgelaten, zij gaven in hun verhaal, wat de Heere zeide, maar geven ook hier en daar eigen opmerkingen over het Oude Testament en dat geeft dus *hun* opinie weer en niet die van Jezus.

Matth. 13 : 34, 35 zegt de *Apostel*, dat Jezus zoo sprak tot de menschen, opdat vervuld zou worden, wat geschreven staat in Jes. 6.

Joh. 19 : 24 en 28 zijn woorden van Johannes, niet van Jezus en nog minder van de Romeinsche soldaten.

C. Eerst beriepen wij ons op de eigen getuigenissen van Jezus; daarna op de getuigenissen der apostelen — niet voor zich zelf — maar als subsidiair, omdat zij de getuigen van Jezus zijn.

Onze derde opmerking geldt nu niet alleen, dat de Heere Jezus zich zoo uitsprak en die opinie door zijn discipelen in de wereld liet indragen, maar dat ook *zijn verhouding tegenover zijn tegenstanders* dit bewijst.

In de dagen van Jezus' optreden behoorde de Schrift tot de heiligheden; de heiligheden waren: de tempel, het altaar en de schrift. Nu is Jezus altijd bespied door de Pharizeën, of Hij ook in iets die heiligheden Gods aantastte. Overal waar Hij dat scheen te doen, verweten zij het Hem; b.v. dat Hij gezegd had den tempel in drie dagen te zullen opbouwen enz. Had Jezus in zijn gesprekken met de Pharizeën dus ook maar ergens een opinie geuit, die met

de belijdenis van de inspiratie der Schrift, gelijk die toen onder het volk van Israël gangbaar was, in strijd was, dan hadden de Pharizeën zeker niet nagelaten ook deze beschuldiging in te brengen tegen Hem, dat Hij zich vergrepen had aan de Heilige Schrift. Nu vinden wij daarentegen, dat zij nergens aanmerking maken op de wijze, waarop Jezus zich over de Schrift uitliet; in alle gesprekken met Hem beroepen beiden zich op de Schrift op een wijze, die toonde, dat daarover tusschen hen geen verschil was.

Nog meer wordt dit bevestigd door de verzoeking in de woestijn, want die strijd toont, dat Satan wel wist, dat hij geen moment in Christus' ziel den twijfel kon wekken aan de inspiratie der Schrift.

Nemen wij nu Math. 24 : 2 en Matth. 5 : 17 naast elkaar; daar is sprake van twee gebouwen; het eene van den tempel, het andere van de Schrift; het eene bestaat uit steentjes, het andere uit titteltjes en letters: en nu zegt de Heere van het eerste: dat geen steen op den steen zal gelaten worden en van het tweede, dat hemel en aarde eer zal wijken dan dat een titteltje of jota voorbijgaat; — dus is de tegenstelling zoo kras mogelijk. Het eene praediceert de Heere als zijnde van een tijdelijk karakter, zonder autoriteit; van het andere praediceert Hij den eeuwigen duur en het absolute gezag.

Een exeptie wordt hier tegen opgeworpen, die reeds vroeger (sc. in den locus de Christo) behandeld is, n.l. Matth. 5 : 21—45. De argumenten van toen resumeerend merken wij op:

1e dat hier als van de ouden woorden worden opgegeven, die niet in het Oude Testament staan (vs. 43 en 21)

2e dat Jezus niet het Oude Testament, maar de valsche exegese van de Rabbijnen weerlegt, blijkt uit vs 20.

3e dat de Heere een exegese geeft, die voor verscheidene punten reeds in de Psalmen en Profeten gevonden wordt. (cf. bij vs 28, Job 31 : 1 en Ps. 119 : 37). Waar de Heere dus juist de exegese van het O. T. aanhaalt en waar Hij een eigen exegese geeft, zet Hij de kroon op het werk der pneumatische uitlegging der wet door de profeten.

§ 16. *Bewijs van de realiteit der graphische Inspiratie voor het Nieuwe Testament.*

Bij deze schriftuur des Ouden Testaments sluit zich als compliment en kroon de Schrift des Nieuwen Testaments aan als door het Oude Verbond zelf gepostuleerd, door Christus ondersteld en geprofeteerd, feitelijk gekomen en door de continuiteit des geloofs in de Kerk aanvaard. De aarzeling, die deze aanneming aanvankelijk in den weg trad, baart verwondering door haar klein gewicht en kortheid van duur, dan dat ze bedenking zou wekken door haar verschijning. Mechanisch, in één punt des tijds kon deze Nieuw Testamentische schriftuur zich niet voor het bewustzijn der Kerk legitimeeren. Groei en overgang was hier door het organische karakter van alle geestelijke autoriteit geëischt, maar buiten de perken van dit innerlijk noodzakelijke ging de aarzeling niet. Terwijl omgekeerd allerlei secten en ketters wel afdingen op het gezag van een enkel geschrift of brokstuk er van, maar in de overtuiging, dat er een Heilige Schriftuur des Nieuwen Testaments bij die des Ouden was bijgekomen, met geheel de orthodoxe Kerk eenparig zijn.

Toelichting.

Het redebeleid, dat wij tot dusver voerden, was:

1 om te weten te komen, waarop voor ons het geloof aan de autoriteit van de Schrift rust, begonnen wij met het Oude van het Nieuwe Testament af te scheiden.

2e vroegen wij: wie kan omtrent de schriftuur des Ouden Testaments ons zekerheid verschaffen? Antwoord daarop was natuurlijk niet de Schrift zelf, noch de traditie; dat kon alleen doen Christus onze Heiland en Heer.

3e Christus kan dit alleen doen voor degenen, die in Hem gelooven als den Zoon van God, dus als bekwaam, om over deze zaak te oordeelen met autoriteit.

4e de getuigenissen, hoe Christus daarover geoordeeld heeft, staan ons alleen ten dienste in de Schriften van het Nieuwe Testament, maar als wij het N. T. daarbij ter hand nemen, geldt het ons niet als autoritatief maar als historisch getuigenis, dat wij daarom van de 4 Evangeliën nemen tal van uitspraken, ingeweven in stukken, die het merk der oorspronkelijkheid dragen.

5e dat getuigenis van Christus wordt versterkt door het getuigenis dier menschen, die met hem omgingen gedurende Zijn omwandeling op aarde, door Hem onderwezen zijn in de leer der waarheid en die Hij aanwees als degenen, bij wie men had aan te kloppen, om Zijn meening te weten.

Langs dien weg met 5 mijlpalen kwamen wij tot het resultaat, dat Christus niet anders geoordeeld had over het Oude Testament dan in een zin waaruit bleek, dat Hij ten strengste de organische inspiratie er van vasthield.

Nu laten wij voor een oogenblik de zaak van het Oude Testament rusten; later zullen wij haar in het betoog weer opnemen. Wij zijn nu nog niet verder dan het resultaat, dat Christus toonde aan het O. T. absolute autoriteit toe te kennen.

Hoe komen wij nu tot de autoriteit van het N. T.?

Het kon aan zich zelf geen autoriteit verschaffen, want dit ware een petitio principii.

Kan dat getuigenis dan in gelijken zin als voor het Oude Testament ook voor het Nieuwe Testament te verkrijgen zijn? — Neen, in dien zin niet; want buiten Christus en de apostelen van Hem getuigende, is er niemand wien de Christen de autoriteit toekent, om aangaande de autoriteit der Schrift uitspraak te doen.

Welke betoogtrant is hier dan te volgen?

Deze, dat wij het verkregen resultaat voor het Oude Testament als uitgangspunt nemen.

Bij het Oude Testament had men *niets;* daarom moest men zich beroepen op de verzekering van Christus. Die verzekering brengt dilemmatisch hiertoe: *òf* Christus heeft omtrent het Oude Testament in dwaling verkeerd en is gestorven in duisternis van geest omtrent alle eerste principes der verlossing, de rechtsverhouding tot God, zijn dienst enz. — en dat is niet overeen te brengen met zijn zedelijke volkomenheid en zou dus afbreuk doen aan onze belijdenis, dat Hij een vlekkeloos, rein persoon was, — *òf* wel Hij is vlekkeloos en rein, maar dan kan ook krachtens den samenhang van wil en verstand zijn inzicht in de openbaring niet anders zijn dan gaaf en ongeschonden.

Bij het N. T. nu ontvalt ons die steun, maar komt er bij, dat het Oude Testament, bekleed met de autoriteit van Jezus, als basis ligt. Het Oude Testament, bekleed met die goddelijke autoriteit door het zegel van Jezus, geeft het recht daaruit gevolgtrekkingen af te leiden en wel deze:

1e Zij, die in het O. T. gelooven, zoowel Pharizeën als Sadduceën, Herodianen als Esseërs hebben gevoeld, dat het Oude Testament een postulaat stelt en hebben daarmede uitgedrukt, dat het in zich zelf niet afgesloten is, maar heenwijst op een ander Koninkrijk, op een עוֹלָם הַבָּא, op een beeld, waarvan

alleen de ἀποσκίασις in het Oude Testament was getoond, zoodat het σῶμα nog komen moest. Evenals ik weet, wanneer ik een schaduw zie, dat er een lichaam moet zijn, waardoor die schaduw is geworpen, zoo weet ik ook, als ik het Oude Testament zie, dat er niet alleen een σκιά kan zijn, maar dat er ook een wezenlijkheid der dingen *moet* zijn, een lichaam *moet* bestaan, waardoor die σκιά geworpen wordt.

Komen nu die σκιαί in het Oude Testament voor als een bevrediging der nieuwsgierigheid, of als een aesthetisch beeld om er zich mee te vermaken? Neen, maar als *reëele* zaken, om tot God te brengen en van ellende te verlossen. En toch wordt van deze σκιαί gezegd, dat ze dit niet kunnen doen op zich zelf, omdat het bloed van varren en bokken niet reinigt van de zonde. Aangezien zij dus slechts handschriften der zonde zijn (waarvan de bezegeling in den zondaar gegeven wordt) zoo volgt hieruit, dat deze σκιαί moeten profeteeren het wezenlijke der dingen, dat komen zou.

Er bestaat geen verschil van gevoelen over het feit, dat wanneer van een standbeeld op het voetstuk een beeld staat, uit verschillende stukken bestaande, maar waarvan nog alleen maar de armen, beenen en romp zijn aangebracht, niet het hoofd — dat dan het hoofd gepostuleerd wordt door het beeld en dat als het hoofd op den romp staat, het hoofd dan dezelfde vastigheid heeft als het beeld. Zoo nu ook hier. Het Oude Testament incompleet zijnde, vraagt, roept om zijn complementum. Evenals wanneer ik een schip heb dat ongetuigd is, de mast roept om tuig; een onafgewerkt huis roept om een gevel en kroonlijst; evenals wanneer een tooneelstuk bestaat uit drie bedrijven en de ontplooiing ontbreekt nog, ieder voelt dat het niet af is; evenals op een protasis *moet* volgen een apodosis — zoo ook is de Schriftuur des Ouden Testaments de nog ongetuigde mast, het onafgewerkte huis, het nog niet tot ontplooiing gekomen drama, de goddelijke protasis, die om een apodosis roept.

2e Wat wij boven zagen, brengt er ons alleen toe, dat het Oude Testament geen goddelijke autoriteit kan hebben of Christus moest komen; maar niet tot de Heilige Schriftuur des Nieuwen Testaments; wel tot de καινὴ διαθήκη, de ἀποκάλυψις, maar nog niet tot de teboekstelling daarvan; het in schrift brengen dezer διαθήκη met even dezelfde autoriteit van goddelijke inspiratie als het Oude Testament.

De vraag onstaat dus: waarop moet die dan als postulaat gebouwd?

Bij de inspiratie hebben wij gelet op het onderscheid tusschen de inspiratio oralis en scripturalis en in het Caput „de Necessitate S. S." hebben wij aangetoond dat de necessitas tweeledig is:

1e necessitas van de inspiratio oralis;

2e necessitas van de inspiratio scripturalis.

en dat die beide geheel op zichzelf moeten geconstrueerd en dat er de argumenten afzonderlijk voor aangevoerd moeten worden.

Aan deze quaestie nu toegekomen laat prof. Kuyper de neccessitas van de ἀποκάλυψις of inspiratio oralis ter zijde, maar wel commemoreert hij, dat wij, toen wij bezig waren aan de necessitas inspirationis scripturalis, zagen, hoe deze gelegen is in twee dingen!

1e in de boosheid van het menschelijk hart;

2e in de beperktheid of eindigheid van ons menschelijk vermogen.

ad 1. De boosheid van het menschelijk hart — omdat ze ook het verstand, het bewustzijn van den mensch aantastte en daarin liet inglijden vergissing, dwaling, leugen — en deze maakte, dat de traditio oralis niet volstaan kon en onmiddelijk het door God geopenbaarde zoude geschonden hebben.

ad 2. De beperktheid van het menschelijk vermogen — omdat wie spreekt, alleen spreekt voor één kring en voor een bepaalden tijd en waar dus de Openbaring Gods was voor ὅλος ὁ κόσμος en πάντες αἰῶνες de traditio oralis daar niet kon volstaan.

Deze twee: het gevaar van bederf en de noodzakelijkheid van verspreiding brachten de necessitas mee om de Openbaring Gods te stereotypeeren — m. a. w. de necessitas inspirationis scripturalis.

Nu hebben wij hier te vragen: Blijft die necessitas bestaan of vervalt ze?

Dit hangt aan het resultaat der wedergeboorte. Is zij opheffing van het gevaar voor vergissing, dwaling, leugen; is zij opheffing van de beperktheid van den mensch, van de banden van tijd en plaats — dan natuurlijk vervalt de necessitas inspirationis scripturalis; laat ze daarentegen over het gevaar van vergissing, dwaling, leugen en de beperktheid der menschelijke natuur, dan bestaat ook na de wedergeboorte dezelfde necessitas Sacrae Scripturae nog.

De Enthousiasten, die meenen dat het lumen internum hen bewaart voor dwaling en leugen, dringen dus de necessitas Sacrae Scripturae na de wedergeboorte op zij.

Wie bekent en erkent daarentegen, dat ook de wedergeborene onderworpen is aan de gevaren van dwaling en leugen en de beperktheid der menschelijke vermogens — voor dien staat die necessitas vast.

Wanneer wij nu in verband daarmede opslaan Joh. 17 : 20, dan zien wij dat hier sprake is van ὁ λόγος αὐτῶν, het woord der apostelen en dat dit door den Heere aangewezen wordt als het middel, waardoor het geloof in Hem ontstaan zou.

Bedoelt Christus nu hier die bepaalde individuën, die het voorrecht hadden de apostelen in hun huis te ontvangen, of wel allen, die onder de bedeeling des Nieuwen Testaments zouden gelooven tot het einde der dagen?

Het antwoord op die vraag geeft vs. 21. 1e Het effect van het gelooven in Hem διὰ τοῦ λόγου τῶν ἀποστόλων wordt hier gezegd te zijn, dat de heele kerk één zou zijn; wat moet slaan op de kerk aller eeuwen en aller plaatsen. — 2e Met nadruk wordt gezegd, dat niet enkelen maar ὁ κόσμος πιστεύσῃ ὅτι σύ με ἀπέστειλας.

Die λόγος τῶν ἀποστόλων nu wordt in vs. 14 gequalificeerd als te zijn de λόγος, dien Hij van den Vader had ontvangen.

Wij vinden dus, dat de Heere hier de dubbele lijn zuiver laat loopen nl. die van het leven en die van het bewustzijn (de lijn van de λόγος is de lijn van het bewustzijn en niet van het leven).

Van het paradijs komen die beide af: God wederbaart Adam — de lijn des levens; God openbaart dit in zijn bewustzijn — de lijn van het bewustzijn.

Nu gaat van daar af de dubbele lijn voort; de lijn des levens in Seth, Noach, Abraham enz. tot de kribbe, Jezus' dood en opstanding, tot ze bij de hemelvaart naar boven gaat, op den Pinksterdag weer naar beneden schiet en voortgezet wordt in de bekeering van zondaren.

De lijn van het bewustzijn gaat door de ceremoniën, visioenen en profetieën door tot op Christus en waar Christus op aarde komt, werd Hij niet alleen vleesch, maar was ook λόγος; genade *en waarheid* zijn in Hem geopenbaard; Christus is niet alleen gekomen om geboren te worden en te sterven, maar ook om te Prediken het Koninkrijk des Heeren; en die lijn zet Hij voort in de apostelen; de λόγος, die gegaan is van Adam en van de profeten tot aan Christus, verkondigen zij verder en zij blijven voor alle eeuwen de absolute getuigen des Heeren.

Al wat nu komt in de bediening des Woords is wel een verder dragen van het product van de lijn van 't bewustzijn, maar niet een voortspinnen aan de lijn. Die vindt zijn einde in het apostolaat.

Niet door de woorden der apostelen *en* die der predikanten gelooven wij, maar het geloof is alleen verbonden aan het woord der apostelen; zij blijven tot aan het einde de leeraars der Kerk; tot op den jongsten dag zullen allen, die in Christus gelooven, dit doen door der apostelen woord.

Zou nu het woord der apostelen geloofverwekkend kunnen zijn voor alle geslachten, zou het woord des Heeren bewaard kunnen worden voor heel de Kerk aller eeuwen — dan is eisch dat het tot al die geslachten komen moest in een vorm, die voor vervalsching vrijwaarde.

Uit dit woord van Joh. 17 : 20 blijkt dus, dat de Heere in zijn heiligste oogenblikken zulk een vorm bedoeld heeft en is daarmee de necessitas inspirationis scripturalis bewezen.

Resumeerende krijgen wij dus 1e de woorden: „die door hun woord in Mij

zullen gelooven" gelden niet alleen van de toen levenden, maar voor alle eeuwen; 2e de Heere bindende het geloof zijner heele Kerk aan het woord der apostelen ligt onder de verplichting, dat woord zoo te stereotypeeren, dat al zijn volk alle eeuwen door dat woord hebbe, m. a. w. het in schrift te leveren aan zijne Kerk.

Uit Joh. 16 : 12 blijkt, dat het werk der Openbaring nog niet uit is; de Heere deelt de openbaring van de verborgenheden des Koninkrijks in twee deelen:

1e wat Hij dusver op aarde geopenbaard had;

2e wat geopenbaard zal worden, als Hij weg is.

Dat dit in twee deelen gesplitst werd, lag niet daaraan, dat de Heere het niet *kon* zeggen, maar dat zij het niet dragen konden. Zij konden het niet dragen omdat het 2e deel van het Evangelie, om zoo te zeggen, niet door Christus persoonlijk, maar door den Heiligen Geest moest geopenbaard worden. Intusschen zal ook dit tweede deel met het eerste deel een geheel vormen, want ook die Heilige Geest *οὐ λαλήσει ἀφ'ἑαυτοῦ, ἀλλ' ὅσα ἂν ἀκούσῃ λαλήσει*; die zal het in den hemel hooren en hun overbrengen *καὶ τὰ ἐρχόμενα ἀναγγελεῖ ὑμῖν. ἐκεῖνος ἐμὲ δοξάσει, ὅτι ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήψεται καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν*. Beide deelen van het Evangelie zijn uit Christus, maar het eene deel is rechtstreeks door Christus, het andere door tusschenkomende boodschapping van den Heilige Geest.

Joh. 15 : 26, 27 lezen wij — en dit dient tot completeering van het voorgaande — *ὅταν δὲ ἔλθῃ ὁ παράκλητος, ὃν ἐγὼ πέμψω ὑμῖν παρὰ τοῦ Πατρός, τὸ Πνεῦμα τῆς ἀληθείας ὃ παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται, ἐκεῖνος μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ*. De kracht van deze uitdrukking is: het getuigenis aangaande mijn persoon en werk zal Hij documenteeren; niet alleen maar even zeggen, maar als getuigenis *neerleggen*; vandaar vs. 27 *καὶ ὑμεῖς δὲ μαρτυρεῖτε, ὅτι ἀπ'ἀρχῆς μετ' ἐμοῦ ἐστε*. Zie hier weer de twee stukken van het getuigenis, maar in omgekeerde orde: vers 27 het eerste deel, want het getuigenis der apostelen berust daarop *ὅτι ἀπ' ἀρχῆς μετὰ Ἰησοῦς ἦσαν* en ziet dus op het geopenbaarde voor de hemelvaart; vers 26 het tweede deel, dat de Heilige Geest getuigen *zou* uit den hemel, welke openbaring zij nu nog niet hadden. Wij vinden hier dus de aanwijzing èn van *τὸ Εὐαγγέλιον* (vs. 27) èn van *ὁ ἀπόστολος* (vers 26 in verband met Joh. 16 : 12).

In Joh. 14 : 25, 26 vinden wij gelijke aanduiding en ook weer de twee deelen: *ταῦτα λελάληκα ὑμῖν παρ' ὑμῖν μένων* — het eerste deel — *ὁ δὲ παράκλητος τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον ὃ πέμψει ὁ Πατὴρ ἐν τῷ ὀνόματί μου, ἐκεῖνος ὑμᾶς διδάξει πάντα* — het tweede deel. En deze twee deelen staan niet zoo tegenover elkander, dat *τὸ Εὐαγγέλιον* alleen op het geheugenis der apostelen en *ὁ Ἀπόστολος* op de getuigenis des Heiligen Geestes berusten zou, want dan zou *ὁ ἀπόστολος* meer autoriteit bezitten dan *τὸ Εὐαγγέλιον*; om aan dat bezwaar tegemoet te komen

voegt de Heere Jezus er bij: καὶ ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα ἃ εἶπον ὑμῖν Er zijn dus twee deelen: τὸ Εὐαγγέλιον en ὁ ἀπόστολος; de inspiratie bij het eerste is ὑπομνηστικῶς en bij het tweede διδακτικῶς.

Act. 1 : 8 waar de Heere vóór zijn hemelvaart tot de apostelen zegt: ἀλλὰ λήψεσθε δύναμιν, ἐπελθόντος τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ἐφ' ὑμᾶς καὶ ἔσεσθέ μοι μάρτυρες.

Vervolgens merken wij op, dat de Heere de idee van de inspiratie ook met betrekking tot zijn eigen apostelen heeft uitgesproken; zie de ontwikkeling hiervan bij de apostolische inspiratie. Alleen dient er hierop gewezen, omdat het als schakel van dit betoog moet dienst doen.

En bovendien, dat de apostelen zelf het ook zoo verstaan en opgevat hebben; zich van het exceptioneele van hun toestand bewust zijn geweest.

I Joh. 1 : 3. Eenige jaren geleden deed een predikant in de Nieuwe Kerk zijn intree en had daarbij als tekst deze woorden gekozen, die hij verklaarde alsof ze van toepassing waren op hem zelf; de κοινωνία werd namelijk voorgesteld als de gemeenschap tusschen de gemeenteleden en den predikant. Tot zulke exorbitante dwaasheden komt men, als men als dominé optreedt zonder het Woord te verstaan. Immers wat staat er? vs. 2 καὶ ἡ ζωὴ ἐφανερώθη καὶ ἑωράκαμεν en uit vs. 1 blijkt, dat dit ziet op het ψηλαφᾶν. De apostelen hebben Jezus met hun hand aangeraakt, met hun oogen gezien en met hun oor zijn stem zinnelijk gehoord. En nu staat er καὶ μαρτυροῦμεν καὶ ἀπαγγέλομεν ὑμῖν τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον nl. dat zij den inhoud van het geziene en gehoorde overbrengen, niet opdat zij gemeenschap met Christus of met God hebben, maar opdat de Christenen allereerst in κοινωνία met de apostelen mogen treden. Οἱ ἀπόστολοι zijn op den Hemelvaartsberg *de* Kerk en ieder, die aan het heil wil deelhebben, moet vooraf in den apostolischen kring geïncorporeerd, opdat hij dit doende ook κοινωνία hebbe μετὰ τοῦ πατρὸς καὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ. Zij waren er zich dus volkomen van bewust, dat ze een aparte schakel vormden in de kerk en dat de Heere hen geroepen had tot dit exceptioneele, dat alleen door hun woord κοινωνία met den Christus te verkrijgen was.

Uit Act. 1 : 21 zien wij dan ook, dat de apostelen er toe overgaande om in de vacature-Judas te voorzien, zeggen: δεῖ οὖν τῶν συνελθόντων ἡμῖν ἀνδρῶν; dus niet een man, die altijd bij Jezus geweest is, maar bij *ons* (ἡμῖν); evenzoo vs. 22 σὺν ἡμῖν.

Zoo zien wij dus, dat èn naar de uitspraken van den Heere èn naar de Handelingen der Apostelen men zich bewust is geweest van de vorming van een apostolischen kring en dat men aan de κοινωνία met dien kring gebonden heeft de Kerk aller eeuwen; dat deze κοινωνία niet rust op een successie der

hierachie (Rome) maar op het Woord; en dat men zich zoo bewust is geweest van het afgeslotene van dien kring, dat Paulus de grootste worsteling had, eerst om zijn apostolaat erkend te krijgen; daarna om te voorkomen, dat zijn apostolaat zelfs geen aanleiding gaf om het te doen vervloeien in de gewone bediening des Woords.

Het besef, dat er zulk een complement bij het Oude Testament bijhoorde heeft onmiddellijk ook in de apostolische Kerk gewerkt. Er is nergens moeite geweest om het feit, dat er een Nieuw Testament ontstond, terstond te doen eerbiedigen. Wel was er strijd over de vraag, of dit of dat boek er in hoorde maar het is niet bekend, dat er in de Kerk van de eerste eeuwen eenige reactie is geboren tegen het feit zelf, dat er bij het Oude Testament iets bijhoorde. Wij moeten dit feit in zijn volle beteekenis waardeeren. Denk u eens, dat sommigen *nu* bij den Bijbel iets wilden bijvoegen — de heele Kerk zou er tegen opkomen. Denk u nu dat het Oude Testament als een erkend goddelijk geschrift met absolute autoriteit daar lag; nu bieden zich allerlei geschriften aan om op gelijke lijn met het O. T. te worden gesteld, dan zou men zoo zeggen, moest de eerste neiging wezen om te reageeren.

En wat ziet men daarentegen? Dat in de heele Oude Kerk *die* oppositie niet gevoerd is, dat men veeleer gevoeld heeft: dit hoort zoo: men heeft het geaccrediteerd, en gezocht er in te berusten. Het overkwam haar niet als iets vreemds, maar als iets, wat uit den aard en de natuur der zaak voortvloeide

Dit feit *is* niet te verklaren uit de booze natuur der menschen, ook niet uit de natuurlijke werking der wedergeboorte, maar alleen uit de werking des Heiligen Geestes op de harten der verkorenen; uit den φωτισμος; uit het feit, dat de Heilige Geest, die bezig was de Schriftuur des Nieuwen Testaments te doen bereiden, een bedding voor dien stroom van levend water uitgroef in de harten en in de publieke kerk allen twijfel van den aanvang af afsneed.

Toch is er gereageerd op drieërlei wijze:

1e door betwijfeling of enkele boeken wel in dien kanon hoorden.

2e door een poging om andere boeken, die er niet in hoorden, er in te brengen (de ἀπόκρυφοι).

3e door in de bestaande boeken wijzigingen te brengen.

Nu rijst de vraag; verzwakt dit het in de vorige paragraaf gevonden resultaat? Neen, het versterkt dat. Hoe en waarom?

Er is in de dagen der apostelen veel en velerlei geschreven; de productie van de Christelijke Kerk is toen veel grooter geweest dan het kleine boekje van het N. T. De apostelen zelf hebben veel meer geschreven en ook andere personen hebben geschreven. Was nu al wat er geschreven was, opgenomen in het N. T., dan zou men zeggen: het is de litteratuur van

de Christelijke Kerk uit de eerste eeuw (zooals men in Utrecht zegt). Het feit, dat er een schifting gemaakt is, toont dat men gevoeld heeft: een deel heeft een autoritair karakter, een ander deel niet.

Zijn dan *al* die andere geschriften afgewezen om *bepaalde redenen?* Neen — voor een deel dezer litteratuur is nooit een poging beproefd, om ze in den kanon te brengen.

Maar nu komt er oppositie van twee kanten: van de geloovigen en van de ketters. Van de geloovigen, die een teedere, nauwkeurige en zorgvuldige schifting willen en van de ketters, die er uit willen werpen en er in brengen zoowel stukken van boeken als heele boeken.

Wat toont die oppositie?

a. Gaat zij uit van het denkbeeld: er *is geen kanon bij den ouden kanon gekomen?* Neen, omgekeerd; die oppositie toont, dat alle ketters het denkbeeld: er is een nieuwe kanon bij het Oude Testament gekomen, aanvaard hebben! dat ze allen deze idee hebben aangenomen, en dat ze nu dit feit erkennende en de kracht van dit feit tegen hen zelf voelende, getracht hebben stukken in de Schriftuur des N. T. die tegen hen waren, te elimineeren en andere daarvoor in te schuiven.

b. De strijd over de ἀντιλεγόμενα is de poging van de geloovigen, om toch vooral keurig te werk te gaan bij de keuring; zoo ontstond een periode van overgang evenals ten tijde van Ezra onder de Joden. Niet op één dag werd de kanon afgesloten; er was toen een proces des geestes, en zoo ook nu bij den kanon des N. Verbonds. Dit doet geen afbreuk, maar loont juist, dat daarbij met geestelijke nauwkeurigheid is te werk gegaan.

c. Ook de ἀπόκρυφοι doen geen afbreuk aan den kanon van het Nieuwe Testament, maar trekken juist een muur van eigen indigniteit rondom hem.

De gerezen twijfel omtrent de samenstellende geschriften van het N. Testament moet verklaard uit deze feiten:

1e de groote distantie, waarop de kerken van elkander aflagen. Niet een enkele kerk kon beslissen; alle gezamenlijk moesten het doen.

2e uit de gebrekkige middelen van gemeenschap tusschen de kerken; er was geen post, geen geregelde verbinding; slechts een enkele maal kwam met een koopvaardijschip tijding van de eene kerk naar de andere.

3e de belemmering van de reeds geringe gemeenschap door de vervolgingen.

4e de verwarring van het apostolische en kanonische begrip, eenerzijds: al wat de apostelen geschreven hebben hoort in den kanon; anderzijds: neen, alles, wat de Heilige Geest uit de apostolische litteratuur daartoe uitverkoren heeft.

5e het opzettelijk bedrog der ketters. Bedrog trekt in twijfel 't geen echt

is. Als ik bij een juwelier ga koopen, die mij wel eens bedrogen heeft, dan zie ik ook de echte diamanten voor valsch aan.

En wat is nu het resultaat?

Zoodra de vervolgingen ophouden, de kerken in geordend verband treden en correspondentiën over heel de wereld aanknoopen en er macht komt om den bedrieger af te weren, — houdt ook aanstonds (na den dood van Eusebius) alle twijfel op, alle Kerken stemmen samen en de kanon van het Nieuwe Testament is gereed en algemeen erkend.

§ 17. *Het individueele geloof aan die realiteit wordt door den Heiligen Geest voorbereid door ons op te nemen in de gemeenschap der heiligen.*

„Is eenmaal door den Heiligen Geest de band tusschen Christus, die in den hemel troont, en ons hart gelegd op eene wijze, die de onderstelling van dwaling in het heiligste bij Hem, absoluut uitsluit, is voorts door geschiedkundig getuigenis het feit geconstateerd, dat de Schriftuur des O. V. door Christus in den zin van eene graphisch geïnspireerde Schrift is erkend en gesanctionneerd, en staat eindelijk vast, dat deze Schrift des O. V. riep om een complement, alsmede, dat het N. T. aan al de eischen op zulk een complement voldoet en door heel de Kerk zoo in haar orthodoxe als heterodoxe groepeeringen, in onafgebroken opvolging als dit gepostuleerde complement aanvaard is, dan ontstaat nu in de 2e plaats de vraag, hoe de geloovige in het besef hiervan met zijn bewustzijn inkomt. En hierop nu dient geantwoord: hij komt hierin, doordien hij geassimileerd wordt in en door de gemeenschap der heiligen. In zijn diepst persoonlijk besef staat 's menschen bewustzijn geïsoleerd en volstrekte absolute zekerheid aangaande het allergewichtigste bezit hij dan eerst, als die zekerheid ook in het diepst persoonlijk besef is doorgedrongen. Maar de weg, waarlangs wat ook, tot dit persoonlijk besef doordringt, gaat altoos door het gemeenschappelijke bewustzijn, dat vóór hem bestond, bestaan zal ook als hij niet meer is, waar hij in opwaakt en dat hij als eene macht buiten en boven zich ervaart.

Dit algemeen bewustzijn nu is van tweeërlei aard: er is een algemeen menschelijk bewustzijn, gelijk zich dit in de zondige menschheid ook met zijn betere beseffen en hoogere aspiratiën ontwikkeld. Maar er is ook hiervan onderscheiden en hier tegenover staande, hoezeer ook er aan verwant, een ander algemeen menschelijk bewustzijn, gelijk zich dit in den kring der wedergeborenen vormt. Dit tweeërlei bewustzijn voert onderling strijd, in ieders binnenste. Het zondig menschelijk bewustzijn poogt met de eischen van het eindige denken het heilig menschelijk bewustzijn verre van ons hart te houden, terwijl omgekeerd dit heilig menschelijk bewustzijn zich met goddelijken aandrang om ons klemt, door de banden van een eigen geestes- en liefdesgemeenschap. Naarmate nu het kind van God in ons opleeft en wij meer naar het

> beeld van den Zone Gods gevormd worden, leven wij te sterker en met te helderder besef in deze gemeenschap der heiligen en dus ook in het gemeenschappelijk bewustzijn van dezen nieuwen kring der menschheid in. Dit geeft voor ons de assimilatie niet slechts aan onze betere en heiliger omgeving, maar ook aan het geslacht der heiligen van vroeger eeuwen en stelt ons in onafgebroken levensrapport met de heiligen die ons voorgingen, met de martelaren, met de kerkvaders, met de apostelen, met Christus zelf en met de geloovigen des O. V. Nu is in het gemeenschappelijk bewustzijn van dezen geheelen kring van toen en nu het besef, dat men een graphisch geïnspireerde Schriftuur bezit, daarop steunt en daaruit leeft, een volstrekt onmisbaar bestanddeel; niet contingent, noch accidenteel, maar noodzakelijk, en zoo ontstaat in ons door het leven met ons bewustzijn in en uit het bewustzijn van dezen heiligen levenskring ongemerkt de vanzelfsheid, de onmisbaarheid en de natuurlijkheid, om voor ons besef zulk een Schriftuur te postuleeren en als gegeven te bezitten. De zekerheid, waarmee wij alsdan tegen het protest van het zondig, algemeen menschelijk bewustzijn in, dit integreerend deel van het heilig, algemeen menschelijk bewustzijn aanvaarden, spruit daaruit voort, dat onze conscientie bij het licht des Heiligen Geestes de ongenoegzaamheid en de zondigheid van het algemeene menschelijke bewustzijn inziet, veroordeelt en veroordeelen moet en evenzoo het heilig, menschelijk bewustzijn bijvalt en bijvallen moet."

Toelichting.

Eerst bevat deze § eene recapitulatie van de twee vorige §§. Reeds in § 14 is er op gewezen, dat op drieërlei manier de autoriteit van het N. T. moet vastgesteld; en wat dan in § 14 onder *b* vermeld wordt, daaraan komen wij *nu*, nl. aan de gemeenschap der Heiligen. Hoe staat 't hierbij met ons bewustzijn? Er is een bewustzijn dat ons met anderen gemeen is, en een bewustzijn dat ons persoonlijk eigen is. Zoo krijgen wij ook tweeërlei graad van zekerheid: ten 1e wat voor allen gemeenschappelijk zeker is en ten 2e wat voor ons persoonlijk zeker is. Dit laatste is het meest zeker van de twee en komt dan ook eerst met betrekking tot de Schrift tot stand, als wij ook zekerheid hebben van onze zaligheid. Vandaar spreekt de Zondag, die in onze catechismus over het geloof handelt, ook eerst van het gemeenschappelijke (waardoor ik 't al voor waarachtig houde, dat ons God in zijn Woord geopenbaard heeft) en dan van het persoonlijke zekerheidsbesef (dat ook *mij* vergeving der zonden geschonken zij). En die persoonlijke zekerheid komt dus,

als de staat der zaligheid ook voor ons persoonlijk zeker is. Zoo is 't onzinnig en onmogelijk te zeggen, dat men de Schrift gelooft, maar dat men van zijn zaligheid niet zeker is. Het testimonium Spiritus Sancti doorloopt daarom 3 stadiën. (1) Het komt Christus aanbevelen aan onze ziel en legt tusschen haar en den Christus een band. (2) Het leidt ons met ons bewustzijn in 't bewustzijn der heiligen in, en ten laatste (3) het leidt ons persoonlijk op 't diepst in de zekerheid der Schrift en onzer zaligheid in. In deze § moet gehandeld over het 2e stadium.

En dan is de eerste vraag: waarom eerst 't gemeenschappelijk besef en dan 't persoonlijk — en waarom niet andersom? Antwoord. Dit vloeit voort uit de tegenstelling van agglomeraat, aggegraat met het organische. Aard van alle aggegraat is, dat de deelen er eerst zijn en door samenvoeging van die deelen eerst 't aggegraat ontstaat, wat bij agglomeraat en mechaniek ook zoo is. Zoo is er ook een mechanisch bewustzijn mogelijk. Napoleon verstond en Bismarck nu nog verstaat de kunst, om eene opinie te doen vormen door zijne officieuse bladen; successievelijk kweekt hij een bestanddeel voor zulk eene opinie.

Doch de aard van het organische is, dat wij eerst hebben de korrel; daarin zit de kiem, waaruit zich eerst ontwikkelen de wortels, dan de stengel, dan de twijgen, bladeren en bloemen.

De quaestie waarvoor wij staan is dus deze: hebben wij bij de gemeenschap der heiligen te rekenen met een mechanisch gevormd of met een organisch geworden bewustzijn? Dit zullen wij nagaan.

De naam „publieke opinie" geeft niet te kennen, alles, wat bedoeld wordt met algemeen menschelijk bewustzijn. De publieke opinie is slechts de waterspiegel er van, die telkens door golfslagen wordt gewijzigd. Het algemeen menschelijk bewustzijn in organischen zin sprak in Europa zich slechts driemaal uit: ten 1e tijdens Constantijn den Groote, ten 2e tijdens de Reformatie en ten 3e tijdens de Revolutie. Maar dan openbaart dat bewustzijn zich ook met een onweerstaanbare macht. Dat bewustzijn is dan ook niet de opinie van één mensch of de som van opinies van enkele menschen; neen, 't is de afspiegeling van hetgeen de menschheid denkt, gevoelt, enz. Evenals alle lantaarns in deze stad haar gas ontleenen aan de éene gasfabriek, zoo ook hier. De publieke opinie, de heerschende smaak, komen alle uit dien éenen bodem. Zoo houdt de publieke opinie, smaak enz. de ontwikkeling van een individueele opinie tegen. Velen zondigen liever tegen het Woord dan tegen den algemeenen smaak. Die publieke opinie heerscht over velen zoo sterk, dat zij hen als 't ware gevangen houdt.

Dit is in onze dagen nog te erger, omdat het recht ook beschreven wordt naar die publieke opinie. Bovendien wordt die opinie geconcentreerd door de

bladen en tijdschriften. Die tegen de publieke opinie ingaan, vallen door te sterke spanning, dan ook licht in het bittere, worden bizar, ja zelfs krankzinnig. De algemeene smaak en publieke opinie houden echter ook af van vele gruwelen en schandalen, zij staan tegenover het „tot capita tot sensus". Zij kweeken de liefde voor en de saamhoorigheid van het geslacht. De kennis van waarheid, deugd en schoonheid is zoo ook het communaal bezit van het geheele menschelijke geslacht. Alleen door de publieke opinie kunnen zij tot ontwikkeling gebracht. Zulk een algemeen menschelijk bewustzijn bestond twee malen ; eerst in het paradijs, maar toen dat wegviel, is het zich gaan ontwikkelen uit de zonde en heeft daardoor zondige gedachten voor goede uitgegeven en eene macht van opiniën in de wereld geroepen, die ons meevoert, eer wij het weten of willen. Hiertegenover nu heeft zich een bewustzijn ontwikkeld uit de kerk van Christus ; dat beweert even diep te wortelen, evenveel te omvatten, maar ook : er principiëel tegenover te staan. Wij vinden ze uitgesproken in Rom. 2 : 15 en Eph. 3 : 18, 19.

Rom. 2 : 15. Logismos is het zich rekenschap geven, resumptie van zijn denken geven en daardoor ontstaat juist de publieke opinie, die vrijspreekt of verdoemt. Hier is sprake van het menschelijk bewustzijn der heidenen, algemeen menschelijk bewustzijn in Christelijken zin.

Het andere staat in Eph. 3 : 18. Geheel de volheid Gods is afgespiegeld in hunne gnosis ; daarvoor is noodig een begrijpen, een in zich opnemen ; dit kost oefening ; niet ieder afzonderlijk doet het, maar allen te zamen.

Zoo ook Filip. 3 : 15, 16. De τέλειοι geven den toon aan van het bewustzijn ; dat bewustzijn is gelijkmatig, want het staat onder de macht des Heeren, ofschoon er schakeeringen zijn ; het gaat niet af van de basis van het algemeen menschelijk bewustzijn.

Filip. 2 : 2. De saamhoorigheid der kerk is uitgangspunt voor de gemeenschappelijke opinie, maar die gemeenschappelijke opinie wordt dan ook gepostuleerd. Dus Paulus voelde de beide terreinen en voor beide stelde hij den eisch van het „τὸ αὐτὸ φρόνειν" (eensgezind zijn) ; dat is voor het gemeenschappelijke leven noodig. Wij noemen die beide voor het gemak : het kosmische en het christelijke bewustzijn. Het kosmische bewustzijn gaat ten 1e over de individuën, ten 2e over kringen, mitsdien over aparte objecten : geld, studie, eer, gezin, enz. ;

ten 2e over een verschil van ontwikkeling naar de graden ; niet alleen naar de objecten, maar ook naar de graden der ontwikkeling (teeder, ruw enz.) worden zij beoordeeld. Vandaar is in de nationale ethische kracht geen gelijkmatigheid, maar een op- en nedergaan. Dan is er nog een pousseerende idee, die brengt verder en roept in het leven een algemeene „cultur" en van die „cultur" bestaat dan ook eene geschichte.

Ten laatste (4e) is er van dit kosmische bewustzijn nog een reflectie in de philosophie. In enkele knappe koppen wordt zich bewust en spreekt zich uit, wat sinds

jaren in de menschheid heeft gewoeld. Zoo zijn alle menschen in zekeren zin philosophen, maar omdat de meeste menschen de denkkracht missen om alles door te denken, doen enkele het voor allen en vinden dan bijval, omdat wat zij uitspreken, ook leeft (zij 't nog onvoldragen!) in de harten der andere menschen. Wat de philosophen ons geven willen, is eene wereldbeschouwing; zij resumeeren het verleden, heden en de toekomst in ééne gedachte; dat is dan de λόγος, waarnaar alles wordt geregeld; (b.v. de vrijheid of zooals in onze dagen „het proces.") Heel het leven van het menschelijk geslacht stoelt zoo op één wortel, hoort eigenlijk aan alle menschen toe, en bewaart onder de wisseling der geslachten toch de eenheid.

Nu moeten wij onderscheid maken tusschen het goede en kwade element in dit bewustzijn. Het goede element is aanwezig, dat zagen wij in Rom. 2 : 15. Maar in het goede element drong een ander in en dat is de zonde. En die zonde heeft toen gepoogd het samenstel der dingen, dat voor en door den mensch verbroken was, te doen uitkomen, de som te doen opgaan. In het paradijs sloot alles op elkaar; na den val is de legkaart in de war.

Nu komt de vraag tot het menschelijk bewustzijn: wilt gij dat „niet in orde zijn „erkennen of niet. Nu zegt het menschelijk bewustzijn neen en zoo systematiseert het den leugen. Zoo dringt elke nieuwe (niet-Christelijke) levensbeschouwing al weer dieper in de zonde in. Daarom staat hier tegenover een ander bewustzijn. De Heere heeft het heele menschelijke leven willen redden en heeft daarom ook het ware menschelijk bewustzijn teruggebracht. Zoo de ἀλήθεια tegenover de ψεῦδος. Daarom *belijdt* de kerk d. i. spreekt het ware menschelijk bewustzijn zich uit. Daarom is Christus ook ὁ Λόγος. Het bewustzijn moest van uit zijn diepste diepte gereinigd en daarom begint die reiniging niet in de kribbe van Bethlehem, maar in Maria's ingewand, en van daar teruggaande achter David en Mozes tot in het paradijs. De Christelijke belijdenis bevat zoo alle verhoudingen voor elk terrein; en zoo eerst wordt Christus verheerlijkt. Maar daarom moet ook 't Methodisme bestreden, dat wel zielen bekeeren wil, maar 't overige prijs geeft aan het kosmische bewustzijn.

Het kosmische bewustzijn hangt organisch samen, vormt eene eenheid en groeit uit eigen kiem uit. Ondergaat die kiem eene verandering, dan verandert ook alles wat uit die kiem voortkwam. De groote verandering kwam met de zonde, toen is het geheele algemeen-menschelijk bewustzijn vervalscht. En zulk een bewustzijn nu beheerscht den mensch. Voorbeeld. Een werkman, die arm is, maar weet, dat over een zeker aantal jaren hem eene groote erfenis ten deel zal vallen, neemt zijne taak geheel anders op, dan een werkman, die van dezelfde conditiën is, maar wien zulk een schat niet te wachten staat. Die eerste wordt aldoor beheerscht door de gedachte aan zijn geluk. —

Dat valsche bewustzijn heeft de vonk der zonde aangeblazen en verergerde zoo zijn toestand; die verergerde toestand werkt weer verbasterend op het bewustzijn en die „Wechselwirkung" gaat in het oneindige voort. De Fransche revolutie toont dit duidelijk Er leefde eerst in de harten eene pelagiaansche vrijheidsdrift: die drift hebben de Encyclopaedisten in woorden gebracht; hunne geschriften bliezen de vonk in de harten aan; die aangeblazen vonk werkte weer op de toongevende mannen en zoo krijgen wij een Robespierre, die erger is dan Rousseau. Met een tamelijk snel proces zou zoo de geheele menschheid zijn ondergegaan, ware er niet een algemeene genade Gods geweest. Van het paradijs af heeft God in 's menschen bewustzijn een besef staande gehouden, een gevoel voor recht, van schoonheid, waarheid enz. Maar het karakter der algemeene genade is alleen terughoudend, niet uitblusschend. Doch God heeft ook een andere menschenwereld geschapen en die heeft ook zijn eigen bewustzijn. Hier repeteert zich de Christologie. Is dat bewustzijn uit den hemel gebracht en naast het andere geplaatst? Zoo ja, dan was er geen moeite over, maar ook wij zouden er dan niets aan hebben, want het stond buiten ons. Neen, God vlocht het in de bestaande wereld in en deed het wortelen en opkiemen in een menschenhart en menschenleven, nl. van Christus. Uit dat hart weet het zich op te werken. Zoo staan die twee niet naast elkaar, maar het eene is geënt op het andere. De botsing tusschen die twee ontstaat niet in de kiem, maar in het bewustzijn: wel komt natuurlijk de drang uit de kiem. (Wij bedoelen hier botsing in de wereld, niet in het hart der menschen). M. a. w. de strijd wordt gevoerd op verstandelijk terrein; het wereldbewustzijn vraagt steeds: bewijs mij dat eens? Zoo zocht het Rationalisme altijd twijfel te wekken, om daarmee het andere bewustzijn te ontwrichten. Daarom moet een Christen den strijd op dat punt niet voeren, want dan raakt hij steeds verder van zijn kiem. De wereld redeneert uit haar eigen ik, om zich zelf te verdedigen; de geloovige moet uit Christus als de kiem, redeneeren. Even beslist als nu het wereldbewustzijn de graphische inspiratie verwerpt, even beslist spreekt het andere de onmisbaarheid ervan uit. Het eerste is overduidelijk; de laatste eeuwen met hun strijd tegen de Schrift zijn nog bovendien bewijzen. Het wereldbewustzijn *moet* de Schrift attaqueeren en uiteenscheuren en hij is veel ernstiger, die de geheele Schrift verwerpt, dan hij, die halveert (als de Ethischen), want de eerste toont, dat hij den Bijbel niet wil aannemen, voor hij op *heel* zijn bewustzijn past. Wat zie ik nu evenwel van het nieuwe bewustzijn in Christus?

1e Nooit en nergens is een Christelijk bewustzijn ontstaan, of het rustte altoos op de graphische inspiratie als op haar fundament.

2e Wanneer tot dat Christendom bekeerd zijn de diepste wijsgeeren, de kundigste natuurkundigen, de grootste dichters of schilders, de machtigste

koningen — dan hebben zij van dat oogenblik af de geheele Schrift aangenomen, zij vonden er hun steunpunt in.

3e Waar het geloof aan de Heilige Schrift is verzwakt, daar is terstond en met noodzakelijkheid het Christelijk bewustzijn vervalscht. Dit laatste doelt met name op de Mystieken. Zij begonnen met de Schrift aan te nemen, maar eindigden met het lumen internum boven de Schrift te stellen. Zoo zitten bij de kwakers de vroomste zielen naast de grootste atheïsten. Ditzelfde zien wij bij de wederdoopers. Rome is op dat punt geen getuige tegen ons, want de *autoriteit* van de Schrift hield ook zij vol.

4e Gaat men het Christelijk leven na in zijn eeredienst, kerkvorm, bidden enz., dan is er geen Christelijk bewustzijn meer, als wij de Schrift wegdenken.

5e In het Christelijk bewustzijn leefde ten allen tijde het bewustzijn, dat men eene onverwinnelijke zekerheid bezat en roerde men die zekerheid aan, dan volgde terstond bij de geloovigen een recursus ad Sacram Scripturam.

6e Een algemeen Christelijk bewustzijn kon alleen ontstaan door zulk een Schrift, die voor alle tijden en volken hetzelfde biedt. — Voor alle geloovigen is de Schrift het eind van tegenspreking. Nu gaat de door God geroepene in de gemeenschap der heiligen in. Wat gebeurt dan? De pas geroepene voelt eerst strijd in zijn bewustzijn tegen het Christelijk bewustzijn. Maar hij voelt ook, dat die denkbeelden hem aangrijpen, dat zij natuurlijk zijn, en dat hij ze niet kan weerstaan, Langzamerhand raakt zulk een geloovige in dat Christelijk bewustzijn in. Daarom vinden ware vromen het aangenaam, vrome schrijvers uit verschillende tijden en landen te lezen. Want het bewustzijn, waarin men dan inkomt, is het bewustzijn van geheel dien heiligen levenskring, die voor u oproept de mannen uit de tijden der Reformatie, de martelaars, de apostelen, de profeten, de patriarchen en Adam. Dan worden wij ook kracht gewaar in ons bewustzijn, dan wordt dat gevoel een gordel, waarop wij drijven op de onstuimige levenszee. Maar ook dringt deze zaak door tot onze conscientie; als ons de vraag wordt gedaan: welk bewustzijn kiest gij, dan voelt onze conscientie dat zij op het Christelijk bewustzijn het ja en amen moet uitspreken. Uw hart is met Christus in contact gebracht; Christus voert over uw hart heerschappij; Christus geloofde aan de graphische inspiratie; tengevolge van den band die Christus in uw hart legde, wordt gij ingeleid in de gemeenschap der heiligen, waarin de graphische inspiratie een onmisbaar bestanddeel is; dat bewerkt uw eigen bewustzijn zoo, dat ook voor uw eigen bewustzijn de graphische inspiratie levensbrood wordt, en bij dit alles gezamenlijk nu komt het testimonium Spiritus Sancti als derde graad bij.

§ 18. *Testimonium Spiritus Sancti.*

„Ten slotte openbaart zich in het aldus voorbereid bewustzijn een werk van den Heiligen Geest van persoon tot persoon, waardoor nu ook het persoonlijk bewustzijn van Gods kind onwrikbaar vast in het absoluut goddelijk karakter van de Heilige Schrift wordt ingezet. Dit derde en laatste deel van het „Testimonium Spiritus Sancti" komt tot stand door de inwoning van den Heiligen Geest in den verloste, en het indringen in hem tot op de kern van zijn levensbesef. Uit deze inwoning toch vloeit èn de heiligmaking èn de verlichting voort en eerst naarmate deze beide gaven in den verloste machtig worden, wordt hij tot het ontvangen van dit laatste testimonium bekwaam. Dit geschiedt negatief èn positief. Negatief doordien de Heilige Geest hem eenerzijds de ijlheid van het wereldbewustzijn en het schuldig karakter van den twijfel ontdekt en anderzijds van de verkleefdheid aan de zichtbare dingen aftrekt. En positief doordien de Heilige Geest hem eenerzijds toont, hoe de voorstelling der Heilige Schrift met de realiteit der dingen en van zijn eigen hart overeenstemt, en anderzijds boeit aan die onzichtbare wereld, wier spiegelbeeld de Heilige Schrift hem biedt. Tot dan ten laatste de Heilige Geest zich in ons hart persoonlijk tegenover ons ik en Satan stelt en het nu op dat hoogste punt voert, dat Hij bij onze ziele klaagt, dat wij Zijn Woord nog steeds als Zijn Woord weigeren te eeren en aan ons eigen woord en Satans woord vragen of de Schrift als Zijn Woord bij ons gelden zal. In dat moment komt dan het kind van God er toe om zich zelven de hand op den mond te leggen, aan Satan met zijn vloek uit het diepste van zijn hart alle geloof te ontzeggen en alsnu met boete en berouw den Heiligen Geest als den spreker door het Woord te beluisteren. Tot dit testimonium S. S. in zijn verloop en voleinding komt het niet bij elk kind van God in gelijke snelheid en klaarheid. Het proces heeft wel bij elk geloovige plaats en leidt bij elk hunner tot gelijke uitkomst, maar de graad van helderheid, waarmee zij zich hiervan rekenschap geven, verschilt."

Toelichting.

Hier hebben wij het laatste stadium. Eerst bespraken wij den band die iederen geloovige bindt aan Christus; toen den band die iederen geloovige

bindt aan zijn volk. Die twee waren slechts voorbereidend en komen daarom voor bij hen, die niet zalig worden. Nu komen wij in het heilige der heiligen en wat daar wordt geleerd, ervaren alleen Gods kinderen. Verondersteld wordt hierbij kennis van den Locus de Fide. Diep moeten wij ons doordringen van deze waarheid, dat het testimonium S. S. omtrent de Heilige Schrift εἰς τὸ τέλος niet kan gescheiden van het testimonium S. S. omtrent onze persoonlijke verkiezing εἰς τὸ τέλος. Zoo draagt deze § een innig karakter. Ofschoon de twee voorafgaande stadiën niet tot absolute zekerheid leiden, zijn zij toch onmisbare trappen van de scala. Dit moet volgehouden tegenover de Mystieken. Hierbij hebben wij te doen met twee nuances der Mystieken; de eerste zegt: de zaligheid kan buiten de Schrift om verkregen (bekommerden enz.); de tweede leert, dat de Heilige Geest den geloovige rechtstreeks moet komen verzekeren van de echtheid der Heilige Schrift. Ook deze tweede nuance is gevaarlijk, want feitelijk maakt ook zij de Schrift overbodig. Elke mystieke voorstelling, dat de Heilige Geest eens zoo iets meedeelt, snijdt de werking van het testimonium S. S. van de eigenlijke levensontwikkeling af. Want als de Heilige Geest het zoo maar eens deed, dan ware alle voorbereiding in de Kerk overbodig en kon een Mameluk er zoo ook komen. Dat is dan ook zoo niet, want de Heilige Geest werkt alleen op dat beperkte gebied, waar het geloof aan de waarheid der Schrift heerscht. —

Dat wij nu dikwijls voor het geval staan, dat bij personen, die waarachtiglijk gelooven aan de Schrift, de twee eerste stadiën niet waar te nemen zijn, komt, wijl ten 1e niet met zekerheid te zeggen valt, welke invloeden op een persoon hebben gewerkt; ten 2e sommige karakters zóo gesloten zijn, dat ze die invloeden niet laten uitkomen. Ook het verhaal van den kamerling en den moordenaar aan het kruis strijdt hiermede niet, want beide kenden het O. T. en hadden het aanschouwelijk onderwijs uit den tempeldienst genoten.

Spreken wij nu nog even over die twee voorafgaande stadiën met betrekking tot het *geloof*.

De werking van het communale geloof vinden wij in het historisch geloof; de werking van den band aan Christus in het tijdgeloof — altijd als die beide stadiën niet door het 3e worden gevolgd. Over beide een kort woord:

Historisch geloof.

Wanneer iemand zijn eigen bewustzijn eenvoudig vormen laat door het bewustzijn van zijn omgeving, dan belijdt hij wat zijne omgeving belijdt, en ontkent wat zijn omgeving ontkent. Een kind geboren in een kring, waar men de Schrift gelooft, gelooft ook aan de Schrift. Maar gaat nu zulk kind

naar een kantoor, waar men niet gelooft, dan komt naast het eene, een geheel ander bewustzijn. Beide blijven dan naast elkaar liggen. Het is nu juist het karakter van het historisch geloof, dat het de Schrift voor waar houdt, omdat het nooit anders gehoord heeft.

Dat historisch geloof kan zeer sterk zijn; men kan optreden als ijveraar voor de Heilige Schrift, zonder dat men de Schrift verstaat, zonder dat de Schrift zich aansluit aan de ziel. Sommigen sterven met zulk een geloof; anderen slaan van geloof in eens over tot ongeloof (dit gebeurt dikwijls bij eene vrouw, die huwt met een ongeloovige, bij jonge mannen zien wij dien omgang meest gebeuren bij hun ingang in de wereld). Dit communaal geloof heeft velerlei schakeering en daarmee verschillende graden van intensiteit. het sterkst is het als men verkeerd heeft in den kring van Gods volk; de tweede kring is die, waar de Christelijke ideeën heerschen; de derde kring is waar de Christelijke tradities nawerken, de vierde kring is waar alleen de Christelijke naam nog eere vindt (kerkelijke menschen; de laatste kring is de kring, waarin behalve Doop, Belijdenis, kerkelijk Huwelijk, alles vergeten is. Gaandeweg zijn deze kringen minder intensief gworden. Maar nu is er ook weer graadverschil in die kringen. Het sterkst bij de eerste als in een huisgezin allen gelooven, minder sterk als b.v. door een ongeloovigen zoon twijfel wordt gewekt. Dan ook verschil in graad door het karakter, dat de theologische wetenschap op dat oogenblik draagt (of zij b.v, negatief of positief is). Ten laatste ontstaat er verschil in graad door de positie, die op een plaats de mannen van het geloof innemen; b.v. op de Veluwe zijn zij geëerd, in N. Holland geminacht, dat werkt ook op de omgeving en op het communaal geloof.

Tijdgeloof.

Dit draagt een geheel ander karakter. De band aan Christus is gelegd en tot wonderbare opbloeiing gekomen. Het tijdgeloof is zelfwerkend, zelfdenkend. Terwijl het historische geloof lijdelijk is, treedt het tijdgeloof meest actief op. Ofschoon er bij den tijdgeloovige geen boete of bekeering is, kan er toch bij hem zulk een verlustiging in Christus zijn, dat hij door de ware geloovigen wordt benijd. — Het karakter van het tijdgeloof vinden wij geteekend in Matth. 12 : 45; 2 Petri 2 : 19—21; en nog teederder in Hebr. 6 : 1—8. —

Het diepste wezen van het testimonium S. S. is als het den Heiligen Geest belieft zelf als Doctor Internus in den geloovige te werken. Wie nog maar den band van Christus heeft, handelt veelszins zelfzuchtig en is als de zieke, die de artsenij aanneemt. Die rust op het communaal geloof, is traag. Hij drijft op anderen en of het waar is, interresseert hem niet. Maar nu komen wij tot hem, die er iets van verstaan heeft, wat het is, te doen te krijgen met het Eeuwige Wezen, tot hem, die persoonlijk met den

persoonlijken God te doen kreeg en nu in zijn eigen *ik* ervoer de superióriteit van het andere *ik;* die gevoelt, dat hij voor dat andere ik moet leven; en die weet, dat zijne wijsheid bij die van den Eeuwige dwaasheid is. Daarom zegt de geloovige: „Ik heb toen den Heere leeren kennen." Het heeft plaats met het Drieëenig Wezen, maar altoos door den Heiligen Geest. De Heilige Geest spreekt alleen tot de ziel; Hij is de spreker, de interpres, de aanroerder van de ziel, Wanneer de geloovige daartoe is gekomen, verandert op eenmaal zijn standpunt tegenover de Schrift. De Heilige Schrift blijft niet langer een apotheek, waaruit hij een medicijn voor zich krijgt; neen, het egoïsme is weg; hij doorzoekt de Schrift om de Schrift zelf. Hij is als de botanicus, die een bosch om zijne schoonheid doorzoekt, niet als een houthakker, die een boom kapt om dien voor zich te verbranden. De beursberichten kan een arme niet verstaan, ze kunnen hem ook niets schelen, anders is het met hem, die een erfenis ontving en geld te beleggen heeft. Zoo ook met de Schrift. Die een historisch geloof heeft, leest de Schrift eenvoudig uit plicht; het kan hem niets schelen. Die gebonden is aan Christus, zoekt in de Schrift alleen den redder voor zijne ziel, 't overige laat hem koud. Maar de geloovige leest in de Schrift toestanden, gewaarwordingen — die de zijne waren bij de aanraking met het eeuwige Wezen. De Schrift beantwoordt de vraag; wie is God en welke zijn Zijne deugden? Hij leest van mannen, die tot in de détails toe beschreven hun aanraking met het eeuwige Wezen. Nu gevoelt hij opeens, dat heel de Schrift belangrijk is; dat alles in de Schrift beduidenis heeft. Hij heeft de realiteit van het goddelijke eeuwige leven leeren kennen en gevoelt, dat de wereld die realiteit niet kent, maar wel zijn kostelijk boek, de Heilige Schrift. Tot kennis van zich zelf en van de eeuwige realiteit gekomen, is hij in zulken toestand, dat die realiteit niet meer van zijn ik is af te scheiden. Vroeger was de realiteit van de wereld voor hem waarachtig en daarmee streed de Schrift — vandaar de twijfel, de disharmonie tusschen hem en de Schrift. Maar nu hij anders werd en zijn waarachtig beeld leerde kennen en het Woord des levens in volle realiteit met zijn handen heeft getast, nu past zijn persoon op de Schrift en gaat hij tegen de wereld in, gevoelende dat het woord van die wereld leugen is. Maar ook kent hij oogenblikken van inzinking, waarin het geloof verdort — maar gelukkig ook oogenblikken, dat het leven klimt, dat hij het klapwieken van de engelen hoort en van de zonde walgt. In die eerste momenten leeft de twijfel aan de Schrift weer op, in die laatste is zijn geloof aan de Schrift onwrikbaar en kan hij het niet vinden met de wereld. Dientengevolge wordt voor hem alle twijfel in het licht der zonde gesteld; hij komt op als de zonde in hem macht heeft en verdwijnt als de zonde het verliest. Zoo werken verlichting en heiligmaking samen en naarmate de Heilige Geest

die beide sterker maakt, naar die mate wordt zijn geloof aan de Schrift ontwijfelbaarder. Zonder argumenten en redeneeringen is de waarachtigheid der Schrift hem duidelijk. Daarom is het ook onmogelijk, dat iemand een testimonium S. S. ontvangt omtrent de Schrift zonder bekeering en evenzeer, dat de Heilige Geest iemand bekeert zonder hem van de autoriteit der Schrift te vergewissen. Cf. Zondag VII van den H. Cat.

Wat tot dusver besproken werd, brengt nog alleen tot de identiteit van het eeuwige en de waarachtigheid van het Woord. Maar het mag niet blijven bij een besef, het Woord richt zich tot het bewustzijn. Een onbekeerde, een historisch- en tijdgeloovige hebben nooit met Satan te doen; Satan wel met hen; maar zij zijn ingeslapen en Satan geeft steeds door slaapdrankjes. Maar de bekeerde wordt wakker; daarom spreekt de Schrift van: „zijt nuchteren en waakt .... want de duivel gaat om als een brieschende leeuw." Toch, terstond, na de bekeering komt men nog niet in aanraking met Satan; eerst als men in eigen hart den strijd gaat voeren tusschen den Heiligen Geest en de zonde, dan gevoelt men, dat er iemand is, die drijft. De vaders in Christus kennen Satan het best, en Christus heeft hem gekend, zooals geen mensch hem ooit kennen zal. In kringen waar het geloof zonk, is de kennis van Satan dan ook weg. De geloovige leert, dat een ander opzettelijk onkruid zaait in zijn hart; ook dat heel de geschiedenis door een macht zich opgemaakt heeft, om dat Woord weg te nemen en dat die macht uit Satan is. Dat maakt geheel zijn innerlijke levensworsteling anders. De zonde in hem krijgt zijn impuls van Satan, en hij weet, dat die Satan er zich principieel op toelegt het Woord weg te nemen uit de wereld. Satan zegt „mijn woord is het ware woord"; de Heilige Schrift leert, dat God Woord *het Woord* is. Zoo wordt de twijfel behalve zonde ook aanvechting. Want de vraag wordt gesteld: wiens woord gelooft gij? En zijn antwoord is eene repeteering van zijne bekeering; zijn bewustzijn wordt nu bekeerd tot den Heiligen Geest; eerst was er nog maar alleen eene bekeering van het leven en het besef, nu komt er nog de bekeering van het bewustzijn bij, en als dat gebeurd is, is het testimonium voltooid. Dan gaat hij de Schrift lezen met honger, eerbied en receptiviteit. De bekeering van zijn besef droeg een synthetisch karakter; nu worden zijne ervaringen analytisch. Thans gevoelt hij, hoe om één letter, één vorm de overwinning aan Satan toevalt of aan hem ontgaat. Hij ontdekt, dat de vorm en de inhoud onlosmakelijk samenhangen; niet alleen om zekeren geestelijken inhoud is het hem te doen, maar de vorm, waarin de inhoud is, moet gekristalliseerd voor hem zijn; anders heeft hij er geen vastheid van in zijn bewustzijn.

Elk deel der Schrift krijgt steeds meer beteekenis; het wordt ten slotte één prachtig geheel; en waar hij wellicht nog maar weinig puurde, daar weet hij,

dat per consequentiam die kennis voort zal gaan; en ofschoon nog maar een deel kennend van die Schrift, weet hij toch, dat het andere deel ook gouderts bevat; en zoo gevat, resumeert hij het geheel.

In de Schrift zelve wordt deze opvatting ook gehuldigd; cf. Ps. 119 : 18; Jes. 29 : 10, 11 en 18; 2 Cor. 3 : 13—18; 2 Petri. 1 : 19—21.—

Ps. 119 is steeds belijdenis der Schrift; „in alle andere zaken is nog einde, maar uwe Schrift is zeer wijd" — dat is het standpunt van Ps. 119. En in vs. 18 voelt nu de profeet, dat hij de gave der admiratie mist en daarom bidt hij om die gave Gods; die moet zijn oog openen door den Heiligen Geest. Het inleven in de Heilige Schrift is dus dan alleen mogelijk als de Heilige Geest φωτισμός aan den mensch heeft gebracht. —

Jes 29 : 11 en 18. Hier is drieërlei: 1e er is sprake van een boek; 2e dit boek kan een „verzegeld boek" voor hen zijn, ook al kunnen ze lezen; 3e daarna is er door Gods genade een toestand, dat zelfs dooven „de woorden des Boeks" zullen hooren, en blinden zullen zien. —

2 Cor. 3 : 13—18. Hier is sprake: 1e van het O. T., 2e van hen, die het lezen, maar niet verstaan — wegens een κάλυμμα; 3e van een κάλυμμα, dat op hun hart ligt (vs. 15) en dus van geestelijke beteekenis is; 4e dat het weggenomen wordt; 5e dat dit dan geschiedt als het hart zich tot Christus bekeert; 6e Christus is de Geest, dus de werking van den Heiligen Geest doet het; 7e daar is ἐλευθερία en daardoor kan men de Schrift alleen vatten 8e ἡμεῖς πάντες; dit is dus deel van allen. In 't O. T. is een spiegel en daarin zien ze 't beeld van den Christus; de Jood ziet wel den spiegel, maar niet het beeld. En dat portret is levend, daarom gaat er assimileerende werking van uit, daarom volgt als slot: „wij allen worden naar hetzelfde beeld in gedaante veranderd van heerlijkheid tot heerlijkheid, als van des Heeren Geest." —

2 Petri 1 : 19—21. De ἐπίλυσις komt dan eerst, als het „ἰδία" (d. w. z. 't menschelijk verstand alleen) door den Heiligen Geest is omgewerkt; de Schrift is product niet van het „ἰδία" maar van den Heiligen Geest en is daarom ook alleen door den Heiligen Geest te verstaan.

§ 19. *Verzet tegen de auctoritas Sacrae Scripturae.*

Evenals tegen elk dogma komt ook tegen dit dogma de auctoritate S. Scripturae, de spotzucht van het vleesch, de dialektiek der geraaktheid van de rede, en de nijd van Satan in verzet. Dit verzet treft geen doel bij de mysti (μυσται) die achtereenvolgens 't testimonium S. Sancti in zijne 3 stadiën persoonlijk ontvingen, maar strekt wel om het terrein van het historische geloof in te krimpen en hierdoor de publieke opinie te ontkerstenen en den twijfel macht te geven bij het zaad der kerk. Met name bij dat deel, hetwelk door opvoeding, omgeving en studie in aanraking komt met kringen waarin het vleesch, de rede en Satan heerschappij voeren; al naar gelang dit verzet van het vleesch, van de rede of van Satan uitgaat, werpt het zich op de onderscheidene deelen van den inhoud der Schrift; het vleesch op de zonde der heiligen, op de ἄσκησις en op enkele concrete wonderen; de rede op allerlei beweerde tegenstrijdigheid en op hetgeen de natuurlijke ontwikkeling van het proces stoort; Satan op het heilige zelf en zijn band met de ziel. Tegenover de spotzucht van het vleesch is ter verdediging der Heilige Schrift niet anders te stellen dan de kruisiging van het vleesch door ernst, zachtmoedigheid en geloofskracht; tegenover de machinatiën van Satan baat niet anders dan belijdenis en gebed; en de theologische wetenschap heeft uitsluitend op te treden tegen de bestrijding door de rede. Dit optreden mag echter niet apologetisch, incidenteel zijn; maar moet systematisch geschieden; er moet aangetoond, dat de rede niets minder dan een valsch principium cognitionis en daaruit afgeleid systeem van placita stelt tegenover het ware principium theologiae en het systema dogmatum daaruit afgeleid en dientengevolge bij haar critiek gedreven wordt door de latente macht van een valsch uitgangspunt, dat haar geen ruste gunt eer de Heilige Schrift èn principieel vernietigd is èn als verzameling van boeken geheel verzwolgen in haar kader. Dit deel van den strijd komt niet voor rekening van de Disciplina Canonica (noch van de historisch-critische studiën) maar van de Encyclopaedie en de Dogmatiek, die niet het principium theologiae noch het systema dogmatum voor de rechtbank der rede te rechtvaardigen heeft, maar omgekeerd de incompetentie

der rede voor de vierschaar Gods heeft te bepleiten en aan te toonen 1e dat deze twee aanschouwingswijzen elk voor zich consequent en logisch voortvloeien uit de erkenning of loochening van het bederf door de zonde in ons bewustzijn en verstand aangebracht; en 2e dat de aanschouwingswijze der kerk van Christus door de empirie van het leven der menschheid, der volkeren en der personen bevestigd, gelijk de contrair daartegenoverstaande door de empirie wordt gewraakt.

Apologetisch mag en moet de godgeleerde wetenschap slechts dan antwoorden, als haar bedenkingen geopperd worden, die óf rusten op vermeenden strijd tegen de axiomata òf op vermeende incongruïteit van de Schrift met zich zelve. Ook bij dezen apologetischen arbeid echter mag nimmer een oogenblik de waarheid noch van het principium theologium noch van het daaruit afgeleide systema dogmatum aan het rag der discussie in suspenso worden opgehangen, tot tijd en wijle de tegenstander zich gewonnen geeft, of men zelf overtuigd is de oplossing gevonden te hebben, maar moet de bedoeling van den apologeet alleen zijn om eerlijk en oprecht voor zich zelf te staan door te antwoorden, waar hij een antwoord heeft en de ontstentenis van antwoord te constateeren, waar het antwoord vooralsnog ontbreekt en alzoo zonder vrees of vergoelijking en zonder den angst, als ware bij ontstentenis van antwoord zijn geloof verloren, naar het hem gegeven licht voor zijn aandeel mee te strijden in een wetenschappelijk geding, dat uit den aard der zaak nog eeuwen lang zal worden voortgezet en hetzij wegens het ontbreken van de noodige gegevens, hetzij door het insluipen van onherstelbare feilen misschien nimmer volkomen zal worden beslecht.

Toelichting.

Wij komen nu aan de Apologetiek en de Controvers, die ook dit dogma raken. Dit uitgangspunt is gekozen, (nl. „evenals tegen elk dogma komt ook tegen dit dogma het vleesch, de rede en Satan in verzet" zie de §) omdat wij, jongeren, wegens de felheid van den aanval op de Schrift, misschien zouden denken, dat deze strijd van een ander gehalte, aliquid sui generis, iets nieuws was — en dit in het geheel zoo niet moet gedacht. En toch is dit de fout van vele geloovige theologen. Men ziet niet in, dat de strijd niet de Schrift, maar het dogma der Schrift geldt; daarom voeren zij alleen historische critiek en trachten de Schrift tegen de critici te verdedigen; maar verzuimen eerst het dogma der Schrift dogmatisch, thetisch vast te stellen, om eerst dan (als aanhangsel) historische critiek te leveren. Maar al zagen die mannen dit niet positief in,

negatief hebben zij het wel gevoeld. Zij begrepen n.l. wel, dat de innerlijke drijfkracht der historische critiek uit een philosophisch beginsel kwam en dat de theorie van Kuenen c. s. uit het hedendaagsche naturalistisch-philosophisch systeem voortsproot, maar zij hebben niet ingezien, dat het niet genoeg is dit negatief te stellen en zoo verzuimd het positief te doen. Zij moesten eerst dogmatisch geopereerd hebben over het dogma der Heilige Schrift. Uit dit verzuim is het ook te verklaren, dat de beste Dogmatieken (van geloovigen) van onzen tijd zoo weinig hebben over den Locus de S. Scriptura. Op dit punt is er bepaald achteruitgang bij vroeger, Ofschoon de aanvallers toen veel geringer waren, hebben onze vaderen als Trelcatius, Waleus, Junius, enz. toch nog veel uitvoeriger over de Schrift gehandeld, dan men het tegenwoordig doet — en veel beter dan Hodge en Böhl gevoeld, dat eisch van den toestand was, de Necessitas en Auctoritas S. Scripturae helder in het licht te stellen. — Daarom heeft Prof. Kuyper, die leemte ingezien hebbende, naar de hem gegeven krachten gepoogd ze aan te vullen en daarom dezen Locus dogmatisch breeder opgezet; maar nu heeft hij na afhandeling ook recht om de methode van weerstand tegen de historische critiek te beschrijven. En deze zaak is belangrijk om twee redenen. Ten 1e wegens het gemis aan methode is de aanval steeds feller geworden en steeds sterker gebleken dan het verweer. Ten 1e omdat deze faculteit weinig doet aan apologetiek en historische critiek, iets wat op velen den indruk maakt òf dat wij deze vakken niet de moeite waard achten òf dat wij ons wegens de zwaarte der taak (en dus uit vreeze) er aan onttrekken. Meer nog. Zeer goed weet prof. Kuyper, dat wanneer het volgen eener eigen vaste methode was opgegeven en de strijd meer direct tegen de critiek aangebonden was, de beschouwing over de Vrije Universiteit in irenische kringen heel anders zou geworden zijn en die Universiteit van hen veel lof zou hebben ingeoogst — maar toch dit deed de theologische faculteit niet en daarom moeten wij het waarom? hiervan sterk gevoelen en er zoo van overtuigd worden, dat wij langs dezen weg een veel sterker verweer voeren en eene onneembare positie innemen.

1. Daarom is nu allereerst gezegd, dat wij hier met gansch gewone aanvallen te doen hebben, evenals die op elk ander dogma gedaan worden. Daarmee dringen wij tot de kern, tot het motief door; want prikkel, motief voor critiek is vijandschap tegen het dogma, waarmee de Schrift optreedt.

2. Waar wij de aanvallen op de autoriteit van de Schrift bespreken — die het dogma raken — moet eerst gevoeld, waarom die strijd komen moest en zal blijven. Het Christendom, het Kruis en de Schrift, melden zich in de wereld niet aan als gasten en inwoners, als „gleichberechtigten", als vinders van nieuwe schatten, die den wereldschat vermeerderen — maar dienen zich

aan als optredend tegen de wereld, om haar en haar wetenschap te veroordeelen, rusteloos te bestrijden en haar komenden val te profeteeren. Een Christendom, dat als poëzie in het leven inkomt tot verteedering der zielen en om de zielen te bergen voor de eeuwigheid, verstaat zijn roeping niet en maakt Christus, Kruis en Schrift niet noodig. Neen, de Christus, het Kruis en de Schrift tasten de wereld aan in haar organisch leven en bewustzijn, en daarom moet, als de belijders trouw zijn, vervolging komen en principiëele tegenstelling op elk terrein openbaar worden. Als men verzwakt in de belijdenis, dan blijft de strijd uit, anders nooit; als men syncretist wordt, dan krijgt men vrede — maar dat mag niet. Niet wij zijn de rustige bezitters, die voortdurend lastig gevallen worden, integendeel Christus, Kruis en Schrift vallen zonder ophouden aan.

3. De wijze waarop de strijd gevoerd wordt. Die wortelt steeds in Ps. 2. De wereld voelt banden en touwen om zich; die gelusten haar niet en daarom zegt zij: „laat ons die touwen wegwerpen". Het staat dus niet zoo, dat de wereld vrij is en zoo nu en dan eens aanvalt, neen, zij gevoelt de strikken van Christus, Kruis en Schrift en wil daarvan af zijn. En voelen deze zich nu benepen, zijn zij angstig dat de wereld sterker is? Neen. — „Die in den hemel woont, zal lachen.... „Ik toch heb mijnen koning gezalfd over Zion," En daarom volgt er nu een raad: „onderwerpt u, opdat de Zoon niet toorne, en gij op den weg vergaat." Gansch anders dus moet ons standpunt zijn, dan dat der apologeten. Wij mogen geen lof van de tegenstanders vragen, alsof wij twijfelen aan de overwinning; integendeel fier en moedig kunnen wij optreden, want geen oogenblik kan de overwinning uitblijven. De tegenstand nu kan in drieën geanalyseerd of m. a. w. bij dien tegenstand zijn 3 doodvijanden: ons eigen vleesch, de duivel en de wereld (hier de wereld in bewustheid d. i. de wetenschap der wereld). Tegen elk dogma van zonde, verlossing enz. komen steeds die 3 machten, elk uit hun eigen hoek, — en hun wachtwoord is steeds: Neem die banden weg.

Het *vleesch* komt er tegen op, omdat Christus, Zijn Kruis en Zijn Woord dat vleesch aantasten, banden leggen aan onze lusten, onze hartstochten intoomen, ons zondige genietingen ontzeggen — en daarentegen voor de ons ingeboren dorst naar geluk een vergezicht scheppen in het eeuwig Jeruzalem daarboven.

En niet slechts individueel kastijdt en straft de Schrift ons vleesch, maar ook sociaal en politiek heeft zij invloed. Want als zij doordringt, gaat b.v. de komedie 's Zondags dicht en daar komen de menschen dan tegen op, want zeggen zij, dan hebben wij juist den tijd. Het Christendom is niet onschuldig en daarom is men er bang voor; de dronkaard b.v. krijgt last van ons praten, voelt wel een prikkel in de conscientie — en wil ons daarom weg hebben;

alleen als de Christenen zich verschuilen in een hoek, dan duldt de wereld hen. Daarom komt het vleesch, de menschelijke lust tegen het dogma in verzet; maar voert den strijd op haar wijze en met haar eigen wapenen — en dat zijn de belaching, de spotzucht. Zij kennen van de geheele Schrift niets meer dan de geschiedenis van Bileam en die van Jona; die rukken zij uit hun verband; toonen van die beteekenis der feiten niets te vatten; en gaan zoo de geheele Schrift voorstellen. Als theologen kunnen wij den strijd niet voeren tegen het vleesch, zij gaat uit van den Christen, van den pastor en de ouderlingen. Daarom geldt hier: „werpt uwe parelen niet voor de zwijnen"; theologen die hier gaan strijden, bederven hun eigen zaak. De wapenen zijn hier de Christelijke deugden; men moet de zonde haten, maar de personen liefhebben en willen redden.

Hetzelfde geldt voor den strijd tegen *Satan*. Satan wil het door Christus gebonden vleesch weer in werking brengen. Hiertegen vermag de theoloog niets. Tegen de aanvechtingen zijn eigen wapenen in de Schrift opgenoemd. Dit komt omdat geen mensch, maar alleen de Heilige Geest tegen Satan kan strijden. Bij aanvechtingen is men verloren, als men den strijd niet overgeeft aan den Heiligen Geest. Middelen zijn daarbij: gebed, belijdenis, 't zoeken van de gemeenschap der heiligen en van den Heiligen Geest.

Wel daarentegen is er een terrein (waarop de Schrift wordt aangevallen), waarop de theoloog kan en moet (ja *alleen* moet) strijden. Dit terrein is het slagveld van de menschelijke *rede* tegen het Woord van God. Op het terrein van het menschelijke bewustzijn mag de theoloog den strijd niet werkeloos aanzien. Alzoo leeren niet het Baptisme en Mennonietisme. Het Baptisme en Mennonietisme neemt een principieel valsch beginsel aan. Het meent nl. dat 't Christelijke bewustzijn een ander is dan 't menschelijk bewustzijn en leert, dat het menschelijk bewustzijn moet vernietigd en dat daarvoor 't Christelijk bewustzijn in de plaats moet komen. Het doet dat volgens zijn eigen standpunt; dit komt uit in hun Christologie; Christus is volgens hen nieuw ingeschapen in de menschheid; Hij ontving niet het vleesch en bloed van Maria. Anders doen het de Schrift en de gereformeerde belijdenis. Christus nam de Oude menschelijke natuur aan, maar heeft die gerenoveerd.

Wat van de incarnatie geldt bij den Christus, geldt evenzoo voor het bewustzijn bij het Woord. Het Woord is niet uit den hemel gevallen buiten het menschelijk bewustzijn om, maar het Woord neemt juist het oude menschelijke bewustzijn aan en renoveert het. Op Baptistisch standpunt is geen slagveld. Wel op Schriftuurlijk terrein. Want èn de Christenen èn de wereld beweren, dat zij op eenzelfde terrein den toon moeten aangeven. Zoo krijgen wij hier een mixtum. Er is een terrein, waar niets dan de aardsche, en een terrein waar niets dan hemelsche dingen te pas komen, maar ook een gemengd terrein.

Zoo is het ook bij het bewustzijn en dat gemengd terrein is het theologisch slagveld. Dat dit gemengd terrein bestaat, heeft practisch drieërlei beteekenis: 1e Het Christendom krijgt daardoor invloed op de algemeene begrippen; de menschheid bestaat niet alleen uit de menschen, maar uit de menschen met heel wat daarbij. Want aan de menschheid is gegeven een gezamenlijk intellectueel, etisch, aesthetisch en sociaal leven; en die levens zijn de organische banden, die de individuen tot de menschheid vereenigen. In het paradijs plaatste God den boom der menschheid; na den val plukte God niet een blaadje af voor zich, maar kapte den boom af bij den stam en liet uit den wortel een nieuwen boom voor zich opgroeien. God wil nu ook de algemeene begrippen weer innemen. Waren die nu alleen in de kerk, dan ware daar hun terrein; doch ze zijn er heel vaak buiten en daarom vechten wij op het gemengd terrein.

2e Dit schept voor de kerk een dragelijk milieu — volgens Calvijn. De kerk kan niet altijd vervolgd worden, want in zulke tijden kan zij geen invloed oefenen op de begrippen; en dus hare roeping niet vervullen; daarvoor zijn noodig tijden van rust.

3e Dit heeft beteekenis voor de opvoeding van het zaad der kerk. De kinderen der geloovigen hebben ook een burgerlijke opvoeding; wordt die overgelaten aan de wereld, dan worden de kinderen der geloovigen terstond besmet met alle zondige denkbeelden der wereld; dit mag niet; daarom bestaat de schoolquaestie. Het gemengde terrein ligt aangegeven in Joh. 17 : 15 (bewaar ze *in* de wereld); 1 Cor. 5 : 10 (wij mogen onze gemeenschap niet verbreken met de wereld); 1 Cor. 11 : 32.

Nu zijn er twee gevaren. De eene richting wil het terrein te ver uitstrekken, de mannen van de Volkskerk. Dan krijgt de kerk niet de overhand in de kerk, maar de wereld. Het andere gevaar ligt in Separatisme en Labadisme. Anders uitgedrukt: in hen, die den Heiligen Geest boven het Woord verheffen en er van losmaken. Deze heffen alle theologie op; maar die aan het Woord vasthouden, hebben daarin een correctief tegen Labadisme, Separatisme en Baptisme. Het Woord is de brug tusschen kerk en wereld; want dat Woord is zelf product van het gewoon-menschelijke en van de werking des Heiligen Geestes. Om voor beide gevaren bewaard te blijven moet dus uit het Woord geopereerd. Men ziet dit in den tegenwoordigen strijd. Daarom staan de Mystieken thans in bond met de Synodalen. (Spurgeon is mysticus).

Wie zijn op het gemengd terrein de vechters? Zij dragen beide denzelfden naam ὁ λόγος; de eene is de Christus, de andere is de Rede. In onzen tijd zouden wij moeten vertalen om duidelijk te zijn: in den beginne was de Rede, en de Rede was bij God etc. De Logos is niet de ῥήματα; Hij uit zich wel in de ῥήματα; maar — om het met een beeld te zeggen — de ῥήματα zijn het σῶμα en de Logos

is ἡ ψυχή. De Logos is niet het denkvermogen; het is hetzelfde verschil als er bestaat tusschen de afgewerkte schilderij en penseel en palet waarmee de schilderij is getooverd. Het denkvermogen is alleen het aan den Logos gegeven middel, om zich te kunnen uiten. Het denkvermogen is alleen het vermogen om te kunnen denken, d. w. z. om den inhoud uit den wortel, der gedachten uit te brengen. De wetten der Logica, der Redeneerkunde zijn de handboeken voor dat denkvermogen. Waren die 2 groepen wetten ook aangetast, dan zou er geen strijd kunnen zijn met de zondige rede. Maar die wetten zijn niet aangetast; niet het denkvermogen, maar de rede is aangetast. De zonde heeft wel den invloed, dat de denkwetten onzuiver gehanteerd worden (b.v, door traagheid), maar op zich zelf zijn zij niet aangetast. Daarom heeft men soms vrome menschen, die slecht en zondige menschen, die zeer goed kunnen denken. Dit geldt ook van het aesthetische en ethische vermogen (neem voor het laatste b.v. het terrein van de eerlijkheid). Dit nu op den voorgrond stellende is de menschelijke rede als de zon met stralen; centrum met peripherie; kiem met plant. In de kiem der wereld ligt een κόσμος (geordend geheel) van gedachten. Als aan een botanicus een zaadkorrel wordt gegeven, kan hij den halm in zijn geheel teekenen; zoo is ook uit de kiem der rede het geheele menschelijk bewustzijn af te leiden. Uit de kiem der rede moet de geheele κόσμος der gedachten voortkomen; dat is het menschelijk bewustzijn; dat is het „gesamt denken" der menschheid; en dat zal voortgaan en zich uitbreiden tot den jongsten dag. En dat totale complex van gedachten is eerst ὁ λόγος. In Adam stond het recht; potentieel wist Adam alles; had hij zich kunnen ontwikkelen, dan zou er nooit een strijd tusschen zijn bewustzijn en dat van God geweest zijn. Want wat in Christus (ὁ λόγος) kwam, zou in Adam zijn uitgekomen, Maar Adam valt; de λόγος trok scheef; sterft niet, maar ontwikkelt zich scheef; dat is zondig en wat wij nu de rede noemen, is niets dan de ontwikkeling van den door Adam scheef getrokken λόγος.

Hoe is nu de afloop van den strijd? Het begint daarmee, dat de Λόγος Ἅγιος het eerst de harten wint: zoo in Europa; de heidensche gedachtenwereld kwam in Europa eerst tijdens de Renaissance; bij de oude Germanen valt nog van geen „gedachtenwereld" te spreken. Zij kwam eerst bescheiden en vroeg alleen gast te mogen zijn. Maar dit wilde Rome niet. Toen zei die λόγος κοσμικός: „welnu dan kleed ik mij in een kerkelijk gewaad". Zoo is hij in de scholastiek en pauselijke hiërarchie doorgedrongen; verscheidene pausen leefden alleen uit den λόγος κοσμικός tijdens de Reformatie. Tijdens de Reformatie waren er behalve Rome twee stroomingen: de Rationalistische en de protestantsche. In Nederland vooral was dit sterk, in Frankrijk eenigszins in het Jansenisme. (Denk aan Spinoza voor 't Rationalisme). Zij leefden eenigen tijd naast elkaar voort, totdat Cartesius op kwam. Hij wilde den Logos kosmikos schuiven onder den Logos Hagios. Dit trachtte hij op eene sluwe manier te bereiken en hij zeide daarom: „gij kunt en moet geloovig

blijven, maar gij moet aan mij de verdediging uwer stellingen tegenover Rome overlaten. Voetius voelde het gevaar; de zwakkere theologen niet en zij werden meegesleept. Dit duurde tot de Fransche Revolutie; toen werd het geloof door het sterk geworden ongeloof verdrongen en bespot. Hieraan maakte Schleiermacher weer een einde; hij zei: het geloof moet in de mystiek terug, en hij vermengde zoo de beide Logossen. Toen stond het Réveil op, niet slechts op kerkelijk maar ook op theologisch-wetenschappelijk gebied. Doch de beide elementen konden niet saamblijven en in Ritschl zien wij reeds hoe de Logos kosmikos den anderen Logos weer verdringt. Hiertegen ontstond in alle landen eene sterke reactie.

Nu terug tot den Locus de S. S. De Heilige Schrift was de lex scripta van den Logos Hagios. Wat deed de Logos kosmikos er mee? Eerst zei die: „gij zijt de waarheid," en alleen door valsche exegese zocht men zijne stellingen te bepleiten. Tot de 10e eeuw was het gezag der Schrift absoluut, ieder geloofde daaraan. De tyrannenmoord, de theorieën van de absolute democratie enz. zocht men toen te bepleiten uit de Schrift. En die argumenteering was serieus. Daarna erkende men de Schrift als zeker wel het sterkste argument, maar daarnaast kon nog wel iets geargumenteerd uit de rede. Nu begon van lieverlede de auctoritas S. S. af te nemen. Dit duurde tot het rationalisme en supranaturalisme. Het supranaturalisme doet denken aan een man en een vrouw, die niet in gemeenschap van goederen gehuwd zijn; het wilde aan den een het Christelijke, aan den ander het profane geven. Het rationalisme zocht op rationalistische gronden de dingen der Schrift te verdedigen en wilde dus van die scheiding niets weten en werkte zich in elk terrein in. Maar zóó werd de Schrift toch ontzield, zoodat er niets overbleef dan de menschelijke rede en in alle landen het klaarste ongeloof op den kansel kwam.

Na afloop van dit proces voelde men toch nog: wij zijn er nog niet. De Schrift bleef nog een macht. De wetenschappelijke mannen, geheel afgestorven aan de Schrift, begonnen nu de Schrift te beschouwen als een antiquiteit. En antiquiteiten prikkelen steeds de mannen van wetenschap. Zij voelden, dat het niet genoeg is te zeggen dat men de Schrift niet gelooft, maar dat ook moest verklaard, hoe die Schrift er kwam. Dit is het standpunt der diepste minachting van de Schrift. Men beschouwt haar als een corpus vile; men wilde de Schrift verklaren en assimileeren. De ratio humana stelt zich dus boven alles. Dit is de beteekenis der historische critiek. Het is de poging van den Logos kosmikos om de Schrift zoo uit elkaar te halen, dat er niets overblijft dan wat de ratio humana er van over hebben wil. Dit proces zoekt de historische critiek te volvoeren door het rad van boven naar beneden te draaien; het keert het tot dusver beledene op drie manieren om.

1e Zij maakt hoofdzaak, wat bijzaak was. Men noemde de hoofdzaak der Schrift tot nu toe het buitengewone; alzoo de wonderen en de mysteriën; bijzaak: een deel der geschiedenis, enkele spreuken enz, Dit keert de critiek om. Zij zegt over de wonderen, mysteriën en profetiën moet gij maar heen lezen, maar te letten valt op de stukken geschiedenis en enkele vrome gezegden (b.v. Ik zal God loven) die ook in heidensche boeken voorkomen. Zoo cijfert men het buitengewone der Schrift weg.

2e Behalve de waardeering keert men ook de orde om. De Logos kosmikos zegt: eerst wist men schier niets; langzamerhand meer en nu enkele hoofdwaarheden. De Logos Hagios zet de bron aan het begin; langzamerhand wordt het minder; maar nu komt een nieuwe influxus met de Openbaring en de Schrift. De Logos kosmikos wil hier niet aan; zij kan geen paradijs dulden, maar moet een „aapmensch" aannemen. De natuurlijke mensch wil altoos, dat zijn tijd hooger staat dan de vorige tijden en is daarom gemakkelijk voor de ontwikkelingstheorie te winnen. De eerste vorm der historische critiek nu was, dat men Genesis enz. liet staan, doch het verklaarde voor een boek met mythen. Doch dit gaf weinig en daarom leerde men toen: de thora is van lateren tijd, de profetie is er eerst geweest. Met het N. T. deed men eveneens. Men zei: Jezus was wel een vroom man, maar Paulus was toch eigenlijk de groote man. Paulus schreef dan ook eerst zijne brieven en later hebben de Evangelisten pas hunne Evangeliën geschreven, waarin zij eene phantasie van Jezus gaven. Zoo wordt de kerk hoofdzaak, daaruit komen voort de apostelen en uit hen Jezus.

3e Evenzoo is er ook een totale omkeer in de beoordeeling van hetgeen de Schrift ons biedt, gekomen. De Schrift leert: uit de zonde en de dwaling komt de valsche philosophie en het rationalisme, doch uit God komen de mysteriën en de daarop gegronde Christelijke wereldbeschouwing. Maar het rationalisme keert dit om en zegt: de mysteriën zijn zonde en wat gij verwerpt, is resultaat van den wortel der menschheid.

Zoo wil dus in alle drie de Logos kosmikos een omgekeerd resultaat zien te verkrijgen. En dan niet langer een Schrift, die tot den mensch zegt, gij moet u tot mij bekeeren, maar omgekeerd eene ratio humana, die zegt: gij, Christenen, moet u tot mij bekeeren. Waar dit nu zoo staat, is de vraag: wie moet overwinnen? Antw. Bij alle zondige menschelijke natuur moet de Logos kosmikos overwinnen; die Logos spreekt de menschelijke natuur toe, is zelfuitspraak van die natuur. Gevolg hiervan is, dat het jongere geslacht en de wetenschappelijke wereld moet eindigen met gelijk te geven aan de historische critiek. Doch wie bekeerd is, voelt zich beleedigd door den Logos kosmikos en op de kinderen Gods kan de geheele radbraking der Schrift geen ander gevolg hebben dan sterker opwaking van het geloof aan de Schrift.

Maar is er dan geen enkel punt van beslissing? Ja, dat is de *empirie*. Want die Logos kosmikos en die Logos Hagios handelen beide van dezelfde wereld en dezelfde menschen en nu is op die wereld eeuw in, eeuw uit, een machtig feit waar te nemen, nl. dat der zonde. En dat „feit der zonde" nu is een klip, waarop de Logos kosmikos stoot en dat hij niet kan verklaren, terwijl de Logos Hagios dat wel kan en eveneens het ontbreken van een proces op zedelijk gebied en de bange klacht, dat de boom zoo schoon en de vrucht zoo kostelijk is, maar dat er altoos een worm aan dien boom blijft knagen. Dan voelt men ook, dat het Christendom macht over de conscientie heeft.

Nog eens, die strijd blijft niet onbeslist. Wij vinden een breuke in de natuur, in het leven van het menschelijk geslacht en in ons eigen hart. Telkens zien wij in de natuur verwoestingen; telkens wordt in het leven der menschheid het goede vernield, dat na veel strijds was verkregen: telkens gevoelen wij in ons hart, dat de dorst naar het ideale wordt overwonnen door de macht van het booze in ons. Dus de empirie beslist hier. De Christelijke encyclopaedie kan alleen dit verschijnsel verklaren; de andere encyclopaedie niet. Wel doet die andere encyclopaedie telkens de belofte, dat het nu beter zal worden, maar altoos stelt zij teleur Daarom verklaart zij die droeve ervaring als een noodlot, als een natuurwet, als een „struggle for live" — of zij brengt die tegenstelling in God zelf over en heft ten laatste op het verschil tusschen zonde en het heilige en eindigt met af te stompen het gevoel voor die machtige tegenstellingen. En al geeft dan de wereld de ongeloovige encyclopaedie gelijk, het zedelijk gebied rechtvaardigt steeds de Christelijke encyclopaedie. Dit zien wij het meest in de Christelijke Kerk. Telkens schijnt het Christendom verdwenen en wordt de nachtschool afgetrapt; maar telkens verwekt de Heere ook weer mannen, die met kloeken zin zich weer verklaren voor dat Christendom.

Moeten wij dan niets antwoorden op de rechtstreeksche aanvallen van de historische critiek? Antw. De vroegere inleidingswetenschap is in de verste verte niet ernstig genoeg opgevat. Dat behoefde toen ook niet. Niemand viel toen aan en dat verhinderde het opbloeien van de Disciplinae Canonicae. Men sprak toen alleen van Isagogiek en vatte daar 3, 4 wetenschappen zeer onwetenschappelijk onder samen. En die goede Disciplinae Canonicae bestaan nog niet; men verdedigde zich tot nu toe te veel tegen de aanvallen, zonder er een eigen systeem tegenover te stellen. En dat wij die Disciplinae Canonicae niet hebben, is niets vreemd: In het begin had de Christelijke Kerk evenmin een Dogmatiek; toen de ketters opkwamen, eerst Apologetiek; toen dit niet genoeg hielp, maakte men een Dogmatiek. Ditzelfde hebben wij ook hier. Die Disciplinae Canonicae moeten ontwikkeld veel beter dan de vroegere Isagogiek. Het verschil moet uitkomen in de volgende punten:

1e Men moet den toestand van Israel niet zoo idealistisch voorstellen, alsof daar zoo niets aan ontbrak; door degelijker studie van Israels historie, moet men laten zien, dat toen de historie der Christelijke Kerk dezelfde was als nu. Altijd ging het in de Christelijke Kerk naar den regel; niet vele edelen, niet vele wijzen. Neemt men dit standpunt aan, dan zullen wij heel wat tegenstanders winnen. Het gaat evenzoo met de Bijbelheiligen. David was niet een bijna heilige, maar een zondig mensch; dat moeten wij aandurven.

2e Wij moeten niet afwerend, maar aanvallend te werk gaan. Wij moeten op de kaak stellen de oneerlijkheid onzer tegenstanders. Zij doen op de preekstoel, alsof zij het gezag van de Schrift eeren en juist doen zij onder dien schijn hun best die Schrift te ondermijnen.

3e Dan moet opgekomen tegen hunne onbarmhartigheid. Zij vonden eene macht, die de conscientiën bond; die schuiven zij weg en geven er niets anders voor in de plaats. Ja, zij gevoelen nu reeds hun eigen machteloosheid na een tijdperk van 50 jaren.

Voorts die critici zelf kunnen als positivisten nog wel moreel blijven, maar de lagere onphilosophische kringen kunnen dat niet en spatten veel lichter uit.

4e Ook op religieus gebied gaat de strijd. Onze tegenstanders willen het Semitisme terugdringen en zoeken er voor in de plaats te stellen het Arische levensbeginsel. Hiertoe kwam men niet in eens. Eerst ontkende men Christus' Godheid, maar hield zijne religieuse hoogheid vol; daarna zei men: Christus hield nog te veel over van het Semitisme en het hooge in hem is overgenomen van de Ariërs. Zoo gaat men terug tot de verkiezing van Sem en verwerpt die. Zij stellen het Arische hooger en voeren dus het pantheïstisch Boeddhisme in. En waar wij nu weten, dat die pantheïstische lijn der Indiërs kastenoverheersching en onzedelijkheid werkt, daar moeten wij er tegen in werken en er met geweld op aanvallen. (Alle volken van den Indo-Germaanschen stam zijn Ariërs; dus zoowel wij Europeanen als de Indiërs zijn afstammelingen van Japhet; en nu staat er in het O. T.: „Japhet zal wonen in Sems tente"; die profetie is vervuld; want Sem bouwde de tente van hulpe en heil en de geheele Christelijke Kerk hier, die Japhetitisch is, geniet er de weldaden van. En vergelijk onzen rijkdom nu eens met de armoede van de Japhetitische Boeddhisten!)

5e Ter laatster instantie ook eigenlijke Apologetiek. Zij bestaat daar terecht, waar de aanval geschiedt op één bepaald punt en wel op dat punt, dat 2×2 geen 3 is. D. w. z.: Er bestaan op elk terrein des levens axiomata; waar nu de critiek aanvalt op dat axiomatisch terrein, daar moet gevochten. (Wij moeten dan eerst zorgvuldig slechten alle bolwerken, in vroeger tijd opgetrokken, maar die niet behoeven en niet kunnen verdedigd. Laten wij dat afbreken

aan de critiek over, dan schijnt dat een triumph voor haar). Voorbeeld op axiomatisch terrein. Men zegt b.v. *de Leer der Drieëenheid* is onmogelijk; want zij druischt in tegen de axiomatische waarheid, dat 3 nooit gelijk 1 is. Wij moeten nu niet met een beroep op Gods ondoorgrondelijkheid trachten aan te toonen, dat het axioma „3 is niet gelijk 1" hier niet doorgaat. Dit gaat nog, als wij dan ook verder niets meer zeiden en het bij die ondoorgrondelijkheid lieten. Maar wil men spreken, dan gaat men te werk en met Θεός en met ὁ Λόγος; en beroept men zich nu op Gods Almacht, Ondoorgrondelijkheid, enz., dan praat men den Λόγος uit Joh. I weg. Neen! er is ook λόγος; ook in ons; zoodat wij redeneeren kunnen; en daarbij zijn wij gebonden aan de ordinantiën Gods, dus ook aan de *axioma's*, die feiten Gods zijn; *een axioma is een ander woord voor den onveranderlijken* λόγος *in* Θεός.

Ieder, die voor de axiomata opkomt, komt tegen het valsche voor het blijvende op en dit is voortreffelijk tegenover het pantheïsme. Wij moeten dus niet gaan knorren als iemand met een axioma aankomt, eer het tegendeel. En nu behoeft men niet bang te zijn, dat wij dan de leer der Drieëenheid moeten opgeven. Want al is 1 geen 3 en 3 geen 1, dan is daarmee dat mysterie nog niet vernietigd. Dat 1 geen 3, en 3 geen 1 is, geldt n.l. van gelijksoortige grootheden en daarover spreken wij hier niet. Want wij spreken van één wezen, maar van 3 Personen; evenals wij zeggen dat 2 paarden (natuurlijk niet gelijk één paard) één span zijn en 3 bataljons één regiment. Het axioma blijft dus waar en het verkeerde beroep op dit axioma valt dan ook alleen te verklaren uit het niet begrijpen van de Gereformeerde leer. —

Dit zelfde geldt ook van de *Creatio e nihilo*. Alles moet een oorzaak hebben; en dat uit niets iets komt, heeft geen oorzaak. Die definitie van scheppen (iets uit niets voortbrengen) is dan ook niet schriftuurlijk; de wereld enz. is voortgekomen uit het woord en de kracht Gods — en die zijn ontzettend veel. Dus axiomatisch kan de Creatio zeer goed verdedigd. —

Van de „*opstanding der dooden*" kan hetzelfde gezegd. Axiomatisch is het zoo, dat niet ieder opstaat in zijn eigen vleesch, wijl de stofdeeltjes van vroegere menschen, weer stofdeeltjes van latere lichamen zijn geweest. Doch dit is dan ook niet schriftuurlijk. De Schrift zegt: „geen vleesch en bloed zullen 't koninkrijk Gods beërven;" wat gezaaid wordt, is φθάρτον, wat opgewekt wordt is ἀφθαρτον. Maar, zegt men, er staat dan toch „opstanding des *vleesches*". Dit is ook zoo, maar vleesch kan zijn 1) de structuur van het σῶμα — dit beteekent σάρξ vaak bij Paulus en 2) de stof van de structuur. Nu is het in de 12 Art. in den eersten zin bedoeld.

Ook staat het zoo met de dusgenaamde „*Bloedtheorie.*" Een God, die een onschuldige laat lijden voor schuldigen, is niet barmhartig. Maar dit is onze

voorstelling dan ook niet. Wij zeggen dat Christus in de natuur der schuldigen zelve is ingegaan en in die natuur geleden heeft, om zoo Gods recht te handhaven. Daarom wezen de Gereformeerden er steeds zoo op, dat Christus geen menschelijk individu was.

De zaak der wonderen. Men heeft gelijk, als men zegt, wij nemen in de natuur een gebonden macht waar; alles gaat naar een vaste orde en uit dezelfde gegevens moet altijd hetzelfde effect volgen. Dus mogen wij ook niet zeggen, dat de natuur voor een enkele maal die orde eens verbreekt — want dat meenen de Modernen, dat wij onder wonderen verstaan. Maar het geheele bezwaar valt weg, als men leert, dat de natuur op zich zelf geen gebonden macht is, maar dat Gods wil in alles is; als met zijn hand onderhoudt Hij alles en naar zijn vrij bestel geschiedt elk ding. De vaste repititie in de natuur heeft Gods bestel dus tot oorzaak. Doch daaruit vloeit voort, dat Hij dan ook kan willen, dat b.v. het water eens stil staat. De uitdrukking „ingrijpen van God in de natuur" is zoo ook valsch.

Ook tegen enkele bepaalde concrete dingen in de Schrift wordt axiomatisch geopponeerd. Voorbeeld. Men zegt *Ez. 18 : 20 en Ex. 20 : 3 strijden.* Hier is een schijn van waarheid in. Maar deze plaatsen bedoelen dezelfde zaak niet. Ezech. handelt over de bekeering, een zoon van een goddeloozen vader, die zich bekeert, wordt niet verworpen wegens de ongerechtigheid van den vader. En deze voorstelling loopt door de geheele Schrift. Maar in Ex. is sprake van eene tijdelijke straf. En nu, dat de overtredingen der vaders zedelijk en maatschappelijk nawerken in de kinderen, bewijzen Schrift en empirie. Ook vindt men eene tegenstrijdigheid tusschen „God porde David" en „Satan porde David aan". 2 Sam. 24 : 1 en 1 Kron. 21 : 1. Die hier van een tegenstrijdigheid spreken, kennen het boek Job niet. De Satan staat in dienst van God; Satan is als een booze herdershond; die hond kan slechts bijten als de herder het goedvindt, zoo is het ook met Satan. Streng moeten wij volhouden, dat buiten God om Satan niets kan.

Ook stelt men *Paulus en Jakobus* tegenover elkaar wat de leer betreft. Paulus, zegt men, acht de werken niet en stelt de justificatio sine operibus per fidem op den voorgrond, terwijl Jakobus eigenlijk zegt, de werken doen het, en de fides doet bijna niet ter zake. Dit berust op onkunde en begripsverwarring. Paulus spreekt van de „opera meritoria" en verklaart daarvan: de opera verdienen niets; wie non operatur sed credit, die is er. Opus mag dus niet naast fides gesteld, dat kan niet. Maar Jakobus beziet de opera uit een geheel ander oogpunt. Hij spreekt in zijn zendbrief niet van de opera meritoria, maar van de opera der dankbaarheid en dat is iets geheel anders.

Gen. 11 : 26, 32; 12 : 4 tegenover Acta 7 : 4. In zijn rede zegt Stephanus

Abraham is getrokken naar Kanaän, toen zijn vader dood was; in Gen. 11 : 32 staat, dat Terach stierf op zijn 205e jaar; in 11 : 26 staat, dat Terach 70 jaar oud was, toen hij Abraham kreeg; in Gen. 12 : 4 staat, dat Abraham 75 jaar was, toen hij uittoog. Nu moet echter volgens Stephanus Abraham 135 (205—70) jaar geweest zijn; terwijl het volgens Gen. 11 en 12, 75 jaar is. *Dezelfde* zaak kan natuurlijk niet gebeuren op tijden, die 60 jaar van elkaar afliggen. Nu moeten wij trachten dit bezwaar op te lossen; maar stel het gelukt ons niet, dan behoeven wij niet direct moedeloos te zijn. Beproef de oplossing. De inspiratie van de Schrift brengt niet mee, dat Stephanus alles juist gezegd heeft zooals het in de geschiedenis gebeurd is — maar alleen dit, dat de rede van Stephanus volkomen naar waarheid medegedeeld is. En zegt men dan: dat een martelaar in eene improvisatie zich eens vergist in het historisch overzicht van zijn land is niets vreemds; Stephanus heeft zich ook wel vergist met betrekking tot het graf van Abraham, cf. vers 16 en Gen. 23 : 9 en 33 : 59. Welnu bedoelt Staphanus dezelfde zaken, als waarvan in de geciteerde plaatsen sprake is — dan is de oplossing heel goed te accepteeren.

Een ander voorbeeld van wat „ἐναντιοφωνία" (tegenstrijdigheden) in de Schrift. In *2 Sam. 24 : 24* staat, dat David een dorschvloer kocht voor 50 zilveren sikkels, in *1 Kron. 21 : 25* voor 600 gouden sikkels. Is hier nu dezelfde koop bedoeld, dan is hier eene tegenstrijdigheid. Maar dit is ook zoo niet. In 2 Sam. 24 is alleen sprake van den dorschvloer in engeren zin, in 1 Kron. daarentegen van geheel de boerenwoning er bij. De prijzen wijzen zelfs op dit verschil; de 1e is goed voor een stuk land, de 2e voor land met huis.

2 Kon. 24 : 8 tegenover 2 Kron. 36 : 9. Dus volgens de eene plaats was Jojachin 8 volgens de andere 18 jaar oud, toen hij aan de regeering kwam — zoo zegt men. Slaan wij deze plaatsen op, dan zien wij, dat bij beide „azeret" staat; in 2 Kron. staat „8—10 jaar oud", in 2 Kon. „hij regeerde 3 maanden en 10 dagen". Daar wij echter weten, dat nergens elders van een koning ook de dagen zijner regeering er bij staan, daar ligt het voor de hand, dat wij hier werkelijk met eene kleine corruptie van den tekst te doen hebben; in 2 Kron. is het cijfer 10 dat oorspronkelijk bij 8 stond verplaatst achter 3 maanden en toen heeft men weer achter het telwoord 10 het woord „dagen" ingevoegd. Hier pleit ook voor, dat van een 8-jarigen knaap moeilijk kan gezegd, dat hij als koning deed, wat kwaad was in de oogen des Heeren.

CAPUT IV.

De Sacrae Scripturae Perspicuitate.

§ 1. *De Perspicuitas der H. S. vloeit voort uit hare auctoritas.*

„De belijdenis van de doorzichtigheid der Heilige Schrift vloeit rechtstreeks voort uit hare auctoritas. Bijaldien toch de auctoritas S. S. afhangt van het oordeel der priesters, dan wordt de conscientie der geloovigen niet aan de auctoritas S. S., maar aan de autoriteit van dezen clerus gebonden. De beslissende inspiratie van den Heiligen Geest ligt dan niet in de Heilige Schrift, maar in dien clerus en wijl deze in zijn eenheid niet spreken kan dan door een daartoe verordend orgaan, zoo wordt het papaal systeem rechtstreeks uit deze verkeerde stelling geboren; zelfs het episcopaal systeem kan zich op dit standpunt om de aanhoudende en noodzakelijke tegenspraak niet handhaven. Zoodra eenmaal beleden is, dat er eene Schrift bestaat met goddelijke autoriteit en om zich te kunnen onderwerpen, aan deze autoriteit intelligentia, recht verstand van die Schrift noodig is, rijst noodwendig de vraag, hoe dit recht verstand te verwerven zij.

Hierop nu is drieërlei antwoord gegeven; 1e door de hierarchie, die het jus interpretationis voor den clerus in beslag neemt; 2e door de mystici, die elken geloovige op zich zelf tot uitlegger verheffen; en 3e door de Reformatie, zoo Luthersche als Calvinistische, die deze uitlegging voorbehoudt aan den Heiligen Geest onder den ministerieelen dienst van de prediking des Woords en de theologische wetenschap en in de gemeenschap der heiligen aan de onderscheidene geloovigen naar hun onderscheiden behoefte, ontwikkeling en levensroeping versterkt. Dit nu heet de perspicuïtas der Heilige Schrift, waarbij deze Schrift niet abstract buiten den Heiligen Geest wordt gedacht, maar met den Heiligen Geest, Die haar schonk, in stand houdt en uitlegt, in gestadig verband."

Toelichting.

Bij de oude dogmatici deed zich op dit punt eenige verwarring voor. Tegen over Rome stelde men eerst de perspicuitas, maar reeds tijdens de Dordtsche Synode ontstond er verwarring omtrent dit onderdeel van dezen Locus. Het

opschrift is in de Synopsis „de S. S. Perspicuitate et Interpretatione" (p. 38) en over die twee zaken wordt dan ook afzonderlijk gehandeld. Bij de Moor vindt men een geheel nieuwe indeeling: geen caput de perspicuitate. Turretinus heeft wel een caput de perspicuitate, maar nog 7 andere capita er bij. Latere dogmatici hebben ons kader in het geheel niet meer. Hoe dit misverstand? Het is wel eenigszins te begrijpen, dat het begrip van de doorzichtigheid — oppervlakkig beschouwd — niet aan de verwachting beantwoordde. Hoofdvraag is: kan de geloovige zelf de waarheid ter zaligheid uit de Schrift leeren kennen? Rome zegt neen; wel geeft het de perspicuitas toe, maar het zegt een uitlegger nl. de Kerk is noodig.

Nu zou men kunnen zeggen: dus is het eigenlijk de vraag: kan de leek of de pastoor beter de Schrift lezen en verklaren? Daarom stelde men er toen naast de Necessitate et de Interpretatione, dat werd de hoofdmoot en zoo krijgen wij de splitsing in de Synopsis. Daarom moet het juiste kader hersteld. Als wij spreken over de Heilige Schrift en de hoofdvraag is: kan een geloovige voor zich zelf de Schrift lezen? dan is 't niet de quaestie, wie kan beter lezen: de pastoor of de leek? Immers geen van beide kan het; zij hebben beide het licht van den Heiligen Geest noodig. Dit geven beide partijen toe. Maar nu: heeft de Heilige Geest, om het geïnspireerde van de Heilige Schrift uit te leggen al dan niet een tweede nieuwe inspiratie noodig? Het is ééne (dus geen 2e er bij) absolute inspiratie en nu is het de vraag: wie zijn deze absolute inspiratie deelachtig? Antw. pastoor en leek — dat heft den strijd op. Maar wijl het blijkt dat de onfeilbare uitlegging niet aller deel is, moet, zegt men, wel geconcludeerd, dat de clerus ze alleen heeft — en dus krijgt die een prae, heeft die alleen de onfeilbare inspiratie. Beeld: Een huis met geslotend eur; willen wij weten, wat daar gebeurt, dan moet die deur geopend. Nu kan ik een sleutel hebben, en een ander niet. Dan heb ik een prae en de ander moet mij vragen: laat er mij eens in. Maar is dit huis open; dan kunnen wij er beide ingaan en hebben wij elkaar niet noodig. Dit nu kan overgebracht op de Schrift. Is het een open of gesloten huis? Op die vraag zei Rome: de Schrift is een gesloten huis; de sleutel der kennisse is gegeven aan den clerus. De Protestanten zeiden: de Schrift is open en wij kunnen er in. Met het begrip van de perspicuitas is gegeven het begrip van de interpretatio, dat is niet een tweede iets.

Waarom volgt hier nu de perspicuitas op de auctoritas? Omdat het er een sequeel van is; was de Schrift niet doorzichtig, dan viel de autoriteit. De § over de autoriteit alleen is moeilijk voldoende te begrijpen, dan had men eerst jaren lang Roomsch moeten zijn geweest. In den tijd der Reformatie was dit eene quaestie van leven en dood. Vóór de Reformatie hing al het geoorloofde en ongeoorloofde af van de Kerk. De Renaissance zei: gij beslist zelf òf uwe

conscientie of uwe ratio. Toen kwamen de ernstige zielen, die een beslissing vroegen over goed en kwaad, enz. Die hebben toen gevoeld: dat ligt aan de autoriteit Gods. Zij meenden: nu zijn wij klaar; maar de uitkomst leerde, dat zij zich hadden vergist; hunne oordeelen toch waren gemengd uit twee bestanddeelen: a) nawerkingen van de Kerk; b) eigen inzichten. Dit liep uit op de Mystiek en de Anabaptisterij. Hiervan trok Rome partij. En nu ligt de energie der reformatoren hierin, dat zij in de auctoritas S. Scripturae ontkomen zijn èn aan de Kerk èn aan de Mystiek.

Nu gevoelen wij, dat deze quaestie *ons* nooit zoo klemt, als de menschen in den tijd der Reformatie. Onze wereld is vergiftigd; alles gaat af op de conscientie, op de ratio, op de eigen inzichten. Doch zoodra ik nu erken de autoriteit der Heilige Schrift, maar ik zeg er bij: „wat er in die Schrift staat, beslist eene andere autoriteit", dan staat er voor mij niets in die Schrift, dan wat die tweede autoriteit mij leert. Zoo is voor mij de eerste autoriteit van minder belang dan de tweede. Dan laat ik ook spoedig alles aan die tweede autoriteit n.l. aan den clerus over en geloof, wat de clerus zegt, dat ik gelooven moet. Evenals, wanneer ik hier in Nederland water uit een Duitsche bron moet drinken, ik afga op het etiket van de flesch, zoo ging men in de Middeleeuwen af op den clerus. Zoo gevoelen wij den nauwen samenhang tusschen auctoritas en perspicuitas; ik moet er de perspicuitas noodzakelijk bij hebben, omdat ik zoo eerst de wezenlijke autoriteit van de Schrift vat.

De perspicuitas S. S. tegenover de hierarchie.

Beide stemmen toe, dat de Heere in de Heilige Schrift aan de menschen een schat gaf, waarin geneesmiddelen voor kranke menschen zijn. Maar op welke manier zijn die geneesmiddelen in de Schrift? Twee gevallen zijn mogelijk. Ten 1e die medicijnen kunnen er gepraepareerd en met gebruiksaanwijzing inliggen; 2e de Heilige Schrift kan een apotheek met geneesmiddelen zijn. In het 1e geval kan de kranke zelf het medicijn nemen; in het 2e geval heeft hij noodig een dokter, die het recept voorschrijft en een apotheker, die dat klaar maakt. Het 1e is de gereformeerde; het 2e de hierarchische opvatting. Maar zeggen de gereformeerden nu: „ieder kan zoo maar nemen uit die medicijnen en tusschenkomst van dienaren des Woords is onnoodig? Neen. De gereformeerden eeren de ambten door God zelf ingesteld. Maar stel eens: op een plaats zijn wel geloovigen, maar nog geen ambten, dan is de vraag, hebhen die geloovigen aan de Schrift nu niets? Dan antwoorden wij: „zij hebben er veel aan." Nog een beeld. Geeft men mij een Russisch boek — dan kan ik den inhoud zelf nog wel te weten komen, als ik slechts Russisch leer; maar een geheimschrift kan ik nooit ontcijferen, daarvoor is de persoon, die het kent, noodig. Zoo zeggen de gereformeerden: „de geloovigen moeten leeren de

Schrift te verstaan; de hierarchen zeggen: „zij kunnen met de Schrift niets worden".

Dit bepaalt ook het gebruik der Schrift. Een zieke maakt zelf geen medicijnen, hij neemt, hetgeen de dokter hem voorschrijft. Zoo gebruikt een Roomsche de Schrift nooit en een Gereformeerde wel. Zoo snijdt de belijdenis van de perspicuitas de hierarchie bij den wortel af. Een geloovige, die last krijgt van zijn dominee, kan in geval van nood zich zelf helpen; met inspanning kan hij te weten komen, wat hem ter zaligheid noodig is. Maar op hierarchisch standpunt gaat een Roomsche dood, als de priester zelf hem geen drankje wil geven. Dit is de hoofdstrekking van Luthers boek: De vrijheid van een Christenmensch. Maar waarom leidt de ontkenning der perspicuitas terstond tot een hierarchie? Wij denken soms in den band der Sacramenten ligt bij Rome de klem der hierarchie. Toch is dit zoo niet. Romé erkent den Doop van een vroedvrouw en van een spotter zelfs. Neen de voltooiing van het systeem komt uit in de onfeilbaarheid van den bisschop en den paus. Is de Schrift een apotheek, dan is een tusschenpersoon noodig. Kon nu één man aan alle plaatsen tegelijk en alle eeuwen door dien dienst doen — dan zou er geen hierarchie ontstaan, want dan kwam er nooit botsing. Maar nu gaat dit natuurlijk niet. Dit bedreigt den clerus met de omverwerping van zijn systeem. Want legt die clerus de Schrift verschillend uit, dan valt zijn stelsel en breekt hij zijn eigen gezag af. Dit was in de eerste tijden der hierarchie het geval. Daarom zei men toen, dat niet ieder lid van den clerus mocht beslissen, maar alleen de bisschoppen. Maar ook de opinien der bisschoppen streden met elkander en daarom besliste de meerderheid der bisschoppen, in concilie vergaderd. Maar zulk een stemming maakt op het volk nooit den indruk van goddelijk gezag. Want het volk weet, inspiratie werkt alleen in personen en nu zijn hier twee groepen menschen; van de meerderheid der bisschoppen weet het volk: die hebben de inspiratie, van de minderheid: die hebben de inspiratie niet. Dit verzwakt den invloed van den tegenstemmer voor het vervolg en daarom durft men op het laatst niet meer tegen iets stemmen uit vrees, dat het toch aangenomen wordt en men dan zijn eigen gezag verliest.

Zoo zou het systeem bijna gevallen zijn, maar toen kwam het papaal-idee. In één man kan God spreken door *absolute* inspiratie en daaraan kunnen de lager staanden zich onderwerpen, want zij weten, dat de paus niet als persoon, maar als hoofd van een corpus, waarvan zij zelf leden zijn, die inspiratie ontvangt. En nu hebben alle leden van het lichaam belang bij den bloei van het lichaam, en daarom onderwerpen zij zich gaarne aan wat het hoofd voor goed acht. Dit is de beste hierarchie. Onze synodale hierarchie is veel minder. Want Rome levert door haar instituut waarborg, dat de kardi-

nalen rijpe, hooge en fijne geesten zijn. Uit die uitnemendste mannen van alle natiën wordt nu één man tot paus gekozen. Zoo is er dus waarborg èn voor wijsheid en beleid èn voor dwaze overheersching van domme kapelaans. Maar bij ons is geen waarborg, dat in de synode geen dwaze menschen zitten en bovendien elke predikant is paus op zijn dorpje, waar nog bijkomt, dat bijna elke twee jaar de predikanten van plaats verwisselen en dan ook de gemeenteleden weer andere bevelen krijgen.

Welke stelsels zijn nog meer mogelijk? Het is ook mogelijk, dat zich een strijd ontspint tusschen het organische en automatische. Op tweeërlei manier kan dit. Men kan zeggen: de Schrift is een geheimschrift, maar een clerus is niet noodig; de Heilige Geest moet dit geheimschrift leeren. Zoo spreekt de Mysticus. Zij hebben als profeet of profetesse eene bizondere openbaring ontvangen. Als zulke personen hun rol goed weten te spelen, ascetisch leven, goed overdrachtelijk kunnen spreken — dan verwerven zij gemeenlijk een grooten aanhang. Maar spoedig staat in dien kring een tweede op, die zegt: „Ik heb den Geest"; nu raken die twee in botsing en spoedig valt beider gezag. Dit is het Clericalistisch-Mysticisme; want zulk een persoon zegt niet: „Ik heb het alleen voor mij zelf," maar hij zegt, ik ben een persoon gelijk aan de profeten des O. T. en heb een goddelijken last voor andere menschen. Het Mysticisme kan zich ook anders uiten. Dan zegt men: ieder krijgt die bizondere inspiratie en dat bizondere inzicht in de Schrift voor zich zelf. Zij gaan niet praten (want 't helpt toch niet) en denken: „er zijn, o, zoo weinig uitverkorenen" en lang duurt het, eer zij van een ander toegeven, dat het echt werk bij hem is. Maar erkennen zij het eenmaal als echt, dan voelen zij zich bizonder tot zoo iemand aangetrokken en 2 of 3 zulke personen vormen dan een hoog, verheven kringetje.

In 2 Cor. 3 : 14—18 bespreekt Paulus de reden van het verwerpen van den Christus door de Joden. Het gaat om deze quaestie: Als ik over het gezicht van iemand, die lezen kan, een doek bind, dan kan hij niet meer lezen; haal ik dien doek weg, dan kan hij weer lezen. Maar een beeld met oogen kan nooit lezen. Nu is het dus de vraag: heeft de mensch een instrument in zich, om de Schrift te verstaan, als de Heilige Geest hem illumineert of handelt de Heilige Geest buiten die instrumenten (het verstand enz.) om? Dus de werking van den Heiligen Geest blijft noodig, even goed als een lezer, wiens gezicht vrij is, toch nog licht noodig heeft, want in 't donker gaat 't niet. De mysticus nu miskent, dat de mensch er een orgaan voor heeft. De kennis der Heilige Schrift komt volgens hem nooit door het gewone orgaan, maar door een aparten weg, evenals iemand wiens keel dicht is, gevoed wordt door een pijpje in zijn strot. — De ethischen maken van de inspiratie niets dan een gepoten-

zirte illuminatie van de organen door den Heiligen Geest. Dit leeren wij nooit, wij zeggen: „bij de apostelen was het iets geheel bizonders". Dit geheel eigenaardige brengen nu de Roomschen op hun paus en de mystieken op zich zelf over. Lees nu nog eens 2 Cor. 3 : 14—18. Het orgaan (νόημα) hebben de Joden, maar 't is onbruikbaar, want ἐπωρώθη en er is een κάλυμμα op. En hoe komt dit? Omdat Christus het κάλυμμα er bij hen niet afnam. Hoe kunnen die Joden nu tot verstand der Schrift komen? Langs een bizonderen weg? Neen — volgens vs. 16 alleen door wegneming van het κάλυμμα.

Heeft Christus dat gedaan, dan is de ἐλευθερία teruggekomen en dan zien wij (vs. 18) de heerlijkheid van Christus; dat zien op het beeld van Christus oefent op ons een assimileerende werkzaamheid en vernieuwt ons naar datzelfde beeld, van heerlijkheid tot heerlijkheid.

Is de Schrift een glimworm of is zij dof? (Beeld: Is de zon een lichtende bol of niet?) Wij zeggen, de Schrift in zich zelf is dof. De Lutherschen en Neo-Kohlbruggianen zeggen: de Schrift is een glimworm. Luther vergoodde de Schrift; hij maakte er den papieren paus van (de menschelijke paus = de Roomsche paus; de gemoedelijke paus = mysticus); hij zegt de Schrift is een bron, die licht in zich draagt. De Wederdoopers verweten dit aan de Lutherschen en zoo hechtten de Lutherschen er nog meer aan. Nu wint in de tegenstelling tusschen γράμμα en πνεῦμα de verdediger van het πνεῦμα het en zoo wonnen de Wederdoopers zooveel aanhang. (Guido de Bray heeft hen sterk bestreden). Toen zeiden de Lutherschen: de Schrift is èn γράμμα èn πνεῦμα en stonden dus toen weer hooger dan de Wederdoopers. De Lutherschen leeren eene Incarnatie en Inscripturatie van het levende Woord en zeggen dus: „de eeuwige Logos is in de Schrift". De gereformeerden zeiden steeds, „het Woord, gelijk het daar ligt, mist den lichtvonk". Het Woord is wel een diamant, maar in de duisternis is een diamant niet van een anderen steen te onderscheiden.

---

als hoofd
ontvangt. En nu
lichaam, en
licht. Dit is
Rome leve.

§ 2. *De Perspicuitas tegenover de ratio humana.*

> De Perspicuïteit der Heilige Schrift stelt niet gelijk de Socinianen en Remonstranten drijven, dat de zondaar, die nog de goddelijke verlichting derft, — ook niet, dat wie zulk licht ontving, maar verstoken is van de gemeenschap der heiligen, — noch ook, dat wie dit licht ontving en de gemeenschap der heiligen bezit, de Schrift doorziet en doorgrondt in al haar diepte en in elk van haar deelen, maar leert ten 1e dat elk geloovige als zoodanig, dat is een bekeerd zondaar, die in de gemeenschap der heiligen met de kerk leeft en verlichtende genade ontving, al datgene in Gods Woord klaar en duidelijk vinden zal, wat hij ter zaligheid en voor de gedraging zijns levens behoeft; ten 2e dat hij als geloovige de ambten in Jezus' kerk eert en alzoo het licht onvangt, dat het Gode belieft door het ambt der pastores en doctores over de Heilige Schrift te doen uitgaan en ten 3e dat, hetzij de onderwijzing van het ambt hem in de rechte paden leidt, hetzij het ambt van de waarheid afdolende is, de geloovige nooit in zijne conscientie gebonden zij, omdat het kerkelijk ambt het zegt, maar alleen om wat hij zelf met geestelijk oog ziet, dat Gods getuigenis hem voorhoudt."

Toelichting.

De Perspicuïtas tegenover de ratio humana.

De *Socinianen*, nog voortlevende in de Rationalisten en Modernen, staan geheel aan onzen kant, als wij ageeren tegen den valschen mysticus. Zij zeggen ook „het gaat door de bepaalde organen", gij moet de Schrift lezen door uw νόημα. Ontkennen zij dan het κάλυμμα? Neen. Moet dat weggenomen en kunt gij dan lezen? Zeker. Waar is dan 't verschil? Men kan in zijn oog hebben een „niet zien" (b.v. als men plotseling uit diepen slaap wordt gewekt), maar kan dat verwijderen door zijn oogen eens uit te wrijven. Dit, zeggen de Socinianen, is met ons het geval ten opzichte van de Schrift. Wij zeggen: al uw wrijven geeft niets, gij moet een dokter halen. Wij zeggen uw πώρωμα ligt aan de zonde, aan uw καρδία; de Sociniaan zegt: het is gebrek aan oefening en natuurlijke ontwikkeling. De Sociniaan stuurt u naar uw meester en zoo vindt hij den professor en de dominées de knapste. Wij zeggen: de kwestie is,

of wij een geestelijk gezichtsorgaan kregen van den Heiligen Geest; bij wien dat het beste ontwikkeld is, die kan het beste de Schrift verstaan.

De *Remonstranten* loopen tusschen de Socinianen en de Gereformeerden in, maar bij hen gaat het om het gebruik der Schrift. De Arminianen zeggen: het lezen van de Schrift is een middel tot uw bekeering en brengt u tot de eeuwige zaligheid. De Gereformeerden stelden: al uw lezen der Schrift geeft niets tot uwe zaligheid, het is geen gratia praeparans, er bestaan geen media efficacia. De Remonstranten helpen dus eigenlijk de Socinianen.

De Gereformeerde voorstelling.

1e Waarom kan alleen een geloovige de Heilige Schrift verstaan en hoever moet dit getrokken? Immers ook een heiden, een ongeloovige kan de Schrift lezen. Kunnen die exegetiseeren? Zeker, tot op eene zekere hoogte zeer goed De histor-grammaticale verklaring van de Schrift kan dus ook door ongeloovigen geleverd. Heeft de ongeloovige iets aan het lezen van den Schrift met betrekking tot de zaligheid van zijn ziel? Zeggen wij neen — dan geven wij voortaan den Bijbel alleen aan hen, die wij voor geloovigen houden. Maar wij zeggen „ja" en wat is dan het lezen van de Schrift voor hen? Antw.

a. De Heilige Schrift heeft ook de strekking, om de natuurlijke conscientie toe te spreken en zoo in het rijk der algemeene genade nog een invloed ten goede uit te oefenen. In streken, waar de Schrift nog veel gelezen wordt, legt dit ook op de ongeloovigen beslag en houdt van zonde terug.

b. Wanneer het God belieft iemand tot bekeering te brengen, dan doet die daad het geheugen niet aan; het geloof en de φωτισμος versterken het geheugen niet. Nu wordt wel daarentegen het geheugen minder, naarmate men ouder wordt. Dit maakt, dat reeds de kinderen moeten leeren den inhoud van de Schrift in hun geheugen over te brengen, opdat, wanneer zij later tot bekeering komen, de copia van de Heilige Schrift hen ten dienste staat. Men moet overal de copia der Heilige Schrift met zich dragen — en om dat te leeren, daartoe dient de jeugd.

c. De orde van de genadebedeeling is zóo, dat God de menschen vaak reeds lang het leven heeft ingestort vóor zij tot bekeering komen. Daarom moet ook iedereen gedoopt; omdat verondersteld wordt, dat hem het leven is ingestort. En nu moet ook om deze reden de Schrift gegeven aan hen, van wier geloof wij nog niet zeker zijn. Sommige jonge kinderen toonen soms een verrassend besef van de mysteriën der Heilige Schrift.

Maar nu hiertegenover: hoe komt het, dat alleen een geloovige de Schrift kan verstaan? Omdat men eerst dan een boek goed leest, als het in ons hart die aandoeningen oproept, die de schrijver bedoelde op te roepen. Er moet dus affiniteit zijn. Nu is de auctor van de Heilige Schrift de Heilige Geest en hieruit volgt dat de

teekenen in het boek de „Heilige Schrift" zeer gebrekkig zijn; in geen boek moet meer tusschen de regels gelezen. Zwakker geldt dit reeds van boeken over tonen en kleuren, men worstelt met de woorden. De Heilige Geest moet zich n.l. bedienen van menschelijke woorden om een goddelijken inhoud over te brengen. Dit is ook het geval bij elk vakboek. Wie nu in het vakboek „de Heilige Schrift" leest, moet het vak kennen, waarover dat boek handelt. Kan men nu door studie een vakboek leeren begrijpen — zoo ontstaat de vraag, of men ook niet door studie langzamerhand achter den inhoud der Schrift kan komen? Wedervraag: zou een doove na lange studie een boek over de leer van het geluid kunnen vatten? Nooit. Zoo is het ook hier. De eisch is dus ook dezelfde: uw geestelijk oor moet eerst geopend. Hierin ligt de grond van het feit, dat de Gereformeerden steeds leerden: „alleen hij, wiens oor is geopend door het geloof, kan de Schrift verstaan." — Is het inplanten van de levenskiem genoeg? Antw. Waar een levenskiem is, is ook het besef, niet het bewustzijn. Van een besef kan men zich geen rekenschap geven; van het bewustzijn wel; dat hoort tot de gedachtenwereld. Nu moet uit de levenskiem door den Heiligen Geest opgewerkt de φωτισμος; maar evenals een eikel zich niet kan ontwikkelen zonder regen, warmte enz., zoo kan ook die kiem niet uitbotten zonder inwerking van den Heiligen Geest. Nu 't onderscheid tusschen de levenskiem en den φωτισμος:

1⁰ de kiem is bij allen gelijk, de φωτισμος is onderscheiden.

2⁰ „ „ blijft steeds gelijk, „ „ „ voor vermeerdering vatbaar.

3⁰ ze verschillen in tijd van openbaring.

Het is dus niet genoeg gezegd, „*alleen wie wedergeboren is*" kan de Schrift verstaan, men moet zeggen: „*alleen hij, die de verlichting ontving.*" Het leven komt dan ook niet door de Schrift, maar door een daad Gods; de Schrift is daarentegen gegeven voor het bewustzijn.

Rust die affiniteit om de Schrift te verstaan in den geloovige, of wordt die gestadig door den Heiligen Geest in hem gedragen? M. a. w. geeft de Heilige Geest aan iederen geloovige een lampje, of verlicht Hij hem voortdurend (evenals de zon bij dag)? Wanneer het was als een lamp, dan zou het inzicht van de Schrift onafhankelijk zijn van onzen toestand; nu daarentegen de mensch alleen dan de Schrift kan verstaan, als zijn toestand heilig is en hij de Schrift niet verstaat, als het floers der zonde over zijne ziel kwam, zoo blijkt, dat voortdurend de Heilige Geest hem moet voorlichten.

Teksten: Ps. 119 : 18, 27 en 34; 1 Cor. 2 : 12 en 14; I Cor. 4 : 6; II Cor. 3 : 5 en 16; 4 : 4; Ef. 5 : 8. Hoofdplaatsen zijn I Cor. 2 : 12 en II Cor. 3 : 16.

1 Cor. 2 : 10—16. Vs. 10. God heeft het ons geopenbaard. Maar hoe? dat wij zelf een lampje kregen en nu moesten ἐρευνᾶν? Neen God verstaat alleen zijn eigen wereld; de Heilige Geest komt nu en verklaart ze. Vs. 12. Τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου is geleerdheid, studie enz. en dat geeft niet. Εἰδῶμεν — wij weten met

ons bewustzijn — dat is geoefend door den Heiligen Geest. Vs. 14 Ψυχικὸς δὲ ἄνθρωπος οὐ δέχεται — d. w. z. recipieert ze niet, neemt ze niet op, maar volgens vs. 15 de πνευματικός wel. — Zoo verstaan wij de perspicuïtas. Voor den ongeloovige is de Schrift zelve een beletsel om er in te zien. Zoo is het water ook donker en ondoorschijnend; doch schijnt de zon er op, dan is er perspicuïtas. Zoo ook bij de Schrift. Op zichzelf is ze ondoorzichtig; doch schijnt het licht van den Heiligen Geest er op, dan is diezelfde waterspiegel geleidster om de diepten te doorzien. Op het *per*spicere komt het dus aan, *in*spicere en *ad*spicere kan elk, perspicere niet. Dit is de mystieke zijde van het verstaan der Schrift. 't Woord is voorwerpelijk; Mystiek is onderwerpelijk. Zij worden o zoo vaak in de gemeente verkeerd voorgesteld; dan zondigt men aan de eene, dan weer aan de andere zijde. Men moet het juiste midden houden en zeggen: de Heilige Geest werkt èn in de Schrift èn in het hart. De valsche mystiek neemt valsche werkingen in 't hart; Rome ontneemt aan de Schrift de ondoorzichtigheid, die zij op zichzelve heeft. Dan ligt de harmonie verbroken.

De *verlichting* wordt dikwijls Arminiaansch opgevat; d. i. alsof wij zelf een lampje van den Heiligen Geest krijgen; doch de Schrift leert, dat de Heilige Geest zijne gave op elk oogenblik weer nieuw geeft; steeds moet er weer uitstraling van den Heiligen Geest zijn en wie dit juist houdt, kan de voorwerpelijke en mystieke werking niet scheiden. Dat verstaan wij onder „inwoning van den Heiligen Geest in ons hart"; Hij woont er niet, tenzij Hij er zelf bij is.

Het is voldoende te zeggen, dat voor de perspicuïteit van de Schrift de illuminatio noodig is; de regeneratio behoeft er niet bij, want zonder regeneratio is er geen illuminatio. Om met een beroep op Joh. 3 : 3 te zeggen, dat de illuminatie voor de Schrift niet noodig is, is valsch; daar is sprake van het „zien van het koninkrijk Gods." Ook zagen wij, dat die illuminatio moet plaats grijpen in communione sanctorum. Spreek ik van de communio sanctorum, dan ga ik uit van de veronderstelling, dat de Schrift gegeven is aan de Kerk. Niet dat ieder kringetje zoo maar eens de Schrift kan verklaren, het treurig tegendeel hiervan zien wij dikwijls bij jongelingsvereenigingen. Neen, onder de communio sanctorum verstaan wij het Lichaam van Christus, dat er van den beginne aan tot nu toe geweest is. Maar hoe kom ik nu in die communio sanctorum? Door de bediening des Woords, en door de formulieren van Eenigheid. De formulieren leeren ons hoe de vroomste en kundigste mannen de Schrift hebben opgevat en daaraan moet ik mij aansluiten. Dus de intrede in de communio sanctorum begint met de opleiding van de kinderen der kerk en zal die goed zijn, dan moet men dat doen door de belijdenisschriften. Maar de communio sanctorum komt ook tot ons door de traditie van de kerk. Iedere kerk heeft eene levenstraditie, die ons leert, hoe wij godvruchtig moeten

leven en welke usantiën wij in acht moeten nemen, om de gemeenschap met het Eeuwige Wezen niet te verliezen. Wij moeten gewend worden aan het traditioneele leven der kerk. Zich hier tegenover te stellen is pedanterie in den Christen. Ook moet de omgang met Gods Volk gezocht. In de kerk zijn lagen: 1e de bijloopers, 2e de goeden, maar die zwijgen, 3e de goeden, die zich uitspreken; dus: kinderen, heiligen en allerheiligsten. (Heilig natuurlijk niet tegenover de wet Gods, maar in den zin van rijkelijk door God begiftigd). Wie dit alles nu verzuimt en zegt; ik heb de illuminatio, blijft toch dom staan tegenover de perspicua Scriptura.

Nog een opmerking. (Zie de §). De quaestie van het ambt is op dit oogenblik in onze kerk ongelukkig. Maar wij bespreken nu den goeden toestand.

De illuminatio raakt rechtstreeks het bewustzijn en onderscheidt zich hierdoor van de regeneratio. Nu heeft een man in een woestijn niets aan goede oogen, maar wel in een museum; daar heeft hij zelfs nog graag een binocle er bij. Zoo is het met de illuminatio ook. Nu zijn er verschillende binocles naar gelang van het voorwerp dat moet bezichtigd. Zoo is er ook verband tusschen de illuminatio en de Schrift. Christus geeft niet slechts de illuminatio maar ook de binocle d. w. z. den dienst des Woords en die 2 moeten werken in onderlinge harmonie. Dan is de toestand eerst recht goed, als er eene illuminatio specialis (de persoonlijke verlichting in den geloovige) en eene illuminatio generalis (de dienst des Woords) is. Elke preek moet eene illuminatio zijn. En daar nu het ambt in de eerste plaats voor de geloovigen is, schiet het ambt te kort in zijne roeping, als 't niet illumineert en opbouwt. Daarom moet de inhoud der predicatie verworven in het zweet des aanschijns. Hieruit volgt, dat aan den geloovige dikwijls ontbreekt de illuminatio van het ambt. Zelfs gebeurt het vaak, dat het ambt zich ten doel stelt de hoorders in het donker te zetten. Dan ontstaat er een strijd tusschen de 2 illuminaties en dan moet de geloovige zich verzetten tegen het misbruik van het ambt. Dit brengt de perspicuïteit van de Schrift mee. Er moet een levendig contact zijn tusschen den prediker en de controle door de geloovigen. Stoort het ambt zich hieraan niet, dan is de reformatie der kerken noodig, die zich echter nooit ten doel mag stellen de ambten op zij te zetten. Ook een andere botsing is mogelijk. De geloovigen kunnen uit valsche mystiek dwalen, door de illuminatio generalis te loochenen. Dit verloopt in schisma. Hiertegen moet het ambt zich niet verzetten zonder den steun van Gods volk en evenmin zonder het betrekkelijk recht der illuminatio specialis te blijven erkennen. Maar nooit mag de hoogheid van het ambt hiertegenover gesteld.

Nu een laatste opmerking. (Zie de §). Nooit moet een kind van God iets doen, omdat het ambt het zegt; hij moet het altijd doen met het testimonium Spiritus

Sancti in zijn hart. Bij de bediening des Woords moet altijd de Heilige Geest de testis bij de zielen zijn. Het is niet genoeg te zeggen: dit is uitgemaakt, omdat de Schrift het zegt, of omdat de formulieren het zeggen, maar altoos moet de Heilige Geest getuigenis geven bij de bediening des Woords in de harten der geloovigen. Het Woord is wel het rad om tot het raakpunt te komen, doch waarachtig zal het dan eerst werken, als de Heilige Geest getuigenis geeft. Dat testimonium moet altijd worden opgewekt en altoos moet de illuminatio specialis werkzaam worden gemaakt. Ziet men dit in, dan gevoelt men terstond, hoe diep de tegenwoordige prediking zonk; men gaat niet genoeg van Christus uit, maar van eigen hoogheid,

De perspicuïteit der Schrift raakt volstrekt niet „omne scibile". Niet ieder kijkt even diep in de Schrift; dit hangt af van het kennersoog. Ieder ziet in de heldere wateren der Schrift naar de behoeften zijner ziel en hoe ruimer de inleiding in het leven met God, hoe dieper de kennis gaat. Niet iedere illuminatus kan elken tekst der Schrift verklaren, maar hij zal bij eene goede bediening des Woords wel vinden, wat voor zijne zaligheid en voor dit leven noodig is.

Dit laatste „voor dit leven" brengt ter sprake de quaestie van den indachtigmakenden Geest. Sommigen steunen op een tekstwoord, dat hen te binnen komt, of slaan in nood zoo maar eens de Schrift op. Nu belooft God nergens, dat wij de waarheid zullen ontdekken bij zulk opslaan der Schrift; God beloofde niet dat de Schrift een „Urim en Tumïm" voor ons zou zijn. Anders staat het met de indachtigmaking. Maar dit geldt niet voor elk geval, maar wel bij verzoekingen door den Satan en dan begaat men zonde, als men die indachtig gemaakte teksten niet aangrijpt. Voorts moeten wij voorzichtig zijn met ons te beroepen op een gegeven tekst of psalmvers. De Heere kan iemand hier of daar sterk bij bepalen, doch de ervaring leert, dat sommigen er een „geestelijk behaagziek spel" van gaan maken. En vaak slaat zulk spreken in het geheel niet op de gebruikte schriftplaatsen en kan er dus van een gegeven zijn door den Heiligen Geest geen sprake zijn. Daarom moet in den regel „een organisch gebruik" van de Schrift gemaakt en gezien, hoe er dient gehandeld; d. w. z. wij moeten geen regel nemen uit éénen tekst, maar het resultaat van gestadige inwerking door de gansche Schrift' onder leiding van den Heiligen Geest gewerkt.

§ 3 *De Heilige Geest is de „Supremus Judex"*

„Uit de doorzichtigheid der Heilige Schrift volgt, dat de Heilige Geest, die èn in haar spreekt èn in den geloovige getuigt, zelf de eindbeslissing heeft over alle geschillen, die over de Christelijke belijdenis of over den Christelijken wandel rijzen. Dat zulke geschillen ontstaan en ontstaan moeten, vindt zijne oorzaak in de noodzakelijke straalbreking van het licht der waarheid, zoodra het indringt in den door zonde en dwaling benevelden dampkring van ons leven. Toch ontheft dit noodzakelijk bestaan van controversen geenszins van den plicht, om naar hare oplossing te streven; een plicht, die zoowel voor de kerk als lichaam geldt, als voor den geloovige particulier. Deze te zoeken beslissing nu is absoluut of relatief. Relatief moet ze particulier door elk geloovige voor zich zelf worden gezocht en voor 't lichaam der kerk door hare conciliën of synoden; absoluut daarentegen, d. i. voor een ieder geldend, altoos geldend en een iegelijks conscientie bindend, geeft deze beslissing alleen de Heilige Geest, sprekende in de Schrift zelve. Wel liet het zich op zich zelf denken, dat een afzonderlijk orgaan, om in naam des Heiligen Geestes deze absolute beslissing te geven, ware ingesteld, aan welk orgaan alsdan de onfeilbaarmaking door ingeving des Heiligen Geestes zou moeten gewaarborgd zijn, maar ware dit zoo, dan zou deze instelling pertinent en duidelijk hebben moeten plaatsgrijpen, wat niet is geschied; en voorts empirisch nooit zich zelf weersproken hebben, wat (n.l. tegenspreken) wel is geschied. De Heilige Schrift daarentegen, die van zulk eene instelling geheel zwijgt, eischt een rechtstreeksch contact van de autoriteit Gods in de Schrift, met het door den Geest verlichte bewustzijn van den geloovige; en wil, dat onder rusteloozen strijd en worsteling deze zekerheid als eene genadegave aan den geloovige toekome."

Toelichting.

Deze materie is gewoonlijk genoemd die van den „supremus judex" en geldt een strijd, die met Rome is gevoerd tijdens de Reformatie. Bij controversen beslist de kerk, zei Rome, en de kerk culmineerde in den paus. De Hervormers zeiden, dat dit niet aanging. Want als men vergeleek, wat de

Schrift zei met hetgeen Rome's stoel leerde, in leer en leven, dan was er steeds meer divergentie. Zoodra Rome geheel baas werd, liepen Rome's lijn en die van de Schrift uiteen. Iedereen voelde dit. In dien strijd kwam de vraag boven: wat is waarheid? Voorts bij de beantwoording merkte men, dat de ongeloovigen geen bezwaar hadden tegen de kerkleer en 't kerkleven, maar dat juist de teederen van conscientie ontevreden waren. Het bleek hun al spoedig, dat de Heilige Geest wel getuigenis gaf aan de Schrift, niet aan hetgeen Rome oplei. —

Bij de dogmatische ontwikkeling werd dit punt dus van veel gewicht. Status quaestionis was: men verschilde over *norma* en *judex*. 1. Rome zeide: norma is de Heilige Schrift plus de traditie. De Gereformeerden zeiden: norma is alleen de Schrift. 2. Nu de norma toepassen; wie heeft 't recht om nu hier te beslissen, m. a. w. wie zal judex zijn? Rome antwoordde: de paus; terwijl de Heilige Geest, die de Schrift had gegeven en de traditie, nu ook ex cathedra den paus bewaarden voor dwaling, Maar de Gereformeerden en Lutherschen antwoordden, dat er drieërlei judex is: *a.* judex magistralis; *b.* judex ministerialis; *c*: judex particularis. De ministerialis judex — was de kerk in synode vergaderd; niet als geïnspireerd, maar langs den gewonen middelijken weg; de judex particularis lag voor ieder in zijn eigen conscientie; de judex magistralis of supremus bleef de auctor Scripturae zelve, de Heilige Geest; die beslende zich van synode en van conscientie, maar of de kerk en of de conscientie recht oordeelde, hing er van af, of de Heilige Geest ook zoo oordeelde. De uitspraak van den Heiligen Geest kwam absoluut eerst in 't oordeel uit, maar was nu reeds merkbaar, omdat Hij ook reeds spreekt in de Schrift en het bewustzijn.

Zoo staat de quaestie; bezien wij haar nu nader. Het ontstaan van geschillen is noodzakelijk. Denk eens, dat Rome in alles gelijk had en dat zij einduitspraak kon doen. Wat zou dan de zaak zijn? Dat als de kerk 3 eeuwen bestaan had, alles uitgemaakt was. Alle ketterijen repeteeren zich steeds. Dus in 3 eeuwen zijn ze wel alle uitgekomen. Kon nu alles door één orgaan opgelost, dan was alles beslist. Was er een absoluut orgaan om uitspraak te doen, dan ware van dat oogenblik af de overheid verplicht om alles uit te voeren, wat tegen de uitspraken van dat orgaan ingaat. Ze is dienares Gods en als er nu een absoluut orgaan voor zekerheid is, moet de overheid de Schrift maintineeren.

Rome's moorden en dooden was op hun terrein consequent. Vrijheid van conscientie, vrijheid der drukpers en eeredienst wordt alles consequent door Rome's leer uitgesloten. Is er een absoluut orgaan, dan is ook nader onderzoek overtollig, zou zelfs twijfel doen rijzen, of het wel waar is. De decreta van de kerk moeten aangenomen en de fides implicita is volkomen op haar

plaats. Zonder iets er van te weten, neem ik alles direct aan; 't eigenlijk leven wordt dan van buiten leeren en een stipt conformeeren van het leven aan de bepaling door Rome gegeven.

Hier tegenover stellen wij, dat dit wel mogelijk was, als God het zoo bepaald had, doch de Schrift leert anders, die druischt daartegen in.

I. Noodzakelijkheid van controvers is er dus. 1 Cor. 11 : 19. Er is een δεῖ (niet door God zoo besteld, maar om de zonde moet het zoo; het komt uit den verborgen wil Gods); dies gelooft hij het, en waarom? ἵνα δόκιμοι enz. Δόκιμος is alles, wat gekeurd is, wat de proef doorstaan heeft. 1 Joh. 2 : 19 evenzoo. Er waren geweldige antichristelijke bewegingen ontstaan. Doch hij had het verwacht; het was de ἐσχάτη ὥρα. Hij wist dus vooraf, dat die dingen aan die laatste ure zouden voorafgaan. En het moet zoo, opdat ze blijken zouden niet uit hen te zijn. Matth. 18 : 7 — σκάνδαλα zijn alle leeren en praktijken, om de geloovigen af te trekken. Welnu, ze kunnen niet uitblijven, zegt Jezus. En haast met dezelfde woorden als bij 't kruis en dat *moest* ook komen, maar wee den mensch, door welken zij komen! Luc. 17 : 1; ἀνένδεκτον, onwegneembaar is het, dat er σκάνδαλα komen. Hand. 20 : 29, 30. Hier zelfs sprake van nog komende controversen, „λαλοῦντες διεστραμμένα", sprekende uiteengetrokken dingen. Verder wijst hij hen op wolven en afwijkingen, die komen zullen en 't einde zal zijn: zal er nog geloof zijn, als de Heere komt?

In 2 Thess. 2 is dit zoo sterk, dat er een organisch proces is: plus is de reeks der waarheid; minus de reeks van den leugen. In die minusreeks zal ook organische ontwikkeling komen en in 't einde der dingen is die reeks eerst compleet. Nu is er nog een ἐπoχή, die belet, dat het rad nu reeds ten einde toe kan afwentelen. En de organische ontwikkeling der waarheid kan eerst komen, als de dwaling er is (vs. 3 en 4). In vs. 6 is de ἐπoχή, hier genoemd τὸ κατέχον. In vs. 7 staat „τὸ μυστήριον τῆς ἀνομίας" d. i. de organische ontwikkeling der dwaling. En vs. 4 de ἀντικείμενος wijst op de tegenstelling van plus en minus. Ook in de Openbaring worden wij daarop gewezen, dat die minusreeks er is en steeds tot het einde toe zal toenemen.

Bij Rome berust dus de beslissing over een punt in quaestie bij een daarvoor aangesteld persoon. Maar blijkens de geschiedenis stuit dit af op 't notoire feit, dat er een worsteling der geesten is, heel de geschiedenis door. Er is dus voortdurende strijd tusschen de waarheid en wat daartegen inwoelt. Door dien strijd komt de kerk eerst tot de heldere en bewuste belijdenis der waarheid.

II. Indien zulk een orgaan, zulk een *interpres discriminum* in S. Scriptura was ingesteld, dan moest dit hecht en gefundeerd liggen. Dit is dan absoluut noodzakelijk, maar de Schrift spreekt niet hiervan, en omgekeerd is er eene

reeks van uitspraken, dat dit orgaan niet kan ingesteld zijn. Wel beroept Rome zich op Schriftuurplaatsen b.v. „op dezen Petrus zal Ik mijne gemeente bouwen" of „wat gij binden zult op aarde enz."

Antwoord. *a*) Deze reeks geldt zeer bepaaldelijk de apostelen; geen zweem is er van, dat dit gelden zou voor personen nà de apostelen. De apostelen zijn een unicum in de Schrift, eene verschijning die niet gerepeteerd wordt. Het organisme der waarheid heeft maar één tal van apostelen, niet meer.

b) De apostelen zelf hebben hun inzicht in de waarheid niet gebezigd in dien zin, waarin Rome 't gezag van den paus wil laten gelden. De apostelen hadden een inzicht in de Schrift, beperkt tot hunne werkzaamheden, n.l. om het Woord Gods tot de kerk aller eeuwen te brengen. Waren er geschillen onder hen (en die zijn er geweest), dan maakten zij geen gebruik van de door God hun geschonken macht, zeggende : zoo heeft mij God geopenbaard, — vergelijk het geschil tusschen Petrus en Paulus, Paulus en Barnabas enz. Nergens zegt dan een apostel als een orgaan des Geestes „zoo openbaart mij God". Neen! zij beroepen zich zelf op de Schrift en halen de gemeente er bij.

c) Als zulk een orgaan in de apostelen zelf gegeven ware geweest, dan had 't eenvoudig of eenparig moeten zijn. Is dit niet 't geval, dan blijkt, dat het apostolaat niet dien zin heeft gehad. Wat zien wij nu? Van een éénhoofdig apostolaat is geen sprake. Nergens, in geen geval gaan de andere apostelen naar Petrus om eene beslissing. Integendeel steunpilaren der kerk worden genoemd èn Petrus èn Jacobus èn Johannes op één lijn en als „gleichberechtigt", En Paulus pretendeert niet alleen, dat zijn gezag even ver reikt als dat van de andere apostelen, maar te Antiochië werpt hij zelfs Petrus uit. En als Petrus zelf tot de kennis komt, dat ook de heidenen deel hebben aan de belofte, dan komt dit niet door eene hem inhaerente kennis, maar door een expres getoond visioen. Zou hij ex cathedra infallabiliter spreken, dan moest hij uit zich zelf die kennis gehad hebben notione clara.

d) Hadden wij in het apostolaat zulk een instelling en was deze in het geloof der kerk opgenomen, dan zou in de eerste tijden bij elken twistappel de toepassing er van moeten gemaakt zijn op de apostelen. Maar van zulk eenen recursus ad apostolos is nergens sprake. Integendeel op het eerste convent te Jeruzalem komen saam: presbyters en apostelen, niet om eene beslissing te geven, maar er is discussie en aldaar zegt Jacobus niet: zóó openbaart mij God — maar men spreekt van ervaring, experientie: „nademaal wij zien, dat ook de heidenen deel hebben enz." De beslissing is dus genomen door apostelen en presbyters en de uitspraak is steunende op argumenten en waarneming. In de eeuwen na de apostelen vinden wij ook nergens, dat de apostolische patres als de opvolgers van de apostelen zouden erkend zijn. Altoos zien wij den

recursus ad S. Scripturam, wel ook op de Schriften der apostelen, maar dat er een recursus zou geweest zijn tot de apostolische vaders, alsof er een mededeelen van de χαρίσματα der apostelen op hen zou geweest zijn, blijkt nergens. In de dagen van Arius is nergens een spoor van een gezag, dat in dezen beslissen moet. Niemand werpt zich op als apostel. De keizer roept, sua auctoritate, de bisschoppen op en zoekt de oplossing door deze menigte van mannen. Maar hij vaardigt nu de decisie niet uit „auctoritate apostolica" maar auctoritate imperiali. En eerst daarna gaat van lieverlee de Roomsche bisschop zich een apostolisch gezag toeëigenen, maar zóo, dat de Kerk er zich altijd tegen verzette; eeuwen lang; en eerst langzamerhand voor het stelsel zwichtte.

De uitspraken der Schrift, waarop Rome zich beroept, zijn dan ook al bizonder zwak. Geliefd is vooral hun beroep op Pred. 12 : 11 דִּבְרֵי חֲכָמִים כַּדָּרְבֹנוֹת וּכְמַשְׂמְרוֹת נְטוּעִים בַּעֲלֵי אֲסִפּוֹת נִתְּנוּ מֵרֹעֶה אֶחָד : Rome verklaart, dat die woorden door de geestelijken aan de gemeente werden ingeprent, want in de vergaderingen zijn de bisschoppen de bedienaren van het Woord; en die bisschoppen zijn daartoe gesteld door den רֹעֶה אֶחָד en die is er maar één — en dat is, zeggen zij, de paus.

Onze verklaring. Er is in heel „de Prediker" geen spoor van een bediening des Woords, noch van een ambt. Integendeel de „chekamim" daarin en de chokma is de buiten-kerkelijke wijsheid, die wij vinden in de Prediker en de andere 3 chokmatische boeken. Het woord „Prediker" קֹהֶלֶת slaat dan ook op de קָהָל van de geleerden en niet van kerkelijke personen. De אֲסִפּוֹת zijn vergaderingen in de poort, niet kerkelijke vergaderingen. De בַּעֲלֵי hier zijn ook de sprekers in de poort, die daardoor gezag kregen. Zie Ps. 127 „in de volksverzamelingen", niet in de kerk.

Vanwaar hebben zij dan die hoogere wijsheid? Die hebben zij van God; niet door studie, niet door zich zelf; maar van een, die de רֹעֶה is van het het volk n.l. „de Heere". Zie Spr. 1 : 23. Ware het anders, dan had ook in Israel een paus moeten zijn, want er is sprake niet van toekomstige menschen, maar van menschen, die toen leefden.

Verder verwijzen de Roomschen naar Haggai 2 : 12. Dus zegt Rome: de priesters geven beslissing in zake de thorah, want wat volgt, is eene beslissing juist in een geschil over de wet. En in gelijken zin Mal. 2 : 7. Dus geschillen over de thorah zoekt men bij de priesters te beslechten. Een beweren, dat echter door Mal. 2 : 8 weerlegd wordt, want daar volgt: „Maar gij (priesters) zijt afgeweken van de wet en hebt er velen doen struikelen in de wet."—

Rome beweert nu: de priester d. i. de paus geeft de onfeilbare uitlegging

in geschillen. Het zij zoo — maar dan is ook noodzakelijk, dat de Heere hun uitspraken bezegelt en dat ze niet kunnen dwalen. En zie hier (Mal. 2 : 8) staat juist het tegenovergestelde.

Dan: Matth. 23 : 1, 2. Rome zegt, omdat zij op de cathedra van Mozes zitten, zijn ze per se goddelijk in hun woorden. (Anders kunnen ze wel dwaze dingen doen, maar niet ex cathedra). Hiertegen zij opgemerkt: 1e Hier is geen sprake van de priesters maar van de Schriftgeleerden en Farizeën. Hiermee geraakt Rome dus in tegenspraak met zich zelf, als zij eerst als orgaan noemt den priester en nu hier de γραμματεῖς. 2e Van een instelling van een stoel van Mozes, waardoor aan die personen gegeven zou zijn, wetgevend gezag in verschillen omtrent de Schrift — is geheel in strijd met de Schrift. Mozes was geen wetgever; dat is een moderne Schriftverklaring. Mozes had de geboden die hij van God ontving, over te brengen aan het volk, anders niet. Indien er na Mozes een „cathedra Mozis" geweest was, dan had er daarvan toch wel eene serie wetten en beslissingen enz. moeten zijn, maar die zijn er niet. 3e Dat al de Farizeërs en Schriftgeleerden zich voor hun beweren altijd beroepen op de wet van Mozes; dus van een cathedra Mozis is geen sprake. Wel blijkt uit de Schrift, dat 't volk de wet niet kende; 't lezen was maar de eigenschap van enkelen; alle mededeeling van kennis moest plaats hebben door middel van enkelen. Dus de uitdrukking „zij zullen de wet uit zijn mond zoeken" beteekent: „van hem moeten zij telkens de wet vernemen; zelf kunnen ze die niet lezen". Om nu niet te verklaren voor wet van Mozes, wat geen wet van Mozes was, daarvoor was een college aangesteld om de wet mee te deelen en dat waren de Schriftgeleerden, die moesten dus gehoord, als zij de wet van Mozes brachten. Maar Matth. 5 toont genoeg, dat de verzinsels, die de Pharizeën en Schriftgeleerden verzonnen, niet behoefden gehoord te worden, want anders zouden Matth. 5 en 23 in flagranten strijd zijn.

Hiertegenover stelt nu Professor Kuyper deze argumenten: 1e dat in Matth. 5 : 19; Matth. 22 : 29; Luc. 16 : 19 en Joh. 5 : 39 de Heere Jezus zelf zoo duidelijk mogelijk bij alles, wat onzeker kan schijnen de menschen verwees naar de Schrift en nooit naar een zeker orgaan.

2e dat de Heere Christus en de apostelen in 't bespreken van geschillen altoos naar 't Oude Testament verwijzen (in alle gesprekken met de Joden verwijzingen naar 't O. T.) Dit doet de Christus niet om zijn eigen autoriteit in twijfel te stellen, want die handhaafde Hij menigmaal met zijn ἀμὴν, ἀμήν — Wat het feit betreft, of er van 's Heeren wege dus zulk een interpres discriminum in S. S. is ingesteld, moet geantwoord, dat alle woorden uit de Schrift dus blijken daarvoor niets te zeggen; dat de argumentatie van den Heere en de apostelen een geheel ander karakter draagt, en altijd een ver-

wijzen is naar de Schrift, als de bron, waaruit alle argumenten moeten geput.

Nog 2 andere opinies dienen zich hier aan:

1e 't Mysticisme: bevindelijk Geesteslicht moet beslissen.

2e 't Rationalisme: de wetenschap moet beslissen.

Waarom kan geen van beide geadmitteerd? Antw. Het Rationalisme niet, omdat de ratio in principieel geschil ligt met de Schrift, waarin ze zelf onder moet doen. Stelt men nu de ratio als rechter, dan eindigt de strijd, blijkens de historie, met vernietiging van de Schrift en omgekeerd geldt hetzelfde. Het Mysticisme kan ook niet toegelaten. Het standpunt van 't Mysticisme is op zich zelf niet te verwerpen. N.l. Schrift en Geest zijn op zich zelf niet contradictoir.

Doch bezwaar hiertegen is: 1e De werkingen van den Heiligen Geest in het hart zijn niet absoluut, maar bedienen zich van de voorstellingen van ons bewustzijn. Dus zien wij nooit de zuivere werkingen van den Heiligen Geest. Vraag: wat is 't criterium? Antw.: de Heilige Schrift. Ga ik anders te werk, dan redeneer ik in een cirkel.

2e Elke mystieke werking is individueel. Nu is het juist te doen om te beslissen tusschen deze individueele indrukken. De individueele werking kan dus zelf niet beslissen. De onvolkomen werking des Geestes in het hart vraagt om eene beslissing aan de organische werking des Geestes in de Schrift.

De Schrift verwijst dus bij geschillen altijd naar de Schrift. Hoe is dat nu te verklaren? Blijkens het begin dezer § moet er zijn een worsteling der geesten, ingrijpende tot de kern van iemands bestaan; van een volk; van een bepaalden toestånd; vaak met vergieting van stroomen menschenbloed. Heel wat anders dan wat men noemt „choc des opinions." God dwingt Zijne kerk er toe, dat zij zulk een liefde voor zijne waarheid zullen hebben, dat ze eindelijk zich zelf en al 't hunne voor Hem geven. Zie het heel de historie der kerk door. Altoos gaat die strijd om de Schrift. Wat is de drijfkracht? Altoos weer deze, dat men van beide kanten beweert: „wij hebben de Schrift op onze hand." Wat is 't gevolg daarvan? Dat die menschen, die de Schrift vaak half droomerig lezen, nu niet kunnen rusten vóór zij die Schrift hebben onderzocht tot op den diepsten bodem. Zóó grijpt de Schrift de geesten weer aan en oefent haar assimileerend vermogen. Eerst als dit laatste bereikt is, bezit de mensch het vermogen de Schrift weer te verstaan. Die heerlijke werking, die God in zijne Schrift gegeven heeft, moet altoos komen tot eenparige belijdenis. De Schrift zegt niet, dat wij ieder het onze moeten gevoelen; maar Phil. 2 : 2 . . . „dat gij moogt eensgezind zijn, dezelfde liefde hebbende, van één gemoed en van één gevoelen zijnde;" en Phil, 3 : 16 ...τῷ αὐτῷ στοιχεῖν κανόνι, τὸ αὐτὸ φρονεῖν, Rom. 15 : 6 „opdat gij eendrachtig met éénen mond moogt verheerlijken den God enz."

Laten de apostelen dan ook geen plaats voor verschillende opvattingen? Ja,

maar niet zoo, alsof ze twijfelden, wat het ware is. Ze noemen sommigen δύνατοι en de anderen ἀδύνατοι en de opiniën van de laatsten ἀσθενήματα. En dan de regel hierbij in Rom. 14 : 3 en 5. Hij neemt zelfs trappen van ontwikkeling aan in het Christelijke leven, maar elk op zijn trap πληροφορείσθω. Maar daarom is er geen aarzelen bij Paulus over, wat 't ware standpunt is; zie Rom. 14 : 14, 23. Daarentegen is voor ieders conscientie alle verschil opgehouden en niemand mag voor zichzelf rusten, voor hij in zijn eigen conscientie volkomen bevrediging heeft ontvangen, zie Rom. 14 : 6—9. D. w. z. niemand mag naar eigen goedvinden zoo of zoo doen, maar moet altijd weten, wat God van hem eischt, want wij zijn niet van ons zelf maar τοῦ κυρίου. Nu is er hierin tweeërlei rubriek van geschillen: 1e rubriek over de leer; 2e rubriek over 't leven (deze even goed). Voor beide moet de beslissing gezocht. Die over 't leven hebben niet meer dan de andere oplossing noodig. Want de leer beheerscht èn 't bewustzijn èn 't leven. In beide rubrieken nu moet onderscheiden: die van een algemeen karakter (voorzoover ze de kerk in het algemeen aangaan) en die van een particulier karakter (voorzoover ze raken ieders levenspositie.) Die over de leer zijn dus meest van algemeen karakter. Alleen particulier dan, als iemand een bestrijding heeft over een of ander stuk der waarheid. Die over 't leven zijn — voor een groot deel — in elks leven voorkomend — voor een ander deel particulier.

In de 1e categorie zijn wel onderscheidingen naar stand, sekse, leeftijd enz. — maar buitendien nog particuliere. Regel: de kerk mag zich alleen inlaten met de algemeene geschillen, niet met de particuliere; die moet ieder voor zich beslissen. Wil de kerk dit laatste ook, dan moet ze komen tot de biecht en de moraal van casus conscientiae. De biecht verlaagt het zedelijk bewustzijn, waaruit duidelijk is, waarom alle Roomsche natiën achteruitgaan. Rome deed hetzelfde, wat de Staat deed met zijne centralisatie. Wel mag en moet de kerk radend op de particuliere geschillen en vragen ingaan. Maar dan altijd: Ik raad u zoo, omdat de Schrift zoo spreekt. Die dat niet doet, ondermijnt de Schrift en de godsvrucht. Alle godsdienst bestaat daarin, dat de ziel persoonlijk met God in contact sta. Een ieder, die het er op aanlegt, dat men iets doet, omdat de kerk het zegt, zonder dat de overtuiging gewekt is „dit moet, omdat God het eischt", die ondermijnt de godsvrucht.

Hoe heeft de kerk bij behandeling van geschillen op te treden? Langen tijd beging de kerk de fout wel op te treden in de geschillen over credenda, niet over de agenda. Dit is natuurlijk, omdat men bij de laatste eer op verzet stuit. Dit was eene radicale fout van de kerk. De „censura morum" is dan tot niets geworden. De judex controversarum en de interpres S. S. geldt zoowel agenda als credenda. De kerk, als kerk, mag in 't vaststellen van

hare norma niet te precies gaan, niet in het bijzonder afdalen. Onze Formulieren, zelfs de Canones van Dordt, verschillen van de Helvetica Posterior en van den Schotschen Catechismus. N.l. zelfs in onze Canones is eene speelruimte gelaten tusschen de verschillende slingeringen van het theologisch-kerkelijk bewustzijn. B.v. Infra of Supra-lapsarisme is daarin niet beslist. Daarentegen de Helvetica Posterior en de Schotsche Catechismus en b.v. ook de Walchersche artikelen dalen te zeer in theologische onderscheidingen en schakeeringen af. Dit nu geldt ook in het stuk van de agenda. Rome begaf zich hier in allerlei intieme vraagstukken, die weerzin verwekken. B.v. Rome's regelingen voor 't huwelijk. Zoo mag een kerk niet spreken. De Reformatie deed anders. Zij richtte zich bijna uitsluitend op de flagrante overtreding in eersten aanloop van de 10 geboden, maar deed dit te oppervlakkig en wekte daardoor geen zedelijk bewustzijn.

De kerk mag niet sua auctoritate iets opleggen, maar moet altijd hare argumenten halen uit de Schrift. De zielen moeten voor God geplaatst. Dus volgt hieruit ook, dat de leden der kerk een vrije positie hebben tegenover de kerk. De kerk verliest alle macht, zoodra ze den steun in de conscientie der geloovigen mist. De geloovige is dan verplicht de kerk te waarschuwen, zoodra deze de leidingen des Geestes niet meer heeft en bij doorgaand verzet in de kerk zich alleen te onderwerpen aan Gods Woord. Ook volgt hieruit, dat (als de kerk geen opleggende macht heeft) de applicatie voor eigen persoon een werk van eigen nadenken en overtuiging moet zijn. Dan alleen gaat Gods kind vrij uit, als hij voor zich zelf heeft uitgemaakt, hoe elke zaak in Gods Woord ligt. Zoo worden de leden der kerk persoonlijk verantwoordelijk. Wat de kerk algemeen uitspreekt, moet door de leden gespecialiseerd toegepast op hen zelf en op het speciale geval. De kerk, waar die optreedt, mag nooit zijn a + b + c. A en b en c zijn niets, maar eerst als zij indringen in het bewustzijn der historische kerk (van het paradijs af bestaande) en nu als organen zich schroeven op die kerk, dan eerst kunnen zij kerkelijk handelen. Het is te doen om 't oordeel der kerk *door* a en b en c. Dus tegen oude vormen van ketterij moet de kerk strenger opkomen dan tegen nieuwe. Want de eerste zijn al veroordeeld en ze toch aanhangen is dus verachting van de kerk. Maar de laatste moeten eerst nog ontleed en gedissequeerd.

CAPUT V.

De Sacrae Scripturae Sufficientia sive Perfectione.

„Eene laatste eigenschap der Heilige Schrift is hare genoegzaamheid of volmaaktheid. Hiermede wordt uitgesproken, dat de Heilige Schrift als een organisch geheel, onvatbaar is voor toevoeging of aanvulling en tegelijk alles in zich bevat, wat ter doelsbereiking noodzakelijk is. Als eigenaardig, zelfstandig, organisch geheel is ze niet eenig in haar soort, maar eenig zonder soort — onvatbaar om met wat ook vergeleken te worden. Gelijk het licht eenig is en deswege door niets kan aangevuld, zoo ook kan de Heilige Schrift als 't licht, dat in de duisternis dezer wereld instraalt; door niets gecompleteerd. Zal echter deze perfectio bondig zijn, dan moet de Schrift beperkt tot wat ze is en zijn wil, dat is de openbaring Gods aan het bewustzijn der gansche kerk. Naast deze openbaring aan het bewustzijn blijft dus allerlei plaats voor werkingen des Geestes op 't gemoed en in de ziel. Naast deze openbaring voor de kerk blijft er plaats voor allerlei licht, dat God zaait voor den rechtvaardige. Ja, naast deze openbaring is het Woord en tegenover haar blijft in vollen luister schitteren de openbaring van Hem, die het eeuwige Woord en het ongeschapen Licht der wereld is. Maar vraagt ge naar het geboekstaafd woord, dat God de Heere aan heel zijne kerke voor hare bewuste kennis van het eeuwige schonk, dan is, en blijft de Schrift het eenige, algenoegzame en volkomene van God daartoe verordineerde instrument."

Toelichting.

Deut. 4 : 2. Er mag niet bij en er mag niet af. Die gedachte wordt telkens herhaald in de Schrift tot in de Openbaring toe. Zie ook Deut. 12 : 32 (13 : 1); Matth. 5 : 18; Gal. 1 : 8; Openb. 22 : 18—21. (Met betrekking tot dit bepaalde boek). — Nu moeten wij de bewijskracht dezer teksten onderzoeken. Naar de gewone uitwendige redeneering mocht de Bijbel niet grooter zijn dan tot Deuteronomium. Doch er moet anders geredeneerd. Dit mag er wel uitgehaald. Als ik een boom heb geplant en ik wil hem zuiver houden, dan moet er niet geënt worden of iets omgehangen, maar wel mag hij natuurlijk opgroeien

en grooter worden, maar wat er niet uit opgroeit mag er niet bijgedaan. Ook mag ik er wel een takje afnemen, maar niet een levensdeel. Zoo is het nu ook met teksten als deze. Er mag niets heterogeens, door additie bijgevoegd, juist omdat er aan zou ontluiken, wat tot 't organische van het πλήρωμα der Schrift behoort.

Een ander karakter draagt Matth. 5 : 18. De Jota en Keraia worden in het vorige vers verklaard en ook in het slot van vs. 18 zelf. Bedoeld is, dat in de Schrift is opgegeven een program van een op te voeren drama en dat dat drama in zichzelf compleet en absoluut is; en dat nu de Schrift als program van dat drama geen veranderingen gedoogt, waardoor aan dat drama zelf in zijne opvoering iets zou worden ontnomen. Eindelijk draagt Openb. 22 nog weer een ander karakter. Het slot-anathema loopt alleen over Openbaringen.

Om tot den algemeenen regel te komen, moeten wij uit de perfectie van dit boek tot de perfectie van heel de Schrift opklimmen. En wel zoo, dat de Apocalypse in zich resumeert geheel het verleden van Israel, van Mozes en de profeten, geheel 't optreden van Christus, dat der apostelen en dat der kerk in haar eerste optreding. Dus de Apocalypse staat op een voetstuk, nl. de stukken der Schrift, die reeds bestonden. Gelijk nu door 't beeld ook 't voetstuk, waarop het staat, is gewaarborgd, zoo ook is het met heel de Schrift ten opzichte van de Apocalypse. En omdat nu de Openbaring van Johannes de culminatie is van heel de Schrift, daarom geldt, wat in de Openbaring staat, voor heel de Schrift.

Twee vragen dienen scherp onderscheiden te worden nl.: 1e Is de Schrift compleet? 2e Hoort bij de Schrift nog een analogon? De eerste quaestie raakt alleen de vraag, of er boeken verloren zijn gegaan òf stukken weggelaten zijn. De 2e quaestie raakt de vraag: zijn er analoge openbaringen, die wat de autoriteit betreft op één lijn staan met de Schrift. De 1e quaestie hoort thuis in de Canonica Specialis, dus niet in de dogmatiek, de 2e quaestie hoort in de dogmatiek thuis. Vroegere gereformeerde theologen hebben de 1e quaestie ook wel eens bij de dogmatiek behandeld door volmaaktheid en volkomenheid te verwisselen. De 2e quaestie brengt ons in verschil met de Roomschen, Methodisten, Ethischen en Mystieken. Rome beweert, dat de Schrift is een orgaan van volkomen juiste, goddelijke openbaring, maar van dien aard, dat er nog 2 andere goddelijke organen van openbaring naast loopen: de παράδοσις en de cathedra Petri. Het eerste beweren steunt op het feit, dat Christus en zijne apostelen meer spraken dan het verhaalde in het N. T. Verliest men nu de onderscheiding tusschen de inspiratie, die diende tot revelatie en de inspiratie, die diende voor in-schriftbrenging, dan wint Rome. Of bv. de brief van Judas in het N. T. behoort, wordt niet beslist door de vraag, of Judas dien heeft

geschreven, want dan moeten alle brieven van apostelen er in. (De apostelen hebben natuurlijk meer brieven geschreven dan in de Schrift staan. Maar wij gronden de autoriteit hierop, dat deze brieven in den canon zijn opgenomen en daarin thuis hooren. En stelt men dit nu, dan is men sterk tegenover Rome. Die genoemde onderscheiding rust op Joh. 20 : 30, één deel is bestemd om ingedragen te worden in de γραφή, een ander deel niet.

De Cathedra Petri. Wij zeggen: alles, wat die Cathedra tot nu toe gezegd heeft, is te onderscheiden in: 1e dingen, die in de Schrift staan, 2e die niet in de Schrift staan, 3e onverschillige dingen. Bij 1 hebben wij natuurlijk geen analogon. Bij 2 is zij een antidotum. En als er nu strijd is, dan stelt altijd de cathedra Petri haar gezag boven de Schrift en vernietigt haar zoodoende. De oracula der kerk treffen dan ook de conscientie der Roomschen, uitspraken der Schrift bijna niet. Rome leert: gij moet aan de Schrift gelooven op het gezag van de kerk; wij omgekeerd. Bij 3 zijn geen geloofszaken in spel — dus dit doet niets ter zake.

Methodisten. Deze zeggen: behalve de Schrift zouden wij willen aanleggen een boek met al de uitspraken der geloovigen op hun sterfbed, om zoo de gemeente te beter te stichten. Hun fout is, dat zij de wereld verdeelen in bekeerden en onbekeerden en die beide groepen omringen met een rasterwerk en zeggen: een onbekeerde staat het eene oogenblik geheel in het eene en het andere oogenblik geheel in het andere. Voor den onbekeerde dient nu de Schrift; maar de bekeerde spreekt direct met den Heere en heeft zoo de Schrift niet meer noodig, hij staat op één lijn met de apostelen. Edoch de Schrift is niet alleen voor de onbekeerden, maar voor de bekeerden tot vertroosting en lijdzaamheid. De Schrift is van blijvende beteekenis. Christus en zijne apostelen stellen zich dan ook onder de Schrift, of wel op den grondslag der Schrift. In het hart van een geloovige blijft dan ook de wereld nog en daarom heeft hij de Schrift voortdurend nog noodig.

Mystieken. Deze spreken altijd van geest en letter. Bij hen is eigenlijk ieder geloovige een paus. Ieder kind van God heeft een inspiratie infallibilis. Zij leggen de Schrift dan ook atomistisch uit; ieder moet van den Heiligen Geest de uitlegging der Schrift voor zich zelf krijgen. Maar wij zeggen, die uitlegging is een organisch verbondene en gaat door het bewustzijn der kerk. Om de Schrift te verstaan, moeten wij dan ook inleven in het bewustzijn der kerk. Nu ging het den mysticus als den paus. De Schrift was de letter, hij had den Geest en beheerschte dus feitelijk de Schrift.

De Ethische richting. Deze loochent, wat de vorige nog wel vasthielden nl. het absolute karakter van de Heilige Schrift. De H. S. is volgens hen een verzameling van oorkonden. Zij onderscheiden niet, als prof. Doedes, tusschen Gods

Woord en niet-Gods-Woord in in de Schrift, maar zij misvormen den term „Gods Woord." Tot hun tijd toe verstond men er onder: het eenige Woord Gods, supranatureel tot ons gebracht. Maar zij zeggen: er zijn vier woorden Gods nl. in de natuur, de schrift, de historie en in de conscientie. Deze alle zijn een stemme Gods. Wel stellen zij de Schrift als duidelijker en hooger, maar toch verschil in wezen is er niet. Zoo wisschen zij de grenzen weer uit. Zij eindigden ten slotte met de autoriteit der Schrift te stellen beneden die der andere. Zij maken een tweeden Bijbel; b.v. God doet nooit hetzelfde nog eens; God laat nooit iets maken, maar doet het groeien enz. — zijn bij hen volkomen autoriteit bezittende uitspraken.

De hoofdzaak waarop de geheele verdediging der perfectitudo S. S. neerkomt, kan afgedaan met éene verwijzing. Is de Schrift een eigen organisme, dan is zij een univocum; heeft haar eigen grenzen; die grenzen zijn onderscheiden tusschen potentia en actu (de grenzen der Schrift kleiner, toen zij er pas in kiem was, dan toen die grenzen actu haar τέλος bereikt hadden). Uit deze feiten nu vloeit voor ons het verweermiddel voort, om te bewijzen, dat er bij de Schrift niets meer bij kan, ook al is er na Jezus' komst nog wel een stuk bij de Schrift gekomen. Toen Jezus leefde, was de grens nog niet bereikt. Een kind van 3 jaar moet nog groeien, niet een man van 30 jaar.

Nog 2 quaesties.

Als wij de Schrift perfecta noemen, nemen wij ook den wortel in den grond en niet alleen den boom boven den grond. In de Schrift zit in, alles wat er logisch uit volgt. Zij is geboetseerd uit het menschelijk bewustzijn en dit maakt de Schrift tot een levende Schrift. Zoo krijgt men confessies en goede predicaties; alles moet uitgetrokken uit de Schrift. Natuurlijk behoeft niet de heele preek uit een tekst geput, maar mag er mee in verband gebracht al hetgeen er mee in de Schrift samenhangt.

Doel en roeping. Ieder orgaan van ons lichaam is, als het gezond is, perfectum; dat wil niet zeggen: het hart kan ook gal voortbrengen, maar het kan voortbrengen, wat het voortbrengen moet. Zoo ook met de Schrift en dat doel staat in Joh. 20 : 30, 31 .... „Maar deze zijn geschreven, opdat gij gelooft, dat Jezus is de Christus, de Zone Gods en opdat gij, geloovende, het leven hebt in Zijnen naam."

LOCUS

DE

CREATIONE

Locus de Creatione. [1])

§ 1. *Theologisch en Anthropologisch standpunt.*

De vraag, die door den locus de Creatione aan de orde wordt gesteld, komt op van twee zijden; theologice door het onderzoek naar het opus Dei, anthropologice door het onderzoek naar het ontstaan der dingen. Theologice staan we met deze vraag uitsluitend op het terrein der Schrift. Het is uit die Schrift, dat we onze belijdenis van het eeuwige Wezen, van Zijn ἀρεταί en ἐνεργείαι, en dus ook van Zijn ἔργον putten. Anthropologice daarentegen hebben we met tweeërlei te doen: 1°. met hetgeen de H. S. ons omtrent de werken Gods en zoo ook omtrent het werk der Schepping openbaart, maar ook 2°. met den logischen drang, die uit het oorzakelijk verband der dingen tot de vraag naar haar oorsprong opklimt; en evenzoo met de gegevens in natuur en historie voorhanden, die bij het beantwoorden van die vraag licht kunnen verschaffen. In zooverre nu de theologie als zoodanig de H. S. tot principium unicum heeft, mag het antwoord op de vraag die hiermee aan de orde komt positief alleen aan de H. S. worden ontleend; maar overmits de theologie niet alleen de roeping heeft om thetisch haar resultaten uit de Schrift op te maken, doch evenzoo geroepen is dit thetische resultaat met de van elders verkregen resultaten toe te lichten en in verband te zetten, alsmede om het tegenover afwijkende of antithetische conclusiën te verdedigen, behooren ook die andere voorstellingen hier ter sprake te komen en getoetst te worden. De te volgen orde van behandeling zal daarom deze zijn, dat we eerst het leerstuk der Schepping in aansluiting aan den locus de Deo thetisch uit de H. S. ontwikkelen, en dat daarna de conclusiën of hypothesen, waartoe men ten dezen buiten de Schrift om gekomen is, uiteengezet en ter toetse gebracht worden.

Toelichting.

I. Deze paragraaf dient als inleiding om het standpunt aan te geven van waaruit de quaestie moet worden bezien. Dat standpunt kan tweeërlei zijn:

1) Alleen de 2de bewerking is in dezen nieuwen druk opgenomen.

theologisch en anthropologisch. De zaak kan van God of van den mensch uit bezien. Men kan vragen : Wie is God ? Wat zijn de deugden en krachten Gods ? Hoedanig is het werk Gods dat daaruit voortvloeit ? En welke plaats heeft in die werken de Schepping ? Maar men kan ook van den mensch uitgaan, als logisch wezen, dat nadenkt over het verband van oorzaak en gevolg en zoo komt men tot de vraag : Hoe zijn de dingen ontstaan ?

De vraag naar het ontstaan der dingen is in den laatsten tijd gelukkig weer met klem op de menschen komen aandringen. Een halve eeuw geleden werd er om die vraag gelachen. Men wist er immers toch niets van. Die beschouwing hield verband met de critische school, welke zich met opzet van 't verleden afkeerde. 't Was een geest uit de Fransche Revolutie, nihilistisch in 't hart, die zelf een nieuwen kosmos zocht te scheppen, zich niet interesseerde voor de vraag naar 't ontstaan der wereld, maar veelmeer zich uitstrekte naar de toekomst. In theologische werken van '40 tot '80, wordt deze vraag naar den oorsprong der dingen dan ook zoo goed als niet behandeld. De liefde voor die vraag kwam eerst toen weer op, toen men meende een hypothese te hebben gevonden, waardoor men die vraag kon beantwoorden in een tegen de Heilige Schrift indruischenden zin. Zoolang men zelf die nieuwe hypothese nog niet had, gevoelde men zich zwak tegenover de Schrift En men zag wel in, dat juist door dat geloof aan een Schepping het geloof aan God onder de menschen stand bleef houden. Maar sinds die nieuwe hypothese was men niet verlegen meer.

Nu is uit den aard der zaak voor de vraag naar het ontstaan der dingen slechts tweeërlei soort van kennis mogelijk, n.l.: uit de Openbaring of uit de rede (waaronder we dan natuur-onderzoek, experiment enz. subsumeeren). Er moet zijn een Openbaring, die het antwoord op die vraag *geeft*, of een rede, die het *zoekt*.

Op zichzelf reeds is echter de Openbaring voor de beantwoording dezer vraag het meest aangewezen, omdat de menschelijke rede niet terug kan gaan tot vóór de Schepping. De Schepping der wereld is een praehumaan verschijnsel, waarbij de experientie en de heugenis ons ten eenenmale begeeft. Alle waarneming van het feit ontbreekt hier. De rede kan hoogstens trachten uit de bestaande verschijnselen tot het voorafgaande te concludeeren. De Openbaring heeft dus op zichzelf reeds dit voor, dat ze ons kan geschonken zijn door een, die er wel bij is geweest. Is er geen Openbaring, dan kan de rede ons niets meer geven dan louter hypothese.

In de tweede plaats pleit voor het teruggaan op de Openbaring, dat de vraag naar het ontstaan der dingen voor het geheele religieuze leven van zoo overwegend belang is, dat de religie in de lucht hangt, zoolang op die vraag

geen antwoord is gegeven. Moest dus dat antwoord uit de rede komen, dan zou de menschheid eerst duizenden jaren hebben moeten leven, eer ze zoover was, dat ze een antwoord op die vraag kon geven. Ze heeft dan 6000 jaren in onwetendheid geleefd en eerst in 1850 met Darwin een antwoord gekregen. Op het Evolutiestandpunt spreekt dit zelfs nog sterker, aangezien de mannen der Evolutie leeren, dat het menschelijk geslacht reeds tienduizenden van jaren heeft bestaan. Dus dan is de menschheid op dit punt nog duizenden jaren langer in onzekerheid geweest.

Raadplegen we daarentegen de historie, dan zien we, dat de behoefte om een antwoord te hebben op de vraag naar het ontstaan der dingen zóo groot was, dat er onder alle meetellende volken sagen en mythen over in omloop zijn, die men onder de kosmogenetische legenden kan samenvatten. Voorts heeft, zoover de philosophie opklimt, die vraag naar den oorsprong der dingen de denkers altijd beziggehouden.

Eenerzijds bespeuren we dus van de vroegste tijden af een algemeen menschelijke behoefte naar een antwoord op die vraag, en anderzijds de evolutionistische bewering, dat eerst anno domini 1854 aan die behoefte zou zijn voldaan. Maar voldaan dan ook op zulk een wijze, die er alle belangrijkheid aan ontneemt, het religieuze besef vernietigt en ons doet wegzinken in een mechanisch materialisme.

Het vinden van een antwoord op de gestelde vraag door de Openbaring, beveelt zich dus op zichzelf al reeds aan. Dan verzelde de kennis daarvan den mensch al terstond op zijn pad, dan was van meetaf aan die dringende behoefte der menschelijke natuur voldaan. Ook buiten Israel en de Christenheid hebben eeuw aan eeuw de volken voortgeleefd in de zekerheid, dat er aan die behoefte voldaan was, en heeft een, zij het ook vervalschte traditie, een antwoord op die vraag gegeven.

Het pleit tusschen de mannen der Openbaring en die der rede staat dus volstrekt niet gelijk. Op het standpunt der Openbaring heeft men alles vóór, op dat der rede alles tegen zich.

Dit op algemeen terrein.

II. Komen we nu op theologisch terrein, waarbij we ons thans alleen hebben te bepalen, dan is de Openbaring vanzelf ons eenig uitgangspunt. Voor ons staat vast, dat we van het ontstaan der dingen door de Openbaring, en daardoor alleen, kennis bezitten.

In de tweede plaats heeft ook de locus de Creatione voor ons een geheel andere beduidenis. Ons is het daarbij te doen om God te kennen, te kennen hier uit Zijn werken. Het is dus niet maar de menschelijke behoefte om het

verband tot in het verleden door te trekken, maar wat ons tot dit onderzoek dringt in het besef, dat de Schepping ons in de eerste plaats wijst op het werk Gods, en in de tweede plaats pas is het ons te doen om een solutie voor de vraag naar den oorsprong der dingen.

Daarom is de Heilige Schrift alleen ons principium.

Maar daarmee kan de theoloog niet volstaan.

Over het ontstaan der wereld, van den mensch en van de menschelijke ziel de gegevens uit de Heilige Schrift te verzamelen, is niet genoeg. Ook buiten de Schrift om heeft de mensch over deze dingen nagedacht. De menschelijke rede houdt zich met dezelfde problemen bezig. Er is een theologische, maar ook een philosophische ethiek. De Openbaring legt aan de menschelijke rede het zwijgen niet op. Ook niet bij de vraag naar den oorsprong. De rede moet werkzaam zijn en mag het onderzoek niet schuwen, maar moet vragen wat de bestaande dingen omtrent al deze vraagstukken leeren. Voor palaeontologische ontdekkingen mogen we niet onverschillig zijn, maar we hebben ze dankbaar te gebruiken. Daarvoor heeft God ons de rede gegeven. Maar waar nu eenerzijds de Openbaring gegevens verstrekt en anderzijds de rede, daar ligt het in den aard der zaak, dat we tweeërlei resultaat krijgen. Die resultaten komen parallel naast elkander te staan en kunnen nu elkaar toelichten. De resultaten der rede kunnen strekken om het resultaat der Openbaring ons duidelijker te maken. Leert de Schrift ons dat niet alles op eens is geschapen, maar in opeenvolging, en leert de palaeontologie ons verschillende aardlagen kennen, dan kan zij ons de gegevens der Schrift illustreeren.

Maar ook is het mogelijk, dat de menschelijke rede stellingen en conclusiën gaat opperen, die tegen de Openbaring antithetisch overstaan. En dan rust op de theologie de plicht ze in hun onhoudbaarheid ten toon te stellen.

Ook is in de rede de dichterlijke verbeelding, de fantasie werkzaam op allerlei wijze, trachtende zich in den kosmos thuis te vinden. Daaraan hebben we de verschillende kosmogonieën te danken. Ook met die dichtingen van den menschelijken geest, die naar Gods beeld geschapen is, hebben we rekening te houden.

Tegenover al die voorstellingen heeft de theoloog dus het resultaat der Openbaring te stellen, om te zien, welk licht het op de Openbaring werpt, en anders om de extravagantiën te bestrijden.

§ 2. *De Opere Dei in genere.*

Onder werken in de tegenstelling met rusten of niet werken verstaan we, dat de aanwezige krachten of vermogens zich uiten, en niet in haar uiting worden tegengehouden. In God nu zijn de Hem inwonende krachten en vermogens niet onderhevig aan tijdelijke uitputting, noch ook aan een proces. Ze zijn altoos in haar volkomenheid en ongeschonden gaafheid aanwezig. Ook belemmert de eene kracht de andere niet, noch ook is er eenige macht buiten God denkbaar, die Zijn almacht een perk zou stellen. Dit nu drukt de theologie uit door God te noemen Actus purissimus, hiermee te kennen gevend:

1°. dat er in God geen verschil is tusschen potentia en actus;

2°. dat de krachten of vermogens in God niet als onderscheidene krachten naast elkander liggen, maar met het Wezen zelf van God identiek zijn;

3°. dat er in God geen afwisseling is van werken en niet werken, en

4°. dat geen macht buiten Hem Zijn werking weerstaat of ophoudt.

Voor alle werken is God het archetypon. Niet ons menschelijk werken noch het werken in de natuur is de maatstaf, waarnaar het werken Gods moet beoordeeld, maar omgekeerd is alle krachtswerking in de natuur of in den mensch slechts de verzwakte afschaduwing van het werken Gods. Bij ons kan er werking zijn van de eene kracht, terwijl de andere werkeloos blijft. In mensch en dier put de kracht haar werking uit, en behoeft dan een periode van rust om zich te herstellen. In ons werken grijpt ontwikkeling plaats, door wat we groei noemen bij het lichaam en ontwikkeling van onze geestelijke vermogens en talenten, de overgang van het potentieele in het actueele. En evenzoo stuit de werking van onze kracht gedurig op een sterkere kracht of op een gelijke, die haar werking te niet doet. In God vallen al deze beperkingen weg, zoo van maat en periode als van tijd en plaats en omstandigheid. In Hem is niet dan een opus, en dit opus is perfectissimum.

Onderscheiden moet hierbij worden tusschen het werken Gods in Zichzelf en buiten Zichzelf. Het werken Gods in Zichzelf is deels een werken, dat bestemd is in Zijn Wezen besloten te blijven, en anderdeels een werken, dat bestemd is om naar buiten te treden. Er zijn alzoo

in God opera interna en externa, en de opera interna vallen wederom uiteen in de zoodanige quae immanent, en in die andere quae exeunt. De opera immanentia zijn dezulke, die van de drie Personen op elkander uitgaan. Die werken daarentegen die eerst interna zijn, maar daarna exeuntia worden, zijn altoos Patri, Filio et Spiritui Sancto communia en deelen zich in opera naturae en opera gratiae. De opera immanentia zijn in absoluten zin eeuwig. De andere eeuwig voor zooveel ze nog alleen interna zijn, doch ze gaan, zoodra ze buiten God treden, als exeuntia in den tijd over. Intusschen moet dit exire van de opera exeuntia niet zóó verstaan, alsof ze daardoor los van God werden. Integendeel, God blijft in alle opera quae exierunt door influxus met Zijn alomtegenwoordige en almogende kracht.

Nemen we nu eerst de opera immanentia, dan uit zich in het opus diaireton van Vader, Zoon en Geest op elkander eeuwiglijk de volle actuositas van het Eeuwige Wezen. Hierin is God van eeuwigheid tot eeuwigheid Zichzelf genoegzaam. De Vader uit eeuwiglijk al Zijn kracht in het genereeren en minnen van den Zoon, en in het doen uitgaan en minnen van den Heiligen Geest. De Zoon uit eeuwiglijk al Zijn kracht in het gegenereerd worden van den Vader, in het mede doen uitgaan van den Heiligen Geest en in het minnen van die beiden. En de Heilige Geest gebruikt eeuwiglijk al Zijn kracht in het uitgaan van den Vader en den Zoon, en in de liefde waarmee Hij beiden omvat. Saamvatten en objectiveeren van dit eeuwig opus immanens heeft plaats in het opus consilii, die niet te verstaan is als een abstract program, maar, naar het archetypon van ons ectypisch verbeeldingsvermogen, is als een eeuwig voor Zich stellen en voor Zich zien om er in te genieten van heel den kosmos en heel de historie in beider volledige uitwerking en ontknooping. In dien zin is dus de kosmos en de historie eeuwig en is God nooit zonder Zijn kosmos.

En daarbij komt dan een opus exeuns of externum, dat uit God uittredende, noch het eeuwige, noch het absolute karakter draagt, maar pro mensura creaturae een aanvang neemt, een proces doorloopt, in zijn aard temporeel is en eerst ten slotte zijn bestemming bereikt. Dientengevolge onderscheidt men in dit opus exeuns tusschen het primaire en het secundaire wat de opeenvolging der dingen betreft, en tusschen het opus naturae en gratiae, al naar gelang de factor der zonde nog niet of reeds in aanmerking komt.

De primaire daad van het opus exeuns is de Creatio.

De causa movens, die tot het exire drong en dringt, mag niet gezocht

worden in het geluk van het schepsel, want dit geluk bestaat slechts voor een zeer betrekkelijk deel, maar ligt ten principale uitsluitend daarin, dat God Zijn eigen verheerlijking zocht. Iets wat dan zóo kan verstaan worden, dat in elk der drie Personen de drang is om de glorie der andere op het heerlijkst te doen uitkomen. De causa movens zou dan te omschrijven zijn als gelegen in de eeuwige onderlinge liefde van Vader, Zoon en Heiligen Geest.

Toelichting.

I. De Creatio behoort tot de werken Gods. Om haar goed te verstaan moeten we dus eerst omtrent het werken Gods een duidelijke voorstelling hebben. Nu is *werken* een begrip, dat zelfs in het gewone leven in verschillenden zin wordt gebruikt. We zeggen, dat we zoo- en zooveel uren gewerkt hebben, als we ons hebben bezig gehouden met een bepaalde taak. Maar van werken kan ook sprake zijn als er geen de minste taak wordt verricht. Als het paneel scheef trekt, zegt een timmerman: dat hout werkt. Hier is het dan geen taak, maar eenvoudig beweging. De geneeskunde spreekt van een werking in de longen, ingewanden, enz., wanneer er in het lichaam iets te bespeuren valt van een beweging, die er anders niet is en er dan ook niet behoort te zijn.

Spreken we nu van het werken Gods, dan moeten we dat niet alleen daarin zien, dat er iets buiten God door God tot stand komt of in stand wordt gehouden. Toch is deze dwaling tamelijk algemeen. In den regel denkt men, dat God pas met de Schepping begonnen is te werken, en na zesdaagsche Schepping weer ophield met werken en is gaan rusten. Men brengt dan een anthropologisch begrip van werken op God over. Meer nog. Als wij toch onzen dag in werkuren en andere indeelen, wil dat nog niet eens zeggen, dat we buiten die werkuren niets doen. Het roepen om een acht-urigen werkdag wil niet zeggen, dat men dan de overige uren als pilaren aan den wand zal staan, maar alleen, dat men dan niet werkt met een bepaalde taak.

Daarom zijn we in deze paragraaf begonnen met eerst het principieele begrip van werken onder de oogen te zien. En de ontwikkeling der leer van de δύναμις en de ἐνέργεια op natuurkundig en mathematisch gebied, is een groote hulp om in het werken Gods een dieper inzicht te verkrijgen.

Deze ontwikkeling heeft namelijk geleid tot de wet van de *constantheid der energie.* In beginsel was ze reeds door Huygens ontdekt, maar tot rijker opvatting kwam eerst von Helmholtz. Ze kwam in deze eeuw van lieverlee

tot vastheid. Eerst door Hume in 1800, vervolgens door Mayer in 1842 en het meest door von Helmholtz in 1847.

Voor het begrip van werken heeft men in de dynamik de formule: M.K.G. M. = meter. K.G. = kilogram. M.K.G. is de arbeid, die verricht moet worden om een kilogram een meter te verzetten. Deze kilogrammeter is de arbeidseenheid. Deze formule heeft men gevonden om het begrip van arbeid handelbaar te maken. Evenzoo de formule $\frac{m\ v^2}{2}$ om energie uit te drukken. Daar is m de massa en v de afstand, die in een seconde kan worden doorloopen. Dat is dus de energie-eenheid. Een kilogram is aan een koord gebonden. Nu is de kracht, noodig om dat gewicht een meter op te heffen, de arbeidseenheid. De kracht, die in een ding schuilt om m te verplaatsen over een weg v in een seconde, is de energie-arbeid.

Werkt een mensch acht uur per dag, dan levert hij 345600 arbeidseenheden. Voor een paard is dit getal 2160000. Voor een os 1382400. Dus kan men met deze formule de krachten uitdrukken, die in verschillende wezens schuilen. En zoo begrijpen we dan nu ook wat „paardekracht" is.

Wat is nu het verschil tusschen arbeid en energie?

Een zich op en neer bewegende slinger heeft kinetische en potentieele energie. Is de slinger in den loodrechten stand gekomen, dan heet de energie kinetische. Is het uiterste punt bereikt, dan heet de energie potentieele. Nu is men tot de ontdekking gekomen, dat de kracht van beweging, op een bepaalde massa gewicht werkend, niet te loor gaat, maar zich omzet in warmte, terwijl alle warmte weer kan worden opgelost in beweegkracht. Ook de electriciteit is niets dan opgesloten warmte. Had men vroeger de voorstelling, dat een kracht, had ze eenmaal uitgewerkt, weg was, nu weet men beter: ze gaat in warmte over. Zoo kwam Helmholtz tot de conclusie, dat er geen enkele kracht te loor gaat in de Schepping. De kracht van den herfst gaat in den winter niet weg, maar wordt slechts omgezet in anderen vorm, om straks in 't voorjaar weer als vroeger uit te komen. Er is een constante energie in het heelal.

Door dit in te denken komen we een aanmerkelijke schrede nader om het werken Gods te kunnen verstaan. Door het werken Gods ontstaat er in Hem geen uitputting, zoodat er nieuwe zou moeten worden aangevoerd. Want vanwaar zou Hem die vernieuwing van kracht toekomen? Hij is de Almachtige. Boven Hem, om Hem te versterken is niemand denkbaar. We kunnen ons Zijn werken dus niet anders voorstellen dan als een nooit te loor gaande kracht. De formule van een volkomen constante energie is dus ten volle op God toepasselijk. De vroegere stelling van het werken Gods, waarbij we

anthropologisch tot Gods werken opklommen, zat ons in den weg en vloeide voort uit onze onkunde van de werking der energie in de natuur. De constante energie echter verklaart ons het eeuwig duurzame in God.

Is dat dus de energie in God, dan vragen we nu in de tweede plaats: Wat is werken in God? Werken is de overgang der energie van den eenen in den anderen vorm. Maar dat is iets, wat in het Goddelijke Wezen niet plaats vindt. Wel bestaat die overgang bij God als het tot de Schepping komt, maar er is ook een werken van de goddelijke energie, dat niet het karakter van overgang draagt.

Om dit te vatten lette men op de schriftuurlijke onderscheiding tusschen *δύναμις* en *ἐνέργεια*.

Zoo lezen we Joh. 5 : 17: *Ὁ πατήρ μου ἕως ἄρτι ἐργάζεται, κἀγὼ ἐργάζομαι.* Dus een altoos doorgaan van de energie.

In Genesis 2 : 3 lezen we: God heeft op den zevenden dag gerust van al Zijn werk, hetwelk Hij geschapen had om te volmaken. D. w. z. het produceeren Gods hield op, doch nu moest hetgeen potentieel in die Schepping gegeven was, geheel daarin worden uitgewerkt, volmaakt. Ook dit duidt dus op een constante werkzaamheid Gods.

Dan een plaats, waarop bij deze quaestie niet genoeg nadruk kan worden gelegd, Ef. 1 : 19, 20: *Τὸ ὑπερβάλλον μέγεθος τῆς δυνάμεως αὐτοῦ εἰς ἡμᾶς τοὺς πιστεύοντας κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος αὐτοῦ, ἣν ἐνήργησεν ἐν τῷ Χριστῷ ἐγείρας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν.* Hier is dus sprake van een energie, die God in Christus gewerkt heeft bij Zijn opstanding uit de dooden. Daarin openbaarde zich een uitnemende *μέγεθος*, d. w. z. de maat van de *δύναμις*. En *κράτος* is de maat om de hoegrootheid van de *ἰσχύς* uit te drukken. De *ἐνέργεια* is de in kracht gezette *δύναμις*. En de *δύναμις* is de potentie die in de kracht uitkomt.

Evenzoo in 3 : 7 *κατὰ τὴν ἐνέργειαν τῆς δυνάμεως αὐτοῦ.* Hier is *δύναμις* weer de in God resideerende kracht en *ἐνέργεια* de uitkomende kracht.

In Phil. 3 : 21 wordt hetzelfde op Christus overgebracht: *κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ δύνασθαι αὐτὸν καὶ ὑποτάξαι ἑαυτῷ τὰ πάντα.*

Ook Coloss. 1 : 29: *κατὰ τὴν ἐνέργειαν αὐτοῦ τὴν ἐνεργουμένην ἐν ἐμοὶ ἐν δυνάμει.*

En evenzoo 2 : 12: *Συνταφέντες αὐτῷ ἐν τῷ βαπτίσματι· ἐν ᾧ καὶ συνηγέρθητε διὰ τῆς πίστεως τῆς ἐνεργείας τοῦ Θεοῦ τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ τῶν νεκρῶν.*

Evenals tegenwoordig is dus de onderscheiding tusschen *δύναμις* en *ἐνέργεια* ook in de Schrift reeds geheel aanwezig. De Schrift leert ons in God niet een doode kracht kennen, als electriciteit in een busje opgesloten, of als de opgewonden veer van een horloge, welke kracht dan levend zou zijn gaan werken

bij de Schepping, maar alle δύναμις is in God κατὰ ἐνέργειαν, werkende kracht.

Om dit te doen uitkomen zijn in de paragraaf de bepalingen opgesomd, waardoor Gods werken van het onze kan worden onderscheiden.

1°. Onze kracht raakt uitgeput. Door slaap, rust, voeding moet ze weer hersteld. Daarentegen staat er van God in Ps. 121 : 3 en 4: „Uw Bewaarder zal niet sluimeren. Ziet, de Bewaarder Israëls zal niet sluimeren noch slapen." Deze woorden dienen zeer zeker tot onze vertroosting, dat we dag en nacht op Gods zorge kunnen rekenen; maar tegelijk ook om ons te leeren, dat God nooit moede wordt, evenals Jes. 40 : 28: „Weet gij het niet? hebt gij het niet gehoord, dat de eeuwige God, de Heere, de Schepper van de einden der aarde, noch moede noch mat wordt?"

2°. In ons is een proces, lichamelijk uitkomend in onzen groei en psychisch in opvoeding en ontwikkeling. Een pasgeboren wicht is nog tot niets in staat. In een jong kind schuilen de energieën nog in potentie. Eerst door een langzaam proces komen ze uit.

3°. Bij ons ligt kracht naast kracht. In ons werkt nu eens de eene, dan weer de andere kracht. Zoo kan een jongmensch het eene oogenblik studeeren en het andere moment gymnastiek doen. Hij gebruikt dan telkens geheel andere krachten. Niet alle energieën werken in ons gelijk. Wij zijn als een piano, waarop de eene toets na den anderen wordt aangeslagen. Zóó eerst ruischen de akkoorden van ons leven. Wij zijn composita. Maar in God is de absolute simplicitas. In Hem is maar één vermogen, met Zijn Wezen eenzelvig. Waarom het Eeuwige Wezen geen compositum kan zijn is klaar. Immers er zou dan een componeerder moeten zijn. Omne compositum supponit compositorem.

4°. Wij kunnen stuiten op tegenstand, waardoor onze krachten tot werkeloosheid worden gedoemd. God echter is de Almachtige, wat niet slechts zeggen wil, dat Hij veel macht heeft, maar dat alle kracht alleen door Hem en naar Zijn bestel werkt.

Dat altegader drukt de dogmatiek uit door God te noemen: Actus Purissimus; waarin opgesloten ligt:

1°. God is zelf actus.
2°. In God is alles actus.
3°. In God is volkomen actus.
4°. In God is doorgaande actus.

Nog één punt dient hier aangestipt. De δύναμις in ons onderscheiden we naarmate ze stoffelijke of geestelijke δύναμις is. M. K. G. is heel iets anders dan de kracht van het denken of van de liefde. En diezelfde tegenstelling

vinden we ook in de schepping terug. Nu neigen we er toe om ook in God een onderscheid te maken tusschen de kracht, waarmee Hij de psychische, en die, waarmee Hij de physische dingen tot aanzijn roept. En het eigenlijke wonder zoeken we dan niet in de geestelijke, maar in de materieele schepping.

Tegen de Schepping van dieren en planten, tegen de spijziging der vijf duizend komt dan ook het rationalisme krachtig op: tegen b.v. het genie en de wedergeboorte veel minder. Heel natuurlijk vinden we 't dan, dat uit God, Die een Geest is, geestelijke dingen voortkomen, maar in de Schepping van stoffelijke zien we een wonder. Zoo brengen we ons dualisme tusschen stof en geest ook op God over. Zoodra we nu daarvan uitgaan, stellen we in het Eeuwige Wezen een tweeheid, een compositie. Daarom dient scherpelijk de simplicitas Dei in het oog te worden gehouden. De kracht, waarmee God stoffelijke en geestelijke dingen voortbrengt, is in Hem één en dezelfde. Anders gezegd: het stoffelijke is nooit basis van het geestelijke, maar wijl God, de Schepper, een Geest is, is het geestelijke basis van het stoffelijke en geestelijke beide.

Dezelfde foutieve gedachtenlijn loopt door de leer der ὑλη, door de philosophie van Schelling, en door de theosophie. Men stelt dan, dat er oorspronkelijk een βυθός of een ὕλη was, iets niet rein geestelijks als basis voor het geestelijke. Schriftuurlijk daarentegen is, dat God een Geest is. En uit Hem is aller dingen oorsprong. De kracht, waarmee God een ziel wederbaart, verschilt in niets van de kracht waarmee Hij een bliksemstraal doet uitgaan. Het is identiteit van kracht. De geheele symboliek ontleent dan ook alleen aan deze identiteit haar recht van bestaan. Ook de menschelijke taal, waarin die tweeheid van 't geestelijke en stoffelijke zoo hoog mogelijk in identiteit wordt opgevoerd. Au fond is er identiteit van stof en geest.

II. Hiermee stappen we af van het werken Gods sensu absoluto, om nu te komen tot een tweede iets: de qualiteit van het werken Gods.

Daarbij beginnen we met geheel op zij te zetten de dwaling, alsof God pas begonnen was te werken, toen Hij iets buiten Zich tot stand bracht. Hetzelfde toch heeft men eenigermate reeds onder menschen. Stel ik zit op mijn kamer te denken. De meid hoort: mijnheer heeft het druk. Nu komt ze boven om mijn kamer te stoffen. Zij denkt zoo goed als niet. Misschien of ze theebladen genoeg heeft. Zij werkt met de handen. En omdat ik dat niet doe, maar stil zit, moet ze nu wel meenen, dat ik niets uitvoer. Een generaal Buller, die aan de Tugela stil te paard zit te kijken naar den loop van den slag, doet schijnbaar niets, en toch werkt hij met zijn hoofd op een ontzettende wijze, veel harder dan de beste Engelschman, die voor het

kanon staat. En als straks die meid over een vrijer gaat *denken*, grijpt dat heel haar persoon aan. Eer Kant zijn Kritik der reinen Vernunft schreef, heeft er wat gebroed in zijn hersens! Hierin nu hebben we een zwakke analogie voor het werken Gods. Bij ons is voor een hooger mensch het stoffelijke werk bijzaak en het inwendige hoofdzaak. Die tegenstelling gaat ook door bij God. In Hem is het binnenwerk het wezenlijke, daarentegen het stoffelijke, met eerbied gezegd, bijzaak. Te denken, dat God tot op de Schepping niets gedaan heeft, is even dwaas als dat mijn dienstmeid, wanneer ik uit mijn gedachten opsta om mijn kachel te poken, denkt: nu voert hij toch eens wat uit.

De theologie schoof daarom de tegenstelling op den voorgrond tusschen het opus Dei immanens en het opus Dei exeuns. Daarin ligt:

1°. dat er een groot werk in God is, waarvan men daarbuiten niets merkt;

2°. dat er een werk in Hem is, dat wel naar buiten uitkomt, maar begint met binnenwerk te zijn.

Eigenlijk is alle werken Gods binnenwerk. En slechts een zeer klein deel ervan treedt ook naar buiten.

Dat opus Dei immanens echter mag niet verstaan worden naar menschelijke analogie, als ware daarbij ook een rusten denkbaar. Zelfs een ernstig denker onder de menschen is bijna altoos in zijn gedachten werkzaam. Tot zelfs in den slaap toe, 't zij dat dit uitkomt in droomen, 't zij in een onbewuste werking, waarvan het resultaat is, dat men opstaande helderder inzicht in de problemen heeft dan bij het naar bed gaan. Toch is er bij den mensch altoos een periodieke afwisseling. En de gedachte daaraan nu heeft men bij God geheel op zij te zetten. 't Opus immanens houdt bij God nooit op. Het is niet een deel, dat werkt, terwijl een ander deel rust, maar God is Actus Purissimus. Er is een altoos voortdurende volledige werking van alle krachten Gods. De kinetische energie is bij Hem altoos de absolute, en nooit staat daar een potentieele tegenover.

Men moet onderscheiden tusschen het opus quod immanet en het opus quod exit. Maar ook tusschen het opus internum en het opus externum. Er is een opus immanens quod exire potest. En een opus externum quod exiit. Eerst is alles internum. Tot dat internum behoort dan een zeer groot deel quod nunquam exit, en een ander deel quod exibit. Eenmaal uitgegaan zijn dat de opera externa.

Nu kan voor het opus immanens verwezen worden naar den locus de Deo. 't Is een opus διαίρετον, omdat het niet is een werk aan Vader, Zoon en Heiligen Geest gemeen, maar een onderscheiden werk van den Vader, een onderscheiden werk van den Zoon en een onderscheiden werk van den Heiligen Geest. 't Zijn opera discriminata. Het eeuwige werk van den Vader

bestaat in het eeuwig genereeren van den Zoon, het eeuwig doen uitgaan van den Heiligen Geest en het minnen met eeuwige liefde van den Zoon en den Heiligen Geest. Voor ons zal dit altoos een innergöttlich mysterie blijven. Het genereeren van den Zoon door den Vader is geheel anders dan de generatie onder de menschen. Die houdt op als het kind er is. Maar bij den Vader en den Zoon in het eeuwige Wezen is dit een eeuwig rythmisch leven. En evenzoo is het met het uitgaan van den Heiligen Geest. En in de liefde tot beiden. Ook liefde is een werkzaamheid in het hart, al hebben we daarvan ook maar een zeer flauw begrip. In God echter is die liefde volstrekt. Hij is ἡ Ἀγάπη met volle actuositeit. Ook de ἀγάπη is hier actus purissimus. In God is liefhebben het eenige werk.

Hetzelfde geldt van den Zoon. Hij doet eveneens den Heiligen Geest van Zich uitgaan, maar ook laat Hij Zich genereeren. Nu zal men zeggen: dat is toch passief! Tot op zekere hoogte: zeer zeker. Maar een passiviteit, zooals wij die meestal opvatten, bestaat in het eeuwige Wezen niet. Zelfs ook wij zeggen tegen een zieke, die gedragen moet worden: je moet wat meegeven. Dat is ook werken. Verder is ook in den Zoon de actuositas amoris naar den Vader en den Heiligen Geest.

En hetzelfde kan gezegd worden van den Heiligen Geest.

Zoo is er dan in dat διαίρετον opus van Vader en Zoon en Heiligen Geest op zichzelf reeds een eeuwig leven, zonder dat er ook maar van een ideëele Schepping nog pas sprake is. Voor ons lijkt die conceptie van de wereld een veel grooter werk. Dat innergöttliche leven is voor ons altoos een mysterie. En voeling daarvan krijgen we dan ook niet door dogmatische redeneering, maar alleen door gemeenschap met het eeuwige Wezen langs den mystieken weg van contemplatie en meditatie. Alleen hij die, gelijk onze Confessie zegt, Hunne werkingen in zich gevoelt, en in wien zelf de liefde tot Vader, Zoon en Heiligen Geest vurig brandt, begrijpt er nog wel niets van, maar *voelt* dan tenminste, hoe daar toch eerst de volheid van het werken gevonden wordt. 't Verstand is hier eenvoudig ontoereikend voor. Alle poging is doelloos om dit iemand eens „aan zijn verstand" te brengen. Alleen de mystieke band aan God, brengt ons tot kennis daarvan. En dan krijgen we een indruk van een *fervens opus* als in een ontzaglijke fabriek van raderen, waarbij de grootste op de wereld nog niets is. Daar is niets dan God. Godzelf. Geen kracht is er onbezig. Het is één vol, rijk krachtsleven, in overvloed van energieën zichzelf vervullend en zelfgenoegzaam.

Behalve echter dat opus διαίρετον is er in God ook een opus commune, en daarin vindt het opus διαίρετον eerst zijn voleinding.

Sprekende van het opus exeuns houde men wel in het oog, dat het ten deele is: non exeuns quod exivit, ten deele exeuns quod exit ipso momento, en ten deele exiturum quod exibit post hoc. Het opus exeuns begint met nog niet uit te zijn gegaan. Eerst van het oogenblik der Schepping af is het uitgaan begonnen. Het decretum echter om het eenmaal te doen uitgaan is er van eeuwigheid af geweest. Toch is het ook reeds in het decreet exeuns genoemd, en we houden ons aan die benaming, al is ze strikt genomen niet juist. Het is dan exeuns maar nog in den toestand „non exeuns". En terwijl nu het opus immanens een opus διχίρετον is, onderscheidenlijk door den Vader, den Zoon en den Heiligen Geest gewerkt, is het opus exeuns tribus personis commune.

Om nu dit opus exeuns eenigermate te verstaan, heeft men zich te doordringen van de hooge beteekenis der *fantazie*. Op het voetspoor toch van Aristoteles zijn de gereformeerde theologen te zeer vervallen in de fout, om enkel van *intellectus* en *voluntas* te spreken, en dan bij *intellectus* slechts te denken aan het *verstand*. Toch wordt het eerst goed weergegeven als men vertaalt: *bewustzijn*. Maar dat bewustzijn nu heeft onderscheidene wijzen van werken. Reeds in de logica onderscheiden we tusschen *begrip* en *voorstelling*. Spreek ik van het *begrip* paard, dan subsumeer ik het onder de viervoetige zoogdieren. Bij de *voorstelling* paard echter zie ik het paard in den geest voor me. Dus de intellectus heeft reeds in de logica een dubbelen kant. Maar daarmee is nog niet genoeg onderscheid gemaakt. Immers, we zouden geen voorstellingen kunnen hebben, wanneer er niet ook een verbeeldend vermogen in ons bewustzijn was. En gelijk men nu bij het denken tweeërlei heeft:

1°. een opnemen van de ons gegeven begrippen (passief), en

2°. een afleiden uit die gegeven begrippen van nieuwe (actief), zoo ook is in het beeldend vermogen te onderscheiden: 1°. een passief element, als ons voorstellingsvermogen de beelden opneemt in den geest, maar daarnaast 2°. een actief werken van den geest met de beelden. En dat nu is het verbeeldingsvermogen of de fantazie, dat een scheppende, productieve kracht heeft.

Terwijl nu de gereformeerde theologie, onder de macht der Aristoteliaansche begripswereld, bijna met niets anders dan met begrippen werkte, kan niet ontkend worden, dat de Schrift ons daarentegen veel minder begrippen en veel meer beelden en voorstellingen biedt. Wij b.v. zeggen van een persoon, dat hij is gepraedestineerd en uitverkoren. De Schrift echter leert niet enkel uitverkiezing maar vóórkennis, prognosis. Zoo lezen we Jer. 1 : 5: „Eer Ik u in moeders buik formeerde, heb Ik u gekend"; waarin ligt uitgesproken, dat

God reeds een voorstelling had van Jeremia's levenden persoon in zijn wezenheid en karakter, reeds lang vóór hij geboren was.

Datzelfde gaat in 't algemeen door voor heel de scheppingswereld. Wij zeggen, dat er van eeuwigheid in God een decretum was om de wereld te scheppen. Dat is dus weer een begrip. Maar de Schrift geeft ons voor die begrippen voorstellingen. Ze teekent ons de menschenwereld en Christus als de eeuwige Wijsheid daarin spelende voor Gods aangezicht, van eeuwigheid af. Spr. 8 : 30, 31 : „Ik was een voedsterling bij Hem, en Ik was dagelijks Zijn vermakingen, te aller tijd voor Zijn aangezicht spelende; spelende in de wereld Zijns aardrijks, en Mijn vermakingen zijn met der menschen kinderen." Dus geen starre begripsontleding hier, maar teekening, voorstelling en beeld. Als een kindeke bij zijn moeder, zoo wordt Christus hier voorgesteld als van eeuwigheid bij den Vader spelend en Zelf Zich vermakende in de wereld der menschen, die nog niet geschapen was. Construeert men uit zoon'n plaats eenvoudig begrippen, dan komt ze niet tot haar recht.

Is nu ook bij ons dat verbeeldingsvermogen, dan moet dat het ectype zijn van wat archetypisch gevonden wordt in God. Wat bij ons nog slechts gebrekkig en flauw is, dat heeft God in absoluten en volstrekten zin.

In de tweede plaats moet hier nog de distinctie aan worden toegevoegd, dat, terwijl bij ons het verbeeldingsvermogen naast het denkvermogen ligt, bij God den Heere aan zoo'n splitsing niet mag worden gedacht. Het denkend en verbeeldend vermogen in het bewustzijn Gods is één. Het decreet Gods moeten we ons daarom niet denken als eenvoudig een lijst van de dingen, die komen zullen, maar veeleer als een boek, gelijk de Schrift dat ook doet, mits dan een verlucht boek, een geïllustreerd boek, met woorden als de uitdrukking van begrippen, en beelden als de uitdrukking van voorstellingen.

Met onze *besluiten* is het geheel anders. Als ik besluit om tegen een bepaalden tijd naar dit of dat land te gaan, dan blijft dat voorloopig alleen bij het besluit, tot ik straks het noodige geld ervoor bijeenbreng, daarna op de boot ga, en ja, als ik dan dicht bij het doel kom ga ik me van lieverlee een voorstelling maken hoe het aan de plaats mijner aankomst wel wezen zou. Daarentegen, als God besluit een wereld te scheppen, dan staat vanaf datzelfde oogenblik het beeld van die wereld ook present voor het Goddelijk bewustzijn. En niet zoo ongeveer, maar met heel de geschiedenis en heel het verloop van die wereld, en met alle bizonderheden in en boven de wateren, met wat in elke eeuw, elk jaar, elken dag, elk oogenblik gebeuren zal, met alle personen op die wereld, en met de gedachten, het karakter en den levensloop van elk dezer personen.

Het decreet Gods is dus maar niet alleen het besluit om *een* wereld te scheppen, maar *deze* bepaalde wereld met haar inhoud en historie. Er komt na de schepping niets meer bij; het beeld is volkomen adaequaat aan die komende wereld zelve. Ze zijn volkomen dezelfde. De cognitio Dei toch is nooit kennis a posteriori, maar altoos a priori. Wil God weten hoe een ding is, dan behoeft Hij niet door waarneming die kennis te verkrijgen, maar dan ziet Hij slechts naar het beeld, dat Hij Zelf in Zichzelf ervan omdraagt.

Daarmee vervalt de voorstelling, alsof God vóór duizenden van jaren de wereld schiep, en in de daaraan voorafgaande eeuwigheid eigenlijk ledig was. Hij heeft de wereld altoos voor Zich bezeten. Ze is in God eeuwig als God Zelf. Daar de wereld, die nu is, uitgelicht is uit het besluit, spreekt het vanzelf, dat er niets in die wereld was, wat niet eerst in die schuiflade van het besluit was.

Is het nu zóó, dat God Zich door het verbeeldingsvermogen een voorstelling van de wereld gemaakt heeft als wij? Veel te lang is men in deze zienswijze blijven hangen, door de heerschappij der Aristotelische begrippen. Voor de hooge beteekenis van de aesthetiek heeft de gereformeerde theologie geen oog gehad. Dat is nog wel het geval bij Calvijn, maar bij Voetius e. a. schijnt het, alsof die wereld der aesthetiek geen beteekenis heeft. Toch hebben we juist dat aesthetische hier meer op den voorgrond te stellen. Het leert ons, dat de conceptie van een kunstenaar geen spelen is met voorstellingen, maar een innerlijk productief werken en uit zijn geest voortbrengen van een kunstgewrocht. 't Kunstproduct is eerst in hem, en voltooid, al staat er nog geen noot op den muziekbalk, geen trek in het marmer, geen kleur op het doek en geen toon in het lied. 't Is eerst in den kunstenaar als conceptie. Die conceptie is zijn decretum. Maar archetypisch en in veel hooger zin is het decretum zooals conceptie bij God. God is de Opperste Kunstenaar en Bouwmeester van het heelal. En krachtens dat kunstvermogen heeft Hij van eeuwigheid af in Zichzelf heel het kunstproduct geconcipieerd. En gelijk in de moeder na voltooide dracht het kind volkomen aanwezig is, ook al is het nog niet gebaard, zoo is de conceptie voldragen in God, en wordt het opus exeuns als het nu ook voor de wereld gebaard wordt. De kosmosconceptie was van eeuwigheid af in God volkomen en voltooid present. Bij de Schepping is ze niet volkomener geworden, maar slechts naar buiten gekomen, gelijk een musicus zijn conceptie op het orgel uitspeelt.

Vatten we het decretum in dien aesthetischen zin op, dan ontkomen we aan elke deïstische voorstelling van God. De meeste menschen denken, dat God eerst van eeuwigheid af deïstisch was, en pas met de Schepping theïstisch is geworden. Daarom ook wordt het inleven in de kennisse van het Eeuwige Wezen, waarin toch naar de Schrift het eeuwige leven bestaat, zoo

weinig gevonden. Men heeft geen besef van dat levensvolle bestaan Gods door het opus διχίρετον en het opus commune in decreto, Toch is het, vooral ook voor ons, zoo dringend noodig in die waarheid in te dringen, zullen we ontkomen aan het intellectualisme. Met name in de gereformeerde kerken vindt men van die dorre begripswerkers, ook onder de predikanten. Als ze 't maar weten te beredeneeren en met begrippen in mekaar te schuiven, meenen ze klaar te zijn. En zoo treft men dominees aan die gelijken op iemand, bij wien een hongerige komt, en die nu zegt: Man, je hebt brood noodig, en dat brood bestaat uit deeg, hetwelk uit graan bereid wordt, en waar water bij noodig is; en die dan, als hij dat alles anatomisch juist den man heeft voorgehouden, vraagt: En hoe smaakt het je nou? Zou die man hem niet een slag in zijn gezicht geven? De Heiland daarentegen gaat uit met de roepstem: Komt tot Mij, gij allen die dorst en hongert, Ik zal u verzadigen. Hoe doen wij als iemand zich geen begrip van de dingen kan vormen? Dan helderen we de zaak met voorbeelden op. Welnu, waar redeneert de Heiland in begrippen? Altoos leert hij door beelden en gelijkenissen. En daarom, dat dorre en vermoordende intellectualisme moet in de kerk bestraft. En geen ding is mij zoo pijnlijk, dan dat juist van leerlingen dezer Universiteit, als ze optreden in de kerken, het gerucht loopt, dat ze dien weg van het intellectualisme bewandelen. Dat ligt aan de manier, waarop vroeger de gereformeerde theologie is behandeld. Sla à Marck maar eens op en wijs me dan één bladzij, waar ge een hart voelt kloppen. 't Is een begrippenkauwer, anders niet.

Hiermee is natuurlijk niet gezegd, dat God een gevoelsgod is. In God is gevoel en denken een. Maar bij ons zijn ze onderscheiden, en vandaar het gevaar om het een ten koste van het andere op te offeren. Toch moeten ze samengaan. En één Hollandsch woord is er, dat de eenheid tusschen die beide schoon uitdrukt, n.l. het woord: *denkbeeld.*

III. Nog één punt eischt bespreking. Moeilijk n.l. is aan de vraag te ontkomen, wat het motief, de causa movens van de Schepping is geweest. Indien toch het Eeuwige Wezen zelfgenoegzaam in Zichzelf is, en we ons het Eeuwige Wezen in Zijn zelfgenoegzaamheid niet deïstisch hebben voor te stellen als in eeuwige rust, maar als van eeuwigheid tot eeuwigheid in Zichzelven werkende het opus immanens διχίρετον, en evenzoo als geheel den kosmos met al zijn verloop in Zichzelf door kunstconceptie bezittende, zoodat Hij van eeuwigheid in die wereld Zijn vermaking had, dan rijst onwillekeurig de vraag: waartoe diende dan die Schepping? Is God zelfgenoegzaam, dan kan Hem toch niets toegevoegd worden, dat Hem rijker maakt, dan moet het voor het Eeuwige

Wezen indifferent blijven, of er een schepping komt of niet. En als er dan nu toch een creatio is, dan kunnen we de vraag niet onderdrukken, wat dan voor dat opus exeuns de causa movens mag geweest zijn.

't Spreekt vanzelf, dat we ten opzichte van zulke vragen altoos de grootste eerbiedigheid te betrachten hebben. Toch is er één uitspraak der Schrift, die ons recht geeft deze vraag te stellen, n. l. Spr. 16 : 4*a*: „De Heere heeft alles gewrocht om Zijn Zelfs wil". Hier vinden we dus tweeërlei: vooreerst het poneeren van het vraagstuk; er wordt ons hier uitspraak gegeven over het motief der schepping, en gezegd, dat dit motief ligt in God; — ten tweede ligt in deze woorden iets uitgesproken, waaruit een negatieve conclusie volgt, die van gewicht is. Wij toch neigen er toe de causa movens voor de heele schepping te zoeken in het geluk van het schepsel, of: nog erger, in de zaligheid der electi. Uiteraard heeft dit zoeken van een motief buiten God iets dat ons meer toelacht, in zoover het ons de zaak gemakkelijker te begrijpen maakt. Maar het oxymoron wordt door deze gewichtige uitspraak juist verhoogd, waar ze ons zegt, dat het doel der Schepping niet in ons ligt, maar in God Zelf. Zoo staan we dan vanzelf voor de vraag: Hoe kan de Zelfgenoegzame om Zijns Zelfs wille de wereld scheppen?

Over deze vraag nu geeft de Schrift in directen zin geen nader uitsluitsel. 't Eenige wat we zeggen kunnen is dit, dat de Heilige Schrift ons in het Eeuwige wezen geen star monisme leert kennen, maar een drievuldige Differenzirung, En de verhouding tusschen de drie Personen, de relatie van existentie wordt ons eveneens door de Schrift aangegeven. Het eminente werk van Vader, Zoon en Heiligen Geest is het minnen van elkander met een eeuwige en volkomen liefde. De Christus Zelf heeft deze gedachte uitgewerkt. Zoo in Joh. 3 : 35: „De Vader heeft den Zoon lief, en heeft alle dingen in Zijn hand gegeven"; 5 : 20: „De Vader heeft den Zoon lief en toont Hem alles wat hij doet"; 6 : 38: „Ik ben uit den hemel nedergedaald, niet opdat Ik Mijn wil zou doen, maar den wil Desgenen die mij gezonden heeft". Al deze plaatsen toonen, dat de ἀγάπη van den Vader voor den Zoon en van den Zoon voor den Vader motief is van Goddelijke handeling, grondslag van het opus διαιρετον.

Is dit zoo, en verstaan we dan die ἀγάπη niet als een rustende gezindheid, maar als een opus absolutum aeternum, als een opus fervens, dat den gloed van het leven in het Eeuwige Wezen uitmaakt, dan hebben we daarin eenige aanwijzing tot de beantwoording van de gestelde vraag. En dan zouden we dit antwoord liefst zóó willen uitdrukken: Het uitkomen van het werk is eervergrooting. Nu heeft weliswaar het Eeuwige Wezen op Zichzelf voor Zich die eervergrooting niet noodig, maar wel laat het zich denken, dat de ἀγάπη

causa movens wordt voor den Vader om de eere des Zoons en des Heiligen Geestes te doen uitkomen, gelijk de Schrift dan ook spreekt van een nog grooter maken van den naam des Heeren. Zoo is dan onze conclusie, dat het de onderlinge en wederkeerige liefde van Vader, Zoon en Heiligen Geest is, Die in het opus exeuns over en weder de verhooging en vergrooting van elkanders eere zoeken.

§ 3. *Num creatio mutationem in Deo ponit.*

Bij de Schepping bestaat voor ons 't moeilijkste probleem bij de vraag, hoe de overgang uit den staat *zonder* Schepping in een staat *met* Schepping overeen is te brengen met de onveranderlijkheid Gods. De moeilijkheid van dit probleem bestaat voor ons daarin, dat wij het gelijkblijvende in God niet anders dan vanuit ons standpunt, d. i. door ontkenning van de veranderlijkheid kunnen uitdrukken, terwijl het toch vanzelf spreekt, dat juist omgekeerd onze veranderlijkheid behoort verklaard te worden door de ontstentenis van hetgeen eeuwig Zichzelf gelijk blijft in God. Het onveranderlijke is voor ons de negatie van het proces, van het allengs worden en anders worden, gelijk dit van ons bestaan in den tijd onafscheidelijk is. En dit nu leert de Schrift, dat in God niet bestaan kan. Al wat wordt moet onder zich een grond waaruit, of achter zich een kracht hebben waardoor het wordt, en die grond of die kracht kan niet nogmaals geworden zijn, daar dit hetzelfde probleem nogmaals in de conclusie stellen zou. Al wat wordt moet daarom zijn oorsprong en uitgangspunt vinden in iets, dat niet wordt maar is; het worden komt uit het zijn. Hiermede nu is de leer der Schepping niet in strijd maar in overeenstemming, want ze wijst ons in God juist dat zijn aan en toont ons in de Schepping het worden dat uit dit zijn opkomt.

Dan echter ontstaat de tweede vraag, hoe het te begrijpen is, dat dit worden niet altoos plaats greep, maar dat God van eeuwigheid was zonder dit worden, en dat Hij daarna dit worden een begin deed hebben. Hierop nu dient te worden geantwoord:

1°. dat het worden uit het zijn uit den aard der zaak niet eeuwig kan wezen, overmits bij die onderstelling het zijn en het worden saam zou vallen en hiermee het onderscheid tusschen beide zou zijn opgeheven;

2°. dat in dien zin genomen niet alleen de creatio, maar evenzoo aldoor de geheele processus naturae et historiae verandering in God zou stellen, overmits elk oogenblik in natuur en historie het worden doorgaat en nieuw uitkomt wat eerst niet was;

3°. dat hier onderscheiden moet worden tusschen het worden en

doen worden. Het worden passive sumpta spreekt uit een gestadig veranderen, maar het doen worden active sumpta is niet het toevoegen aan het zijn van iets nieuws, maar het doen uitgaan uit de bron van het zijn wat van eeuwigheid in die bron was;

4°. dat dit doen worden active ontstaat uit de conceptio divina en de voluntas divina, die van eeuwigheid den kosmos met al wat tot den kosmos behoort als bestemd om gerealiseerd te worden poneeren in God;

5°. dat reeds op hoe gebrekkige wijze ook allerlei analoga in het creatuurlijke ons dit toelichten. Licht ontsteekt licht, zonder in zichzelf veranderd te worden. Kracht gaat in warmte en gloed over en warmte en gloed weder in kracht, terwijl toch de energie steeds constant blijft. Een muzikale conceptie, die uit den componist naar buiten treedt, laat den musicus zelf onveranderd. Een kind dat gefotografeerd wordt, werpt zelf zijn beeld op de plaat, niet alleen zonder te veranderen, maar zelfs zonder het te merken. En al zijn nu deze analoga uitteraard gebrekkig, toch geven ze ons een denkbeeld van een schepping, die als conceptie eeuwig in God was en die zonder zweem van verandering in God buiten God kan gerealiseerd worden. Het wezenlijke d.i. de essentia blijft eeuwig in God; in ons wordt dit wezenlijke slechts temporale en creatuurlijk tot existentie gebracht, verwezenlijkt. Waarbij ten slotte nog zij opgemerkt, dat de creatio zich aan ons, van onze zijde bezien, niet anders dan als verandering kan voordoen, omdat wij niet anders dan veranderlijk bestaan, maar dat hieruit geenszins volgt, dat dit ook de verandering in en voor God is, overmits God Zelf niet bestaat gelijk wij, en een schepsel zou moeten zijn om verandering te kunnen gewaar worden.

Toelichting.

I. Ook bij deze paragraaf blijven we alleen op het standpunt der Schrift, om uit de analogie des geloofs te argumenteeren. Op de Schrift nu berust ook het onderscheid tusschen de verandering in passieven en in actieven zin. De passieve wordt bij God niet gevonden. Maleachi 3 : 6: „Ik, de Heere, word niet veranderd." Jacobus 1 : 17: „Alle goede gave en alle volmaakte gift is van boven, van den Vader der lichten afkomende, bij Wien geen verandering is of schaduw van omkeering."

Maar nu kan veranderen ook active genomen: Ps. 30 : 12: „Gij hebt mij mijne weeklage veranderd in een rei." Ps. 41 : 4: „De Heere zal hem onder-

steunen op het ziekbed; in zijn krankheid verandert Gij zijn gansche leger." Ps. 66 : 6: „Hij heeft de zee veranderd in het droge," Op alle deze plaatsen is sprake van een *doen* veranderen, niet van een veranderd *worden.*

Beide denkbeelden te zamen vindt men in Ps. 102: 26, 27, 28: „Gij hebt voormaals de aarde gegrond, en de hemelen zijn het werk Uwer handen; die zullen vergaan, maar Gij zult staande blijven, en zij allen zullen als een kleed verouden; Gij zult ze veranderen als een gewaad, en zij zullen veranderd zijn. Maar Gij zijt dezelfde, en uwe jaren zullen niet geëindigd worden."

Uit de aangehaalde plaatsen blijkt ons dus, dat God alleen actief verandert, maar Zelf nooit veranderd wordt.

Evenzoo nu maakt de Heilige Schrift ook een zeer beslist onderscheid tusschen een eeuwig bestaan Gods vóor de Schepping, en een bestaan daarna, door de formule *πρὸ καταβολῆς κόσμου.*

In Mattheus 13 (het hoofdstuk der gelijkenissen): 35 staat in plaats van *πρό* het voortzetsel *ἀπό.* *Ὅπως πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ τοῦ προφήτου, λέγοντος, Ἀνοίξω ἐν παραβολαῖς τὸ στόμα μου· ἐρεύξομαι κεκρυμμένα ἀπὸ καταβολῆς κόσμου.* Hier geeft *κεκρυμμένα* de symbolische teekening van de geestelijke dingen in de stoffelijke. 't Is niet zóo, dat wij van achteren, als het gekomen is, denken: wat heeft dat veel van het Koninkrijk Gods, zoodat de overeenstemming er eigenlijk alleen bij toeval is; maar zóo, dat God er bij de Schepping die waarheden van het Koninkrijk Gods in verborgen heeft.

Nu moeten we altoos wél onderscheiden tusschen *καταβολή* en *κτίσις.* De *καταβολή* is de grondlegging van het huis. Dit geschiedt niet met het palen heien, maar met het opnemen en plannen maken van den architect. Ze is niet pas begonnen met Genesis 1 : 1, maar in de *σοφία τοῦ Θεοῦ,* in het decretum creationis, volgens Spreuken 8.

Matth. 25 : 34 luidt: *Τότε ἐρεῖ ὁ βασιλεὺς τοῖς ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ, Δεῦτε, οἱ εὐλογημένοι τοῦ πατρός μου, κληρονομήσατε τὴν ἡτοιμασμένην ὑμῖν βασιλείαν ἀπὸ καταβολῆς κόσμου.* Hier blijkt, dat *ἀπο* in vs. 35 wel werkelijk de beteekenis van *πρό* heeft, want de eeuwige zaligheid is niet pas bereid met de Schepping, maar ligt reeds in het eeuwig decreet.

Men vindt dezelfde uitdrukking voorts nog in de volgende plaatsen:

Joh. 17 : 24. *Πάτερ, οὓς δέδωκάς μοι, θέλω ἵνα ὅπου εἰμὶ ἐγώ, κἀκεῖνοι ὦσι μετ' ἐμοῦ· ἵνα θεωρῶσι τὴν δόξαν τὴν ἐμήν, ἣν ἔδωκάς μοι, ὅτι ἠγάπησάς με πρὸ καταβολῆς κόσμου.*

Efez. 1 : 4. *καθὼς ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ πρὸ καταβολῆς κόσμου, εἶναι ἡμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους κατενώπιον αὐτοῦ ἐν ἀγάπῃ.*

Hebr. 4 : 3. *εἰσερχόμεθα γὰρ εἰς τὴν κατάπαυσιν οἱ πιστεύσαντες, καθὼς εἴρηκεν Ὡς ὤμοσα ἐν τῇ ὀργῇ μου, Εἰ εἰσελεύσονται εἰς τὴν κατάπαυσίν μου' καίτοι τῶν ἔργων ἀπὸ καταβολῆς κόσμου γενηθέντων.*

1 Petr. 1 : 20. *προεγνωσμένου μὲν πρὸ καταβολῆς κόσμου, φανερωθέντος δὲ ἐπ' ἐσχάτων τῶν χρόνων δι' ὑμᾶς.*

Ten slotte nog in Openb. 13:8. *Καὶ προσκυνήσουσιν αὐτῷ πάντες οἱ κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς ὧν οὐ γέγραπται τὰ ὀνόματα ἐν τῇ βίβλῳ τῆς ζωῆς τοῦ ἀρνίου ἐσφαγμένου ἀγὸ καταβολῆς κόσμου.* Neemt men deze laatste woorden bij *ἐσφαγμένου* dan beteekenen ze: in decreto. Maar deze beteekenis is toch bedenkelijk, omdat hier het perfectum staat, dus de afgeloopen daad. Daarom is waarschijnlijker, dat het genomen moet bij *γέγραπται.*

Diezelfde waarheid, dat er een overgang heeft plaats gehad van een eeuwig zijn *zonder* Schepping in een zijn *met* Schepping ligt ook in de uitdrukking: *in den beginne*, gelijk ze voorkomt in Joh. 1 : 1. *Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν, καὶ Θεὸς ἦν ὁ λόγος*, en in Gen. 1 : 1. בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֵת הַשָּׁמַיִם וְאֵת הָאָרֶץ:. Ook hier wordt een punctum gesteld, vanwaar af we het bestaan der geschapen dingen hebben te stellen. Hiermee is terstond reeds het gevaar van het pantheïsme afgesneden. Daarna lezen we dan ook dadelijk van een verloop van tijd: „toen was het avond geweest en het was morgen geweest de eerste dag."

Zoo is er ook evenzeer een einde. Openb. 21 : 23: *Καὶ ἡ πόλις οὐ χρείαν ἔχει τοῦ ἡλίου, οὐδὲ τῆς σελήνης, ἵνα φαίνωσιν ἐν αὐτῇ. ἡ γάρ δόξα τοῦ Θεοῦ ἐφώτισεν αὐτήν, καὶ ὁ λύχνος αὐτῆς το ἀρνίον.* Er zal geen afwisseling van tijd meer zijn.

Hetzelfde ligt in het begrip *ζωὴ αἰώνιος.* Er is geen quaestie van, dat er niet zou zijn een overgang uit het eeuwig alleen zijn Gods in het zijn met de schepping.

II. Gelijk nu bij elk dogma, zoo staan we ook hier voor het probleem van het in samenhang brengen van het eindige met het oneindige. Elk dogma moet altoos betrekking hebben op de religie, op de verhouding tusschen den oneindigen God en den eindigen mensch. Dat punt hebben we ook hier. Bij de Schepping komt de eerste aanraking tusschen eindig en oneindig. Nu zijn wij volkomen onmachtig om die aanraking tot klare oplossing te brengen. Er is er wel eene, maar die geeft alleen de religie, niet het dogma. Het waarachtig vrome gemoed geraakt dan ook geen oogenblik met deze tegenstelling in moeilijkheid. In de mystieke gemeenschap met het eeuwige Wezen wordt ook deze tegenstelling volkomen voor ons opgelost. De kinderen Gods hebben ook hierin *εἰρήνη*, en weten, dat God hun Rotssteen is, niet langs den begripsweg, maar door de inwerking des Geestes. De stille aanbidding en gemeenschap met God geeft ook op dit punt de volkomen oplossing.

Intusschen, al staat dit vast, toch is het onze plicht ons, zoover het kan, ook dogmatisch hiervan rekenschap te geven. We moeten zien, hoever we

hiermee in de begrippenwereld kunnen komen. Het in de paragraaf gezegde maakt dan ook niet de pretentie, alsof we er daarmee zijn. Dat kan nooit. Slechts dient ze om aan te geven, in hoever we in begrippen daarover tot rust kunnen komen.

III. En dan is er op gewezen, dat de begripswereld zelf, in plaats van die twee begrippen uit te sluiten, juist het saam bestaan van het zijn en het worden eischt. Het worden kan nooit eindeloos uit het worden voortkomen. Het is alleen dan te verstaan, als we er een oorzaak voor kunnen vinden in het zijn. Een eindeloos pantheïstisch worden zweeft in onzekerheid weg. Het zijn is een postulaat voor onze begripswereld. Uit het zijn moet het worden voortgekomen zijn, nadat het een tijdlang zonder worden was. Stelt men daarentegen uit het zijn een eeuwiglijk voortkomend worden, dan maakt men zijn en worden identiek. Daarom moet het zijn eeuwig en het worden temporeel gedacht. De ethische richting echter, voor welke waarheid en zedelijk leven één zijn, rekent alleen met het worden, en vandaar haar onklaarheid en begripsverwarring.

In de tweede plaats wijst de paragraaf erop, dat wij, wanneer we over het Eeuwige Wezen spreken, dat nooit anders kunnen doen dan met het ons gegeven begripsvermogen, en dit kan alleen werken met de factoren uit onze wereld, d. w. z. met factoren uit het worden. Wij kennen het zijn alleen bij tegenstelling, evenals we de eeuwigheid alleen negatief kennen. Wij kennen alleen het veranderlijke. Sprekende van den Onveranderlijke kunnen we dat alleen per viam negationis, door te ontkennen dat onze veranderlijkheid in God is. Daarom zijn we dan ook eo ipso onbekwaam om het zijn in God te verstaan. Men kan de eeuwigheid noemen x en den tijd a. Doch nu is het onjuist om te zeggen $x = a^n$. Neen, $x = \sqrt[n]{a}$. Dat alleen is juist. Altoos weer stuiten we echter op die tegenstelling, dat we denken $x = a^n$, terwijl we toch weten dat dit verkeerd is.

In de derde plaats: ook in het gewone leven hebben we analoge dingen. We zien toch in het leven dingen gebeuren, die natuurlijk niet hetzelfde zijn als in God, maar die toch een tertium comparationis geven. Daarom is er in de paragraaf op gewezen, dat ook wij uit het zijn een worden zien voortkomen zonder verandering van het zijn. Zet men een brandende kaars op een stok, dan kan men met die eene brandende kaars in kamer na kamer de kaars aansteken, zonder dat nochtans die eerste kaars ook maar eenige

verandering ondergaat. Nu is deze voorstelling chemisch wel onjuist, maar ze geeft dan toch een analogie.

Hetzelfde ziet men ook bij de zon.

Ook de photographie geeft een analogie. De mensch maakt zelf zijn photogram. Hij werpt zijn beeld op de plaat, en toch verandert er niets aan zijn gezicht.

Nog duidelijker is het bij de kunstenaarsconceptie, waarmee we altoos het naast bij de Schepping komen. Heeft een artist een conceptie, dan is die conceptie overal waar hijzelf is; zonder dat iemand er iets van merkt. Treedt ze nu straks naar buiten, dan verandert er toch niets in hem. Hij houdt ze in zich.

Zoo kan ook een meisje, stel dat de minnebrief, dien ze schreef, verscheurd wordt, met hetzelfde gemak weer een nieuwen schrijven van denzelfden inhoud.

Wat zich nu in de kunstwereld openbaart, is juist een ectypisch verschijnsel in den naar Gods beeld geschapen mensch van wat archetypisch in God bestaat. Hier is dus meer dan analogie. Het besluit Gods is geen lijstje van dingen, maar een kunststuk, in God aanwezig.

IT. Ten slotte nog één punt bij deze paragraaf.

Spreekt men eenmaal van de Schepping als van een feit, een daad, waardoor in God overgang heeft plaats gehad, dan zou dit ook moeten gelden van alles wat God daarna in de wereld doet. Met de Schepping is nog slechts het terrein gecreëerd, waarop God Zijn heiligen raad zal vervullen. Maar in de Goddelijke conceptie lag bovendien het geheele verloop van den kosmos in natuur en geschiedenis. De overgang zou dus niet alleen in het moment der Schepping geweest zijn, maar steeds doorgaan, want dag aan dag worden er nieuwe stukken uit de conceptie Gods gerealiseerd. Telkens wanneer weer een mensch geproduceerd wordt, staat men in zekeren zin weer voor een nieuwe daad van creatie. Bij elk wonder evenzoo. Dus dan zou God nog elken dag veranderen, waarmee weer geheel de logische ratio sufficiens voor het bestaan van God zou vervallen. Men stond dan voor een progressus in infinitum.

§ 4. *De certitudine creationis ex historia et ex idea.*

Buiten de openbaring der H. S. ontbreekt de certitudo creationis. Bij het licht der gemeene gratie moet men afgaan op traditiën, die wijl ze geheel uiteenloopen ons geen zekerheid bieden, en voorts op beseffen, die gaandeweg in helderheid verminderen. En eerst wanneer de Openbaring der H. S. deze traditiën verklaart en deze beseffen tot helderheid brengt, blijkt, hoe reeds de gemeene gratie het feit, dat er een Schepping plaats greep, onderstelt en steunt. Daarentegen aan zichzelf overgelaten leidt de gemeene gratie bij de volken tot steeds vreemder sagen en voorstellingen, en in de wijsbegeerte tot pantheïsme, hetzij in idealistischen, hetzij in meer materialistischen zin, of wel tot kosmisch mechanisme. De historische studiën kunnen omtrent de creatio nooit iets leeren, daar zij hun uitgangspunt nooit anders vinden dan in de reeds bestaande tolken. Hoogstens kunnen zij omtrent den duur van het bestaan der wereld vermoedens leveren. En wat de natuurkundige studiën betreft, zoo kunnen deze wel licht ontsteken omtrent de opeenvolging van de verschillende creaturen en omtrent veranderingen, die onze planeet onderging, maar nooit omtrent het ontstaan van onze planeet of van den kosmos, noch ook omtrent het ontstaan van leven in den kosmos. Zelfs al kon het ontstaan van het organische uit het anorganische experimenteel worden aangetoond, wat dusver niet geschied is, dan nog zou hieruit in het minst niet blijken, dat het bij de wording der dingen alzoo is toegegaan, doch zou dit hoogstens de mogelijkheid aantoonen dat het zoo had kunnen geschieden.

Geheel anders daarentegen komt de zaak te staan bij het licht der Openbaring. Dan toch bezitten we de zekerheid aangaande de Schepping zoowel historice als ex idea. Historice uit het Scheppingsverhaal, dat vrucht van goddelijke Openbaring moet zijn, daar niet een eenig mensch bij de schepping tegenwoordig was, en alzoo niemand er getuige van kon zijn. De vraag, of dit verhaal reeds aan Adam of eerst aan Mozes is geopenbaard, alsmede in welk verband de twee verhalen van Genesis 1, 2 en 3 tot elkander staan, hoezeer uit anderen hoofde gewichtig, is voor het constateeren van het feit der Schepping op zichzelf onverschillig. Het aldus historisch tot ons gekomen verhaal vindt op het

terrein der Schrift zijn volle bevestiging ex idea, d. w. z. uit de onderstelling van het eeuwig bestaan van God als louter geestelijk wezen en uit de onderstelling van de realiteit van het bestaande, met name van den mensch, en uit de op deze beide onderstellingen rustende voorstelling van de religie. Bij loochening der Schepping toch moet de kosmos òf idealistisch tot schijn worden herleid, òf materialistisch als zelf eeuwig worden geponeerd. In het eerste geval loochent men de realiteit der dingen, in het tweede loochent men God als geestelijk-eeuwig Wezen. Vandaar dat de overtuiging aangaande de Schepping aan geheel de Openbaring der Heilige Schrift ten grondslag ligt, en van haar religieuze voorstelling onafscheidelijk is. Zonder de creatio als uitgangspunt is alle religie in den zin der Schrift ondenkbaar. De pogingen, vooral in den laatsten tijd van geloovige zijde aangewend om de creatio los te laten en in de evolutie de oplossing van het wereldraadsel te vinden, ten einde alzoo de Christelijke belijdenis met de jongste hypothese der wetenschap te doen rijmen, rusten dan ook òf op onbekendheid met het wezen der evolutie-leer òf op gebrek aan logisch doordenken. Ex idea genomen toch blijft de creatio even wonderbaar en ondoorgrondelijk, ook al neemt men aan, dat oorspronkelijk niet anders geschapen werd dan met kracht bezwangerde stof, want bij die onderstelling is de evolutie niet het uitgangspunt, maar integendeel een actie, die pas intrad nadat door creatio het uitgangspunt gegeven was.

Toelichting.

I. Bij de creatio staat men uitteraard voor een unicum. Bij alle overige dingen uit het verleden kan men teruggaan op het getuigenis van menschen, die er bij zijn geweest, maar het denkbeeld zelf van creatio sluit uit alle tegenwoordigheid van den mensch, die daarna nog pas komen moest. Zelfs al wilde men zich denken, dat plotseling alles met één tooverslag tot aanzijn was geroepen, dan nog zou de mensch niets daaromtrent kunnen testeeren. Op het oogenblik van zijn ontwaken tot bewustzijn vond hij dan toch reeds heel de wereld klaar. Van het hoe wist hij dan nog niets af, gelijk zelfs nu nog een kind van zijn geboorte niets weet te vertellen. Zoo is dus de Schepping met niets anders te vergelijken. Het is een unicum.

Rechtstreeksch gevolg nu daarvan is, dat we òf moeten zeggen: we weten er niets van, non liquet, òf we moeten afgaan op het getuigenis, van wie er wel bij is geweest. En dat kunnen er dan maar twee zijn: de engelen

of God. Maar ook de engelen vallen nog weg, want we hebben 't nu over de creatio in haar wijdsten omvang, en dan zijn de engelen zelf producten der Schepping. Daarom ontkomen we nimmer aan dit dilemma : de Schepping is ons òf door God geopenbaard, òf we weten er niets van.

In de tweede plaats komt de vraag in aanmerking naar de verschillende manieren, waarop God die openbaring aan den mensch kan hebben gegeven. En dan zijn er drie mogelijkheden :

1°. dat God ze door bewuste openbaring, notione clara, aan den mensch heeft meegedeeld ;

2°. dat God in den mensch een besef heeft gelegd, waarmee rechtstreeks wel niet de wetenschap, maar dan toch het gevoel, dat dingen door God geschapen zijn, hem is ingeprent ;

3°. dat men uit het product zelf zijn oorsprong leert kennen, wat bij vele dingen mogelijk is.

Drie openbaringen staan dus naast elkander :

1°. de revelatio specialis ;

2°. de mythologie ;

3°. de natuurkundige en wijsgeerige wetenschap.

Elke dezer drie openbaringswijzen nu heeft haar eigen beteekenis ; maar terwijl de laatste alleen de verandering na de creatio openbaart, en de tweede alleen een algemeen besef geeft, dat de mensch nog zelf heeft aan te kleeden, is alleen het eerste een Scheppingsverhaal, waardoor we de certitudo creationis bekomen.

Voorts houde men bij het spreken van het besef der Schepping in den mensch wél het onderscheid in het oog tusschen den mensch vóór en na den val. Bij Adam werkte dat besef zuiver, wijl zonder zonde ; bij ons werkt het onzuiver, wijl met zonde.

Ook bij het wetenschappelijk natuurkundig onderzoek dient met dien factor der zonde rekening te worden gehouden. Dit onderzoek toch had nog in menig opzicht tot een resultaat kunnen leiden, wanneer het product der Schepping in gave conditie ware gebleven, maar niet nu èn het subject, èn het object van onderzoek beide door den vloek in een staat van verstoring zijn gekomen.

II. Toch moet aan den anderen kant ook niet worden vergeten, dat het Scheppingsverhaal nog maar een deel vormt van de stof, waarmee we bij de vraag naar den oorsprong der dingen hebben te werken. Er bestaat n.l. bij ons een neiging om uitsluitend op dat ééne deel te letten, en het andere van geen waarde te achten. We mogen echter geen enkel element verzuimen.

En al kunnen nu die andere elementen ons nooit de Schepping zelve verhalen, voor de beschouwing ervan zijn ze toch van groot gewicht.

En dan hebben we, behalve, het Scheppingsverhaal der Openbaring, nog drie andere elementen, n.l.:

1°. de traditie of sage;

2°. de mythe;

3°. de scientia, { *a.* physica, *b.* philosophica.

Gaan we dan na welke beteekenis elk dezer elementen heeft.

α. Het Scheppingsverhaal is een verhaal der Heilige Schrift, dat ons mededeelt wat in de ure der Schepping heeft plaats gegrepen.

β. De traditie of sage is een gerucht omtrent de Schepping, dat van geslacht op geslacht is overgeplant. Een gerucht, geen verzinning. Het beduidt, dat er in vroegere geslachten zekere kennis omtrent de Schepping bestaan heeft, en dat deze kennis door de vaderen aan de kinderen tradita est.

Traditie en sage zijn dan voorts nog weer onderscheiden: Traditie is het slechts zóolang, als het werkelijk het karakter van overlevering bezit. Sage wordt het, wanneer het zóo vervalschte, dat het niet meer vertrouwbaar is en door nieuwe inkleeding een geheel andere voorstelling kreeg.

γ. De mythe is geen gerucht, maar verzinning. Ze komt op uit de behoefte van den mensch om zich omtrent het ontstaan der dingen een voorstelling te maken. Ze hecht zich als zoodanig niet aan het historisch element, maar kan uit louter verbeelding opkomen, eenvoudig uit de behoefte om een oplos-lossing van het probleem te vinden, die de dichtende voorstelling bevredigt. De mythe is de verzinnende philosophie. Waar eenmaal de gedachte post vatte: Zóo had het wel kunnen gebeurd zijn, daar is het slechts de vraag, of die voorstelling weerklank vindt bij land- en tijdgenooten. Zoo niet, dan blijft het alleen een gedicht; zoo ja, dan is het niet meer een mogelijkheid, maar dan zegt het volk: zóo is het gebeurd. En de zoo ontstane mythe wordt dan van geslacht op geslacht overgedragen.

δ. De wetenschap aangaande de Schepping ontstaat op tweeërlei wijze, al naar gelang ze is scientia physica of philosophica.

a. De wetenschap als scientia physica handelt onder de heerschappij der overtuiging, dat ik door ontleding kennis kan bekomen van de samenstelling en het ontstaan van een ding. Wanneer een regeering voor haar leger een bizonder soort granaten of bommen heeft uitgevonden, wordt dat stipt geheim gehouden en zijn de werklieden op strenge straf onder eede verplicht te zwijgen. Maar andere regeeringen zijn er dan op bedacht om zoo'n granaat in handen te krijgen, en gelukt hun dat, dan zenden ze zoo'n bom naar de

pyrotechnische bureaux, waar men door ontleding ziet, hoe ze gemaakt is. Op gelijke wijze nu zegt de scientia physica: Daar staat de wereld. Wilt ge nu weten, hoe ze geworden is, onderzoek ze dan, graaf in den bodem; dring door in het leven van een boom, van een beest; ga na het embriologische leven der beesten; vergelijk dat met de planten, ga zoo terug tot op de eerste kiem, de eerste cel; zie of er verschil in die cellen is, vergelijk daarmee de bestanddeelen van goud, zilver, enz.; zie of er een derde is, dat alle gemeen hebben, en tracht, door langs dezen weg alles tot op het fijnst te ontleden, kennis te verkrijgen van het ontstaan der dingen.

b. Naast deze scientia physica echter komt de scientia philosophica op uit hetzelfde motief als de mythe, n.l. om zich rekenschap te geven van den oorsprong der dingen, een motief, dat zwak werkt onder het volk, maar sterk bij krachtig levende geesten. Nu gaat de mythendichter daartoe in eigen verbeeldingswereld terug. De philosooph echter gaat, in steê van naar zijn verbeelding, naar zijn denken, en werkt in plaats van met voorstellingen met begrippen. Daarmee zoekt hij hetzelfde te doen wat de dichter doet met zijn beelden; hij tracht een hypothese op te werpen, en vraagt: hoe zou ik het in elkaar kunnen zetten? Vindt zijn hypothese dan nergens weerklank, dan blijft het daarbij. Maar kan hij zijn ideeën aan den man brengen en maken ze opgang, dan gaan ook andere denkers er op in, en krijgen ze beteekenis, doordat zoovelen ze overnemen. Zoo wordt zijn hypothese dan gepopulariseerd, niet als hypothese, maar als Errungenschaft der Wissenschaft. Second-hand-menschen verkondigen haar als resultaat der wetenschap. En zoo wordt die wijsbegeerte een tijdlang heerschend, tot er weer een nieuwe school komt.

III. Komen we nu tot een beoordeeling dezer vijf elementen.

1. De sage heeft zeer zeker een element van waarheid in zich. Ze is de in 't kleed der verdichting gehulde traditie, maar toch oorspronkelijk uit de kennis der Openbaring voortgekomen. Merkwaardig is het dan ook, dat naarmate de volken dichter bij de bakermat der menschheid wonen, ze ook een des te duidelijker nagalm van Genesis geven. Zoo vindt men in het Avesta nog een opgaaf der Schepping in zes perioden, het hexaëmeron. En zoo zijn er meer van die voorstellingen, die alleen bij de volken in 't hart van Azië nog leven. In verder afgelegen streken echter treft men geen sagen meer aan. In de Germaansche landen vindt men enkel nog mythen. Zoo ook over de Himalaya.

Zoolang men dus nog met sagen te doen heeft, schuilt er altoos nog een element van waarheid in, dat herinnert aan Genesis. En al hebben ze nu natuurlijk geen waarde ter uitbreiding onzer kennis van het Scheppings-

verhaal, toch wel in zoover ze kracht hebben om in de nog gelijke elementen de oudheid van het Scheppingsverhaal te bevestigen.

2. De mythe echter is pure verdichting. Ze mist elk element van historische beteekenis. Ze kan noch aanvullen, noch bevestigen. Maar wel kan ze ons toonen de noodzakelijkheid in den menschelijken geest om het ontstaan der dingen te verklaren. Ze leert ons, hoe alle denkbeeld van een eeuwigen kosmos in strijd is met het menschelijk besef. Dat is op zichzelf een niet onbelangrijk element. Het leert ons de behoefte aan een oplossing en dus het bestaan van het probleem.

Ten tweede blijkt er uit, dat er in de menschelijke natuur een obstacle ligt voor de pantheïstische voorstelling van een eeuwigen kosmos. De mythe postuleert een ontstaan.

Nu zijn die mythen echter volstrekt niet altijd zuiver. De philosophie en de mythe hebben hun gemeenschappelijk uitgangspunt in den menschelijken geest, en dat is oorzaak, dat heel dikwijls de philosophische verklaringen met de mythologische dooreen loopen, gelijk in de kosmogonieën. Vandaar bij de Gnostieken en theosophen, die ook de scientia physica erbij nemen, de leer van een ὕλη, een βύθος of een μὴ ὄν, waaruit alle dingen zouden zijn voortgekomen, die daarop in een συζύγια elkander zouden zijn genaderd, en waaruit dan eindelijk de δημιουργός de wereld zou hebben geschapen. De oorspronkelijke mythe echter is een vrucht van den volksgeest. Men heeft dan ook wel Grieksche en Germaansche mythen, maar geen Grieksch of Germaansch Gnosticisme. Het Gnosticisme is een richting, een school, en daarin komt het philosophisch karakter uit.

Nu heeft zich bij de meeste mythologieën het verschijnsel voorgedaan, dat de kosmogonieën met de theogonieën samen zijn gevallen. En dit laat zich ook wel verklaren. Voor ons, monotheïsten, bestaat alleen de vraag, hoe de veelheid der dingen in het zichtbare is ontstaan. Wij hebben dus alleen met een kosmogonie te maken. Maar de polytheïsten gelooven aan het bestaan van een veelheid van geestelijke wezens, en staan dus ook voor de vraag, hoe de veelheid der verschijnselen in de godenwereld te verklaren is. En dat leidt dan tot theogonieën naast kosmogonieën. Meestal echter worden die twee dan nog weer in elkander gewerkt door uit éénzelfde beginsel beider origine af te leiden. Zóó b.v. vinden we het bij Hesiodus. En dat moest wel, omdat naar deze voorstelling de verschillende goden ook werken in de verschillende deelen der natuur, zoodat er is een god van de zee, een god van de aarde, enz.

3. Welke waarde heeft men te hechten aan het onderzoek der scientia physica? Tot dat onderzoek zijn we verplicht, en verkeerd is het, wanneer men als theoloog den physicus het recht van zijn onderzoek zou betwisten. Deden zij het niet dan moesten wij het doen. We moeten den grootsten eerbied hebben voor hun inspanning. Zelfs mag niet verheeld, dat over 't algemeen de ijver tot studie onder de physici veel grooter is dan onder de theologen. Daartoe werkt nu bij de physici zeer zeker ook de onheilige geest mee om de heerschappij van God en Zijn Woord omver te werpen. Maar toch is dat volstrekt niet met allen het geval. Het grooter deel wordt wel degelijk door weetzucht gedreven.

Geeft nu God ons Zijn schepping, dan is het van belang te onderzoeken, of er ook overblijfselen zijn, die indices geven omtrent hetgeen vroeger met de wereld is geschied. Dankbaar moet daarom ook erkend worden dat de physici ons in menig opzicht de Schepping hebben verhelderd, en elk theoloog dient dan ook van die geologische en cellologische studiën notitie te nemen. Dit alleen heeft men daarbij steeds in het oog te houden: die studiën kunnen ons wel leeren welke veranderingen er hebben plaats gegrepen in hetgeen bestond, maar nooit kunnen ze de grens overschrijden tusschen het bestaande en hetgeen ontstond. Uitgangspunt blijft voor de physici altoos iets dat bestond. Noem dat nu een cel, een atoom, alles goed en wel, maar daarachter kunt ge als physicus toch nooit teruggaan. Met den grootsten microscoop kan men trachten het fijnste nog weer te ontleden, maar altoos moet men toch beginnen met iets aan te nemen als reeds bestaande, terwijl daarentegen de creatio niet handelt over de *ver*wording, maar over de wording zelve. Neemt men de atomen-theorie aan: goed; maar hoe komen die atomen er?

4. De physici, die wel voelen, dat ze er hiermee dan ook nog niet zijn, en nu toch verder willen, veroorlooven zich dan te gaan philosopheeren, zooals b.v. Haeckel. Maar dat is hun terrein niet. Hun gebied is alleen de zichtbare wereld. Dit neemt echter niet weg, dat ook de philosophen, gebruik makende van de gegevens die de natuurstudie hun biedt, uit die resultaten mogen trachten een theorie op te bouwen. Daaraan is volstrekt niet alle waarde te ontzeggen. Ieder die kennis neemt van hun philosophische constructies zal niet kunnen ontkennen, dat veel in het Scheppingsverhaal, waar hij vroeger over heen las, nu door die philosophische hypothesen juist tot zijn bewustzijn gaat spreken. De philosophische constructie komt uit den menschelijken geest op, en toont de behoefte van den menschelijken geest aan eenheid. We mogen daarom niet zeggen, dat we die philosophie wel kunnen missen. Veeleer moeten we, waar wij zooveel meer hebben dan zij, en zij

reeds den drang om tot eenheid te komen, bevredigen, nog veel meer vragen, hoe we uit al die verschillende gegevens van Scheppingsverhaal, natuurkunde en philosophischen geestesdrang komen kunnen tot het opbouwen van een philosophia christiana 't Is toch maar niet genoeg naar Genesis te verwijzen. Daarmee zijn de levensverschijnselen nog niet verklaard. Doen we niet meer, dan blijft het Scheppingsverhaal een oliedrop op de wateren. En het moet zijn de hoeksteen van het gebouw, waarop heel het σύστημα τοῦ κόσμου oprijst. Te meer dient hierop nadruk gelegd, omdat er in onze Hollandsche natie een sterke neiging tot atomisme woont, die alles in aparte loketjes laat staan. Er is geen drang haast naar eenheid van levens- en wereldbeschouwing. Alleen de kerk maakte hierop vanouds een uitzondering met haar dogmata. Die kunnen niet naast elkander blijven staan, maar moeten vastgelegd in het verband der dogmatiek. Welnu, omdat juist die dogmatiek zoo'n σύστημα geeft, zijn de theologen bij ons ook haast de eenigen, die een meer systematische neiging aan den dag leggen. Maar men staat verbaasd over de verbrokkelde kennis der juristen, litteratoren en physici, die telkens maar een laadje opentrekken. Daarom hebben we als theologen ook voor het nationale leven een roeping, die we niet mogen prijs geven. Het methodisme gaat daar lijnrecht tegen in. Dan wordt in den reiskoffer naar de eeuwigheid alles maar door mekaar gegooid. Hoe geheel daaraan tegenovergesteld doet echter de Schrift. Zij wijst op den samenhang der dingen; zie slechts den proloog op het Evangelie van Johannes. Daarom moeten vooral wij, gereformeerde theologen, zorgen, dat we dat karakter van eenheid volhouden in onze studiën.

5. Wat nu het Scheppingsverhaal zelf betreft, daarbij doen zich twee vragen voor; de eerste aangaande den oorsprong, de tweede aangaande het verband tusschen het dusgenaamde eerste en tweede Scheppingsverhaal.

a. Ten opzichte van den oorsprong is de vraag gedaan, of het Scheppingsverhaal uit Genesis reeds aan Adam dan wel pas aan Mozes zou zijn geopenbaard. Op zichzelf is dat voor ons een onverschillige zaak. Wanneer wij maar een door de Schrift bezegeld Scheppingsverhaal hebben, van Godswege geopenbaard, dan is dat ons genoeg. De vraag betreft dus niet ons zelf, en heeft dan ook met de certitudo niet uitstaande. Maar wel is ze uit ander oogpunt van gewicht. Zij toch die, gelijk b.v. ten Kate in zijn *Schepping*, het voorstellen, alof het Scheppingsverhaal eerst aan Mozes zou zijn geopenbaard, veronderstellen daarmee, dat er eerst duizenden van jaren verloopen zijn, waarin Gods kerk geen licht had over den oorsprong der dingen. Dan is dus de religie en het verband bestaanbaar zonder die kennis, en wordt het Scheppingsverhaal verlaagd tot een historisch gegeven. Bij het *ex idea*

bespreken we dit punt straks nader. Maar nu reeds moet er op gewezen, dat de geheele Schrift er toe leidt om vast te houden aan de overtuiging, dat het Scheppingsverhaal Adam reeds van meetaf bekend is geweest. Zonder het eerste geloofsartikel: „Ik geloof in God den Vader, den Almachtige, Schepper des hemels en der aarde" is er geen belijdenis denkbaar.

Op zichzelf echter volgt daaruit nog niet, dat dit verhaal aan Adam ook in al zijn breedte en in dezen vorm moet zijn gegeven. Maar voor de religie is ook noodig de kennis van de verhouding der verschillende deelen van de schepping tot elkaar. Dus moet reeds aan Adam geopenbaard zijn geweest, hoe het bij de Schepping is toegegaan. En die openbaring is daarna door traditie medegedeeld en die traditie voortgeplant. Voor het zuiver bewaard blijven deze traditie bestond alle kans door de longaevitas. Negen honderd en dertig jaren is Adam zelf drager der traditie. In die traditie ligt juist de ἀνάγκη voor die anders zoo vreemde longaevitas. De traditie kan dus in tamelijk zuiveren vorm tot Mozes zijn gekomen. Dit wordt nog aannemelijker door het feit, dat er twee verhalen zijn van verschillende type. Die twee verschillende stukken bewijzen, dat we met traditie hebben te doen. Maar bij de teboekstelling werd de schrijver onder Geestesdrijving tot juiste schifting geleid.

Er is nog een andere voorstelling, van ten Kate n.l. als zou de openbaring aan Mozes in visioen zijn geweest. Maar deze voorstelling moet beslist worden verworpen. Er staan in het Scheppingsverhaal dingen, die geen visioenen kunnen zijn, maar uitspraken van God tot den mensch. Nu zijn er ook in visioenen wel uitspraken mogelijk, maar dat meent ten Kate niet. Hij wil ons los maken van het historisch verhaal. En daarmee vervalt de certitudo. We concludeeren dus, dat metterdaad oorspronkelijk aan Adam reeds mededeelingen betreffende de Schepping der wereld gedaan zijn, dat deze mededeelingen door de longaevitas en de traditie zijn overgeplant, en dat Mozes het ware en het valsche daarin onder Geestesleiding vaneen heeft gescheiden.

b. Thans komen we tot de twee verhalen.

In Genesis 1 vinden we een verhaal, dat voortloopt tot aan het vierde vers van Caput 2. Dat eerste verhaal kenmerkt zich door de enkele benaming אֱלֹהִים. Het tweede daarentegen beginnende bij hfdst. 2 : 4 heeft telkens de beide namen יְהוָה אֱלֹהִים. Dit tweede begint dus met het vers: אֵלֶּה תוֹלְדוֹת הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ בְּהִבָּרְאָם בְּיוֹם עֲשׂוֹת יְהוָה אֱלֹהִים אֶרֶץ וְשָׁמָיִם:

Nu heeft men gemeend dit tweede stuk als een tweede Scheppingsverhaal te moeten opvatten, omdat het begint met te spreken van תוֹלְדוֹת. Nu is het slechts de vraag, of dit woord ziet op wat achter ligt, of op wat er vóór ligt.

In Mattheus vinden we iets soortgelijks maar in geheel anderen zin. Daar staat het enkelvoud: *βίβλος γενέσεως*, terugziende op het verleden, hoe de persoon er gekomen is. Maar תּוֹלְדוֹת is wat uit den persoon is voortgekomen. Het ziet op de toekomst, vgl. Gen. 10 : 1 en 11 : 10. Daarin wordt niet gezegd hoe Sem, Cham en Japhet in de wereld gekomen zijn, maar welke hun afstammelingen zijn. תּוֹלְדוֹת geeft niet de genealogie aan, maar de historie. Zoo dus ook hier in Gen. 2 : 4. Hier vinden wij geen genealogie, maar het begin der historie. Er zijn dus niet twee Scheppingsverhalen, maar slechts één, n.l. alleen het eerste. Het andere zegt, hoe het is toegegaan, nadat de Schepping had plaats gevonden.

Aan deze voorstelling beantwoordt de inhoud dan ook geheel.

Immers, niet de Schepping zelve wordt erin verhaald, maar er wordt in gezegd van het plantenrijk, dat het niet door een mechanisch wonder is neergezet, maar voortgekomen uit de kiemen, die God daarvoor in den bodem had gelegd, en die nu zijn uitgesproten, niet door menschelijk toedoen, noch door regen, maar door een damp, die den aardbodem bevochtigde. En dan volgt, hoe de mensch er kwam.

Is dit nu de tweede Schepping? Zeer zeker is hier ook de Schepping van den mensch beschreven, doch nu niet in zijn betrekking tot God, maar nu in verband met de aarde, waarvan we in Genesis 1 nog niets lezen. Er is nu sprake van den hof en het eten van den boom, dus van 's menschen verhouding tot het plantenrijk, en daarna volgt in vs. 19 zijn verhouding tot de dierenwereld, tot het verhaal ten slotte uitloopt in het teekenen der verhouding tusschen mensch en mensch, tusschen Adam en Eva. In Genesis 1 was zonder nadere explicatie alleen gezegd, dat God den mensch, man en vrouw schiep. Nu wordt dit in détails meegedeeld. En overeenkomstig ditzelfde doel om den mensch in zijn verschillende verhoudingen te teekenen, wordt eindelijk in Genesis 2 ook aangegeven de verhouding van den mensch tot zijn God in zijn religie, doordat nu niet enkel gelijk in Genesis 1 gesproken wordt van van אֱלֹהִים maar van יְהוָה אֱלֹהִים

IV. Ten slotte bespreken we nog de kwestie van het *ex idea*.

Tegenwoordig wordt, vooral van Ethische zijde, beweerd, dat wij, Gereformeerden, eigenlijk het Scheppingsverhaal niet begrijpen. Wij denken dat historie mededeeling is van het gebeurde. Maar er is een veel hoogere historie. Daarvoor is de gewone uitdrukking der gedachten niet in staat.

We moeten dit Scheppingsverhaal daarom nemen als indices van een veel hoogere opvatting.

Zoo maken de Ethischen zich los van de letterlijke opvatting van het hier verhaalde. 't Komt slechts aan op de idee. Het gebeurde wordt hier ingekleed in een schoonen vorm, maar het kon ook in een anderen vorm zijn gegoten. En in plaats van nu te erkennen: wij geven het historisch karakter prijs, beweren zij hunnerzijds nog, dat hun opvatting alleen de historie doet kennen.

Onzerzijds hebben we van hun opvatting alleen dit goede vast te houden, dat zich in die historie zeer zeker een idee realiseert. Verkeerd is het, wanneer men, gelijk vaak op de catechisaties en zondagsscholen geschiedt, met een opsomming van het gebeurde op de verschillende scheppingsdagen klaar meent te zijn. Een zoo opgevoede jeugd raakt geen oogenblik onder de majesteit des Heeren. En het is juist het betrekkelijk goede der Ethischen, dat zij op de hooge beteekenis van het Scheppingsbericht wijzen. Ook in de Heilige Schrift zien we gedurig weer een terugkomen op het feit, dat God den hemel en de aarde geschapen heeft, om het in verband te zetten met heel het leven. Daarom is de point de départ voor alle Christelijke religie de belijdenis: Ik geloof in God den Vader, den Almachtige, Schepper des hemels en der aarde.

We vinden dit allesbeheerschende feit in de eerste plaats weer op den voorgrond gesteld bij het Sabbathsgebod, Ex. 20 : 11 : „Want in zes dagen heeft de Heere den hemel en de aarde gemaakt, de zee en al wat daarin is, en Hij rustte ten zevenden dage; daarom zegende de Heere den Sabbathdag en heiligde denzelven." We hebben hier dus niet slechts een menschelijke herinnering, maar de Heere zelf brengt op een plaats, waar wij het niet zouden verwacht hebben, die Schepping weer op den voorgrond, als het granddocument voor heel het leven, waarin Zijn heerschappij over onze tijdsindeeling ligt opgesloten. In hfdst. 31 : 17 vinden we hetzelfde: „Hij zal tusschen Mij en tusschen de kinderen Israels een teeken in eeuwigheid zijn; dewijl de Heere in zes dagen den hemel en de aarde gemaakt, en op den zevenden dag gerust en Zich verkwikt heeft."

Dan Deut. 10 : 12, 13, 14 : „Nu dan, Israel! wat eischt de Heere, uw God, van u? dan den Heere, uw God, te vreezen, in al Zijn wegen te wandelen, en Hem lief te hebben, en den Heere, uw God, te dienen, met uw gansche hart en met uw gansche ziel; om te houden de geboden des Heeren, en Zijn inzettingen, die ik u heden gebiede, u ten goede. Ziet, des Heeren, uw Gods, is de hemel, en de hemel der hemelen, de aarde en al wat daarin is." Hier wordt aan het feit, dat God de Schepper van alle ding is, Zijn recht ontleend om ordinantiën te geven voor het menschelijk aanzijn.

Dan 2 Kon. 19 : 15: „En Hiskia bad voor het aangezicht des Heeren, en zeide: O Heere, God Israels, die tusschen de Cherubim woont! Gij zelf, Gij alleen zijt de God van alle koninkrijken der aarde, Gij hebt den hemel en

de aarde gemaakt." Hier was Hiskia in strijd geraakt met de Heidensche volken. Rabsake's taal had God en Zijn volk getergd en beleedigd. En nu is dit hun taal: Hun God heeft niet alleen hen, maar alle volken geschapen.

Dan Neh. 9 : 6: „Gij zijt die Heere alleen, Gij hebt gemaakt den hemel, den hemel der hemelen, en al hun heir, de aarde en al wat daarop is, de zeeën en al wat daarin is, en Gij maakt die allen levend; en het heir der hemelen aanbidt U." Hier is het de grond voor de verplichting tot aanbidding.

Dan Ps. 115 : 15: „Gijlieden zijt den Heere gezegend, Die den hemel en de aarde gemaakt heeft." Hier wil het zeggen, dat onze toekomst in 's Heeren hand is, van Wien alle zegen afvloeit.

Dan Ps. 121 : 2: „Mijn hulp is van den Heere, Die hemel en aarde gemaakt heeft", en evenzoo 124 : 8: „Onze hulp is in den Naam des Heeren, Die hemel en aarde gemaakt heeft". Hier komt het voor als grond voor de hulp in den nood, die de ziel beklemt.

Dan Ps. 134 : 3: „De Heere zegene U uit Zion, Hij, Die den hemel en de aarde gemaakt heeft". Hier staat weer de verhouding van zegen op den voorgrond.

Dan Ps. 146 : 5, 6: „Welgelukzalig is hij, die den God Jakobs tot zijn hulp heeft, wiens verwachting op den Heere zijn God is: Die den hemel en de aarde gemaakt heeft, de zee en al wat in dezelve is; Die trouwe houdt in der eeuwigheid". Hier wordt de trouwe Gods gebaseerd op het feit, dat alles in hemel en op aarde aan Hem zijn oorsprong dankt.

Dan Jes. 45 : 18: „Want alzoo zegt de Heere, Die de hemelen geschapen heeft, die God, Die de aarde geformeerd, en Die ze gemaakt heeft; Hij heeft ze niet geschapen, dat zij ledig zijn zou, maar heeft ze geformeerd, opdat men daarin wonen zou: Ik ben de Heere". Hier vinden we de biologische verklaring van het leven en optreden van den mensch om God te dienen als profeet, priester en koning.

Dan Jer. 32 : 17: „Ach Heere Heere! Zie, Gij hebt de hemelen en de aarde gemaakt, door Uw groote kracht en door Uw uitgestrekten arm! geen ding is U te wonderlijk". Hier is weer een ander begrip, dat n.l.: alle andere macht is beperkt door de bestaande dingen, maar voor God is er geen grens.

Dan Hand. 4 : 24: „En als deze dat hoorden, hieven zij eendrachtelijk hun stem op tot God, en zeiden: Heere! Gij zijt de God, Die gemaakt hebt den hemel, en de aarde, en de zee, en alle dingen die in dezelve zijn". Hier is het weer de tegenstelling tegenover de heidenwereld.

Dan Hand. 14 : 15: „Mannen! waarom doet gij deze dingen? Wij zijn ook menschen van gelijke bewegingen als gij, en verkondigen ulieden, dat gij u zoudt van deze ijdele dingen bekeeren tot den levenden God, Die gemaakt heeft den hemel en de aarde en de zee, en al hetgeen in dezelve is." Hier

wordt gewezen op het diepzondige van de menschvergoding, wijl door God alles gemaakt is.

Dan Openb. 4 : 11 : „Gij, Heere! zijt waardig te ontvangen de heerlijkheid en de eer, en de kracht, want Gij hebt alle dingen geschapen, en door Uw wil zijn zij, en zijn zij geschapen." Hier wordt al het geschapene opgeroepen tot verheerlijking Gods.

Eindelijk Openb. 14 : 7: „Vreest God, en geeft Hem heerlijkheid, want de ure Zijns oordeels is gekomen; en aanbidt Hem, Die den hemel en de aarde, en de zee, en de fonteinen der wateren gemaakt heeft." Hier is de gedachte, dat God, omdat Hij alle dingen schiep, ook het recht heeft alle dingen te oordeelen.

V. Hieraan zij nog dit toegevoegd:

De Schepping als zoodanig is het rechtstreeksche postulaat van de idee der religie. De religie is de verhouding tusschen God en ons hart met zoowel de daaruit voortvloeiende verplichtingen als de daarin besloten vertroostingen. Daarbij zijn steeds twee termen, God aan de eene en wij aan de andere zijde. En op welke andere wijze nu ook het bestaan van de wereld verklaard wordt, altoos wordt daarbij het begrip der religie vernietigd. Er is alleen ware religie, als men God als Geest aanbidt. In Hem nu is niets materieels. Daarentegen is onze wereld het materieele. We hebben dus de relatie tusschen eenerzijds wat geestelijk is in absoluten zin en anderzijds wat stoffelijk is. Heb ik nu aan den eenen kant geest en aan den anderen kant stof, dan kan òf de geest zijn ontstaan aan de stof hebben te danken, of de stof aan den geest, of beide zijn eeuwig.

In het eerste geval, wanneer geest uit stof is, heb ik natuurlijk geen religie maar puur materialisme. Dan is denken niets dan een uitzweeten van de hersenklieren.

In het laatste geval echter, als beide eeuwig zijn, heb ik een eeuwig dualisme. Het tweegodendom van stof en geest.

De eenige mogelijkheid, die voor het religieuze besef kan ontstaan, is dus, dat de stof zijn oorsprong dankt aan den geest, anders gezegd: de creatie. Negeer ik die creatie, laat ik stof en geest naast elkaar, maar wil ik, om het dualisme te vermijden, die twee samensmelten, dan krijg ik pantheïsme en is de religie voor mij weg. En eindelijk, negeer ik idealistisch de realiteit van de stof, leerende met Fichte, dat de stof is het niet-Ik, wat niet bestaat, dan is weer de religie verloren, want òf dan ben ik ook zelf niet, òf ik ben zelf God. Hoe men ook zoekt, hier baat noch combinatie, noch negatie. Alleen de gedachte, dat de stof haar ontstaan aan den geest dankt, dus de

idee der Creatio, geeft een oplossing, en deze is het die overal aan alle religie ten grondslag ligt.

In de laatste helft dezer eeuw is men in de evolutie-leer met een nieuwe vondst komen aandragen. Later spreken we daarover breeder. Nu reeds zij opgemerkt, dat men onder de aanhangers dezer leer drieërlei soort heeft te onderscheiden:

1°. Mannen als Du Bois-Reymond, de Berlijnsche profesor, meest bekend door zijn redevoering „Über die Grenzen des Naturerkennens", waarin hij eindigde met zijn *Ignorabimus*. Hij is tot de Evolutie-leer overgegaan, edoch met dien verstande, dat, volgens hem, wel het dier uit de plant, enz. ontstaan is, maar dat toch door God oorspronkelijk de ὕλη is geschapen. Welnu, deze aangenomen als oorspronkelijk geschapen, hebben we dan toch creatio, zij het dan al niet naar de voorstelling, die het boek Genesis er ons van geeft. Het feit der Schepping is er dan, en dus blijft dan nog altoos de vraag, hoe het eerste atoom er gekomen is.

2°. Voorstanders der Evolutieleer, die zeggen, dat men omtrent de vraag, hoe het eerste er gekomen is, niets weet. Dus eigenlijk weer het Ignorabimus. Men stelt dan het atoom. Over de vraag, welke kracht het atoom in beweging heeft gebracht, laat men zich niet uit. De vraag naar de Creatio blijft hier dus een open kwestie.

3°. De eigenlijke vaders van de Evolutieleer, die het bestaan eener geestetijke macht beslist negeeren. Volgens hen is dan uit de eeuwige atomen van lieverlee het denken en alle geestelijke eigenschap opgekomen. Dat laatste alleen is consequent. Had men dat dan ook terstond geleerd, geen Christen zou in die leer zijn meegegaan. Maar het gevaar schuilt dan ook niet in die laatste, maar wel in die halfslachtige voorstellingen van dat eerste en tweede soort Evolutionisten.

§ 5. *Het begrip der Creatio.*

Het begrip van *scheppen* wordt in de Heilige Schrift uitgedrukt door בָּרָא, עָשָׂה en יָצַר in de taal van het Oude, en door κτίζειν, ποίειν en πλάττειν in de taal van het Nieuwe Testament, en heeft noch in het Oude, noch in het Nieuwe Testament den zin van een univocum, gelijk thans het woord *scheppen* bij ons. De creatio wordt in de Heilige Schrift niet als een creatio e nihilo in absoluten zin geleerd, maar als een creatio e nihilo existente per omnipotentiam, voluntatem et sapientiam Dei. Ze staat dus over tegen alle denkbeeld, vooreerst van een formatie uit ongeschapen ὕλη, en evenzeer tegen het begrip van emanatie. Er was eerst niets buiten God, en God deed door Zijn machtwoord de dingen buiten Zich ontstaan. Deze absoluut Goddelijke macht is uit haar aard onmededeelbaar, en in de wonderen door menschen gedaan werkt niet hun kracht, maar God door hen. De kunst bootst de Schepping slechts na in schijn.

De Schepping als zoodanig is actio Dei Triunius libera, en wel libera zoowel wat het scheppen of niet-scheppen, als het zóó en niet anders scheppen betreft. Het doel der Schepping is de zelfverheerlijking Gods, nader de onderlinge verheerlijking van Vader, Zoon en Heiligen Geest. Zij wordt ons dan ook in de Heilige Schrift geopenbaard als een daad, die niet buiten de persoonsonderscheiding in het Eeuwige Wezen omgaat maar die zoowel de daad is des Vaders, uit Wien alle dingen zijn, als de daad des Zoons, door wien alle dingen zijn, en de daad van den Heiligen Geest, Die in alle dingen is. De eerste of oorspronkelijke Schepping zet zich voort 1°. in het hexaëmeron, 2°. in de onderhouding van alle dingen, 3°. in de geboorte van den mensch, en 4° in het wonder, zoowel buiten den mensch als door de wedergeboorte in den zondaar.

De Schepping was de productio universi, waarvan ons zonnestelsel slechts een zeer klein deel vormt, en in dat kleine zonnestelsel is onze aarde slechts een der kleinere planeten, en op die kleine planeet is de mensch van den top eens bergs nauwelijks zichtbaar. En nochtans leert de Heilige Schrift, dat, geestelijk genomen, de Schepping geocentrisch was; dat geen geschapen wezen, zelfs de engel niet, den mensch te boven gaat, en dat het alleen in den mensch is, dat God Zichzelf incorporeerde.

Voor wat de tijdrekening aangaat telt de Schrift, tot op Adam teruggaande, 6000 jaren naar den Hebreeuwschen tekst en 8000 jaren naar luid der overzetting der LXX. Daarentegen ontbreekt aanwijzing van den tijd, die verliep tusschen de schepping van den mensch en den aanvang der dingen, doordat de periode, die in het hexaëmeron met de wisseling van עֶרֶב en בֹּקֶר wordt aangeduid, niet nader wordt bepaald.

Toelichting.

I. In deze paragraaf komt allereerst de vraag aan de orde, of we in het Hebreeuwsch en Grieksch een univocum hebben voor het woord *scheppen*. *Scheppen* is bij ons metterdaad zoo'n univocum, met de beteekenis van: iets uit niets voortbrengen. Dat komt echter, omdat bij ons de oorspronkelijke beteekenis van dit woord in onbruik is geraakt. Het heeft n.l. niets gemeen met wat wij tegenwoordig onder scheppen verstaan, maar 't is oorspronkelijk een Germaansch woord, dat we nog vinden in het Engelsche: *shape*, vormen. Dus oorspronkelijk beteekent het niets anders dan *vormen*. Maar dat gebruik van het woord is nu geheel weg. Niemand denkt nu aan iets anders dan aan het univocum: voortbrengen uit niet. Dat echter is noch in het Hebreeuwsch, noch in het Grieksch het geval. Bij ons is het zelfs eenig, en eerst van lieverlee zoo geworden. In den eersten tijd der bijbelvertaling werd het nog gebruikt in den zin van *vormen*. Op zichzelf is het dan ook onmogelijk een woord daarvoor te vinden. Wanneer in de wereld der gedachten geestelijke dingen opkomen, dan zijn daar geen woorden voor gegeven. In de taal van den hemel is voor alle heilige en heerlijke en Goddelijke dingen een univocum. Paulus is opgenomen geweest in den derden hemel en heeft daar gehoord onuitsprekelijke dingen. Ook de engelen zingen, loven en spreken. Er is een uitwisseling van gedachten onder de engelen en de vergadering der volmaakt rechtvaardigen. Het is dus wel werkelijk heel concreet bedoeld. In die geestelijke wereld worden de woorden oorspronkelijk gevormd naar de geestelijke zaak. Maar bij ons is dat zoo niet. In de gewone menschelijke taal is het materieele eerst. De geestelijke zaak wordt genoemd met den naam aan de zichtbare dingen ontleend. Zelfs het woord voor God, θεός en אֱלֹהִים, is ontleend aan hetgeen we in 't gewone leven zien. Virtus, nu deugd, was oorspronkelijk dapperheid. Daarom is het onmogelijk voor geestelijke dingen een univocum te hebben. En wijst men nu misschien op het woord יְהוָה, dan bedenke men, dat dit is afgeleid van הָיָה, een heel gewoon woord.

Wij zijn dus altijd anthropomorphiseerend. Ook bij het begrip scheppen.

Dit wordt in het Oude en Nieuwe Testament door allerlei gewone woorden uitgedrukt. Neem b.v. Jes. 45 : 18: „Want alzoo zegt de Heere, Die de hemelen geschapen heeft, die God, Die de aarde geformeerd en Die ze gemaakt heeft; Hij heeft ze bevestigd, Hij heeft ze niet geschapen, dat zij ledig zijn zou, maar heeft ze geformeerd, opdat men daarin wonen zou: Ik ben de Heere, en niemand meer." Daar hebben we nu in 't Hebreeuwsch drie woorden בָּרָא, עָשָׂה en יָצַר. Dat is daar gevolg van het parallelisme, dat behoefte heeft aan gelijksoortige begrippen. Zoo ook weer in Jes. 43 : 7: „Een ieder, die naar Mijn naam genoemd is, en dien Ik geschapen heb tot Mijn eer, dien Ik geformeerd heb, dien Ik ook gemaakt heb." Hier weer dezelfde drie woorden in 't Hebreeuwsch. Maar er is ook nog een ander woord, n.l. קָנָה, verwerven, door de Staten-Overzetters met *bezitten*, vertaald, omdat ik wat ik verworven heb, ook bezit. Maar dit leidt tot een verkeerde opvatting. Dit blijkt uit Ps. 139 : 13. Daar is vertaald: Gij *bezit* mijn nieren. Maar in dezen psalm bezingt de dichter, hoe hij *gemaakt* is. De parallel is dan ook: „Gij hebt mij in mijner moeders buik bedekt." Nu in dit verband te lezen: „Gij bezit mijn nieren" gaat niet. 't Loopt hier over den tijd voor de geboorte. קָנָה werd gebruikt van een herder, die beesten kreeg. Hij bouwt zelf zijn land maar het vee verwerft hij. Dat brengt hij zelf niet voort. עָשָׂה zegt men van den landbouwer, naast קָנָה van den veebezitter. Op de Beurs wordt gezegd: 't effect heeft *gejongd*, wanneer er weer een couponnetje aan zit. Wij spreken van *veeteelt*. Welnu, zooals de boer een jong *teelt*, heeft de Heere onze nieren geteeld. Ongeveer hetzelfde vinden we ook in Gen. 14 : 19. Daar schrijft de Statenvertaling; die hemel en aarde *bezit*. Bedoeld is: *geschapen* heeft.

Voor *scheppen* wordt ook gebruikt יָלַד in Hiphil הוֹלִיד met het begrip: geboren worden. Dat is de wijze waarop het menschelijk wezen te voorschijn treedt. Het duidelijkst komt dit uit in תּוֹלְדוֹת, vgl. Gen. 2 : 4. אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת.

Psalm. 90 : 2: בְּטֶרֶם הָרִים יֻלָּדוּ וַתְּחוֹלֵל אֶרֶץ וְתֵבֵל. חוֹל is het draaien van een barende vrouw. In het Oosten baart de vrouw n.l. staande. En om het uitkomen van het embryo te verhaasten draait het lichaam dan. וַתְּחוֹלֵל is dus eigenlijk: en gij hebt gedraaid. Het parallelisme toont, dat in beide leden *scheppen* bedoeld is, en deze gedachte wordt gegoten in den vorm van *baren*.

Wat nu het woord בָּרָא betreft (over *creare* is men het niet eens; de meesten denken dat het als in κρούνω de produceerende kracht beteekent), men heeft vroeger gemeend, dat בָּרָא en ons *baren* van eenzelfden oorsprong waren. *Bar*-Jona is: *kind* van Jona, zei men. En tot deze afleiding neigde men te meer, omdat naast בָּרָא *forma* staat, en in verband met φερ in φέρειν. Intusschen is

hiertegen het bezwaar gerezen, dat *formare* in het Sanskriet *dharstan* is. Toch is dit nog geen afdoend bewijs, dat er geen verband tusschen beide woorden zou zijn, aangezien de Indo-Germaansche talen telkens toonen, hoe een dentaal in het Sanskriet later een lipletter werd, b.v. bis en dus; bellum en duel. En altijd vindt men dan voor b een d plus een u. Daarop kon misschien ook de h in dharstan wijzen. Maar zekerheid bestaat er omtrent deze afleiding nog niet.

Een andere vraag is, wat in de Semietische talen het grondbegrip van בָּרָא is. De grondradicalen ב en ר keeren in woorden van overigens geheel onderscheiden beteekenis telkens terug. In de lexica als Gesenius en Fürst vindt men dan achtereenvolgens I, II, III, telkens met verschillende grondbeteekenis. Dit komt, omdat de woorden, die wij in het Hebreeuwsch vinden, hun parallel hebben in het Arabisch, Syrisch, Arameesch, enz. Wanneer ze nu in die talen een andere beteekenis hebben, dan leidt men daaruit af, dat er ook voor het Hebreeuwsch drieërlei grondbeteekenis is Dit kan, zooals scheppen in den zin van voortbrengen en scheppen van haurire van geheel verschillende beteekenis zijn. Toch moeten we aan den anderen kant de gedachte niet loslaten, dat woorden van zeer verschillende beteekenis één grondbeteekenis kunnen hebben. Daarbij vergete men niet, dat de vergelijkende taalstudie pas begint, en dus de grootste voorzichtigheid in acht is te nemen. Nu heeft de wortel בר de grondbeteekenissen van *snijden*, *baren*, *kiezen*, en ten deele ook van *vet zijn*. בָּרִיא is een vet beest, een kalf. Maar 't is mogelijk, dat de beteekenis van *vet zijn* dezelfde is als in *kiezen*, omdat men n.l. kan zeggen, dat een *vet* beest een *gekozen* beest is, uitgekozen uit andere beesten. De meest constante beteekenis van den wortel בר is intusschen *snijden*, en daarop zou men als op de grondbeteekenis kunnen teruggaan. Daaruit toch is zeer goed af te leiden *vormen* in de beteekenis van יָצַר. Ook *kiezen* is afsnijden van wat men niet hebben wil. Zoo ook zit in בְּרִית het denkbeeld van snijden, denk aan כָּרַת בְּרִית. De *verbonds*sluiting n.l. bestond in het slachten van het offerdier, en het doorgaan tusschen de beide stukken. De uitdrukking כָּרַת בְּרִית toont, dat het Hebreeuwsch in zijn latere formatie het woord בָּרָא niet meer verstond, anders was het begrip *snijden* niet tweemaal uitgedrukt.

בָּרָא komt voorts in de Heilige Schrift niet enkel voor in den zin van *scheppen*, maar ook van *onderhouden*, *herscheppen*, *een wonder doen*. Toch staat, waar בָּרָא gebezigd wordt, altijd op den voorgrond het begrip dat God het doet. Wanneer dat בָּרָא nu gebezigd wordt in Jes. 45 : 7, waar de vertaling luidt: „Ik formeer het licht en schep de duisternis, Ik maak den vrede en schep het kwaad," dan is het toch geheel verkeerd daar aan een nieuwe Schepping

te denken. De zin is eenvoudig, dat God elken morgen het licht *voortbrengt*, dat vrede en kwaad dingen zijn, die de Heere in de historie doet *voortkomen*.

Evenzoo Ps. 102 : 19, waar de vertaling zegt: „Dat zal beschreven worden voor het navolgende geslacht; en het volk dat geschapen zal worden, zal den Heere loven." Bedoeld is; de menschen die *geboren* zullen worden.

Zoo Jes. 65 ; 17: „Want ziet, Ik schep nieuwe hemelen en een nieuwe aarde." Dat בָּרָא hier geen *nieuwe* schepping maar *her*schepping beteekent is duidelijk uit heel de Schrift, die overal leert, dat God uit deze wereld de nieuwe zal doen voortkomen, gelijk als uit het verderfelijk het onverderfelijk lichaam.

Ook Ps. 51 : 12: „Schep mij een rein hart, o God! en vernieuw in het binnenste van mij een vasten geest" bedoelt, dat het verkeerde hart van den dichter in een beter moge worden omgezet. Zelfs is hier geen gebed om een wedergeboren harte, gelijk חַדֵּשׁ in de parallel bewijst. Dat is *vernieuwen, van gedaante veranderen*. En ook vs. 13 toont het: „Verwerp mij niet van uw aangezicht, en neem Uw Heiligen Geest niet van mij."

Voorts nog blijkt deze beteekenis van בָּרָא uit Jer. 31 : 22: „Hoe lang zult gij u onttrekken, gij afkeerige dochter? Want de Heere heeft wat nieuws op de aarde geschapen: de vrouw zal den man omvangen."

Uit alle deze plaatsen blijkt genoegzaam, dat בָּרָא daar nergens in streng univocalen zin voorkomt.

II. Komen we nu tot de beteekenis van het Scheppen.

Het begrip בָּרָא is vanouds reeds door de Rabbijnen opgevat als הוֹצִיאַת יֵשׁ מֵאַיִן Later kwam hiervoor de formule: creare ex nihilo. Maar dat is niet de Schriftuurlijke gedachte. Het is een gedachte van de Rabbijnen en van de latere philosophen. De creatio e nihilo is een tooverachtige formule. Ze is wel goed bedoeld, maar heeft toch geducht veel kwaad gedaan. Want ze is zóo onzinnig, dat men er daardoor toe kwam om te zeggen: dan is er ook geen Schepping. Waarom? Voor alles moet een causa sufficiens zijn. *Ex nihilo* is een contradictio in terminis. Nihil blijft eeuwig nihil. *Ex* ervoor is onzin. מִן is hier dwaasheid. Waar dit *ex* in de Schrift wordt gebezigd, ziet men het dan ook nooit op *nihil* toegepast, maar op *God*.

Zie slechts hoe de Schrift ons dit begrip toelicht: Openb. 4 : 11. Ἄξιος εἶ, Κύριε, λαβεῖν τὴν δόξαν καὶ τὴν τιμὴν καὶ τὴν δύναμιν. ὅτι σὺ ἔκτισας τὰ πάντα, καὶ διὰ τὸ θέλημά σου εἰσὶ καὶ ἐκτίσθησαν. Hier hebben we met een lied te doen, en dus ook hier is uit het parallelisme tot de beteekenis der woorden te besluiten. Wat is dan διὰ τὸ θέλημα? De moeilijkheid zit in de praepositie διά. Dit voor-

zetsel regeert evenals de Latijnsche praepositie *in* twee casus met verschillende beteekenis. 1°. cum accusativo, en dan kan het gewoonlijk vertaald worden door *propter;* 2°. cum genitivo instrumentali met de beteekenis: *door middel van, per.* Hier zou men dus moeten vertalen: *propter voluntatem.* Toch moet men, om de taal te doorgronden, vragen, waarom διά verschillende casus kan regeeren met zoo verschillende beteekenis. Er moet toch één gemeenschappelijke grondbeteekenis zijn. Nu ligt de verklaring hierin, dat de mensch bij het spreken en handelen in het gewone leven gewoonlijk alleen oog heeft voor het instrument en zichzelf in den regel niet meerekent. Een timmerman die hout zaagt denkt dat de zaag het doet, en vergeet dat hij door zijn hersens werkt op zijn hand en zóó op zijn zaag. Διά duidt nu in 't algemeen het middel aan waardoor een zaak tot stand komt, en dan geldt dit zoowel van het instrument als van den handelenden persoon; èn het middel rekent mee èn de directie van den persoon. En deze gaat weer niet willekeurig te werk, maar naar het bepaalde plan, dat hij in zijn bewustzijn heeft. Wil iemand dus een vaas maken, dan kan men zeggen: hij zaagt διά (per) de zaag, of: διά (propter) de vaas. Daaruit verklaart het zich, hoe διά met den accusativus evengoed de beteekenis kan hebben van *per.* Vgl. Winer p. 355. De scherpe onderscheiding verliep langzamerhand, zooals de Duitscher vaak *mir* en *mich* verwart. Zeer verklaarbaar is het dus, dat deze fijne stilistische onderscheiding van διά als *per* en *propter* wel bij klassieke schrijvers wordt volgehouden, maar in de κοίνη wegvalt.

Nog duidelijker blijkt die beteekenis van διὰ uit Openb. 12 : 11: Καὶ αὐτοὶ ἐνίκησαν αὐτὸν διὰ τὸ αἷμα τοῦ ἀρνίου, καὶ διὰ τὸν λόγον τῆς μαρτυρίας αὐτῶν, καὶ οὐκ ἠγάπησαν τὴν ψυχὴν αὐτῶν ἄχρι θανάτου. Hier nu kan διά niet anders vertaald dan: *door middel van.*

We zien derhalve, dat διά wel ter dege instrumentaal gebruikt wordt, en dus dat het in Openb. 4 : 11 volstrekt niet noodzakelijk met *propter* behoeft te worden overgezet.

De Engelsche soldaten komen in Afrika door het schip (per navem), of door den oorlog (propter bellum). Het vuur komt in den haard door de kolen of door de kou. Beide kan men zeggen, al naar gelang men op de naaste of op de meer afgeleide oorzaak let, op het instrument of op de causa. Het finale is altoos de laatste bewegende oorzaak. Het doel is eerst, en dat bepaalt de middelen. Zoo valt het finale en instrumentale in den grond samen.

Dit is oorzaak, dat wel bij de beste klassieke schrijvers διά voor het noemen van de oorzaak in den accusativus gebruikt wordt als fijne onderscheiding, maar dat het in de κοίνη is afgesleten, en door elkaar wordt gebruikt, zooals blijkt uit Openb. 4 : 11 en 12 : 11.

Ook Rom. 8 : 10 toont dit. Εἰ δὲ Χριστὸς ἐν ὑμῖν, τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν δι' ἁμαρτίαν, τὸ δὲ πνεῦμα ζωὴ διὰ δικαιοσύνην. Het πνεῦμα nu is niet leven *ter oorzake van*, maar *door middel van* de gerechtigheid.

Evenzoo vs. 20: Τῇ γὰρ ματαιότητι ἡ κτίσις ὑπετάγη, οὐχ ἑκοῦσα, ἀλλὰ διὰ τὸν ὑποτάξαντα.

En ook 2 Petr. 3 : 12: Προσδοκῶντας καὶ σπεύδοντας τὴν παρουσίαν τῆς τοῦ Θεοῦ ἡμέρας, δι' ἣν οὐρανοὶ πυρούμενοι λυθήσονται, καὶ στοιχεῖα καυσούμενα τήκεται;

Gaan we nu terug tot Openb. 4 : 11, en vragen we hoe we hier διὰ τὸ θέλημα hebben te vertalen. Zeggen we *propter* voluntatem, dan zou 't beteekenen : om het raadsbesluit finaal te realiseeren. Maar die beteekenis van *decretum* heeft θέλημα nooit. Dat is altoos προγνῶσις, ὅρισμος, βούλημα enz. Θέλημα beteekent altoos: de wil, de energie Gods. Daarom moet διά hier niet finaal genomen. De wil Gods is hier wel ter dege het *middel*, waardoor de dingen geschapen zijn. De Schrift leert dus niet een Schepping uit niets, maar uit een kracht, n.l. het θέλημα τοῦ Θεοῦ.

In de tweede plaats wijzen we op Rom. 4 : 17 : Ὅς (Ἀβρακάμ) ἐστι πατὴρ πάντων ἡμῶν (καθὼς γέγραπται, Ὅτι πατέρα πολλῶν ἐθνῶν τέθεικά σε'), κατέναντι οὗ ἐπίστευσε Θεοῦ, τοῦ ζωοποιοῦντος τοὺς νεκρούς, καὶ καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα. Vooral op dezen tekst heeft men de creatio e nihilo willen baseeren. Maar wat wordt hier gezegd? Dat Abraham en Sara wat hun geslachtsleven betreft verstorven waren, dat nochtans Izak uit hen geboren werd, en dat dit een profetie is geweest van Christus' opstanding

Van een Schepping wordt hier dus niets geleerd. 't Is een *roepen*. God had aan Abraham de belofte gegeven eer Sara ontvangen had. Toen Izak er nog niet was, toen hij nog was een μὴ ὄν, heeft God hem geroepen en besteld om er te zijn. Daarom staat er: τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα. Er is sprake van een καλεῖν, dat niet ziet op de scheppingsdaad, maar op de belofte, waarin God al over Izak sprak als was hij er.

Bovendien is Izak niet als Adam nieuw geschapen, maar uit den uterus van Sara; nadat God in het semen van Abraham weer het leven had verwekt, is Izak geboren.

In de derde plaats wijzen we op Hebr. 11 : 3 : Πίστει νοοῦμεν κατηρτίσθαι τοὺς αἰῶνας ῥήματι Θεοῦ, εἰς τὸ μὴ ἐκ φαινομένων τὰ βλεπόμενα γεγονέναι. Hier wordt ons gezegd, dat de zichtbare dingen hun oorsprong niet vinden in andere zichtbare dingen; maar daarin ligt dus juist opgesloten dat ze wel uit onzienlijke oorzaken geworden zijn. En er wordt ook bij gezegd uit welke, n.l. uit het ῥῆμα τοῦ Θεοῦ.

Alles komt dus neer op het goed vatten van het אָמַר, het spreken Gods als scheppingsmotief, zooals we dat vinden in Genesis 1: „En God zeide;

Daar zij licht! en daar werd licht" en vv., en ook in Ps. 33 : 6 en 9: „Door het Woord des Heeren zijn de hemelen gemaakt, en door den Geest Zijns monds al hun heir," en: „Want Hij spreekt, en het is er; Hij gebiedt en het staat er." אָמַר nu is oorspronkelijk niet: *spreken*, maar beteekent eigenlijk: iets uit zich naar boven heffen; iets uit zich doen uitgaan zóó, dat het zich verheft; in 't algemeen: *zich verheffen*. אֲמוֹר is een berg, een verheven plaats. אָמִיר is de top van een boom. Waarschijnlijk hangt met dezen wortel ook saam: אַמַּר lam, schaap, om de wol, die er boven op zit. De Hithpaël הִתְאַמֵּר beteekent: zich verheffen. B.v. in Ps. 94 : 4 staat van de werken der ongerechtigheid: יִתְאַמְּרוּ en in Job. 39 : 21 van den struisvogel: תַּמְרִיא. Daarom is אָמַר heel iets anders dan דָּבַר. De Piel דִּבֶּר beteekent: aan elkaar schakelen; woorden aaneenrijgen. דָּבַר לְאֹמוֹר is: spreken door den geest uit zich te verheffen. Dat is ook de beteekenis van φήμι. אָמַר is dus: uit zijn geest den inhoud naar buiten laten treden. Dat is dus het begrip van de *stem*. In Psalm 29 is telkens sprake van de stem des Heeren, om een krachtsuiting Gods aan te duiden. Nu kan men kracht uiten door zijn hand, en dan is het stoffelijk of door zijn woord, en dan is het geestelijk. Een generaal die zijn troepen orders geeft zit stil, maar heeft meer effect dan de soldaten die den sabel trekken. De krachtsuiting van de geestelijke zij is אָמַר. Bij de Rabbijnen heeft men het woord מֵימְרָה voor Messias, dus krachtsuiting. Hetzelfde zit in Λόγος. Christus is de krachtsuiting Gods.

Wanneer de Schrift het concrete wil aanduiden, spreekt ze van ῥῆμα. Maar nooit wordt de Christus ῥῆμα genoemd, wel Λόγος; en hoogstens דָּבָר.

Van God wordt ook een אָמַר gemeld op Sinaï; maar het ware een tooverachtige voorstelling als men het וַיֹּאמֶר uit Genesis in dien zin wilde opvatten. God is geen goochelaar, die in het eeuwig ledig sprak, en zie, daar was het. Het spreken Gods is evenals het zien en het hooren Gods. Wij allen spreken, hooren en zien instrumenteel. Maar bij God is dat anders. Ps. 94 : 9 zegt: „Zou Hij, Die het oor plant, niet hooren? zou Hij, Die het oog formeert, niet aanschouwen?" Wat feitelijk spreekt en hoort is onze ziel. En al kunnen we in dit leven niet anders spreken dan door woord en taal, daarom zullen we toch na den dood nog niet stom zijn. De vraag is eenvoudig of ge gedachten kunt uitdrukken zóó, dat anderen ze verstaan. Ook de engelen, hoewel zonder lichaam, hebben toch gemeenschap. Gods spreken nu is geen nabootsing van ons menschelijk spreken, maar het onze is een ectypische nabootsing van Zijn archetypisch spreken. Gods spreken is een absolute krachtsuiting Gods. Al wat de Schrift ons omtrent het spreken Gods mede-

deelt, leidt tot de conclusie, dat het de uiting Zijner kracht is, en dat uit die kracht Gods alle dingen komen. De dingen zijn ἐκ τοῦ Πατρός. Een toovenaar doet het voorkomen als waren de dingen juist buiten hem. Maar de Schrift leert, dat de dingen uit den wil en de kracht Gods zijn geschapen. Dus niet e nihilo maar uit de Fontein van oneindige krachten. En wanneer nu door die krachtsuiting de dingen tot stand komen, dan komt er in God geen vermindering van kracht, maar alles bestaat alleen door Zijn steeds uitstralende kracht; evenals de stralen der zon tot de zon blijven behooren, zoo blijft ook Gods kracht tot God behooren. Alles is influxus van Gods kracht. Daarom staat er dan ook in Openb, 4 : 11, dat de dingen door Gods wil niet alleen zijn geschapen, maar ook *zijn*. Al wat bestaat, bestaat van oogenblik tot oogenblik enkel en uitsluitend door de uitgaande kracht Gods.

Intusschen stuiten we hierbij op een voorstelling omtrent de Schepping, die lijnrecht staat tegenover de creatio e nihilo, maar juist in een tegenovergestelde dwaling vervalt, n.l. de *emanatie-theorie.*

Wat is de emanatie-theorie?

Zij leert, dat de dingen emanant e Deo. Eerst zijn ze in God geweest; daarna zijn ze uit Hem naar buiten gekomen. De geschapen wereld bestaat dus uit deeltjes van God, die zich nu buiten Hem openbaren.

Deze voorstelling van de emanatie-theorie vindt men bepaaldelijk bij hen, die een stof tot grond aller dingen stellen; bij de Manicheërs, en min of meer ook bij de school van Schelling en Frans von Baader. Ze leeren niet een geestelijke emanatie; maar ze zeggen, dat eerst de geheele kosmos in God was, en daarna, van Hem uitgegaan, naast Hem bestaat. Ze beroepen zich dan op plaatsen als Ps. 90 : 2: „Eer de bergen geboren waren, en Gij de aarde en de wereld voortgebracht hadt, ja van eeuwigheid tot eeuwigheid zijt Gij God." *Geboren* vatten ze dan op in denzelfden zin, waarin een leeuwenwelp geboren wordt uit een leeuwin. Zóó, zeggen ze, waren de bergen eerst in God, en zijn toen uit Hem geboren. Doch na de bespreking van בָּרָא enz. als slechts uitdrukkende, dat iets, wat er nog niet was, komt, valt het niet moeilijk deze voorstelling te weerleggen. Voorts wijzen de emanatisten op Hand. 17 : 28, waar Paulus het woord van den heidenschen dichter aanhaalt: Wij zijn Gods geslacht. Dat zou dan aanduiden, dat we uit God zijn voortgekomen. Maar het begrip γένος beteekent dat hier allerminst. Voor elke heidensche voorstelling staat Paulus niet in. En voorts wordt dit begrip overal in de Schrift gevonden, doch nooit anders dan met overdrachtelijke beteekenis; b.v. voor de wedergeboorte uit God. Ook wijst men op Rom. 11 : 36: „Want uit Hem, en door Hem, en tot Hem zijn alle dingen." Dit

is volkomen juist aangehaald tegenover de creatio ex nihilo; maar het is te verstaan als een krachtsuiting van God uitgaande, zonder van Hem te worden afgescheiden. In de Hand. 5 : 39 vinden we hetzelfde gebruik van ἐκ. Maar ook daar wil het toch niet zeggen, dat het eerst in God was, en nu buiten Hem geëmaneerd, maar Gamaliël bespreekt hier de vraag, of deze secte haar aandrift en providentiëele leiding heeft in God of niet. Eindelijk geldt nog als bewijsplaats 2 Cor. 3 : 5: „Niet dat wij van ons zelven bekwaam zijn iets te denken als uit ons zelven; maar onze bekwaamheid is uit God." Ook daar echter wordt alleen bedoeld de δύναμις en het θέλημα τοῦ Θεοῦ, die in het spreken van den apostel uitgaat en waardoor hij het volk overtuigt.

De Schrift snijdt dus beide voorstellingen af, zoowel die van een tooverachtig te voorschijn brengen als van een emanatie. Alles komt ten slotte aan op het recht verstaan van Openb. 4 : 11, waarbij dan niet alleen te letten valt op het ἐκτίσθησαν, maar evenzeer ook op het εἰσί. De dingen blijven in God bestaan en worden door Zijn uitstralende kracht gedragen.

En het geheele pelagianisme en arminianisme, ja alle ketterij ligt juist daarin, dat dit niet wordt ingezien, en de voorstelling post vat, alsof door de Schepping een zelfstandige kracht tegenover God in actie is gekomen. Neen, zoo is het niet; maar alles geschiedt door den influxus Dei.

Laat ons nu de zaak van de positieve zij bezien.

We bestrijden volstrekt niet wat de oudere theologen altijd met die formule: *ex nihilo* bedoelden n.l. ex nihilo extra Deum existente. Dus daarin ligt opgesloten, dat hetgeen waaruit de dingen geschapen zijn niet buiten maar in God is. En dat strookt geheel met de Schriftuurlijke gedachte, dat alle dingen uit den Vader zijn.

Hoe hebben we dit nu te verstaan? Zeer voorzichtig zij men bij de beantwoording dezer vraag, want we staan hier voor het uitgangspunt van al wat bestaat. De kleinste afwijking op dit punt veroorzaakt eindelooze afwijkingen op allerlei gebied.

Wat we hebben aan te nemen als hetgeen waaruit alle dingen zijn, is de kracht Gods. Dit leert ons 2 Petr. 1 : 3: Ὡς πάντα ἡμῖν τῆς θείας δυνάμεως αὐτοῦ τὰ πρὸς ζωὴν καὶ εὐσέβειαν δεδωρημένης. Hier wordt van de onderhouding der dingen gehandeld, en wel onderscheiden als zichtbare, πρὸς ζωήν, en als geestelijke, πρὸς εὐσέβειαν. Beide worden hier gezegd ons toe te komen door de Goddelijke kracht als fons.

Hetzelfde zegt Hebr. 1 : 3: φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ. Het ῥῆμα is, gelijk we zagen, het instrumenteele middel voor de totstandbrenging van de schepping. Dat wordt hier nu gedefiniëerd als ῥῆμα τῆς δυνά-

μεως, als het woord, waarin de kracht zich uit. Wanneer nu het ῥῆμα de ictus is, waardoor het geschiedt, dat blijkt, dat de fons is de δύναμις τοῦ Θεοῦ.

Om dit te verstaan vergelijke men hierbij wat ons van de wonderen wordt gezegd, die verwant zijn aan het Scheppingsterrein.

Marc. 5 : 30: „En terstond Jezus, bekennende in Zichzelven de kracht, die van Hem uitgegaan was, keerde Zich om in de schare, en zeide: Wie heeft Mijne kleederen aangeraakt?"

Luk. 6 : 19: „En al de schare zocht Hem aan te raken: want er ging kracht van Hem uit, en Hij genas ze allen."

Matth. 22 : 29: „Maar Jezus antwoordde en zeide tot hen: Gij dwaalt, niet wetende de Schriften, noch de kracht Gods." De Heere Jezus stelt hier de Sadduceën ten toon als blind voor de van God uitgaande kracht.

Matth. 26 : 64: „Jezus zeide tot hem: Gij hebt het gezegd. Doch Ik zeg ulieden: Van nu aan zult gij zien den Zoon des menschen, zittende ter rechterhand der kracht Gods, en komende op de wolken des hemels." God heeft geen hand. Maar Gods rechterhand is de zinnebeeldige uitdrukking voor Gods heerschappij. Die heerschappij wordt gehandhaafd door de kracht.

Zoo wordt in heel Jezus' verschijning voortdurend weer gewezen op die kracht.

En ook Zijn wonderen heeten krachten.

In 1 Cor. 1 : 24 wordt Christus zelf de kracht Gods genoemd, d. w. z. de incarnatie van de kracht Gods.

1 Cor. 6 : 14: „En God heeft ook den Heere opgewekt, en zal ons opwekken door Zijn kracht." Hier wordt dus de opstanding een gewrocht genoemd van de kracht Gods.

Hetzelfde lezen we in Filipp. 3 : 10: „Opdat ik Hem kenne, en de kracht Zijner opstanding, en de gemeenschap Zijn lijdens, Zijn dood gelijkvormig wordende."

En evenzoo Efeze 1 : 19, 20: „En welke de uitnemende grootheid Zijner kracht zij aan ons, die gelooven, naar de werking der sterkte Zijner macht, die Hij gewrocht heeft in Christus, als Hij Hem uit de dooden heeft opgewekt."

Wanneer men nu hierbij de wonderen ter sprake brengt, dan dient men er op te letten, dat we over de wonderen van Christus anders hebben te oordeelen dan over die der profeten en apostelen. In vroeger tijd was er controvers met Rome over de communicatio potestatis creandi. Zij leerde tegen het einde der middeleeuwen, gedrongen door de transsubstantiatieleer: creatura creat creatorem. Tegenwoordig echter zegt geen Roomsch theoloog dat meer. Voorts lagen onze vaderen in controvers met de Socinianen, die leerden, dat Christus van nature een schepsel was, maar opgeklommen tot de goddelijke waarde. Toch had Christus, dus een schepsel, de wereld

geschapen. En Rome en de Socinianen baseerden destijds hun zeggen op de wonderen, door schepselen gedaan. Menschen toch hebben נִפְלָאוֹת gedaan, iets nieuws geschapen.

Wat nu de apostelen en profeten betreft, geeft Hand. 3 : 12 en 16 de duidelijkste verklaring: „En Petrus, dat ziende, antwoordde tot het volk: Gij Israëlietische mannen! wat verwondert gij u over dit? of wat ziet gij zoo sterk op ons, alsof wij door onze eigene kracht of godzaligheid dezen hadden doen wandelen?.... En door het geloof in Zijn naam heeft Zijn naam dezen gesterkt, dien gij ziet en kent; en het geloof, dat door hem is, heeft hem deze volmaakte gezondheid gegeven, in u aller tegenwoordigheid." Dus de naam en de kracht van Christus heeft dezen kreupele weer vastgezet. Dat is de eenige plaats, waar we de rechtstreeksche verklaring vinden, dat het wonder een δύναμις van God is; of beter gezegd van Christus, want Petrus zegt, dat Christus het deed. Daarom moeten de wonderen van Christus onderscheiden worden van de andere. Deed Christus dan Zijn wonderen als God? Dat laat zich op zichzelf denken. Maar daartegen is een uitspraak van Jezus Zelf bij de opwekking van Lazarus in Joh. 11 : 41 en 42: „Vader! Ik dank U, dat Gij Mij gehoord hebt. Doch Ik wist, dat Gij Mij altijd hoort; maar om der schare wil, die rondom staat, heb Ik dit gezegd, opdat zij gelooven zouden, dat Gij Mij gezonden hebt." Christus schrijft dus de opwekking van Lazarus toe aan een daad Gods. Anders toch kon Hij niet zeggen: „Ik dank U, dat Gij Mij verhoord hebt." Ook op dit punt bestond bij Christus het groote verschil, dat Hij, als het Vleeschgeworden Woord Zijn wonderen doende, niet alleen de cognitia maar ook de potestas unionis had. De cognitio nu vloeide Hem niet van buiten af toe, maar van binnen uit. En deze cognitio is het type voor de potestas. Daar Hij zelf God was, kwam ook de δύναμις τοῦ Θεοῦ Hem van binnen uit toe. Maar zelfs waar sprake is van deze potestas bij de wonderen van den Christus, gaat de Schrift toch altoos weer op den Vader terug, en worden die wonderen ons voorgehouden als het resultaat van de gebedsverhooring des Vaders.

In verband hiermee moet ook gewezen worden op de wonderen van Satan. In de Schrift toch is herhaaldelijk sprake niet alleen van wonderen ten behoeve, maar ook van wonderen ter bestrijding van het koninkrijk Gods.

Dit blijkt uit Deut. 13 : 1, 2, 3: „Wanneer een profeet of droomendroomer in het midden van u zal opstaan, en u geven een teeken of wonder; en dat teeken of dat wonder komt, dat hij tot u gesproken had, zeggende: Laat ons andere goden, die gij niet gekend hebt, navolgen en hen dienen; Gij zult naar de woorden van dien profeet, of naar dien droomendroomer niet hooren:

want de Heere, uw God, verzoekt ulieden, om te weten, of gij den Heere, uw God, liefhebt met uw gansche hart en met uw gansche ziel." De teekenen of wonderen, die de valsche profeet gegeven, d. i. beloofd heeft, zijn dus van God. Er wordt niet gezegd, dat het valsche of schijnwonderen zijn, maar de mogelijkheid wordt toegegeven, dat het echte wonderen zijn.

Voorts 2 Thess. 2 : 9: „Wiens toekomst is naar de werking des Satans, in alle kracht, en teekenen, en wonderen der leugen."

Belangrijk is verder nog Openb. 13 : 12, 13 en 14. Deze plaats luidt in het Grieksch: Καὶ τὴν ἐξουσίαν τοῦ πρώτου θηρίου πᾶσαν ποιεῖ ἐνώπιον αὐτοῦ· καὶ ποιεῖ τὴν γῆν καὶ τοὺς κατοικοῦντας ἐν αὐτῇ ἵνα προσκυνήσωσι τὸ θηρίον τὸ πρῶτον, οὗ ἐθεραπεύθη ἡ πληγὴ τοῦ θανάτου αὐτοῦ· Καὶ ποιεῖ σημεῖα μεγάλα, ἵνα καὶ πῦρ ποιῇ καταβαίνειν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ εἰς τὴν γῆν ἐνώπιον τῶν ἀνθρώπων. Καὶ πλανᾷ τοὺς κατοικοῦντας ἐπὶ τῆς γῆς διὰ τὰ σημεῖα ἃ ἐδόθη αὐτῷ ποιῆσαι ἐνώπιον τοῦ θηρίου, λέγων τοῖς κατοικοῦσιν ἐπὶ τῆς γῆς ποιῆσαι εἰκόνα τῷ θηρίῳ ὃ ἔχει τὴν πληγὴν τῆς μαχαίρας καὶ ἔζησε. Hier vinden we dus drieërlei formule. Er is ἐξουσία, uitkomende in σημεῖα en wel in σημεῖα, ἃ ἐδόθη αὐτῷ ποιῆσαι. Uit zichzelf kan Satan dus geen kracht doen, maar de Scheppingskracht ertoe komt altoos van God.

Toch zijn er ook σημεῖα ψευδῆ. Niet alle teekenen zijn echt. Er is 1°. een gebruik maken van krachten in de natuur, die de meeste menschen niet kennen, en daarom den indruk maken van een wonder te zijn, zooals op het gebied der biologie en hypnose. En zoo'n kennis van geheime natuurkrachten was er ook in de oude mysteriën van Egypte en Babel. 2°. gelijk bij de Goëten een gebruik maken van goocheltoeren, waarbij het enkel op behendigheid aankomt. Doch ook wanneer men er dit alles afrekent, dan blijven er nog τέρατα over, ἃ ἐδόθη αὐτῷ ποιῆσαι, en die God geeft om er ons door te verzoeken. God alleen doet de wonderen, het schepsel niet, zelfs Christus niet; altoos is het alleen de goddelijke δύναμις die erin werkt. Het feit, dat Jezus voelde, dat er kracht van Hem was uitgegaan, bevestigt dat. Dat zou niet het geval zijn geweest, wanneer die van Jezus uitgaande kracht altoos constant was gebleven. Niet op alle oogenblikken bezat Jezus die geneeskracht. In het Overjordaansche *kon* Hij geen krachten doen wegens het ongeloof. Zijn wonderkracht werkte dus de eene maal wel, de andere maal niet En in Johannes 11 toont de afbidding, dat de kracht van den Vader was.

Als resumptie krijgen we dus: Staat het zóó met de wonderen, en is ook de onderhouding aller dingen een werking van die δύναμις τοῦ Θεοῦ, dan hebben we ook het recht om op die primordiale kracht in de Schepping te wijzen, en te zeggen, dat ook deze de δύναμις τοῦ Θεοῦ is, niet geïsoleerd van zijn σοφία en θέλημα, maar door die σοφία tot haar doel gericht en het θέλημα dienende.

III. In de tweede plaats staan we hier voor de kwestie, dat het geen verminderende kracht is. Dat mag niet. De kracht neemt niet af. Er heeft geen krachtsverbruik plaats. Daarom is in de paragraaf gewezen op de zon. En hetzelfde ligt ook in het gas en de electriciteit. Tot het maken van zulke vergelijkingen hebben we het recht, omdat de gelijkenissen in de Evangeliën ook steeds het natuurlijke leven nemen tot vergelijking met het geestelijke.

Wanneer er nu gas of electriciteit aanwezig is, maar nog niet vlamt, is het dan iets anders dan wanneer het straks wel vlamt? Neen, maar het verschil is alleen, dat de krachten, die anders in de materie besloten lagen, nu uitstralen, zonder echter een oogenblik van de bron los te zijn. Zoo nu is het ook met de *δύναμις τοῦ Θεοῦ*. Die is eerst in God besloten. Daarna straalt ze uit in de Schepping. Maar daarom bestaat er toch niets in de Schepping buiten God, gelijk duidelijk blijkt uit de Hand. 17 : 28: „In Hem leven wij, bewegen wij ons, en zijn wij." Goed verstaan willen deze woorden niet zeggen, dat al die dingen in het Wezen Gods zijn, maar dat de geheele uitstraling van de *δύναμις τοῦ Θεοῦ* een licht- en krachtssfeer geeft, waarin Hij alomtegenwoordig is.

De *δύναμις τοῦ Θεοῦ* is de bron waaruit alle geschapen dingen zijn voortgekomen, en zij is het, die met de *θειότης* in de Schepping zich uit, gelijk Rom. 1 : 20 zegt: *Τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασι νοούμενα καθορᾶται, ἥ τε ἀΐδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης*. Hier is sprake van de Schepping, van de creaturen (*ποιήματα*), en die zijn *νοούμενα*, d. w. z. er ligt in elk van die creaturen een gedachte gerealiseerd, een idee, die *ἀόρατον* is. En daarin zijn zichtbaar twee dingen, de *δύναμις* en de *θειότης*. Dat wil niet zeggen: uit de Schepping kan men zien dat God almachtig is, maar datgene in die Schepping wat wij niet zien, het *ἀόρατον*, dat juist is het goddelijke, n.l. *ἥ τε ἀΐδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης*. En diezelfde opvatting van de Schepping vinden we ook terug in den catechismus, waar deze de goddelijke Providentia noemt: de almachtige en alomtegenwoordige kracht Gods, d. i. niet de wijsheid om alle dingen te leiden, maar het moment, waardoor alle dingen bestaan. Waar geen *δύναμις τοῦ Θεοῦ* is, daar is niets, geen stippelke, geen plekske, geen atoompje. Bij absentie van de kracht Gods, daar is de dood, daar is niets. En dat alles niet in pantheïstischen zin als ware er God zelf, maar de uitstraling van Zijn kracht.

Die gedachte was ook aan de Heidenen niet vreemd, blijkens Hand. 8 : 10, waar ons wordt meegedeeld, hoe het volk van Samaria Simon den toovenaar aanhing en van hem zeide: „Deze is de groote kracht Gods." En 1 Cor. 1 : 24 noemt Paulus Christus de kracht Gods. Hier nu in die half-heidensche stad wordt Simon ook zoo genoemd als de centrale openbaring van de kracht Gods.

Nu wordt de *δύναμις τοῦ Θεοῦ* door de Schrift altoos in tweeërlei tegenstelling genomen:

1°. in de tegenstelling tusschen de realiteit en het logische begrip. Zoo zegt Jezus tot de Sadduceën, Matth. 22 : 29: „Gij dwaalt, niet wetende de Schriften, noch de kracht Gods." De Schrift is de logische gedachte Gods; de kracht de realiteit ervan. Diezelfde tegenstelling treffen we aan bij Paulus in 1 Cor. 4 : 19, 20: „Maar ik zal haast tot u komen, zoo de Heere wil, en ik zal dan verstaan niet de woorden dergenen die opgeblazen zijn, maar de kracht. Want het koninkrijk Gods is niet gelegen in woorden, maar in kracht." Zoo ook in 2 : 5: „Opdat uw geloof niet zou zijn in wijsheid der menschen," maar in de kracht Gods."

2°. in de tegenstelling met de σάρξ. Zoo in Rom. 1 : 4: „Die krachtelijk bewezen is te zijn de Zoon van God naar den Geest der heiligmaking uit de opstanding der dooden."

Voorts in Hebr. 6 : 5: „Die gesmaakt hebben het goede woord Gods, en de krachten der toekomende eeuw." Hier wordt onderscheiden tusschen twee krachten, n.l. die in deze wereld en die van de toekomende eeuw, d. w. z. de gave, ongeschonden krachten Gods. En dezelfde tegenstelling vinden we weer in 7 : 16: „Die dit niet naar de wet eens vleeschelijken gebods is geworden, maar naar de kracht des onvergankelijken levens."

Altoos wordt in de Schrift op die δύναμις τοῦ Θεοῦ gewezen als op de kracht waardoor alle dingen geworden zijn en bestaan. Opmerkelijk is hierom nog Col. 1 : 29: Εἰς ὃ καὶ κοπιῶ, ἀγωνιζόμενος κατὰ τὴν ἐνέργειαν αὐτοῦ τὴν ἐνεργουμένην ἐν ἐμοὶ ἐν δυνάμει. Paulus spreekt hier van Christus, naar Wiens energie hij strijdt, en zegt nu dat die worsteling bij hem niet *met*, maar *in* kracht werkt, d. w. z. in de sfeer van het element.

Die δύναμις nu is de bron niet alleen van de zichtbare maar ook van de onzichtbare dingen. Dat vergeet men dikwijls bij het spreken over de creatio. Men laat dan de geestelijke dingen zoo licht ter zijde. En dat ligt voor de hand. Paulus doet het ook door zijn tegenstelling tusschen ἀόρατα en ὁρατα. Dat komt, omdat daarbij de tegenstelling het meest in het licht treedt. Maar toch zijn de engelen en onze zielen met haar geestelijke vermogens evengoed een resultaat van de Schepping Gods. Het is dus gemakkelijk de emanatieleer te bestrijden met het oog op de stoffelijke dingen, maar het gevaar voor het weer insluipen dezer leer ligt juist op het gebied der onzichtbare dingen. We kunnen ons zoo moeilijk voorstellen, dat ze als substantie bestaan. Toch moet men goed inzien, dat ook die geestelijke dingen uit de δύναμις τοῦ Θεοῦ zijn voortgekomen. Beide, zoowel ὁρατα als ἀόρατα. God had niet alleen de macht om stoffelijke dingen voort te brengen, maar, Zelf een Geest, schiep Hij ook geestelijke dingen. God zelf is *de* δύναμις gelijk God Zelf Zijn σοφία

is. Door die δύναμις nu is aan de dingen een substantie gegeven. Alleen in het erkennen van een substantie, d. w. z. dat ze een eigen bestaan hebben, wordt het pantheïsme afgesneden. De straal van de zon heeft geen eigen substantie, maar hangt geheel van de zon af. Zoo zijn wij niet. Dan toch ware er ook irradiatio maar geen creatio. En dat is niet zoo. Of we met creatio dan wel met irradiatio te doen hebben, hangt geheel af van de vraag of het er altoos is geweest dan wel of het een begin heeft gehad. De zon schijnt altijd, ook al zien we 't niet. Zoo ook zou de irradiatio permanent zijn en altoos dezelfde. Doch de Schrift leert, dat er een begin is geweest. Het eerste Schriftwoord: „In den beginne schiep God den hemel en de aarde" is reeds dadelijk een negatie van het pantheïsme. Zoo ook Johannes 1, Spreuken 8 en Job 28. En waar een begin is, daar is een bewust van Zich uit doen gaan van kracht.

Voorts zien we de creatio zich geheel culmineeren in den mensch, die tegenover God wordt gesteld. De creatio treedt geheel te voorschijn als de productie van zichtbare en onzichtbare dingen uit de δύναμις τοῦ Θεοῦ op zulk een wijze, dat de geschapen dingen hun substantie ontvangen en behouden. Daaruit volgt vanzelf, dat geheel het betoog, als zou deze Scheppingsmacht mededeelbaar zijn, een onmogelijkheid is. Dit werd van Sociniaansche zijde volgehouden met de bewering, dat Christus, door Wien de wereld geschapen was, niets meer was dan een schepsel. Dit gevoelen wordt echter thans door niemand meer gedeeld. Voorts hebben de Roomschen het ook niet volgehouden bij hun leer van de Mis. Alleen nog bij de wonderen. Welnu, een mensch of engel kan zeer zeker wonderen doen, maar ze zijn nooit creatio, daar hij nooit een ἀΐδιος δύναμις bezitten kan, maar altoos een afgeleide kracht, gelijk Paulus strijdt ἐν δυνάμει τοῦ Χριστοῦ. Scheppen is alleen daar, waar het uit eigen kracht komt. En aangezien geen schepsel bestaat dan door de kracht Gods is dit onmogelijk.

Nog één vraag doet zich hierbij op, de vraag ten opzichte van de kunst. Vooral op kunstgebied wordt vaak het woord „scheppen" gebruikt. Men spreekt dan van de goddelijke schepping van Rafaël, enz. Ja, zóó diep is deze gedachte aan scheppen doorgedrongen, dat wij allen onbewust dit woord bezigen als we spreken van: poeët, poëzie, poëem. Dat nu deze gedachte van scheppen zoo is doorgedrongen, komt daarvandaan, dat kunstenaars in den regel lui zijn, wien het aan de noodige eigen inbeelding niet ontbreekt. Er is in de kunstenaarswereld een adoration mutuelle, en ook niet minder dan in de domineeswereld een benijden van elkander. Veel te veel ook hebben de gewone menschen in de kunstenaars de idee van het goddelijke aange-

moedigd. Toch is het waar, dat ze ook werkelijk zoo iets in zich hebben. In de kunst als zoodanig ligt metterdaad iets, dat het scheppen Gods nabootst. Daar is ook een pogen in om boven het bestaande uit te komen. We bepalen ons nu natuurlijk tot het bepaalde genie. Wat is dan een genie? Het genie is een uniek verschijnsel, niet te verklaren noch uit vader of moeder, noch uit zijn omgeving; een novum quid. De evolutie-gedachte gaat ook hier tegen het begrip van Schepping in, en verklaart het genie uit verborgen celletjes in de geslachten. De hoogere virtuositeit echter moet erkend worden. Er tegen ingaan helpt niet. Maar wat scheppen ze nu? Men vindt bij hen òf μιμήσις, nabootsing van wat ze in de wereld gezien hebben, òf inspiratie, waarvan het „Est Deus in nobis, agitante calescimus illo" de uitdrukking is. De groote dichters beginnen dan ook met een aanroeping der muzen. Ze voelden heel goed, dat het niet uit hen zelf kwam. Wie zou ook na hun dood hun schepping in stand houden? Ze hebben geen onderhoudende kracht; het is geen scheppen. Ze blijven creaturen Gods ook in den bizonderen toestand, waarin ze verkeeren. God brengt wel uit en door die mannen dingen te voorschijn, die we nog niet zagen, maar toch geven ze geen oorspronkelijke schepping. Anders zou er geen rapport bestaan tusschen hen en ons, en zouden ze in onze oogen monsters zijn. Maar ze staan juist in het nauwste rapport met ons leven. Zij laten de verborgen diamanten uit de mijn van dezen kosmos voor onze oogen schitteren. En al mag de inspiratie bij hen niet op één lijn worden gesteld met die bij de profeten, toch is de zaak als zaak dezelfde. Zooals de profeet Jeremia door den Heere was voorbereid, zoo wordt ook het genie door God gepredestineerd.

IV. Er dient nu verder op gewezen, dat we de Schepping hebben te belijden als een actio libera, en niet als een actio necessaria. Op ons, die niet anders bestaan dan in de geschapen wereld, maakt het licht den indruk, als ware het ondenkbaar, dat er geen schepping zou zijn geweest. Wij toch zijn gewoon God niet anders dan uit Zijn Naam te kennen, en des Heeren Naam bestaat niet zonder de schepping. De Naam Gods behoort tot den kosmos. Het is het geopenbaarde beeld van God dat Zich afspiegelt in den kosmos en op het creatuur is gericht. En daarom behoort de theologie tot de wetenschap van den kosmos. Zoodra men echter toegeeft aan de gedachte, dat God niet zonder den kosmos is te denken, dan is de actio libera weg, en behoort het bestaan van den kosmos tot het bestaan Gods. Daarom is er door de oudere theologen altijd zooveel nadruk op gelegd, dat de creatio actio libera is geweest. En dit geheel in overeenstemming met de leer der Heilige Schrift.

Zoo zegt Openb. 4 : 11 : „Gij, Heere! zijt waardig te ontvangen de heerlijk-

heid, en de eer, en de kracht, want Gij hebt alle dingen geschapen, en door Uwen wil zijn zij, en zijn zij geschapen." Hier wordt de schepping dus rechtstreeks gebonden aan den wil Gods.

Efeze 1 : 11 : „In Hem, in Welken wij ook een erfdeel geworden zijn, wij, die tevoren verordineerd waren naar het voornemen Desgenen, Die alle dingen werkt naar den raad van Zijnen wil." We hebben hier dus een decreet, een verordineering, en een wil als bepalend element.

Jesaia 46 : 10 : „Mijn raad zal bestaan, en Ik zal al Mijn welbehagen doen." Hier hebben we een nog dieper begrip ; niet alleen den wil, maar de absolute vrijheid van het welbehagen.

Daniël 4 : 35 : „En al de inwoners der aarde zijn als niets geacht, en Hij doet naar Zijn wil met het heir des hemels en de inwoners der aarde, en er is niemand die Zijn hand afslaan, of tot Hem zeggen kan : Wat doet Gij ?" Ook hier weer wordt de wil Gods ons voorgesteld als de beschikkende factor die alle dingen regelt.

Nog sterker uiting van den wil dan in het θέλημα en in de βούλη ligt in de חֵפֶץ en in de εὐδόκια. Het gebeurt ons wel, dat we dingen willen doen, al is 't nog niet naar ons welbehagen. Wij zijn gebonden aan de zedelijke wereldorde, de publieke opinie, de conscientie, enz. Maar Gods θέλημα is niet gebonden en culmineert daarom in de חֵפֶץ.

Jesaia 53 : 10 : „Doch het behaagde den Heere Hem te verbrijzelen ; Hij heeft Hem krank gemaakt ; als Zijne ziel Zich tot een schuldoffer gesteld zal hebben, zoo zal Hij zaad zien, Hij zal de dagen verlengen ; en het welbehagen des Heeren zal door Zijn hand gelukkiglijk voortgaan." Hier komt het welbehagen des Heeren dus voor als het geheele levensproces in schepping en herschepping beheerschend.

Mattheüs 11 : 26 : „Ja, Vader ! want alzoo is geweest het welbehagen voor U." Christus staat hier voor het raadsel, dat de heerlijkheid van het koninkrijk Gods verworpen wordt door de rijken en machtigen, en aangenomen door de armen en geringen, en vindt den diepsten grond daarvoor in de εὐδόκια des Vaders.

Efeze 1 : 5 : „Die ons tevoren verordineerd heeft tot aanneming tot kinderen, door Jezus Christus, in Zichzelven, naar het welbehagen van Zijn wil." Hier staan θέλημα en εὐδόκια bij elkaar, ter aanduiding dat de wil volstrekt vrij was.

Efeze 1 : 9 : „Ons bekend gemaakt hebbende de verborgenheid van Zijn wil, naar Zijn welbehagen, hetwelk Hij voorgenomen had in Zichzelven." Hier evenzoo de beide begrippen bij elkaar.

Filipp. 2 : 13 : „Want het is God, Die in u werkt beide het willen en het werken naar Zijn welbehagen." Hier wordt het verschil aangewezen tusschen

Gods wil en onzen wil. Ons willen wordt in ons gewrocht door het welbehagen Gods.

Het komt ook nog uit in een tekst, die op 't eerste hooren vreemd schijnt, al wordt hij ook vaak gerepeteerd, n.l. in Jesaia 40 : 13, 14: „Wie heeft den Geest des Heeren bestierd, en wie heeft Hem als Zijn raadsman onderwezen? Met wien heeft Hij raad gehouden, die Hem verstand zou geven, en Hem zou leeren van het pad des rechts? en Hem wetenschap zou leeren, en Hem zou bekend maken den weg des veelvoudigen verstands?" Bij iets wat men doet, doen zich twee vragen voor, 1°. of het θέλημα vrij is, en 2°. of ik het alleen kan. De kranke neemt het drankje wel vrijwillig in, maar op raad van den arts. Hij kon het ook laten staan, maar zijn eigen kennis is niet genoegzaam. Daarom moet hij een raadsman hebben. Op dien steunt zijn wil. Maar, zegt Jesaia, zoo was het bij den Heere niet. Zijn wil is niet aan den raad van een ander gebonden geweest.

En Paulus hecht aan deze woorden zooveel beteekenis, dat hij ze opneemt aan het slot van een gewichtige uiteenzetting, Rom. 11 : 34: „Want wie heeft den zin des Heeren gekend? Of wie is Zijn Raadsman geweest?" Er is dus niets, dat ter oorzake van eenig schepsel of uit inspiratie van een ander gebeurt: maar het is in den meest absoluten zin ἐκ τοῦ Θεοῦ.

In 1 Cor. 2 : 16 vindt men nogmaals dezelfde aanhaling van deze woorden.

Plastisch wordt het bovendien nog uitgedrukt in Jesaia 55 : 8—11 : „Want Mijne gedachten zijn niet ulieder gedachten, en uwe wegen zijn niet Mijne wegen, spreekt de Heere. Want gelijk de hemelen hooger zijn dan de aarde, alzoo zijn Mijne wegen hooger dan uwe wegen, en Mijne gedachten dan ulieder gedachten. Want gelijk de regen en de sneeuw van den hemel nederdaalt, en derwaarts niet wederkeert, maar doorvochtigt de aarde, en maakt, dat zij voortbrenge en uitspruite, en zaad geve den zaaier, en brood den eter; alzoo zal Mijn woord, dat uit Mijn mond uitgaat, ook zijn; het zal niet ledig tot Mij wederkeeren, maar het zal doen hetgeen Mij behaagt, en het zal voorspoedig zijn in hetgeen, waartoe Ik het zende." Ware uit onze gedachten Gode iets toegekomen, dan stonden ze boven Gods gedachten. Maar God bepaalt doel en intentie.

Welke quaestie zit nu achter dit alles?

De uitnemendste Heidenen erkenden wel, dat de dingen aan Zeus of welken anderen God men wil, hun ontstaan dankten, maar boven dezen stond nog weer een onbegrepen iets, de εἱμάρμενη, het fatum, de necessitas. Die hoogere noodzakelijkheid is ook gekomen in de leer der lex aeterna der Roomschen. Wel hebben zij haar gemitigeerd, maar de formule ervan is toch door hen

aangenomen. Doch staat er geen necessitas boven God. Zoolang men een lex aeterna aanneemt, die determineerend op God zou inwerken, is het absolute Christelijke Godsbewustzijn vernietigd, want de heerlijkheid daarvan is dat God a nemine determinatus omnia determinat. Is er daarentegen een fatum èn een God, dan raakt dit ook onze relatie tot God, dus onze religie. Ik ben dan wel van God, maar eigenlijk toch van het fatum afhankelijk, en moet met die boven God staande macht rekening houden. Elke voorstelling van dien aard brengt tot de heidensche gedachte terug en moet daarom ernstig worden bestreden.

Nu heeft men daartegen ingebracht: „Ja, maar zoo meenen we 't niet. Wij zeggen niet, dat God van een lex aeterna afhangt, maar wij bedoelen, dat Hij innerlijk gebonden is, en wel zóo, dat wij Hem aanbidden als ἡ Ἀγάπη. En nu moet toch alle ἀγάπη een object hebben. Dat object is voor God de kosmos. Dus is dit noodzakelijk voor het bestaan van God." — Door zóo te spreken komt men echter vanzelf tot een tweede dwaling, nl. die van de coëxistentie van God met den kosmos. De Ethischen, vooral onder den invloed van den ouden Chantepie de la Saussaye, komen dan ook van lieverlee weer op de Origenistische lijn van de eeuwigheid van den kosmos. Gods liefde heeft dan altoos dezelfde noodzakelijkheid gehad. Bestaat eenmaal die necessitas, dan moet ze altijd hebben bestaan. En zoo gaat men dan weer vanzelf den weg op van het pantheïsme. Het is een loochening van de sufficientia Dei, die in den grond voortkomt uit Unitarisme. Het is ontkenning van de Triniteit, waardoor het Wezen Gods in Zichzelf tegelijk subject en object Zijner ἀγάπη is.

Daar komt dan in de tweede plaats nog bij, dat de Schrift leert, niet dat de kosmos bestond van het bestaan Gods af aan, maar wel dat reeds in het decreet de kosmos niet alleen προορίσμος, maar ook προγνῶσις had voor God.

Maar voor nog een tweede quaestie staan we hier.

Men zegt: „Toegegeven, dat dit alles zoo is, dat God vrij was; maar dan volgt daar nog niet uit, dat God daarom ook vrij zou zijn in Zijn Schepping. Hij had het ook kunnen laten, maar verkoos Hij eenmaal te scheppen, dan *moest* Hij ze ook *zoo* scheppen en anders niet." Ook deze quaestie is van hoog aanbelang. En wel daarom, wijl er dan geen liberum decretum, geen vrijmacht in 't besluit meer is. Dan moest het bestek zóo zijn en anders niet, wanneer eenmaal gebouwd werd. Dan dankt het decretum zijn zóo zijn aan een noodzakelijkheid. Dan is het decretum van een ander. Dan is het bestek aliunde. Dan is ons levenslot en dat der onzen, dan is al wat er is, niet afhankelijk van God, maar van de onbekende ἀνάγκη.

Nu is dit een vraagstuk van hoogen ernst. Het pessimisme heeft hierin

zijn oorsprong. Want de bestaande kosmos is de ellendigste die er denkbaar is. De wereld had veel heerlijker kunnen zijn. En daarvoor zijn bang reëele gronden. Wel toch kunnen we in den kosmos veel heerlijks bewonderen, maar wie nader gaat onderzoeken komt voor duistere en ondoorgrondelijke raadselen te staan, die tot wanhoop drijven. Want men mag praten van de schoone natuur, maar die schoone natuur is vol van onderlinge verslinding. Eén goudvinkje eet per dag honderden andere wezentjes op. Denk aan al die wilde dieren en roofvogels; aan al die ongelukken door overstroomingen enz.; aan de vulkanen, aardbevingen, pestziekte, cholerabacillen; aan zoovele stammen, die elkaar kapot slaan; aan al die armoede en ellende; aan de idioten en blindgeborenen. Zeker, dan is er nog veel schoons en heerlijks in de natuur, maar ook zeer veel ellende, als men maar dieper in het leven doordringt. En dan komt toch de vraag op: Had God dat niet anders en beter kunnen doen? Had God dan geen betere wereld kunnen scheppen? (Denk aan de harmonia praestabilita bij Leibnitz). Waarlijk, iemand die geen pessimistischen indruk van het leven krijgt, die heeft geen hoofd of geen hart. Het is gemakkelijk om op een man als Schopenhauer te schelden. Maar bij die menschen als Schopenhauer zit vrij wat meer ernst dan bij het grooter deel der Christenen. De wereld is inderdaad een oceaan van raadselen. En nu zijn er maar twee oplossingen: òf 't kon niet anders, 't heeft zoo *moeten* wezen, en dan moeten we er ons maar in schikken en trachten er maar zoo weinig mogelijk van te zien, òf er was libera creatio, maar dan had God het ook *anders* moeten doen; en wanneer wij er dan zooveel verkeerds in zien, dat wij beter zouden hebben gedaan, dan is het ook uit met God; dan slaan we niet alleen tot atheïsme, maar ook tot antitheïsme over; dan komt er i. e. w. haat tegen God

Men vestige er toch wel de aandacht op, dat we hier niet alleen te doen hebben met de ongelukken in de wereld en de ongelukkige posities; maar ook met de vraag, of de elementaire toestanden in de wereld, onafhankelijk van den mensch, aan de eischen van een goeden kosmos voldoen. Neem nu bv. alleen de zee, die thans nog elk jaar duizenden van menschenlevens verslindt. Haar aard zelf is zoodanig, dat ze niet alleen schipbreuken veroorzaakt, maar ook groote verwoestingen aanricht. In het noorden van Frankrijk heeft men de lame sourde, de doove golf. Vooral in de Stille Zuidzee, aan de kusten van Japan en China richt de zee ontzettende verwoestingen aan. Eén golfslag neemt soms dertig-, veertigduizend menschen opeens weg. (Een tijd geleden heeft dit in Frankrijk aanleiding gegeven tot een bekend geworden proces. Door zulk een plotselinge verheffing van de zee werd een gouverneur met zijn familie plotseling weggeslagen. Nu was

hij niet in gemeenschap van goederen getrouwd, en dus kwam het er voor de erfgenamen zeer op aan, wie van beide, de man of de vrouw, het eerst was gestorven. Dat was nu net iets voor de advocaten. Er moest toch uitgemaakt, niet wie van beiden het eerst geraakt, maar wie het eerst dood was). En er is nog meer. B.v. de atmospherische-meteorologische toestanden. Wij zouden zorgen, dat er altijd mooi weer was. De regen is een geweldig lastig ding. Waarom kon de aarde dan niet ook zonder regen worden bevochtigd? Waarom kan men niet overal leven? Waarom hebben de Eskimo's het zoo koud en zulke korte dagen? En waarom heeft men aan de keerkringen in Senegambië maandenlang een hitte van 147° Fahrenheit? 't Spreekt toch vanzelf, dat daar van een ontwikkeling der energie geen sprake kan zijn. Het blijven daar altoos elementaire toestanden. En nu begrijpen we toch, dat er menschen zijn die vragen, of zoo'n ellendige wereld nu door God kan gemaakt zijn. Die vraag toont bovendien, dat wij een conceptie van een betere wereld bij ons omdragen. Daardoor juist kunnen wij die critiek uitoefenen. Hoe komen we dan aan die conceptie? Toch niet uit ons zelf. God heeft ze ons ingeschapen, en dus moet Hij als Schepper die conceptie ook in Zichzelf hebben. We komen dus tot de slotsom: God had de wereld beter kunnen scheppen, maar heeft het met opzet niet gedaan, en liet in ons nu nog bovendien het tergend besef, dat dit zoo is. Zoo komt er dus vanzelf haat tegen God.

We gaan nu niet verder op deze quaestie, die eigenlijk in de philosophie thuis hoort, in. Alleen is het de vraag: Wat moeten we, met de Schrift voor oogen, op dit alles antwoorden? En dan moeten we het doen Gods niet zoeken te vergoelijken, zeggende, dat Hij toch wel rechtvaardig zal zijn, en, het oog sluitende voor de feiten, het doen voorkomen, alsof het alles mooi is. Vooral Zschokke deed dit, in het begin dezer eeuw, met zijn natuurbeschouwing. Maar dat is Gode onwaardig. Het doen van menschen kunnen we vergoelijken. Een kind mag tegenover vreemden de eer van zijn vader ophouden ook al is er veel aan te merken. Maar wanneer wij als Christenen zoo deden tegenover onzen Vader in de hemelen, dan zouden we 't doen Gods toch mislukt achten.

De Schrift zegt hieromtrent:

1°. dat die ellende in de wereld wel bestaat, maar dat daarnaast in natuur en wereldbestuur ook teekenen zijn aan te wijzen, die ons zóó duidelijk een oneindige wijsheid, schoonheid en goedheid vertoonen, dat we niet anders kunnen dan de grootheid roemen van Hem, Die ze zóó schiep. Denk b.v. aan het keurig bewerkte menschenoog. Zie het leven der bijen, hoe ze onder elkander werken en cellen maken, die blijken altijd weer tot op een honderdsten

millimeter gelijk te zijn, en met de dunste laag de sterkste wandbedekking te vormen;

2°. dat het bestel Gods is geweest om te beginnen met een aanvankelijk lagen trap om zoo van lieverlee op te klimmen, en dan eerst aan het eind de volmaaktheid te bereiken. Dat God de Heere zoo'n proces wilde toont het Paradijs. Indien de mensch trouw bleef in het Werkverbond, zou hij in het eind het eeuwige leven verwerven. Zoo heeft God in den beginne zon en maan, licht en duisternis geschapen; maar in de Openbaring lezen we, dat er geen zon en geen nacht meer zijn zal.

3°. dat de wereld gelijk ze nu is, niet is de wereld zooals God ze schiep, maar de vloek is erover gekomen, ook in het geheele natuurleven. Ook de geologie leert, dat die onuitstaanbare kou en ondragelijke warmte er niet altoos geweest zijn, maar dat er een groote verandering heeft plaats gegrepen. 't Is een gevolg van de zonde. En waar we dat spoor van vernieling niet ontdekken, zooals in het oog, of in de bij, daar hebben we nog brokstukken van de oude heerlijkheid.

Nemen we nu deze drie momenten bijeen, en vragen we dan, of we, gelijk bij de reconstructie van Pompeji, uit de ruïne tot de heerlijkheid van het oorspronkelijke besluitend, op die wijs het beste hebben, dan moet het antwoord zijn, dat dit niet het ideaal is. Het is niet het volmaakte van onze conceptie. Er moet opklimming zijn blijkens het heimwee naar het hoogere. Maar vraagt men, of de tegenwoordige gegevens de kiemen in zich bevatten om door geregeld proces tot heerlijkheid te worden geleid, dan is het antwoord zeer stellig: ja.

Bij de vraag eindelijk, welk doel de Heere God met de schepping der wereld had, moeten we niet de fout begaan, dat we den mensch zelf als het doel stellen van den kosmos. God zelf is daarvan het doel. Over de vraag, of die wereld nu ook aan dat doel beantwoordt, kan dus niet de mensch, maar God alleen oordeelen.

Al moeten we dus het pessimisme ernstig weerspreken, toch mag men evenmin zeggen: dus heeft God de wereld ook zóó *moeten* scheppen. De kosmos, hoe groot ook, blijft n.l. altoos een eindig begrip. Alle kracht nu, die zich in een creatio finita geheel zou uitputten, zou zelf eindig zijn. Had God dus in de Schepping Zijn almacht uitgeput, dan zou Zijn kracht daardoor gebleken zijn een eindige te wezen. En dit ware de vernietiging van het oneindige. Want als ik God eindig maak, dan is er geen God meer. Hoogst gevaarlijk is het dus die stelling vol te houden. Juist het geloof in Gods oneindigen wil, kracht en wijsheid leert, dat Hij de wereld ook anders had kunnen scheppen. En als de voorstanders der εἱμαρμένη dan zeggen: 't was zoo verordineerd en

aan die noodzakelijkheid gehoorzaamde God, dan wordt Gods vrijmacht gebonden en Hij zelf verlaagd tot een beperkt wezen, d. w. z. tot niet-God, en noodwendig verzinkt men dan in atheïsme.

V. Onze volgende observatie behandelt de vraag, hoe de Schepping te verstaan zij in verband met de drie Personen van het Goddelijke Wezen. Waar de Schrift over de Schepping handelt, wordt zoo goed als uitsluitend van *God* als den Schepper gesproken. „In den beginne schiep *God* den hemel en de aarde." „Onze hulp is in den naam des *Heeren*, Die hemel en aarde gemaakt heeft." Zoo vinden we in de Schrift op de vraag: Wie heeft de wereld geschapen? bijna overal als antwoord: het Goddelijke Wezen. Dienovereenkomstig leert dan ook de dogmatiek, dat alle opera exeuntia aan de drie personen gemeen zijn. Toch heeft de Heere in Zijn heilig Woord het daarbij niet gelaten, maar het heeft Hem beliefd ons ook een inzicht te geven in de oeconomia divina op dit punt. Hij heeft ons de verhouding tusschen Vader, Zoon en Heiligen Geest willen openbaren, ook wat betreft de Schepping. En zoo staan we dan voor de vraag, of, voorzoover men met de drie Personen rekent, Zij alle drie hetzelfde hebben gedaan in de Schepping, dan wel of Zij daarbij ieder iets onderscheidenlijks hebben verricht.

Nu spreekt de Schrift hier niet veel over. Nergens wordt het in één punt saamgevat. Maar in één opzicht komt het gedurig ter sprake, nl. waar de verhouding van den Christus wordt aangeduid tot het leven der natuur en der menschheid. De combinatie der drie stralen is daarentegen zeer spaarzaam. Alleen van twee Personen wordt ons iets gezegd, nl. van de verhouding tusschen den Vader en den Zoon.

Zoo in 1 Cor. 8 : 6: „Nochtans hebben wij maar éénen God, den Vader uit Welken alle dingen zijn, en wij tot Hem; en maar éénen Heere, Jezus Christus, door welken alle dingen zijn, en wij door Hem."

En ten deele ook in Rom. 11 : 36: „Want uit Hem, en door Hem, en tot Hem zijn alle dingen. Hem zij de heerlijkheid in der eeuwigheid, amen."

Zonder 1 Cor. 8 : 6 is echter uit Rom. 11 : 36 niets af te leiden. En al kan men daaruit dan ook hier de onderscheiding overdragen tusschen den Vader en den Zoon, aan de neiging om bij het *tot Hem* te denken aan het werk van den Heiligen Geest mag niet worden toegegeven. Het *tot Hem* duidt het doel der creatie aan, maar is niet zelf een factor der creatie. Het wijst op het doel, waarnaar de Schepping streeft. En dat doel moet niet enkel liggen in den Heiligen Geest, maar in den drieëenigen God.

Het eenige punt, dat de Schrift nader en breeder toelicht, is het deel, dat

de tweede Persoon aan de Schepping neemt. Van de andere Personen is slechts sporadisch sprake.

Joh. 1 : 1 vv.: „In den beginne was het Woord, en het Woord was bij God, en het Woord was God, Dit was in den beginne bij God. Alle dingen zijn door Hetzelve gemaakt, en zonder hetzelve is geen ding gemaakt, dat gemaakt is."

Hebr. 1 : 2: „Welken Hij gesteld heeft tot een erfgenaam van alles, door Welken Hij ook de wereld gemaakt heeft."

Col. 1 : 16: „Want door hem zijn alle dingen geschapen, die in de hemelen en die op de aarde zijn, die zienlijk en die onzienlijk zijn, hetzij tronen, hetzij heerschappijen, hetzij overheden, hetzij machten: alle dingen zijn door Hem en tot Hem geschapen,"

Efeze 8 : 9: „En allen te verlichten, dat zij mogen verstaan, welke de gemeenschap der verborgenheid zij, die van alle eeuwen verborgen is geweest in God, welke alle dingen geschapen heeft door Jezus Christus."

Job. 28 : 25 v.v.: „Als Hij den wind het gewicht maakte, en de wateren opwoog in mate; als hij den regen een gezette orde maakte, en een weg voor het weerlicht der donderen; toen zag Hij haar, en vertelde ze, Hij schikte ze, en ook doorzocht Hij ze."

Spreuken 8 : 27 v.v.: „Toen Hij de hemelen bereidde, was Ik daar, toen Hij een cirkel over het vlakke des afgronds beschreef; toen Hij de opperwolken van boven bevestigde; toen Hij de fonteinen des afgronds vastmaakte; toen Hij der zee haar perk zette, opdat de wateren Zijn bevel niet zouden overtreden; toen Hij de grondvesten der aarde stelde; toen was ik een voedsterling bij Hem, en Ik was dagelijks Zijne vermakingen, te allen tijde voor Zijn aangezicht spelende."

Psalm 33 : 6: „Door het Woord des Heeren zijn de hemelen gemaakt, en door den Geest Zijns monds al hun heir."

Al deze plaatsen geven een zeer breede en omvangrijke openbaring.

De rijkste geeft zeker wel de proloog op Johannes in de uiteenzetting ten opzichte van het Woord, den Logos.

Wat is Logos?

Logos is en blijft altoos de *gedachte*. Bij ons werd het vertaald met *woord*; maar duidelijker zou misschien zijn: *gedachte*, of nog beter: de *idee*. De idee is de bron der gedachte, die de gedachte beheerscht en procreëert.

God schiep de wereld, zegt de Schrift. 't Komt hier nu aan op de juiste onderscheiding tusschen de praeposities ἐξ en διὰ. Dat mysterie ligt juist in Λόγος en Πατήρ. 1 Cor. 8 : 6: ἀλλ' ἡμῖν εἷς Θεὸς ὁ πατήρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα, καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν· καὶ εἷς Κύριος Ἰησοῦς Χριστός, δι' οὗ τὰ πάντα, καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ. De vader-

gedachte is de generatie-gedachte. De eerste levenskiem komt uit den Vader voort. Daarvan onderscheiden echter is het διά van den Logos. Dat geeft ons recht een onderscheid te maken tusschen de substantie en de idee in die substantie. Het ding als substantie is drager der idee. Dat is het onderscheid hier aangewezen. Zonder gedachte erin is er geen schepping Gods. Zonder gedachte maakt men niets dan redelooze dingen. Die rede nu is de λόγος. Een redelijk mensch handelt niet dan διὰ τὸν λόγον. En van God geldt dit zelfs in den meest superieuren zin. Een onwillekeurige daad is bij God ondenkbaar. Hij is één simpliciteit. Er moet in den Wereldschepper dus een denkbeeld zijn, dat Hij verwezenlijken wil. En die onderscheiding nu tusschen πατήρ en λόγος stemt met ἐκ en διά overeen. ἐκ is de fons undenam; διὰ de beheerschende macht die heeft voorgezeten om het zóo te doen zijn als het is.

Nu dient men echter voor twee fouten op te passen.

Wanneer men zich nl. den Logos denkt als het instrument, waardoor de geschapen dingen zijn geworden zooals ze nu zijn, maar dat nu, zich uit die wereld teruggetrokken hebbende, ervan afgescheiden bestaat, dan is die voorstelling foutief. Er staat toch in Joh. 1 : 4 en 5: ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων, καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν. De Logos, van wien hier sprake is, schijnt dus in de Schepping in, is er in aanwezig en draagt ze. Evenals de δύναμις niet het schepsel tot stand brengt, maar de kracht erin is, zoo separeert ook de λόγος zich niet van het ποίημα, maar blijft de idee in al het geschapene. In het creatuur is dus de δύναμις τοῦ Θεοῦ en de λόγος, die het schepsel bezielt. En dat wordt hier uitgedrukt met ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν. Doch in den mensch is niet alleen λόγος maar ook bewustheid, licht, wat hier genoemd wordt τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων. In een boom is ook logos, maar in den mensch doet het licht dien logos uitvlammen en tot bewustzijn komen. Zoo werkt zoowel de δύναμις Gods als de Tweede Persoon der Drieeenheid. De Vader is tegenwoordig als ik mijn hand ophef, maar de Zoon als ik de gedachte krijg om dat te doen. Let men op deze dingen niet, dan komt er een dualistische separatie tusschen God en den mensch en verstaat men de woorden uit Hand. 17 : 28 niet meer: „In Hem leven wij, bewegen wij ons, en zijn wij." Elke beweging in ons is een krachtsuiting, die daardoor alleen komt, omdat God in ons werkt.

Een tweede vergissing is het, wanneer men zegt: alle dingen zijn ἐκ τοῦ πάτρος en διὰ τοῦ υἱοῦ, en wel zóo, dat de logos niet uit den Vader maar uit den Zoon komt. Dan krijgt men onwillekeurig de voorstelling, alsof uit den Vader de waardelooze substanz is, en alsof daaraan nu eerst door den Zoon waarde wordt gegeven. Het minderwaardige is dan uit den Vader en het meerderwaardige uit den Zoon, en zoo wordt de Vader dan gedegradeerd beneden

den Zoon. Daarom moet hier worden opgepast, dat we niet vervallen in tritheïsme, de leer van drie goden, ieder met hun eigen werk. De Vader echter genereert den Zoon; dus is de Zoon uit den Vader en niet hooger dan de Vader. Al wat er in den Zoon is, dat is uit den Vader. Aan de eenswezendheid der drie Personen in het Goddelijk Wezen moet daarom streng worden vastgehouden.

Diezelfde voorstelling vindt men in Hebr. 1 : 1 en 2: *Πολυμέρως καὶ πολυτρόπως πάλαι ὁ Θεὸς λαλήσας τοῖς πατράσιν ἐν τοῖς προφήταις, ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν τούτων ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν υἱῷ, ὃν ἔθηκε κληρονόμον πάντων, δι' οὗ καὶ τοὺς αἰῶνας ἐποίησεν.* Hier is een point de départ en een point d'arrivée. Het point d'arrivée is de *κληρονόμος πάντων.* Aan den Zoon valt de schepping toe als erfdeel. Maar evenzoo is er een point de départ: *δι' οὗ.* Met *αἰῶνας* wordt bedoeld het bestaande. Daarvan nu ligt het uitgangspunt ook in den Zoon als Schepper. En die twee hangen saam. De Zoon is juist als Schepper *κληρονόμος.* Nu hebben we hier weer de praepositie *δια,* nl. in *δι' οὗ,* en niet *ἐξ.* Doch dit wordt hier niet gezegd, alsof het einddoel der dingen niet in den drieëenigen God zou liggen, maar omdat het ook hier weer niet aankomt op de substantie, maar op de gedachte. Ook in het leven moet de idee gerealiseerd worden, en zoo is er dan ook gedachte in het proces der substantie. En omdat het daarop aankomt staat hier, dat de Zoon is *κληρονόμος πάντων.* Maar opdat nu alle misverstand zou worden afgesneden, alsof hier een tegenstelling ware gemaakt met den Vader, volgt er onmiddellijk op: *ὃς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ,* waarmee het verband met den Vader is aangegeven; waarna dan nog het *φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ* volgt ter aanduiding van het historisch proces.

Insgelijks lezen we Col. 1 : 16: *ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα, τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα, εἴτε θρόνοι, εἴτε κυριότητες, εἴτε ἀρχαί, εἴτε ἐξουσίαι· τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται.* Hier hebben we twee praeposities, *ἐν* en *δια. ἐν* ziet altoos op de sfeer, waarin iets geschiedt. Het is daarom hier de algemeene uitdrukking voor de gedachte, dat de Schepping niet buiten maar in den Christus heeft plaats gehad. Daarna komt dan nog het point de départ *δι' αὐτοῦ* met het point d'arrivée *εἰς αὐτὸν.* Ook hier heeft dus het proces weer in Hem zijn organisch verband, waarom er dan ook in vs. 17 volgt: *καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκε.*

Korter vinden we dezelfde gedachte in Efeze 3 : 9: *Καὶ φωτίσαι πάντας τίς ἡ κοινωνία τοῦ μυστηρίου τοῦ ἀποκεκρυμμένου ἀπὸ τῶν αἰώνων ἐν τῷ Θεῷ τῷ τὰ πάντα κτίσαντι διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ.*

Voorts geven de bekende hoofdstukken Job 28 en Spreuken 8 hiervoor nog aanwijzingen.

Nu dient echter nog te worden nagegaan wat de Schrift ons ten aanzien van de Schepping omtrent het werk van den Heiligen Geest leert.

Wij zouden ertoe neigen aan Vader, Zoon en Heiligen Geest ieder een afzonderlijke, bepaalde taak toe te schrijven, waardoor Zij alle drie als drie verschillende factoren in het werk der Schepping konden optreden. Toch mag dat niet. Hieromtrent is men echter in de dogmatiek nog niet tot de juiste uiteenzetting gekomen. In de Heilige Schrift vindt men dan ook geen praepositie voor den Heiligen Geest. Ook niet in Rom. 11 : 36, want het εἰς αὐτόν daar ziet in het algemeen op God, zonder nadere onderscheiding. In 1 Cor. 8 : 6 staat er over den Heiligen Geest niets bij. In Joh. ook niet. In Hebreeën 1 en Col. 1 evenmin. Bijna uitsluitend in het Oude Testament wordt van den Heiligen Geest in het werk der Schepping iets, maar dan ook nog slechts iets, gezegd.

In Genesis 1, de Scheppingsoorkonde, is sprake van God als den Schepper des hemels en der aarde. Hoogstens ligt er ook een aanduiding in van het Woord, als er staat, dat God *zeide*. Toch wordt de Heilige Geest wel genoemd. וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת עַל־פְּנֵי הַמָּיִם: Hij komt hier dus voor onder het beeld van een vogel, die op de gespreide vleugelen zweeft. Wel wordt dus aangeduid, dat Hij erbij is, maar hoe of wat Hij erin deed wordt niet gezegd. 't Is nog slechts een zweven erover heen.

Eveneens is van een רוּחַ sprake in Gen 2 : 17 bij de schepping van den mensch, maar nu heet het נְשָׁמַת, adem.

In Job 33 : 4 wordt deze adem echter ook de Geest Gods genoemd. „De Geest Gods heeft mij gemaakt, en de adem des Almachtigen heeft mij levend gemaakt." De parallel toont, dat hier niet de geheele geboorte van Job bedoeld wordt, maar alleen het moment, waarop door de inblazing des levens het leven in het embryo kwam. De substantie was er reeds, en nu kwam in den zielloozen menschelijken vorm de ziel.

Verder komt in aanmerking Ps. 33 : 6. „Door het Woord des Heeren zijn de hemelen gemaakt, en door den Geest Zijns monds al hun heir." De vraag is nu slechts hoe men deze twee zindeelen heeft op te vatten. Indien identiek, dan heeft het geen meerdere beteekenis dan het וַיֹּאמֶר; indien hier echter, naar den aard van het parallelisme, aan een onderscheiding mag gedacht worden, dan duidt de eerste zin meer op den Zoon, de andere meer op den Geest. Het is echter niet uit te maken, want de parallel laat beide opvattingen toe, zoodat op deze plaats, zonder meer, geen beroep kan worden gedaan.

Voorts Ps. 104 : 29 en 30: „Verbergt Gij Uw aangezicht, zij worden verschrikt; neemt Gij hun adem weg, zij sterven, en zij keeren weder tot hun

stof. Zendt Gij Uw Geest uit, zoo worden zij geschapen, en Gij vernieuwt het gelaat des aardrijks." Hier is sprake van menschen en beesten, en wordt er op gewezen hoe zij, na te zijn ingezonken en bijna gestorven van honger, door den Geest weer worden gerestaureerd.

Dan Job 26 : 13: „Door Zijn Geest heeft Hij de hemelen versierd; Zijn hand heeft de langwemelende slang geschapen." Dit doelt op zon, maan en sterren. Het parallelisme heeft hier na „Geest" „hand". De laatste duidt de δύναμις aan; de eerste de fijnere uitwerking en schittering. Maar hetzelfde wat van Ps. 33 : 6 gezegd wordt, geldt ook van dezen tekst als bewijsplaats.

Ook Ex. 31 : 3: „En Ik heb Hem vervuld met den Geest Gods, met wijsheid, en met verstand, en met wetenschap, namelijk in alle handwerk." Hier wordt aan den Heiligen Geest de kunst toegeschreven.

Evenzoo wordt den Heiligen Geest in de Schrift toegeschreven het veldheerstalent, enz., en geheel afgescheiden daarvan staat het niet physisch, maar ethisch optreden van den Geest met het bepaalde karakter van *heiligen* Geest.

We komen dus tot deze drievoudige conclusie:

1°. het Nieuwe Testament zwijgt over den Heiligen Geest bij de Schepping;

2°. nergens treedt Hij daarbij op met het bepaalde karakter van *heiligen* Geest;

3°. indien er al aanduiding is, stellige aanwijzing toch niet.

Het feit zelf, dat het Nieuwe Testament in dit opzicht zwijgt, is daaruit te verklaren, dat in het Nieuwe Testament niet het Scheppingswerk, maar het verlossingswerk gaande is, waarbij Hij ethisch tegen de zonde optreedt.

En werpt men nu tegen, dat dit toch ook van den Christus geldt, en hoe het dan komt, dat in datzelfde Nieuwe Testament toch zeer vaak van den Christus als Schepper sprake is, dan luidt het antwoord: De Heilige Geest komt in het Nieuwe Testament als van den Zoon afhankelijk voor. „Hij zal het uit het Mijne nemen," zei de Christus. Christus zendt Hem. En Hij komt niet, dan nadat Christus Zijn komst gepraepareerd heeft, en dan achter den Zoon aan. Scherp en kras is die waarheid door de Westersche kerk steeds gehandhaafd tegenover de Grieksche in het *Filioque*. En uit dit *Filioque* alleen is het dan ook te verklaren, dat de Heilige Geest in het Nieuwe Testament niet met het Scheppingswerk in verband staat. De aansluiting van het verlossingsleven en het scheppingsleven is in den Zoon gegeven, en de Heilige Geest werkt alleen daar waar het werk van den Zoon is voorafgegaan.

We willen nu onderzoeken welke de beteekenis van het werk van den Heiligen Geest in de Schepping is.

Door het ἐκ en διὰ onderscheidt de Schrift duidelijk de actie des Vaders van die des Zoons. Maar voor den Heiligen Geest treffen we nergens zoo'n

bepaalde praepositie aan. Toch hebben we ook naar de beteekenis van Zijn werk te vragen.

En dan beginnen we met het eerst kort en scherp aldus te zeggen: De substantie is uit den Vader, de specialiseering door den Zoon en de *individualiseering* door den Heiligen Geest.

Ter toelichting diene nu dit:

Er is substantie. B.v. er is een vogel. Maar niet alle vogels zijn gelijk. Er zijn onder de vogels soorten, species van het genus vogel. Er is dus specialiseering. Maar ook daarmee is nog niet genoeg gezegd. Ieder beest op zichzelf heeft weer iets eigenaardigs. Wij mogen daar zoo niet op letten, maar een oud moedertje, die een vogeltje in haar kamer heeft, zal, als ge daar een ander, schijnbaar gelijk vogeltje voor in de plaats brengt, dadelijk zeggen: „Dat is mijn kneutje niet." Dat eigenaardige nu, dat individueele is in de soort het enkele exemplaar. En nu zeggen we: het genus is uit den Vader, de specialiseering is door den Zoon, en de individualiseering is door den Heiligen Geest.

Eindelijk is de specialiseering het inbrengen in het geschapene van een gedachte. Maar dat mochten we niet in eens zeggen. En we hebben de formule juist zóo en niet met de onderscheiding van genus en species genomen, omdat de genera zelf weer species zijn ten opzichte van *de* Substanz. Vogels zijn zelf weer species van het genus dier; dieren weer species van het genus levend wezen. Zoo komen we ten slotte op de Substanz als een genus. En waar we nu hier over de κατάβολη handelen, moeten we hier dus een genus aannemen τό κτίσμα. En daaronder zijn nu allerlei species. Het werk van den Zoon begon dus niet nadat de substantie er was. Het κτίσμα is uit den Vader; maar zoodra er eenige onderscheiding komt is de Zoon daarin werkzaam, en is dus de differentie tusschen genus en species niet meer vol te houden. De gedachte is door den Zoon. Maar die gedachte komt niet enkel uit in het onderscheid tusschen kanarie en leeuwerik, maar evenzeer in dat tusschen vogels en vee. Er is in species èn genus gedachte, en alle zijn ze uit den Zoon. Men mag dus het woord specialiseering voor het werk van den Zoon wel gebruiken, mits genomen in den zin van differentie. Waar geen onderscheid is nemen we niets waar. Het licht doet onderscheiden. 's Nachts is alles donker. Eerst door het licht komt er weer een lijn en Diferenzirung. De heele actie van het menschelijk bewustzijn rust op die leer der onderscheidingen. Als ge 's avonds zit te soezen over een boek, beginnen eerst de letters, straks de regels, eindelijk het bedrukte en het onbedrukte deel der bladzijde voor uw oogen ineen te vloeien, en eindelijk onderscheidt ge niets meer. En komt ge weer wakker dan onderscheidt ge allereerst weer het

zwarte van het witte, dan de afstanden der regels en eindelijk ook weer de enkele woorden. God nu is simplex. En alle tegenstelling tusschen κτίζων en κτίσμα komt daarop neer, dat in het laatste onderscheidingen zijn. God maakt onderscheidingen, die een gedachte uitdrukken — en dus niet, zooals wij vaak, willekeurige — en daarin spreekt zich de Goddelijke Logos uit. Hêt κτίσμα, eerst nog ongedeelde substantie, wordt door den Logos gespecialiseerd. Alles in de wereld is uitdrukking van een gedachte. Door den Zoon zijn τὰ πάντα; doch is niet τὸ πᾶν. Dat laatste is uit den Vader.

Nu is er behalve die specialiseering ook individualiseering. Er zijn individua. En dat niet alleen bij de menschen, maar in heel de schepping. Toch komt het individueele niet bij alle κτίσματα voor. Bv. niet bij water. Bacteriën nu daargelaten, zijn twee druppels zuiver water volmaakt gelijk. Aan een boom daarentegen zijn geen twee bladen gelijk. Zeer juist komen we dus tot de slotsom, dat er bij de anorganische wereld niet, maar bij de organische wel van individualiseering sprake is. En nu is het opmerkelijk, dat in de Heilige Schrift, wanneer er nog niets is dan de anorganische wereld, van den Geest Gods geschreven staat, dat Hij er niet in was, maar er boven zweefde. De Heilige Geest had in die anorganische wereld nog geen actie te volbrengen. Dit nu klopt geheel met de gegeven voorstelling. Eerst daar waar individualiseering komt, is de actie van den Heiligen Geest. Die individualiseering opkomt eerst tot volle kracht in den mensch; minder in de engelen, maar ook in de dierenwereld Dit laatste wordt ook reeds in het Scheppingsverhaal uitgedrukt, als er staat Gen. 1 : 30: „al het gedierte, waarin een levende ziel is." Dat is juist het teeken van de individualiseering. Gelijk ieder mensch een ander gezicht heeft als uitdrukking van een wezensverschil, zoo gaat die onderscheiding ook door in de dierenwereld. Ook kippen verschillen door de veeren. Maar wij merken het verschil veel beter bij een paard b.v. en kennen best het onderscheid tusschen een kreng van een paard en een mak paard. Die individualiseering daalt af tot in de plantenwereld, hoewel veel minder sterk dan in de dierenwereld. De boomkweeker kent de verschillende eiken in zijn laan. Maar in de anorganische wereld houdt dat op. Goud, ijzererts enz. is altoos hetzelfde.

Maar, zal men vragen, is dan het grootste deel der schepping aan de werking van den Heiligen Geest onttrokken? Al die wereldbollen buiten onzen bol zijn waarschijnlijk anorganisch. Nu te zeggen, dat die alle aan die werking van den Heiligen Geest zouden onttrokken zijn, gaat toch niet aan. Hoe is dus die individualiseering door den Heiligen Geest te verstaan?

Eén ding echter is er, waarin zoowel de organische als de anorganische

wereld overeenkomen: in beide werelden n.l. is kracht. Een klein stukje dynamiet, opgelost, doet heel den boel springen. Voeg daarbij, dat het individueele leven alleen leeft zoolang er kracht in is. Individualiseering is een bizondere combinatie van krachten, die op een geheel eigenaardige wijze, proprio motu, werken. Hoe meer die krachten werken, des te sterker is de individualiseering. Zeg, dat er in een familie een vijftig, zestig karaktertrekken schuilen, en in de kinderen in 't geheel een dertig. Dan zal er, naarmate bij zoo'n kind de combinatie zuiverder is, ook des te meer karakter zijn. Heeft die combinatie haar volkomenheid bereikt, dan is men absoluut individueel.

Waar nu het κτίσμα uit den Vader is, en de Differenzirung of specialiseering door het Woord in een gedachte, daar is het de Heilige Geest, die in heel het κτίσμα de krachten in beweging brengt.

Laat ons nu de zaak nog van den anderen kant bezien.

Wat nemen we in de Heilige Schrift waar? Dat in het Oude Testament heel weinig, en daarentegen in het Nieuwe heel veel over den Heiligen Geest gesproken wordt. En in het Nieuwe Testament weer het meest in verband met het kindschap Gods. En de rijkste openbaring brengt de Pinksterdag met de inhabitatio van den Heiligen Geest in het corpus Christi. Symbolisch wordt dat aangeduid door wat we lezen in Hand. 2 : 3: „En het zat op een iegelijk van hen." Waar de volste openbaring komt, zien we het individueele te voorschijn treden, en niet meer de wolk, noch de vuurkolom. Nu wordt elk persoon apart vervuld met den Heiligen Geest.

De vraag is nu: Wie een verschijnsel wil begrijpen, moet die uitgaan van den laagsten of van den hoogsten vorm? Moet die b.v. om een plant te kennen het mos of den eik gaan onderzoeken? Kiest die, om het wezen van een dier te verstaan, bij voorkeur een wurm of een paard? De vraag beantwoordt zichzelf. Het wezen van een verschijnsel wordt juist uit den hoogsten ontwikkelingsvorm gekend. Passen we nu dien regel ook hier toe, dan is het duidelijk, dat we, om de individualiseerende werking van den Heiligen Geest te verstaan, ons moeten wenden tot de verschijnselen, niet van de laagste, maar van de hoogste individualisatie. En die hoogste vorm is hier de mensch. Het is dus volkomen logisch, dat we het nadere licht omtrent de werking van den Heiligen Geest niet trachten te zoeken bij plant en dier, maar bij den mensch. Maar nu is ook tusschen mensch en mensch nog weer te onderscheiden, al naar gelang men het oog vestigt op den ontaarden en kranken mensch, of op den homo reconstitutus. Bij den laatste komt die werking natuurlijk het sterkst en duidelijkst uit. In overeenstemming daarmee is het dus, dat de Heilige Schrift ons eerst daar nader

op de werking des Heiligen Geestes wijst, waar die homo reconstitutus optreedt. In de kinderen Gods, in degenen die Christus zijn ingelijfd, is de actie der individualisatie van den Heiligen Geest het meest kenbaar.

Intusschen moet daarbij toch een opmerking gemaakt. In Joh. 7 : 39 lezen we: Τοῦτο δὲ εἶπε περὶ τοῦ Πνεύματος οὗ ἔμελλον λαμβάνειν οἱ πιστεύοντες εἰς αὐτόν· οὔπω γὰρ ἦν Πνεῦμα Ἅγιον, ὅτι ὁ Ἰησοῦς οὐδέπω ἐδοξάσθη. Dit οὔπω nu kan niet bedoelen, dat de Heilige Geest nog niet bestond. Toch is het een heel sterke uitdrukking, die niets anders kan beteekenen, dan dat de Heilige Geest in Zijn voltooide werking nog niet uitgekomen was.

Het probleem waarvoor we staan is dus dit: Hoe heeft men het te verstaan, dat de Heilige Geest in Zijn voltooide werking nog niet was uitgekomen, terwijl Hij toch ook reeds individualiseerend werkzaam is geweest in de kinderen Gods onder het Oude Verbond, in een Abraham, een David, een Johannes den Dooper, enz.?

Om dit te verstaan, houde men wel in het oog, dat er een valsche en een waarachtige individualisatie is; een valsche, die de individuen-isoleert en van elkander losmaakt; een waarachtige die den persoon in het organisch verband tot zijn recht brengt. De eerste individualisatie is atomistisch; de tweede organisch. Nu was het waarachtige organisme der menschheid door de zonde verbroken. Maar in Christus is het nieuwe hoofd van het menschelijke geslacht verschenen. En eerst daar, waar het σῶμα τοῦ Χριστοῦ de individuen weer onder een eigen hoofd vereenigt, en persoonlijk tot organisatie doet uitkomen, daar eerst is het werk der individualisatie tot zijn volle hoogte gekomen. Dienovereenkomstig zegt Christus dan ook vóór Zijn verheerlijking, dat Hij den Heiligen Geest zenden zal, d. w. z. die actie, waardoor de individualisatie in den organischen samenhang tot haar recht kon komen. Daarin juist vindt de Heilige Geest Zijn hoogste uiting. En het lijdt dus geen twijfel of de woorden: „het zat op een iegelijk van hen", en de vuurvlammen op ieders hoofd zijn de symbolische uitdrukking van het eigen werk des Heiligen Geestes.

Nu een tweede vraag: Heeft de individualiseering in den mensch een substraat of niet? Is ze een novum quid of komt ze tot stand in samenhang met zijn vroegere bestaanswijze en geestelijke dispositie?

Het antwoord luidt: Ze is niet iets abstracts, een additum quid, maar een wederom geboren worden van hetzelfde wezen. Ook afgezien van het genadewerk des geloofs, is er dus in het mentaal en voluntair bestaan van den zondaar reeds een actie van individualisatie van den Heiligen Geest; denk aan Aholiab en Bezaleël, die door den Heiligen Geest vervuld waren

met wijsheid en verstand om te bedenken vernuftigen arbeid. Er zijn dus twee terreinen, waarop de individualisatie van den Heiligen Geest werkt: in het genadewerk, en daar gaat ze het hoogst; maar ook in het natuurlijke leven als individualisatie van de menschelijke persoonlijkheid.

De derde vraag, waarvoor we staan, is nu deze: Bestaat er nu tusschen het menschelijke κτίσμα en de andere schepselen zóó'n verschil, dat er geen analogon tusschen die beide is, of, wanneer er zoo'n analogon van den mensch voor het dier en van het dier voor de plant is, is dan ook daar niet individualisatie?

We hebben reeds aangetoond, dat er ook in het dier psychisch leven is; een individualisatie, zij het ook van lager orde. En dan krijgen we voor de werkzaamheid des Heiligen Geestes drie terreinen van lager orde.

De *hoogste* werkzaamheid culmineert in de geloovigen, als zij een witten keursteen zullen ontvangen, met op dien keursteen een nieuwen naam, welken niemand kent dan die hem ontvangt. Dat is het absoluut individueele, waarbij ieder alleen zijn eigen individu ten volle kent.

Maar daaronder staan nu drie terreinen van lager orde:

a. het terrein van de menschelijke existentie afgezien van het genadewerk, n.l. in gaven, talenten, enz., waaronder dan verder ook hoort de ambtelijke instelling van Jezus, toen Hij op de apostelen blies en zeide: Ontvangt den Heiligen Geest;

b. het terrein van het animale leven in mensch en dier;

c. het terrein van het vegetatieve leven in de plant.

Zóó werkt de individualisatie van den Heiligen Geest in heel het organische κτίσμα op verschillende trappen van klaarheid en helderheid door.

De vraag rest nu alleen nog, of er op de grens van het organische leven een geheel nieuwe zaak begint, dan wel of daar overgangen tusschen zijn.

Nemen we nu den mensch en vragen we, of er in zijn lichaam enkel organische, of ook anorganische krachten werken, dan is het antwoord: ook anorganische. In het menschelijke lichaam toch zien we ontwikkeling van gassen en allerlei chemische verbrandingsprocessen. Zuurstof zoowel als koolstof zijn voor ons leven noodig. Zijn ze er te weinig, dan sterven we; zijn ze er te veel, dan sterven we ook. Ons lichaam als zoodanig is dus uit het anorganische leven opgebouwd. Zoodra het leven wijkt, hernemen dan ook al die anorganische krachten de heerschappij. De kracht die de levende mensch op zijn lichaam uitoefent bestaat juist in het bedwingen dezer chemische en physische krachten. Ons animale leven is niets anders dan

een bepaalde combinatie van zulke chemische en physische krachten. De individualisatie in ons lichaam is een gevolg van het verschil waarmee deze krachten gecombineerd en beheerscht worden. Een stuk vel van een neger, op den arm van een blanke ingezet, wordt na verloop van tijd zelf ook blank. Dit bewijst dat de chemische verhoudingen bij den een anders zijn dan bij den ander. Nu kan het werk van den Heiligen Geest niet omgaan buiten de krachten, die op allerlei wijze in de natuur werken. Zij zijn het substraat, waaruit de Heilige Geest de individualisatie opbouwt. Ook de krachten in het anorganische leven zijn werkingen van den Heiligen Geest. Toen de levensenergieën nog niet tot uiting waren gekomen zweefde Hij over de wateren. Maar in dat zweven erover van den Heiligen Geest lag de profetie, dat de energieën erin tot werking zouden komen.

Vatten we het gevondene nu saam, dan krijgen we dus, dat de oorsprong der substanz van het κτίσμα uit den Vader is, de gedachte der Differenzirung door den Zoon, en alle energie die er Zich in openbaart om tot individualisatie te leiden door den Heiligen Geest. Of in 't kort: de substanz is uit den Vader, de specialiseering is door den Zoon, en de individualiseering is door den Heiligen Geest.

Natuurlijk mag daarbij nooit gedacht worden aan coöperatie, als hadden de drie Personen elk een eigen werk om af te leveren; maar het is een opus ad extra, dat door de éene actie van het Goddelijk Wezen in Zijn drie Personen tot stand komt.

VI. De volgende kwestie, waarbij we dienen stil te staan, is het geocentrisch karakter, dat aan den kosmos moet worden toegekend.

Naar de voorstelling der Heilige Schrift is deze aarde het middelpunt, waarom heel het firmament bestaat. Daarentegen noemt de tegenwoordige natuurwetenschap de aarde maar een klein verdwijnend verschijnsel in het heelal.

Voor we dit probleem nu onder de oogen zien, dient eerst iets te worden gezegd over het begrip *wereld*.

Dit begrip is ook in onze taal zeer verschillend.

Zeg ik: God en de wereld, dan bedoel ik met *wereld* het *heelal*, het *universum*. Spreek ik van de inwoners der wereld, dan bedoel ik onze *aarde* tegenover verschillende andere bollen. Heb ik het over wat de wereld, maar de Christen niet doet, dan bedoel ik den *levenstoon* van hen die God niet kennen. Zeg ik: de beschaafde wereld, dan bedoel ik den levenskring met welken wij allen in verband staan: de vita humana. Deze laatste beteekenis is de meest voor de hand liggende en tevens de oorspronkelijke. *Wereld* toch is samengesteld uit *wir* en *ald*. *Wir* nu, het Latijnsche *vir*, beteekent *man*, en *ald* is

ouderdom, leeftijd. Wereld is dus eigenlijk: de ouderdom van den man, het leven van den man.

In de Heilige Schrift komt het begrip *heelal* niet voor. Het wordt weergegeven door de samenstelling: *hemel en aarde*; waaraan dan soms nog wordt toegevoegd: *en al hun heir*, d. w. z. al het levende, dat er zich op openbaart.

Toch staan naast deze samenstelling ook nog de woorden חֵלֶד, תֵּבֵל en עוֹלָם

עוֹלָם komt enkel voor in Ps. 73 : 12: „Ziet, deze zijn goddeloos; nochtans hebben zij rust in de wereld, zij vermenigvuldigen het vermogen."

De eigenlijke woorden zijn echter תֵּחֵל en חֶלֶד.

תֵּבֵל wordt afgeleid van יָבַל, producere, en beteekent dan: het voortgebrachte. חֶלֶד, meer met ons woord „wereld" overeenstemmende, beteekent: de duur van den tijd.

In het Nieuwe Testament vindt men voor *wereld* de woorden κόσμος, οἰκου μένη en αἰών.

αἰών staat in Matth. 13 : 22: „En die in de doornen bezaaid is, deze is degene, die het woord hoort; en de zorgvuldigheid dezer *wereld*, en de verleiding des rijkdoms verstikt het woord, en het wordt onvruchtbaar."

In Matth. 28 : 20: „En ziet, Ik ben met ulieden al de dagen, tot de voleinding der *wereld*."

In 2 Tim. 4 : 10: „Want Demas heeft mij verlaten, hebbende de tegenwoordige *wereld* liefgekregen."

αἰών komt ook voor in den zin van leeftijd, dus gelijk aan het Hebreeuwsche חֶלֶד.

Het Nieuwe Testament gebruikt αἰών waar sprake is van de vita humana. Dus niet voor een bol, maar voor het zich daarop openbarende leven.

οἰκουμένη wordt gebruikt ter aanduiding van de totaliteit der levende menschen.

Luk. 1 : 2: En het geschiedde in diezelve dagen, dat er een gebod uitging van den keizer Augustus dat de geheele *wereld* beschreven zou worden."

Hand. 11 : 28: „En een uit hen, met name Agabus, stond op, en gaf te kennen door den Geest, dat er een groote hongersnood zou wezen over de geheele *wereld*."

Hand. 19 : 27: „En wij zijn niet alleen in gevaar, dat dit deel in verachting kome, maar dat ook de tempel van de groote godin Diana als niets geacht zal worden, en dat ook hare majesteit zal te onder gaan, aan welke gansch Azië en de geheele *wereld* godsdienst bewijst."

Openb. 3 : 10: „Omdat gij het woord Mijner lijdzaamheid bewaard hebt, zoo zal Ik ook u bewaren uit de ure der verzoeking, die over de geheele *wereld* komen zal om te verzoeken die op de aarde wonen."

Matth. 24 : 14: En dit evangelie des koninkrijks zal in de geheele *wereld* gepredikt worden tot een getuigenis aller volken; en dan zal het einde komen."

κόσμος is een geheel ander begrip. Het wil zeggen: het *geordende*, en beteekent heel iets anders dan het *universum* der Romeinen, dat op de macht ziet. De Griek daarentegen ziet op het schoon, en noemt de wereld κόσμος als het geordende, rijk-ontplooide leven.

Nu is het opmerkelijk, dat Johannes, die in zijn proloog de aandacht vestigt op de actie van den Zoon in de Schepping, daar niet gebruikt αἰών, en ook niet οἰκουμένη, maar κόσμος. Waar anderen nog αἰών zetten, toont hij de woorden van Jezus uit het Arameesch het zuiverst te vertalen. Voor hem ligt in den κόσμος de volheid der gedachte van het Eeuwige Woord.

Intusschen zij hierbij opgemerkt, dat, ook waar zulk een onderscheiding is aan te toonen, men toch nooit enghartig aan de beteekenis mag vasthouden, alsof die onderscheiding altoos zou opgaan. Denk slechts aan Joh. 12 : 19: ἴδε ὁ κόσμος ὀπίσω αὐτοῦ ἀπῆλθεν. Ook wordt dezelfde gedachte door den eenen evangelist soms met een ander woord uitgedrukt dan door den ander. Zoo heet het van de verzoeking in de woestijn bij Matthaeus (4 : 8): πάσας τὰς βασιλείας τοῦ κόσμου, en bij Lucas π. τ. β. τῆς οἰκουμένης. En Jezus heeft natuurlijk Arameesch gesproken. Toch kan men in 't algemeen zeggen. dat het grondbegrip dezer onderscheiding in den regel doorgaat.

Ons resultaat is derhalve, dat de Heilige Schrift over het heelal als zoodanig niet handelt. In 't algemeen houdt de Schrift zich toch weinig met begrippen bezig. Zoo zegt Paulus in Rom. 8 : 24: πᾶσα ἡ κτίσις συστενάζει, waar hij toch alleen maar de schepping op deze aarde bedoelt. De vraag is dan ook, of men wel juist doet met te zeggen, dat de Schrift ons het heelal geocentrisch voorstelt. Er pleit meer voor om te zeggen dat ze 't heelal ouranocentrisch neemt. In Genesis 1 : 1 spreekt ze eerst van den hemel, en daarna pas van de aarde. Ook de geestelijke actie op deze aarde gaat, blijkens Genesis, van de engelenwereld uit. Voorts is het de doorloopende voorstelling der Schrift, dat alle actie, welke ook, haar oorsprong dankt aan God in den hemel. En als de wereld gevallen is, gaat ook alle reddende macht weer van de hemelen uit. En ook het τέλος, waar alles op uitloopt, is, volgens de Schrift, weer in den hemel te zoeken. Het ideale leven wordt altijd daarboven gesteld.

Toch neemt dat intusschen niet weg, dat men, als men de kwestie zuiver stelt, zeggen kan, dat er een geschapen heelal is, en dat dan toch van al die bollen, waaruit dat heelal bestaat, onze aardbol het middelpunt is; dus dat het heelal geocentrisch is. Dat komt reeds dadelijk in het eerste hoofdstuk van Genesis uit. Immers wordt daarin van zon, maan en sterren gesproken

als van een appendix der aarde, terwijl omgekeerd van de aarde nergens gesproken wordt als van een appendix der andere bollen.

Toch geeft dat nog niet het recht tot een geocentrische voorstelling te concludeeren. Maar het geocentrisch karakter ligt vooral daarin, dat op deze aarde het hoogste schepsel gevonden wordt. Wanneer we toch vragen, waarin de schepping culmineert, dan weet men ons wel door spectraalanalyse te zeggen, dat er op die andere bollen gelijke stoffen zijn als op den onzen, maar van eenig leven daar heeft men niets ontdekt. Zijn daar dan geen levende wezens? Dat weten we niet. Maar dat is ook de kwestie niet. De vraag is slechts, of daar hooger schepselen zouden kunnen zijn dan op deze aarde. En die mogelijkheid nu te stellen staat de Schrift niet toe. Zij geeft zeer duidelijk een scala. Volgens haar is in den mensch het hoogste bereikt. De engelen stelt zij lager. Al zijn zij aanvankelijk iets hooger (Psalm 8), toch zegt de Schrift, dat ze ons dienen, en dat wij hen zullen oordeelen.

Maar kunnen er dan daarom niet nog hoogere wezens bestaan?

Deze vraag wordt door de Incarnatie tot evidentie gebracht. Zij is de nauwst mogelijke vereeniging tusschen het goddelijke en het menschelijke. In Christus is het summum bereikt. „Die Mij gezien heeft," zegt Hij, „heeft den Vader gezien."

Maar kan dan diezelfde Zoon van God op een anderen bol niet nog een hoogere unie zijn aangegaan?

Neen, want daartegenover staat, dat aan den *mensch* Jezus Christus gegeven is alle macht in den hemel en op de aarde, ook alle tronen en heerschappijen, niets uitgezonderd. Het hoogst denkbare schepsel is Hem als κεφαλὴ τοῦ σωμάτος onderworpen. En nu is het uit, want daarmee is de zaak beslist.

De Schrift leert dus als antwoord op de vraag, welke van alle bollen een centraal karakter draagt, dat dit het geval is met ἡ γῆ.

Toch is dat juist het punt, waartegen de natuurkundigen en physici zich verzetten. Op welken grond? Op geen anderen grond, dan omdat dit een al te sterke disproportie in 't leven zou roepen. Ze gelooven dan eer, dat de zon een centraal karakter zou hebben met al de planeten erom. En dat dan al de zonnen nog weer één centraalzon zouden hebben, enz. In de tweede plaats voegt men daar dan nog een tegenwerping bij uit het oogpunt der symboliek.

Men zegt: Alles wijst erop dat een centrale levensbeweging zich uitwendig afteekent. Maar dat denkbeeld is hier bespottelijk.

Maar de quaestie is slechts, of nu dat centrale ideëel of materiëel gerekend moet worden. In het laatste geval is de quaestie natuurlijk uit. Dan weten we er eenvoudig niets van, waar het centrum van het heelal is. Maar hoe *moet* het centrum zijn, ideëel of materiëel? En dan kunnen we, met het oog op ons eigen leven, moeilijk tot een andere conclusie komen, dan dat

het ideëel moet zijn. Waar was twee eeuwen geleden het centrum van het leven der wereld? Immers in ons kleine landje, op den wereldbol nauwelijks zichtbaar. Wat zijn Siberië en China niet groot! En toch was ons land de spil waaromheen alles draaide. En waar was in dat land dan weer het centrum? In prins Willem en later Willem III. En in hen ging weer niet van hun heup, voet of been, die veel grooter zijn dan hun hart, maar van dat kleine hart en die kleine hersenen de levensbeweging uit. Het gaat dus heusch niet bij 't pond, maar wel degelijk ideëel. De materieele afmeting heeft niets te beduiden voor de aanwijzing van het wezenlijke leven. Wat beteekende die kleine Napoleon in Egypte, vergeleken bij die groote pyramiden? Materieel niets, maar ideëel alles. De grootste hoeveelheden stof hebben juist de minste beteekenis. Er is veel meer water dan land. Maar van het land gaat de beweging uit, omdat daarop de mensch woont, die de geheele wereld beheerscht. En wat is nu materiëel de mensch? Klim op een berg, dan is, ja, nog zoo iets van een dorp zichtbaar. Maar van den mensch in dat dorp heelemaal niets. Materiëel genomen zou het beheerschende element op de wereld van den olifant b.v. moeten uitgaan. En onder de menschen weer van de poldergasten, die veel massaler zijn dan de studeerenden. Let ook eens op een phrenologischen kop, dan ziet ge, hoe de hersenen, die de meeste beteekenis hebben, niet in de groote ruimte van het hoofd zitten, maar in de kleine hokjes vlak boven 't oog.

Het ideëele is dus hoofdzaak.

En dat ideëele heeft een orgaan noodig. Maar vraagt nu bij een man als Kant of Aristoteles of Thomas van Aquino, met zoo'n ontzaglijke denkkracht begaafd, hoe ze aan die beheerschende kracht van hun denken zijn gekomen. Door opvoeding? Neen. Door voeding? Nog minder. Hun eigenlijke centrale kracht lag reeds in de wieg, reeds in het moederlijf, ja reeds in het kleinste embryo.

In de vraag of de aarde geocentrisch is al of niet schuilt dan ook eigenlijk de tegenstelling tusschen idealisme en materialisme. De geheele Schrift nu is ideëel. Zij stelt het hoogste ideëel in God, en voor het schepsel in zijn verhouding met God. Uit den aard der zaak beschouwt zij als het hoogste bestaan het kindschap van den Vader in de hemelen. En in de unio tusschen God en mensch is het hoogste bereikt. In Christus is de centrale heerschappij. In Hem, als Zoon des menschen, is onze menschelijke natuur, van deze γῆ, aan de rechterhand Gods gezeten. Maar de oorsprong daarvan lag reeds in de Schepping dezer wereld. Was ze niet in die orde geschapen, dan zou de unio van den mensch met God een onmogelijkheid zijn geweest. We moeten dus teruggaan tot de Schepping, en zien, dat het daar juist zóó

voorkomt. Het ligt in de Schepping van den mensch. De menschelijke natuur is op de unio met God aangelegd. De Schepping van den mensch naar Gods beeld beslist èn het ideëele karakter van heel de schepping, en het centrale karakter van den mensch ten opzichte van de geheele schepping. De mensch is mikrokosmos. In hem is heel de schepping gesublimeerd.

Men heeft van materialistische zijde vooral ook nog het bezwaar ingebracht, dat de Schrift zoo subjectief spreekt ten aanzien van den kosmos. Maar dat te beweren is toch heusch kinderachtig. Die subjectieve wijze van voorstelling is eenvoudig de menschelijke. De heeren astronomen zelf spreken, zoo goed als ieder dat in het dagelijksch leven doet, nog van het opgaan en ondergaan der zon, zonder dat iemand daarom gelooft dat de zon werkelijk op- en ondergaat. En als dan zelfs de geleerden nu nog zoo spreken, mag de Schrift, die niet in de eerste plaats tot geleerden, maar tot eenvoudigen spreekt, dit toch zeker wel doen.

VII. We komen nu tot het *hexaëmeron.*

Dit is de naam, die men gegeven heeft aan de zoogenaamde zes-daagsche Schepping. Toch is de gewone voorstelling, alsof er zesmaal achter elkaar een scheppende daad Gods is uitgegaan, onjuist. De Heilige Schrift leert maar vijf, niet zes Scheppingen. In zooverre is de uitdrukking dus onjuist. Wel echter hebben er zes gebeurtenissen plaats gehad. We zien dat verschil in Genesis 1. Achter elke scheppingsdaad wordt daar herhaald: „En God zag, dat het goed was." Dit nu staat er wel bij den eersten, derden, vierden, vijfden en zesden dag (vss. 4, 10, 18, 21, 25), maar niet bij den tweeden dag.

Hoe komt men dan aan die vergissing, dat men toch van *zes* Scheppingsdagen spreekt? Omdat men zegt, dat God op den tweeden dag het uitspansel heeft geschapen. Doch het uitspansel is geen *nieuwe schepping* geweest, maar slechts *scheiding* tusschen wateren en wateren. En zoo is dan ook op den derden dag niet het droge geschapen; want ook dat was weer enkel scheiding van de wateren in één plaats; maar op den derden dag zijn alleen de planten geschapen.

Wel echter kan men blijven spreken van een hexaëmeron, als men bedoelt, dat het werk Gods zes dagen geduurd heeft.

Nu hebben we in Genesis 1 een bericht aangaande de Schepping. En door alle deskundigen, onverschillig of ze geloovig of ongeloovig zijn, wordt erkend, dat men nergens, noch in de oudheid noch in de eeuwen die daarop gevolgd zijn, tot op de jongste ontwikkeling der wetenschap toe, een schets van het ontstaan der dingen vindt, die ook maar van verre te vergelijken is met de

hier gegevene, en met de ontwikkeling der wetenschap zóó frappant overeenstemt als het hier gebodene. Vergelijkt men hiermee de Noordsche, Chineesche, Indische, Perzische, Babylonische, Egyptische, Grieksche en Romeinsche mythologieën, dan bevindt men, dat het Scheppingsverhaal uit Genesis toch superieur boven dit alles staat, en dat al deze fantazieën daartegenover staan als pure verzinsels, die met de nu gevonden resultaten der wetenschap niet den flauwsten Anklang hebben. Er is geen man die zóó goddeloos tegen ons over staat als Haeckel, en toch heeft zelfs deze erkend, dat het Scheppingsverhaal uit Genesis ons het schoonste biedt, dat buiten de wetenschap om ergens ter wereld ooit is gedacht. Ja er zijn niet weinig geleerden, die zeggen zich eenvoudig niet te kunnen begrijpen, hoe in zoo ouden en dommen tijd reeds zoo'n goede voorstelling van de zaak is kunnen gegeven worden. Reeds de successio rerum op zichzelf, gelijk die hier wordt voorgesteld, is vroeger door niemand anders zoo bedacht, door geen volk der oudheid ook maar gegist, en blijkt nu toch overeen te komen met de meest wetenschappelijke onderzoekingen. Niemand *kon* 't weten, 't *kan* geen gissing zijn geweest, veeleer is alle gissing bare onzin gebleken, en nochtans quadreert de voorstelling uit Genesis geheel met de feiten.

Om het verhaal uit Genesis te verstaan, dient men intusschen van meetaf de eerste verzen wel scherp te onderscheiden van de daarna volgende.

In die eerste verzen wordt ons de eigenlijke Schepping van hemel en aarde bericht. En daarvan wordt niet gezegd, dat God het deed op den eersten dag, maar בְּרֵאשִׁית. Afgescheiden dus nog van de vraag, hoe de zes dagen zijn op te vatten, toont de Schrift zelve onderscheid te maken tusschen het hexaëmeron en het begin; en wel zóó, dat ze den oorsprong aller dingen stelt in die eerste periode van den beginne, en de verdere toebereiding van het eenmaal ontstane in de periode der zes dagen.

Nu weet men hoe de geologische wetenschap door onderzoeking der aarde tot het resultaat is gekomen, dat de aarde, eer ze in den tegenwoordigen toestand was, een ontzaglijk groote wisseling ondergaan heeft. Men ziet dat het best aan de doorsnede van een berg. Wat nu de hardste en stugste steen is, blijkt (door de waterlijn die er in zit) eenmaal vloeibaar te zijn geweest. Dat proces nu, dat zich vervormen uit het oorspronkelijke geschapene tot den toestand van nu, ligt alles in de periode, vóórdat er sprake was van den eersten dag.

Eveneens heeft men uit gedane onderzoekingen vrij beslist kunnen opmaken, dat het water zich in vroeger tijd over heel den aardbol heeft moeten uitstrekken. Zoo vindt men in Lucern nog de z.g. Gletscherkessel. Daar zijn

gletschers geweest, die begonnen te smelten, zoodat de steenen, die erop lagen, doorzonken tot op een rots. Waar nu dat water kwam ontstond een kolk, waarin de steen werd gedraaid. Daardoor ontstond in de rots een diepte en eindelijk is de steen daarin gegaan. Later is dat water toen door afkoeling gestold. En zoo is er een groote ijswereld geweest over bijna geheel Europa.

Dat nu komt geheel overeen met wat we in Genesis 1 lezen; want ook daarin wordt ons gezegd, dat de scheiding tusschen het droge en vochtige eerst later is gekomen met het ontstaan van bergen en zeeën. En als nu weer de bergen daalden en de dalen rezen, dan zou de heele aarde weer met water zijn omgeven.

De oorspronkelijke aarde was תֹהוּ וָבֹהוּ, en met die aarde waren geschapen הַשָּׁמַיִם. Naar de voorstelling der Heilige Schrift is er dus een ons omspannende lichtkogel, dien wij aan de binnenzijde zien. Vandaar is er telkens sprake van deuren en vensteren des hemels, en spreekt Jacob bij Bethel van een poort des hemels. En achter dien kogel hebben we ons dan God te denken.

Het woord *hemel* wordt echter niet alleen gebezigd in den zin van *firmament*, maar wordt ook gebruikt ter aanduiding van den *dampkring*. En ook voor de hemelen *om Gods troon*, buiten den kogel, zijnde een reeks van hemelen. Zoo wordt bv. in Hebr. 1 : 3 van den Christus gezegd, dat Hij „is gezeten aan de rechterhand der Majesteit in de hoogste hemelen." En Paulus spreekt in 2 Cor. 12 : 3 van een mensch die „opgetrokken is geweest tot in den derden hemel", waarbij het echter niet zeker is of hier de derde hemel om Gods troon bedoeld wordt. Verder schrijft de Apostel in Efeze 4 : 10: „Die nedergedaald is, is Dezelfde ook, Die is opgevaren is verre boven al de hemelen, opdat Hij alle dingen vervullen zou." En in Hebr. 4 : 14, dat wij „een grooten Hoogepriester hebben, Die door de hemelen doorgegaan is."

De Schrift geeft ons dus de voorstelling, dat er twee existenties zijn, één op deze aarde, en één daarboven, welke beide van elkaar gescheiden zijn door een blauw gordijn, het firmament, den binnenkant van den lichtenden kogel. Omdat echter het firmament en de hemel om Gods troon voor ons gezicht samenvallen, worden beide als τὰ ὕψιστα aangeduid.

Op zichzelf ware het dus wel mogelijk, dat in Genesis 1 onder „hemel" niet te verstaan is de hemel om Gods troon, de engelenwereld, maar uitsluitend het blauwe firmament en de daarin geschapen dampkring. Verstaat men het zoo, dan wil dit echter nog niet zeggen, dat τὰ ὕψιστα niet geschapen zijn, maar alleen dat daarover in Genesis niet gehandeld wordt. En deze beperkende voorstelling vindt wel eenigermate daarin steun, dat Genesis 1 in 't geheel niet van de engelen spreekt, terwijl over de levende wezens op deze

aarde in het vervolg nauwkeurig wordt gehandeld. Anders zou men toch zeggen: ze zijn belangrijk genoeg. En het is zeker vreemd dat men nu niets van den hemel vermeld vindt. Daarentegen is dit zeer belangrijk, wanneer τὰ ὕψιστα, de hemel om Gods troon wordt verondersteld als reeds te bestaan en de plaats te zijn vanwaar de actie der Schepping uitgaat.

De bedenking hiertegen geopperd is, dat er toch staat בְּרֵאשִׁית, maar dat er volgens de gegeven voorstelling geen ἀρχή zou zijn geweest, waarin τὰ ὕψιστα tot aanzijn zouden zijn geroepen, maar een eeuwige existentie. Doch bescheidenheid maakt het raadzaam om niet wijs te zijn boven hetgeen we weten. Vreemd alleen en opmerkelijk is het, dat bij Job, waar van de Schepping gesproken wordt, staat, dat de morgensterren te zamen vroolijk zongen en al de kinderen Gods juichten, waarmee dus reeds een existentie van bewuste wezens wordt aangenomen bij het opkomen der Schepping.

In vs. 2 staat nu vervolgens: „De aarde was woest en ledig." Men heeft hieruit afgeleid, dat achter dit vers een geheele geschiedenis moet liggen, omdat men het Gode onwaardig vindt te denken, dat God een תֹּהוּ וָבֹהוּ zou hebben geschapen. Het kon niet anders, of dit moest door verwoesting zoo zijn geworden, als gevolg van een zedelijken val. We zouden ons dan hier den oorsprong der zonde hebben te denken in den val der engelenwereld.

Hierop dient intusschen te worden geantwoord, dat er geen enkele uitspraak in de Heilige Schrift is, die ons tot deze veronderstelling recht geeft. De voorstelling, alsof God alleen schoon moest scheppen en geen תֹּהוּ וָבֹהוּ is in strijd met het geheele verband. Met dit *woest en ledig* wordt immers gecoördineerd, dat er *duisternis* was. De oorspronkelijke schepping was dus donker en in duisternis. En de bedoeling waarom het geconstateerd wordt kan alleen zijn om aan te duiden, dat er nog geen gespecificeerde, geen geordende schepping was. En onder *afgrond* moet verstaan worden de rudis indigestaque moles. Dat wordt te duidelijker door de bijvoeging: „en de Geest Gods zweefde over de wateren", wat er op wijst, dat het ordenende en individualiseerende principe nog niet doorgedrongen was.

Er was dus een bol, van alle zijden met water omgeven. En van dat den bol omspoelende water wordt tevens gezegd, dat het ledig was, d. w. z. er waren nog geen visschen.

Na die eerste twee, nog niet tot het hexaëmeron behoorende verzen, volgt dan nu pas een spreken Gods. Hoe het scheppen in den beginne is toegegaan wordt niet vermeld. Er staat niet: „God zeide: Er zij een aarde." Eerst hier, waar het ordenende principe in actie komt, treedt de logische gedachte, het

Woord op. God sprak, God zeide. Dit was niet eenvoudig een machtwoord, maar de uiting eener ordenende gedachte.

En hoe hebben we dan nu die *dagen* te verstaan? Als onze dagen?

Onze dagen kunnen het nog niet geweest zijn, want ze konden nog niet worden afgemeten naar de omwenteling der aarde om haar as en haar stand tot de zon. Dat kwam eerst met den vierden dag. Wel is er licht geweest, maar geen zonlicht. In Genesis wordt ons dus aangegeven, dat het licht bestaat onafhankelijk van de zon. Dat is ook door de latere wetenschap ontdekt, maar vroeger was het bij geen enkel volk of philosoof opgekomen. Hier hebben we in elk geval te doen met de algemeene coruscatie van de in den bol aanwezige stof. Wanneer een paard met zijn hoef tegen een steen slaat, spat er een vonk uit. Het licht was er reeds, maar door dien hoefslag komt het nu ook te voorschijn. Hier in Genesis wordt ons nu gezegd, dat die ontvlamming der stoffen tot dusver niet, en nu wèl plaats greep. Toch niet constant, want het werd ook weer duisternis, en zoo kreeg men de afwisseling van avond en morgen.

Die afwisseling kan men zich op twee wijzen denken: òf een ontvlamming die weer uitdoofde, òf een voortgaand licht, maar zoo, dat de rotatie der aarde de plek waar men stond nu eens toekeerde en dan weer afkeerde van den kant van het firmament, waar het licht ontvlamd was. De eerste opvatting is de meest waarschijnlijke. De tweede heeft alleen zin, wanneer er ook een mensch was geweest, die met die rotatie der aarde de wisseling van licht en duisternis zou hebben opgemerkt. Doch dan wordt de zaak geheel subjectief en subjectiviteit is hier onmogelijk. We doen dus beter met niet aan de subjectieve, maar aan de objectieve voorstelling der zaak te denken. Dan was er eerst ontvlamming, en daarna, als het opgebruikt was, verdooving van het licht. Daarna weer opnieuw werking, gisting en wrijving van die stoffen. Enzoovoort. Zoo wordt dus die periode geheel onzeker en onbepaald. Ze kan evengoed veel korter als veel langer geweest zijn dan onze dagen. Ze kan een kwartier, maar ze kan ook duizend en meer jaren geduurd hebben.

En hetzelfde wat van dien eersten dag geldt, geldt ook van den tweeden en derden. Alleen met den vierden dag komt de illustratie der aarde door de zon. Van dien tijd af zijn het dus gewone dagen geweest. Den vijfden en zesden dag hebben we ons daarom te denken evenals onze dagen. Want wel kan de rotatie der aarde eenigszins langzamer zijn geweest, maar daar weten we niets van. In elk geval waren het gewone zonnedagen.

Het woord dat voor *licht* gebruikt wordt is in vs. 3 een ander dan in vs. 14. In vs. 3 is het אוֹר, in vs. 14 מְאוֹר. In het laatste geval is dus voor אוֹר de

מ-loci gevoegd. מָאוֹר beteekent daarom *locus lucis*. Vers 3 spreekt dan ook, gelijk we zagen, over het lichtverschijnsel in het algemeen, de ontvlambaarheid der stoffen, den aether; maar vs. 14, waar de vierde dag begint, bedoelt de concentratie van het licht op een bepaalde plek. In vers 3 wordt dus alleen gezegd, dat het licht op zichzelf bestond, afgescheiden van den bol. Dat dit kan wordt tegenwoordig algemeen toegegeven, maar was vroeger geheel onbekend. Toch deelt de Schrift het reeds als een heel gewone zaak mede.

Vers 4 vermeldt een scheiding tusschen het licht en tusschen de duisternis. Die scheiding kan alleen daardoor ontstaan zijn, dat er afwisseling was, zoodat de tijdelijk ontvlamde stoffen daarna weer verdoofden.

Vers 5 zegt: „En God noemde het licht dag, en de duisternis noemde Hij nacht. Toen was het avond geweest, en het was morgen geweest, de eerste dag." Hiermee hangt saam de quaestie, wanneer de dag begint, 's morgens of 's avonds. Door de joodsche traditie is de voorstelling geworden: met den avond. En die voorstelling wordt bevestigd door hetgeen we hier lezen. Ook door het Grieksche νυχθήμερον, of etmaal. En zoo is het bijna bij alle volken.

Eerst door de mathematische indeeling van den tijd heeft men een vast begin en einde gekregen door den termijn van 12 uur. Toch is er nog groot verschil in den tijd. Een verschil van ons met Amerika b.v. van 6 uur. Door de onderscheiding bij ons tusschen spoor- en stadstijd zijn we reeds op den beteren weg. Maar feitelijk is de dag in Haarlem nog weer een andere dan in Amsterdam. Om eenheid over de geheele wereld te verkrijgen, heeft men nu den aardbol in twaalf streken ingedeeld. En zoo wonen wij in de Gregoriaansche streek. En men weet, hoe wijlen het kamerlid Jhr. Mr. Beelaerts van Blokland heeft voorgesteld dit ook voor den burgerlijken tijd door te voeren. De Joden laten den Sabbath beginnen met donker. Maar daardoor is er dan ook telkens verschil in aanvangstijd. Wij echter hebben ons vaste aanvangspunt om twaalf uur 's nachts. Dus is bij ons de eigenlijke dag ook nog een νυχθήμερον. Doch voor ons besef is het anders, en begint de dag 's morgens met het opkomen van de zon. Wanneer twee vrienden 's nachts om één uur scheiden en afspreken elkander „morgenochtend om acht uur" aan het spoor weer te ontmoeten, dan bedoelen ze den morgen van het reeds ingegane etmaal. In de natuurlijke orde begint de dag met het opkomen van het licht.

Vers 6 vermeldt de scheiding tusschen wateren en wateren door het uitspansel. Hier is dus die dag, waarop geen Schepping plaats greep en waarvan we dan ook niet lezen: God zag dat het goed was. In het voorbijgaan wijzen we er hierbij op, hoe we hier, gelijk zoo vaak in de Schrift, zoo'n ongezocht bewijs hebben, dat de Bijbel geen Machwerk is.

We vinden hier dus een verklaring omtrent de atmosfeer, die de aarde omgeeft. Die onderscheiding tusschen firmament en atmosfeer nu is voor ons heel duidelijk, maar bij de oude volken vindt men ze nergens. In vers 8 wordt gezegd, dat God dit uitspansel שָׁמַיִם noemde. De hemel wordt alzoo in verschillenden zin genomen, als product van den eersten Scheppingsdag, en ook van de veranderingen op den derden dag.

Vers 9 spreekt van den derden dag. In Psalm 90 wordt dit genoemd de geboorte der bergen. Oorspronkelijk was de aarde een zuivere kogel zonder deuken en verheffingen. Nu laat God in die aarde een zwelling plaats grijpen, waardoor ze aan den eenen kant opgetild wordt en waardoor aan de andere zijde een diepte ontstaat. Ook deze voorstelling wordt door de tegenwoordige wetenschap geheel bevestigd. Ook zij stelt, dat door een innerlijke beweging eenerzijds een verhooging, anderzijds een daling is ontstaan.

Vers 10 zegt, dat God het droge *aarde* noemde. Daarmee hebben we echter nog niet de Schepping van dien dag. Tot zóover is er nog maar alleen verplaatsing van de stof. Maar nu laat God uit die stof het zaad opkomen.

Hierbij staan we voor de vraag: heeft God nu met één scheppingsdaad alle planten en boomen en kruiden geschapen, of enkel de zaden om daaruit verschillende soorten te laten ontkiemen? Vers 11 zegt תַּדְשֵׁא en vers 12 תּוֹצֵא. Het was dus niet zóo, dat God de zaden in de aarde inzette, zooals wij boomen in een laan zetten of zaadjes in de aarde leggen, maar God deed ze uitschieten, uit de aarde voortkomen. Er staat niet, dat God ze maakte.

Nu is er een dubbele mogelijkheid: Of dat de zaadjes voor al deze plantsoenen in de aarde aanwezig waren, maar bij die hooge kolom water nog niet uitkwamen, en dat nu, nadat het droog geworden was, het ingezaaide vanzelf te voorschijn trad; òf wel, dat God op het oogenblik van het droog worden de volle plant deed opschieten.

Hiermee hangt saam een andere vraag. De planten kunnen niet groeien zonder licht. Hier wordt nu het plantenrijk voorgesteld als reeds bestaande vóór het zonlicht. Is er dus van te voren toch reeds sprake van een groeien, dan moet dit geschied zijn door atmospherisch licht. In elk geval staat vast, dat God geen nieuwe stoffen in de aarde heeft geplant, en dat wat uitkwam de volgroeide plant was met het zaad erin; niet pas het begin van een plant. Er was de volgroeide boom.

Ook hangt hiermee samen de vraag, of de Schepping plaats vond in de lente of in den herfst, en of we dus, zooals de Joden, het jaar moeten beginnen met April of met Januari. Immers, is het een langzame groei

geweest, dan heeft de Schepping plaats gehad in de lente. Is het daarentegen geweest een eensklaps opschieten uit de aarde, dan heeft ze plaats gehad in den herfst.

Nu geeft het gebeurde met Jona's wonderboom de gedachte van een door versnelden groei plotseling uitschieten van een volwassen boom En deze laatste voorstelling maakt de zaak dan ook indrukwekkender.

In elk geval is de stof, waaruit de planten opkwamen, uit de aarde genomen.

Tevens zien we hier, dat met de Schepping ook de soorten waren gegeven, Wel kan uit een bestaande soort zich ook weer een nieuw soort evolveeren, maar de groote classificatie is dadelijk zoo geschapen: naar haar *aard.*

Eindelijk is hier voor het eerst een optreden van de organische wereld, waarbij tevens de wijze van voortzetting wordt aangegeven.

Vers 14 vermeldt de Schepping van lichten in het uitspansel des hemels om scheiding te maken tusschen den nacht, en om te zijn tot teekenen en tot gezette tijden en tot dagen en jaren. Deze vierde dag bewijst volkomen, dat we bij de vorige dagen geen recht hebben om te denken aan gewone dagen van 24 uur. Anders zouden de woorden uit dit vers geen zin hebben. De bedoeling dezer woorden is, dat het corusceerende licht nu ophield en de bollen van dit oogenblik af vanzelf ontvlamden. Hiermee wordt tevens de indeeling van tijden en jaren gegeven, zooals ze tot op dit oogenblik bestaat.

Nu is het de vraag: moeten we hier reeds dagen aannemen van 24 uur? Dit hangt af van de vraag, of de rotatie der aarde om haar as en om de zon toen dezelfde was als nu, dan wel of ze vroeger langzamer was of sneller. En dit is een vraag, die we niet kunnen beantwoorden.

Een andere vraag is, of destijds reeds de seizoenen zijn ingetreden. Ook deze is moeilijk voor oplossing vatbaar, wijl ze afhankelijk is van de vraag, welke veranderingen in de weersgesteldheid de vloek over de aarde teweeg heeft gebracht. We hebben nu een zóo sterk verschil tusschen koude en hitte, dat beide ons den dood aanbrengen. Aan de Noordpool bevriezen we. En de Zuidpool is even onherbergzaam door bovenmatige hitte. En nu spreekt het ons toch minder toe, dat die onherbergzaamheid altoos zou bestaan hebben. Het is daarom niet aan te nemen, dat dit scherpe verschil van de Schepping aan heeft bestaan, al is daarom een wisseling van seizoenen ook toen reeds niet uitgesloten.

Eene laatste vraag hierbij is, of ook de geschiedenis van de wereld saamhangt met den stand van zon, maan en sterren. Men weet hoe de astrologie in Babylon en Midden-Azië van deze stelling uitging. De Heilige Schrift waarschuwt ons telkens tegen de sterrenwichelaars. Toch moet erkend, dat, al is

het verboden daarop berekeningen te maken, omdat dit tot afgoderij voert, daarmee evenwel niet is uitgesproken, dat er geen verhouding bestaat tusschen het firmament en de gebeurtenissen hier op aarde. De groote gebeurtenissen worden aangekondigd door zeer bizondere luchtverschijnselen, die nu nog zijn na te rekenen. Denk slechts aan de ster van Bethlehem. Dat doet verband vermoeden tusschen de hemellichamen en onze gebeurtenissen. En zijn de bewegingen der sterren inderdaad niets anders dan de natrillingen van den rythmus in Gods leven, en is het diezelfde God, Die met diezelfde hand ook de gebeurtenissen hier op aarde regelt, dan ligt het zelfs voor de hand, dat tusschen die beide verband bestaat. Alleen, wij kennen die verhouding niet, en God heeft ons verboden er onderzoek naar te doen.

Vers 20 zegt ons wat op den vijfden dag geschiedde. „Dat de wateren overvloediglijk voortbrengen een gewemel van levende zielen; en het gevogelte vliege boven de aarde, in het uitspansel des hemels." Ook hier staan we weer voor het opmerkelijke verschijnsel, dat iets, waarvan de ouden niets wisten, en dat eerst door de resultaten der latere wetenschap gebleken is, hier reeds wordt aangegeven n.l. dat de visschen en vogelen tot de eerst geschapen wezens hebben behoord.

Voorts zijn de visschen en vogelen een eigen soort dieren, die men zelf kan doen geboren worden. Men legt het ei van een kip maar in de warmte, zoodat het gaat broeien, en er komt vanzelf een kuiken uit. En zoo kan men ook met een visch doen, gelijk dan ook veel geschiedt b.v. bij de zalmteelt. De vrouwelijke visch heeft slechts de kuit te schieten, en de manlijke hoeft er zijn hom maar overheen te schieten, en de visch ontwikkelt zich vanzelf. Vogelen en visschen zijn dus levende wezens, die, als het ei er maar is met de bezwangering, vanzelf ontstaan. En nu is het opmerkelijk, dat die twee soorten hier juist zijn samengevoegd, die de hulp van vrouwtje en mannetje niet noodig hebben om uit te komen. En ook hier in vs. 20 staat weer יִשְׁרְצוּ. God brengt in de wateren geen visschen in, maar ze worden door de wateren voortgebracht, gelijk de plant door de aarde. Dus ook hier staan we weer voor de vraag, of God in die wateren de eitjes heeft geschapen, óf dat Hij rechtstreeks door Zijn machtwoord uit de stof der wateren die visschen eensklaps heeft doen voortkomen. Voor de almachtigheid Gods is dat natuurlijk gelijk. Voor onze voorstelling echter is de tweede onderstelling het aannemelijkst. Maar in elk geval is de stof voor de visschen en vogelen uit de wateren genomen.

Bij den zesden dag valt in de eerste plaats op te merken, dat de eenige

differentie, die tusschen den successus rerum en de uitkomsten van het geologisch onderzoek voorkomt, daarin bestaat, dat de volgorde eenigszins anders is. In vers 24 heeft men eerst de בְּהֵמָה, dan de רֶמֶשׂ, en dan de חַיַּת. Dit komt in zóóverre met het geologische onderzoek overeen, dat de carnivore dieren het bestaan supponeeren van de dieren die door hen worden opgegeten. Maar nu vinden we de רֶמֶשׂ daar tusschen in, terwijl de wetenschap leert dat ze voorafgaan.

Nu moeten we daarop intusschen niet te grooten nadruk leggen. Wanneer we de volgorde van vers 24 vergelijken met vers 25, dan blijkt het, dat de Heilige Schrift niet bedoelt den successus rerum te geven. In vs. 24 toch is de volgorde: vee, kruipend en wild gedierte, en in vs. 25: wild gedierte, vee en kruipend gedierte. Blijkbaar wil de Schrift dus geen successueele, maar slechts een additieve opsomming geven. Het verschil is dus niet geintentioneerd. 't Is een bloote opsomming.

In de tweede plaats wijzen we er op, dat ook van deze landdieren geschreven staat, dat de aarde ze moest voortbrengen. God heeft ze niet plotseling op de aarde doen staan, maar uit de aarde doen voortkomen. Zelfs de mensch is uit het stof der aarde genomen. Maar toch is het bij deze landdieren in sterker zin het geval dan bij den mensch. God neemt niet van het stof, maar het stof brengt ze voort. En die dieren worden nu dadelijk hier geintroduceerd als נֶפֶשׁ חַיָּה, gelijk nogmaals in vers 30. Voor het eerst wordt dus hier het psychische leven gecommemoreerd. Ook de dieren hebben een ziel. En dat niet alleen, maar ze worden ook zielen genoemd. Naar onze gewone wijze van beschouwing, overgenomen niet uit de christelijke dogmatiek, maar uit de philosophie van Aristoteles, hebben de dieren geen ziel. In den lateren tijd echter heeft de wetenschap niet alleen op de gelijksoortigheid van het dier met den mensch ook in het psychische leven gewezen, maar dat psychische leven van den mensch zelfs uit het dier verklaard. En nu was men gefrappeerd door de overeenkomst, en verwonderde zich dat die oude Bijbel al reeds van zielen bij de dieren spreekt. Dat was vernederend voor eigen inbeelding en hoogheid.

De Schepping van dier en mensch heeft ook op denzelfden dag plaats. Was het Bijbelsch verhaal maar fantasie en verzinsel, dan had men natuurlijk de Schepping van al de dieren op één dag gezet, en op den daaraanvolgenden alleen de Schepping van den mensch. Maar nu lezen we dat op den vijfden dag een gedeelte der dierenwereld ontstond, en op den zesden een ander gedeelte daarvan te zamen met den mensch. Dit verrast te meer, omdat daardoor de vogels en visschen nog verder van den mensch af staan dan het

kruipend gedierte, en als het nu op de gelijkenis aankomt, een worm ons nu toch juist niet zoo heel sterk als een voorvader toespreekt.

Ook verdient het de aandacht, dat de dieren gedurig aan den mensch worden voorgehouden als voorbeelden tot vorming van zijn eigen psychisch leven. De klokhen en de mier b.v. zijn, volgens de Schrift, wezens, door wie God ons voor ons psychisch leven iets te zeggen heeft.

Vraagt men nu wat dan het eigenaardige is, waardoor deze dieren van de andere onderscheiden zijn, dan is dat de generatie. De visschen en vogelen telen ook wel organisch voort, maar bij die is er geen bepaalde generatie. Hun embryo kan buiten de moeder om bestaan en uitkomen. Is bij den vogel het ei eenmaal naar buiten, dan kan dat ook zonder moeder blijven.

Nu heeft men wel opgemerkt, dat de walvisschen toch zoogdieren zijn en geen ei leggen maar hun jong baren; en dat is ook zoo; doch תַּנִּין heeft dan ook eigenlijk niet met het dier, dat wij walvisch noemen, te maken. Dat het zóo vertaald is, komt alleen daarvandaan, dat men tijdens de Staten-overzetting eigenlijk geen ander groot dier kende dan den walvisch. Maar in de landen waar de Heilige Schrift ontstaan is, zijn zelfs eenvoudig geen walvisschen. Ze hooren in een toen nog geheel onbekende wereldstreek thuis. Bij תַּנִּין moet men dus niet aan walvisschen denken maar aan monsters.

Door de generatie en het aan het licht komen van het psychisch leven is dus het gebeurde op den zesden dag van dat op den vijfden onderscheiden.

En daar komt dan de mensch bij, die ook, als we 't nu eens zoo mogen zeggen, zoogdier is en een ziel heeft. Doch bij hem komt daar nu iets decideerends bij. Terwijl al de andere wezens tot de sfeer der aarde beperkt blijven, komt de mensch niet uit de aarde voort, maar neemt God zelf het stof der aarde, en vormt hem nu uit den hemel naar het beeld Gods. Zoo sluit zich hier de keten der aardsche dingen aan het hemelsche leven daarboven aan. Hemel en aarde uit vers 1 keeren, na eerst uiteen te zijn gegaan, hier weer tot elkaar terug. Wat uit God was keert nu tot God weder.

Ten slotte dient hier nog te worden gewezen op het principieele verschil in voeding, gelijk dat uit vs. 20 en 30 blijkt: „En God zeide: Ziet, Ik heb ulieden al het zaadzaaiende kruid gegeven, dat op de gansche aarde is, en alle geboomte, in hetwelk zaadzaaiende boomvrucht is; het zij u tot spijze! Maar aan al het gedierte der aarde, en aan al het gevogelte des hemels, en aan al het kruipende gedierte op de aarde, waarin een levende ziel is, heb Ik al het groene kruid tot spijze gegeven." Opmerkelijk is hier, dat het groene kruid gegeven wordt tot spijze לְכָל־חַיַּת. Ook de wilde dieren zijn dus oorspronkelijk niet carnivoor geschapen. En dat wordt bevestigd door het feit, dat ze tot Adam

kwamen zonder hem op te eten. Hun carnivore toestand is alleen te verklaren uit den vloek. Thans onderscheiden we tusschen ongedierte, roofdieren en huisdieren. Maar dat verschil is niet uit de Schepping. Toen was het groene kruid aan al het gedierte tot spijze.

VIII. Thans komen we tot het vraagstuk der chronologie, een netelig en doornig onderwerp, waaromtrent bovendien nog weinig helderheid is verkregen, maar dat we toch niet mogen overslaan, omdat we althans den stand der quaestie behooren te kennen.

Daarvoor is in de allereerste plaats noodig, dat we goed verstaan wat een tijdrekening of aera eigenlijk is. Naar jaartallen te rekenen vinden we n.l. tegenwoordig heel gewoon, en we vinden er niets bizonders in te weten, dat de vrede van Munster in 1648 gesloten is, en dat Salomo $\pm$ 1000 v. Chr. regeerde. Maar men denke er toch eens aan, dat dit niets is dan een veel later aangenomen orde van berekening, die nog maar een zeer partieelen kring van het leven beslaat.

Onze tegenwoordige tijdrekening is pas $\pm$ 550 n. Chr. door Dionysius Exiguus uitgedacht. Hij berekende de geboorte van Christus naar de toenmalige tijdrekening, dus U. C. (urbis conditae), vanaf de stichting van Rome, ab urbe condita, een tijdrekening, die men meende dat goed vaststond uit de lijsten der koningen en consuls. In Rome rekende men ook wel naar de consuls, door te zeggen: onder het consulaat van die en die (.... et .... consulibus), maar in 't generaal telde men toch ab urbe condita. Nu berekende Dionysius de geboorte van Christus op 75 u. c. Maar hij heeft zich vergist. Ideler heeft het nagerekend, en vond een verschil van minstens 4, misschien 5 of 7 jaren.

Maar Dionysius is in dat rekenen van Christus af volstrekt niet aanstonds door allen gevolgd. Dat is natuurlijk pas van lieverlee in zwang gekomen. Eerst Karel de Groote heeft de Christelijke tijdrekening in zijn regeeringsstukken ingevoerd. En zelfs toen was het nog niet algemeen. In Spanje b.v. gebruikte men tot in de 14e eeuw nog de Gothische tijdrekening, die 38 jaar met de Christelijke verschilt (38 ante Chr.).

Daar komt bij, dat in de reeds gekerstende landen omtrent de 7e eeuw de Mohammedaansche tijdrekening tot vastheid was gekomen, beginnende met de Hedschra of vlucht van Mohammed van Mekka naar Medina; 622 n. Chr.

De Christelijke jaartelling is niet veel vóór den Reformatietijd pas algemeen aangenomen.

Welke tijdrekeningen hebben dan nu achtereenvolgens na en naast elkaar bestaan? De volgende:

1°. De Joodsche tijdrekening. Vanaf de Schepping der wereld. Over de vraag

echter, wanneer de wereld geschapen is bestaat zóó groot verschil van gevoelen, dat in het bekende werk: *L'art de vérifier les dates* niet minder dan 108 verschillende berekeningen over de Schepping worden gegeven, die zóó uiteenloopen, dat het hoogste en het laagste cijfer bijna 3000 jaar verschillen. De meest gevolgde berekening is die van Scaliger. Hij stelde het Scheppingsjaar op 3949 a. Chr. n. Het naast aan hem komt Petavius, 3984.

2º. De tijdrekening van den Islam. ('t Woord is van denzelfden stam als שָׁלוֹם en שָׁלֵם. En zooals nu in 't Hebreeuwsch א den 1en persoon bij 't werkwoord vormt, beteekent I-slam: de geloovige. Muzelman komt ook van dien stam. De eigenlijke uitspraak is Moslemim. Het is islam met m ervoor. Islam beteekent: het stelsel van het geloof; muzelman of moslemim; de man die den Islam aanvaardt). Zij rekent van Mohammeds vlucht af.

3º. De Grieksche tijdrekening, naar de Olympische spelen, Olympiaden genoemd. Naar consuls konden zij niet rekenen. Zij waren teveel gesplitst in staatjes. Toch was er iets, waarin hun eenheid uitkwam: de Olympische spelen, om de 4 jaar gehouden. Heel natuurlijk dus, dat ze daarnaar rekenden.

4º. De Romeinsche tijdrekening, naar de stichting der stad, 754, volgens Varro.

5º. De Aziatische tijdrekening.

a. De Chineesche.

b. De Indische.

c. De Midden-Aziatische, n.l. van Nabonassar.

6º. De Seleucidische tijdrekening.

De Indische tijdrekening begint bij den dood van Buddha, 477 v. Chr. Deze tijdrekening is al weer, gelijk al het indische, pantheistisch, meer symbolisch dan chronologisch. Ze rekent naar de Kali-yuga, begonnen 18 Febr. 3102 v. Chr. Die Kali-yuga bevat 4 groote perioden, de 1e van 4800, de 2e van 3600, de 3e van 2400, de 4e van 1200 jaar; samen 12000 jaar. Maar dan wordt die groote wereldperiode zóó genomen, dat die jaren dagen zijn en de dagen jaren, zoodat men dit getal nog weer met 365 moet vermenigvuldigen, wat dan de Maha-yuga is, die dus een getal beloopt van 438000. En dan wordt daaruit nog weer ontwikkeld de z. g. Kalpa, waarin dezelfde regel geldt. Dit weer met 1000 vermenigvuldigd, wordt het dus een getal van 438.000000 jaren. Natuurlijk is dit alles maar mystieke voorstelling.

Sommen we de verschillende tijdrekeningen nu nog even kortelijk op, dan krijgen we:

a. de Joodsche: ab initio creationis.

b. de Christelijke: a nascentia Christi, met een verschil van 4 tot 7 jaar.

c. de Buddhistische: 477 v. Chr.

d. de Olympische: 776 v. Chr.
e. de Romeinsche: ab urbe condita, 754 v. Chr.
f. die van Nabonassar, van 26 Febr. 747 v. Chr. loopende over een tijdperk van 424 jaren, dus tot 324 v. Chr.
g. die der Seleuciden, 312 v. Chr., 't jaar der inneming van Seleucus I Nicator.
h. de Diocletiaansche, of Martelaarstijdrekening, 29 Aug. 284 na Chr.
i. de Spaansche of West-Gothische, 38 v. Chr. tot in de 14e eeuw.
k. die der Fransche Republiek, 22 Sept. 1792—1 Jan. 1806.

Een tweede vraag is nu, hoe we er achter zullen komen, op wat wijze deze verschillende tijdrekeningen met de onze in verband zijn te zetten; waar het vaste punt van gemeenschap is te vinden. Het grootste hulpmiddel hiervoor is geleverd door Claudius Ptolemaëus te Alexandrie ± 200 v. Chr., in zijn Μεγάλη σύνταξις τῆς ἀστρονομίας, in 857 in 't Arabisch vertaald onder den naam van *Almageest (al* = הַ; mageest = μεγίστος; dus: de groote man), in 1200 in 't Latijn: *Syntaxis mathematica.* In 1813 bezorgde Halma er een Fransch-Grieksche uitgave van in 2 deelen. Deze Claudius Ptolemaëus nu heeft alle astronomische aanteekeningen uit Egypte en Babylon verzameld. En daarin zit de oplossing. Men was in die tijden gewoon de in 't oog loopende gebeurtenissen aan den sterrenhemel, de zonsverduisteringen, staartsterren enz. op te teekenen, en daarvan af te rekenen. Deze opteekeningen nu heeft Claudius Ptolemaëus verzameld, ook heeft hij al die opgaven met nog nieuwe verrijkt, en vooral: hij heeft ze gesystematiseerd. Daarna heeft hij lijsten gegeven van de regeeringsjaren der verschillende koningen, die in Babylonië, Perzië en Egypte geheerscht hebben, en ook van de Romeinsche keizers. Hiermee was dus nu het middel in de hand gegeven om te constateeren, in welk jaar van onze tijdrekening die vorsten geregeerd hebben; want die astronomische verschijnselen waren nu nog precies te berekenen. Zoo kreeg men een dubbele controle, aangezien men nu ook kon zien of die regeeringsjaren overeenkwamen met de getallen in die koningslijsten opgegeven. De Babylonische koningen heeft Ptolemaëus opgegeven naar de tijdrekening van Nabonassar, de andere naar die der Seleuciden.

Zijn werk is het hoofdwerk.

Een derde vraag is nu: welke gegevens voor de chronologie biedt de Heilige Schrift?

Het vaste uitgangspunt voor de chronologie van den Bijbel zit in 1 Kon. 6 : 1: „Het geschiedde nu in het vier honderd en tachtigste jaar, na den uitgang der kinderen Israëls uit Egypte, in het vierde jaar van het koninkrijk

van Salomo over Israël, in de maand Ziv (deze is de tweede maand), dat hij het huis des Heeren bouwde." Hier lezen we dus, dat tusschen den uittocht uit Egypte en den tempelbouw onder Salomo 480 jaren verloopen zijn. Nemen we het nu eerst globaal, dan krijgen we dus, dat Salomo's regeering, blijkens dit vers, 4 jaar vroeger, dus 476 jaar na den uittocht begonnen is. Zoo kunnen we dan verder ook op David en Saul teruggaan, want ook hun regeeringsjaren zijn te bepalen. Maar achter Saul tot op Mozes terug heeft men geen vaste gegevens. Dit algemeene weten we dus alleen, dat er van den uittocht tot op Salomo 476 jaar zijn verloopen.

Nu lezen we in Genesis 15 : 13, dat de Heere tot Abram zeide: „Weet, voorzeker, dat uw zaad vreemd zal zijn in een land, dat het hunne niet is, en zij zullen hen dienen, en zij zullen hen verdrukken vier honderd jaren." Van Israëls komen in Egypte tot op den uittocht zijn dus 400 jaren verloopen. Daarmee zijn we dus nu reeds aan Jacob toegekomen. Ook zijn jaren worden ons meegedeeld, en eveneens die van Izak, Abraham, Terah, Nahor Serug, Rehu, Peleg, Heber, Selah, Arfachsad en Sem. Zoo krijgen we dus een aaneengesloten keten van Noach tot op Salomo. Maar ook van Adam tot Noach wordt de tijd ons opgegeven. Zoodat we krijgen de aaneengesloten reeks van Adam tot Noach, van Noach tot Jacob, van Jacob tot den uittocht tot op Salomo.

Intusschen lezen we Exodus 12 : 40: „De tijd nu der woning, dien de kinderen Israels in Egypte gewoond hebben, is vier honderd jaren en dertig jaren." Dit verschilt dus met de opgave in Genesis 15 : 13 dertig jaren. Hoe hebben we deze tegenstrijdigheid nu op te lossen? Er zijn twee mogelijkheden: òf, dat Genesis 15 : 13 maar een rond cijfer geeft en Exodus 12 : 40 een meer nauwkeurige opgaaf; óf dat we daar vooral nadruk hebben te leggen op de laatste woorden: „zij zullen hen *verdrukken* vier honderd jaren." De eerste jaren waarin Israel nog niet verdrukt werd, en die juist een dertigtal geweest kunnen zijn, worden hier dan weggelaten.

Van Salomo af hebben we vooreerst koningslijsten, geen geslachtslijsten, van Israel en Juda, en in de tweede plaats een lijst van diezelfde koningen, maar gecombineerd, synchronistisch genomen. De boeken der Kronieken en Koningen verschillen echter. In Kronieken worden ons alleen de regeeringsjaren van de koningen van Juda gegeven. B.v. 2 Kron. 21 : 5: „Twee en dertig jaar was Joram oud, toen hij koning werd, en hij regeerde acht jaren te Jeruzalem;" 26 : 3: „Zestien jaren was Uzzia, toen hij koning werd, en hij regeerde twee en vijftig jaren te Jeruzalem;" 27 : 1: „Jotham was vijf en twintig jaren oud, toen hij koning werd, en hij regeerde zestien jaren te Jeruzalem."

Daarentegen vinden we in de Koningen synchronistische opgaven. B.v. in 1 Kon. 15 : 1 : „In het achttiende jaar nu van den koning Jerobeam, den zoon van Nebat, werd Abiam koning over Juda;" vs. 9: „In het twintigste jaar van Jerobeam, den koning van Israel, werd Asa koning over Juda;" 22 : 52: „Ahazia, de zoon van Achab, werd koning over Israel te Samaria, in het zeventiende jaar van Josafat, den koning van Juda, en regeerde twee jaren over Israel."

We hebben hier dus twee soorten van gegevens.

Die tweeërlei soort lijsten sluiten echter niet precies op elkander. De verschillen tusschen die beide nu worden hieruit verklaard, dat de opgave alleen grosso modo bij jaren is gegeven, en niet met de maanden en dagen er bij. Stierf dus iemand midden in het jaar, dan wordt datzelfde ook bij zijn opvolger meegerekend, en dus dubbel geteld. Het zal wel naar een stelsel gegaan zijn; maar dat stelsel kennen we niet. Doch behoudens die verschillen komt men toch vrijwel tot op de ballingschap.

Van den tijd daarna worden de chronologische opgaven in de Heilige Schrift vastgeknoopt aan de regeeringsjaren der koningen van Babel en Perzië. B.v. Ezra 1 : 1: „In het eerste jaar nu van Kores, koning van Perzië, opdat volbracht werd het woord des Heeren, uit den mond van Jeremia, verwekte de Heere den Geest van Kores, koning van Perzië, dat hij een stem liet doorgaan door zijn gansche koninkrijk, zelfs ook in geschrift;" 5 : 13: „Doch in het eerste jaar van Kores, koning van Babel, heeft de koning Kores bevel gegeven dit huis Gods te bouwen;" Neh. 2 : 1: Toen geschiedde het in de maand Nisan, in het twintigste jaar van den koning Arthahsasta, als er wijn voor zijn aangezicht was, dat ik den wijn opnam, en gaf hem den koning;" Esther 1 : 1, 2, 3: „Het geschiedde nu in de dagen van Ahasveros (hij is die Ahasveros, dewelke regeerde van Indië af tot aan Moorenland toe, honderd zeven en twintig landschappen), in die dagen, als de koning Ahasveros op den troon zijns koninkrijks zat, die op den berg Susan was; in het derde jaar zijner regeering, maakte hij een maaltijd al zijn vorsten en zijn knechten." Doordat men nu uit de tabellen van Claudius Ptolemaëus de regeeringsjaren dezer vorsten weet, kan men den tijd, waarop die dingen, waarvan Ezra e. a. verhalen, geschiedden nauwkeurig bepalen.

Voor de periode tusschen het Oude en het Nieuwe Testament geeft de Heilige Schrift ons niets dat chronologische waarde heeft, maar daarvoor in de plaats hebben we de gegevens uit de Babylonische, Perzische, Macedonische, Grieksche en Romeinsche rijken.

Zoo komen we tot het Nieuwe Testament. En dan komt in de allereerste plaats Luk. 2 : 1, 2 in aanmerking: En het geschiedde in diezelve dagen, dat

er een gebod uitging van den keizer Augustus, dat de geheele wereld beschreven zou worden. Deze eerste beschrijving geschiedde, als Cyrenius over Syrië stadhouder was." Zeer zeker doet zich hierbij de moeilijke kwestie voor, wanneer Cyrenius stadhouder over Syrië is geweest, en blijft ook hier hetzelfde verschil van 4, 5 of 7 jaren bestaan als bij de geboorte van Christus; maar, zij het al met deze schommeling tusschen een paar jaar meer of minder, we hebben hier toch een eenigszins vast punt. En dan hebben we ook nog Luk. 3 : 1, 2: „En in het vijftiende jaar der regeering van den keizer Tiberius, als Pontius Pilatus stadhouder was over Judea, en Herodes een viervorst over Galilea, en Filippus, zijn broeder, een viervorst over Iturea en over het land Trachonitis, en Lysanias een viervorst over Abilene; onder de hoogepriesters Annas en Kajafas, geschiedde het woord Gods tot Johannes, den zoon van Zacharias in de woestijn."

Maar nu komen hier intusschen allerlei moeilijkheden opduiken.

Vooreerst: de Septuagint geeft ons de jaartallen uit den Hebreeuwschen codex niet precies zooals ze in den onzen staan. Zoo b.v. is het jaar uit 1 Kon. 6 : 1 bij ons 480, in de Septuagint 440.

Een tweede moeilijkheid levert Gal. 3 : 17, waar de apostel Paulus schrijft: „En dit zeg ik: het verbond, dat tevoren van God bevestigd is op Christus, wordt door de wet, die na vier honderd en dertig jaren gekomen is, niet krachteloos gemaakt, om de beloftenis te niet te doen." Daar vinden we dus het cijfer van 430 jaar. Uit de critische aanmerkingen blijkt, dat τετρακόσια καὶ τριάκοντα ἔτη gelezen wordt door Lachmann, Tischendorf, Tregelles, Westcott and Hort en de Revised Version. Het verband geeft den indruk, dat dit getal niet is gerekend van den uittocht uit Egypte, maar van Abraham af. Dus dan zou het van Gen. 15 : 13 af 430 jaar zijn geweest, en zou men daaronder moeten opnemen de jaren van Abraham, Izak en Jacob. Dit maakt een groot verschil, en zoo bestaat hieromtrent dus groote onzekerheid.

Een derde moeilijkheid ontstaat, doordat we hier in aanraking komen met de Egyptische chronologie. Deze is veel rijker dan de onze. In de laatste jaren vooral zijn geheele archieven ontdekt, die een volkomen anderen indruk gaven dan dien we hieromtrent vroeger hadden. Vroeger stelde men het zich zoo eenigszins voor, alsof de menschen tijdens Abraham, Izak en Jacob halve wilden waren. Maar nu heeft men ontdekt, dat daar in Egypte reeds een groote staatsinrichting was, met statistieken en archieven, kortom, een heel staatsarchief. Daardoor kon men nu in de geschiedenis van Egypte indringen, zoodat men een bijna aaneengeschakeld verhaal over al de Egyptische dynastieën ontvangt. En nu is de moeilijkheid deze, wie de Farao is geweest, die Israël verdrukt heeft en onder wien het is uitgetogen, en wie die Farao,

in wiens rijk Jozef de tweede was. Maar daaromtrent is nog niets gefixeerd en bestaat nog steeds verschil.

Een vierde moeilijkheid zit ook in het tijdperk der Richteren. Daar lezen we, hoofdstuk 11 : 26: „Terwijl Israel drie honderd jaren gewoond heeft in Hesbon, en in haar stedekens, en in Aroër en in haar stedekens, en in al de steden, die aan de zijden van Arnon zijn; waarom hebt gij het dan in dien tijd niet gered?" Uit vs. 14 blijkt, dat Jeftha een brief zond aan den koning der kinderen Ammons, waaruit het genoemde een stuk is. Vanaf Cuschan Rischataim (3 : 8) tot op dezen tijd zouden dus 300 jaren zijn verloopen. Inderdaad, een groote moeilijkheid.

Met de moeilijkheden in het latere deel der chronologie hebben we ons hier niet op te houden, omdat die den locus de Creatione niet raken. We kunnen hier als een fait accompli aannemen, dat Salomo op 1000 jaar v. Chr. te stellen is. Verder hebben we hier dan alleen te doen met den tijd tusschen de Schepping en Salomo.

In het begin dezer eeuw ging er een storm van verontwaardiging op tegen de bewering, dat de Schepping van den mensch $\pm$ 4000 jaar voor Chr. is te stellen, vooral tengevolge der ontdekkingen van Champollion in Egypte en van de Chineesche geschiedboeken. Er werd gezegd, dat in die Chineesche geschiedboeken de gebeurtenissen tot minstens 10.000 jaar voor Chr. opklommen. En de Egyptologen deden mededeelingen, volgens welke er reeds $\pm$ 7000 jaar v. Chr. Egyptische koningen over goed georganiseerde rijken geregeerd zouden hebben. Uit den aard der zaak werd door de Egyptologen en Chinologen bij verschil tusschen de resultaten van hun onderzoek en de Bijbelsche chronologie aan de Heilige Schrift alle waarde ontzegd. A priori stond het voor hen vast, dat de opgaven der Schrift geen vertrouwen verdienen, maar dat aan hun Egyptologische en Chinologische opgaven volkomen en absoluut geloof diende gesteld. Het bestaan van den mensch werd op 7, 8, 9, ja 10.000 jaren gesteld. De ontwikkeling toch om tot de hoogte der beschaving te komen moest honderden en duizenden jaren geduurd hebben.

Op geheel andere gronden kwam men in later tijd nog weer tot geheel andere cijfers. Die steunden niet op historische berichten, maar op vondsten van gereedschappen enz. van menschen, die ouder dan 8000 jaar moesten zijn. En toen de geologen den duur gingen berekenen van steenen in de aardlagen, en men er zelfs de animale wereld bij nam, kwam men tot nog grooter cijfers, tot duizenden en millioenen van jaren. Doch die geologische onderzoekingen laten we nu rusten, en we bespreken thans alleen de historische argumenten.

En dan kan gezegd, dat die Egyptologen en Chinologen langzamerhand

heel wat bedaarder zijn geworden. Ze gingen eerst zeer weinig critisch te werk. Tegenwoordig zijn ze veel gematigder.

De Chinologen zijn thans zoo goed als geheel buiten gevecht gesteld. Van Confucius is het oudste historische werk: De Leiddraad der Opteekeningen. Dat loopt niet hooger op dan tot Yao en gaat voort tot Yu, † 718 v. Chr. Yao leefde 2284 v. Chr., en in dit laatste jaar stelt de Chineesche geschiedschrijver den Zondvloed. Maar reeds wordt erkend, dat Yao tot de mythische periode moet worden gerekend, en dat men de historische periode nog later beginnen moet, zoodat men historisch niet hooger dan 2000 jaar v. Chr. kan opklimmen. Daarmee is alles, wat de Chinologen tegen het stellen van de Schepping ± 4000 v. Chr. aanvoerden, geheel van de baan. Eer maakt het den indruk, dat de Chineesche cijfers te laag gaan, in plaats van te hoog. Wij toch stellen den Zondvloed vroeger, ± 2500 v. Chr.

De Egyptologen hadden zich eerst ingebeeld, dat ze van koning Nubti, een der Hyksos, een geheele tijdrekening bezaten. De gegevens, waarop men deze bewering steunde, zijn echter geheel onhoudbaar gebleken, en thans heeft men die bewering dan ook losgelaten. 't Eenige, waarop men zich bij Egypte kan beroemen, is, dat men daar, als bij Israël en Juda, koningslijsten heeft, waarop van de verschillende vorsten het aantal regeeringsjaren wordt opgegeven. Echter, 't is eigenlijk slechts één lijst op een papyrusrol. Ze wordt in Turijn bewaard. Wilkinson en Lepsius hebben haar uitgegeven. Ze is intusschen volstrekt niet compleet. 't Zijn losse bladen, waar geheele bladen tusschen uit zijn. De lijst schijnt uit den tijd van Ramses III, en geeft 220 koningen op, die tot de Hyksosdynastie hebben behoord. Men heeft gepoogd de leemten in deze lijst aan te vullen, en daartoe genomen de lijsten van Karnak, Abydos en Sakkara. Maar dat zijn eigenlijk geen koningslijsten. Alleen de eerste nog ten deele. Ze wordt bewaard te Parijs in het Louvre. 't Is een relief op steen, en stelt Tutmoses III voor, een koning uit de 18e dynastie, bezig met het brengen van een offer aan 61 vroegere koningen. Dat offeren aan de schimmen was gewoonte. Er staan echter geen jaartallen bij die koningen. We weten dus alleen de namen. Maar er bestaat niet de minste waarborg, dat de kunstenaar die dit relief gemaakt heeft precies de werkelijkheid heeft weergegeven. De lijst van Abydos is een basrelief, waarop Seti I en Ramses ook zoo aan 't offeren zijn; maar hier staan 76 namen. Op die van Sakkara is het geen koning, maar een privaat persoon, een hoveling misschien, die daar 52 koningen aanbidt. Deze drie helpen nu wel om de leemten in de papyrusrol aan te vullen, vooral wanneer men in beide dezelfde koningen terug kan vinden, maar de aanvulling moet toch meestal approximatief geschieden.

Eindelijk heeft men nog het boek van Manetho, die 270 v. Chr. leefde, en

in zijn werk ook de koningslijsten had opgenomen. Zijn werk bestaat niet meer. Doch er zijn nog brokstukken van in de excerpta Barbari en van Sint Kellos, die in 't laatst der 8e eeuw leefde. Ook deze twee echter loopen weer uit elkaar. Elke waarborg ontbreekt, dat Manetho's berichten juist waren. De successie der jaren is bij hem in orde, maar de namen verschillen zeer van die in de papyrusrollen.

De Egyptologen erkennen dan ook, dat het in 't minst nog niet tot zekerheid gebracht is welke koningen er geregeerd hebben en in welke jaren. Ook zijn ze het onder elkander weinig eens. Menes b.v., die de oudste heet in de Egyptische koningslijsten, wordt door Champollion gesteld op 5867; tegenwoordig echter door Wilkinson op 2320, door Palmer op 2224, door Bunsen op 3623 en door Lepsius op 3892. De deskundigen loopen dus nog zóóver uiteen, dat er van een vast resultaat nog geen sprake kan zijn. En zoolang er tusschen deze heeren nog zóó weinig overeenkomst is, behoeven we aan hun beweringen nog geen waarde te hechten.

Toch zijn er enkele vaste punten.

Het eerste is verkregen door astronomische verschijnselen. Door de opgaven daarvan heeft men kunnen vaststellen, dat het 9e jaar van Amenophis I in het jaar 1550 v. Chr. valt, en ook dat Tutmoses valt in 1503, Ramses II in 1348, Scheschenk (Sisak) in 950 en Psammeticus I in 663. Deze preciese gegevens zijn voor ons van groote waarde, omdat ze juist op die punten voorkomen, waar de geschiedenis van Egypte in aanraking komt met die van Israël.

Men verdeelt de verschillende rijken van Egypte tegenwoordig aldus:

Oudste rijk (3e—6e dynastie): 2800—2600.
Middelrijk (11e—12e dynastie): 2200—1900.
Hyksosheerschappij: —1700.
Nieuwe rijk (18e—21e dynastie): 1600—1150.
Libysche rijk (22e dynastie): 970—750.
Jongste rijk (26e—31e dynastie): 663—331.

Nu is de vraag, in hoeverre deze gegevens zijn aan te sluiten met de cijfers, die we in de Heilige Schrift vinden. Het Scheppingsjaar geeft de Schrift ons niet aan. Ze noemt ons alleen den ouderdom van Adam. Voorts geeft ze eerst een opgaaf van tien anti-diluviaansche patriarchen, en deelt daarbij telkens mee, hoe oud ze waren, toen ze een zoon kregen die meerekent. B.v. Gen. 5 : 3: „En Adam leefde honderd en dertig jaren, en gewon een zoon naar zijn gelijkenis, naar zijn evenbeeld, en noemde zijn naam Seth." Dan volgt er in vs. 4 nog wel, dat hij ook andere zonen en dochteren

gewon, maar die worden niet genoemd. En zoo worden dan achtereenvolgens al die patriarchen opgesomd met hun ouderdom, op het oogenblik toen ze hun vervolgzoon kregen: Adam 130, Seth 105, Enos 90, Kenan 70, Mahalalel 65, Jered 162, Henoch 65, Methusalach 187, Lamech 182, Noach 500. Deze cijfers bij elkaar opgeteld geven 1556 jaren, als verloopen van Adam tot Sem.

Men heeft er hierbij ook aan te denken, dat er heel wat zonen door de wilde dieren kunnen zijn opgepeuzeld. Dat was toen aan de orde van den dag. En daarom wordt hier alleen de vervolgzoon genoemd.

In de tweede plaats krijgen we in Genesis 11 de tweede genealogische tafel van Sem tot op Abraham. Die is evenzoo ingericht als de voorafgaande: Sem 100, Arfachsad 35, Selah 30, Heber 34, Peleg 30, Rehu 32, Serug 30, Nahor 29, Terah 70. Te zamen 390 jaren. Dit opgeteld bij 1556 geeft 1946, zeg 2000 jaren, als verloopen van Adam tot Abraham.

Vervolgens kan men de periode van Abraham, Izak en Jacob stellen op $\pm$ 200 jaar.

Van Jacobs komst in Egypte tot aan den uittocht zijn 430 jaar.

Van den uittocht tot den tempelbouw 480 jaar.

Dan ongeveer 1000 jaar van Salomo tot op Christus.

Dat geeft in 't geheel van de Schepping tot op Christus $\pm$ 4000 jaar.

Doch nu is er een groote moeilijkheid. Het verloop der jaren tot op Noach levert geen bedenking. Het jaar van den zondvloed is niet precies bepaald. De Chineezen stellen het nog later. Maar de moeilijkheid is, dat zoo korte tijdruimte verloopt tusschen den zondvloed en de historische toestanden in Egypte. Waren er tusschen Sem en Abraham meer dan 400 jaar verloopen, en zien we wat machtige ontwikkeling dat Egyptische rijk dan reeds tijdens Abraham bezat, dan rijst de vraag, hoe het te verklaren is, dat in dat jaar van den zondvloed alles is onder gegaan, uitgenomen de bevolking in de ark, en dat we dan 390 jaar daarna in Egypte reeds zulk een ontwikkeling kunnen vinden. Stel toch, dat er om de 25 jaar een verdubbeling der geslachten is, en neem dat nu over vier eeuwen, dus 16 maal, dan heeft men nog slechts 64000 zielen. En het Egyptische rijk alleen reeds geeft den indruk toen al een veel zwaardere bevolking te hebben gehad. Die vraag heeft ernstiger karakter, omdat de Egyptenaars niet alleen zoo groot in getale waren, maar ook de 2.000000 Joden hun geen vrees inboezemden. Als zij die konden onderdrukken, moeten zij zelf toch zeker een 3.000000 zijn geweest. Daarmee is niet gezegd, dat men zich omtrent de bevolking daar in Abrahams tijd zoo'n bizonder groote voorstelling heeft te maken. Wij zijn zoo gewend om met groote rijken te rekenen. Maar zelfs in de eeuw der Reformatie had

b.v. Engeland nog maar twee en een half millioen inwoners. De vijf koningen, tegen wie Abraham optrok, schijnen geen groote legers te hebben gehad. Abraham en zijn bondgenooten, samen misschien een legertje van 400 man, konden ze verslaan. Toch is er zeker een moeilijkheid in om aan te nemen, dat die aangroei zóó sterk zal zijn geweest. Daarom mag de vraag worden geopperd, of de periode tusschen den zondvloed en Abraham niet ruimer dan van 390 jaar moet worden genomen. Doch deze quaestie is niet op te lossen. Elk vast historisch punt ontbreekt ons hier.

Men heeft gevraagd, of we in Genesis 11 niet te doen kunnen hebben met een symbolisch geordend geslachtsregister; en zoo ook in het geslachtsregister van Jezus, en in dat van de patriarchen vóór den zondvloed. Beide malen, èn Genesis 4 en in Genesis 11 zou het dan om het getal 10 te doen zijn geweest.

De vraag kan ook gedaan, of het aantal kinderen toch niet grooter kan zijn geweest. 't Is mogelijk, maar de Schrift geeft er geen grond voor. Tegenwoordig trouwt men en krijgt kinderen op 20, 22-jarigen leeftijd. Maar in de Schrift is het vroegste jaar hiervoor het 29e. En dat komt dan nog maar eenmaal voor Genesis 11 : 24: „En Nahor leefde negen en twintig jaren, en gewon Terah." Maar de leeftijd der anderen is telkens veel hooger. Terah zelf gewon een zoon op zijn 70e jaar. Daar komt nog bij, dat er in de ark drie volwassen getrouwde zoons van Noach waren, en van geen van die drie staat, dat ze kinderen hadden. Dat geeft dus geen indruk van groote vruchtbaarheid.

Wat het aantal kinderen betreft, ook dat was niet zoo groot. Er is maar één, van wien een groot aantal zonen vermeld wordt, n.l. 13, vgl. Genesis 10:26—29. Maar anderen hebben er veel minder, 5, 4 of drie gewoonlijk. Neemt men dit in aanmerking, dan moet de vraag, of de vruchtbaarheid in die dagen zoo groot was, bepaald ontkennend worden beantwoord.

En neemt men dit alles nu bij elkaar: dat het huwelijk niet vroeg werd gesloten, de kinderen pas op later leeftijd der ouders geboren werden, en hun aantal niet groot was, dan ziet men, dat aan een verdubbeling om de 25 jaar nog niet eens kan worden gedacht.

Bovendien moet het sterftecijfer in dien tijd veel grooter geweest zijn dan nu. Want wel waren de menschen toen sterker dan thans, maar oorlogen behoorden tot de orde van den dag, en ook de wilde dieren en de natuurelementen zullen heel wat levens hebben afgesneden. Ook leefden de menschen destijds wel wat langer, maar dit nam na den vloed toch af.

Er zijn echter momenten, die den twijfel wettigen, of op deze cijfers in de Schrift wel te bouwen valt.

1°. De Septuagint geeft een geheel andere becijfering. Ze spreekt van 390

in plaats van 800 jaar. Ook bevat ze namen, die in onzen Bijbel niet voorkomen. Van Terah zegt ze, dat hij 180 jaar was, toen hij een zoon gewon, waar bij ons staat 70. Daaruit blijkt dus, dat in de 2e eeuw vóór Chr. door de Septuagint een codex gebruikt is met andere namen en andere becijfering. De waarschijnlijkheid pleit er intusschen niet voor, dat de door de Septuagint gebruikte codex een normale zou zijn geweest. Wanneer Terah pas op 180-jarigen leeftijd een zoon gewon, dan vat men niet, hoe Abraham er zoo van kan hebben opgezien, dat hij op 100-jarigen leeftijd een zoon zou gewinnen, en dat Sara, 90 jaar oud, bij de gedachte, dat zij nog baren zou, moest lachen. Want dat zou dan niet zoo wonderbaar zijn geweest. Doch het blijft een open quaestie.

Maar bovendien geeft de Schrift ons twee geslachtstafels van Sem, n.l. in Genesis 10 : 21 vv. en in Genesis 11 : 10 vv. In de laatste wordt slechts één zoon, in de eerste meerdere opgegeven. En zoo ook weer van Arfachsad. 't Zelfde gaat ook door bij de kinderen van Japhet en Cham. Doch daarbij komt nog een ander verschijnsel. Daarbij worden niet alleen zonen, maar ook volken opgegeven. B.v. Genesis 10 : 4: „En de zonen van Javan zijn: Elisa en Tarsis; de Chittieten en de Dodanieten." Zoo ook bij Cham. Als eigennaam vinden we daar Mitsraim, Egypte. Genesis 10 : 13, 14 : „En Mitsraim gewon de Ludieten, en de Anamieten, en de Lehabieten, en de Naftuchieten, en de Pathrusieten, en de Casluchieten, vanwaar de Filistijnen uitgekomen zijn, en de Caftorieten." Dit doet vermoeden, dat we in deze tabellen met groote ongelijkheden te doen hebben. En voor de hand ligt, dat niets zoo zeer als juist deze tabellen aan verandering onderhevig zijn geweest. Vooral was dit het geval bij de met letters aangegeven cijfers. Dat alles geeft dus wel aanwijzing voor het insluipen van fouten, die de latere Joden niet meer hebben opgemerkt. Toch behoeven we aan de Septuagint niet veel te hechten. Ze stelt 600 jaren meer vóór den zondvloed. Doch wat den tijd voor den zondvloed betreft, die levert weinig bezwaar op. Maar wel de periode van den zondvloed tot op Abraham. Neemt men evenwel aan, dat er een vergissing insloop, dan verdwijnt elke moeilijkheid. Mits men dan slechts goed in het oog houde, dat niet de Egyptische koningslijsten ons het motief zijn voor het aannemen van zoo'n vergissing; want de Egyptologen zijn het onderling zelf niet eens.

2°. Een tweede moeilijkheid, die zich nu behoorlijk laat oplossen is, of men den uittocht uit Egypte, gewoonlijk gesteld onder Ramses II, niet heeft te stellen op 1455 of 1325 v. Chr. Het laatste heeft men langen tijd gemeend, en wel steunende op het monument in het Louvre, waarop staat, dat 1415 het begin is van de regeering van Ramses II. Maar nader onderzoek heeft

aan het licht gebracht, dat dit jaartal niet slaat op Tutmoses maar op Ramses. En dan is 1455 in orde. De bedenking is vooral ontleend aan Gal. 3 : 17. Gelijk gezegd, worden de 430 jaar daar blijkbaar afgerekend niet van den intocht van Jacob in Egypte, maar van Abrahams droom af. Daardoor wordt de tijdruimte dus verkort met een 200 jaar, en gesteld, dat Israël feitelijk maar 230 jaar in Egypte zou zijn geweest. Dat staat nu zoo in Galaten 3 : 17. En daar is er geen bezwaar tegen. De tegenstelling is daar die tusschen de Wet en de belofte. En nu kan de belofte evengoed genomen in den zin van de belofte aan de patriarchen gedaan in Abraham, en dan wordt het 230 jaar. Daarop afgaande werd de intocht gesteld op 1670, en Abrahams uitgang uit Ur der Chaldeeën op 1885. Maar daarmee strookt nu juist de opgaaf op het monument in het Louvre niet. En daarentegen komt de doorgaans gegeven voorstelling precies uit met dat opschrift op het monument.

Voor de periode der Richteren hebben we slechts één gegeven, n.l. in Richt. 11 : 25. volgens welke plaats Israël 300 jaren gewoond heeft in Hesbon enz. Daarbij opgeteld de 40 jaren der Filistijnen, de 40 van Samuel en Saul, de 40 van David en de 5 eerste van Samuel, krijgt men dus 423 jaren. En rekent men daarbij dan nog weer de 40 jaren in de woestijn, de 7 jaren tot de verdeeling des lands, en de 10 tot op Cuschan Rischataim, dan heeft men 57 + 423 = 480 jaren, waarmee de aansluiting verkregen is aan den tempelbouw. Dat loopt dus goed.

Intusschen vergete men niet, dat we altoos in onzekerheid zullen blijven, omdat de Schrift zelve ons in onzekerheid laat. De gegevens der Schrift laten telkens twijfel over. Zoo b.v. loopt het geslacht van Mozes en Aäron in Exodus 6 : 15 vv. over zóó weinig personen, dat men er hoogstens zestien personen krijgt van Levi tot Mozes. Ook bij dat geslachtsregister vindt men, dat het geen overgang geeft van kind op kind, maar slechts een overzicht in groote trekken.

Deze genealogische gegevens zijn dus onregelmatig geworden onder het overschrijven.

Intusschen bestaat er goede hoop, dat de vondsten in Egypte de zaak nog eens duidelijker in het licht zullen stellen. En ook de Assyriologie is reeds bezig. Langzamerhand zullen de dwaas-groote cijfers wel wegvallen en zal men cijfers krijgen, die meer quadreeren met die der Schrift.

Voor het resultaat blijft het ons echter volkomen onverschillig, of het menschelijk geslacht 4000 of 5000 jaar v. Chr. heeft geleefd.

Men zal nu tevens bemerken, dat men om pogingen te wagen tot rijming van de precisiteit harmonistische kunstmiddeltjes moet gebruiken.

En hadden wij nu de Schrift in haar oorspronkelijken vorm, dan was het

iets anders, en dan zou men kunnen zeggen, dat zij onjuiste gegevens biedt. Maar nu we met afschriften van ouden datum hebben te doen, die ons na zooveel eeuwen zijn overgedragen, ligt het in den aard der zaak, dat onze codex niet meer zuiver is.

Allen echter, die zich met de zaak bezig houden, zijn overtuigd, dat men over een tijdruimte van 6 à 7000 jaren op Adam terug moet.

§ 6. *De buiten-Schriftuurlijke voorstellingen omtrent het ontstaan der dingen.*

Voorzoover de zinnende en denkende mensch zich buiten de Openbaring rekenschap zocht te geven van het ontstaan en bestaan der dingen, hierbij hoogstens door eenige nawerking der Schrifttraditie geleid, is onderscheid te maken tusschen de kosmogonieën en kosmologieën. De kosmogonieën dragen in hoofdzaak een emanatistisch karakter en verklaren op allerlei fantastische wijzen het ontstaan der dingen door een uitvloeiing uit iets, dat als eeuwig bestaande gedacht wordt, waarbij de voorstelling, dat de wereld uit een ei uitgebroed is, of bestaat uit brokstukken van een oorspronkelijk bestaan hebbend reusachtig mensch of dier, gedurig terugkeert. Alleen in de oud-Babylonische, oud-Egyptische, Etruscische en Perzische kosmogonieën zijn vaste lijnen, die met Genesis 1 en 2 zekere verwantschap toonen, en vermoedelijk uit spreiding der Joodsche traditie, of ook uit interpolatie te verklaren zijn. Hooger staan de kosmologieën, die vooral bij de Grieksche philosophen een hooge vlucht namen, en deels een materialistisch, deels een idealistisch karakter dragen, doch onder allerlei vorm steeds een pantheïstische strekking vertoonen, zóó echter dat het denkbeeld van een begin der dingen nog niet geheel is losgelaten. Eerst in de nieuwere philosophie is alle denkbeeld van Schepping principieel prijsgegeven, en thans wordt de eeuwigheid van het bestaande, hetzij in materialistischen, hetzij in idealistischen zin in steeds breeder kring door het moderne heidendom aanvaard.

Een geheel ander standpunt wordt ingenomen door hedendaagsche natuurkundigen, die op grond van 't geen is waargenomen, zoo ter zake van den samenhang der dingen in hun grondstoffen en grondkrachten, als ter zake van de veranderingen die vroeger hebben plaats gegrepen en nog plaats grijpen, zich het bestaande voorstellen als het resultaat van overgangen van het simplex tot het gecompliceerde, en zich het geheel denken als opgebouwd uit atomen, uit wier afwisselende combinatiën alle enkele dingen zouden zijn voortgekomen. Gevolg waarvan is, dat alle principieel soortverschil voor hen wegvalt, ook dat tusschen het organische en anorganische; alsmede dat door hen een

eindelooze tijdruimte van millioenen en millioenen van jaren gevorderd wordt om voor deze langzaam voortschrijdende transformatiën den noodigen tijd te kunnen onderstellen. Deze hypothese, die in hoofdzaak reeds in het laatst der vorige eeuw opkwam, en in kiem reeds bij Democritus en Empedocles gevonden werd, verkreeg in onze eeuw tengevolge van Darwins optreden op onverwachte wijze vrij algemeene aanneming onder den naam van evolutie-, transformisme- of Descendenztheorie. In haar latere ontwikkeling is deze evolutiegedachte philosophisch door Haeckel e. a. tot een philosophie uitgewerkt, volgens welke niet alleen al het bestaande uit atomen is opgebouwd, maar ook, en dit is het kenmerkende, dat deze evolutie plaats greep zonder eenig teleologisch plan, geheel vanzelf door puur toeval, en alleen daardoor bepaald werd, dat onder de vele mogelijke combinatiën één enkele den hoogsten waarborg voor haar voortbestaan bezat in de haar eigene practische nuttigheid of geschiktheid voor het leven. Veranderlijkheid en erfelijkheid zijn de twee factoren, die volgens deze evolutie-leer teweeg brengen, dat het eens gewonnen resultaat niet te loor gaat, en telkens door nieuw increment wint. En dit beginsel, door Darwin oorspronkelijk toegepast op het materieele, is sinds evenzoo aangewend ter verklaring van het ideëele leven, en wel meest in dien zin, dat ook het ideëele leven uit de bewegingen, die in het materieele worden waargenomen, opkomt. De creatio aequivoca, hoewel niets dan een gratuite onderstelling, waarvoor nog nimmer empirisch bewijs geleverd is, is voor dit stelsel de onmisbare sluitsteen. De voorstelling is in haar consequentie volstrekt materialistisch en anti-theïstisch, en is niet dan geheel ten onrechte met het pantheïstisch proces der vroegere philosophie verward, en op even ongerijmde wijze met zekere pantheïstische religie in verband gezet. Hoezeer nu ook deze evolutionistische voorstelling in ongelooflijk korten tijd den tijdgeest voor zich won, en schier op elk gebied leidend motief van onderzoek werd, toonen intusschen de latere onderzoekingen zoowel op botanisch als zoölogisch gebied, met name het onderzoek der cellen, steeds duidelijker de onmogelijkheid om zonder een dirigeerend principe in de cellen zelve het proces der evolutie te verklaren. Zulk een dirigeerend principe wordt dan ook in toenemende mate door de beste onderzoekers aangenomen, doch hiermede is dan ook de hoofdbewering der evolutie-theorie als onhoudbaar ter zijde gesteld. Zoodra toch een dirigeerend principe wordt aangenomen, is eo ipso het teleologisch beginsel weer binnen geloodst, welk teleologisch beginsel als antecedens een denkenden geest

onderstelt, die het consilium praeconceptum ontwierp en de macht bezit om dienovereenkomstig de dingen te doen worden. Zoodoende komt men toch weer tot God en tot den raad der Schepping terug, en blijven we alleen staan voor dit dilemma, of God dit Zijn plan heeft uitgewerkt door het uit met kracht toegeruste atomen van lieverlee tot hoogere volkomenheid te laten opklimmen, of wel dat Hij zijn bestel heeft uitgevoerd door Zelf rechtstreeks niet alleen de simplicita maar ook de composita tot aanzijn te roepen. Het verschil tusschen de twee termen van dit dilemma maakt geen onderscheid voor de wijsheid, majesteit en almacht Gods. Deze blijven bij beide onderstellingen even groot en ongerept. Feitelijk daarentegen stuit het eerste stelsel af op de onmogelijkheid om het organische uit het anorganische te verklaren, op de ongerijmdheid om den mensch te verstaan als resultaat van het proces in plant en dier. Bovendien is deze onderstelling daarom nooit voor empirisch bewijs vatbaar, omdat de catena rerum gansch onvolkomen is, en de reeks overgangen die hierbij ondersteld worden niet zijn waar te nemen noch door experiment te realiseeren.

Resultaat blijft derhalve, dat de voorstelling van Gen. 1 en 2 ook met het oog op de jongste wetenschappelijke onderzoekingen het bestaande niet alleen beter dan de evolutieleer verklaart, maar ook verklaart wat zij niet verklaren kan. Hieruit volgt tevens, dat de soorten principieel zijn, waarbij het intusschen een open vraag blijft, of wij niet nu soort noemen veel wat niet oorspronkelijk door God als soort geschapen is, maar als latere varieteit van de oorspronkelijke soorten afweek. Hieromtrent nu kan de Heilige Schrift ons geen uitsluitsel geven, en moet men afgaan op de geologische vondsten.

Toelichting.

Deze slotparagraaf behandelt de kwestie, hoe, buiten de bizondere openbaring om, de volken tegenover het ontstaan der dingen positie hebben genomen.

En dan zij in de eerste plaats opgemerkt, dat overal waar men komt en een traditie is, men vindt, dat de vraag naar het ontstaan der dingen de geesten altoos heeft bezig gehouden. De pogingen in het begin dezer eeuw aangewend om het denken daarvan af te trekken en tot berusting in de onwetendheid te brengen zijn telkens weer onhoudbaar gebleken. De mensch wil er nu eenmaal over denken. En onze eeuw zelve eindigt met in het evolutiestelsel een oplossing voor die vraag te zoeken.

Maar opmerkelijk is het ook, dat die vraag de menschheid in het algemeen bezig houdt.

Men onderscheidt als zulke pogingen, buiten de bizondere Openbaring om, tusschen kosmogonieën en kosmologieën. In het woord kosmogonie zit γιγνεμαι, van den stam γεν-, vgl. het Latijnsche generare. Een kosmo*gonie* is een stelsel, een traditie, een verhaal, een bericht, dat ons zoekt aan te toonen, hoe de bestaande dingen geworden zijn door generatieve actie. De productie van het een uit het ander wordt daarbij als begin vooropgesteld. De kosmo*logie* daarentegen verplaatst ons op een ander terrein, dat van het denken, en wijst ons aan, hoe het denken zich de wording der dingen verklaart. Bij de kosmogonie is geen nadenken, maar heeft men slechts feiten. De kosmologie daarentegen weet niets, maar beziet de wereld, en poogt nu door het denken tot zekerheid te komen. De evolutie is kosmologie. De kosmologie houdt zich natuurlijk ook wel met het ontstaan der dingen bezig, maar wil dat alleen door denken te weten komen, zonder traditie of feiten.

I. Nu hebben de kosmo*gonieën* alle dit als een gemeenschappelijken trek, dat ze de wording der dingen emanatistisch voorstellen. De menschheid is buiten de bizondere openbaring om nooit opgeklommen tot de kennis van God als Πνεῦμα, en nog minder tot de belijdenis van het absolute onderscheid tusschen God en de wereld. Die twee begrippen vloeien bij allen ineen. En daarom treffen we bij allen de emanatistische idee aan. Als gezegd, berust de kosmologie op de generatieve idee. De generatieve idee is trouwens ook emanatistisch. Waar die generatieve idee op het ontstaan van den kosmos werd toegepast, moest ze dan ook wel leiden tot uitwissching van de grenslijn tusschen God en de wereld.

In de tweede plaats hebben we er op te letten, dat de kosmogonieën aan de openbaring in het paradijs herinneren, en gedeeltelijk wel, gedeeltelijk niet uit het paradijs zijn voortgekomen. Het paradijsverhaal toch is niet eerst aan Mozes geopenbaard; anders ware dat voorgeslacht zonder de kennis van het eerste geloofsartikel geweest, en dit is, gelijk we in het begin van dezen locus reeds besproken hebben, onmogelijk. Reeds in het paradijs is de Schepping van hemel en aarde aan den mensch geopenbaard. En dus is het volkomen natuurlijk, dat de heugenis daarvan in de traditie der volken is meegenomen. Voorts dagteekent ook het verhaal van Mozes vanaf 1400 v. Chr. en is dus in ouderdom antérieur aan al de verdere kosmogonieën, waarvan wij berichten hebben. En aangezien de Schriftuurlijke openbaring doorgewerkt heeft ook in den tijd, toen Israël met al die volken in voortdurende gemeenschap stond,

ligt het voor de hand, dat het Scheppingsverhaal onder de wijzen dier volken niet geheel onbekend is geweest.

Wanneer men die kosmogonieën dan ook leest, is in bijna alle een heel flauwe nawerking van de paradijstraditie aan te wijzen; maar speciaal bij enkele. We kunnen deze kosmogonieën dus verdeelen naar de meerdere of mindere verwantschap die ze met het paradijsverhaal uit Genesis toonen te bezitten.

Die verwantschap nu is duidelijk aanwijsbaar bij de Perzische, Etruscische, Babylonische en Egyptische kosmogonieën.

Het sterkst bij de Perzische. De Zend-Avesta geeft van het ontstaan der dingen een zeer breed verslag. Toen daarvan nu in het laatst der vorige en in het begin dezer eeuw door de geleerden meer nota werd genomen, waren ze dadelijk gereed om te concludeeren, dat dus de Zend-Avesta het oorspronkelijke was, waaruit het paradijsverhaal had overgenomen. Voor een gewoon mensch zou dat er zoo maar niet uit volgen, aangezien de Zend-Avesta 600, en Mozes 1400 jaar voor Christus geacht wordt te hebben bestaan. Maar de autoriteit der Schrift moest nu eenmaal met alle geweld worden vernield. De Bijbel moest altijd van onechtheid worden beschuldigd. In de laatste jaren echter is het vooral Darmesteter geweest, die in zijn uit drie deelen bestaand werk van 1892 die geheele voorstelling bestreden heeft en vlak het omgekeerde aangetoond, waarmee hij zich den schrikkelijken toorn van die heeren op den hals heeft gehaald.

Vragen we nu, waarin die verwantschap bestaat.

Ook bij de Zend-Avesta is sprake van een Schepping in 6 perioden, en door Honover (het Woord). Maar in de dagen zelf is verschil. De Zend-Avesta stelt op den 1^{en} dag de Schepping van hemel en licht, op den 2^{en} van het water, op den 3^{en} van de aarde, op den 4^{en} van de boomen, op den 5^{en} van de dieren en op den 6^{en} de Schepping van den mensch. En het dier is dan geschapen uit een oerstier, en de mensch uit een oer-mensch. In dat laatste komt het heidensche inmengsel uit en blijkt, dat het gecopieërd is.

Van de Etrusciërs, die gedurende de 8^{e} eeuw v. Chr., eer dat de Romeinen er kwamen, in het midden van Italië woonden, was vroeger zeer weinig, maar is in den laatsten tijd iets meer bekend. Ook bij hen vinden we 6 perioden, en wel elk van 1000 jaar. In de 1^{e} periode viel dan de Schepping van hemel en aarde, in de 2^{e} die van het uitspansel, in de 3^{e} die van het water, in de 4^{e} die van zon, maan en sterren, in de 5^{e} die van de dieren, in de 6^{e} die van den mensch. Nu is het de vraag, of we in deze berichten der Etrusciërs niet te doen hebben met interpolatie. We hebben ze uit de

handen der kerkvaders, en hen dreef vaak de interpolatiezucht om de waarheid van het Christendom uit heidensche gegevens te knnnen bewijzen. En nu heeft het overslaan van de planten op den 4cn dag een sterk vermoeden van interpolatie. Als we verder in de volkstraditie niets van dit alles vinden, en het hier aantreffen zonder eenig contact met Israël, dan maakt het den indruk, dat we hier niet met „echt spul" te doen hebben.

Soortgelijke verwantschap vinden we ook bij de Oud-Egyptenaars in hun Doodenboek, dat aan de oudste koningen in de graven werd meegegeven. Het behelst een zuiver monotheïsme, maar werd nooit aan het volk geleerd. Daaruit blijkt dus, dat de priesters er een esoterische leer hadden (in het Doodenboek), maar dat het volk alleen in de exoterische leer werd onderwezen. Diodorus Siculus deelt de exoterische leer mee. Er zou oorsponkelijk een chaos zijn geweest, door den wind in beweging gezet. Toen kwam er een bezinksel, en dat is onze aarde en zee. Door het schijnen van de zon daarop kwamen daaruit de planten, de dieren en de menschen.

Bij de overige kosmogonieën lezen we bijna overal van een oer-stier en een oer-mensch.

In 't algemeen doen zich overal drie trekken voor. Het begint ten eerste met een chaos, een bajerd, een tohoewabohoe. Daarna zijn het twee dingen, die de kosmogonie beheerschen: het ei en de mikrokosmos. Tot het ei kwam men hier, in zoover men daarbij iets voor oogen zag, waaruit een levend wezen geboren, door hitte uitgebroed werd; en daar kwam dan de mikrokosmos bij, omdat de mensch zich een wereld in 't klein voelde.

De Germanen in hun Edda's stellen als de oorspronkelijke macht het ijs. Dit is ook wel te begrijpen. Ze beschouwden het ijs als een levende macht. Die ijsbergen, waarvan hun verteld werd, moesten hun een vreeselijke macht toeschijnen. Uit dat ijs, of daarin als anima, is voortgekomen Ymir, een vreeslijke reus. Dat wezen, onder 't ijs bedolven, stak één hand en één voet uit. Uit de vingers en teenen kwamen nieuwe reuzen voort. Toen ging een deel van het ijs smelten, en daaruit kwam een vreeselijke koe voort, die een grooten uier had met vier spenen, waaruit stroomen melk vloeiden die het leven naar alle kanten verspreidden. De koe begon verder aan het ijs te likken, en een stuk, van dat ijs losgelikt, kreeg den vorm van een man: Buri. Die Buri had weer drie zonen: Odin, Bela en Bee. Zij hadden beter karakter dan Ymir, want de koe is het goede element tegenover den boozen reus. Zoo kwam er strijd van die drie tegen Ymir, met dit gevolg, dat het hun gelukte hem dood te maken. En nu hakten ze hem kapot. Uit zijn lijk ontstond nu de wereld. Zijn bloed werd het water, zijn vleesch de aarde, zijn beenderen de bergen, zijn tanden de rotsen, zijn schedel de hemel, zijn hersenen de

wolken. Zijwaarts waren een paar boomen (uit zijn haren) opgegroeid, en daaruit werd de mensch geboren.

Hoe dwaas dit alles nu ook schijnen moge, toch zit er een geheele gedachtenwereld achter, gelijk blijkt uit Ymir als het harde, tegenover de koe als het zachte element. Opmerkelijk is voorts, dat, terwijl ons in de Heilige Schrift de hel als een vuur wordt voorgesteld, hier in de koude streken, waar de gedachte aan het vuur juist iets verkwikkends had, ze voorkomt als een vreeslijke koude, nog kouder dan ijs.

Op gelijke wijze treft men bij de Phoeniciërs de voorstelling aan van het ei. Er was een bajerd, genaamd Kolpia. Daarin schuilt weer de gedachte van het וַיֹּאמֶר; want קוֹל פִּיהָ is: stem van den mond. Die chaos nu bevatte als oer-slijk alle zaden. En toen daar alles uit voortkwam kreeg men hieruit de voorstelling van het ei voor het worden. Het ei brak open. De eene helft van de schaal was de hemel, de andere de aarde. 't Wit was het water en de wolken. 't Gele de levende wezenskiemen, waaruit alles opkwam.

Bij de latere Babyloniërs heeft men ongeveer dezelfde gedachte. Alleen maar: hier heeft men in plaats van het ei de voorstelling van een mensch (Berosis). En nu zweefde over den chaos een vrouw (Makerya). Bel komt, pakt ze beet en hakt ze in tweeën. De eene helft was nu de hemel, de andere helft de aarde. Toen kreeg hij er spijt van en hakte zichzelf den kop af. Uit zijn bloed, dat nu uitstroomde in droppelen, ontstonden menschen en beesten.

Over de Grieksche mythologieën is het hier niet noodig veel te zeggen. Ze mogen als bekend worden verondersteld. Kosmogonieën en theogonieën vloeien hier ineen. Dat is vooral bij Hesiodus het geval. De chaos is een persoon, een wezen, waaruit geboren wordt de γῆ, de τάρταρος en de ἔρως, het beginsel van alle generatie. Verder werd uit de ἔρεβος en νύξ, duisternis en nacht, de dag geboren. Ook de γῆ baarde, en daaruit ontstond Uranus, zee en bergen.

III. De kosmo*logie* is een product van het denken, een systematiseering van de resultaten van het menschelijke nadenken, om door een Weltbild tot een verklaring der dingen te komen.

Nu heeft men bij de Grieken in hun philosophie te onderscheiden tusschen twee hoofdperioden; de eerste, waarin men zich bezighield met den kosmos; de tweede, met den mensch in den kosmos. De eerste loopt tot aan de sophisten. Die lieten den kosmos varen, en wierpen zich op het subject. Maar zij deden dat wild individualistisch, en verliepen zoo in scepticisme. Socrates onderwierp ze toen weer aan norma en herstelde bij de studie van het subject de

eenheid in de veelheid. Die tweede periode echter raakt ons hier nu minder. Voor ons onderwerp is de eerste periode van meer belang.

In die eerste periode dan hebben de Grieken drie phasen doorloopen:

1°. een naturalistische en realistische.

2°. een idealistische.

3°. een vermenging van die beide.

1°. Vooreerst had men de Jonische philosophen. Het waren volslagen ongeloovige menschen. Met de volksreligie hadden ze geheel gebroken, zonder daarvoor een hoogere ideale religie in de plaats te brengen. Ze waren menschen, die in het materieele leven hun voldoening zochten en vonden. Weelderig van aanleg, leefden ze in en voor de natuur. Het geld was hun genotmiddel. Ze vonden in het schoone meer genot dan in het ethische. Van die levensopvatting nu draagt de Jonische school het stempel en karakter.

2°. Tegenover de Jonische staat de Dorische school (Athene en Sparta). Was de Jonische school weelderig, de Dorische was sober; was de Jonische slap van levensopvatting, de Dorische gestreng. In alles ging die tegenstelling door. De Joniers aten lekker, de Spartanen stelden zich te vreden met soep. En ook in de architectuur kwam diezelfde tegenstelling uit. De Dorische zuil wil gansch eenvoudig in de zuil de idee van het dragen uitspreken. De Jonische zuil moest vooral mooi worden. Diezelfde tegenstelling nu heeft ook op de philosophie ingewerkt. Alleen maar: de naam is nu anders. We spreken niet van de Dorische, maar van de Eleatische philosophie. Ook Pythagoras hoort er toe. De Jonische kosmologieën zijn er alle op uit om met de materie als het eeuwig zijnde te beginnen. Daaruit wordt heel de kosmos opgebouwd. De Dorische school daarentegen neigt tot wegcijfering van de stof, en zoekt alleen den vorm der dingen. Men kan toch aan een bloem b.v. vorm en stof onderscheiden. De vorm is het beheerschende element van de stof. En al naar gelang men zich nu aan de stof of aan den vorm hecht, is men realistisch of idealistisch. Bij de Joniers is dat realisme eigenlijk overal hylozoisme (van ὕλη stof, en ζώη leven). D. w. z. dat het leven niet verklaard wordt als in de stof door een hoogere macht ingebracht, maar dat stof en leven hetzelfde is. Dat is dus de grondidee, die bij allen te vinden is. Maar nu treden er verschillende elementen op den voorgrond. Bij Thales het water; niet alsof door hem alles uit het water verklaard wordt, maar omdat het water in zijn drie verschijningen van ijs, vloeistof en damp bewijst, hoe éénzelfde stof in drie gestalten kan optreden. Zoo was het water hem beeld, hoe in heel de schepping de stof zich onder invloed van buiten transformeeren kan in allerlei formaties. Anaximander noemde το ἄπειρον als het principium, de stof, die aan al de vormen ten grondslag ligt. Anaximenes stelde als

grondstof de lucht, die door πύκνωσις en μάνωσις, verdikking en verdunning, verandert. Heraclitus vond in het vuur dezelfde idee, het element, dat een gegeven stof in een andere stof vervormt, b.v. het hout tot asch. Ook den menschelijken geest zag hij aan voor een product van het vuur, den gloed in ons wezen. Dat geschiedt ook in de Schrift gedurig. Ze vergelijkt het verstand bij licht, en spreekt van verlichting, φώτισμος, die noodig is ter zaligheid. Onder al die vormen toonden de Joniers aan, dat er in de natuur elementen zijn, die zich in verschillende vormen voordoen, en een verschillende actie in de stof teweeg brengen, en daarin zagen zij een analogon van de wijze, waarop de kosmos was ontstaan.

Daartegenover staan nu de Doriers: Pythagoras en de Eleaten.

Pythagoras kwam tot de conclusie, dat het getal alles beheerscht. Daar is veel van aan. Zijn stelling was een ontzaglijk diepe greep. Al wat we zien en hooren, heel de kleurenwereld en de tonenwereld, de electriciteit, de X-stralen, de telephonie, 't wordt alles voortgebracht door verschillende vibratiën in de etherstof. Die vibratiën zijn eerst zichtbaar, maar worden ze nog hooger gebracht, dan worden het gehooreffecten, enz. Denk voorts aan de symmetrie en harmonie. Alle vormen zijn in cijfers om te zetten. Nu stelde Pythagoras zich de vraag. Komen we nu aan die cijfers omdat de dingen zoo zijn, of zijn de dingen zoo omdat de cijfers zoo zijn? En dan zei Pythagoras het eerste. Het getal was hem de trait d'union tusschen God en ons: in het goddelijke zijn geen kleuren enz. maar eeuwige verhoudingen. En nu zijn de cijfers de uitvloeisels van het goddelijke zijn, uitgedrukt door onzen νοῦς in het zichtbare.

De Eleaten deden eigenlijk hetzelfde op hun manier. Ze hielden vol, dat er niets was dan het eeuwige zijn. De eenheid van alles is het eeuwige zijn. Het worden is slechts de schijnwereld, die wij waarnemen. Of we een baard of snor hebben, of dat we die laten afscheren, we worden toch geen ander mensch. Wat mijn hand doet, doe *ik*. Zoo is het bij alle wisseling altoos dezelfde persoon. En zoo nu is ook in den kosmos alle wisseling schijn; de natuur blijft zich onder alle verschijningsvormen steeds gelijk.

Ook bij hen werd het dan weer op min of meer verschillende wijze uitgewerkt. Xenophanes leerde de eenheid in het zijn als grondvorm. Parmenides ging van den kogel uit als het volmaakste en dus God. Zeno wees op de irrealiteit der verschijnselen.

3°. Deze twee tegenstellingen van hylozoïsme en abstract idealisme hebben er toe geleid, dat men is gaan zoeken, hoe in beide een deel der waarheid schuilt. En vandaar is toen opgekomen de jongere natuurphilosophie van Empedocles en Anaxagoras. Ze leerden, dat de stof wel wezenlijk is, maar dat in dat alles

een kracht werkt, die deze stof beheerscht, de liefde en de haat, de φιλια en de νεικος; in de taal van onzen tijd: de afstootende en de aantrekkende kracht. Zoo kwamen zij van de ὑλη tot de atomen, de onderstelde miniem kleine deelen, waaruit het heelal bestond. Dat liep dood.

Zoo kwam men tot de philosophie van het subject en wel door de sophisten. Dezen hadden gelijk, dat ze, zooals later Kant, het subject tegenover het object handhaafden. Maar hun fout was, dat zij het menschelijke ik Pelagiaansch subjectivistisch stelden. Dit moest toen wel in scepticisme verloopen.

Tegen dat sophisme, dat het subject individualiseerde en tot wanhoop bracht, trad toen Socrates met zijn school op, om het subject te handhaven, en het individueele weten en willen aan een hooger weten en willen, aan een hoogeren vorm ondergeschikt te maken. Die wet van het weten was de logica en die wet van het willen de ethica. En zoo kwamen ze tot het bestaan van een God. Ziedaar Plato. Alleen, hij ging achter Socrates terug en gaf ons een kosmologie. De absolute idee was het μη ὲν en dat ging onze bevatting te boven. Maar de bestaande kosmos, in den tijd ontstaan en losgemaakt van het eeuwige wezen, is een verflauwd afschijnsel van die absolute idee. En zoo kwam hij tot dualisme tusschen den kosmos en God, dat ons metterdaad nader gebracht heeft tot de zuivere waarheid. Vandaar dan ook de voorliefde voor Plato bij de kerkvaders, die steeds op hem terug gaan.

III. Wat nu de tegenwoordige Evolutie-theorie betreft, daarin repeteert zich niets anders dan de oude kosmologie der Joniers. Opmerkelijk is het hoe Kant daarbij dezelfde positie inneemt als Plato oudtijds. Eenerzijds tegen Spinoza c.s. gekeerd, huldigt men toch anderzijds de Kant-Laplace-theorie, als zou er voor eindelooze millioenen van jaren niets dan een wereld van atomen zijn geweest. In beweging geraakt zouden twee of vier van zulke atomen aan elkaar zijn gaan kleven, en zoo klompjes hebben gevormd. Zoo zou langzamerhand een heele plantenwereld zijn ontstaan. Heel het firmament is dus niets dan het product van een oorspronkelijken atomenoceaan, die in beweging is gekomen. Evenals Plato heeft Kant dus een naturalistische theorie aan zijn idealistische verbonden. Alleen, veel slapper. Toch geeft de Kant-Laplace-theorie niet veel, wijl de evolutie zich niet met het firmament, maar meest met deze aarde bezig houdt, door botanie en zoölogie vooral.

Die groep van evolutionisten nu heeft reeds lang vóór Darwin voorloopers gehad. Het denkbeeld van een transformisme is niet bij Darwin het eerst opgekomen. Men vond dit reeds bij Lamarck in zijn Philosophie Zoölogique, uitgegeven in 1809. Daarin ligt eigenlijk reeds het geheele Darwinistische systeem. Maar toen trok het geen aandacht. Eerst na Darwin kwam het

weer aan het licht. Hetzelfde valt tot op zekere hoogte ook te zeggen van Goethe. Deze was behalve dichter ook natuurkundige, en heeft twee werken geschreven: „Die Metamorphose der Pflanzen" en „Die Metamorphose der Thiere". Charles Lyell heeft in 1830 diezelfde idee mechanisch-geologisch aangegeven. Ook Wallace had reeds in den zin van Darwin gearbeid. St. Hilaire evenzoo. Min of meer op dezelfde lijn ligt ook Kant's „Algemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels".

Hoe komt het dan, dat men vroeger van die evolutie-theorie zoo niets hoorde, en dat ze nu opeens zoo'n ingang in de wereld vond?

De oplossing dezer vraag ligt hierin, dat er tusschen hetgeen Goethe e. a. zeiden en hetgeen men nu leert één principieel verschil is. Bij hen n.l, treft men ook wel zoo'n Darwinistische verklaring aan, maar in pantheïstischen zin. Er had ook volgens hen wel vervorming plaats, maar toch naar het plan van een God. Voor Goethe, hoezeer hij ook God en de natuur vereenzelvigde, bestond er toch een plan, een wet, een dirigeerende idee, die alles beheerscht. In zijn „Die Metamorphose der Thiere" (1819) b.v. zegt hij:

„Alle Glieder bilden sich aus nach ew'gen Gesetzen,
Und die seltenste Form bewahrt im Geheimen das Urbild.
Also bestimmt die Gestalt die Lebensweise des Thieres,
Und die Weise zu leben, sie wirkt auf alle Gestalten
Mächtig zurück. So zeiget sich fest die geordnete Bildung,
Welche zum Wechsel sich neigt durch äuszerlich wirkende Wezen."

In de school der Evolutie echter wil men van zoo'n wet niets weten.

Omstreeks het midden dezer eeuw dus is met Darwin de Evolutie-theorie bliksemsnel de wereld ingegaan.

Wat is daarvan de oorzaak?

De oorzaak daarvan ligt hierin, dat het Darwin gelukt is, om voor dat proces der evolutie een met verbijsterende klaarheid de geesten imponeerende wet aan te wijzen, n.l. de selectie-theorie of de theorie van de struggle for life. Men had berekend eenerzijds de progressie, waarmee de organische wezens zich konden voortplanten, en anderzijds de progessie der vermenigvuldiging van de voedingsmiddelen voor hen, en de conclusie, waartoe men kwam, was, dat beide zeer ongelijk waren. De eerste was met een geometrische, de tweede met een arithmetische reeks gelijk te stellen. Een arithmetische reeks is b.v. dat ik begin met 3, en daar nu telkens een getal bij tel, zeg ook 3, dus: 3, 6, 9, 12, 15, 18 enz. Een geometrische reeks daarentegen krijg ik, als ik niet vermenigvuldig met het cijfer, maar in de macht

laat klimmen, b.v. 3, 9, 27, 81, 243. Nu is de progressie der organische dingen zóó groot, dat ze op een geometrische reeks is te stellen. Eén boom b.v. geeft in één jaar zaad gedoeg om een geheel bosch van te planten. De katten b.v. zijn zóó vruchtbaar, dat, als het niet werd tegengegaan, binnen een kort tijdsverloop heel Amsterdam stijf van katten zou staan. Met de konijnen is het evenzoo. Met de visschen nog sterker. Maar nu is er ook progressie in de voeding, vooreerst doordat het eene dier voedsel oplevert voor het andere, en doordat het plantenrijk zijn kruiden geeft. Hielden die twee nu gelijken tred, dan zou het goed gaan. Maar dat is niet het geval. En komen er nu steeds meer beesten, dan ontstaat er dus een zeker gebrek, een zekere ontstentenis. Stel nu dat Amsterdam vol is van katten, maar dat er voor die alle geen muizen en ratten genoeg zijn, dan blijft er niets anders te doen over, dan dat de katten elkander gaan opvreten.

Zóó ontstaat de struggle for life. Ze is het onvermijdelijk gevolg van een toestand, waarin er meer eters zijn dan er voedsel is. Als er niet voor allen genoeg is, gaan ze er om te vechten. En in dien strijd wordt in den regel de overwinning behaald door de machtigste. Nu is in Darwins stelsel dus dit het natuurlijk gevolg, dat alle zwakkere exemplaren door de sterkere overheerd worden. De zwakkere zal geen voedsel meer kunnen krijgen en uitsterven. De sterkere zal blijven leven en zijn geslacht perpetueeren. En dit bepaalt zich nu niet alleen tot het voedsel. In de dierenwereld zal het mannetje of vrouwtje, dat de meeste bekoorlijkheid heeft, het weer winnen van minder mooie. Stel er zijn tien herten en tien reeën. Het mooiste hert wordt door de reeën verkoren. Nu moet dat eene hert het eerst uitvechten met de andere. Gaan ze dus aan 't vechten, en wint dat eene hert het van de andere, dan is de eene mooie sterke de polygame heer van de tien reeën. Dan heeft men voorts nog het gedekt zijn tegen gevaar. Een vogel met schelle kleuren b.v. wordt door een sperwer die boven in de lucht vliegt veel spoediger opgemerkt dan een donkerder. En dat gaat zoo in heel de existentie door. Ook in het menschelijke geslacht. Een gezonde en kundige familie heeft meer kans om in de wereld vooruit te komen dan een zwakke en domme.

Nu is dat een algemeene wet die de wereld beheerscht. Er valt niets tegen te zeggen. Ze is zóó eenvoudig, dat ieder ze dadelijk moet toestemmen. Maar niemand had er tot dusver op gezonnen om die wet nu met het beginsel van het transformisme in verband te brengen. Maar 't is te begrijpen, dat toen dit geschiedde er een verbazend, verbijsterend groot licht opging. In het leven had men een zoogenaamde keurteelt waargenomen, die overal werd toegepast. In de fokkerij van dieren was vanzelf de zucht ingekomen, om wanneer men een merrie wilde laten bespringen, daarvoor een flinken

hengst te nemen van hooge eigenschappen. Daardoor verbeterde men zijn paardenras. Zoo deed men ook in de botanische wereld. Uitnemende variatiën verbond men met elkander, en het gelukte wonderbaar. Dat alles rust slechts op de waarneming van het gewone verschijnsel, de wet der variatie. Overal deed men de ervaring op, dat, wanneer een kat twintig jongen werpt, ze niet alle even aardig zijn, maar varieeren, sommige meer, sommige minder aardig. Zoo ook bij gewas en ooft. Altoos heeft de één zeker prae boven den ander. Maar nu paste Darwin deze twee doodleuke wetten in onderling verband toe op het systeem van het transformisme. Het kon niet anders of in den struggle for life moest de een het verliezen en de ander het winnen. En nu ging hij er zelf de proef van nemen, n.l. met duiven. Hij maakte een teekening, wat voor een duif hij hebben wou. Vervolgens nam hij duiven, die reeds veel van die qualiteiten hadden, en andere, die er iets van hadden boven andere, en daar zocht hij nu weer andere voor om ze te laten paren. Zoo kreeg hij door al fijner keurteelt de variatiën die hij hebben wou. En dit bracht hem tot de overtuiging, dat, als de keurteelt maar genoegzaam werd voortgezet, men er ten slotte nauwelijks meer gelijkheid met de oorspronkelijke in kon herkennen.

Bij deze twee wetten van de variatie en van den struggle for life voegde Darwin nu nog de wetten van de overerving of herediteit. Wanneer deze wet niet bestond, zoodat dus de nieuw verkregen wijziging aan een beest met den dood van het beest weer geheel verloren ging, dan zou men nooit verder komen. Maar door die wet der herediteit was er nu in de opeenvolgende geslachten gaandeweg toeneming; waar eerst niets was, kwam bij een volgend exemplaar een knobbeltje, vervolgens een stompje, vervolgens een beentje eindelijk een vleugeltje.

Met deze drie wetten van de herediteit, de variatie en de struggle for life ter toelichting van het transformisme, is Darwin toen de wereld ingegaan. En hij had daarin het geluk, dat hij niet met iets nieuws kwam aandragen, maar met een verbazend eenvoudig verschijnsel, dat iedereen dadelijk moest toestemmen met de gedachte: „Wat stom, dat we dat niet eerder hebben opgemerkt!" En zoo is het in heel de wereld met applaus begroet.

Maar nu werkte daaronder nog een heel ander iets. Het was Darwin en zijn school niet te doen om die bekende waarheden zoo maar eens aan te geven als iets dat in het leven gebeurde, maar er zat bij hem de bedoeling achter, om aan die wetten de kracht toe te kennen van alle vormen en alle soorten vanzelf in het leven te hebben geroepen. Daarmee was nu, volgens Darwin, de heele wereld verklaard. Uit die ééne combinatie dezer drie

omstandigheden was nu alle leven voortgekomen; zóó, dat geen andere macht dan deze op de formatie der dingen had ingewerkt. Men had nu de wijze ontdekt, waarop de formatie van alle gevormde dingen had plaats gegrepen. Nu was men gekomen tot een monistische, einheitliche opvatting van heel het leven.

In de tweede plaats kwam daar nog dit bij: ook de pantheïsten hadden wel van zoo'n proces gesproken, maar nu vond men hier de empirische aanwijzing daarvan. Terwijl de vroegere empirie altoos tot atomisme had geleid en de philosophie te loor had doen gaan, werden nu beide tot één versmolten.

Daar kwam nog iets bij. Een architect bouwt een huis naar zijn plan, maar de opperlui zijn ieder werkzaam op hun plaats, zonder dat een van die kerels weet wat er van komt. Toch wordt het goed. Maar zoo zou men dan ook bij de wereld op God als den Oppersten Kunstenaar en Bouwmeester hebben moeten terug gaan. Doch dat was nu juist niet het geval. Dat heeft Darwin geketst. In zijn stelsel kon men geen bouwmeester meer gebruiken. Er was geen wereldplan. Alles was bij geval ontstaan. Uit loutere cellen is ten slotte een leeuw gekomen, zonder dat iemand of iets daaraan ooit had gedacht. Uit een andere cel was weer een plant ontstaan. Maar altoos slechts als een toevallig product van de wetten, die op die cellen hebben gewerkt. Er is alleen, zei Darwin, utility. Er zijn drie, vier afwijkingen bij een variatie, en alleen die variatie, die het meest strekt om het nut te verhoogen, blijft bestaan. Maar een plan is er niet. Alles is uit louter toeval te verklaren. Daarom heet dit beginsel dan ook het ateleologische.

Denk u nu de ongeloovige wereld, gelijk ze alle vakken van wetenschap in haar macht had en per se tegen God gekant was, nu opeens hoorende van een theorie, waaruit alles zonder God kon worden verklaard, zoodat ze dus in het volle ongeloof nu toch weer een eenheid van levensbeschouwing had terug gekregen, en men begrijpt het ongelooflijke succes, dat de Darwinistische theorie hebben moest.

Toch moet men niet meenen, dat Darwin zelf een atheistisch drijver is geweest. Zijn opgang in Engeland is juist daaraan te danken geweest, dat hij, terecht of ten onrechte, den indruk vestigde en de overtuiging wekte, alsof zijn theorie met geloof aan God zeer wel gepaard kan gaan. Darwin is tot aan zijn dood toe een trouw kerkganger gebleven, en zeide altijd aan te nemen, dat er een God is, en hoop te hebben op een eeuwig leven. Het is de orthodoxe Staatskerk van Engeland geweest, die de Evolutie-theorie het eerst heeft aanvaard. Nu nog meenen geloovige predikanten in Engeland de Evolutietheorie best te kunnen aanvaarden. En diezelfde gedachte heeft zich vanuit Engeland ook naar Amerika verspreid. Eerst in Duitschland en Frankrijk is

ze puur ongeloovig ingehaald. En toen in Duitschland de Descendenz-theorie door Haeckel zoo brutaalweg ongeloovig was geimporteerd, en er daardoor tusschen Engeland en Duitschland ruzie kwam, heeft Darwin aan Haeckel geantwoord: „Ik geloof niet, dat er ooit een bizondere openbaring is geweest, en wat de onsterfelijkheid der ziel betreft, ieder moet zelf maar weten wat hij daaromtrent denkt." Toch was men toen in Engeland nog zóó bang Darwin van die zijde te laten kennen, dat geen enkel blad in Engeland dien brief van Darwin aan Haeckel durfde afdrukken. Men vreesde wel degelijk daardoor de religieuze menschen te zullen afstooten. Darwin zelf was geen man van consequenties. Hij was al heel blij met zijn theorie. Gevolg daarvan is geweest, dat het evolutionisme in Engeland en Amerika een godsdienstige kleur heeft aangenomen, en pasklaar gemaakt werd met Genesis 1 en 2, terwijl in Duitschland, Frankrijk en Italië alle godsdienstige waas geheel werd weggerukt en het evolutionisme zich daar in zijn volle ongeloof openbaart.

Deze Darwinistische gedachte heeft zich ten slotte, met aansluiting aan de Kant-Laplace-theorie, samengetrokken in de formule, dat men ook de organische wereld mechanisch verklaren wil. Tot dusver stond men voor de moeilijkheid om over te springen van de anorganische naar de organische wereld. Maar nu werd die klove overbrugd. Er was geen principieel verschil tusschen beide. Om dat verschil weg te nemen bestaat er echter tweeërlei mogelijkheid: òf dat ik als organisch wezen vanuit mijn standpunt het mechanische verklaar, òf dat ik vanuit het mechanische standpunt het organische verklaar. In het laatste geval blijft er geen idee meer over. Dan wordt heel de organische wereld slechts uit mechanische beweging verklaard. En dat nu scheen gelukt in deze Evolutie-theorie. Overal daarentegen waar ik het organische heb, heb ik een wil, een idee. Nu echter valt al het ideale geheel op zij. Het organische komt onder de heerschappij van het mechanische.

Door middel van de Evolutie-theorie poogde men nu voorts ook de methode van alle overige wetenschappen te justificeeren. En het valt niet te ontkennen, dat meer dan één wetenschap aan die poging een geheel nieuwe vlucht heeft te danken. Ook de sociale en ethische wetenschappen, en de wetenschap der religie. Sinds dien tijd is men ook studie gaan maken van de cellenleer. En eerst van dat oogenblik af kwamen de biologische en ontogenetische wetenschappen tot hooger ontwikkeling. De botanie, dusver gedetailleerd zonder eenheid, heeft door de Evolutie-theorie een leidend beginsel gekregen. Evenzoo de zoölogie. Aan al die wetenschappen ontbrak tot op dien tijd philosophie. Nu, door de Evolutie-theorie, kwam ze erbij, en kwam er een band van eenheid. En toen eenmaal op dit terrein de vrucht dezer studiën zoo rijk bleek,

strekte men dat beginsel ook uit tot de anthropologie, en schreed zoo voort tot de geestelijke wetenschappen, de sociale en ethische, op dit laatste gebied met name Spencer. Dat ging dan in dien zin, dat men zei: alles begon heel eenvoudig, en daaruit kwamen van lieverlee hoogere formatien voort. Zoo deed men ten slotte ook met de religie. Eerst was er een algemeen gevoel van aanbidding, en zoo ging het verder tot al hooger geestelijk leven.

Men kan dus niet ontkennen, dat het opkomen der Evolutie-theorie een ontzaglijke groot voordeel heeft afgeworpen. De sciences exactes en de detail-wetenschappen eerst verbrokkeld, versterkten nu weer het geloof in de eenheid dér verschijnselen van het kosmische leven. Nu sprak het wel vanzelf, dat die eenheid uit moest komen. Want stelt men zich eenmaal op het standpunt, dat alle bestaande wezens door de wet der evolutie zijn ontstaan, dan heeft men een eenheid. Zoo leidt dan deze theorie ook, meer dan men denkt, juist weer tot het geloof aan God terug. De brokstukken van het polytheisme, die uitkwamen in de verbrokkeling van de sciences exactes, waren steenen voor den bouw van het ongeloof. Maar de eenheidsgedachte in schepping en studie baant den weg tot terugkeer naar het geloof in een eenig God. Ook wij toch, die aan een Schepping gelooven, erkennen in alle dingen eenheid. Het verschil is alleen, dat wij in die eenheid een uitvloeisel zien van de gedachten Gods, terwijl de evolutionisten het eenvoudig een resultaat noemen van het toeval.

Zoo concentreert zich dus de geheele strijd tusschen geloof en ongeloof in de vraag: is er een plan in de wereld of niet; is de kosmos teleologisch of ateleologisch?

Dat is het groote probleem door onzen tijd aan de orde gesteld. In het begin toen men van die variatie, herediteit en struggle for life hoorde, werd over deze drie gegevens natuurlijk niet verder nagedacht. Maar het spreekt toch wel vanzelf, dat de vraag niet uit kon blijven: vanwaar dan deze variatie, herediteit en struggle for life? Neem aan, dat ze voldoende zijn om de wereld te verklaren, wie heeft die wetten dan zóó gemaakt en ook: vanwaar de atomen, of hoe men de eerste beginselen verder noemen wil? Daar moet dan toch een andere factor zijn, die dit alles heeft bepaald en gemaakt. Maar natuurlijk, op die vraag kunnen de heeren geen antwoord geven.

Waarom is er varieteit? Hoe die varieteit is, daardoor wordt toch heel de uitkomst bepaald. En in de mechanische wereld is het toch heel anders. Twee droppelen water zijn precies gelijk. Ook de honigraten zijn altoos precies eender. En gesteld eens, dat er wel variatie was, maar dat elk nieuw product

minder was dan vader en moeder, dan had men geen ontwikkeling in plus maar in minus.

Hetzelfde geldt voor de wet der herediteit. Ze is zeker waar. En het is heel gemakkelijk te zien, dat uit patrijshonden geen keezen of fikken komen. Maar deze wet wordt gebezigd ter verklaring, dat de hoogere soorten de sterkere eigenschappen van pa en ma overnemen. Hoe komt dat dan?

Over al die vragen werd in de eerste periode der Evolutie-theorie niet nagedacht. Maar toen men dieper ging onderzoeken, poogden de heeren zelf een antwoord op die vraag te vinden. En nu bleek het, dat die gegevens zonder meer niet kunnen baten.

Darwin zelf poogde een verklaring te geven. Zeg, dat elk levend wezen uit één celletje voortkomt. Goed; maar vanwaar de impuls, die het eerste celletje doet uitdijen, en waarom komt er dan uit het eene celletje een mensch, uit het andere een boom, uit het derde een dier? Dit leidde vanzelf tot diepe studie van de cellenleer. En nu ontdekte men, dat het celletje bestaat uit een kern, waarom iets vochtigs, 't welk ingesloten zit in een vliesje. Dat was dus iets, dat vrijwel geleek op het ei; immers, 't was een gele, weekere stof, en daaromheen een schaal. Nu zag men verder, dat die cel van lieverlee grooter werd, en wanneer ze tot op zekere hoogte was uitgedijd, in 't midden van 't vliesje een plooitje kreeg, zoodat het na verloop van eenigen tijd twee celletjes werden. Elk daarvan was precies wat het vorige was geweest. En ieder daarvan ging weer zwellen, plooien en zich deelen. En dat bleef zoo voortgaan. Voorts bespeurde men ook nog een Knospenbildung, een uitbotting. Er waren n.l. rondom aan de cel kleine, uitstekende puntjes, die aangroeiden en ook weer een cel werden. In één woord: zoo'n cel bleek een levend wezen.

En nu is het makkelijk om te zeggen: zóó gaat het; maar hoe komt het dat dit zoo gaat? Wat is daartoe de impuls? Bij ons menschelijk leven heeft men aangenomen een ectodermische en een entodermische ontwikkeling, die men aldus voorstelt:



De eerste figuur stelt den oorspronkelijken vorm voor; de tweede, hoe het wordt. Dan komen n.l. aan den binnenkant de ingewanden te zitten, en aan de buitenzijde de huid, de ruggegraat enz. Dat alles nu is prachtig mooi. Maar de vraag is alleen: hoe komt dat zoo? Staande voor de machinerie van een locomotief kan men wel zeggen: als ge nu zoo en zoo drukt, gaat de locomotief vooruit; maar daarmee heb ik toch het wonder nog niet verklaard.

Waarom blijft een druppel water stil liggen, en waarom gaat een cel zwellen? Zoo komen we dus weer aan bij de vraag van straks: als ik twee gelijke celletjes heb, waarom komt er dan uit het eene een leeuw en uit het andere een eik?

Daar komt bij, dat alles begrijpelijk zou zijn, wanneer die bouw der cellen in 't honderd liep, en ze tot een homp werden, of dat er eens vierkante beesten uit kwamen. Maar dat gebeurt niet. De uitkomst is altoos even mooi en regelmatig. Bij de takken der boomen heeft men geen symmetrie, maar bij dieren en menschen daarentegen wordt het heele leven erdoor beheerscht. Het kleinste mugje draagt zijn oogjes altoos symmetrisch, een aan den éénen en een aan den anderen kant. Waarom wordt er nu niet eens een mensch geboren met zijn neus aan de wangzijde? Of waarom niet iemand met één groot oog midden in 't hoofd? Waarom vinden we nu bij den mensch alles in bepaalde proportie, naar de maat der gulden snee ingedeeld? Het oog zou ontstaan zijn doordat zoo'n vroeger wezen altijd jeuk voelde op de pigmentvlek. Doordat jaren lang papa en kind dien jeuk wilden verdrijven met het stooten tegen een voorwerp, ontstond ten slotte het oog. Maar is dat dan een symmetrisch jeuken geweest?

Er is nog een bedenking. Wanneer men zegt: als uit een dier jongen voortkomen met een variatie, dan zal die eene variatie in die variatie een schild hebben en een wapen tegen de andere, die ze mist, zoodat wanneer ze voor één stuk eten staan en vechten gaan, de ander dood gaat en de eene die de variatie heeft, blijft leven: dan zou dat opgaan, indien die variatie in één geslacht klaar was. Bij overstrooming zou een variatie met vleugels overwinnen. Maar ze wordt nooit plotseling met vleugels geboren. Duizenden van jaren moeten er verloopen zijn eer het eerste knobbeltje tot een vleugeltje is uitgegroeid. Maar daar volgt dan ook uit, dat, zoolang zoo'n beestje nog niets bezit dan dat knobbeltje, het ook niet vliegen kan, en er dus niets aan heeft. Is het dan wel een voordeel boven anderen, waardoor dat beestje meer eten zou krijgen, of het gevaar zou kunnen ontvluchten? Dat zou alleen bij volledig uitgegroeide leden zoo kunnen wezen.

Zoo vermenigvuldigen zich de bezwaren.

Dat nu is oorzaak geweest, waarom men in de cellen nog meer ingedrongen is om te zien, of er in die cellen ook iets was, waardoor de dingen bij Knospenbildung of splitsing eruit voortkomen. Er moet in die cellen dan toch verschil zijn. Waren ze alle identiek, dan konden er niet zulke verschillende wezens uit voortkomen. Bovendien, wie spreekt van herediteit der cellen loochent hun identiteit. In zoo'n cel 't verschil te zoeken is echter niet zoo gemakkelijk, omdat die zoo klein is. En ook dan is men er nog niet.

Ook voor de verschillende soorten moest dan de herediteit worden aangetoond. Onder de menschen zijn er sommige met donkere, andere met blonde haren. Ook die haren moeten reeds in de celletjes zitten. Evenzoo de vorm van baard. En dan wordt het toch erg raadselachtig.

Toen heeft Darwin er zich maar doorheen geslagen en gezegd, dat al het bizondere aan ons lichaam gerepresenteerd wordt door een heel klein ietsje in ons wezen. Zeg, iemand heeft twee duizend van die bizonderheidjes. Die zitten dan reeds in zijn wezen. Trouwt hij nu, dan deelt hij aan zijn vrouw een ietsje van al die twee duizend bizonderheidjes mee. Die noemde hij pangenen. Ze gingen met het sperma bij de teling mee, en erfden zoo over op de kinderen. Maar dat vonden de deskundigen toch al te kras, en ze hebben er Darwin dan ook om uitgelachen. En wel heeft Professor de Vries de theorie gepoogd een beetje te wijzigen, maar hij is er ook niet gekomen. Een hoop pangenen gaat mee. Goed; maar hoe komt dan alles op zijn rechte plaats? Stel nu, één pangeen stelt voor mijn groote teen, een ander mijn neus, een derde mijn knie, welke waarborg bestaat er dan, dat niet mijn neus misschien op de plaats van mijn knie, mijn knie op de plaats van mijn neus terecht komt?

De theorie van Darwin heeft dan ook volkomen fiasco gemaakt.

Toen heeft men achtereenvolgens allerlei theorieën bedacht. De voornaamste ervan zijn aangegeven in de oratie *Evolutie*, p. 27—31. Al die theorieën echter komen hiérop neer: De cel bestaat uit moleculen. De moleculen bestaan weer uit atomen. Nu moet men in de cel onderscheiden tusschen verschillende soorten van moleculen, n.l. tusschen een soort dat bewerkt wordt, en een ander soort dat bewerkt. De bewerkende zijn de dirigente of dominante. De bewrochte doen niets; de bewerkende geven richting en stuur. Zóo was men er natuurlijk. Als die dirigeerende moleculen nu maar tegen de andere, wanneer ze verkeerd willen gaan, zeggen kunnen: neen, neen, niet een boom, maar een leeuw moet jullie worden; dan gaat alles goed. Maar is men nu ook maar één stap gevorderd? Er zijn dirigeerende moleculen. Uitnemend. Maar welke directie moeten deze nu geven om te maken b.v. dat er een blauw oog ontstaat? Hebben ze daar verstand van? De dirigent moet toch eo ipso intelligent wezen.

Eindelijk heeft dan ook Professor Reinke, van Kiehl, in „Die Welt als That" dit erkend. Maar hij begreep toen ook, dat ze dan ook weten moesten waar ze heen moesten; m. a. w. dat er een plan moest zijn. En zoo heeft hij dan ook ten slotte gezegd: het is niet te verklaren zonder God. Er moet een eeuwige intelligentie zijn en een eeuwige macht.

Zoover is men dus nu. Men weet geen weg meer. In de cellen zelf kan

de oorzaak niet te vinden zijn. De gansche Evolutie-theorie ligt onderst boven. Al de vroegere eenparigheid onder deze heeren is verdwenen. Ze hebben thans den heetsten strijd onder elkander.

Haar opkomst dankte deze theorie aan de bewering, dat ze heel de wereld zonder Godsplan uit louter toeval zou verklaren, niet organisch, maar mechanisch. Darwin zelf heeft volmondig verklaard, dat, als er aan dat mechanische ook maar iets haperde, heel de theorie voor den grond lag. En toen na Darwin Romanes in Engeland is opgestaan, is deze nog vóór zijn sterven tot het inzicht gekomen van de totale vergissing, en heeft hij erkend, dat de wereld zonder God niet te verklaren is.

Tegenwoordig mogen dan ook de mannen van de *second-hand*-wetenschap in de Evolutie-theorie nog vast staan, zooals leeraars aan Hoogere Burgerscholen, of nog vaster hoofden van lagere scholen, en nog vaster leerlingen van Hoogere Burgerscholen, — maar in de streng wetenschappelijke kringen heeft de Evolutie-theorie uitgediend, en de tijd is komende, dat men juist tot het geloof in God moet terugkeeren.

IV. Nog twee quaesties moeten ten slotte besproken worden.

De vraag is n.l.: Laat zich nu, bij het geloof aan God, het manueel van de Evolutie-theorie vereenigen met dat van het geloof? Kan God de Heere begonnen zijn atomen te scheppen en daarna door evolutie de bestaande wereld hebben doen worden? En dan dient geantwoord, dat deze gedachte op zichzelf met het Godsbegrip niet in strijd is. De wijsheid en almacht Gods blijft er even bewonderenswaardig om. Eén atoom te scheppen, waarin zoodanige vermogens rusten, dat door gedurige aanpassing het leven er vanzelf uit zou voortkomen, is volstrekt niet minder wonderbaar dan het scheppen van bepaalde soorten. Doch we zijn nu eenmaal niet geroepen om fantasieën te maken, maar om te rekenen met de realiteit.

En dan blijken er twee grenzen te zijn, die tusschen het anorganische en het organische, en in dat organische nog weer tusschen den mensch en de overige organische wereld.

Die eerste snijding nu is absoluut. Tusschen het organische en het anorganische is geen overgang te vinden. Om die te bewijzen zou men moeten aantoonen een ontwikkeling van het levende uit het doode, en zoo een creatio aequivoca. Dat is het onmisbare element voor de Evolutie-theorie. Maar die creatio aequivoca is er niet. Van dien kant is de zaak dus reeds afgesneden.

Nu de tweede insnijding, op de grens van de dierenwereld naar de menschenwereld. Zeer begrijpelijk heeft men gewezen op de groote overeenstemming

tusschen mensch en dier. Een gespalkt zwijn lijkt het meest op een gespalkt mensch, en de rechte houding van den Chimpanzee herinnert aan den mensch. Maar dat was reeds lang vóór Darwin duidelijk. Die samenhang is altijd gevoeld, zooals blijkt uit de scheldwoorden : je bent een zwijn, en : je bent een aap.

Wat de planten betreft, bij de zeer weinig ontwikkelde is een sterke overeenkomst met de anorganische wereld. Er is dan ook een scala in de schepping. God de Heere is geen fantazie-kunstenaar; maar er is in Hem een eenheid van gedachte, waarin evolutie valt op te merken. Uit die eenheid in de veelheid der gedachten, is de evolutionaire samenhang zichtbaar. In het voorafgaande is een praeformatie van het komende. Maar het post hoc is daarom geen propter hoc. Wil men dat beweren, dan moet men het ook bewijzen met een: Quod est demonstrandum. Doch dan zeggen de heeren: ja, dat kunnen we niet. Dat is nog de missing-link. Professor Dubois van onze stedelijke universiteit heeft op Java den overgangsmensch gezocht en een kies, een schouder en een derde teentje gevonden. Daarmee is hij in Europa teruggekomen, en toen heeft men in Leiden een congres gehouden. Maar men voelde toch, dat die luttele gegevens de zaak niet tot evidentie konden brengen. Maar niettemin houdt Professor Dubois er populaire lezingen over. Zoo gaat dat.

Buiten de Openbaring ons stellend, moeten we dus zeggen: we zullen afwachten. Al die geologische vondsten toch zijn zóó onbeduidend, dat er empirisch voor de heele overgangstheorie nog zoo goed als geen enkel gegeven is. Dat er een overgang is, een nuance is binnen den kring van de soorten, zeker, dat is aan te toonen. Maar dat is niet wat we hebben moeten. Er moet aangetoond, hoe de ééne soort in de andere is overgegaan. En daarvoor ontbreken volstrekt alle gegevens. En waar nu de zaken zoo staan, daar hebben we natuurlijk niet te vragen, of de dusver gevonden gegevens met de gegevens der Heilige Schrift kloppen; want er zijn zelfs geen gegevens. En strijd zou er eerst zijn, als ik één feit zag in de schepping Gods, dat de Openbaring tot leugen maakte.

Maar er is nog iets anders. Wanneer ik de evolutie in geloovigen zin aanneem, door te stellen, dat God atomen zou hebben geschapen, dan komt toch de vraag of onze ziel met haar krachten ook langs dien weg uit de stof is opgekomen, m. a. w. of het hoogste in den mensch product is van stoffelijke werking. Zeg ik nu ja, dan ben ik ook materialist, en zoo niet, dan moet het geestelijke van buiten de atomenwereld uit God in mij zijn ingebracht, want anders moest het overal zijn. Het is dus ingebracht. Maar dan is de evolutieschakel toch ook gebroken.

Er hangt dus aan deze heele quaestie van 't ontstaan van den mensch uit

het dier tevens het probleem tusschen idealisme en materialisme. Geloof ik aan God, dan moet mijn geestelijk wezen van God zijn ingekomen, en dan is de absolute evolutie niet in de stoffelijke wereld, maar in de gedachten Gods.

Heeft nu daarom de Evolutie ook op Schriftuurlijk terrein niet haar betrekkelijke waardij? Zeer zeker. Want de wet der evolutie heeft metterdaad een gebied gegeven aan elk soort van wezens binnen zijn eigen kring. Dat rust op waargenomen feiten. God de Heere heeft wel soorten geschapen, maar volstrekt niet zóo, dat al wat wij kennen aparte soorten zijn. Wanneer God b.v. één paar duiven geschapen heeft, dan kunnen zich uit dat éene paar al de verdere variatiën hebben geëvolutioneerd. Maar dan bleven het toch altoos duiven.

God heeft dus wel soorten geschapen, maar die zijn door Hem met grooten rijkdom begaafd in variatiën, die zich door middel van de herediteit voortplanten. En nu toont God dat aan den mensch en begaaft hem met het vermogen om die variatiën door kunstteelt te vermeerderen.

LOCUS DE
CREATURIS.

A. LOCUS DE ANGELIS.

INLEIDING.

Deze locus zal in de eerste plaats handelen over de engelen, maar zóó, dat er niet in behandeld wordt de val der engelen. Tot dusverre hadden de oudere dogmatische schrijvers geen afzonderlijken „Locus de Angelis", maar vormde deze een onderdeel van den Locus de Creatione, en dan werd desniettemin onder deze § ook de valt der engelen gebracht en de daemonologie en Satanologie besproken. Dit nu val niet te verdedigen; de dogmatiek der Theologie is eene wetenschappelijke uiteenzetting van wat geopenbaard is aangaande God; logisch hoort derhalve eerst over het Wezen Gods en zijn inwendig werk; dan over zijn uitwendig werk, vervolgens over zijn creaturen en eindelijk over de zonde gehandeld.

In dezen Locus de Creaturis wordt nu gehandeld: 1ste over de engelen; 2de over de menschen; 3de over de dieren; 4de over de stoffelijke wereld.

De Locus de Angelis is dan een locus, die nog van geen angeli mali weet; de Locus de Homine handelt over den mensch in statu recto; de Locus de Creaturis Materialibus bespreekt de redelooze natuur, zooals God haar schiep. Daarna volgt eerst de Locus de Providentia.

Locus de Angelis.

§ 1. *De nomine.*

Angeli apud Hebraeos dicuntur מַלְאָכִים (Chald. עִירִין) Graece ἄγγελοι, generalius quoque רוּחוֹת et πνεύματα.

Ἄγγελος et מַלְאָךְ in Sacro Codice non tamen semper angelos indicunt, sed sumuntur etiam:

1e sensu nuntii, 2e pro Messia, 3e pro prophetis, 4e pro ecclesiae praefecto.

Toelichting.

מַלְאָךְ is gevormd van לָאַךְ, een stam, die in 't Hebreeuwsch niet voorkomt, maar nog over is in het Aethiopisch en Arabisch. In het Aeth. beteekent „laak" mittere en in het Arabisch is oláka in de IVe conf., evenzoo mittere, van welk w. w. dan ook in 't Arab. Malakoen afgeleid is, dat bode beteekent. In de Chald. stukken, vooral bij Daniël, vinden wij enkelvoudig עִירִין, meervoud van עִיר, afgeleid van עוּר, dat beteekent: wakker zijn, waken; daarom is het in de Statenvertaling overgezet door „wachten". Cf. Dan. 4 : 10, 14, 20. Door sommigen is beweerd, dat de עִירִין de drie personen in de Heilige Drieëenheid waren, eene meening, die moet prijs gegeven, omdat nevens den Oude van dagen (Dan. 7 : 13), de naam waarmee God wordt aangeduid, de עִירִין genoemd worden en deze dus niet God zelf kunnen zijn. De namen πνεῦμα en רוּחוֹת, die ook aan de engelen gegeven worden, duiden op een verschil in beteekenis; מַלְאָךְ en ἄγγελος zijn relatieve, ambtelijke namen, waarin hun beroep wordt uitgedrukt; πνεῦμα en רוּחַ daarentegen drukken hun wezen uit, n.l. dat zij essentiae spirituales zijn. Toch vallen deze begrippen ook weer uiteen, wijl πνεῖν is „emittere spiritum" en רוּחַ het doen uitgaan van den adem, van de ziel (?).

Ἄγγελος en מַלְאָךְ worden ook genomen in andere beteekenissen en wel in 4der lei:

1e *bode* b.v. Job 1 : 14 en Lukas 7 : 24.

2e *Messias;* tunc quidem verbum מַלְאָךְ scribitur sive simpliciter, sive cum adjunctione triplici modo.

a. מַלְאַךְ פָּנִים komt voor Jesaja 63 : 9.

b, מַלְאַךְ בְּרִית „ „ Maleachi 3 : 1.

c. מַלְאַךְ יְהוָה „ „ Genesis 16 : 7; (dat hier de Messias bedoeld wordt, blijkt 1e uit Genesis 16 : 10; een engel kan geen zaad scheppen of vermenigvuldigen; zie voorts vers 13; 2e uit Gen. 48 : 16; si hunc versum jungas praecedenti, videbimus הַמַּלְאָךְ appositionem esse nominis Dei; translatio igitur est: Benedicat Dominus, coramquo Patres mei ambulaverunt, Deus qui nutrivit me et Nuntius qui liberavit me etc.; 3e uit Act. 7 : 30 coll. Ex. 3 : 2, 4. — Ex. 23 : 20.

3e *Profeet,* komt voor Haggai 1 : 13; Mal. 3 : 1.

4e *Praefectus Ecclesiae* Apoc. 1 : 20.

De engelen heeten verder in de H. S. ook:

אֱלֹהִים verg. Ps. 97 : 7, en meer nog:

בְּנֵי אֱלֹהִים cf. Job 1 : 6 en 2 : 1.

Verder ook collectieve namen als:

צְבָאוֹת en מַחֲנַיִם, *στράτευμα* en *στρατιά*.

מַחֲנַיִם komt voor Gen. 32 : 2, 3.

צְבָאוֹת in Gen. 2 : 1 en 1 Kon. 22 : 19.

Vooral in de uitdrukking יְהוָה צְבָאוֹת, de Heere der heirscharen.

In 't N. T. vindt men dan:

στράτευμα in Apoc. 19 : 14.

στρατιά in Lucas 2 : 3.

Verder worden ook de engelen genoemd;

1e חַיִל en גִּבּוֹרֵי כֹחַ, Ps. 103 : 20, 21.

2e רֶכֶב Ps. 68 : 18 en קְדוֹשִׁים, Job 5 : 1; I Thess. 3 : 13.

Anderen beweren, dat onder die „heiligen" te verstaan zijn, zij die ons reeds zijn voorgegaan naar den hemel, welke meening echter minder te approbeeren valt.

§ 2. *De existentia Angelorum.*

De Angelorum existentia extra Scripturae limitem, nil certius judicari potest, quamvis negari nequit apud ethnicos quoque de angelorum existentia exstitisse famam, quae partim revelationi e paradizo traditae, partim apparitionibus ad primaevos, partim daemonum actionibus tribui potest, nullus tamen fide dignus nuntius de Angelorum oeconomia ad nos pervenit nisi per Sacrum Codicem. Etiam inter eos autem, qui e Sacro Codice doctrinam de Angelis hauriendam esse concedunt, sunt tamen, qui aut ad Sadducaeorum exemplum angelos nil nisi apparitiones, meras cogitationes sive vires naturae fuisse, perhibent; aut e Persarum mythologia nonnisi tempore exilii Babylonici populum Israëlis suam de angelis doctrinam accepisse docent. — Adeoque contendunt Jesum et Apostolos via tantum accommodationis hac angelorum phantasia usos esse.

Toelichting.

1ste Vraag: Kan men het bestaan der engelen bewijzen buiten de Schrift om?

Antwoord: Buiten de Schrift om zijn er twee soorten van bewijsvoering:

a. de speculatieve bewijsvoering uit het denken.

b. de empyrische bewijsvoering uit de geschiedenis der volken.

A. Bij het opkomen der Rationalisten is door hen beweerd, dat men buiten de Schrift om, alles kon bewijzen; zoo ook zeide de school van Wolf: „God heeft geschapen de tegenstelling tusschen vleesch en geest." Die twee laten drie permutaties toe:

1e òf eene creatuur, dat niets dan vleesch is.

2e „ „ „ „ „ „ geest „

3e „ „ „ „ vleesch en geest „

De creaturen, die uit niets dan vleesch bestaan, zijn de dieren; die uit vleesch en geest bestaan de menschen; derhalve moeten er ook creaturen bestaan, die niets dan geest zijn. Deze bewijsvoering houdt geen steek; alle mogelijkheden zijn niet in 't leven geroepen. Men zou dan ook aldus kunnen redeneeren: men kan òf op 't land loopen òf in 't water zwemmen

òf in de lucht vliegen; er moeten dus van elk dezer soorten wezens gevonden worden; het eerste is de mensch, het tweede de visschen, maar het derde bestaat niet, omdat de vogels niet alleen vliegen, maar zich ook op 't land voortbewegen. Dergelijke redenaties zijn merae hallucinationes et speculationes. Kant heeft deze bewijsvoering vernietigd; hij toonde aan dat ons denken beperkt is en derhalve een bescheidener plaats moet innemen. En wat Kant leerde aan de Rationalisten, wist elk kind Gods reeds uit de H. S.

B. Voor het historisch bewijs is meer te zeggen. Men kan uit de geschiedenis der heidenen tot op zekere hoogte concludeeren tot het bestaan der engelen. Men vindt n.l. niet alleen bij Israël, maar ook bij de heidensche volkeren een reeks verschijnselen, die niet aan menschen kunnen worden toegeschreven; die een x in de wereld plaatsen en heenduiden op eene mystieke macht, die in de wereld inwerkt. De Sphinx is een symbool om die gedachte uit te drukken. De verschillende terreinen, waarop deze macht gewerkt heeft zijn:

1e de mantiek of de orakelen;

2e het mesmerisme, een reeks van verschijnselen gelijk aan onze biologie, magnetisme, clairvoyance;

3e de godenverschijnselen in de mythologie, waarbij subsidair de heroënleer komt;

4e de waarzeggerijen, dooden- en duivelbezweringen, slangenbezweerders, vogelwichelaars en verder alle plechtigheden om door omina te weten, wat in den sluier der toekomst verhuld ligt;

5e de openbaringen van de daemonische, duivelsche en Satanische machten.

Deze verschijnselen zijn zoo algemeen bij alle volkeren, dat zij uit louter verbeelding niet te verklaren zijn. De behoefte aan bezweringen en de behoefte om door het excorcisme de daemonen uit te bannen, toont, dat de openbaring der gevallen engelen bij de heidenen veel machtiger was dan in Israël en gedurende den tijd van het Christendom. Eerst in den laatsten tijd, nu het geloof weer afneemt, komt in het spiritisme en magnetisme deze openbaring der geestenwereld weer sterker terug.

De bovengenoemde verschijnselen treffen wij niet alleen aan bij de minder beschaafde volkeren — want dan bewezen zij minder — maar ook bij de meest gecultiveerde als de Romeinen en Grieken; zij leefden voort in de middeleeuwen in den vorm van spoken, weerwolven, kabouters enz., waaruit blijkt, dat ook in de Germaansche volkerenwereld, die macht uit de geheimzinnige wereld zich heeft getoond. Terwijl ten slotte de Sata-

nologie heeft aangetoond, dat zij het bestaan dezer dingen absoluut loochenden, langs rationalistischen weg er toe moesten komen ook het bestaan van Satan en van de engelen te ontkennen en eindelijk ook de onsterfelijkheid der ziel prijs te geven.

2e Vraag: Hoe komt deze geestenleer in de Heidenwereld bekend?

Antwoord: Op drieërlei wijze.

a. Omdat de Paradijsoverlevering, en het staan van de Cherubim aan den ingang van Eden allen bekend was.

b. Door de engelenopenbaringen aan de primaevi. Een tijd lang is de stam van het menschelijk geslacht saam blijven wonen en eerst daarna zijn zij verspreid; Noach en zijne drie zonen vormden hierbij een aanknoopingspunt met de antidiluviaansche wereld, en door hen zullen deze openbaringen zeker in de heugenis aller volkeren zijn overgegaan.

c. Toch is de machtige uitbreiding van dit verschijnsel voornamelijk te danken aan de voortdurende inwerking der daemonische machten in de menschenwereld. Het steunt dus ook op actiones e mundo mystico.

Toch zijn deze feiten en berichten op zich zelf ongenoegzaam om een duidelijke en zekere kennis aangaande de engelenwereld te bezitten, omdat èn de traditiones in den loop der tijden zeer bedorven zijn èn de actiones mysticae niet kunnen doorgrond worden. De Perzische en Bijbelsche angelologieën verschillen dan ook veel. De Perzische wijsgeeren leeren, dat de engelen oorspronkelijk slechte of oorspronkelijk goede wezens waren, terwijl de H. S. spreekt van een val der engelen.

Het standpunt, dat wij tegenover deze quaestie moeten innemen is: wij weten iets van de engelen of wij weten er niets van. Weten wij er iets van, dan moeten de engelen of God zelf het ons geopenbaard hebben. De vraag of de berichten in de H. S. dienaangaande geloof verdienen hoort thuis in den locus de Sacra Scriptura. Wie de H. S. niet aanneemt als principium cognitionis Dei, *weet* ook van de engelen niets.

3e Vraag: Welk verloop had deze leer in de Kerk?

Antwoord: Er zijn reeds ten tijde van Jezus mannen geweest, die beweerden, dat er geen engelen bestonden, n.l. de *Sadduceën* (Hand. 23 : 8, 9). De Sadduceën namen alleen den Pentateuch, niet de Psalmen en Profeten aan (waarop in de quaestie met Welhausen en de moderne critiek wèl dient gelet.) Maar ook in den Pentateuch komen immers engelenverschijningen voor (b.v. Genes. 32 : 2, 3)? Zij verklaarden dit, of door te zeggen, dat God die geesten tijdelijk schiep en dat zij dan weer evanescebant in vacuum, of door te leeren, dat zij waren merae

cogitationes of wel vires naturae. Wat onder het laatste verstaan wordt, kunnen wij duidelijk zien uit Joh. 5 : 4; had men hier te doen met een onderaardsche gisting en daardoor ontstane opborreling van het water, dan was dit verschijnsel niet een machtsbetooning van engelen, maar een werking der natuur, een vis naturae. Zoo maakten de Sadduceën alle natuurkrachten tot engelen en zeiden, dat deswege de winden πνεύματα geheeten werden. Toch bestond, zooals we reeds zagen, hierover geen eenstemmigheid onder de Sadduceën; enkelen meenden dat de engelen tijdelijke apparitiones waren. Voor dit gevoelen pleitte tweeërlei:

a. 't Ging moeilijk om in gevallen als de engelenverschijningen aan Hagar en Jakob van vires naturae te spreken; vooral echter

b. de Theophanie, d.w.z. het feit, dat de Messias door Israël herhaaldelijk gezien was in menschen- of engelengestalte. Immers dit feit constateert, dat God tijdelijk zulk een engelengestalte scheppen kan. Hiertegen dient echter opgemerkt, dat bij gewone engelenverschijningen de engelen nooit verklaren אֱלֹהִים te zijn, terwijl bij de Theophanieën in angelorum forma dit steeds het geval is.

De opinies der Sadduceën zijn in de Christelijke Kerk het eerst weder opgekomen door enkele *Scholastieken*, in den strijd tusschen de Nominalisten en Realisten. Deze strijd liep over de vraag of de algemeene ideeën vooraf gingen aan de bijzondere verschijnselen en bestonden buiten hen of in hen, m. a. w. of een *boom* bestond voor er nog een *eik*, *beuk* enz. was. De realisten leerden, dat het laatste wel zoo was, en vonden een sterk aanhechtingspunt in de Sadduceën, daar zij op deze wijze de engelen voor cogitationes verklaarden.

In *Des Cartes* of Cartesius, die in het denken het uitgangspunt aller dingen zocht, is deze leer weder opgestaan. Enkele geref. theologen zijn door hem meegesleept als Wittich en Burmann en Heidanus.

In onze eeuw openbaart zich hetzelfde streven bij de *ethische* richting. Het eerst is dit geschied door Martensen, in zijn eigen dogmatiek, die op pag. 118 (Duitsche uitgave van 1868) zegt: „Men kan er niet van tusschen, de engelenwereld ook onder de ideeënwereld te brengen." Nog verder is deze gedachte ontwikkeld door lic. Böhmer in zijn artikel in de Real-Encyclopaedie van Herzog; hij ontwikkelt daarin de gedachte, dat de engelen niet anders zijn, dan voorbijgaande indrukken van het Gods bewustzijn. Deze geheele richting is er op uit het bestaan der engelen op te heffen.

De quaestie staat n.l. zoo: stel ik, dat ik tusschen God en den mensch

niets heb dan een vacuum, dan moet ik ook de engelen òf bij God òf bij den mensch thuis brengen. De Grieksche wereldbeschouwing deed in haar heroënleer en in hare metamorphosen het laatste; de Sadduceën het eerste, door de werkingen der engelen in het Goddelijk wezen te subsumeeren en ze te verklaren als een zekere soort trillingen, die God te voorschijn roept:

òf in de wereld der natuur,
òf „ „ „ van het denken,
òf „ „ „ „ het gemoed.

Naar gelang men dit gelooft, noemt men de engelen dan:
òf natuurkrachten, vires naturae,
òf cogitationes, ideeën,
òf religieuse verschijningen.

Neemt men het laatste aan, plaatst men zich op het terrein van „das fromme Bewustsein", dan zijn de engelen niets geweest dan openbaringen, verschijningen van God zelf. God heeft zich aan dezen of genen geopenbaard; dit geschiedde zóo, dat hij den indruk ontving een engel gezien te hebben. Eerst stelde men dat nog voor, alsof er waarlijk een daad Gods geschied was en dat wel op tweeërlei wijze: 1e dat God een creatuur in 't leven riep en objectief iets aan den mensch getoond had; 2e meer subjectief dat God de oogen en ooren bewerkt had, zoodat zij meenden een engel gezien en zijn stem gehoord te hebben. Eindelijk neemt men ook deze subjectieve wonderwerking weg en worden de engelenverschijningen eenvoudig producten van „das fromme Gottesbewustsein". En ten slotte wordt dat vrome bewustzijn veranderd in een zeer bijgeloovige verbeelding en daarmee het laatste overblijfsel van een engelenexistentie vernietigd.

Dit laatste is niet anders dan een philosophisch proces van de school van *Fichte.* Deze leerde n.l. er bestaat een wereld buiten ons, d. i. het object; en ook wij zelf bestaan, d. i. het subject. Het subject kan ik ook „das Ich" noemen en het object „das Nicht-Ich". Wanneer men nu das Nicht-Ich eenvoudig als het product van het Ich beschouwt, dan heeft men de diepe zonde van het Fichtiaansche stelsel. Hetgeen de predikanten aanleiding gegeven heeft om de gemeente voor deze leer te winnen, is de verwarring tusschen Theophanieën en engelenverschijningen. Derhalve moet tusschen beide wel onderscheiden worden. Wij vinden n.l. in de H. S. bepaalde engelenverschijningen, waarvan ons met zoovele woorden wordt meegedeeld, dat het verschijningen waren van God, b.v. bij Manoach, Hagar, Abraham, Mozes in het braambosch etc. Bij

Manoach, Simsons vader, lezen we zelfs, dat de engelengedaante in rook opging en verdween. Maar juist omdat de H. S. onderscheid tusschen deze beide maakt, moeten ook wij alleen die verschijningen als Theophanieën aannemen, waarvan de H. S. dit zelf verklaart. En juist hierin steekt het bedrog, de misleiding der gemeente, dat men de Schrift zelf gebruikt om aan de Schrift afbreuk aan te doen; en wel door aan de bepaalde Theophanieën argumenten te ontleenen, om te bewijzen dat, waar zij alleen van engelenverschijningen spreekt, hiermede eveneens Gods-openbaringen zijn bedoeld.

Ook *David Jorissen* en de enthousiasthici en mystici loochenen het bestaan van engelen. Dat is natuurlijk. Een engel is iets objectiefs buiten ons bestaande. De mystici loochenen alles wat buiten hen bestaat en kennen geen andere werking, dan die van den H. G. op het gemoed. De meeste mystici bleven daarbij niet staan, maar leerden, dat men zelf in God inging en zoo vereenzelvigden zij dus God en het menschelijk bewustzijn. Van zelf vallen dan de engelenverschijningen weg, omdat deze onmiddellijke werking van God onderscheppen.

De *Rationalisten* zeiden: De engelenleer in de H. S. is niet door God geopenbaard, maar door de latere Joden van de Perzen overgenomen. — De Perzen hebben inderdaad in de Zend-Avesta een engelenleer. Volgens hen is er eerst geweest een Dservane Akarene, de grenzenlooze, ongeschapen tijd, en is daaruit voortgekomen Ormuzd en Ahriman, die voortdurend strijd voeren en elk een leger ondergeordende geesten onder hun bevel hebben; Ormuzd de Amschadspans, Ahriman de Dews. De Rationalisten beweren, dat deze Perzische engelenleer door de Joden in Babylonië onder Cyrus is overgenomen, en dat zij daarnaar hunne ἄγγελοι en δαιμόνια „gebildet" hebben, en halen voor deze stelling als bewijs aan, „dat de Engelenleer pas in het N. T. ontwikkeld en uitvoerig voorkomt en in de boeken van het O. T., vóor de ballingschap geschreven, van bepaalde engelen eigenlijk geen sprake is." En wat het feit betreft, dat Jezus ook meer dan eens over goede en booze engelen sprak, dat zoeken zij te verklaren door te zeggen: „Hij deed dit accomodationis causa." De jongere ethische school, gerepresenteerd door Prof. Chantepie de la Saussaye, gaat denzelfden weg op; zij was oorspr. niet rationalistisch, maar zij wilde langs verstandelijken weg de daemonologie in de H. S. verklaren en zoo kwam zij op het Rationalisme uit.

Wat is nu van zulk beweren te denken? Het volgende. De leer der Amschadspans en Dews is bij de Perzen eerst laat opgekomen; de tegenstelling tusschen Ahriman en Ormuzd daarentegen overoud en

bij alle bergvolken van het Oosten en de Ariërs algemeen bekend. Zarathusthra heeft aan deze physische voorstelling slechts eene ethische beteekenis gegeven: en deze latere ontwikkeling is bij de Arische volkeren pas ontstaan omstreeks 600 v. Chr. in een tijd, toen de Joden reeds uit de ballingschap waren weergekeerd. Hoe kan men nu aannemen, dat zulk een pas ontstane leer terstond door de Joden in Palestina zou zijn overgenomen en gedurende langen tijd de Joodsche leer zou hebben beheerscht? Dat de Perzen van alle heidenen de zuiverste angelologie hadden, valt niet te verwonderen, omdat zij woonden op de plaats, waar vroeger het Paradijs geweest is en de overlevering tusschen de bergen langer stand houdt, dan in de vlakte. Al het voorafgaande leidt er ons dus eerder toe te zeggen: Zaratusthra heeft zijn angelologie van de Joodsche Rabbijnen overgenomen.

Ook de accomodatietheorie gaat niet op. Ook in gevallen, waar het volksgeloof er geen aanleiding toe gaf, vinden wij op Jezus' lippen proprio motu herhaalde malen melding van engelen gemaakt. Cf. Matth. 11 : 10; 13 : 39; 16 : 27; 18 : 10; 24 : 36; 25 : 31. Ook in het „onze Vader", omdat ῥύσαι gebezigd wordt van het rukken uit den muil van een levend wezen, van een verslindend dier. De vertaling „van het booze" deugt dus niet. Voorts blijkt uit het N. T. ten duidelijkste, dat engelen worden beschouwd als noodzakelijk ter verklaring van sommige feiten en gebeurtenissen bijv. in Bethlehem, bij de verzoeking in de woestijn, in Gethsemané, bij de opstanding en bij den hemelvaart, cf. Matth. 4 : 11; Luk. 22 : 43. Denk verder aan hetgeen den Apostelen wedervaren is, Hand. 10 : 22; 11 : 13; 12 : 7 en 9; 27 : 23 enz.; terwijl zij zelf bovendien in hun brieven voortdurend over de engelen spreken, Rom. 8 : 38; I Tim. 3 : 16; II Thess. 1 : 7; I Petr. 3 : 22.

De voorstelling alsof de engelenleer in het O. T. niet die plaats zou innemen, die zij heeft in het N. T., is onjuist. De engelen komen voor in Genesis, Exodus, Numeri, Richteren, Samuël, Koningen, Kronieken, Job, Prediker, de Psalmen, Jesaja, Daniël, Hoséa, Zacharia en Maleachi. Ook komt telkens de uitdrukking „Jehova Zebaoth" voor. De engelen worden ook wagenen, רֶכֶב, en heiligen, קְדוֹשִׁים, genoemd, cf. Job 5 : 1 en Thess. 3 : 13 (hoewel anderen op de laatste plaats aan de uitverkoren gemeente denken), terwijl de Cherubim ook „wielen" of „raderen" heeten. Hiermede is niet ontkent, dat de engelen in het N. T. meer op den voorgrond treden; dit komt hiervandaan, dat bij Jezus' komst op aarde, de engelen zich meer om Hem concentreerden. Verder leert de H. S. dat

de engelenwereld zich eerst bij de parousie des Heeren weer in haar volheid openbaren zal. Er is dus een progres in de Engelenverschijningen. De leer omtrent de engelen wordt ook daar gevonden in de H. S. waar dogmatische mededeelingen door de apostelen gegeven worden, en dus aan accomodatie niet te denken valt, Rom. 8 : 38; I Tim. 3 : 16; Hebr. 1; 1 Petr. 3 : 22 etc.

Schleiermacher oordeelt over deze quaestie aldus: Ob engel sind, dürfe auf unsere Handlungsweise keinen Einfluss haben und Offenbarungen ihres Daseins sind jetzt nicht mehr zu erwarten.

Sterker nog *Schenkel:* Es fehlen alle Gewissensgründe für ihre Naturgeschichtliche Realität.

Lipsius en *Biederman* ontkennen het bestaan der engelen geheel.

Hoe valt het te verklaren, dat al deze mannen het bestaan van engelen betwisten? Antwoord: als ik eenmaal met Schleiermacher de kennis aangaande God niet put uit de objectieve openbaring maar uit „das fromme Gottesbewustsein", dan spreekt het van zelf dat dat vrome geloofsbewustzijn ons omtrent de engelen niets leeren kan, daar zij andere geesten hebben dan wij. Elke school, die de Fichtiaansche Ichheit als uitgangspunt accepteert, moet derhalve eindigen met het engelenbestaan te loochenen. En in dit punt kan men dan ook het helderst het onderscheid zien tusschen de ethische en orthodoxe richting.

Franck, een luthersch theoloog, maar naar ethischen trant, neemt in zijn „Entwickelung des Princips des Werdens" nog het engelenbestaan aan, maar zegt dat zij een appendix van den mensch zijn en om den mensch bestaan. Dit propter hominem van Franck staat lijnrecht tegenover het propter Deum omnia!

§ 3. *De natura Angelorum.*

Sunt angeli inter creaturas finitas entes spirituales, ὑποστάσεις πνευματικαί, omni palpabili forma destituti, intellectu, voluntate et potentia praediti, quos creavit Deus, ut laudus Eius extollerent, coeli exercitum formarent, exsequerentur Eius mandata et saluti electorum sive Ecclesiae inservirent.

I. De engelen zijn *creaturae.* De Christelijke Kerk heeft hierop steeds den nadruk gelegd, quod angeli creati sunt; en wel omdat uit de engelenwereld waarschijnlijk oorspr. het polytheïsme ontstaan is, en men vreesde voor terugkeer naar het polytheïsme. In de Roomsche Kerk, waar een engel en een heilige volkomen gelijk geacht worden, heeft men door de engelenaanbidding feitelijk het polytheïsme teruggekregen, en waar het polytheïsme komt brengt het altijd denzelfden kanker mee, dat het den geest innerlijk verdeelt en de energie van het volk breekt. Daarom hebben de Kerkvaders en de Hervormers steeds op den voorgrond gesteld, dat de engelen creaturen zijn. Zij beriepen zich hierbij op:

a. Psalm 104 : 4. De exegese van dit vers heeft veel strijd uitgelokt; de tegenstanders beweerden altijd, dat מַלְאָכָיו praedicaat is en dat רוּחוֹת moet vertaald door „ventus" etc. (die de winden gebruikt als boden en den bliksem als zijne dienaren) zoodat hier van geen engelen sprake zou zijn.

Exegetisch bestaan tegen deze opvatting drie bezwaren;

1ste grammatisch, omdat alsdan de volgorde der woorden al zeer wonderbaar zou zijn en dat indien אֵשׁ לֹהֵט geen praedicaat is, onverklaarbaar is, waarom er staat מְשָׁרְתָיו en niet מְשָׁרְתוֹ.

2de dat in vers 4 de winden reeds genoemd zijn.

3de dat de Psalmist eerst noemt den hemel met zijne elementen daarna de aarde en hare elementen, waarop in vers 17 hare bewoners volgen, de menschen en dieren. Dat paralel wordt dus bewaard als wij in vers 4 vertalen: „engelen" want dan krijgt men deze volgorde:

Hemel, elementen, bewoners.

Aarde, elementen, bewoners.

Wat voor ons echter alles afdoet, is dat Paulus in Hebr. 1 : 7 een door den H. G. gewaarmerkte overzetting geeft; en daar onbetwistbaar van engelen sprake is. Men mist derhalve het recht, als men de inspiratie der H. S. gelooft, op deze plaats aan natuurkrachten te denken.

b. Ps. 148 : 5 vergeleken met vers 2.

c. Gen. 2 : 1 waar staat צְבָאָם en niet צְבָאָה.

d. Ex. 20 : 11 waar בָּם slaat op al het voorafgaande.

e. Apoc. 19 : 10 waar de engel de aanbidding van Johannes afwijst.

f. Verder op de feiten, dat aan den mensch het oordeel over de engelen gegeven is, niet omgekeerd cf. I Cor. 6 : 3, wat dus uitsluit, dat zij ongeschapen wezens zouden zijn. En op Ps. 8 : 6 waar gezegd wordt, dat het verschil tusschen mensch en engel klein is, wat van een geschapen en ongeschapen wezen niet zou kunnen beweerd worden.

De vraag doet zich van zelf voor: wanneer de engelen dan geschapen zijn? Stellig bericht daaromtrent vinden wij in Gods Woord niet. Zij die kettersche paden zijn opgeloopen (als Origines, Socinus, Arminius en de Remonstranten), beweerden voor het בְּרֵאשִׁית van Gen. 1 : 1. Zij leerden dit, om daardoor aan de waarachtige Godheid van Christus afbreuk te doen. Immers door de engelen terug te brengen achter het „Bereschit", maakte men van de engelen een soort tusschenwezens tusschen God en de Schepping — gelijk wij zagen was dit steeds het streven der Gnostieken en van het Pantheïsme — en hief men dus het absolute onderscheid tusschen Creator en creaturen op; men legde aldus bruggen van metaphysischen aard en maakte de verzoening door het bloed van Christus onnoodig. Men beriep zich op Job 38 : 7. Hier, zeide men, wordt gesproken van „vóor de Schepping". Antwoord: Hier wordt gesproken van de Schepping der wereld, vermeld in Gen. 1 : 1 en Gen. 2 : 2. Hieruit volgt dus, dat de engelen niet kunnen geschapen zijn op een der Scheppingsdagen, maar daaruit volgt nog niet, dat zij niet geschapen zijn ἐν ἀρχῇ. De Christel. Kerk neemt aan, dat zij geschapen zijn tegelijk met den hemel; hen achter de ἀρχή terug te brengen, leidt er toe om hen buiten den tijd en dus in het aeternum te brengen.

II. De engelen zijn *creaturae finitae*. Zij, die gelijk de Scholastieken en Gnostieken, de engelen als merae cogitationes of vires naturae beschouwden, schreven hun ook omnipraesentia toe. De Christelijke Kerk heeft steeds geleerd, dat de engelen een *ubi* hebben, maar *illocalitas*

m. a. w. men kan van een engel zeggen, hij is dáár en hij is dáár niet (ubi tegenover alibi). Gewoonlijk is ubi sum = occupo locum: sed angelus numquam occupat locum et propterea angelo tribuiter illocalitas. Tamen non est ubivis, ut Deus, quia de angelo dici potest: hic est et illic non est. Hoe kan dit? Het licht geeft er ons een denkbeeld van; het licht is wel degelijk op een plaats, tamen numquam occupat locum: adstrictum est loco, locum non occupat. Zoo is het ook met deze geestelijke wezens, die zich kunnen uitbreiden en terugtrekken, maar nochtans geen plaats innemen. Daarom kunnen duizende engelen zich op één plaats bevinden (Luc. 8 : 80). Evenals waar één lichtstraal is, er zich ook duizende kunnen bevinden. Gelijk nu ook het licht bijna geen tijd noodig heeft om zich te verplaatsen, zoo ook heeft een engel in 't geheel geen tijd noodig om eene transpositio e loco ad locum te bewerkstelligen.

III. Het karakter der engelen bestaat daarin dat zij *entes* zijn en een ὑπόστασις bezitten, d. w. z. dat de accidentia bij het wezen bijkomen. Met ὑπόστασις wordt derhalve bedoeld id quod substitit demptis accidentibus. In elk wezen vindt men n.l. eene essentia en accidentia; het wezen van een boom is de boom zelf; of hij bruin, zwart of wit is, zijn accidentia. De Ens is dus eene substantie, die in zich zelf bestaat. Hoe kunnen wij dit bij den engel aantoonen? Men kan zeggen, dat redelijke wezens een ὑπόστασις hebben, wanneer zij uit hun eigen ik een werking naar buiten kunnen openbaren; wanneer een wezen, kan bidden, gelooven, liegen, zondigen enz. dan heeft het ook eene substantie in zich zelf; en dit leert ons de H. S. aangaande de engelen, b.v. Luc. 15 : 10 dat zij zich verheugen over de bekeering der zondaren; Hebr. 1 : 6 dat zij aanbidden; I Petrus 1 : 12 dat zij een θυμός hebben; Joh. 8 : 44 dat Satan in de waarheid niet is gebleven; Jac. 2 : 19 dat de daemonen gelooven en sidderen; I Joh. 3 : 8 dat zij zondigen; I Kon. 22 : 22 dat onder hen leugengeesten zijn.

Op het terrein der H. S. weet men meer van de gevallen, dan van de goede engelen af; toch veroorlooft ons dit van het wezen der duivelen op dat der engelen in 't algemeen te concludeeren; immers door den val is het wezen niet veranderd.

IV. De engelen zijn entes *spirituales;* H. S. onderscheidt tusschen ὑποστάσεις σωματικαί en πνευματικαί; de eerste hebben vleesch en bloed, de laatste niet. Cf. Jes. 31 : 3 en Joh. 4 : 24. De anthropologie leert ons dit onderscheid nader kennen; èn door de Schepping, waarbij eerst het lichaam geschapen werd, daarna de geest; èn bij het sterven (πνεῦμα διδόναι) waarbij deze verbinding losgemaakt en de ziel van het

σῶμα gescheiden wordt. Ook wij hebben dus een πνεῦμα maar met een somatisch substraat, terwijl dit bij de engelen ontbreekt. Dat dit mogelijk is zien wij bij God; immers πνεῦμα ὁ Θεός.

V. Deze entes zijn *corporibus destituti*"; dit leert ons Jezus, Luc. 24 : 39. De tegenwerping, dat de discipelen hier niet aan een πνεῦμα maar aan een φάντασμα (evenals toen Jezus wandelde op de zee) dachten, houdt geen steek, omdat een spook zijn origine heeft in het weerverschijnen van een doode. Verder Luc. 20 : 35, 36. — Sommigen hebben gemeend, dat men den engelen wel geen lichaam kan toekennen als het onze, maar wel een fijn aetherisch lichaam. Dan zijn echter slechts twee dingen mogelijk:

òf dat lichaam heeft de eigenschappen van onze gewone lichamen, en dat is ondenkbaar.

òf het is genere distinctum van wat wij op aarde een σῶμα noemen, en verdient dan ook dien naam niet.

Onder hen, die nog tegenwoordig zulk een aetherisch lichaam aan de engelen toeschrijven, noemen wij o. a. Hofmann, Räbiger enz.

Sommigen meenen, dat de menschelijke ziel een soort fluïdum is, en dat zoo ook de πνεύματα of geesten eigenl. fluida zouden zijn. Deze bewering dient echter alleen om het verschil tusschen πνεῦμα en σῶμα op te heffen, een verschil, dat de H. S. ten zeerste handhaaft. Paulus rekent Col. 1 : 16 de engelen tot de onzienlijke dingen en bestempelt ze als θρόνοι, κυριότητες, ἀρχαί en ἐξουσίαι. Zie verder Efeze 1. De erkentenis, dat de engelen entes incorporeae zijn, is lang niet altijd in de Kerk verdedigd. De Grieksche Kerk en daaronder de beste patres hebben integendeel het corporeel optreden der engelen aangenomen, b. v. in het concilie van Nicaea van 787. Eerst in 1215 heeft het Lateraansche concilie de incorporeitas weer gehuldigd. Het gevoelen van het concilie van Nicaea rustte op de volgende gronden:

1ste een valsche exegese van Gen. 6 : 2, waar zij onder de בְּנֵי־הָאֱלֹהִים de engelen verstonden, in plaats van het goede uit Seth gesproten geslacht. Liefde tot eene vrouw, sluit natuurlijk in zich het hebben van een lichaam.

2de op I Cor 11 : 10, waaruit zij afleidden, dat de engelen van boven af op de vrouwen moeten zien.

3de op de verklaring van Paulus in I Cor. 13 : 1, dat er γλῶσσαι ἀγγέλων zijn; immers, indien er verschillende groepen van engelen zijn met afzonderlijke talen, dan moeten zij ook een mond hebben om te spreken.

De H. S. daarentegen ontkent op vele plaatsen het corporeele bestaan van een engel. De vraag, of een πνεῦμα een aetherisch fluïdum, dan wel of het geheel onwaarneembaar of gedeeltelijk waarneembaar is, doet hier niets ter zake. Ook de verschijningen der engelen in verschillende lichamelijke vormen als slang, cherubim met vleugelen, wagenen en paarden, en krijgsman, bewijzen niet, dat zij een lichaam hebben, dat deze vormen het somatisch substraat van hun πνεῦμα zijn, maar alleen dat zij tijdelijk deze vormen hebben aangenomen. Waar een engel verschijnt, heeft niets anders plaats, dan dat God evenals bij Adam een σῶμα schept, maar zonder ziel. Dit blijkt ook daaruit, dat de duivelen nooit in eigen lichaam verschijnen — want dan zou God het moeten scheppen — maar in een slang of in een reeds bestaanden persoon. Zoo voeren de duivelen uit den bezetene bij het meer van Genesareth in de zwijnen. De volle incarnatie van den duivel zal dan eerst plaats hebben, wanneer die verschrikkelijke mensch zal gekomen zijn, die Paulus „den mensch der zonde" noemt.

VI. De engelen hebben *intellectueele* vermogens; als entes hebben zij een wils-, verstands- en gevoelsleven, en de macht om naar buiten te werken. Gevoel in den zin van iets wat door middel der zintuigen tot den geest komt hebben zij niet, maar wel kennen zij het gevoelsleven der ziel; drift, toorn, haat, blijdschap enz. Cf. Apoc. 12 : 12 en Gen. 3 : 15 enz. Verder zijn zij ook een intellectueel leven deelachtig. Cf. Marc. 13 : 32, waar aan de engelen een *weten*, hoewel negatief, wordt toegeschreven. Van welken aard dit wetensvermogen is, leeren wij uit I Tim. 3 : 16 en Ef. 3 : 10; het is n.l. een weten, dat voor vermeerdering vatbaar is. Verder onderwijst de H. S. dat dit intellectueel vermogen der engelen vehikel kan zijn voor het overbrengen der kennisse Gods aan menschen, Apoc. 1 : 1; dat dit wetensvermogen grooter is, dat het onze, Marc. 13 : 32; Matth. 24 : 36; II Sam. 19 : 27; dat het niettegenstaande geenszins onbeperkt is en zelfs van menschen toevoeging kan ontvangen en ten laatste dat zij het innerlijke van den mensch niet kennen, I Cor. 2 : 11 en Matth. 8 : 29.

Intusschen is de geaardheid van dit „kennen" anders dan bij ons. Bij ons denken is tweeërlei ontwikkeling: 1ste in het vermogen om te kennen en 2de in den inhoud, van wat men kent. Bij de engelen daarentegen is het vermogen absoluut, omdat zij geen gebonden wezens zijn, zooals de menschen. Bij ons is de persoon met het σῶμα een en eerst als het laatste volwassen is, kan de geest tot volle ontwikkeling komen. Bij de engelen valt het somatische weg; zij stonden terstond op den hoogsten trap van kennisvermogen cf. Matth. 18 : 10 verg. met

I Cor. 13 : 10; Job 38 : 4, 7; Lucas 2 : 14. Ons resultaat is dus: de engelen zijn intellectueele wezens, met een intellect soortgelijk aan het menschelijk intellect, maar met dit onderscheid, dat het absoluut in vermogen, doch toeneembaar van inhoud is.

VII. De engelen hebben een *voluntas* en derhalve een zedelijk leven. Bij de dieren heeft men slechts een praeformatie van het ethisch leven; zij kunnen n.l. weten of zij kwaad of goed gedaan hebben, maar dit komt niet uit het beest zelf; het is hem aangeleerd. Bij den mensch daarentegen ligt het zedelijk bewustzijn in zijn eigen hart geschreven Rom. 2 : 14, 15, Ook de engelen hebben een ethisch leven. Dit blijkt uit Judas vs. 6, waar hun een *wil* wordt toegeschreven. Immers er wordt gesproken van een ἀρχή, beginsel, wat veronderstelt: kunnen onderscheiden tusschen goed en kwaad; van een bewarings- en een verlatingsvermogen ten opzichte van dat beginsel en van een κρίσις, die daarover gaat; en waar deze momenten aanwezig zijn, heeft men een zedelijk leven. Het zedelijk leven bij de engelen heeft echter een ander karakter dan bij de menschen; het is niet slingerend of zwevend maar eeuwig *voor* of eeuwig *tegen*. Daarom is er ook geen verlossing voor een gevallen engel, cf. Ps. 103 : 20; Matth. 6 : 10; Joh. 8 : 44.

VIII. De engelen bezitten ook *potentia*. Een intellectueel en ethisch wezen is op deze aarde tevens een *agens*. Het zijn van een agens hangt hiervan af of wij op anderen invloed uitoefenen of niet. De vraag rijst dus of ook engelen „entes agentes" zijn? De H. S. antwoordt: Ja! Zij betitelt den engel zelfs als חַיִל (robur, vis) en als גִּבּוֹרֵי כֹחַ. Cf. Ps. 103 : 20 en II Thess. 1 : 7, waar hun ἐνέργεια wordt toegeschreven. Vooral komt dit uit in Gen. 19 : 11 en 13, waar zij Sodom en Gomorra gaan verdelgen en in vers 16, waar zij Lot voorttrekken uit de stad; voorts in het worstelen van den engel met Jakob bij Pniël; en in het feit, dat de engel de eerstgeborenen van Egypteland sloeg, Ex. 12 : 29 coll. Hebr. 11 : 28. De engelen treden dan in lichamen op en kunnen die lichamen doen bewegen. Dit blijkt uit II Kon. 19 : 35, waar staat dat een engel 185000 man van Sanheribs leger sloeg.

Deze potentie der engelen kan op drieërlei wijs verklaard worden:

1ste dat zij denken (b.v. ik wil die 185000 menschen dooden) en dat God dan op hetzelfde oogenblik die daad voltooit; ergo nihil faciunt, nisi quod cogitant: bijgevolg zijn zij merae cogitationes en hebben geen agentia.

2de dat zij ook een wil hebben en met dien wil onmiddelijk werken kunnen cf. Matth. 17 : 20,

3de dat zij een meegedeeld en ingeschapen vermogen bezitten gelijk een mensch.

Het eerste gevoelen (het stelsel van Cartesius) moet vallen, omdat God dan afhankelijk zou zijn van den engel. Het beginsel van alle Godsvrucht zou worden omgekeerd. En zegt men: maar God is daarom nog niet gebonden aan het denken van den engel, dan doet het er ook niet toe of een engel denkt en wordt zijn bestaan opgeheven. Wanneer de engelen eenvoudig maar te denken hadden, om het door God volbracht te zien, dan zou God de duivel zijn, want dan heeft Satan het gedacht en God het kwaad gedaan.

Ook het tweede gevoelen moet vallen, omdat alsdan aan de engelen een praerogatief wordt geschonken, dat alleen aan God toekomt en men hen zoodoende dus tot Goden maakt.

Alleen het derde gevoelen komt overeen met de feiten en mededeelingen der H. S. De potentia der engelen is beperkt; zij hebben geen macht, die zij naar willekeur kunnen uitoefenen; zij blijven aan Gods wil onderworpen Job. 1 : 12; Matth. 8 : 31. Zij kunnen dus ook een mensch geestelijk niet dwingen, noch een magische kracht ten goede of ten kwade op hem uitoefenen. Wel kunnen zij in ons werken, want zij hebben ἐνέργεια, cf. Eph. 2 : 2; I Thess. 2 : 13; waar die ἐνέργεια wordt toegeschreven aan het woord. Zoo ook Coloss. 1 : 29; vandaar dat ἐνεργούμενος een bezetene is. Ef. 1 : 19. Zij kunnen ook menschen verzoeken Matth. 6 : 13; Act. 5 : 3, maar altijd zóó, dat de werking, die zij uitoefenen nooit een dwingende werking is, maar een tenteerende Spr. 16 : 1, 9. De engelen kunnen dan ook geen wonderen doen; zij handelen eenvoudig naar de wetten hunner natuur, maar die natuur is anders dan die der menschen, en daarom schijnen hun daden ons wonderlijk toe.

Bij I Sam. 28 : 11, 12 doet zich de vraag voor, of de daemonen macht hebben over de afgestorven zielen. — Saul gaat naar de waarzegster van Endor en deze doet den geest van Samuël opkomen, welke hem de zoo noodlottige profetie hooren deed. Velen meenen, dat Samuël waarlijk verschenen is om een boodschap van God te brengen. Toch moet dit gevoelen bestreden; niet op rationalistische wijze, door te zeggen, dat er niets gebeurd is en alles slechts bedriegerij was; maar door te erkennen, dat in het Spiritisme werkelijkheid is. Vele kundige mannen als Roorda van Eijsinga, Lodon e. a. hebben dan ook het Spiritisme omhelsd. Deut. 12 leert ons, dat er valsche profeten waren, die toch wonderen konden verrichten; Jezus voorspelt, dat in de laatste dagen daemonische

teekenen zijn komst zullen voorafgaan. Er verscheen dus wel waarlijk een geest aan Saul, maar het was niet de geest van Samuel.

1ste Omdat wij nergens lezen, dat na den dood de daemonen invloed en macht hebben over hen, die in den Heere ontslapen zijn. Dus Samuel was òf een verlorene òf de verschijning was Samuel niet.

2de Valt niet te ontkennen, dat afgestorvenen als Mozes en Elia op aarde teruggekeerd zijn, maar tusschen deze categorie en het te Endor voorgevallene bestaat dit verschil, dat de eerste gevallen dienden als openbaring van heerlijkheid en het laatste als instrument van eene vrouw in booze dingen bevangen.

3de God kan dit ook niet gedaan hebben, door Samuel weder op te wekken, want dan zou God iets gedaan hebben, wat Hij zelf vervloekt had in de wet (n.l. tooverij en waarzeggerij).

4de Al moet erkend, dat alle profetie, dus ook deze uit God is, zoo moeten wij toch bedenken, dat God ook een Bileam gebruikt om Israël te zegenen, een Cajaphas om het doel van Jezus' komst te verkondigen.

De vraag, of de daemonen ook invloed kunnen uitoefenen op de stof en op levende personen, was aan de orde in onze Kerken ten tijde van Balthazar Bekker, die in zijn: „De Betooverde Werelt" allen invloed van hen negeerde. Deswege heeft de Classis van Walcheren en later de Synode van Zuid-Holland resoluties vastgesteld aangaande de engelenleer en bepaald, dat een zestal artikelen hierover aan de proponentsformulieren zouden worden toegevoegd: cf. Commentaar van de Moor D. II 333. De Walchersche artikelen zijn minder bekend: hierover verscheen in 1708 een boekje van Brahé, predikant te Vlissingen. In 1693 zijn die 5 Walchersche artikelen gemaakt, waarin wij o. a. vinden: „Gelijk God aan elk schepsel enz. . . . . daarenboven hun mededeelende een vermogen, waardoor zij bekwaam zijn, buiten zich zelf, om op andere schepselen eenige werkingen uit te voeren, 't zij op geesten als huns gelijken, 't zij op lichamen, als zijnde onedeler schepselen dan zij zelven." Hier wordt dus beleden, dat de inwerking der engelen op stoffelijk gebied, ongeveer gelijk moet zijn, met de werking van onze ziel op ons lichaam, want het πνεῦμα heeft macht over de brute stof. Deze inwerking van de engelen op de menschen kan op verschillende wijzen plaats hebben:

1ste door verschijning en toespraak, dat is anthropomorphistisch; zij hebben dan gewoonlijk menschengedaanten, terwijl een hooger licht hen omstraalt. Act. 6 : 15.

2de door inwerking op den geest: het ἐνεργεῖν. Er bestaat tweeërlei soort van ἐνέργεια, n.l. de middellijke en de onmiddellijke; de eerste oefenen

wij ook op onze medemenschen n.l. door spreken enz.; de laatste hebben de engelen; zij heeft geen luchtgolven, geen zenuwen noodig maar werkt op het πνεῦμα. Deze ἐνέργεια komt in verschillende gradaties voor:

a. in zijn zwaksten vorm, als πειρασμός Matth. 6 : 13.

b. als πλήρωσις Act. 5 : 19.

c. als ἐνοίκησις, bij de bezetenen.

d. als het varen in iemand, n.l. in Judas Iskariot, van wien alleen in de H. S. het εἰσέλθειν gevonden wordt Joh. 13 : 27.

e. als sterkste vorm der incarnatie. verg. II Thess. 2 : 3.

Hebben de engelen een eigen taal? — Ja, want in I Cor. 13 : 1 en in II Cor. 12 : 4 wordt gesproken van de γλῶσσαι τῶν ἀγγέλων. Voorts blijkt uit de Apocalypse dat de engelen voortdurend Gode lofzingen, wat niet eenvoudig muziek maken is; verg. I Cor. 14. Ook in Jesaja 6 lezen wij, dat de Serafs zingen: Heilig, heilig, heilig is de Heere! — Wat is echter onder deze talen te verstaan? Men heeft gemeend, dat het een glossolalie is, gelijk op den Pinksterdag bij de Apostelen. Dat kan echter niet 1ste omdat het zijn ἄρρητα; 2de omdat de glossolalie is het weeropkomen van de oorspr. aan den mensch gegeven taal, en dus in zijn diepsten grond geen engelen- maar een menschentaal is. Γλῶσσαι In I Cor. 13 behoeft dan ook niet noodzakelijk zoo opgevat, alsof er meer dan één engelentaal is. Het kan wel, maar hoeft niet, omdat γλῶσσαι ook eenvoudig kunnen aanduiden de σώματα der engelengedachten. Hoe is nu dat spreken denkbaar? — Zoodra wij slechts een duidelijke voorstelling van menschelijk spreken hebben gaat dit. Ons spreken is het overbrengen van gedachten door het gehoorvlies; bij een engel gaat dit onmiddellijk. Het geopenbaarde doet ons gelooven, dat ook de uitverkorenen de engelen zullen hooren en begrijpen (Znch. III : 155).

§ 4. *De Relatione cum Hominibus.*

Cum hominibus, angeli si componantur, tum certa quaedam similitudo, tum magna satis dissimilitudo in oculos nobis occurrit. In unam cum hominibus classem conjiciendi sunt, si utriusque essentiam rationalem atque ethicam respicis, qua tum angelus tum homo prae materie et brutis excellent. Vel sic tamen satis distincte ab hominibus differunt: 1º quod corpore destituti sunt; 2º quod donorum mensura in angelis multo major quam in hominibus; 3º quod in homine progressus intellectualis et moralis, qui deest in angelis; 4º quod in spirituum mundo stupenda illa potentiae et roboris exhibent monumenta, quae bruta animalia, feri praesertim in mundo corporeo, quare sub imagine animalium ut et cum alis nobis praefigurantur et 5º quod in homine imago Dei plenaria, in angelis tantum similitudo, i. e. quaedam hujus imaginis lineamenta. Hinc fit non angelum sed hominem esse incarnationis capacem, hominem non angelum esse finem secundarium creationis, adeoque finaliter angelos subjectum iri homini primum in Filio hominis, post hoc in electis qui angelos judicabunt. Unde tamen concludere non licet angelos propter hominem tantum creatos fuisse; sunt angeli sicuti omnis creatura finaliter propter Deum et in Dei gloriam procreati et nonnisi secundarie hominis quoque causa.

Toelichting.

Deze paragraaf over de engelenleer is gewichtig:

1ste omdat iets voor ons geloof geen waarde heeft, tenzij het met ons zelven in rapport staat. Bij alle stukken van de dogmatiek moeten wij vragen, in welk verband het met den mensch staat, anders heeft het geen klem, geen vat op onze persoonlijkheid en wordt het dorre philosophie, gelijk de orthodoxistische school van de 18e eeuw; Schleiermacher trok hier te recht tegen op, maar ging te ver, door niet te vragen: welke beteekenis heeft dat dogma voor mij? maar: wat is mijn gevoelen daarvan?

2de omdat juist over de verhouding van mensch en engel zeer verkeerde begrippen hebben bestaan en nog bestaan. Voor de gewone menschen is

„engel" en een „heel lief mensch" hetzelfde; een engel wordt beschouwd als een beeld van het reine; zoo wordt echter het verschil tusschen mensch en engel gereduceerd tot het specifieke en raakt het niet meer het wezen zelf. Deze fout vinden wij op theologisch en philosophisch gebied ook b.v. bij Francke, die zegt, dat de engelen alleen hun raison d'être aan den mensch te danken hebben, om hem alleen bestaan (het anthropocentrische stelsel).

Deze paragraaf leert:

I. Dat er is quaedam *similitudo* cum hominibus; dit is zoo wegens de indeeling der wereld; wij hebben als gegevens stof, planten, dieren en menschen; deelt men deze nu in twee klassen: de geestelijke en de stoffelijke wezens, dan komen mensch en engel in één klasse, want planten en dieren zijn brute, menschen en engelen zedelijke wezens. Men vindt wel in de dierenwereld overgangen tusschen mensch en dier maar dit zijn slechts instinctieve profetieën van wat in de volgende klasse komen moet.

II. Dat er ook veel *dissimilitudo* tusschen mensch en engel is en wel bestaande daarin:

1ste dat de mensch is corporeus, de engel niet; ook op het zedelijke bestaan heeft dit invloed; de engel kent geen zinnelijke zonde, hij kent alleen de zonde van den hoogmoed.

2de dat bij den mensch is progressus, bij den engel niet.

3de dat er bij den engel een major mensura bestaat; d. w. z.: wij menschen hebben een beperkte kracht, vergelijkt men zich bijv. met een paard, leeuw enz. dan gevoelt men dat men daartegenover niets beteekent en de mensura virium verre ten voordeele der dieren overslaat. Zoo zijn de engelen de monumenta virium in de geestelijke schepping; vandaar dat de engelen beschreven worden in de vormen van leeuwen, stieren, arenden. wagenen, vleugelen enz. Cf. Ezechiël 1 : 10 coll. vs. 16; 10 : 14. Zelfs staat dit nog duidelijker ten opzichte van den mensch Ps. 8 : 6. In een engel vinden wij dus meerder kracht dan in een mensch en deze kracht behoeft niet onderhouden te worden. Onze kracht neemt af, als zij niet wordt onderhouden; die van een engel slijt nooit, een engel wordt niet moede, eet geen spijze, slaapt niet. Daarom kan een engel ook niet sterven en bezit hij de ἀθανασία. Ook de geest van een engel wordt niet moe; wij worden moe met ons gevoel; wanneer wij een sterk verlies hebben geleden of eenige dagen in spanning geweest zijn, dan zijn wij op. Deze spanning kent een engel niet, evenmin als de reactie ervan. Onze wil daarentegen wordt door hem veel te gebruiken gestaald, krijgt kracht; maar ook dit toenemen van geest- en wilskracht is den engel onbekend.

4de dat een mensch geschapen is naar den beelde Gods; van een engel lezen wij dat niet. De oude gereformeerde theologen zeiden altijd dat een engel wel geschapen was ad imaginem Dei. Voor wij dit weerspreken, dienen wij ons eerst af te vragen, wat beteekent creatum esse ad imaginem Dei. Gen. 1 : 26 spreekt van het צֶלֶם en van het דְּמוּת; het laatste drukt de analogische gelijkheid van den mensch uit en is in den engel slechts onvolkomen te vinden; het eerste doelt op de gestalte, het typische in den mensch en dit komt in 't geheel niet voor bij den engel. Dit blijkt daaruit:

a. dat engel en dier dit gemeen hebben, dat zij geen progressus kennen en dus instinctieve wezens zijn; een bij maakt zijne figuren prachtig; er is echter geen vooruitgang waar te nemen, gelijk bij den mensch. Het spinneweb ziet er uit als voor zes duizend jaar, terwijl het slijpen der diamanten steeds zuiverder wordt.

b. dat bij den engel het potentieele en actueele ineenvalt; omne quod est potentia etiam actu in angelo existit.

c. dat een engel niet alle gaven bezit. De mensch is de lichtstraal; in hem ligt de geheele imago lucis; d. w. z., in den lichtstraal zijn alle 7 hoofdkleuren aanwezig, alle mededeelbare eigenschappen van Gods wezen zijn, hoewel dan in nuce, in den mensch verborgen. De engel daarentegen is een enkele kleur van het verspreide licht, maar dan ook die kleur in haar volle heerlijkheid en pracht; m. a. w. de engelen hebben elk eene afzonderlijke gave, een deel uit den schat, maar dat deel in zijn volle ontplooiing; doch de mengeling dier eene gave met de andere ontbreekt bij hen. De H. S. zelf geeft aanleiding om zoo te oordeelen; in Jes. 11 : 2 worden zeven geesten onderscheiden, en elk van die geesten krijgt eene afzonderlijke qualiteit, die in kiem in den mensch ligt. Zoo ook maken de Cherubijnen een anderen indruk op ons dan de Serafijnen (kracht > heerlijkheid.)

d. dat de incarnatio Verbi uitsluitend plaats vindt in den mensch, niet in den engel. Hebr. 2 : 16 lost hieromtrent allen twijfel op. Christus is nooit een engel geworden, al heeft Hij soms de gestalte van een engel gedragen. En dit kon niet anders; de Christus kon slechts mensch worden, omdat de mensch, naar het beeld Gods geschapen, door dit beeld met God verbonden was.

e. dat de engelen uitgezonden worden om de uitverkorenen, wat niet kon geschieden als zij een zelfde soort wezens waren als de mensch. Zij staan dus in hun organische natuur beneden ons. De mensch kan men noemen

een μικροθεός, maar een engel niet, omdat in den engel een geheel ander soort voor ons optreedt. Wij belijden dus met onze gereformeerde vaderen, dat het wezen van een engel is eene essentia rationalis atque ethica, maar kunnen niet toestemmen, dat zij ad imaginem Dei geschapen zijn. De imago Dei omvat nog iets meer dan bovengenoemde essentia rationalis atque ethica, en juist dat meerdere mist een engel en bezit een mensch.

Voor het denkbeeld, dat de engelen ad imaginem Dei geschapen zijn beroept men zich op het בְּנֵי הָאֱלֹהִים in Job 1 : 7; want, zoo zegt men indien de engelen kinderen Gods zijn, moeten zij ook het beeld huns Vaders dragen. Hiertegen pleit echter:

a. dat de naam: zoon van God daarom nog geen gelijksoortigheid met God uitdrukt.

b. dat de engelen ook בְּנֵי אֵלִים zonen der kracht, Ps. 89 : 7, genoemd worden; dat verder de Schrift ook spreekt van zonen des verderfs enz.

c. dat zij nooit broeders van Christus worden genoemd, en men nergens leest van ὁ πατὴρ τῶν ἀγγέλων.

Hieruit blijkt dat gelijk met de uitdrukking „de zonen van Israël" eenvoudig bedoeld wordt al wat tot Israël behoort, zoo ook met bené Elohim het geheele koninkrijk der hemelen wordt uitgedrukt.

III. Toch mag uit het voorgaande niet opgemaakt, gelijk Francke deed, dat de engelen slechts om de uitverkorenen bestaan, een soort satellieten van den mensch zijn. Dit dient weersproken, want:

1ste er zijn millioenen engelen en toch als men alle engelenverschijningen in het O. en N. T. samentelt, krijgt men slechts een zeer beperkt aantal, waarvan nog een deel afgaat als verschijningen van den Messias. Hierop maken alleen een uitzondering de Mahanaïm, die Jakob zag, hoewel ook die toch altijd slechts een beperkt deel waren.

2de de menigte des hemelschen heirlegers bij Bethlehem was niet om den mensch, maar tot Gods eere.

3de de Cherubijnen en Serafijnen worden ons voorgesteld als trawanten van den Koning der Koningen; en wanneer zij uitgezonden worden op aarde, dan zijn zij daarom nog geen dienaren desgenen, naar wien zij gezonden worden, maar juist dienaren van Hem, die hen zendt.

4de waren de engelen alleen propter hominem, dan zou hun raison d'être vervallen, wanneer alle uitverkorenen eenmaal in den hemel zalig zullen zijn, terwijl de Schrift ons leert, dat de engelen eeuwig zijn.

5de de engelen zijn geschapen vóór den mensch en deden toen reeds hun werk Job 38 : 7.

6de zelfs daar, waar wij lezen, dat zij naar den mensch gezonden worden, blijft het hoofddoel: God te verheerlijken. In Efratha's velden bracht één engel de boodschap en de anderen zongen: „Eere zij God in de hoogste hemelen."

De Schleiermacheriaansche school heeft vooral sterk op dit punt gewezen. De mensch staat tusschen twee wezens de engelen en de bruta als centrum in. Nu krijgen wij volgens hen deze schakel: God, Christus, de mensch, het dier, de stof. Immers de aarde is er om de planten, de planten om de dieren, de dieren om den mensch enz. Dit is gedeeltelijk waar, mits men er bijvoege, dat de dieren een soort praeformatie van den mensch vormen, maar deswege geenszins alleen om hem te dienen geschapen zijn; vergelijk slechts de verscheurende dieren, tal van insecten en vogelen, die geheel buiten ons om leven. En zijn de dieren eene praeformatie, dan zijn ook de planten dit; en dan gevoelt men terstond welk een pracht in die wereld bestaan heeft, die door geen mensch ooit gezien, laat staan gebruikt is. De Schrift zelf verbiedt ons de bruta als alleen propter hominem te beschouwen, verg. Ps. 50 : 9—12, waar de Heere zegt: „èn het gedierte des wouds én het gevogelte des hemels is Mijne!"

En toch desniettemin kan van die wereld der bruta gezegd, dat zij eene praeformatie van den mensch is, d. w. z. dat wat later in volkomenheid in den mensch aanschouwd is, reeds gebrekkig gezien is in de voorafgaande formatiën, Maar bij den engel gaat zelfs dat niet door; de engel is geen praeformatie, maar eene formatie naast den mensch, die alleen hierin met elkaar overeenkomen, dat zij beide een bewust leven hebben, een volmaakt en absoluut bestaan, wat bij den mensch niet alleen niet hooger, maar zelfs minder ontwikkeld is (Ps. 8 : 6) en verder komt in den engel de μικροκόσμος niet voor. Eindelijk de engelen verdwijnen niet, wanneer de mensch in zijn glorie komt te staan, want dan zullen de engelen naast de uitverkorenen God loven en prijzen.

Met dit verschil hangt samen, dat er bij de engelen geen splitsing in *geslachten* is, gelijk Jezus leert Matth. 22 : 30. Tegen deze meening hebben Kurtz e. a. zich beroepen op Genesis 6 : 2 en op I Cor. 11 : 10 Wat *Genesis 6 : 2* betreft, waar gezegd wordt dat de „benè elohim" vrouwen hebben genomen uit de dochteren der menschen, hieromtrent bestaan twee opinies; zij die aannemen, dat de mensch Adam vroeger een hermaphrodiet geweest is, als Kurtz, Delitsch, Hoffman; terwijl de mystici, Keerl, Origines etc. onder deze „zonen Gods" de engelen verstaan, en meenen, dat uit dit huwelijk de monsters voortkwamen, die de Grieken als halfgoden vereerden. Zij beroepen zich vooral op de tegenstelling

tusschen de „benè elohim" en de „benoot haadam." Anderen als Hengstenberg en Keil verstaan hieronder de Sethieten en Kaïnieten. De Gereformeerden sluiten zich bij de laatsten aan:

a. omdat de meening als zou de tegenstelling tusschen benè elohim en benoot haadam noodzakelijk ten gevolge moeten hebben, dat onder benè elohim geen menschen kunnen verstaan worden, weersproken wordt door Jer. 32 : 20; Jes. 43 : 4; Richt. 16 : 7; Ps. 73 : 5.

b. omdat benè elohim ook van menschen gebruikt wordt Deut. 32 : 5; Hos. 2 : 1; Ps. 73 : 15; Ps. 80 : 16.

c. omdat vers 3 toont, dat de zonde bij den *mensch* lag, niet bij den engel, en dus de vrouw de verleidster zou moeten geweest zijn.

d. omdat in vers 4 vermeld wordt, dat zij kinderen wonnen, wat van een engel niet gezegd kan worden, omdat zij geesten zijn, en dus wel in cogitatione maar niet in het vleesch zondigen kunnen.

e. omdat de bijvoeging in vers 2: „zij namen zich vrouwen uit allen, die zij verkozen hadden" eerst tot zijn recht komt, wanneer wij er tegenoverstellen een beperkten kring van geloovige meisjes, met wie zij trouwen mochten; terwijl de zonde nu was, dat zij zelf gingen kiezen, en niet gehoorzaamden aan het gebod. Deze bijvoeging zou bij de engelen zonder zin zijn.

Wij verstaan dus onder de „benè elohim" den kring der geloovigen, onder de „benoot haadam" de algemeene menschheid. Deze benè elohim zagen juist de dochters der menschen, niet de zonen der menschen de dochteren Gods aan.

Dit is volkomen psychologisch en gebeurt nog altijd; een geloovige jongen wordt bekoord door het schoon, de versiering der ongeloovige meisjes; terwijl de ongeloovige jongens niet spoedig een geloovig meisje nemen, daar de vrouwen van beteren zin zich niet op versiering toeleggen.

Ten tweede beroepen zij zich op 1 Cor. 11 : 10, waar staat dat de vrouwen het hoofd moeten gedekt houden *διὰ τοὺς ἀγγέλους*. Sommigen verstaan hieronder de daemonen, die dan tot zinnelijken lust geprikkeld zouden worden als de vrouwen dit nalieten. Maar *ἄγγελος* wordt nooit van slechte engelen gebruikt, of er moet iets bijstaan (b.v. engel des verderfs). Anderen vatten het op als goede engelen en meenen, dat het dekken een teeken van eerbied is; maar dan moest dit niet geschieden *διὰ τοὺς ἀγγέλους* maar *διὰ τὸν θεόν*. Weer anderen vertalen *ἀγγέλους* door ouderlingen. Maar al deze verklaringen geven geen zin. Slechts eene verklaring voldoet; en die is ook grammaticaal bewijsbaar. Paulus handelt hier niet over vleeschelijke lusten, maar over de rangen, de subordinatio. God, zegt de apostel, is het hoofd van Christus, Christus het hoofd van den man, de man het hoofd

van de vrouw. Nu staat er in vers 4 wanneer de man bidt of profeteert met een deksel op het hoofd, zoo maakt hij zijn hoofd, dus Christus, te schande, want hij is de heerlijkheid Gods. Wanneer nu de vrouw ook blootshoofds wil bidden, toont zij, dat zij haar onderworpenheid aan den man wil afleggen (vers 5), want daar het zich zelf laten scheren een teeken van vrijheid was, zoo toonde immers de vrouw, die dat deed, daarmede dat zij *vrij* wilde zijn, en maakte zoo haar hoofd, d. i. haar man, tot schande. Nu slaat in in vers 10 het διὰ τοῦτο niet op het voorafgaande maar op het volgende διὰ τοὺς ἀγγέλους. God heeft der vrouwe eene ἐξουσία, eene macht boven haar gegeven en dat wel διὰ τοὺς ἀγγέλους. Want in de engelenwereld was de een niet over den ander gesteld, en daardoor ontstond de rangstrijd, die hun verderf na zich sleepte. Opdat dit zich bij den mensch niet zou herhalen, kreeg de man macht over de vrouw.

De Heilige Schrift leert ons verder, dat de engelen wel een ethisch leven hebben, maar dat hunne beslissing in dat ethische leven absoluut is. Daaruit zien wij, dat de engel πνευματικῶς geschapen is en dat geen redding meer voor een gevallen engel mogelijk is. En waar de apostel in I Tim. 5 : 21 spreekt van de uitverkoren engelen, mag dit nooit zoo verstaan alsof zij uitverkoren zouden zijn e massa perditionis, maar dat zij zijn uitverkoren om niet te vallen. Daarom geschiedt er ook nooit barmhartigheid aan de engelen. De barmhartigheid van Christus gaat altijd over den mensch, nooit over de daemonen; integendeel Hij treedt overal, waar zij zijn, tegen hen op. De engelen verstaan daarom ook het verlossingswerk, de ποίκιλος σοφία τοῦ Θεοῦ niet. Cf. I Petr. 1 : 12 en Ef. 3 : 10; zij konden zich er geen voorstelling van vormen hoe die verzoening geschieden zou en waren begeerig er in te zien. En daarom is het zoo dubbel aandoenlijk wanneer wij een engel, Gabriël, zien neerdalen bij Bethlehem om die verlossing te komen uitroepen en te juichen in de onbegrepen zaligheid, den menschen geschonken. En uit dit oogpunt moeten wij ook de vloekpsalmen beschouwen; een engel neemt van ganscher harte die vloekpsalmen over, omdat voor een gevallen engel geen redding meer mogelijk is en barmhartigheid zonde zou worden. En zoo plaatst ook de psalmist zich op ditzelfde standpunt; hij denkt zich het moment, in, waarop Gods gericht uittreedt en alle hoop is afgesneden; dan treedt dezelfde verhouding in als bij de engelen; men heeft alleen uitverkorenen en verworpenen, wier lot voor eeuwig is beslist.

§ 5. *De Angelorum Officio.*

Angelorum officium sive ministerium est uti Dei inserviant gloriae, idque tribus satis a se invicem diversis modis. Et primo quidem ut laudes Dei extollant tum propter Divinam essentiam tum propter operam majestatis; secundo ut instrumenti vicibus fungantur in explendo Dei consilio de hujusce fabricae sustentatione; tertio extraordinarie Dei mandata ad hominem transferant, hominibus appareant, eos consolentur, puniant, occidant; quarto extraordinarie incarnationi et incarnato Dei filio praesidio sint in statu humiliationis; quinto ut Dei dona cum electis communicent et electorum preces ad Deum referant; sexto ut animas defuntorum conducant in beatitudinis regnum; septimo ut ecclesiam Christi tueantur adversus insidias angelorum malorum et octavo ut in die suprema exsequanter jussa Domini, qui apparebit ad ultimum judicium et tunc demum angeli ipsi electorum judicio se subjicient.

Toelichting.

Wat doen de engelen?

1ste. Op den voorgrond dient gesteld, dat zij *Gods lof vermelden:* Ps. 103 : 20, 21; Jes. 6 : 3; Apoc. 14 : 6 en vele andere plaatsen. Wij weten niet of onder dit zingen, een jubelen op hoorbare wijze te verstaan is; waarschijnlijk zal er wel wel eenige analogie tusschen ons en hun zingen zijn; maar tevens bestaat er toch ook een groot verschil, daar er ook verschil is tusschen de kennis op aarde en in den hemel.

2de. Zij zijn *instrumenta providentiae* cf. Joh. 5 : 4; Apoc. 16 : 5; Ez. 1 : 10; waar de engelen met wagenen vergeleken worden en met natuurkrachten. Eindelijk nog eene aanduiding in Jes. 24 : 21 coll. 27 : 1 waar de Heere zegt, dat Hij eene bezoeking zal brengen over twee creaturen: die in de hoogte en die op den aardbodem zijn. De vraag rijst nu of onder de heirscharen des hoogen in de hoogte engelen moeten verstaan worden? Het antwoord hierop ontvangt eenig licht door Jes. 27 : 1; daar wordt gesproken over den Leviathan, den draak en de langwemelende slang, ongetwijfeld starrenbeelden, en verband gezocht tusschen die starrenbeelden en de volkeren op aarde (Babylon, Perzie en Egypte). Velen hebben hierop de theorie gegrond, dat de engelen in Gods hand de natuurwetten bezorgen

en dat door hen de natuurkrachten worden uitgeoefend. Dit is zeer wel mogelijk; maar de gegevens in de H. S. zijn er te weinig voor in aantal om het zeker te zeggen.

3de. *Extraordinarie* brengen zij Gods last ten uitvoer:

a. door verschijningen.

b. door te straffen en te dooden; (Sodom en Gomorra; de eerstelingen uit Egypte; de dorschvloer van Arauna; het leger van Sanherib).

4de. Zij treden op bij de *incarnatio* van Christus en wel door de aankondiging van de ontvangenis, de verschijning in Bethlehem, bij de verzoeking in de woestijn, in Gethsemane, bij de opstanding en den hemelvaart.

5de. „*Dei dona cum electis communicare*"; dit punt komt straks terug.

6de. „*Animas defunctorum* etc." Wij lezen in Luc. 16 : 22 dat de engelen Lazarus in Abrahams schoot droegen; hier kan van geen accomodatie sprake zijn, omdat de Heere Jezus vrij was in de keuze zijner woorden. Hoe wij ons dit hebben voor te stellen, is onbekend en onbegrijpelijk; alleen weten wij dit, dat de engelen, die zelf πνεύματα zijn, onder elkaar gemeenschap oefenen en dit dus ook kunnen doen met de geïsoleerde πνεύματα der afgestorvenen; immers de dooden zijn tot de komst van Christus ἰσάγγελοι d. w. z. zij zijn van hun lichaam beroofd en verkeeren in een geïsoleerd-pneumatischen toestand tot de parousie des Heeren.

7de. „*Ut Ecclesiae inserviant*" cf. Apoc. 12 : 7; I Cor. 4 : 9.

8ste. „*Ut in die suprema exsequantur* etc." cf. Matth. 13 : 39; 25 : 31; Luc. 9 : 26; Apoc. 20 : 1; II Thess. 1 : 7. Ook bij deze voorstelling vervalt alle accomodatie.

De taak der engelen is dus, wat hun extraordinaire werking betreft, volstrekt nog niet afgeloopen; de bijzondere openbaring wacht nog op haar slottafereel. Door dit uit het oog te verliezen, verstaan velen de H. S. verkeerd. Wij leven nog onder de bijzondere bedeeling; tusschen Jezus' hemelvaart en zijn terugkomst ligt niets anders in, dan het toebrengen der uitverkorenen; is de laatste bekeerd, dan komt Jezus op de wolken. Het best kan men dit met eene tragedie vergelijken; nà het zesde bedrijf, voor de ontknooping van het stuk, komt eene pauze; die pauze is het heengaan van Jezus naar den hemel; en vraagt men „wat komt er nu?" dan is er evenmin iets vreemds in dat de apostelen antwoorden: na den hemelvaart komt de wederkomst, als dat de acteur u zegt: het zevende bedrijf volgt nu.

9de. „*Snbjicientur judicio hominum*" cf. I Cor. 6 : 3; Hebr. 2 : 5; I Petri 3 : 22.

Thans komen wij terug op *punt* 5 en vragen van zelf: Zijn er bepaalde schuts- of beschermengelen voor sommige landen, streken, volkeren of

personen? De voorstanders dezer leer beroepen zich op Deut. 32 : 8; Daniel 10 : 13 coll. vers 20; Apoc. 1 : 20. In Deut. 32 : 8 heeft de Septuaginta κατὰ τὸν ἀριθμὸν θεοῦ; dit stemt niet overeen met den codex dien wij hebben, waar staat „de kinderen Israëls." Men zegt zij kunnen gelezen hebben óf בְּנֵי יְשָׁר אֵל = filii recti Dei òf בְּנֵי שַׂר אֵל = filii principis Dei. Beide conjecturen gaan niet op; nergens in de Schrift is sprake van God als יְשָׁר אֵל; en evenmin is het rijmen dat de engelen zouden zijn: zonen van den Vorst Gods. Waarschijnlijk heeft de Septuaginta een bedorven codex voor zich gehad waar stond „benè elohim". — Deze plaats vervalt dus.

In Daniel 10 : 13 coll. vs. 20 leest men, dat de profeet in een gezicht zag een engel, welke zeide: „Ik kom om te strijden tegen den Koning der Perzen." Hieruit leidt men af, dat er in de hemelen andere engelen waren, die op hun beurt den plicht hadden voor de Perzen te strijden; en dat derhalve reeds geregeld werd in den hemel, wat op aarde gebeurde; en daaruit distilleerde men dan de engelenbescherming. Opmerkelijk is, dat men ook in het dagelijksch leven spreekt van een nationalen- of volksgeest, die niet in a en b maar in allen samen is; die niet sterft maar blijft leven in onze kinderen, gelijk hij leefde in ons voorgeslacht. Wat is nu die nationale geest (wel te onderscheiden van den tijdgeest)? Het is juist die gedachte dat dat πνεῦμα, dat wij volksgeest noemen, een engel is, die aan elk volk iets afzonderlijks gaf, op elk volk een bijzonder stempel drukte. In deze gedachte ligt iets zeer natuurlijks. Niet alleen elk land, maar elke stad, ja zelfs elk onderdeel van een stad (Rotterdamsch $>$ Haagsch; Kattenburg $<$ Heerengracht) heeft zijn eigenaardig cachet. En wie houdt dat alles in stand? God de Heere. Dit verschil leidde oudtijds tot het aannemen van schutsgoden en godinnen voor elke plaats; en in den Christelijken tijd tot het geloof aan schutsengelen der verschillende volkeren. Dan. 10 : 13 geeft hiervoor wel eenigen grond. Men beschouwde de zaak zóó, als had Israel den generaal n.l. Christus tot beschermengel en de overige volken de soldaten, n.l. de gewone engelen. Zelfs ging men op het persoonlijke leven over en beweerde dat elk mensch een schutsengel had, zich daarbij beroepende op Hand. 12 : 15 (hier is een christelijke vergadering bijeen en het binnenkomende dienstmeisje zegt: het is niet Petrus, maar zijn engel); en op Matth. 18 : 10 („Want hunne engelen zien altoos het aangezicht des Vadèrs.")

De gereformeerde theologen zijn het hierover niet eens kunnen worden.

Onder de voorstanders der schutsengelen staan vooraan Zanchius en Maccovius. De laatste zegt in zijne „Loci Communes" Cap. 40 : Cuique electo ordinarie certum propriumque angelum, qui perpetuo sit ipsius custus ac comes, jam inde a nativitate usque ad finem vitae a Deo assignari asserimus."

Hoe hierin te beslissen is, valt moeilijk te zeggen. Prof. Kuyper neigt tot het gevoelen van Zanchius en Maccovius. Immers de uitroep van het dienstmeisje in dien geloovigen kring, zonder dat hij een weerspraak uitlokt, weegt vrij zwaar; en Matth. 18 : 10 heeft weinig zin, wanneer wij het zoo verstaan, dat de engelen in 't algemeen Gods aangezicht zien; er staat: „niet een van deze kleinen" en deze vereinzelung wijst er wel op, dat ieder mensch een eigen engel heeft. Zoo ook Daniel 10 : 13 coll. vers 20 en de behandelde teksten uit Jesaja 24 coll. Jes. 27. Bovendien worden wij in deze meening versterkt, omdat wij zoo licht begrijpen kunnen, dat het misbruik, dat de Roomsche Kerk van de schutsengelen maakte, de gereformeerden er toebracht hun bestaan geheel te ontkennen. Hier komt nog bij, dat God een God van orde is. Wanneer één heer vele bedienden heeft, laat hij ze niet allen door elkaar loopen, maar geeft ze elk een afzonderlijke bediening, den een als schenker, den ander als bakker enz. En waar de Schrift leert, dat God vele heirscharen van dienende geesten bezit, moeten wij dus wel aannemen, dat de engelen niet door elkaar woelen, maar dat er een verdeeling der diensten is. Wij zien hetzelfde op aarde en ook in den hemel in de distributio operum van Vader, Zoon en H. Geest. Prof. Kuyper legt echter op deze zaak niet veel nadruk, want voor ons leven hier, geeft het ons niet veel of wij het weten of niet. Want gesteld al, dat er zulk eene liefderijke bescherming Gods over den mensch gaat, dan is toch alle communicatie met dien schutsengel afgesneden en kan er nooit plaats hebben eenig vragen of bidden tot dien engel; want die engelen staan niet in onzen, maar in Gods dienst; wij hebben niet over hen te beschikken.

Hiermede hangt samen de quaestie over de *voorbede der engelen.* Zij, die deze voorbede gelooven, beroepen zich op Job 33 : 23; Zach. 1 : 12; Apoc. 8 : 2, 3. Wat Job 33 : 23 betreft, de Rationalisten zeggen, dat onder מַלְאָךְ eenvoudig een bode te verstaan is. De Gereformeerden gaan twee wegen op; eenigen verklaren het eenvoudig als een bode des Evangelies, een predikant; anderen verstaan er den Christus onder. Het laatste is het meest waarschijnlijke, omdat er op volgt;

„een uit duizend" wat van een gewonen engel of een predikant niet gezegd kan worden. Voorts staat in het volgende vers: Ik heb verzoening voor hem gevonden, en wie kan dit anders zeggen, dan de Christus alleen? Ten derde wijst מֵלִיץ, interpres, op Christus, als den Middelaar.

In Zacharia 1 : 12 bidt een engel voor Juda en Jeruzalem; maar ook hier is het de Christus, die bidt; gelijk altijd wanneer er staat „Malak Jahve".

In Apoc. 8 : 2 en 3 is van voorbede zelfs geen sprake, alleen van een offeren der gebeden aan God.

Is er dan geen voorbede? Dit volgt niet uit de bovengenoemde plaatsen, en evenmin kan ontkend, dat Christus gedurende zijn voorbede onder het O. T. als Malak Jahve optreedt en dus de natuur der engelen deelt. Bovendien zagen wij, dat de engelen kunnen bidden tot God, om Hem iets te vragen. Verder dragen de engelen onze nooden op het hart; zij hebben medelijden met den gevallen mensch en vreugde over een behouden zondaar. En waar voorbede niets anders is, dan het leggen der nooden van anderen voor Gods troon, daar bestaat er dus wel terdege een voorbidden van de engelen. Maar, en zie hier het verschil, wij kunnen geen invloed op hen uitoefenen; wij zijn van hun bewustzijn afgesloten. Rome stelt de engelen als een soort tusschenpersonen tusschen God en den mensch; de H. S. kent niets tusschen God en den mensch dan den Middelaar. Wij weten niet of een engel ons roepen hoort; bovendien is een engel geen kenner der harten. De voorbede der engelen staat op één lijn met het bidden van velen voor één persoon.

§ 6. *De Christi ad Angelos relatione.*

Angeli quoque a Christo creati, ipsique ab aeterno subditi sunt. Est Christus angelorum caput et dominus; Christo in diebus humiliationis succurerunt, in coelo ipsi dicto audientes sunt et in persona Christi tanquam Filii hominis electis quoque subordinantur.

1e de engelen zijn *creati a Christo* volgens Col. 1 : 16.

2e zij zijn *Christo subditi* volgens Apoc. 1 : 6; Luc. 7 : 27; Matth. 16 : 27; 26 : 53; Marc. 1 : 13; Act. 12 : 15; II Thess. 1 : 7; I Petr. 3 : 22.

3e Christus est *angelorum caput* volgens Eph. 1 : 21; Col. 2 : 10 coll. cum vs. 15.

4e *Christo succurerunt* bij de geboorte, bij Gethsemane etc. gelijk wij vroeger zagen.

5e *„In coelo ipsi dicto audientes"* volgt reeds uit Ap. 1 : 1; Lucas 7 : 27 etc.

Toelichting.

Deze paragraaf wordt in oudere en jongere dogmatieken niet gevonden. Wij hebben hierbij vier quaesties:

1e is de macht over de engelen aan Christus gegeven bij zijne incarnatie, of had Hij ze reeds vroeger?

2o Heeft Jezus de hulp der engelen genoten naar zijne menschelijke of naar zijne goddelijke natuur?

3e Wat beteekent het, dat wij de engelen oordeelen zullen?

4e Wat is de eindbestemming der engelen, wanneer de uitverkorenen allen zullen ingezameld zijn?

I. Op de eerste quaestie luidt het antwoord: Hij is Middelaar der engelen reeds vóór de grondlegging dezer tegenwoordige wereld. De tegenstanders beroepen zich op I Petri 3 : 22 en op Philip. 2 : 9. Deze opvatting is onjuist; omdat in Phil. 2 : 9, 10 niet staat, dat Christus voor zijne menschwording geen macht over de engelen bezeten heeft, want dit strijdt met Jezus' woord: „Mij is gegeven alle macht in hemel en op aarde", maar wel dat zij ook aan den *mensch* Jezus onderworpen zijn gemaakt, sinds Hij is gezeten aan de rechterhand Gods. Jezus bezat reeds voor zijne menschwording die macht over de engelen als Zoon van

God, dit blijkt: *a.* uit Coloss. 1 : 15, 16 en 17; immers Hij is de πρωτότοκος πάσης κτίσεως; dus Hij is gegenereerd πρὸ πάσης κτίσεως; er bestaat een speciale band tusschen Christus en de geheele schepping n.l. dat alle dingen ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη, zoowel in de hemelen als op aarde; en dat derhalve alle schepselen rechtstreeks aan den Zoon onderworpen zijn. Ten tweede beroepen wij ons op de Theophanieën onder het O. V. Waar eene Openbaring van God aan den mensch moet plaats hebben, neemt niet de Vader noch de H. G. maar de Zoon de engelengestalte aan en dit bewijst dat er verband bestaat tusschen Christus en de engelen ook voor zijne laatste en duurzame openbaring in de menschelijke natuur. Ten derde halen wij aan Ps. 2, waar wij lezen: Heden heb ik U tot Koning gezalfd. In dat eeuwige heden werd dus reeds alles aan zijne voeten onderworpen. — Deze quaestie is vooral van belang met het oog op Schleiermacher c. s., die leeren, dat Christus toch vleesch zou geworden zijn, ook al ware er geen zonde tusschenbeide gekomen. Calvijn heeft deze meening reeds weerlegd en er op gewezen, dat er twee middelaarsschappen zijn het 1e τῆς κτίσεως, en het 2e der verzoening. De oeconomie van de H. Drieëenheid stelt in elk der drie personen een afzonderlijke werking, en daarin ligt opgesloten, dat de Zoon rechtstreeks met de κτίσις in verband staat en als Middelaar optreedt tusschen God en die κτίσις; Christus is dus caput hominum et angelorum ook buiten de zonde om. Doch nu de zonde in de wereld gekomen is, was een tweede Middelaarsschap noodig om de wereld met God te verzoenen. Op deze wijze kunnen wij ons tevens den val der engelen verklaren, de engelen waren heerscharen en begeerden een eigen hoofd te hebben, en de diepe zonde van Satan was, dat hij dit hoofd wilde worden. Was nu Jezus niet het hoofd der engelen geweest, dan zou dit geen zonde geweest zijn.

Waar Jezus dit dominium over engelen en menschen dus reeds bezat als Zoon van God, heeft Hij het ten tweede male op eene bijzondere wijze moeten ontvangen, n.l. als Middelaar ter verzoening 1); maar dit dominium is tijdelijk; het gaat voorbij; eens zal Hij het weder aan den Vader moeten overgeven. Christus blijft dan wel caput angelorum maar als Zoon van God (I Cor. 15 : 27).

II. De dienst door de engelen aan Jezus bewezen is gedeeltelijk hulpe aan de menschelijke natuur, gedeeltelijk onderworpenheid aan de Goddelijke. Bij Bethlehem is de engelenverschijning geenszins een hulpe

1) Het tweede dominium ontving Christus nà den hemelvaart; voor dien tijd zou Hij moeten *bidden* om de legioenen engelen, nà dien tijd beveelt Hij ze.

geweest aan de menschelijke natuur, want dan zou zij iets te maken hebben gehad met de kribbe en de windselen; maar geheel aan de goddelijke natuur; het was een ministerium gloriae Filii Dei. Bij de opstanding daarentegen heeft men tweeërlei dienst; ten eerste aan de menschelijke natuur door het afwentelen van den steen van het graf en ten tweede aan de goddelijke natuur, door de glorie der opstanding aan de vrouwen en discipelen aan te kondigen. Bij den hemelvaart is het alleen een dienen ter eere van Gods zoon. In de woestijn en in Gethsemané daarentegen alleen een hulpe aan den mensch; vandaar Marc. 1 : 13 de uitdrukking διακονεῖν en Lucas 22 : 43 ἐνισχύειν, dus het inbrengen van ἰσχύς.

De dienst der engelen aan Christus op aarde is dus gemengd en vloeit dooreen. Maar na den hemelvaart dienen zij Hem niet meer, maar komen zij in zijn dienst, om de Kerk op aarde te ondersteunen.

III. Met de uitdrukking, dat wij de engelen zullen oordeelen, kan niet bedoeld zijn, dat wij de kwade engelen zullen oordeelen. Want die zijn dit alreeds. Ook niet dat de goede door ons zullen geoordeeld worden, want zij kennen geen ontwikkeling en komen dus niet in het oordeel. Wat beteekent het dan? Dit, dat in dezen staat der dingen een engel het κρῖμα is vóór den mensch, terwijl in statu perfectudinis de mensch het κρῖμα zal zijn voor den engel. Nu zien wij tegen een engel op; dan zal een engel tot ons opzien. Wat minder is wordt geoordeeld door wat meerder is, en zoo zal de status perfectudinis der electi een doorgaande en levende critiek zijn voor den staat der engelen. Gelijk wij nu zeggen: „een engel van een mensch", zullen zij dan zeggen: „een mensch van een engel". Maar dit alles is thans nog alleen met Christus het geval; Adam en de andere afgestorvenen zijn wel zalig, maar nog niet in heerlijkheid opgenomen; zij zijn nog niet *vol*zalig en wachten op de wederkomst van Christus; dan zullen zij met heerlijkheid bekleed worden. Christus daarentegen verkeert reeds in dien status gloriae en in Hem zijn de engelen ook aan ons onderworpen.

Maar niet alleen de goede engelen, ook de booze zullen door ons geoordeeld worden. Zij zullen inzien, dat hunne keuze verkeerd was, dat het mogelijk is onder den Christus als hoofd te staan en toch heerlijk te schitteren. Juist dat niets zijn om alles te worden is door den mensch aan den Engel geleerd.

IV. De eindbestemming der engelen. De opinie alsof de engelen alleen om den mensch zouden bestaan is verkeerd. De dienst, dien zij volgens Hebr. 1 : 14 aan de uitverkorenen bewijzen, is niet altijddurend, maar loopt af, wanneer de palingenesie is gekomen; hadden de engelen

dus geen andere roeping dan de uitverkorenen te dienen, zoo zouden zij eenmaal overtollig zijn. Neen; de hoofdroeping der engelen moet elders, moet buiten den mensch gezocht in de collaudatio Dei, want ook nà de wederkomst van Christus zullen zij de heirscharen des Heeren zijn, een τάξις hebben en εὐτακτοί optreden. De eindbestemming van den engel is dus om onder Christus, (dan niet meer als Menschenzoon, maar als Gods Zoon) als hun eigenaardigen Middelaar en hun hoofd in het eeuwige Godsrijk God eeuwig te dienen en zijn lof te verheerlijken.

§ 7. *De Cultu Angelorum.*

Quamquam in regno gloriae electi angelos judicaturi sunt, in hac terra degentes tamen electi angelos summa prosequantur aestimatione necesse est, eorum exemplum studeant, ut et caveant, ne angelis offendant. Hinc vero ad cultum religiosum (sive sub nomine λατρείας, sive sub nomine δουλείας commendetur) transgredi non licet. Saepe hoc in Ecclesia factum sed semper contra voluntatem Domini in Sacra Scriptura clare nobis et distincte revelatam, quae ab angelis quippe entibus finitis et creatis omnem arcet honorem, qui nonnisi Deo Optimo Maximo, tamquam Creatori, competit.

Toelichting.

I. In tota S. Scriptura magna cum *aestimatione* sermo fit de angelis cf, Richt. 13 : 6; II Sam. 14 : 17; I Sam. 29 : 9; II Sam. 19 : 27; Hosea 12 : 5; Matth. 22 : 30; 18 : 10; Marc. 13 : 32; Luc. 9 : 26; Hand. 6 : 15; I Cor. 4 : 9; 13 : 1; II Cor. 11 : 14; Hebr. 12 : 22; 13 : 2; II Petri 2 : 4; Judas vs. 6.

II. In S. Scriptura nobis *exempla* proponunter. In het geheele O. en N. T. geschiedt dit slechts één keer en wel door Jezus in het Onze Vader, Matth. 6 : 10: „Uw wil geschiede gelijk in den hemel alzoo ook op aarde." Deze plaats is èn omdat zij van den Heere zelf komt èn omdat zij als bede in het „Onze Vader" staat van het hoogste belang. Immers door de woorden ἐν τῷ οὐρανῷ wordt bedoeld de hemel in zijn geheel, dus mede de engelen, en worden ons deze ten voorbeeld gesteld in het volbrengen van Gods wil. In het „Onze Vader" wordt over goede en booze engelen gesproken en de mensch door God tusschen deze beide ingesteld; dit is opmerkelijk. God wil hebben, dat er meer aan de engelen zal gedacht worden, en toch hoe weinigen onder de geloovige Christenen doen dit.

III. S. Scriptura nos adhortatur ut *caveamus ne angelis offendamus.* Men meent veelal, dat de engelen onkundig zijn van ons doen, en dat wij ze niet kunnen beleedigen. Dit nu is in strijd met de H. S. cf. I Tim. 5 : 21. Paulus stelt hier de engelen voor, als gekwetst door de zonden der gemeente. Cf. ook Pred. 5 : 5.

Onze verplichtingen tegenover de engelen zijn dus:

1e dat wij ze met eerbied en achting moeten beschouwen;

2e dat wij hun voorbeeld moeten navolgen;

3e dat wij de zonde moeten nalaten, om hen niet te beleedigen.

Het tweede gedeelte dezer paragraaf handelt daarentegen over hetgeen niet mag gedaan worden. Men mag hun geen dominium toeschrijven en hun geen adoratio toebrengen; het eerste hebben de Socinianen gedaan, het tweede de Roomsche Kerk.

IV. Geen *dominium* mag den engelen worden toegekend, hoewel de Socinianen dit leerden, om hun Christologie vol te houden. Zij zeiden n.l., dat Christus niet was God geopenbaard in het vleesch, maar een geschapen wezen, dat tot hoogen trap van heiligheid opgeklommen was en dat als loon voor zijn lijden en sterven eene goddelijke positie verkregen had. Om nu dit beweren te staven, zochten zij naar een analogon en vonden dat in de engelen; immers hadden de engelen een dominium, moest men hun adoratio toebrengen, ofschoon zij geschapen wezens waren, dan kon hetzelfde ook aan Christus toegekend worden, zonder dat Hij God behoefde te zijn. Ook Coccejus ging dien kant uit; hij heeft getracht de antithese tusschen het O. en N. T. tot stand te brengen en beweerde, dat de geloovigen onder het O. V., niet onder het N. V., aan de engelen onderworpen waren. Hij beriep zich hiervoor op Hebr. 2 : 5 en verklaarde dit aldus: aan de engelen is niet de toekomstige maar wel de verleden wereld onderworpen geweest; dus Israël stond onder het dominium der engelen. Maar deze opvatting is onjuist. De tegenstelling valt niet op „μέλλουσαν," maar op „ἀγγέλοις", gelijk uit het vervolg blijkt. Er is sprake van Christus' meerderheid boven de engelen, en nu zegt de Apostel: niet aan de engelen, aan Christus hoort de toekomstige wereld. De vroegere hoorde aan Satan. En voorts moet onder „οἰκουμένην μέλλουσαν" niet de nieuwe bedeeling, maar het einde der tegenwoordige dingen verstaan.

Ook beriep hij zich op de namen aan de engelen gegeven als θρόνοι, ἀρχαί, ἐξουσίαι en אֱלֹהִים. Maar ook dit duidt geen dominium aan over den mensch; immers ook op aarde zijn θρόνοι en ἀρχαί; daaruit zou volgen, dat èn de overheid èn de engelen souverein over ons waren, wat onmogelijk is; evenmin kan, dat de engelen onder de koningen staan; en staan de koningen daarentegen zelf onder de engelen, dan hebben wij, onderdanen, in elk geval niet met hen te maken en hebben alleen de koningen rekenschap aan hen af te leggen. Zoo vervalt dus elk rechtstreeksch dominium der engelen over ons. Waarom hebben zij dan echter

die namen? Omdat er sferen zijn in den hemel en zij in die rijken hun ἀρχαί en ἐξουσίαι hebben; en die macht strekt zich op aarde alleen voorzooverre uit, als de elementen van deze Schepping met die, waarin de souvereiniteit der engelen geldt, rekenen.

Voorts wijst Coccejus er op, dat zij bij de Sinaïtische wetgeving wel zijn opgetreden met autoriteit, en beroept zich hiervoor op Gal. 3 : 19; Act. 7 : 53; Hebr. 2 : 2, waar gezegd wordt, dat door hen de wet gegeven is. — Antwoord. De H. S. leert duidelijk in het O. T. dat God zelf met eigen vingeren de tien geboden geschreven heeft. En daar de H. S. zich zelf niet kan tegenspreken, moeten dus de genoemde teksten iets anders beteekenen. Wanneer een koning een wet uitvaardigt, moet hij die door de ministers laten contrasigneeren; toch zou hij een dwaas zijn, die beweerde, dat de minister daarom souvereine macht had; integendeel, hij is dienaar. Zoo nu nemen ook de engelen bij de wetgeving van Sinaï geen andere plaats in, dan die van administratores.

Wat verder de bewering betreft, dat de engelen in het N. T. veel minder op den voorgrond treden dan in het O. T., die is geheel onwaar.

Voorts kunnen de engelen geen dominium hebben, omdat telkens in de H. S. geleerd wordt, dat wij hebben μία κεφαλή, „εἷς Κύριος" en dat is Christus I Cor. 8 : 6; Matth. 17 : 5.

In elk opzicht blijft dus het type der engelen, dat zij zijn ὑπηρέτης, die wel macht in de Schepping hebben, maar juist niet over den mensch.

V. Geen *adoratio* mag aan de engelen toegebracht worden. De Roomsche Catechismus (in cap. primi decalogi praecepti § 16) daarentegen leert: „Huic legi non repugnat invocatio sanctorum angelorum et beatarum animarum" en (§ 24): „Ob eam causam magis etiam colendi atque invocandi sunt angeli, quod pro salute hominum preces assidue faciunt, multaque eorum merito atque gratia in nos Deus confert beneficia. Vooral Bellarminus (de Beatitate Sanctorum I Cap. 19 Controversia Tom II coll. 899) leerde dit; Sancti sive angeli sive homines pie atque utiliter a viventibus invocantur. Zie nog in het „Breviarum Romanum ad 1 Nov." Beata quoque agmina Spirituum, praeterita, praesentia, fultura mala a nobis pellite. Hiervoor beroepen zich de Roomschen:

1e op het feit, dat de Patriarchen aan de engelen onder toelating, ja goedkeuring, van God, goddelijke eer bewezen hebben cf. Gen. 18; 32 en 48 : 16. Op deze plaatsen is echter sprake van theophanieën; van den engel Gods of den engel des Verbonds; die eindigt met zich met God te vereenzelvigen. Hier werd dus geen eer aan den engel maar aan God zelf bewezen. Maar niet alleen uit deze feiten blijkt het, ook

uit de rede; die engelen immers namen steeds een menschelijke gedaante aan, wanneer zij op aarde verschenen; kon men dus uit het bovenstaande de conclusie trekken, dat men een engel mocht aanbidden, omdat de patriarchen dit deden, dan mocht men ook een mensch goddelijke eer bewijzen, immers de engelen zijn onzichtbare wezens. — Hosea 12 : 4, 5 toont duidelijk, dat bv. bij Pniël niet eene ontmoeting met een engel, maar met God plaats greep.

2e op het feit, dat de Apostel Johannes een engel heeft aangebeden cf. Apoc. 19: 10.

Antwoord: Vooreerst is wat een apostel doet voor ons daarom nog geen maatstaf; de apostelen waren geenszins onfeilbaar in hun religieus en zedelijk leven. Voorts vergeet men er bij te lezen, wat er op volgt: de engel zeide: doe dat niet, want ik ben een dienstknecht evenals gij. En eindelijk bedenke men, dat deze engel aan Johannes in menschengedaante verscheen, en hij dus niet kon weten of deze persoon ook Jezus zelf was.

3e op Apoc. 1 : 4 waar gesproken wordt van „ἑπτὰ πνεύματα", die Johannes aanroept om zegen over de gemeenten in Azie af te bidden.

Antwoord: de opvatting als waren deze ἑπτὰ πνεύματα, engelen deugt niet; het is de Heilige Geest cf. Jes. 11 : 2.

Tegenover deze betwistbare argumenten staat de stellige uitspraak van de H. S., die het aanbidden van engelen geheel verbiedt.

1e Apoc. 19 : 10 waar de engel het zelf doet.

2e Coloss. 2 : 18, 12. Hier wordt de dienst der engelen gerekend onder de valsche middelen, waarmee men iemand onder zijn macht zoekt te brengen. βραβεύς is een ceremoniemeester of directeur der kampstrijden; καταβραβεύω is dus iemand als directeur onder zijn macht brengen; vandaar „overheerschen."

3e Matth. 4 ; 10, de verzoeking van Jezus cf. Deut. 6 : 13.

De Roomschen antwoorden hierop: Ja maar wij bedoelen geen λατρεία wel δουλεία tegenover de engelen; doch ook dat verbood God cf. Gal, 4 : 8. Alles wat niet God maar geschapen is, mag noch δουλεία noch λατρεία van den mensch ontvangen. Maar, zal men vragen, welk verschil is er tusschen δουλεία en λατρεία? De Roomschen onderscheiden tusschen tweeerlei soort van cultus, tusschen den cultus religiosus en den cultus civilis. De laatste mag toegebracht aan alle personen; de eerste niet. Cultus religiosus noemen zij dan, alles wat men doet, wanneer men met iets heiligs in aanraking komt. Dezen cultus religiosus verdeelen zij dan weer in: cultus superior aan God alleen en cultus inferior aan de heiligen en

aan de engelen (δουλεία) toe te brengen. Het verschil tusschen deze beide is, dat de cultus superior wordt toegebracht aan iemand, die in zich zelf heilig is, en de cultus inferior, aan iemand, die heiligheid van God kreeg.

Onze wederlegging dezer distinctie luidt: deze schoone theorie dekt noch wat gij leert, noch wat gij doet. Noch wat gij leert, omdat er niet geleerd wordt de genadegaven en de heiligheid te erkennen, die God aan de engelen schonk, maar dat men hen moet aanbidden; noch wat gij doet, want feitelijk aanbidt de groote menigte, met de priesters aan het hoofd, de heiligen en de engelen meer dan God zelven.

Wij moeten ons houden aan dezen regel:

Of er invocatio mag plaats hebben, hangt af van de vraag of men te doen heeft met het schepsel of met den Schepper. In het eerste geval mag er nooit invocatio plaats hebben, zoomin van den engel als van den mensch, (dus ook niet van den mensch Jezus Christus, wien alleen aanbidding toekomt als zijnde tevens waarachtig God) in het tweede geval mag er wel invocatio plaats hebben, want dan krijgt God alleen de eere.

Bij resumtie dezer paragraaf krijgen wij dus:

1e de engelen bezitten over ons geen souvereine macht of dominium, maar alleen die macht welke ook een meester over zijn kinderen, een gouvernante over haar leerlingen, een doctor over een ziek kind uitoefent, d. w. z. voorzooverre de Vader het toestaat. Geeft God aan een engel tijdelijk macht over ons, gelijk aan Satan bij Job, dan alleen kan hij gezag over ons uitoefenen; maar deze macht is nooit heerschend of souverein maar een dominium ministrans; zij vordert van ons geen subjectio.

2e Adoratio daarentegen kan de engel nooit ontvangen. Want al bidden zij daarboven voor ons, zekerheid daaromtrent krijgen wij nooit op aarde, en meer verwerven, dan wat ons in Christus geschonken is, kunnen zij niet. Bovendien vinden wij in de H. S. geen enkele aanduiding, dat zij ons hooren kunnen. Hun bidden voor ons blijft een hun aanbevolen werk. Maar voor ons is er geen levend, bewust contact met de Engelen.

§ 8. *De Angelorum ad Deum relatione.*

Angelos Deus ita creavit ut a Deo deficere possent, adeoque labiles. Qui in optione perstiterunt praedestinationis gratia in Supremi Numinis fide ita permanserunt, ut simul proprio non Mediatoris merito, quamvis ex pacto, vitae mercedem meruerint; quare facillime eorum conservationem componas cum statu in quo Adamus perstetisset si nullum intercessisset peccatum. Labilis angelus non labendo fit illabilis, potestque perseverantia sanctorum sanctis quoque angelis adscribi; hoc tantum restrictione, quod constans quoque et immutabilis angelorum sanctitudo numquam tamen ad jubar increatae Dei sanctitatis adscendat.

Toelichting.

I. De engelen zijn zoo geschapen, dat zij *labiles* zijn cf. II Petr. 2 : 4 en Judas v. 6. Dit sluit in, dat zij een geschapen creatuurlijk ethisch leven ontvingen, geen goddelijk ethisch leven. Het goddelijk ethische leven is onveranderlijk, en kan dus niet vallen. Het kenmerk van het creatuurlijk ethische leven daarentegen is juist, dat het geen bestand in zich zelf heeft, maar buiten zich zelf, in God; dat het eerst door de verzoeking te overwinnen opklimt tot duurzame heerlijkheid. Alleen de Zoon heeft het leven in zich zelf, het creatuur slechts in zooverre het aan God blijft hangen (cf. gaslicht $>$ eigen licht.) Ook alle ethisch leven in den mensch hangt aan het geloof, dat hem met God verbindt.

Dit is bestreden door de Arminianen, die beweerden dat de Engelen optione independenti goed bleven of niet; die dus den strijd over den vrijen wil bij den mensch overbrachten in de Engelenwereld. Dit denkbeeld, als waren de engelen uit vrijen wil gevallen, moet echter bestreden, omdat

a. naar de leer der gansche H. S. alleen God den loop der dingen bepaalt, zoodat het geen schepsel toekomt dergelijke wilsbepalingen te maken.

b. omdat de aard van het zedelijk leven zelf medebrengt, dat men scherp onderscheiden moet tusschen de beweging van het zedelijk leven in zich zelf en den invloed hiervan op de buitenwereld. Het kenmerk van het zedelijk leven is, dat het penduleert tusschen twee mogelijkheden.

Het niet-ethische leven heeft maar één mogelijkheid; daar is geen keuze; het water bijv. vloeit langs vaste wet en heeft geen wil, waarheen het gaan zal. Aan den eisch van het zedelijk leven is dus volkomen voldaan, wanneer de persoon zich bewust is, dat hij vrij kiest. Een gansch andere vraag is, welke invloed van die keuze uitgaat op de niet-ethische wereld. De ethische wilsbepaling om iemand te dooden en zijn dood zijn twee geheel onderscheidene zaken. De dood komt, omdat het aldus bepaald was, maar is niet afhankelijk van de ethische keuze van den moordenaar; immers het leven van den ander volgt zijn eigen weg, die voortvloeit uit Gods raad. Dat de één moordt en de ander sterft, schijnt wel oorzaak en gevolg maar is het niet; immers dezelfde oorzaken hebben dezelfde gevolgen en toch heeft iemands wil om te dooden volstrekt niet altijd den dood van den ander ten gevolge.

c. omdat Paulus in 1 Tim. 5 : 21 van de goede engelen zegt dat zij ἐκλεκτοί zijn. Hier wordt dus bij de engelen van een ἔκλεξις gesproken; wel is dit slechts in vergelijking met ons; want de engelen hebben niet allen gezondigd en uit hen zijn niet enkelen e massa perditionis *uitgekozen;* maar bij hen heeft toch wel plaats gehad eene πρόρωσις, eene praedefinitio.

II. De engelen zijn zalig niet e gratia, maar *e merito;* zij werken om loon, en zijn dus onder het werkverbond. — Deswege hebben zij geen verstand van het genadeverbond en *begeeren* daarin te zien. Wij moeten hierbij echter onderscheid maken tusschen de gratia reconciliationis en de gratia conservationis. De engelen kregen n.l. door goed te blijven de perseverantia sanctorum. Op dat ééne moment kon de engel vallen, later nooit meer: non labendo fit illabilis; dat is een gevolg van de genade. Deze genade heet gratia conservationis en niet reconciliationis omdat er niets te verzoenen viel. En Calvijn en Walaeus en de Synopsis (Disp. XII § 33) en Maresius e. a. hebben de stelling volgehouden, dat de engel behouden wordt door het Middelaarsschap van Christus: ook het examen van Tolerantie ziet in het Middelaarsschap van Christus een soort van Pantheistische tusschenschakel tusschen God en de engelen. Weder anderen verstaan hieronder niets anders dan het Middelaarsschap, dat Christus ook tegenover de brute Schepping bekleedt. Heeft Calvijn c. s. hierin gelijk?

Om dat te beoordeelen, moeten wij eerst het begrip „Middelaar" nagaan; het komt voor Gal. 3 : 19, 20; 1 Tim. 2 : 5; Hebr. 8 : 6; 9 : 15; 12 : 24; waar steeds het woord Μεσίτης gebruikt wordt, van μέσος, midden, afgeleid. In Gal. 3 wordt Mozes een μεσίτης genoemd

en als kenmerk van dit begrip in vs. 20 er bijgevoegd οὐχ ἑνὸς ἀλλὰ δυοῖν. Μεσίτης komt nu in tweeërlei zin voor:

a. als iemand, die een schakel *maakt* tusschen twee personen.

b. „ „ „ „ „ is „ „ „

Mozes bijv. legt de schakel, Christus is de schakel.

Men kan dus Mediator zijn door zijn opus en door zijne essentia. Het laatste nu (dus Mediator door zijne essentia) is Christus wel van de menschen maar niet van de Engelen. Cf. Hebr. 2 : 19 waar staat: Hij neemt de engelen niet aan, dus Hij bekleedt zich niet met de natuur der engelen. Maar ook al is het waar, dat Hij ex essentia geen Middelaar is tusschen God en de engelen, dit neemt niet weg, dat Hij het wel is door zijn ἔργον. Volgens deze conclusie:

1ste De Zoon is de persoon in het Drieëenig wezen door wien alle dingen geschapen zijn en in wien alle dingen bestaan; in zooverre de Zoon het nu is, door wien alles bestaat, wordt Hij de Middelaar genoemd van al het geschapene, dus ook van de engelen, even goed als van het hout en steen.

2de in zooverre de engelen en menschen een ethisch leven hebben, is Christus ook nog in engeren zin de μεσίτης tusschen God eenerzijds en de menschen en engelen anderzijds.

3de in zooverre Christus als de incarnatio Dei, het vleeschgeworden woord, in zijn eigen persoon de menschelijke en goddelijke natuur vereenigt, is Hij de μεσίτης tusschen God en de menschen.

Alleen in den eersten en tweeden zin kan dus over Christus als van den μεσίτης Gods en der engelen gesproken worden.

Zijn de engelen dan zalig e gratia Mediatoris? Geenszins, alleen de zondaren zijn dit. Maar de engelen leven bij de gratie Gods, die uit het decretum Dei voortvloeit. Wel wordt deze gratie door het intermediair van den Zoon uitgedeeld, en is Hij ook in dien zin Middelaar, maar die gratie zelfs is gebonden aan den eisch van Gods besluit; „Doe dat en gij zult leven." Zij is dus eene gratia meritoria, daar zij e pacto voortvloeit. Van belang is dit leerstuk voor ons, omdat gelijk het nu met de engelen gesteld is, het ook met ons zou gegaan zijn, waren wij staande gebleven.

III. Door hunne keuze kwamen de engelen in een staat van *illabilitas*. Er is tweeërlei illabilitas; een creatuurlijke en eene van God. Natuurlijk wordt bij de engelen de eerste bedoeld cf. Job 4 : 18 en 15 : 15. Dat zij illabiles zijn, blijkt uit Matth. 18 : 10 waar dezelfde uitdrukking gebruikt wordt, die wij ook van de verlosten in Christus vinden, Matth. 5 : 8;

I Cor. 13 : 12 en Apoc. 22 : 14. Het „rein van hart zijn" en „God zien" wordt hier verbonden en de engelen zien altijd Gods aangezicht in de Hemelen. — Het onderscheid tusschen deze creatuurlijke Goddelijke illabilitas is niet te zoeken in eenige zonde, maar alleen in den graad en aard der sanctitas, die hun ten deel viel. Er bleef n.l. deze afstand tusschen God en de engelen, dat de engelen het heil hebben afgevloeid en dependent van God, partieel en niet totaal; terwijl het in God origineel is en volkomen.

IV. De Schrift geeft hier en daar den schijn alsof er toch ook bij een engel van eene ἀποκαταλλαγή, eene ἀνακεφαλαίωσις sprake is, want in Eph. 1 : 10 en Col. 1 : 19 en 20 wordt geleerd, dat alle dingen in Christus verzoend en weder onder een hoofd gebracht zijn.

Tot dusver zagen wij twee punten:

a. dat God de engelen onderwierp aan den Zoon, als door Hem geschapen.

b. dat God de engelen onderwierp aan den Messias, als in dienst van het hoofd der Kerk.

Maar hier is van nog iets anders sprake n.l. van het πλήρωμα Πλήρωμα is Matth. 9 : 16 de lap, die het gat vult; Marcus 6 : 43; Joh. 1 : 16; Rom. 11 : 12, 25; Gal. 4 : 4; Ef. 1 : 10. In Coloss. 1 : 19 heet Christus zelf het πλήρωμα Col. 2 : 9; Eph. 4 : 13; 1 : 23. Aan dit alles ligt de gedachte ten grondslag: Al het creatuurlijke is innerlijk ledig en heeft geen bestand; is ijdel in zich zelf. Zal het leven hebben, dan moet het er van buiten af in komen (πληροῖν τὴν κτίσιν). Dat πλήρωμα van de heele wereld nu is Christus; het leven en het licht der schepping. Maar ook de verhouding tusschen de onderdeelen der schepping is een vacuum; ook de verhouding der liefde nu is op zich zelf leeg; en Christus het πλήρωμα vult ook deze leegte en is de band, die alles saambindt. En waar er nu verstoring kwam en de dingen op aarde en de dingen in den hemel uiteen gescheurd waren herstelt Christus, door de menschheid te verzoenen, wederom den vrede tusschen engelen en menschen.

§ 9. *De Angelorum oeconomia.*

De angelorum societate nil fere nobis revelatum. Scimus tamen eorum numerum esse valde magnum et certe definitum, quamvis nobis ignotum. Scimus quoque certos inter angelos obtinere gradus atque ordines, qui bifariam dispertiuntur. Hinc in Seraphim et Cherubim dilabentes, illinc disjecti in thronos, potestates, dominationes et principatus. Praeterea mentio fit de archangelis ut et de Michaele et Gabriele, tamquam angelis praestantissimis. Fit mentio quoque de angelo perniciem inferenti; ceteroquin de angelorum exsistentiae modo et de ratione vitae et mutui commercii ratione Sacra Scriptura prorsus silet; et omne quod certius affirmari queat, ad haec tria reducenda sunt:

1° eos certo quodam loco et quidem in coelo affixos esse.

2° omnem affinitatem inter eos deesse.

2° summum inter eos vigere amorem atque cohaerentiam spiritualem.

Toelichting.

I. Het *getal* der engelen wordt opgegeven als groot: Ps. 68 : 18; Daniël 7 : 10; Matth. 26 : 53; Judas vs. 14; Apoc. 5 : 11, maar is ons niet precies bekend. De voorstelling, steunende op Matth. 18 : 10, alsof hun getal gelijk zou zijn aan dat der electi, gaat niet op; omdat, zelfs al verstaat men dit „*hunne* engelen" van elken uitverkorene in het bijzonder, daarmede nog niet is bewezen, dat er buitendien geen engelen kunnen zijn, niet gebonden aan den dienst van bepaalde personen.

II. Er zijn onder hen *rangen*. Zij zijn niet een wilde hoop, een aggregaat, maar een geordend corps. Dit blijkt vooreerst uit het woord צְבָאוֹת (wij zouden zeggen: een organisme) en voorts uit het wezen Gods zelf I Cor. XIV : 33. Hoe hebben wij ons die organiseering dan voor te stellen? Hieromtrent heerschen twee meeningen; 1ste van de Ultra-Gereformeerden, die van geen onderscheiding onder de engelen willen weten (een gevolg èn van de democratie, die in ons land heerschte èn van de Roomsche dwaling); 2de van de Roomschen, die allerlei rangen en standen aannemen, en zoo in de engelenwereld hun hierarchie willen invoeren.

De meening der Ultra Gereformeerden wordt weersproken door de schildering die wij in Openbaring vinden omtrent de engelenwereld ; de vermelding der 24 Ouderlingen ; het feit zelf, dat er verschillende namen der engelen voorkomen, te veelvuldig en te aanhoudend om slechts aan verschillende benamingen voor één genus te denken. Maar ook met der Roomschen meening kunnen wij niet meegaan ; daarvoor is ons van die rangen te weinig geopenbaard en zijn de onderscheidene opgaven weer niet constant genoeg Cf. Ef. 1 : 21 ; Col. 1 : 16.

De hierarchische gedachte heeft zich het eerst bij de Rabbijnen ontwikkeld ; in het boek van Tobias is zij zelfs sterk uitgebreid. De Rabbijnen stellen drie klassen van Engelen :

1ste שָׂרֵי פָּנִים principes faciei Dei : Gabriël, Michaël, Uriël en Rafaël.

2de מַלְאֲכֵי קָדוֹשׁ ; sancti sive boni.

3de מַלְאֲכֵי הַבָּלָה angeli plagas infligentes.

Een gelijke indeeling vindt men bij Plato. die de genieën indeelt in :
ὑπερουράνιοι.
οὐράνιοι..
κατουράνιοι.

Het sterkst ontwikkeld vinden wij deze hierarchie in de Roomsche Kerk bij de Scholastieken, in navolging van Dionysius Areopagitus. Zij deelden ze in :

Ie klasse a. de cherubim.
b. de seraphim.
c. de throni.
IIe klasse a. de dominationes.
b. de principatus.
c. de potestates.
IIIe klasse a. de virtutes.
b. de archangeli.
c. de angeli.

Men beweert n.l. dat deze indeeling afkomstig is van den man, die in Act. 17 : 34 voorkomt. Deze Dionysius zou een boek geschreven hebben : Hierarchia Coelestis ; behelzende inlichtingen die hij zou ontvangen hebben van Paulus zelf. Dit gevoelen is echter gebleken onhoudbaar te zijn. Stijl en schrijfwijze toonen aan, dat het uit den tijd van Hieronymus is, dus vijf eeuwen later ; de culte, de kerkinrichting en alles beantwoordt aan dien tijd.

Hoe hebben wij dan te oordeelen over de rangen der engelen?

Wij zullen afzonderlijk spreken over de Cherubijnen, Serafijnen enz.

De *Cherubijnen.*

Zij worden het meest genoemd in de H. S. (terwijl de Serafijnen maar eens voorkomen), n.l. ongeveer vijftig maal cf. Gen. 3 : 24; Ex. 25 : 18; 26 : 31; 37 : 8, 35; I Kon. 6 : 24, 27; 8 : 6; 7 : 29, 36 enz. Voorts in I Sam. 4 : 4; II Sam. 6 : 2; Ps. 18 : 11; Ezra 2 : 59; Neh. 7 : 61; Ps. 80 : 2; 99 : 1; Jes. 37 : 16; Ezech. 9 : 3; 10 : 1, 16; 28 : 14—16; 41 : 18, 25; Hebr. 9 : 5.

Deze Cherubim hebben vroeger altijd gegolden voor *wezens;* maar Bähr in zijn „Symbolik des Mosaïschen Cultus" heeft deze meening verworpen en ze tot symbolische gestalten herleid; en zelfs Hengstenberg, Hävernick en Keil zijn daarin met hem meegegaan. Delitsch en Kurtz hebben met talent het onwezenlijke van Bähr's bewering aangetoond en de Cherubim weer als persoonlijke wezens geëerd.

Bähr schonk tegelijkertijd ingang aan de meening, dat de Cherubim nabootsingen van Perzische, mythische gestalten en dus van heidensche oorsprong waren. Wel valt de overeenkomst niet te loochenen, maar de vraag of die Perzische gestalten al dan niet oorspronkelijk zijn, dient met een beslist Neen! beantwoord. De Cherubim hebben in de H. S. een *menschelijke* gestalte, soms met dierenkoppen, terwijl de figuren bij de Aegyptenaren en Perzen *dierengestalten* met *menschenkoppen* hebben. Volgens de Schrift is in deze zaak de prioriteit aan Israël, terwijl de overeenkomst te verklaren valt uit Gen. 3 : 24. Uit het Paradijs is de heugenis der Cherubim in de geheele wereld overgegaan.

De *vorm* van de Cherubijnen is verschillend; meestal is het een menschelijke gedaante met leeuw-, arend- en stierenkop, om aan te duiden den mensch in zijne voortreffelijkheid, ja iets nog voortreffelijkers dan den mensch. Bij Ezechiël vinden wij ze voorgesteld als raderen, die de eigenschap bezitten zich in allerlei richtingen te kunnen bewegen en bestuurd worden door den geest des Cherubs. Terwijl wij daarentegen in Genesis niets vinden van raderen, maar het lemmet van een flikkrend zwaard.

Over den *naam* bestaan vele gissingen en conjecturen. Hoffman leidt het af van רְכוּב, dat wagen beteekent en met רָכַב, rijden, samenhangt, maar daar de symboliek der wagenen alleen bij Ezechiël voorkomt gaat deze afleiding niet op. Delitsch daarentegen brengt de stam כרב in verband met ערב en קרב; alle deze drie hebben een gutturaal met den

uitgang רב; deze stam zou volgens hem samenhangen met het Sanskr. *gribh*, wat grijpen beteekent, en ook voorkomt in γρύψ; dus „vasthouders" Hävernick leidt het af van „karâbu" een Syrisch woord, dat secare, vormen, beteekent; maar daar de Cherub juist zwevend van gestalte is, gaat ook deze afleiding niet op. Maurer brengt het in verband met het Arab. כרם nobilis fuit; Hijde met קרב iemand die nabij God is. De afleiding van het woord blijft dus onzeker.

Het uitgangspunt voor onze beschouwing over de beteekenis van de Cherubim geeft ons Gen. 3 : 24 in vergelijking met Gen. 2 : 15. In Gen. 3 : 24 lezen wij, dat God de Cherubim in het Paradijs eene verblijfplaats geeft en in Gen. 2 : 15, dat het een woonstede voor den mensch was; terwijl wij in beide gevallen de uitdrukking vinden: „om te bewaren"; slechts dit onderscheid is er, dat er sprake is van één mensch maar van כְּרוּבִים. Wat ligt nu tusschen deze aangehaalde verzen in? De zondeval en het verdrijven van den mensch uit het Paradijs, dat eerst aan Adam tot woonplaats geschonken, daarna een woonplaats voor de Cherubs werd. In het vervolg vinden wij geen nadere melding van het Paradijs noch van zijne verdwijning gemaakt, wij moeten dus wel aannemen, dat het met den zondvloed van den aardbodem is weggenomen.

Het Paradijs was een lustoord in den hof van Eden, dat lag in het midden van de aarde en een oase op die aarde was, waar hoogere goddelijke krachten werkten. Er was daar een zekere overgang van het stoffelijke op het geestelijke te vinden, ook in de brute wereld (de boom des levens en de boom der kennisse des goeds en des kwaads, de incorporatie van Satan in de slang) en daarom had het Paradijs een geestelijke persoon noodig om het te bewaken. Dit was de plicht van den mensch geweest tegenover Satan; en toen de mensch nu Satan toch had binnen gelaten, werd zijn taak aan de engelen overgedragen.

Het paradijs is naderhand gesymboliseerd in den Tabernakel. Voor het verdwijnen van het Paradijs door den Zondvloed vinden wij dan ook nergens melding gemaakt van een bevel om zulk een woninge Gods te bouwen. Eerst na dien tijd was de Tabernakel noodig en vinden wij daarin weer terug de tegenwoordigheid Gods en de Cherubijnen. Vandaar lezen wij dan ook in Ex. 25 : 9, 40 en Hebr. 9 : 23 dat Mozes gelast wordt om den Tabernakel te bouwen, naar het voorbeeld, dat hem uit den hemel getoond werd. Het ligt dus voor de hand dat dit παράδειγμα niets anders is, dan het Paradijs, dat vroeger in Eden lag en nu daarboven is opgenomen. Hiermede stemt overeen, dat Ezechiël, de profeet

die in deze tempelgedachte opgaat, voortdurend de Cherubim aanschouwt en ze beschrijft. Vandaar de telkens wederkeerende uitdrukking in de H. S. van „God, die tusschen de Cherubim troont." In het Nieuwe Jeruzalem van de Openbaring is daarentegen weer de mensch, niet de engel, de bewaarder.

De Cherubim zijn dus engelen, die het hoogst staan en op wie rechtstreeks de Majesteit Gods afstraalt. Verder hebben zij een ethisch bestaan evenals de mensch, maar daarenboven de voortreffelijkheid der krachten in de dierenwereld, de mechanische en de elementaire wereld. Daarom worden zij voorgesteld als leeuwen, stieren, arenden, raderen en winden.

De Serafijnen.

Er wordt van hen alleen gewag gemaakt in Jes. 6 : 2; het woord שְׂרָף zelf leidt men meest af van „urere"; eig. beteekent het comburunt flammantes; de afleiding is intusschen onzeker daar comburere transitief is en men dus zou moeten vertalen: „angeli comburentes". De Cherubijnen en Serafijnen verschillen hierin dat de Cherubijnen, ofschoon zij op het verzoendeksel staan, geen deel aan de verzoening hebben, en de Serafijnen wel. De Cherub verdrijft den zondaar uit het Paradijs: de Seraf zoekt hem en vliegt naar hem toe om hem te reinigen. De eerste verschijnen om Gods toorn en majesteit te openbaren; de laatste om in het werk der verzoening dienst te doen.

De *speciale namen*, die wij van de engelen kennen, zijn: Michaël, Gabriël, Archangel (Uriël en Rafaël). Van *Gabriël* lezen wij Daniël 8 : 16; 9 : 21 en Lukas 1 : 19, 26. Daniël geeft ons omtrent zijn persoon geen nadere inlichting; in Lukas zegt hij zelf: „Ik ben Gabriël, die voor God sta." Dit is de hoogste eere, Gods aangezicht te zien.

Michaël wordt meer genoemd; vooreerst had men allerlei menschen, die zoo heetten, tot zelfs in Mozes' tijd: Num. 13 : 13; I Kron. 5 : 13, 14; 6 : 25; 7 : 3; 8 : 14; 12 : 20; 37 : 18; II Kron. 21 : 2; Ezra 8 : 8, tien in aantal. Het was dus een geliefkoosde naam onder Israël. In den zin van engel wordt hij genoemd Dan. 10 : 13, 21; 12 : 1; Judas vs. 9; Openb. 12 : 7. Vooreerst zien wij dat hij een groot vorst is Dan. 12 : 1; ten tweede dat hij aan het hoofd van Israël staat Dan. 10 : 13, 21 en een der eerste vorsten is. In Judas vs. 9 lezen wij dat Michaël geidentifiëerd wordt met den Archangel; voorts dat hij aan het hoofd der engelen optreedt om met Satan te twisten. En ten slotte, dat hij het oordeel overlaat aan den Heere. In

Openb. 12 : 7 treedt hij op als het hoofd der engelen om met den Draak krijg te voeren.

Nu treedt in het geheele O. T. een Engel op, die aan het hoofd van Israël optrekt; met Israël juicht en weent, en die genoemd wordt de engel des Heeren, des verbonds en aangezichts, En deze engel is de Messias; het is eene theophanie zich openbarende in de angelophanie, gelijk op meer dan een plaats duidelijk blijkt. Nu stemt dit alles volkomen overeen, met wat ons over Michaël gezegd wordt, n.l. dat hij de vorst Israëls is en dat hij „staat voor Gods aangezicht". Wij kunnen hier niet aan twee verschillende personen denken. Bovendien wordt Michaël het hoofd der engelen genoemd en is dit hoofd niemand anders dan Christus zelf. Onder „Sar haggadool" hebben wij den opperbevelhebber te verstaan, terwijl dan de uitdrukking „staande voor het aangezicht Gods" ook zeer goed kan opgevat als de „opperveldheer, die het naast aan zijn vorst, d. i. God, staat." Alles sluit dus uitnemend als wij onder Michaël den Messias verstaan. Gabriël is dan niets anders dan een andere naam voor Michaël (Gabriël = de man Gods; en Michaël = wie is als God). Toch is er niet alleen een onderscheid in den naam, maar ook in de openbaring. Michaël is de engelengestalte van Christus, daar waar *gehandeld* moet worden, Gabriël de engelengestalte van Christus, daar waar *gesproken* moet worden.

Ook de *Archangel*, waarvan melding wordt gemaakt Judas vs. 9 en I Thess. 4 : 16, blijkt bij nader inzien niemand anders te wezen dan de Messias. En zoo gaan wij dus het veiligst, door metterdaad in deze drie met name genoemde engelen, alleen angelophanieën van Christus te zien.

Als resultaat krijgen wij dus:

1°. De engelen treden op, als innemende in de scala creationis een plaats, die anders leeg zou gebleven zijn,

2°. Zij bevolken den hemel, maken hem warm en met leven bezield.

3°. Zij toonen ons, dat er nog eene andere ethische wereld bestaat dan de onze.

4°. Wat ons geopenbaard wordt aangaande de engelen, geeft ons eene realiteit aangaande de geheele Schriftopenbaring.

5°. De engelen leeren ons een ethische ontwikkeling, geheel verschillend van de onze in het werkverbond en verklaren ons den oorsprong van de zonde.

6°. Zij geven ons eene geleidelijke verklaring van het polytheisme en alle paganistische verschijnselen, daarmee verwant.

LOCUS DE
CREATURIS.

B. LOCUS DE CREATURIS MATERIALIBUS.

Locus de Creaturis Materialibus.

§ 1. *De Coelo et Terra.*

Praeter mundum spiritualem, qui angelorum est, Deus creavit quoque mundum materialem sive corporeum, qui bipartito dilabitur in *coelum* et *terram*. Per utrumque mundum texitur mundus spiritualis, ita ut angeli coelum, homines terram colant. Hinc mundus spirituum quoque saepius nomine „coeli" exprimitur, in se vero considerata coelum et terra duas partes ingentis mundi corporei indicant. De illa mundi corporei portione, quae in coelo est, vix quicquam nobis revelatum. Scimus existere, scimus revera corporeum esse, scimus certam quandam relationem existere hunc nostrum mundum inter et illum coelestem, sed de natura atque oeconomia coelestis illius mundi nil fere nobis constat. Hoc unum docemur esse illum mundum ab omni parte multo sublimiorem et praestantiorem, interitui non esse subjectum et perfectissima gaudere harmonia. Incertum est utrum Infernum sive Hades origine ad mundum coelestem pertinuerit et cum angelorum portionis descissione a coelo descissum, an vero terrae inferius tertiam materialis mundi partem constituat, de quo separatim esset agendum. Nunc sufficiat tenere Hadem quoque aeque ac coelum mundo materiali accensendum esse. Firmamentum superius haud raro in Sacra Scriptura medium occupat locum inter mundum terrae atque coeli, adeoque coeli quoque nomine appellatur.

Toelichting.

Deze locus ontbreekt tot dusver in alle dogmatieken. Hoogstens wordt er iets over gemeld bij den locus de Creatione, en voorts enkele stukken behandeld bij de loci: De Homine en de Novissimis. Maar een eigen locus ontbreekt. Zanchius, de eenige, die er behoefte aan heeft gevoeld, schreef: (Opera Omnia D. III, Geneve, ed. Stephanus Gamonet 1605) De operibus Dei inter spatium sex dierum creatis; drie boeken: 1. περὶ τῶν ἀοράτων; 2. περὶ τῶν ὁράτων; 3. περὶ τοῦ ἀοράτου καὶ ὁράτου i. e. de homine. Toch geeft, hetgeen men bij hem vindt, zoo goed als niets; hij compileerde eenvoudig de gebrekkige gegevens van Aristoteles en wat toen de physica leerde, en vergat de gegevens der Schrift met deze wetenschap in verband te brengen. Deze leemte in de oude Dog-

matieken is vooral daaraan te wijten, dat vroeger de natuurkunde niet ongeloovig was maar veeleer met de Theologie hand in hand ging. Droevig zijn de gevolgen van deze nalatigheid geweest, want de geestelijke beteekenis van de sterren-, planten- en dierenwereld is geheel verloren geraakt: quaesties als: hebben de dieren een ziel; is de hemel een plaats of een toestand; heeft de hel een locaal bestaan etc. raakten in 't vergeetboek. Ja erger nog; terwijl de theologen verzuimden de natuurkunde te onderzoeken, hebben de ongeloovigen zich wel een oordeel aangematigd over de geestelijke dingen en eene hypothese omtrent den mundus spiritualis gebouwd op de basis der natuurkunde.

Daaruit hebben zich drie stelsels ontwikkeld: 1. Het Materialisme, dat de geestelijke wereld eenvoudig loochent; 2. Het Pantheisme; 3. Het Darwinisme, dat het hoogere uit het lagere laat opklimmen, tegenover de Christel. leer, dat het laagste neerdaalt uit het hoogste (God). Het Hegelianisme heeft deze stelling op de geestelijke wereld zoeken over te brengen. Om den rechten weg te vinden, moeten wij eerst trachten de signatuur der stoffelijke wereld op te maken.

De hoofdtegenstellingen zijn: geest en stof; zienlijk en onzienlijk; hemel en aarde. Geen dezer indeelingen is echter volkomen juist. Immers:

1°. is reeds in de bruta materia iets onzichtbaars, zooals b.v. de natuurwetten en de krachten, die in de natuur werken.

2°. is er in alle organische wezens een anima, die nooit iemand heeft gezien.

3°. kennen wij van gras, planten, hout enz. wel het φαινόμενον maar niet het νούμεμον.

Niet alleen is dus de grens tusschen kracht en stof ons onbekend, maar ook het wezen der dingen weten wij niet.

Waar nu de H. S. deze termen n.l. רוּחַ en עָפָר gebruikt, moeten zij niet opgevat als technologische termen, die in de chemie en natuurkunde te pas komen, maar als termen, die rechtstreeks het νούμενον der dingen bedoelen. B.v. stof, עָפָר, κονιορτός wordt altijd opgevat in den geestelijken zin van het verdervende, het vernielende. Tot de slang zeide God: „Stof zult gij eten; tot den mensch: stof zijt gij en tot stof zult gij wederkeeren; in de Psalmen luidt het: Zal het stof U loven? en klaagt de dichter: Gij legt mij in het stof des doods." Dus de geestelijke analyse van stof luidt: stof verteert en bederft en is omgekeerd resultaat van het bedorvene. Is daarom stof op zich zelf iets zondigs? De stof is niet pas na den zondeval ontstaan, want God schiep Adams lichaam uit het

stof der aarde; neen de stof is het „Tohoe wabohoe" waarvan reeds Gen. 1 : 2 spreekt. Alzoo de stof is de lagere materieele zichtbare wereld, die nog niet bezield is door 't νούμενον. Daarna komt de רוּחַ, het pneumatische in die stof; dat heerscht over de stof; dat bezwangert en bezielt haar. Maar zoodra het pneuma weggaat, krijgt de stof weer de overhand en wordt heerschende. Zoolang de geest heerscht, is er geen stof; maar is de geest weg, dan komt de stof voor den dag. En in dien zin wordt stof in de H. S. gebruikt n.l. als door het πνεῦμα verlaten עָפָר.

Op zich zelf heeft de stof geen slecht karakter, maar omdat zij tegenover het πνεῦμα staat, krijgt zij dus de beteekenis van het „bedervende". Zoo is de *dood* niet anders, dan dat de עָפָר heerschen gaat. Wanneer het vleesch van den mensch den geest overwint en een tijdlang heerscht over het πνεῦμα, dan komt eindelijk de mindere en lagere עָפָר boven en sleept den mensch naar het graf.

De tegenstelling ἀόρατος en ὅρατος is wel schriftuurlijk, maar komt alleen Col. 1 : 16 voor, terwijl de tegenstelling שָׁמַיִם וְהָאָרֶץ meer dan honderdmaal gebruikt wordt. Bovendien wordt ἀόρατος in Col. niet gebezigd van de hemelen zelf, maar van de hemelsche wezens τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, hetwelk blijkt uit het volgende εἴτε θρόνοι enz. Ἀόρατον alleen komt viermaal voor, maar volstrekt niet in den zin van universum; cf. Col. 1 : 15; 1 Tim. 1 : 17; Hebr. 11 :27; waar het van God zelf gebruikt wordt; en Rom. 1 : 20, waar het slaat op Gods deugden.

Ook is er nog een ander gebruik in de H. S. van onzichtbaar, invisibilis, οὐ βλεπόμενον: Rom. 8 : 24 (hier geldt het de toekomst; spes nondum videtur sed videbitur); Joh. 20 : 29 (allen zullen Jezus eenmaal zien); Hebr. 11 : 3 (φαίνειν wordt gebezigd van wat wel bestaat, maar niet gezien is); II Cor. 4 : 18 (hier wordt niet gezegd dat zij invisibilia, maar invisa zijn) en wel

1e van de toekomst, maar quoad tempus, dus quia *nondum* visibile est.

2e van de hemelen, omdat zij voor ons onzichtbaar zijn op dit oogenblik, hoewel anderen ze wel zien.

Deze bijbelsche beteekenis van ἀόρατος is ook van groote beteekenis voor de ἐκκλησία. De Kerk is visibilis zoowel op aarde als in den hemel, maar invisibilis is zij in den hemel in zooverre zij nondum a nobis visa est. Eveneens is de Kerk onzichtbaar zoowel in den hemel als op aarde

wanneer wij het mystieke lichaam van Christus bedoelen. Het verschil tusschen visibilis en invisibilis is hier hetzelfde als tusschen het noumenale en phaenomenale. De noumenale Kerk is het wezen der Kerk; de phaenomenale is hetgeen uitwendig verschijnt. De onzichtbare Kerk is dus iets wat nooit noch hier noch in den hemel gezien wordt. Dat de Kerk, phaenomenaal genomen, daarentegen ook in den hemel visibilis is, leert ons 1 Joh. 3 : 2; Openb. 1 : 7 en Joh. 20 : 29, waar wel degelijk gesproken wordt van een *zien* ook in den hemel.

De tegenstelling van *hemel* en *aarde* blijft nog over. Zij is niet eerst later ontstaan, maar geponeerd in de Schepping zelf. Zij is de basis waarop de צְבָאוֹת opereeren Gen. 2 : 1 en 4; 1 : 1. Deze onderscheiding moet geestelijk worden opgevat; niet astronomisch of physisch maar pneumatisch; de Hemel als al wat boven, hoog en verheven is; de Aarde als al wat beneden laag en gezonken is. Wij vinden deze tegenstelling Joh. 8 : 23 door Christus aangegeven. Verder Act. 2 : 19; Phil. 2 : 10; Exod. 20 : 4; Joz. 2 : 11; Ps. 103 : 11; Jes. 55 : 9; Joh. 3 : 31; Col. 3 : 1; Jac. 1 : 17; 3 : 15.

Doordat de H. S. aan שָׁמַיִם het denkbeeld van „Boven" geeft, krijgt dit woord onderscheiden beteekenissen, al naar de plaats van waar men uitgaat. Ook de wolken en de starrenhemel als zijnde ἄνω ten opzichte der aarde worden „hemel" genoemd. Er is dus een gedurige climax van het lagere tot het hoogere. Als wij de korst der aarde tot middelpunt nemen krijgen wij dus deze reeks:

a. de dingen *onder* de aarde, de καταχθόνια, waaronder Ex. 20 : 4 de diepten der zee verstaan worden; Philip. 2 : 10 de geesten in de hel (cf. 't gebruik van firmament voor hemel). Een bizonder gebruik vindt plaats Efez. 4 : 9 waar de moederschoot van Maria „τὰ κατώτερα τῆς γῆς" wordt genoemd, omdat de mensch uit den moederschoot opklimt naar de aarde.

b. de *aarde* zelf τὰ ἐπὶ τῆς γῆς of ἐπίγεια Joh. 3 : 12.

c. de *lucht* en *wolken*, als שָׁמַיִם bestempeld, omdat zij lichter zijn dan de aarde en van fijner formatie en daarom iets hemelsch bezitten Gen. 7 : 11 en Job 38 : 37; Gen. 1 : 9.

d. de geheele *dampkring*, het luchtruim ook שָׁמַיִם geheeten Spr. 23 : 5; 30 : 19; Matth. 6 : 26.

e. het *firmament*, de sterrenhemel, eveneens „hemel" geheeten Deut 4 : 19; Ps. 8 : 4; Matth. 24 : 29.

De gewone naam voor *d* en *e* is רָקִיעַ.

En nu overschrijden wij de grens der eigl. tegenstelling. Boven dat firmament is de eigenlijke hemel, niet genomen als eenheid van begrip, maar als een verzameling van onderscheiden sferen en streken. Daarom is het woord שָׁמַיִם ook pluralis. Het beteekent: „staren naar boven"; in het Arab. en Aethiop. is „naar boven staren" gelijk „hoog zijn." Vandaar komt ook שָׁם = „daar" en שֵׁם = naam („hoog zijn" en „daar" zijn verwant in het Oosten. Als een reiziger door de woestijn trok, zag hij geen weg, maar keek hij naar de sterren; daar richtte hij zich naar; dat was het punctum itineris. Vroeg men waar hij heen wilde, dan wees hij naar boven: dáár heen.) De Germanen hebben het woord „hemel" van hemen = toedekken, ontleend aan het wolkenfloers, dat de hemelen bedekt.

Dat de hemel niet één is, maar uit meerdere streken bestaat zien wij:

a. daaruit dat de Schrift het meervoud gebruikt; b.v. „onze Vader, die in de hemelen zijt"; II Petri 3 : 10; Hebr. 4 : 14.

b. dat er sprake is van den hemel der hemelen I Kon. 8 : 27; Deut. 10 : 14; waaruit blijkt, dat er in den hemel een centrum is, dat weer den eigenlijken hemel vormt.

c. dat wij lezen van de hoogste hemelen Hebr. 1 : 3; Luc. 2 : 14; Matth. 21 : 9.

Die „hemelen" nu moeten niet verward, maar wel onderscheiden worden. Het groote onderscheid tusschen hen is, dat de benedenhemelen zullen voorbijgaan (n.l. de firmamenten enz.) maar dat de hoogste hemelen (de eig. hemel.) onbewegelijk zijn en blijven. Dit blijkt duidelijk uit Hebr. 12 : 27, 28 waar de Apostel de woorden van Haggaï (2 : 21): Ik zal den hemel en de aarde bewegen" alzoo verklaart, dat de μετάθεσις alleen van toepassing is op de σαλευόμενα, niet op de μὴ σαλευόμενα. Eveneens I Petri 1 : 4 en II Cor. 4 : 8. Dat de lagere hemelen vergaan zullen leert Matth. 5 : 18; Luk. 16 : 17; II Petri 3 : 10—13; Openb. 6 : 13 en 21 : 1. En dat geheel in overeenstemming met het O. T. gelijk blijkt uit Ps. 102 : 26, 27; Jes. 51 : 6; 65 : 17; 66 : 22.

Uit dit alles blijkt, dat de hemelen in tweeërlei zin genomen worden:

a. van den dampkring en het firmament.

b. van den hemel bij God.

Vraagt men nu naar de geestelijke signatuur, die de Schrift omtrent hemel en aarde geeft, dan is deze saamgevat, in hun onderscheiden

relatie tot God. Volgens Jes. 66 : 1 is de hemel Gods troon en de aarde de voetbank zijner voeten. In deze beeldspraak ligt opgesloten, dat God Alomtegenwoordig is, zoowel in den lageren als in den hoogeren κόσμος; maar met dit onderscheid, dat als men God zoeken wil, men Hem zoeken moet in den hoogeren en niet in den lageren κόσμος. Er zijn dus twee κόσμοι: de eene is een ruw kleed, dat de vormen Gods verbergt; de andere een fijn kleed, dat de vormen Gods doorlaat. Alleen de hoogere κόσμος is een adaequate schepping, geschikt om Gods heerlijkheid te openbaren. Wel zegt Ps. 139 : 8 dat God èn in den hemel èn op de aarde èn in de hel is, maar alleen in die hemelen vindt gij Hem, vindt gij Zijn wezen. (Stel er was een reus, die in een kamer niet staan kon, maar met zijn hoofd door een luik stak; dan is hij wel in zijn geheele lichaam, maar als gij hem spreken wilt, gaat gij niet naar zijn voeten beneden, maar naar zijn hoofd dat boven is.)

Daar nu God zelf de grond, het wezenlijke aller dingen is, en Hij zich alleen in den hemel adaequaat openbaart, heeten de dingen, die in den hemel zijn alleen τὰ ἀληθινὰ, die in de hel zijn ψεύδη en die op de aarde zijn σκιαί Cf. Hebr. 8 : 2; 9 : 24; Luk. 16 : 11; Joh. 1 : 9; 6 : 32; 15 : 1; 17 : 3.

Welke gemeenschap, correspondentie, relatie bestaat er nu tusschen den κόσμος ἀληθινός en den κόσμος der σκιαί op aarde? Er bestaat gemeenschap

1e In het *Paradijs*, als een streek op deze wereld, waar de hemelsche krachten (Hebr. 6 : 5) waren ingedrongen in de aarde en aan deze γῆ een hemelsche glorie gegeven hadden. Later is het Paradijs in den Hemel opgenomen.

2e In de *Wonderen*, die het meest ons aangrijpen en geïsoleerde verschijningen zijn van het Paradijs. Effecten voortvloeiende uit de openbaring van krachten, die niet tot deze aarde, maar tot den κόσμος daarboven behooren.

3e In de *Engelenverschijningen* en *Theophanieën* met de feiten, waarvan zij vergezeld waren; als de vurige oven bij Abraham's offerande enz.

4e In de *Stemmen*, die in deze wereld uit den hoogeren κόσμος ingedrongen zijn.

5e In den *Christus* de ἐνσάρκωσις τοῦ Λόγου.

6e In het *indalen* van den H. G. op den Pinksterdag in zijn gemeente.

7e In den *nieuwen* hemel en de *nieuwe* aarde, die komen zullen.

Behalve deze feitelijke relatie, bestaan er nog twee relatiën, dus drie in 't geheel:

Vooreerst is er een parallelismus tusschen deze twee κόσμοι. Beide

zijn door God geschapen met één doel n.l. om later met elkaar in verband gezet te worden.

Dat kan opgevat worden òf in *typischen* òf in *symbolischen* zin.

Wat is hiertusschen het verschil? De τύπος is het cachet, de ἀντίτυπος het zegel, dat met het cachet gemaakt is. Het laatste komt dus voort uit het eerste. Het *symbool* is vlak het tegenovergestelde van het type; bij het typische is het eene uit het andere ontstaan; bij het symbolische bestaan beide onafhankelijk van elkaar en worden nu bijeen gebracht (συμβάλλειν).

De betrekking tusschen een vader en zoon is dus typisch.

„ „ „ „ man en vrouw „ „ symbolisch.

Antitypisch is de relatie van die dingen op aarde, die gemaakt zijn naar de hemelsche voorbeelden. Zoo was David een antitype van Christus. Cf. verder Ex. 25 : 9, 40; Hebr. 9 : 23; 12 : 22.

Symbolisch hangen al die dingen samen, die God naar eenzelfde idée geschapen heeft èn in deze wereld èn in de wereld daarboven. Zoo zegt Christus: Ik ben de ware wijnstok; Ik ben de waarheid, het leven, het licht der wereld etc.

Vandaar kan de H. S. ook spreken van σκιαί onder het Oude Verbond cf. Col. 2 : 17; Hebr. 8 : 5 en 10 : 1; het zijn opzettelijk in het leven geroepen dingen om de hemelsche dingen af te beelden, zoo bijv. het slachten van een schaap, het wasschen in het waschvat. Tusschen σκιαί en symbolen is echter dit onderscheid, dat men de σκιά niet kan maken of er moet een beeld zijn. De σκιά ontstaat alleen door het beeld. Christus heeft alle σκιαί van het O. T. gemaakt, doordat Hij als 't ware is gaan staan achter het chassinet en God toen van achteren het licht daarop vallen liet. In het N. T. is Christus voor het chassinet komen staan, en heeft het verscheurd, gelijk het voorhangsel scheurde, toen Hij stierf.

In dien hemel nu leert de H. S. ons volle, tastbare realiteit zien, niet een gespiritualiseerde idée. Ook in den hemel zal een hooren met de ooren, een zien met de oogen, een tasten met de handen bestaan. Bewijzen hiervoor zijn:

1e Ieder Christen belijdt, dat Christus nu achttien eeuwen leeft in den hemel; niet als Gods Zoon, maar in ons vleesch, zooals Hij is opgevaren; Hand. 1 : 9—11; Philip. 3 : 21; 1 Joh. 3 : 2. Daar wij Jezus zullen zien op den dag zijner wederkomst, moet Hij ook een σῶμα hebben, met het oog waarneembaar. Dit wordt bevestigd door hetgeen wij lezen over Jezus' verschijningen nà zijne opstanding en vóór zijnen hemelvaart;

en evenzeer door de drie verschijningen nà zijnen hemelvaart; aan Stephanus, aan Saulus op den weg naar Damascus en aan Johannes op Patmos (Openb. 1 : 17).

2e De belijdenis van de wederopstanding des vleesches (later te bespreken).

3e Dat de Apostel in I Cor. 15 : 40 spreekt van „σώματα ἐπουράνια" en dit in vers 44 toelicht. Ook het hemelleven is dus somatisch. In het 44e vers spreekt Paulus niet van een πνεῦμα σωματικόν, want dat bestaat niet, maar van een σῶμα πνευματικόν dus van een zoodanig σῶμα, dat tot vehikel dient van het πνεῦμα zonder de werking van het πνεῦμα te verhinderen; een σῶμα m. a. w. dat volkomen het πνεῦμα dient.

4e De doorgaande voorstelling, die de H. S. van den hemel geeft; n.l. dat de hemel een zekere streek is, waarin een middelpunt van leven, een stad is, cf. Gal. 4 : 26; Hebr. 11 : 10 en 16; 12 : 22; 13 : 14; Joh. 14 : 2 „een vaderhuis met vele woningen"; Openb. 11 : 19; 14 : 17; 15 : 5; 21 : 2.

5e Alle beelden, die in den hemel gezien worden, zien op eene realiteit, die locaal is. Openb. 2 : 7, 17, 26; 3 : 5, 12. Een kroon, keursteen, pilaar enz.

6e Het begrip van de δόξα Gods; God Almachtig heeft voor zijne deugden en eigenschappen een zichtbare openbaring, die aan de eigenschappen adaequaat is. Is dus de hemel de plaats der δόξα, dan moet hij ook reëel zijn.

7e Jacobus 1 : 17 leert ons, dat alle goede gave neerdaalt uit den hemel. Ook deze tekst mag niet gepneumatiseerd. Men lette daarom op de bijvoeging: van den Vader der lichten. Wanneer wij zeggen, dat het ooft, de bloemen etc. gewrocht worden door de zon, bedoelen wij daarmee, dat op aarde eigenlijk niets is dan stof en dat die stof nu het licht der zon opslurpt en zoo groeit en toeneemt. Nu heeft de spectraalanalyse aangetoond, dat in de zon elementen zijn, die weer in betrekking staan tot de elementen op deze aarde en daarin moet de verklaring gezocht van den invloed, die de zon op onze aarde uitoefent. Hoe komt de zon zelve echter aan dat vermogen? Zij ontvangt het weer uit een hoogere schepping; en zoo hangt ook de aardsche schepping aan die ouranische schepping, die weer bevrucht wordt door God zelf, vast. Wij hebben dit vers dus letterlijk op te vatten. Ware dit niet zoo, dan zou ook het bidden om Gods zegen een doelloos werk zijn, in plaats van een erkenning der alomtegenwoordige kracht Gods.

8e De Profetische en Apocalyptische gezichten.

De κόσμος daarboven is dus reëel, maar deze realiteit staat veel hooger, is fijner van aard, is volmaakt. Daarom zegt Christus : Weest gijlieden dan volmaakt gelijk Uw Vader in de hemelen volmaakt is; m. a. w. God leeft in den κόσμος τέλειος, leeft gij nu ook in dien κόσμος τέλειος.

Dat de hemel rijker, overvloediger is dan de aarde zien wij :

a. in I Cor. 15 : 40, 41, 42 enz.; uit den brief aan de Hebreën en uit de Apocalypse.

b. in de voorstelling van het Paradijs op aarde.

c. in Openb. 21 : 9 etc., waar wordt gezegd, dat zoo hoog als de diamant boven den baksteen staat, ook zoo hoog de natuur van den hemelschen κόσμος boven den aardschen κόσμος staat.

d. in Hebr. 12 : 18 en 22 en Act. 26 : 13.

e. uit de verschijning in het braambosch; de vuurkolom, de engelen in Bethlehems velden, alles wijst op een veel heerlijker toestand hierboven dan op aarde. De H. S. leert dus èn de realiteit van de coelestia èn dat zij sublimiore qualitate zijn dan de terrestria.

Nu heeft het God behaagd ons ook hier op aarde het onderscheid te leeren kennen tusschen wereld en wereld, door de tegenstelling van het edele en gemeene, van goud en leem, van een ezel en een Arabisch paard. Op elk terrein kan men onderscheiden tusschen het edele, het gewone en het lage; cf. een nijlpaard en een hert, een boschjesman en eene fijne adellijke vrouw. En zoo hoog als nu de orde der edele dingen op aarde staat boven de orde der onedele dingen, even hoog, ja nog hooger staat de realiteit der hemelsche dingen boven de aardsche, hoe edel zij ook zijn. En dat bedoelt de Heere, wanneer Hij zegt, dat het Nieuwe Jeruzalem grondvesten en poorten zal hebben van edelgesteente. De dingen daarboven zijn een wereld van oneindige heerlijkheden, keurigheden en fijnheden. God is daar alles in allen, dus de heerlijkheid Gods straalt op elk terrein, in elk schepsel door.

Is er nu van die realiteit daarboven wel eens iets op aarde gezien? Ja, in meer dan een wonder; in de engelenverschijningen, in de theophanieën, in het uitbreken van lichtglansen op aarde. Maar de volheid zal eerst komen in de παλιγγενεσία, waarvan Matth. 19 : 28 spreekt; als deze lagere natuur verheerlijkt zal worden op eene wijze, die in de wonderen, maar ook in de visioenen en apocalypsen gepeaediceerd lag. De aanleg, de schepping van de menschelijke persoonlijkheid is zoodanig, dat zij accordeert in kiem en wortel met de wereld daarboven. De wereld hier beneden accordeert daarmede niet.

Nu heeft de zonde de orde omgekeerd, den mensch gedwongen toe te

geven aan de natuur; vandaar heet de bezoldiging der zonde de dood; dus de natuur assimileert den mensch aan zich. Zoo ook in het geestelijke door de versteening des harten, die weder weggenomen wordt door de wedergeboorte, door het weder in den mensch brengen van affiniteit met het hemelsche leven.

APPENDIX OVER DE HEL.

De vraag of de hel een *toestand* of een *plaats* is, is eiusdum naturae als de vraag of de hemel een toestand of een plaats is. Is de hel niet somatisch, dan moet men dit ook van den hemel verklaren; want beide zijn plaatsen waar afgestorven menschen zullen vertoeven. Nu komt in 't Grieksch en Hebreeuwsch het woord *hel* zóo voor, dat moeilijk te verklaren valt in welken zin het gebruikt wordt. In het O. T. שְׁאוֹל en het N. T. γέεννα, ἅδης en ἄβυσσης. שְׁאוֹל is in de eerste plaats de verblijfplaats waar na den dood, volgens het O. T., alle afgestorven zielen heengaan; dus een schimmenrijk waar èn Paulus èn Judas is; een nomen commune voor hemel en hel saam met het nevenbegrip, dat het een toestand van voorloopigheid is; niet alleen van carentia gloriae als onder het N. T., maar ook van carentia van de genieting des Heeren, omdat de Middelaar nog niet verschenen was onder het O. T.

Voorts wordt שְׁאוֹל nog in twee beteekenissen gebruikt:

1e de plaats waar de zielen zijn, die verloren gaan, maar die nog in een voorloopigen toestand verkeeren.

2e de poel, de afgrond, de hel, waarin de draak ten dage des oordeels zal geworpen worden.

Over de eerste en tweede beteekenis hebben wij nu nog niet te spreken; alleen over de derde. En dan moet gesteld dat deze hel reëel is, somatisch bestaat. Dante heeft in zijn Divina Comoedia ons dat reëele voorgezongen; Gustave Doré heeft het in zijn gravures afgebeeld. En wat Dante zong en Doré afbeeldde was niet het product hunner verbeelding maar is schriftuurlijk, en dus realiteit.

De gronden voor deze stelling zijn:

1e De Schrift leert, dat in die hel de *mensch* komt; en wel niet een deel van hem maar de geheele mensch d. i. een pneumatisch-somatisch

wezen. De mensch moet in de hel komen naar ziel en lichaam, want naar ziel en lichaam heeft hij gezondigd en over beide moet dus de pijniging gaan.

2e Matth. 10 : 28 en Luc. 16 : 23. In Matth. 10 : 28 wordt het „ἀπολέσαι" ook op het σῶμα toegepast, en in de gelijkenis van Lazarus zegt Jezus, dat de rijke man zijn oogen opendeed in de hel. De meening als ware hier onder ἅδης het schimmenrijk te verstaan is onwaar, zooals blijkt uit de woorden „van verre zenden" en „een groote klove." Het is hier dus niet genomen in den éérsten zin, maar in den tweeden zin.

3e Alle beelden, die voor de hel gebruikt worden, zijn locaal en reëel en wijzen op een σῶμα. Locaal cf. χάσμα, μεταξύ; reëel cf. poel, vlam buitenste duisternis. Wel kunnen deze beelden symbolisch genomen worden; maar niet in geestelijken zin; zij duiden wel degelijk op een realiteit.

4e In de Schrift wordt met name gesproken van de καταχθόνια Filip. 2 : 10, de dingen, die onder de aarde zijn.

Waar is de hel?

Is het een deel van den hemel, dat wegzonk en afviel, of een afzonderlijke schepping?

Waarschijnlijk is het een stuk van den hemel, dus van de hoogere wereld. Hiervoor pleit:

1e optimi corruptio pessima.

2e De vloek over de aarde toont dat de val van het schepsel den val van een deel der wereld, waarin hij verkeert, ten gevolge kan hebben. Zoo kan ook de val van de engelen den val van een deel des hemels ten gevolge gehad hebben.

3e Dat wij in Job en Zacharia lezen, dat de Satan nog in contact is met den hemel.

4e Het onmiskenbare feit, dat nergens in de H. S. van een derde schepping sprake is.

Bovendien kan men zich onmogelijk denken, dat God de hel zou geschapen hebben, evenmin als Hij het kwaad geschapen heeft. Voorts is een scheppen in den beginne van de hel niet denkbaar, omdat God al Zijne werken zag, dat zij *goed* waren.

Tegen deze meening pleit;

1e dat de hemelen altijd genoemd worden ἀκίνητα, de onverderfelijke dingen enz.

2e dat in Judas vs. 6 staat, dat de engelen τὸ ἴδιον οἰκητήριον verlaten hebben.

3e dat de hel genoemd wornt τὰ κάτω terwijl de hemel τὰ ἄνω is,

Het is moeilijk deze voorstellingen te rijmen. Alleen kunnen wij hierop wijzen dat ook de engelen in den beginne bewegelijk waren, en eerst later onbewegelijk dus volhardend in hunne keuze geworden zijn. Zoo zouden ook de hemelen eerst bewegelijk kunnen geweest zijn en door den val der engelen onbewegelijk kunnen geworden zijn. Vóór deze hypothese pleit, dat de beide deelen volgens de Schrift door een μέγα χάσμα een groote klove, van elkander gescheiden zijn.

§ 2. *De Firmamento.*

> Sol, luna et stellae terrae incolis destinatae sunt atque inserviunt et quidem: 1°. ut temporis incisiones definiant, dies, annosque ut et menses constituentes; 2°. ut tenebras dispergant plagasque lumine tum splendidiori, tum dulciori inundent; 3°. ut fructiferent atque exhilarent conspectum terrae evocantes vires consopitas; 4°. ut praedicent certitudinem fidei; 5°. ut excerceant dominium in homines atque immensam Dei potestatem eis ob oculos ponant; 6°. uit Deum hisce portentis quoque infinite potentiorem collaudent; 7°. ut unitatem terrae exprimant. — Sicuti creatione apparuerunt, sic actione divina quoque evanescent olim in fine dierum. Unde sequitur stellas immerito pro domicilio angelorum sive defunctorum habitas esse. Symbola praeterea sunt tum justitiae tum gloriae coelestis, quatenus sive in Christo patent sive in electis resplendent.

Toelichting.

1. Zon, maan en sterren zijn in de eerste plaats geroepen ut *inserviant gloriae Dei* cf. Ps. 148 : 3.

2. In de tweede plaats zijn zij bestemd om de aarde te dienen. De *aarde is* hun *centrum.* De Rationalisten ontkennen dit; zij vinden die meening, de massaliteit der sterren en de kleinheid onzer aarde in aanmerking genomen, absurd. Maar wanneer wij onze tegenstanders op den man af eens vragen: „zijn uwe beenen niet veel massaler dan uw hart en uwe hersenen? En gelooft gij daarom, dat in uw beenen uw raison-d'-être ligt en niet in uw hart?" zou hij dan nog zoo redeneeren? — Maar — zoo werpt men ons verder tegen, — de aarde draait om de zon en niet omgekeerd. Toegegeven; maar omdat uwe beenen met uw hart wegloopen en niet uw hart met uwe beenen, bestaat daarom uw hart om uwe beenen? En zoo doet nu ook de zon, het massale, met de aarde, dat nietige en kleine stipje in het heelal. Het gaat aldus met elk organisme. Alles in de organische wereld toont, dat het enkele juist klein is in massaliteit, maar hoog in rang. En hoe hooger men komt, hoe meer deze regel doorgaat. Vergelijk een goudlaadje van

den juwelier met een heel magazijn van ijzer en lood; edelsteenen met klompen graniet enz. Hetgeen men weegt en meet bepaalt de waarde niet; althans in normalen toestand. Want er komen misvormingen voor; het kleinere kan het grootere gaan dienen, zooals bijv. bij den wellusteling alles gaat om den buik Rom. 16 : 18; Phil 3 : 19. De massaliteit bepaalt derhalve de waarde niet, maar de bestemming door God in de dingen gelegd. God heeft een destinatie gegeven aan den ganschen kosmos, dus ook aan zon, maan en sterren. Wat is nu de beteekenis van het zeggen, dat de aarde het centrum van den kosmos is? Dit; dat, waar alles, wat op aarde is, opklimt in den mensch; de mensch geschapen is naar den beelde Gods; dit eerst zijn culmen bereikt heeft in Christus; de ἐνσάρκωσις τοῦ Λόγου weder is om God; de aarde dus de geestelijke band vormt tusschen den κόσμος en God. Ontkennen wij, dat de aarde het cor universi is, dan moeten wij er toe komen om aan te nemen, dat òf op de sterren menschen leven als wij òf nog hoogere wezens. Neem ik het eerste aan, dan valt de absoluutheid der openbaring weg. Neem ik het tweede aan, dan moeten wij ons nog een heel verkeer tusschen God en die andere werelden denken; dan komt onze verhouding tot God dus in een zeer ondergeschikte positie te staan; dan is de belijdenis van alle eeuwen, dat de Kerk van Jezus in het bezit is van alle genade Gods, verloren en komen wij logisch tot het Gnosticisme.

3. Voorts doen zon, maan en sterren dienst als *tijdsindeelers* Gen. 1 : 14; Ps. 136 : 8 en 9. Er bestaat tijd in subjectieven en in objectieven zin; tijd in ons en buiten ons. De tijd in ons wordt bepaald door den klop van het hart; gemiddeld 60 slagen in de minuut en dus 60 × 60 slagen in een uur. Het bloed krijgt dezen slag of klopping uit de ziel, want gaat de ziel uit het lichaam, dan staat ook het bloed stil. Vandaar sympathiseert onze tijdsindeeling in normale toestanden volkomen met ons πνεῦμα. Maar er is ook een objectieve tijd, gemaakt door de zon, maan, sterren en dierenriem; en wel verdeeld in dag, maand en jaar. Die twee tijden — de objectieve en subjectieve — correspondeeren weder met elkander en zoo is in ons bewustzijn de onderscheiding opgekomen tusschen verleden, heden en toekomst. Zoo ontstond een proces, een ontwikkeling en kreeg ons leven op aarde dien vorm, die voor ons de eenig mogelijke is.

4. Zij verdrijven de duisternis Gen. 1 : 15, 17; Jesaja 30 : 26; Jerem. 31 : 35. Alle objecten op aarde zijn op zich zelf donker; alles wat aan ons is, is duister; en hetgeen de vormen aan ons doet uitkomen, is juist dat God de Heere tusschen beide komt en ons bijlicht. Dan

komt er gloed en glans op alles, dan ontstaat leven en liefde. Want liefde zonder licht is ondenkbaar. Daarom zegt de Psalmist in Ps. 36 : 10 „in Uw licht zien wij het licht." Het licht heeft de roeping om het leven in rythmus te brengen. Pharao kon dan ook de drie dagen duisternis niet uithouden; dat afgesneden zijn van alle commercium vitae is het schrikkelijkste op aarde; en toen heeft hij het eerst erkend : „Ik heb gezondigd!"

5. Door de zon, maan en sterren ontstaat de *vruchtbaarheid*; de vruchten komen door de zon volgens Deut. 33 : 14, want zij wekt de sluimerende teelkracht op en doet haar naar buiten treden.

6. Het firmament is een teeken van *Gods vaste trouwe.* Om een denkbeeld van vastheid te hebben, moet er eerst beweging zijn en in die beweging een ontzaglijke macht, die haar in vaste orde houdt en beheerscht. Daartoe riep God het firmament in het aanzijn; als iets, dat aan niets hangt, steeds in evenwicht blijft, zijn vasten loop heeft en dus in zijn vastigheid een openbaring is van Gods vaste trouw. Cf. Jer. 31 : 34, 35, 36 ; Ps. 72 : 5, 17; 89 : 37; 102 : 27—29. (De tekst uit Jeremia is hier van het meeste gewicht.)

7. De sterren *exercent dominium* Gen. 1 : 16; Ps. 136 : 8 en 9. God heeft den mensch op aarde geplaatst om te heerschen; alles op aarde is hem onderworpen. Maar daar God barmhartig is en weet dat deze heerschappij den mensch tot hoovaardij zou vervoeren, heeft God een verpletterende macht en majesteit boven hem gesteld, tegenover welke hij machteloos is, n.l. het firmament. Vandaar wordt „het willen grijpen der sterren" als een kenteeken van hoovaardij genoemd Jes. 14 : 13; Obadja vs. 4. Die wereld daarboven wordt voor ons steeds machtiger en grooter, naarmate onze astronomische kennis toeneemt; wij zien door haar hoe werkelijk de planeten invloed uitoefenen op onze aarde en alles beheerschen door de Noordpool, de Oostenwinden enz.

Voorts wijst de H. S. er op dat *God machtiger is* dan de zon, maan en sterren. De zon, maan en sterren schitteren vooral in het Oosten zoo heerlijk, dat men onwillekeurig geneigd is de Melechet des hemels te aanbidden; daartegen waarschuwt God in Zijn Woord, door te zeggen, dat Hij nog grooter, nog machtiger is. Deut. 4 : 19; 17 : 3; II Kon. 23 : 5; Ezech. 8 : 16; Jer. 31 : 34, 35; Jes. 40 : 26. Bovenal Joz. 10 : 12 en 13. Dat God macht heeft over de zon, maan en sterren, toonde de Egyptische duisternis, de duisternis boven het kruis, de lichtglans op den weg naar Damascus. Daarom kan 't wonder van Jozua in de Schrift niet ontbreken, cf. Job 9 : 7; Ps. 19 : 5; Jes. 38 : 8; Hab. 3 : 11 enz.

9. De sterren dienen om de *unitas terrae* uit te drukken. Zien wij op de natuur, dan is die verdeeld in land en water; op de menschen, dan wonen zij in verschillende werelddeelen. En nu toont de Schrift de eenheid der aarde door tegenover haar de zon, maan en sterren te plaatsen. Deut. 4 : 19; II Sam 12 : 11; Pred. 1 : 3; Matth. 5 : 45. De uitdrukking, die in Prediker zoo vaak voorkomt, van „wat een mensch doet onder de zon" beteekent dus wat het publiek, de gemeene man, doet.

10. Zon, maan en sterren zijn bestemd om te *verdwijnen* Openb. 22 : 5; 21 : 23; Jes. 60 : 19. Ook hierin komt uit, dat de aarde een hooger bestemming heeft dan de zon, maan en sterren, want de aarde vergaat niet, maar wordt vernieuwd. Wel staat Jes. 30 : 26, dat de macht van maan en zon ten dage van Christus' wederkomst zal verveelvuldigd worden, maar dat neemt niet weg, dat zij toch daarna verdwijnen zullen.

11. De *Symbolische beteekenis*. In Ps. 84 : 12 wordt de zon als beeld van God zelf genomen, in Hoogl. 6 : 10 van Gods heiligheid. In Matth. 13 : 40; 17 : 2; Openb. 1 : 16; 10 : 1 enz. en in Num. 24 : 17 wordt Christus vergeleken bij een ster, in Daniel 12 : 3 de rechtvaardigen. — De uitdrukking: Sol Justitiae is dus niet Bijbelsch. De symbolische beteekenis der zon is: volkomen heerlijkheid, reinheid en heiligheid.

§ 3. *De Mundo.*

Mundus constat terra, aqua et aere, quae tria στοιχεῖοις componunter. Haec elementa certis legibus a Deo adstricta sunt et Dei potentia immediate atque sempiterne aguntur. Impressionem admittunt divinae gratiae sive irae; evehi potest natura in conditionem praestantiorem sed etiam depremi in statum indigestum; voluntati Dei credit semper nec umquam Deo restitere potest. A Deo homini subjecta est, cui incumbit officium, ut eam domet, eliciat atque usui suo adoptet, evehat tandem ad pulchritudinem sublimem. Habet in se quo hominem rapiat in admirationem; habet quoque quo eum detrahat in peccatum, etiam ut vires ipsius exerceat, In fine dierum natura quoque in novam eamque splendidiorem commutabitur. Particeps denique est certae cuiusdam συμπαθείας cum hominum afflictione tum ethica, tum religiosa.

Toelichting.

1. De mundus, κόσμος of תֵּבֵל wordt in drie deelen verdeeld:

   a. אֶרֶץ of יַבָּשָׁה

   b. יָמִים

   c. רָקִיעַ

En op die terra zijn weer drieërlei wezens: plant, dier en mensch. Terwijl onder de dieren dienovereenkomstig weer drie soorten zijn:

   α. עוֹף

   β. דָּגָה

   γ. בְּהֵמָה

Deze trilogische voorstelling wordt door de physica, die leert, dat er drie stoffen zijn: vluchtige, vloeibare en vaste, bevestigd.

2. Die drie elementen bestaan uit στοιχεῖα Cf. II Petri 3 : 10, 12; Spr. 8 : 26. Die עַפְרוֹת komen tamelijk wel overeen met het tohu wabohu van Genesis 1 : 2. De terra rust op מוֹסְדוֹת (van יָסַד ponere)

fundamenten. De grondlegging der wereld is dus, dat God die fundamenten legde. Spr. 8 : 29; I Sam. 2 : 8, 9; Ps. 104 : 5. Zij worden ook genoemd מְיֻסָּדִים of מָכוֹן.

3. De κόσμος is onderworpen aan *zekere wetten* of gelijk de H. S. ze noemt:[1]) palen, perken, ordinantiën des hemels, de verordeningen, die God hun gegeven heeft cf. Spr. 8 : 29; Job 38 : 33; Jerem, 31 : 35, 36; 33 : 25; Ps. 119 : 91. Welk verschil bestaat er tusschen deze voorstelling en de geseculariseerde der natuurkundige wetenschap? De natuurkundigen zeggen dat deze wetten inhaerent in de natuur liggen, onafhankelijk van God; terwijl de H. S. zegt dat de חֻקּוֹת wetten Gods zijn, die de natuur binden.

4. Worden die terra, aqua et aer *semper immediate Dei potentia* bewogen? M. a. w. welke verhouding trad na de schepping in tusschen God en de natuur? De meesten stellen zich die verhouding van God tot de elementen voor, als die van een horlogemaker tot zijn horloge. God schept volgens hen, een wereld en voorziet die met alles; nu marcheert die machine van zelf; de agens zit in de wereld zelf, zoodat God, als Hij iets in die wereld veranderen wil, er van buiten af in moet komen. Volgens de H. S. daartegen vloeit alle kracht, de electrische, de magnetische, de aantrekkings-, de middelpuntvliedende, de groeikracht enz. onmiddellijk uit God en is dus Gods kracht, een adem, die onmiddellijk van God uitgaat. Als er een steen valt, trekt God dien steen naar beneden; als er een boom groeit, drijft God hem naar boven; en dit moet niet beeldspreukig maar werkelijk genomen worden. Het verschil tusschen beide voorstellingen is dus, dat volgens de Naturalisten God en wereld naast elkaar staan; terwijl volgens de H. S. God met zijn kracht in die wereld, die op zich zelf een doode massa zou zijn, leeft. Evenals een piano zonder speler niets is, zoo is ook de wereld niets, wanneer God de toetsen van het geheel niet aanraakt. Dat dit zoo is, toont de H. S. het sterkste op die plaatsen, waar zij over den donder spreekt. In Ps. 29 : 3, 4 heet de donder „De stem des Heeren"; in Job 26 : 11—14; Ps. 147 : 15, 18; Jes. 55 : 10, 11 en Handel. 17 : 28 wordt gesproken van δυνάμις τοῦ Θεοῦ; nog duidelijker Hebr, 1 : 3 en Openb. 15 : 8. De meest merkwaardige plaats is Deut. 8 : 17. 18. — De Heere bestraft hier het zeggen van den mensch: „Het is mijn kracht, die mij dat vermogen schonk."

1) In 't Hebr. חֻקּוֹת

5. Die תֵּבֵל bezit het vermogen om *uitdrukking* te geven aan den *toorn* en aan den *vrede Gods;* zij is als een gordijn waar het aangezicht des Heeren achter schuilt. Fronst God zijn gelaat, dan fronst ook de natuur. Waar het oog des Heeren zich in vrede opent, klaart de natuur op en neemt een uitdrukking van blijdschap en vreugde aan. Kinderen en natuurvolken voelen dit als bij instinct; zij vreezen bij een onweder of aardbeving, omdat zij gevoelen: „Het is God, die toornt over ons." En dat is ook de opvatting der Schrift, cf. Hab. 3 : 8, 9, 10, 11, 12, 13; Ps. 18 : 8; Ps 97 en Jer. 10 : 10. Alle deze uitspraken bewijzen dat de kosmos vatbaar is voor indrukken, als 't ware een spiegel vormt, waarin God zijn toornig en vriendelijk gelaat toont.

5. De aarde kan beurtelings tot een *hoogeren staat van schoonheid* gebracht worden of neerzinken in een *lageren staat van doodschheid.* Het duidelijkst zouden wij dit zien, als door verandering van de as der aarde, de stand der werelddeelen tegenover de zon veranderde; dan zou de Noordpool een bloeiende streek worden en op andere plaatsen zou de adem des doods komen en alles verstijven. Hetzelfde dus wat wij waarnemen in lente en herfst. En zooals nu de zon beurtelings hier, beurtelings daar invloed uitoefent, zoo kan God met de geheele aarde doen. Waar het God is die de aarde draagt, hangt het geheel van Gods genade af die wereld met rijker leven te vervullen of tot meerder dood te doen inzinken. De natuur is in zich zelf dood; God bezielt haar door zijn adem; de verandering van het tohu wabohu en later de wegneming van het Paradijs zijn hiervan bewijzen. Cf. Jes. 35 : 1, 2; Ps. 107 : 33, 34, 35.

7. De quaestie van het *wonder.* De gewone voorstelling is, dat het wonder een ingrijpen in de natuurwetten is door God en veronderstelt dus dat de κόσμος met zijne חֻקּוֹת iets op zich zelf staande, iets buiten God om is. Dit is echter Deïstisch en elke voorstelling, die van een „ingrijpen" spreekt, is absoluut antischriftuurlijk. De woorden, die de H. S. voor „wonder" gebruikt, hebben niets met ingrijpen gemeen, maar zijn:

in het O. T.: מוֹפְתִים = ea quae splendent, splendida.

פְּלָאוֹת = insignia.

אתוֹת = signa.

גְּבוּרוֹת יהוה = vires, potentia Dei.

מַעֲלָלִים = facinora.

in het N. T.: τέρατα.
δυνάμεις.
σημεῖα.
ἔργα.

Geen zweem dus van iets verzetten, veranderen of iets dergelijks; het is eenvoudig het betoonen van macht.

In de tegenwoordige theologie hebben wij met vier opinies te doen.

a. de minst geboovigen, als Weisse, zeggen: Het zedelijk leven heeft zijn orde en macht en het physische leven heeft ook zijn orde en macht; zoolang het zedelijk leven weinig ontwikkeld is, heeft het physische leven in den mensch de overhand; maar als het zedelijk leven tot hoogere ontwikkeling komt, ontstaat in haar een macht, die de verhouding omzet. Vandaar zien wij in mannen als Mozes, Daniël, Jezus en de Apostelen, dat hun eminente persoonlijkheid het van den חֶבֶל won. Volgens deze voorstelling is het wonder dus een hoogere potenz van het zedelijk leven, die inwerkt op de natuur.

b. De Vermittlungstheologen als Lange, Martensen, Nitsch, Rothe enz. zeggen, dat er twee stellen van wetten, twee orden van dingen, door God geschapen zijn; de eene een lagere, de andere een hoogere. De hoogere orde is dan, wat de H. S. noemt het koninkrijk der hemelen, de lagere is dan het leven dezer wereld, het physische. Waar het physische leven aan zich zelf wordt overgelaten, heerschen de wetten van de חֶבֶל en zijn zij onbewegelijk. Maar komt het koninkrijk Gods, dan moeten zij wijken en gehoorzaamt het lagere leven aan het hoogere, evenals een paard aan zijn berijder. Het wonder is dus volgens Lange c. s. een openbaring van faculteiten of dingen, die reeds bestonden, maar die zich, omdat het koninkrijk Gods er niet bijgekomen was, nog niet geopenbaard hadden.

c. De Groningers zoeken het denkbeeld van Weisse te generaliseeren; zij vereenzelvigen de zedelijke wereldorde met de hoogere en beweren, dat deze kan indringen in de lagere orde, zoodat schijnbaar storing ontstaat.

Deze pogingen om het wonder te verklaren, zoowel van de Groningers als van de Vermittlungstheologen hebben waarde, in zooverre zij reactie zijn tegen.

d. de opinie van Schleiermacher, die het wonder eenvoudig loochende. Hij kwam hiertoe door zijn subjectief Fichtiaansch standpunt, dat de objectieve wereld er aangeeft en alleen oog heeft voor de subjectieve wereld. Hij beschouwde de wonderen als zielservaringen, door God in de ziel gewerkt, gelijk hij ook sprak van een „Gottesbewustsein"; een bewustzijn

dat wij niet uit ons zelf hebben, maar dat door God in ons komt." Fichte voltooide wat Kant en Hegel begonnen waren in den strijd tegen het Supranaturalisme, dat de wonderen beschouwde als een apologetisch hulpmiddel om de waarheid van het Evangelie te bevestigen. Weisse, de vermittlungstheologen en de Groningers hebben dus pogingen in het werk gesteld, om het wonder weder te doen erkennen. Toch kunnen deze pogingen ons niet baten: want

α. Weisse's uitgangspunt, dat naarmate iemand zedelijk hooger staat, hij ook meer macht krijgt over de brute wereld is onwaar. Verg. Kaïns geslacht met dat van Seth.

β. de opinie der Groningers faalt in de praktijk; ons eigen lichaam weerspreekt haar reeds, want maar al te veel heerscht daar het physieke over het zedelijke. De zedelijke orde der dingen staat op deze wereld meest machteloos tegenover de physieke orde der dingen. Bijv., twee weduwen blijven doodarm achter; de een werkt, overwerkt zich, krijgt tering en sterft; de ander geeft zich aan ontucht over en heeft een weelderig leven.

γ. de theorie van de Vermittlungstheologen is ongenoegzaam om het wonder te verklaren, daar dan het toornende wonder, b.v. het verderven van Sodom en Gomorrha niet op te lossen valt. Verder zouden er volgens hen ook nu nog wonderen moeten geschieden, omdat Gods koninkrijk ook nu voortdurend op aarde komt.

Deze drie theorieën zoeken het wonder *middellijk* te verklaren, terwijl de eenige goede verklaring is, het te beschouwen als een onmiddellijk optreden van Gods macht. Alle natuurkrachten zijn, gelijk wij zagen: δυνάμεις τοῦ Θεοῦ; de wonderen nu zijn sterkere, meer in 't oog vallende betooningen van Gods kracht, en heeten daarom אתות.

God werkt op tweeërlei wijze op de תֵּבֵל in; gewoonlijk naar de door Hem zelf gestelde leges, maar soms buiten die leges om, doch beide malen naar zijn εὐδοκία. Het wonder is dus niets, dan dat God de toetsen der wereld op een andere wijze dan gewoonlijk met zijn vingers aanslaat, en daardoor een andere werking te voorschijn brengt.

Waarom geschieden er wonderen? De wonderen zijn een postulaat van het geloof; overal waar de natuur zich in haar gewonen gang aan ons voordoet, kan er geen geloof komen. Speelde God aldoor op dezelfde wijze, dan zou men denken, dat Hij een automaat was. Het wonder dient om te toonen dat God de wetten van de תֵּבֵל niet alleen gesteld heeft,

maar dat Hij ze ook van oogenblik tot oogenblik draagt en andere kan volgen, wanneer het Hem behaagt. Om dezelfde reden is het ook een eisch der schepping, dat alle dingen een einde hebben, omdat anders een eeuwige macht tegenover God zou komen te staan. Zonder de wonderen en de Parousie zou God geen God zijn, maar zou de natuur God geworden zijn, van het oogenblik af, dat door de zonde het rechtstreeksch verschijnen van God in de schepping ophield.

De wonderen zijn dus op te vatten als teekenen propter gloriam Dei, en wel om in den mensch de macht te breken, die de gewone loop der natuur op hem uitoefent. Nergens geeft dus het wonder het denkbeeld van een verbreken van het natuurverband, maar wel van een gepotenzierte, immediate werking. Wij kunnen dit onderscheid gemakkelijk zien bij een bioloog; eerst zal hij iemand door hem met touwen vast te binden, dwingen op zijn plaats te blijven. Daarna zal hij zonder banden hetzelfde effect verkrijgen door de kracht zijner oogen. Iemand zal eerst een rivier overkomen met een schuit, maar als hij zwemmen geleerd heeft, doet hij het zonder vaartuig. Een jong predikant zal beginnen met zijn preek op schrift te brengen, maar later gaat hij improviseeren. Het onderscheid is dus, dat in den gewonen loop der zaken God middelijk, bij een wonder onmiddelijk werkt. Het gevolg is echter hetzelfde. Er gebeurt niet iets tegennatuurlijks. — Cf. Ex. 13 : 3, 9 waar van het grundlegende wonder „de doortocht door de Roode Zee", staat, dat God het deed met een sterken arm. Cf. Ex. 14 : 8; 13 : 21 22; Rom. 9 : 17; Ps. 114 : 3—8. Het is God almachtig, die in de natuur zelf toonen wil, dat Hij transcendent boven de natuur staat. Vandaar dat onze pantheistische eeuw, die de immanentia op den voorgrond stelt, de wonderen tracht te vernietigen.

8. De *Verhouding* van den תֵּבֵל tot den *mensch* is: a Deo homini subjecta est: Gen. 1 : 28; Ps. 8 : 5—10. Wat wil dit zeggen? Niet, dat elk mensch absolutelijk macht heeft over de natuur — want de natuur is wel degelijk een macht tegenover den mensch — maar dat de menschheid een macht vormt, waaraan die wereld onderworpen is. Aan den mensch is nu een tweeledige taak gegeven: om die wereld te bewaren en te bearbeiden. Het eerste, het bewaren van de wereld voor verkeerde invloeden, heeft de mensch niet gedaan, want de vijand is binnengedrongen. Het tweede, het bearbeiden der aarde, het er uithalen wat er in is, het uitlokken der verborgen krachten, heeft de mensch wel vervuld, althans ten deele. Laat men de natuur aan haar zelf over dan komt zij er niet. Aardbevingen, stormen en overstroomingen

vernielen alles, wat zij voortbracht. De wilde steppen in Azie bevatten ontzaglijke krachten, maar zij sluimeren en komen niet te voorschijn; de rassen moeten gezuiverd; de planten en bloemen veredeld. De schatten in de mijnen blijven verborgen, als de mensch ze niet opdelft. De natuur staat als macht tegenover den mensch, maar God schonk den mensch een geestelijke meerderheid; hij kan de overstroomingen tegengaan, het wild gedierte verdrijven; daargelaten nu nog de hoogere ontwikkeling, die de mensch aan de natuur geeft door de kunst, door de krachten der electriciteit enz., aan te wenden. De natuur is dus niets op zich zelf, maar alleen in verband met den mensch, die heerlijkheid en leven aan haar geeft, bestaat zij. Evenals een kooi niets is, zonder een vogel er in, een ploeg zonder paarden er voor, een geweer zonder kruit enz.

De macht, die aan de menschheid gegeven is over de natuur, is gerealiseerd in den Zoon des menschen door een reeks van triomfwonderen. Hij heeft getriomfeerd over ziekte, dood, duivelen, zee, plantenrijk, dierenrijk en eindelijk over het graf. Christus heeft niet alleen het bewerken maar ook het bewaren vervuld.

9. Door deze verhouding vervult de wereld omgekeerd een taak tegenover den mensch; n.l.:

a. ut *rapiat eum in admirationem* cf. Ps. 19 : 1, 2; Jes. 40 : 26; Rom. 1 : 20. De hemelen hebben o. a. de roeping Gods eer te vertellen, en wekken aldus den mensch tot aanbidding van zijn Schepper op.

b. ut *detrahat in peccatum.* De verleidende macht der natuur leeren wij kennen o. a. in den boom der kennisse des goeds en des kwaads in het paradijs. Niet dat de stof op zich zelf onrein of verderfelijk is, want elk ding werd goed geschapen; maar er was in dien boom een prikkelend element, dat hem onderscheidde van de andere boomen, en nu eenmaal Satan van dien prikkel gebruik gemaakt heeft, om den mensch te doen vallen, sluipt in de natuur het daemonische element, waardoor zij een verleidende en bedervende macht krijgt. Het laatste zien wij in de doornen en distelen en in de roofdieren, het eerste in goud en zilver, dat den mensch verlokt, de driften van ons gemoed, de begeerlijkheden van ons vleesch opwekt. 1 Joh. 3 : 16, 17. De mensch heeft zelf een stuk „tebel" aan zich, hij leeft het leven der natuur mee; en juist daardoor krijgt de „tebel" invloed op hem. Hieruit ontstaat de strijd des levens en zoo komen wij tot

c. ut *exercent vires* èn psychisch èn physisch. Die hout moet zagen, boomen hakken enz. oefent de spieren. De strijd met de dieren oefent

de slimheid; de strijd met de daemonische krachten van het vleesch de zedelijke kracht.

10. De συμπάθεια religiosa atque ethica. Ook de natuur is vatbaar voor πάθος, kan aandoeningen ontvangen. Zij kan droef en blijde, somber en vroolijk zijn, toorn of vrede en liefde vertoonen. En die πάθος wordt in de H. S. zoo geteekend, dat zij in aanbidding overgaat, zoodat zij een religieus karakter krijgt, dat de natuur blijde is voor God en Hem eere geeft. Dit leert ons de H. S. waar zij zegt, dat de bergen huppelen, de stroomen vroolijk zingen, de gansche aarde juicht voor het aangezicht des Heeren Ps. 19 : 6; 96 : 11, 12; 98 : 8. Dat karakter kent de H. S. ook toe aan de dieren, zoodat ook in de dieren een πάθος is, die eere geeft aan God. Maar nu mag die πάθος nooit zoo worden voorgesteld, alsof de natuur dat uit zich zelf doen zou, het is geen eigen πάθος, maar συμπάθεια; de tempel der natuur, drukt om den mensch als priester, dat opspringen van vreugde voor God uit.

Gelijk nu de wereld vatbaar is om de blijde uitdrukking te zijn van Gods Majesteit, zóo is zij ook vatbaar voor het indrinken van Gods toorn en vloek. Waar de natuur God verloren heeft, gaat zij in rouw. Vandaar staat Gen. 3 : 17. „Het aardrijk zij vervloekt om uwentwil" enz.; die תֵּבֵל is weer gedeeltelijk een „tohu wabohu" geworden. De woestijnen, de donkere wouden, de stroomen, die buiten hun oevers treden, de Noord- en Zuidpool met ijs omschorst, de machtige zee, de ziekten en plagen voor mensch, dier en plant, de druifluis, de schimmel, de roest, de vorst, het onweder, de doornen en distelen, dat alles is συμπάθεια; die vloek komt op de wereld niet om de wereld, maar om den mensch. De תֵּבֵל op zich zelf is zoo rein, dat, waar het eerste menschenbloed vergoten wordt en zij dit inslurpt, zij tot God om wrake roept. Cf. Gen. 4 : 10. De melaatschheid der menschen gaat over op kleederen, huizen enz., de zonde van de personen kleeft aan de plek, die zij bewoond hebben, daarom wordt zij met zout bestrooid. Het sterkst lezen wij dit Jes. 24 : 7; Jer. 4 : 28; Joel 1 : 10; Rom. 8 : 22. Het is dus feitelijk zoo, dat de aarde συμπάθεια heeft met den mensch; evenals ons eigen lichaam in verband staat met de ziel, hoofdpijn, krankte, dood kent ten gevolge van aandoeningen der ziel, zoo ook deelt de menschheid zijn aandoeningen mee aan de natuur buiten hem. Evenals een jager zijn hond bezielt, een paard deelt in elke emotie van den ruiter.

Men zorge echter, dit niet pantheïstisch op te vatten. De Pantheïsten

willen een overgang van den geest op de stof maken, een soort van vermenging, iets „Geistleiblich"; terwijl wij belijden, dat de geest wel in de stof is, maar zich niet meedeelt aan de stof. De Theosophen (als Gunning) leeren, dat de wereld leeft, dat er een Weltseele bestaat in de natuur, en dat zij daardoor de uiting van vreugde, droefheid enz. heeft.

11. *Mundus renovabitur.* Even als God den mensch schiep en aan de ziel des menschen macht gaf zijn lichaam in Mitleidenschaft te trekken, zoo kan ook de menschheid de חֶבֶל in Mitleidenschaft trekken, maar niet rechtstreeks, gelijk de ziel des menschen door zenuwen werkt op het lichaam, maar middellijk door den vloek en zegen des Heeren.

De renovatio wordt geleerd: Jes. 65 : 17; 66 : 22; II Petri 3 : 10, 12, 13; Openb. 21 : 1. Dit denkbeeld van renovatio sluit in zich niet alleen, dat de καταιότης weg gaat, maar veel meer. De natuur is oorspr. geschapen met krachten er in, bestemd om door den mensch ontwikkeld en bewaard te worden. Door den val is de natuur gezonken en alles wacht nu op de παλιγγενέσια. Dan zal de natuur niet alleen tot haar ouden toestand terugkeeren, maar zich voor het eerst toonen in de door God bedoelde heerlijkheid, daar zij zich dan harmonieus aansluiten zal aan het leven in den hemel.

§ 4. *Plantae et Animalia.*

Plantae atque animalia tamquam duo scalae gradus sunt, quibus natura ad hominem ascendit vel potius a Deo had hominem evehitur. Homini natura destinata est, ita ut homo naturam veluti vestimentum induere debeat, quod fiere non potuisset, si materies bruta simpliciter opposita fuisset hominis essentiae psychicae. Nunc autem, ut homo posset ad naturam descendere et natura ad hominem evehi, Deus in natura hominis qualescumque evocavit praeformationes, quae ad futurum hominem ita dispositae essent, ut corporis eius praeberent substantiam atque formam; ut hominem creatum nutrirent; ut intercederent omni modo hominem inter atque naturam; ejusque sublevarent onera; quodam pacto cum homine sese consociarent; et a homine ipsae curarentur. Hinc usus planturum atque animalium in sacrificiïs hominis loco; hinc quod comedendae homini traditae sunt; hinc quod sanationi hominis inquisitio aminalium inservit; hinc denique quod tanta similitudo chimpanseo cum homine intercedit. Formant revera scalam, quae in elementis naturae initium capiens, gradatim procedit usque ad hominis corpora non tantum, sed usque ad vitam animalem, quae in homine operatur. Maledictio effecit, ut in plantarum sfera spinosae et venenatae plantae surgerent, ut in mundo animalium distingueretur inter animalia pura atque impura et noxia denique existerent. Ita tamen homini destinatae sunt plantae atque animalia, ut gloriam Dei ipsi praedicent. Trahunt hominem ad peccatum et mortem et rursus tamquam exempla ei proponuntur. Mysticum denique sensum admittunt, ut patet ex arbore vitae in Paradiso, unde concludi potest eorum typum in sublime evectum, coelis quoque destinatum esse, quamvis hoc de plantis certius quam de animalibus asseras.

Toelichting.

Nu wij alzoo de hemelsche en kosmische wereld besproken hebben, zullen wij nader zien, wat de תֵּבֵל ons aanbiedt. In die תֵּבֵל vinden wij een planten- en dierenwereld. Hoe moeten wij dit geestelijk verstaan en welke beteekenis hebben zij voor ons?

1. De planten- en dierenwereld vormen een scala, waardoor de natuur tot den mensch opklimt. Het Darwinisme is in deze eeuw machtig opgetreden met de stelling, dat uit de stof door innerlijke gisting en werking langzamerhand stofcombinaties zich gevormd hebben, die een gestalte vertoonen en dat, door die doorgaande wrijving bloem, dier ja eindelijk de mensch zelf gekomen is. Deze theorie heeft vele menschen meegesleept en wij moeten dus vragen: Is er ook een waar element in deze hypothese? Hierop luidt ons antwoord: Ja; ook de H. S. duidt dien samenhang tusschen mensch en stof aan, maar zoo, dat niet de mensch uit het dier is voortgekomen, maar dat de idee van den mensch de formeerende macht is, die al de voorgaande formaties in 't leven riep.

De natuur is aangelegd op den Christus; de Christus postuleert een mensch. Die mensch moet dus met de natuur in verband staan. I Cor. 2 : 11 leert ons, dat niemand den mensch kent, of hij moet zelf mensch zijn. De Christus moest dus mensch worden om ons te helpen. Maar evenzeer als Christus om ons leven te kunnen leven, tot ons is moeten afdalen, evenzoo moet de mensch om de natuur te verstaan en te helpen in de natuur ingaan. Gelijk er is een menschwording Gods, zoo moet er ook zijn een ingaan van den mensch in de natuur buiten hem; en dat heeft de mensch gedaan in zijn lichaam. Hij heeft een deel der natuur aangenomen, vermenscht als 't ware. Dit kan echter niet in eens in de brute stof; daarvoor stond de mensch te hoog boven de stof. Daarom tilt God de natuur op in twee stadiën, zoodat zij den mensch nadert. Wij kunnen de planten- en dierenwereld niet begrijpen, wanneer wij ze niet beschouwen als een naderen der natuur tot den mensch; zij bestaan niet op zich zelf, maar vormen met hun duizende overgangen de schakels, waardoor vereeniging en gemeenschap tusschen den mensch en de natuur is ontstaan.

2. Die praeformatie is geen schijn, maar realiteit; er is in den mensch een plantaardig en een dierlijk bestaan. Als men bij den mensch het aderenweefsel bloot legt, het zenuwweefsel en het scelet uit het vleesch haalt, dan ziet men een boom met zijn takken voor zich. Eerst bij den mensch komt de boom meer tot zijn volle recht; bij de dieren is het een neergeslagen woud; want de mensch gaat recht op, het dier loopt horizontaal. Voorts ziet men de realiteit dezer praeformatie daaraan, dat de chimpansé en oerang-oetang zoo dicht bij den mensch staan, dat de ongeestelijke natuurkundige zegt: „het zijn onze voorouders". — Is dit vernederend? Neen, evenmin als het feit, door de chemie aan het licht gebracht, dat de phosphorzure kalk in onze beenderen precies dezelfde is, als die men in een

berg of eischil vindt, Het is geen schande maar een eere, dat wij van alles, wat in de natuur is, een volkomen type in ons lichaam hebben. De hoofdvraag is echter: Is de chimpansé gevormd naar den mensch of de mensch naar den chimpansé? Het Darwinisme leert het laatste, de Schrift het eerste en de Theologie zegt diensvolgens, dat het dier geformeerd is naar de idee: mensch. Wanneer een architect een kathedraal gaat bouwen, begint hij met de fundamenten te leggen, daarna pilaren en spitsbogen te vervaardigen en zoo komt uit dit alles de kathedraal tot stand. Maar hoe doet de architect dit? Begint hij met op het papier een aantal pilaren en spitsbogen te teekenen en laat hij daaruit de idee van de kathedraal geboren worden, of heeft hij eerst de idee van de kathedraal en schept hij daaruit de idee voor zijne pilaren en bogen? Immers het laatste. Waar God nu den mensch schiep, heeft hij eerst de praeformatie van den mensch in het leven geroepen en in de Schepping ingezet als prototypen. Hoewel dus èn de plant èn het dier uit de stof geschapen zijn en niet het dier uit de plant, zijn het toch niet telkens nieuwe formaties, maar zijn zij allen in klimmende reeks genomen naar de idee van de menschelijke formatie. De vraag is dus eenvoudig; rekent men bij deze scala der natuur van God uit of van de stof? Heeft God in Zijn raad eerst besloten den mensch te scheppen, en heeft God naar die idee mensch de typen van dier en plant geformeerd, of is uit de stof door ontwikkeling de mensch voortgekomen? Komt m. a. w. de idee uit de natuur òf formeert de idee de natuur? Dat is dezelfde tegenstelling als tusschen Aristoteles en Plato, de Nominalisten en Realisten, de Scotisten en Thomisten. De lijn der H. S., van Plato, de Realisten en Thomisten, leert, dat alle goed uit God, den Vader der lichten, afdaalt. (Evenals in den strijd tusschen Arminius en Gomarus: is de de bekeering uit God tot den mensch gekomen of omgekeerd). Ons resultaat is dus: Sicut homo creatus fuit ad imaginem Dei, sic natura ad imaginem hominis creata est. Plant en dier zijn dus geschapen naar des menschen beeld.

Dankbaar accepteeren wij dan ook alle gegevens en vondsten, die het Darwinisme ons biedt; het Darwinisme verschrikt ons niet, maar haar ontdekkingen zijn veeleer postulaat onzer stelling. Het verschil tusschen ons en dat stelsel is eenvoudig, dat Darwin den mensch langs de Jakobsladder uit de dierenwereld laat opklimmen, terwijl de Schrift langs diezelfde ladder den mensch en God laat afdalen naar de natuur.

3. Dispositae sunt ad hominem èn de planten en de dieren. Het woord: *dier* is niet zoo goed als: *beest*. De H. S. spreekt dan

ook van בְּהֵמָה, dus beesten, die בָּהַם = gesloten, stom zijn; een beest is voor ons n,l. een gesloten boek, een wezen, dat zich niet uit kan spreken, terwijl de mensch een open boek is. בְּהֵמָה schijnt een nabootsing te zijn van het Egyptische p-ehe-mau = behemooth (cf. Job. 40 : 10) = een nijlpaard. Het woord„beest" geeft dus de gedachte van het geslotene tegenover het opene in den mensch. De hoofdplaatsen voor de verhouding van menseh en dier zijn Pred. 3 : 18, 19, 20. Hier schijnt de Schrift hen bij te vallen, die leeren dat mensch en dier eigl. één zijn, want Salomo zegt dat, wat de uitwendige verschijning betreft, zij beide een zelfde formatie en een zelfden levensadem hebben. Dan. 4 : 16 geeft daarentegen het onderscheid aan; er is een principieel verschil niet in de gedaante maar in den לֵב; een menschenhart en beestenhart verschillen, 't eerste kan wel veranderd in 't tweede, niet omgekeerd. Job 12 : 7 en 8 wordt geleerd, dat de dieren een מוֹתָר boven den mensch kunnen hebben, en de mensch dus van sommige dieren wijsheid kan leeren Spr. 6 : 6, 7, 8; 30 : 24 enz. In Job 35 : 11 staat, dat al gaan de dieren in instinctief talent boven den mensch, de mensch in wezenlijke, heilige kennis hen allen overtreft. Volgens II Petr. 2 : 12 en Judas vs. 10 missen de dieren den λόγος, d. w. z. wat het genie in zich bevat, de werking van den geest op de stof, die ontbreekt in het dier, en daarvoor komt eenvoudig de φύσις. De verschillende relaties waarin de mensch en het dier staan zijn dus:

a. dat de mensch geschapen is uit het dier; dus dat de vorm van het menschelijk lichaam gepraeformeerd was in het dier.

b dat de mensch gevoed wordt uit het dier.

Schepping uit de natuur en voeding door de natuur hangen samen. Scheppen is het voortbrengen van het lichaam uit de stof; de mensch moet zich dus voeden met de stof; maar die stof niet in mineralen vorm, maar in haar verhoogden, opgetilden vorm: het plantenrijk. In Gen. 1 : 29, 30 is daarvoor de vaste regel gegeven: er is een liggende en een staande flora; de staande flora, d. w. z. het ooft en de vruchten was voor de menschen; de liggende flora, d. w. z. het kruid des velds was voor de dieren. Hieruit volgt, dat oorspronkelijk de wilde dieren en de vogelen des hemels gras gegeten hebben en het boomgewas uitsluitend voor den mensch bleef. Door de zonde is dit alles veranderd, eten de dieren de vruchten der boomen en de menschen ook het kruid des velds. En na den zondvloed werd het den mensch vergund ook dierenvleesch te eten Gen. 9 : 3, 5; II Petri

2 : 12; Rom. 14 : 2. De vegetariërs zijn tegen het eten van vleesch, omdat zij het wreed vinden, dat een dier gedood wordt. De idee „wreed" is echter zeer relatief; niemand zal het wreed vinden een muis of mug dood te maken en toch zijn ook dat dieren. Men zou consequent redeneerende dan nog verder moeten gaan en ook het kappen van een boom, afsnijden van groente, plukken van een roos enz. wreed moeten vinden, daar ook dan een organisme verstoord wordt. Toch moeten wij steeds bedenken, dat het eten van vleesch gekomen is om de zonde en niet de natuurlijke spijze is door God voor den mensch geordineerd.

Ons lichaam is dus niet op de natuur aangelegd, dat zou de omgekeerde orde wezen, maar de natuur op ons lichaam. Al die geuren en smakelijkheden, die vruchten en kruiden des velds vinden gedeeltelijk dan eerst hun doel, als de mensch ze ruikt, eet, en proeft; zij dienen dus als voedsel voor den mensch. Zoo bijv. de wijn, die nutteloos in die bezie verdrogen zou, als de mensch dien niet dronk.

(Een meid, die het eten verbrand op tafel brengt, doet dus zonde; en een kok, die de spijzen bereidt en hun smakelijkheid doet uitkomen, is wel degelijk werkzaam in den dienst des Heeren.)

De mensch eet niet kalk in chemischen vorm, (alleen wanneer hij ziek is krijgt hij Mercurius, Arsenicum enz.) maar in organischen vorm. Dus hij neemt zijn voedsel niet direct uit het delfstoffenrijk, uit de mineralen, maar zooals zij opgenomen zijn in het planten- en dierlijk organisme. Hierbij maakt een uitzondering het water, dat een hoofdbestanddeel onzer voeding is.

De planten en dieren vormen ook in dit opzicht een intercedeerende macht tusschen de brute stof en den mensch; met niets als chemische stoffen om zich heen zou hij omkomen, hij zou vergaan van honger en koude, evenals de schipbreukelingen van de „Jeannette", die op een onbegroeide rots aangeland, hoe kundig zij ook waren, moesten sterven. Oorspronkelijk kan er dus zonder deze twee machten geen communicatie bestaan tusschen die natuur en ons.

Eerst in den lateren tijd begint er directe gemeenschap te komen tusschen den mensch en de natuur buiten dier en plant om; krachten worden openbaar, die den mensch direct dienen kunnen b.v. de petroleum, die rechtstreeks uit het delfstoffenrijk komt en niet gelijk de olie, uit traan en talk, dus uit dierlijke bestanddeelen bestaat. Evenzoo is het met de electriciteit.

4. De opneming van 't dier in 't menschelijk leven. Kan de mensch in het leven van een dier ingaan? Om een dier volkomen te leeren

kennen, zou men met zijn eigen persoon in het wezen van het dier moeten ingaan; en dat mag niet, want door in zijn leven het leven van de dieren te naderen, verdierlijkt de mensch zich. De H. S. leert ons twee geoorloofde wegen, waardoor de mensch in het dier kan ingaan.

a. door gerechtigheid volgens Spr. 12 : 10.

b. door de consociatio in vita met de huisdieren.

Het sterkst voelt men dit in den kameel, jachthond, paard enz. Al deze dieren zijn op den mensch aangelegd en leven als 't ware een deel van 't menschelijk leven mee. De consociatio ontstaat derhalve op deze wijze, dat er eene actio te volbrengen is, waarin de mensch alleen niet alles kan afdoen en dus de hulp van het dier noodig heeft. Consociatio komt dus niet langs den weg der Darwinisten, volgens welke de chimpansé's en oerang-oetangs de wezens zijn, die ons in de dierenwereld brengen; bij den aap ontbreekt sympathie voor den mensch; hij wil ons niet dienen, maar nabootsen, gelijk de duivel God wil nabootsen. Consociatio geschiedt door sympathie, gelijk bijv. een paard of hond kan sterven op het graf van zijn meester.

5. De mensch heeft last gekregen om dier en plant te verzorgen. Wel heeft een dier soms ook een instinctief iets om een mensch te verzorgen, maar dit is exceptie, geen regel.

Die verzorging van plant en dier is nog een klein overblijfsel van het שָׁמַר. De mensch moet door inenting de wilde boomen tot vruchtboomen maken; de overbodige takken snoeien; de perzikboomen 's winters dekken etc. In de dierenwereld moet hij zorgen voor het kruisen en veredelen der rassen; moet hij helpend optreden als er ziekte is door de veeartsenijkunde.

Maar behalve dit alles leert de H. S. nog:

a. dat het dier moet worden opgetrokken in den Sabbat van den mensch Ex. 20 : 10.

b. dat in het Sabbatsjaar alles wat op het land groeide moest blijven voor de dieren Ex. 23 : 11; Lev. 25 : 4, 7.

c. dat dieren niet gecastreerd mogen worden Lev. 22 : 24. De woorden „dat zult gij in uw land niet doen", slaan niet op het offeren, maar op het כָּרַת.

d. dat verboden was, het vermengen van ongelijksoortige dieren en van dieren en menschen Lev. 19 : 19. Een muilezel was dus bij Israël een ongeoorloofd dier.

e. dat verboden was een dorschenden os te muilbanden cf. Deut. 25 : 4.

f. dat men een dier niet op één dag met zijn moeder mocht dooden Lev. 22 : 28.

g. dat men een beest moest ophelpen Ex. 23 : 5 en Deut 22 : 4.

h. dat men een broeivogel niet met het vogelnestje mocht meenemen Deut. 22 : 6, 7. De zegen Gods wordt hier afhankelijk gesteld van het nakomen dezer geboden aangaande dieren.

6. De connexus psychicus tusschen den mensch en het dier blijkt het sterkst uit het sacrificium. De mensch zelf moest geofferd worden, maar volgens Gods bevel komt het dier in de plaats van den mensch. Dit kan geschieden, vooreerst omdat wat op het altaar voor God komt, onzondig moet zijn, de mensch zondig het dier daarentegen onzondig is, d. w. z. daar het geen ethisch wezen is, absentia peccati heeft. In dat onzondig zijn is de sprekendste overeenkomst tusschen een lam en Christus. En ten tweede, omdat gelijk Christus van de bovenzijde, den hemel, komt, om den mensch te naderen, zoo ook het dier van de benedenzijde ons nadert en daardoor in onze plaats kan treden. Gelijk Christus voor ons strijdt, strijdt ook een hond voor zijn meester. Het offeren van dieren is dus niet menschelijke willekeur, maar Goddelijk bestel.

Voor het offer wordt niet genomen een paard of hond of aap maar een duif, schaap of rund, dus dieren die 's menschen bezit uitmaken; die zijn om van te leven. Dit beginsel berust niet op similitudo, maar op assimilatio d. w. z. dat niet het dier gelijk is aan den mensch, maar dat de mensch het dier assimileert in zijn voedsel, kleeding, arbeid, strijd, maar ook in zijn ethisch bestaan. Het is als een indice, een stempel, dat de mensch op het dier zet, en dat aan het dier iets hoogers geeft.

Die assimilatio bestaat wel bij de hooger georganiseerde dieren, maar niet bij de planten. Bij de planten hebben wij symboliek, geen realiteit. Een treurwilg, treureik, treures buigt zijn takken niet naar beneden omdat hij treurende is, maar het is zoo zijn aard. Het dier daarentegen heeft drie dingen in overeenstemming met den mensch: *gevoel, verstand* en *wil.* Zij zijn vatbaar voor toorn, woede, wraak, liefde, volgzaamheid, trots, slimheid.

Heeft een beest een ziel? De H. S. kent aan het dier toe een נֶפֶשׁ Gen. 1 : 20, 24; een רוּחַ Gen. 6 : 17; 7 : 15 en een נְשָׁמָה. Al de uitdrukkingen, die het menschelijk leven aanduiden in psychische beteekenis, worden dus ook op het dier toegepast. Wat is dan volgens Gods woord het verschil tusschen mensch en dier? Dat de ψυχή van den mensch vatbaar is om het πνεῦμα τοῦ Θεοῦ te laten intreden,

die van het dier niet; alleen de mensch kan een tempel Gods zijn.

Het dier heeft dus evenals de mensch een ziel; dit blijkt daaruit, dat hij gevoel, verstand en wil heeft. Dat hij een *verstand* heeft, blijkt daaruit, dat niet alleen de hooger bewerktuigde dieren, maar ook de lager bewerktuigde overleg hebben (hond, aap en rat). Dat zij *gevoel* hebben blijkt daaruit, dat zij vatbaar zijn voor indrukken, vreezen voor het misnoegen huns meesters, luisteren naar zijn stem.

Dat het dier een *wil* heeft, blijkt daaruit, dat het koppig kan zijn of volgzaam.

Men vindt bij de dieren diensvolgens ook psychische effecten: trouw, trots, toorn, woede, wraak, liefde, gehoorzaamheid, zelfs in edelen zin: moed, toewijding, zelfverloochening enz.

Aan het beest moet dus een zieleleven toegekend; maar „ziel" heeft in de H. S. twee beteekenissen; het wordt genomen òf eenvoudig in de zin van psychisch leven óf als gesammtbegriff van psychisch en pneumatisch leven; (zoo zegt de Schrift beurtelings, dat de mensch bestaat uit σῶμα en ψυχή of uit σῶρα, ψυχή en πνεῦμα). In het eerste geval beteekent ψυχή: het centrum van de intellectueele, sensueele en thelematische vermogens; een dier heeft alleen in dezen zin een ziel, niet als gesammtbegriff van ψυχή en πνεῦμα. Ook een zedelijk leven is tot op zekere hoogte bij het dier aanwezig, (schaamte, vrees wanneer zij kwaad gedaan hebben enz.) maar dit leven is uit zich zelf niet voor ontwikkeling vatbaar, is even sterk bij oud en jong.

Wij hebben dus deze reeks: het laagste is het somatische; het psychische leven veredelt het somatische; en het pneumatische leven veredelt weer het psychische. De plant kent alleen het eerste; het dier het tweede; de mensch het derde.

Dit zieleleven is bij de dieren op drieërlei wijze werkzaam:

òf instinctief;

òf vrij;

òf bepaald door physische gegevens.

Het *instinctieve* van het dier is een geheel op zich zelf staand verschijnsel. Het instinct is iets onmiddellijks, door God in het dier gewerkt, wat hij aldus doen moet. Cf. de celletjes van de bij, het web van een spin.

De *vrije* werkzaamheden zien wij bij de apen, ratten, honden enz.

De werkzaamheden, door *physische* gegevens veroorzaakt, vinden wij bij de gewone dieren, die opstaan, als men tegen hen stoot, op roof uit gaan, als zij honger hebben enz.

Bij den mensch vindt men:

a. instinctieve werking, maar uiterst zwak (b.v. het zuigen van een klein kind; in zekeren zin: het loopen op een weg, het ademhalen enz.

b. onvrije werking b.v. de liefde van een moeder voor haar kind.

c. vrije werking, die buiten God om gaat; b.v. een besef; het wegduwen van iemand, die ons hindert.

d. het ethische leven in den mensch, dat weder verschillende gradaties aanneemt:

α. In zijn laagsten vorm is het nauwelijks te onderscheiden van het ethische leven in het dier; dan is er nog geen zonde.

β. wanneer er rapport geboren wordt tusschen hem en andere menschen.

γ. wanneer er een centrum van ethisch leven in hem geboren wordt, en hij een begrip van deugd in zich begint te krijgen (Positivisten).

δ. het hoogste standpunt is, wanneer hij dit zedelijk leven gaat beoefenen om God, als niet meer de wet, maar de wetgever hem boeit.

Het verschil tusschen mensch en dier ligt in het laatste, in zijn hoogere eigenschappen, in zijn „Gottähnlichkeit", dat hij naar den beelde Gods geschapen is. Het begrip van zonde en heiligheid wordt eerst dan geboren, als men tegenover een heilig God staat, niet als men zich tegenover de deugd plaatst. Zinkt de mensch niet alleen terug achter het zedelijke, maar verliest hij ook het gevoel, dan leidt hij een plantenleven.

Moet men de planten en dieren metterdaad als twee verschillende wezens onderscheiden? Vroeger was dit onderscheid gemakkelijk, thans niet meer. Bij de planten heeft men, wat het uitwendige betreft: groei, voeding en voortplanting. Bij de dieren: groei, geen voeding maar spijsvertering, voortplanting en daarenboven vrije beweging. Voor die vrije beweging heeft het dier een spier- en een zenuwweefsel noodig. Maar het is bijna onmogelijk deze grens zuiver te houden. Bij de Diatomeën, Phytoroën, Myxomyceten en anderen valt geen onderscheid te bespeuren òf het planten dan wel dieren zijn; de Poliepen bewegen zich niet. Men heeft een onderscheid willen zoeken, door te zeggen: een dier ademt, een plant niet. Maar de plant ademt door de schors, en sterft als men die wegneemt. Men heeft er op gewezen, dat het sexueele leven verschilt, maar ook de plant heeft bepaalde tijden van het jaar, waarin bezwangering kan plaats vinden. Men heeft beweerd, dat het leven van een plant naar binnen, van een dier naar buiten gekeerd was; maar de woekerplant en klimop hebben wel degelijk een leven en werking naar buiten. Men heeft zich beroepen op het feit, dat een plant geen beweging uit vrije werking kent en een dier wel; maar het kruidje-roer-mij-niet,

het sluiten der kelkjes bij den avond weerspreekt dit gezegde. Er is dus tusschen plant en dier, wat het uitwendige betreft, geen principieel verschil aanwezig. Wel wat het inwendige betreft: bij de planten ontbreekt n.l. een psychisch-ethisch leven volkomen. Bij de planten is het leven somatisch; bij de dieren vindt men een somatisch en psychisch leven en bij den mensch een somatisch, psychisch en pneumatisch leven.

Drie opmerkingen:

1ste Men spreekt van eene scala creationis, en bedoelt daarmede, dat men eerst mist, nevelvocht had, vervolgens humus, delfstoffen, schimmels enz. tot op den aap en eindelijk den mensch. Zooals men dit zegt, is het onwaar; het is niet een overgang van het hoogst bewerktuigde (b.v. een ceder of palm) der eene soort in het laagst bewerktuigde der andere soort; maar de affiniteit tusschen plant en dier wordt gevonden in de hoogst bewerktuigde dieren en planten. Die keten in de scala creationis is verbroken, er is geen overgang. Men kan dus niet zeggen, dat het dier uit de plant opklimt, maar wel, dat het dier reeds in de plantenwereld zijn stempel afdrukt.

2de De vergelijking tusschen menschen-, planten- en dierenwereld gaat niet op om deze reden: in de plantenwereld en de dierenwereld is een eindelooze reeks van allerlei soorten van dieren en planten, van de bacterie tot den leeuw, van het schimmelplantje tot den palmboom, maar zulk een verschil bestaat er niet tusschen mensch en mensch. Men moet wel onderscheiden, tusschen graadverschil en soortverschil; in de plantenwereld is er soortverschil tusschen pereboom en appelboom, maar graadverschil tusschen bellefleur en kalvin. Zoo komt ook bij de menschen wel graadverschil voor; verg. een Engelschman en een Chinees; maar geen soortverschil; het is één soort wezens. Men heeft nu beweerd, dat er een ander soort wezens is geweest tusschen aap en mensch in en wel een menschaap, en Darwin gelooft, dat het dier nog wel eens zal gevonden worden. Maar al geschiedde dit, dan was hiermede nog geenszins bewezen, dat dit dier een pneumatisch leven had, wat het onderscheid is tusschen mensch en dier.

3de Deze opmerking betreft de metamorphose, dus het overgaan van een dier van den eenen toestand in den andere, maar zóó dat het 't zelfde dier blijft. Dit verschijnsel is zeer merkwaardig en weerlegt het Darwinistisch standpunt, dat de verschillende trappen van overgang alleen in uitwendige kenmerken zoekt. Vroeger meende men, dat de metamorphose alleen voorkwam bij de kapel, maar d' Agassis heeft aangetoond in de Annales de Sciences Naturelles, dat de metamorphose op veel grooter

schaal plaats vindt onder de visschen. De zonvisch (Zeus faber bij Linaeus geheeten) gaat over in een Argyropelicus, een soort zalm; de Gadoïden worden Labroïden; de Malakapterygiën worden Akanthopterygiën enz. Dit is het sterkste bewijs niet van den overgang van soorten, maar hiervan, dat wij de soorten indeelen naar uitwendige kenteekenen, terwijl die indeeling feitelijk gaat naar inwendige kenteekenen, waarvan wij niets weten. Paulus weerspreekt in I Cor. 15 : 39 allen overgang van soort in soort beslist.

Vraag: *Hebben de dieren nog eene bestemming in zich zelf, buiten den mensch om?*

Eigenlijk is deze vraag een dwaasheid, als men denkt aan de kleinere en lagere dieren, de infusiediertjes, de bacteriën, de kleine zeedieren; de muggen en vliegen; en onder de grootere: de roofvogels als arend, sperwer, gier enz. Het is dus al zeer onnoozel van Buffon en zijn school om te beweren, dat alle dieren om den mensch bestaan. Ps. 50 : 10, 11 leert dit duidelijk.

Ten tweede blijkt het uit de beschrijvingen, die wij Job 39 en 40 : 10—28 van den Leviathan, het Nijlpaard en het paard vinden, dat God de pracht dier dieren voor zich houdt, om Zich zelf schiep.

Ten derde omdat zij als beelden van onheilige machten gebruikt worden, zooals wij zien in Daniels profetieën en in Openbaring 11 : 7; 13 : 1; 19 : 19 en 20 enz.

Ten vierde omdat de Cherubim worden voorgesteld in dierengestalten, als een arend, leeuw en stier.

Ten vijfde omdat het dier in de H. S. ook het karakter van het laagzondige draagt II Petri 2 : 12; Jud. vs. 10; Dan. 4 : 16.

Onze conclusie is dus: De dieren zijn niet uitsluitend in usum hominis geschapen, maar deels voor zich zelf, deels voor God, deels met betrekking tot de engelenwereld ('t zij goed, 't zij kwaad) deels voor den mensch.

De Historie der dieren.

De Schrift leert, dat in het Paradijs de dieren niet hadden het karakter van thans, nog niet wild of verscheurend waren; want

a. God brengt alle dieren tot Adam,

b. alle dieren, dus ook leeuw, tijger enz. eten het kruid des velds Gen. 1 : 30, wat thans niet zoo is.

c. ook het plantenrijk heeft verandering ondergaan; de distel en doorn bestond niet, en de roos en meidoorn hadden nog geen doornen; door den vloek is de doorn gekomen aan de reeds bestaande planten.

d. de Schrift leert, dat er een vloek gelegd is ook op het aardrijk om des menschen wil.

e. het is een feit, dat het menschelijk geslacht er nog is en waren de dieren in 't Paradijs verscheurend geweest, dan waren Adam en Eva terstond opgegeten.

f. het feit, dat de zwakkere diersoorten nog bestaan, en niet uitgeroeid zijn in het Paradijs.

g. onder de antidiluviaansche dieren zijn nog kolossen, die gras eten als de rhinoceros, de olifant, de hypopotamus.

h. alle dieren gaan in de ark van Noach, en dit was niet mogelijk als het karakter der leeuwen toen zoo was als nu.

i. Jes. 11 : 6 : 9; Hos. 2 : 17 cf. Rom. 8 : 21 profeteeren, dat in het rijk der gerechtigheid geen wilde dieren meer zijn zullen.

k. er is een overgang mogelijk van wilde dieren in tamme.

Alle deze gegevens doen vermoeden, dat er een overgang heeft plaats gehad van tamme, grasetende, in wilde, verscheurende dieren.

Bij sommige wilde dieren is het wreede zelfs iets Satanisch geworden; bijv. in de hyena, in de slang en in alle giftige dieren. Bij drieërlei soort dieren, kunnen wij dien overgang van tam in wild nog waarnemen n.l. bij een kat, een hond en een paard als zij dol worden, iets krijgen in hun speeksel, dat in het menschelijk gestel insluipt, als hij gebeten wordt, en zich na 3 × 3 dagen schrikkelijk openbaart. Datzelfde vinden wij bij de bacteriën, die allerlei ziekten veroorzaken; bij schimmel en roest; bij de woekerplanten, die langs de boomen opklimmen om hen te vermoorden. Uit dit alles blijkt een deterioratie, die met het reine en heerlijke karakter van het paradijs strijdt. In de tamme dieren moet in het paradijs iets ingevaren zijn, een element dat hen zoo wild maakte. Ook onder de menschen heeft men bezetenen.

De H. S. nu leert:

1e dat dieren- en plantenwereld geschapen zijn met de mogelijkheid om wild te worden.

2e dat die wildheid gekomen is bij den zondeval ter eerste instantie en bij den zondvloed ter tweede instantie.

3e dat die wildheid eens weg zal gaan.

Ook van de planten wordt ons beloofd eene metamorphose in melius: voor een distel zal een myrteboom opgaan Jes. 55 : 13.

Onreine en Reine dieren.

Het onderscheid tusschen de reine en onreine dieren wordt opgegeven Lev. 11 : 46, 47 cf. vers 3, 9, 20, 21. Gewichtig bij het beoordeelen dezer zaak is Gen. 7 : 2; hier wordt nog voor den Zondvloed, dit onderscheid als bekend verondersteld; het is dus niet van Levitischen oorsprong; hangt niet aan een bepaalde wet, maar bestond evenals de zedewet reeds oorspronkelijk in den mensch. De wet van het Werkverbond in het paradijs aan den mensch gegeven was rechtstreeksche inspraak van God in Adams gemoed. Door den zondeval is het werkverbond gebroken, maar de *νόμος ἐν τῇ καρδίᾳ γεγραμμένος* bleef. Aan Israel werd later, toen die *νόμος* dreigde uit te slijten, de wet der tien geboden gegeven. In het paradijs was oorspronkelijk geen onderscheid tusschen reine en onreine dieren, alles was rein. Maar tengevolge van de incorporatie van Satan in de slang kwam er eene tegenstelling tusschen dier en dier; n.l. sommige waarin de daemonische werking sterk was, anderen waarin zij zwak was. Toen nu de mensch uit het paradijs verdreven was, had hij nog voelhorens, waarmee hij dat onderscheid voelen kon. Er zijn vier gradaties bij de dieren:

1. de dieren, die ons aantrekken.
2. die ons vrees inboezemen: wilde dieren.
3. die wij liever niet eten.
4. de daemonische dieren, die weerzin wekken.

Het afschuwwekkende in de onreine dieren is gebleven, doch de honger kan dit overwinnen. Men kan bijv. uit honger een nijlpaard opeten. En waar dat gevoel van weerzin om het onreine te eten, hoe langer hoe meer verloren ging, kwam de Mozaïsche wet tusschenbeide, om het eten van die dieren te verbieden.

Waarom zijn wij Christenen niet aan die wetten gebonden? Het daemonische wezen is door Christus overwonnen en daarom door Christus teruggedrongen naar de achterste en verst afgelegen couche van de dierenwereld. De gemeenschap tusschen de daemonische wereld en de Christelijke is afgebroken; en het exorcisme en wijden der Roomschen van de gebouwen is derhalve miskenning van Christus.

Ligt er nu een realiteit ten grondslag aan die onderscheidingen der Mozaïsche wet? Zeer zeker bestaat er realiteit, al kunnen wij haar niet altijd doorzien. Die dieren, die gras eten, wier voeding buiten den dood

omgaat, zijn rein, terwijl de andere, die lust hebben om te moorden, onrein zijn. Bij de vogels zijn eveneens de roofvogels uitgesloten, bij de visschen daarentegen worden ook zulke opgenomen, die elkaar opeten, maar ligt de onreinheid in het niet hebben van schubben en vinnen, dus in het slijmerige, weeke, dat van zelf walging verwekt.

Om deze gegevens te verklaren, heeft men getracht allerlei theorieën uit te vinden. De oudste is, dat de dieren, die symbolen, spiegels waren der menschelijke zonden, onrein zijn. Zoo de hond wegens zijn wellust, het varken wegens zijn morsigheid. Hier ligt echter het kenmerk niet in; het karakter van den hond is niet wellust, maar dit, dat hij tot zijn uitbraaksel wederkeert; daarom is hij onrein Spr. 26 : 11 en II Petri 2 : 22. Zie verder Filip. 3 : 2; Openb. 22 : 15 en hetgeen de Heere Jezus zelf zegt Matth. 7 : 6. Wel wordt hier mede niet ontkend, dat de hond vaak aanleiding geeft tot wellustige gedachten, maar als symbool wordt hij toch eerder gebruikt voor trouw en aanhankelijkheid. De tweede theorie is de allegorische, maar ook deze kan onzen steun niet verkrijgen. Deze beschouwt het verdeelen van den klauw als een allegorie van het onderscheid tusschen waarheid en leugen; en het herkauwen als een vermaning tot den mensch om Gods waarheid in zich op te nemen en te assimileeren. Maar deze onderscheiding is gezocht en gaat niet op. De derde theorie van Spinoza en de Rationalisten is, dat deze onderscheiding voortkomt uit de walg, die sommige dieren ons aanjagen; deze theorie vervalt door de distinctie, die wij hierboven reeds noemden. Ook dieren, die vrees aanjagen, mochten niet gegeten worden. De vierde theorie van Keil e. a. is, dat die dieren onrein zouden zijn, waaraan de dood kleeft, dus de verscheurende dieren.

Maar ook deze theorie, gelijk alle voorgaande, is niet toereikend, dekt niet het geheele terrein. Ons is niet geopenbaard, waarin eigenl. het verschil ligt. Het meest aannemelijke is, dat het ligt in het daemonische, dat in de menschenwereld is en voor een deel ook in de wereld der dieren is doorgedrongen; in dien zin dat God voor zijne offers en voor het eten alleen die dieren heeft toegelaten, waarbij het Satanische nog niet doorgewerkt had. Ware het anders, dan zou de Christen nu nog geen onreine dieren mogen eten. De walg, die wij tegenover sommige dieren gevoelen, zou dan een overblijfsel van dat daemonische zijn, maar deelt thans de dieren op een andere wijze in.

De *Symbolische beteekenis* der Dieren.

De dieren zijn ook symbolen; eenerzijds van het heerlijke, anderzijds van het zondige. Een leeuw kan bijv. symbolisch voor Christus en voor den Antichrist genomen worden; de leeuw uit Juda's stam tegenover den brieschenden leeuw, omgaande om te verslinden. Een duif is het symbool van den H. G.; een lam van Christus, een visch van den mensch, die in het koninkrijk Gods wordt opgevischt. Daartegenover een luipaard en tijger van de onreine wereldrijken, die tegen de waarheid opstaan.

De *Toekomst.*

De toekomst, waarop de H. S. ons wijst, zal ook voor het plantenrijk beteekenis hebben. Wij lezen, dat in den hemel een boom des levens staat; dus het grondtype blijft, ook al ondergaat het een metamorphose, zoodat wij niet moeten denken aan een boom met bast en houten celweefsels.

Van het dier wordt dit niet gezegd. Eer moeten wij logisch tot het tegenovergestelde resultaat komen. Het dier is een prototype van den mensch, een weggaande verschijning. Hun krachtsidée wordt in den hemel gerepresenteerd door de Cherubijnen.

LOCUS DE
CREATURIS.

C. LOCUS DE HOMINE.

§ 1. *De mensch in onderscheiding van de engelen en de redelooze natuur.*

Homo intermedium angelos inter atque brutas creaturas occupat locum, ita tamen ut brutae naturae ipse particeps a natura angelorum alienus sit, quamvis intermedius locus, quem occupat nihilo minus princeps est, quia in fine saeculorum non angeli hominibus praeërunt, sed praestabit homo angelis, cuius relationis ratio atque causa in eo sita est, quod creando mundum visibilem Deus regnum gloriae desiderat atque postulavit, in quo ipse Spiritus consilium suum exsecuturus est per talem creaturam, quae simul spiritu atque corpore induta τὸ ὁρατὸν καὶ τὸ ἀόρατον in sese coadunat. Etenim non eo maxime resplendescit Dei gloria, quod domat brutam naturam atque angelis voluntatem suam imponit, sed in eo, quod creaturae cuidam tum spiritualem, tum materialem aperit thesaurum, et tamen divina majestate sua ita huiusce creaturae existentiam atque vitam moderatur, ut finaliter nonnisi divinae gloriae per totum subserviant. Huic autem proposito neque angelus, qui spiritu tantum pollet, neque bruta natura, quae spiritu caret, sufficiunt et satis fit solo homine, ut qui utriusque tam invisibilis quam visibilis naturae in unitate essentiae suae participat.

Toelichting.

1e Wij zijn thans toegekomen aan den Locus de Homine. En nu wordt hier van den mensch niet gehandeld als van een derde soort schepsel, waarover men ook eens denken moet; of als een wezen gecoördineerd met engelen en dieren. Wie den mensch zoo behandelt in de Dogmatiek, gunt den „locus de Homine" niet de hem toekomende plaats, ondermijnt de Dogmatiek. Bij de behandeling der engelen was het een mensch, die de engelen bezag; bij den „locus de Homine" is het de mensch, die over den mensch zelf verneemt, dat in zich opneemt en dan weer reproduceert. 't Is een deel der Dogmatiek, dat centraal is.

Wat is kennisse Gods? Is deze absoluut voor ons? Neen. Die kennis bestaat uitsluitend in dien vorm, waarin zij door den mensch in zich kan opgenomen worden. De kennisse Gods ligt niet te grabbel, maar ook

niet bedolven voor altijd. Zij is een geheim van God omtrent zijn wezen en dat heeft God aan den mensch meegedeeld. Wanneer twee menschen elkaar ontmoeten, waarvan de éen een ontzaglijk rijk verleden achter zich heeft en de ander als 't ware een verleden, dat leeg is, dan heeft er mededeeling plaats en deze is uit den aard der zaak intiem. De openbaring is dus niets dan de intimiteit van God met den mensch; God roept den mensch bij zich en geeft hem uit- en ontsluitsel over zich zelf. Deze openbaring moet dus gevoegd, geschikt zijn naar des menschen receptiviteit. Die mate van receptiviteit nu is niet buiten God om, maar door God tot stand gekomen, is er door God op aangelegd om de openbaring te kunnen ontvangen. Van de eene zijde is de Openbaring aangelegd op de receptiviteit van den mensch en omgekeerd is de mensch voorbereid op de Openbaring. Evenals de Moederborst aangelegd is om het kind voedsel te verschaffen en het kind lipjes heeft om te zuigen.

Is het dus waar, dat deze intimiteit bestaat en de Dogmatiek niets anders is, dan dat de mensch in zijne reflexie tot zich zelf terugkeert met de vraag: Wat heeft God mij gezegd? — dan voelt ieder, dat de plaats van den mensch in de Dogmatiek een gansch exeptioneele is. Het is ons te doen om godsdienst, godsvrucht, religio d. w. z. den band, die God en mensch verbindt. De mensch is derhalve in de Dogmatiek een van de twee polen waar alles om draait; tusschen deze twee in, wordt het drama der intieme mededeeling afgespeeld. God is in al de loci het object, de mensch in de geheele Dogmatiek het subject.

2e De kennis van den mensch is anthropologie. De vraag rijst dus onwillekeurig op: Bedoelt deze locus eene Anthropologie te geven? — Neen, want de Anthropologie omvat de kennis van den geheelen mensch; in den wijdsten zin zelfs van zijn lichaam, in engeren zin van zijne relatie tot andere menschen, dus bijv. ook de logica. De Anthropologie heeft dus een veel breeder gebied. Waar ligt nu het criterium, de norma, voor hetgeen in de Dogmatiek onder dezen locus thuishoort? Antw.: tot de Dogmatiek behoort alleen datgene, wat over den mensch aan den mensch door God meegedeeld is. Al wat resultaat is van de ervaring, waarneming of opmerking behoort tot de Anthropologie; alles wat resultaat is van de intieme mededeeling Gods over den mensch vormt den locus de Homine. Wij kunnen dus niet zeggen: alleen datgene, wat betrekking heeft op de verhouding tusschen God en den mensch, hoort bij dezen locus. Neen, er is meer dan éen ding, dat niet rechtstreeks op de religie, d. i. de betrekking tusschen God en mensch, slaat, en toch in de Dogmatiek behoort, omdat God het aan den mensch heeft meegedeeld.

3e Wij hebben ook dezen locus te behandelen als een locus van de Dogmatiek; d. i. omnis locus in Dogm. repetendus est a Deo. In de Dogmatiek mag men den mensch niet zoo beschouwen alsof hij het motief van het onderzoek was. Al is de mensch in dezen locus het object, toch moet men niet den mensch, maar God laten domineeren. Men laat den mensch domineeren, wanneer men, gelijk Schleiermacher doet, onder Dogmatiek verstaat de beschrijving van „das fromme Gottesbewustsein"; dan wordt God accessoir, het gepostuleerde, de mensch de eigenl. persoon, om wien het gaat; dan wordt de mensch niet door God, maar God door den mensch bepaald; dan gaat het objectieve te loor en wordt alles een zweven op de vleugelen der subjectiviteit. Dan is de Dogmatiek geen Dogmatiek meer. Daarom moeten wij, ten einde recht te gaan, God steeds beschouwen als de Bron, den mensch als de kruik, waarin het water uit die Bron wordt overgegoten. Er is een Mededeeler; die is de Meerdere, één, die het weet en ons vertelt; en dat is onze God. Uitgangspunt moet dus ook in dezen locus zijn: de wil en de bedoeling Gods. Zoo komen wij tot de vraag: Wat is de mensch in de propositio Dei, waartoe riep God den mensch in het aanzijn; en in dat „Waartoe" ligt dan tevens de vraag naar den aard en het wezen des menschen. Zoo gaat ook hier door: „quod Deus omnia creavit propter Se; etiam impium ad diem mali." Geheel des menschen persoon, lot en bestemming wordt geregeld niet door den mensch zelf, maar door den Souvereinen God. En de fout der Ethischen en Modernen is juist, dat zij het motief van 's menschen aanzijn in den mensch stellen. De pottenbakker zegt niet: Wat wil 't leem worden? Maar: wat wil ik er van maken? De idee van den mensch ging van God uit, en dus vervalt de mogelijkheid van eenig recht tegenover God te laten gelden of iets tegen Gods doen in te brengen. God is tegenover den mensch absoluut Souverein. Wilde God alle menschen verpletteren, niemand zou met recht kunnen vragen: Waarom?

4e Wat wil God met den mensch, waartoe is hij geschapen? — Als God de Heere alleen is, zoodat er niets buiten Hem is, dan ontbreekt er iets aan het zelfbewustzijn van God. Nu schept God een object tegenover zich, wat men zou kunnen definieeren als *„niet-God"*. Die wereld nu, dat niet-God, dat is niet één-soortig, maar is of dichter bij God of gaat verder van Hem af. Een stuk koud, hard granietsteen is het verst van God af, men zou haast zeggen zonder God; er is niets dan stof en uit die stof is alle bezieling en beweging weg. God is het middelpunt, denkt men nu de wereld als een peripherie om Hem, dan ligt de steen op den uitersten omtrek, vandaar teruggaande krijgen wij dichter bij God de

planten- en dierenwereld; maar dit alles stond na de schepping tegenover God, want het was *niet-God.* Dit kon zoo niet blijven; die wereld zou dan zelfstandigheid tegenover God aannemen, en daarom moest zij weer naar God terug, weer met God in contact gebracht. En dat in rapport brengen van God met het „niet-God" is de Schepping van den mensch. „Laat ons menschen maken naar ons beeld en onze gelijkenis, opdat zij heerschappij hebben over de dieren enz." Waar God zijn beeld in de wereld brengt, houdt de absolute scheiding op; waar God in Zijn beeld in de wereld ingaat, komt die wereld weer onder Gods beheersching. De mensch treedt dus als stedehouder Gods op, als tusschenschakel, om die wereld met God in contact te brengen, opdat God zij τὸ πᾶν ἐν πασίν. Doordat God een beelddrager van zich zelf schept, een volkomen schepsel, dat alle rijken der natuur in zich omdraagt, de engelen onder zich heeft en de geheele wereld aan zich onderwerpt, daarom is ook die beelddrager, de mensch, als 't ware de knop, waarmee God de wereld aanvat. Hiermede is echter nog niet genoeg gezegd; het feit, dat God alleen den mensch naar zijn beeld schiep, maakt dat ook de orde van lieverlee omkeeren moet. Nu schijnt de wereld nog hoofdzaak en de mensch bijzaak; eens zal het anders zijn. De mensch is in dat groote heelal als een mug op een berg. En toch is 't einddoel van den raad Gods, dat de wereld al kleiner, de mensch al grooter zal worden, en aan het einde der dagen bij de ἀποκατάστασις πάντων dan zal die massaliteit der wereld vergaan, dat koper, ijzer enz. versmelten, maar niet de Kerke Gods. Dan zal God een nieuwen hemel en nieuwe aarde scheppen, maar als een lijst om het beeld Gods, den mensch: en dan is de εὐδοκία τοῦ Θεοῦ om Zich zelf te zien vervuld. Bij God is niets dan zelfbehagen, zelfzucht, zelfverheffing, zelfverlustiging. Wat in den mensch de diepste zonde is, is in God de hoogste heerlijkheid. Wanneer een mensch voor een spiegel gaat staan om zich zelf te bewonderen, staat dit hem leelijk, maar geheel anders is het met God. Het einddoel Gods is juist, dat Hij zijn beeld aanschouwt in den spiegel der menschheid. Daarom moet de Kerk een beelddraagster Gods zijn.

§ 2. *De Imagine Dei.*

Hanc excellentiam prae ceteris omnibus creaturis Sacra Scriptura imagine Dei definivit, atque igitur, in ipsissima hominis essentia dispicienda est. Imago Dei, ad cuius similitudinem homo creatus est, imago dicitur archetypa. Imago contra, quae in homine conspicitur, audit imago ectypa, quae bene a se invicem distinguenda sunt. Est haec imago Dei Triunius et male confunditur cum Christo, qui tamquam Messias dicitur εἰκὼν τοῦ Θεοῦ ζῶντος. Jam ad hancce Dei Triunius imaginem non pars quaedam hominis, neque aliquid in homine, sed homo ipse creatus est.

Toelichting

1e De meeste Dogmatici, ook Hodge, beginnen tegenwoordig hun „locus de Homine" anders dan hier geschiedt. Zij beginnen met de schepping van den mensch in het Paradijs, de éénheid van het menschelijk geslacht, de gegevens van 's menschen ziel en lichaam enz. Hier echter wordt de imago Dei op den voorgrond gesteld. Wanneer men Anthropologie behandelt, moet men als geleerde zich tegenover den mensch plaatsen, hem tot object zijner studie maken; maar Dogmatiek is: te beluisteren het mysterie, dat God in den mensch gelegd heeft en zich daarvan rekenschap geven. En dit mysterie ligt daarin, dat God den mensch schiep naar zijn beeld.

2e Verworpen moet de meening, als was de mensch een stuk wit papier, waarop God Zijn beeld teekende; ook de voorstelling alsof God den mensch zag loopen en hem toen Zijn beeld gaf. Dat staat nergens in de H. S. „God schiep den mensch naar Zijn beeld", d. w. z. de mensch, zoo als hij er is, is beelddrager Gods. „Laat ons menschen maken naar ons beeld", gaat aan de schepping van den mensch vooraf, is het maken van een plan voor den mensch; en eerst later, toen de mensch geschapen werd, werd deze voorverordineering gerealiseerd.

3e Dit kan men alleen zeggen, staande op Gereformeerd standpunt. Alle ethische Godgeleerden, die zoo met dat beeld Gods in de weer zijn, misleiden zich zelven, doen iets wat zij van uit hun standpunt niet doen mogen, sieren zich met roof. Dat de mensch naar Gods beeld geschapen is, weten wij uit het Scheppingsverhaal. Wanneer ik nu geloof, dat

God waarachtiglijk op den zesden dag gesproken heeft: „Laat ons menschen maken naar ons beeld", dan mag ik ook uit dat „beeld" gaan redeneeren. Maar zeg ik, als de Ethischen: Of die woorden wel zoo door God gesproken zijn, weet ik niet; dan mis ik elk recht om uit die woorden „beeld Gods" conclusies te trekken. Doet men dit toch, dan handelt men oneerlijk. — Gelijk een kind niet weet van zijne generatie en geboorte, zoo ook kan de mensch uit zich zelf niet weten hoe hij geschapen is, tenzij 't hem geopenbaard is door den Schepper.

Het Scheppingsverhaal rust derhalve óf op realiteit en is dan mededeeling der geschiedenis òf het is voortgekomen uit de phantasie, niet in de slechte beteekenis, maar in den zin: zooals wij krachtens onze natuur het ons moeten voorstellen. Op dit punt staan de Ethischen en Gereformeerden lijnrecht tegenover elkander. De Ethischen zeggen aldus: vroeg of laat is er iemand geweest, die gedacht heeft: hoe ben ik, hoe is deze wereld er toch gekomen? Uit zijn religieus gevoel heeft hij zich daaromtrent een voorstelling gevormd, die in overeenstemming was met 's menschen zedelijke waardij. Deze voorstelling vond weerklank ook bij anderen; zoo werd zij waarheid voor zijn bewustzijn; en toen is zij ingekleed in dien vorm, waarin wij nu het Scheppingsverhaal in Genesis vinden.

Bij de Ethischen splitst zich deze meening nog in twee stroomen:

1e Zij, die zeggen, dat wat wij nu in den Bijbel hebben, er door traditie zou ingekomen zijn.

2e Zij, die beweren, dat het in den geest van één persoon aldus opkwam.

1. Was het bij Mozes vrucht der traditie, dan heeft men reeds vroeger over de Schepping nagedacht; die opinie plantte zich dan voort en kwam eindelijk tot Mozes, die haar te boek stelde. Dit is het standpunt van de la Saussaye, die daarom ter toelichting van Genesis de Perzische verhalen er bij neemt — en te recht als men van zijn hypothese uitgaat. Wat wij derhalve volgens hem van 's menschen schepping weten, komt alleen uit 's menschen religieus gevoelen voort. Op dit standpunt stonden de Ethischen langen tijd, maar nu zijn zij nog verder achteruit gegaan door het optreden van Wellhaussen, geïnterpreteerd door Robertson Smith, in ons vaderland geïmporteerd door Valeton en Wildeboer. Men is nu tot de conclusie gekomen, dat de Pentateuch nooit in Mozes' handen geweest is, pas gemaakt is in Hiskia's dagen; dat dus noch God noch Mozes de wet heeft gegeven, maar dat een religieus gevoelen dienaangaande, in Jeruzalems priesterkringen opgekomen, zich in de Pentateuch gekristalliseerd heeft. Misschien zijn er wel enkele stukken bij, die Mozes gezien heeft, b.v. de wet; waarom zij dan ook aannemen, dat Mozes meende, dat de aarde in

zes dagen geschapen is geweest. Wij krijgen volgens deze heeren dus de voorstelling: De Pentateuch en ook het scheppingsverhaal werd in Hiskia's dagen te boek gesteld; misschien komen er enkele stukken in voor van vroegeren datum, die dan door de traditie zouden zijn overgebracht; deze traditie zou dan niet berusten op realiteit, maar 't voortbestaan zijn van een religieus gevoel, dat eindelijk voor de menschen waarheid was geworden.

Op dat standpunt staande, is 't „Laat ons menschen maken naar ons beeld" geen *feit*, maar een menschelijke voorstelling; het is derhalve oneerlijk, aldaar staande, uit dat beeld Gods te gaan redeneeren en het dus voor te stellen als ware het wel een feit. En daarom dogmatische conclusies uit dat beeld Gods mogen niet de Ethischen trekken, maar wel wij, die het aannemen, als een feit, dat gebeurd is.

Aannemende, dat het scheppingsverhaal realiteit is, zijn er nu twee mogelijkheden:

òf dat de schepping eerst aan Mozes is meegedeeld;

of dat de menschen 't reeds vroeger wisten en 't zoo door traditie tot Mozes kwam.

Ten Kate in zijn „Schepping" neemt het eerste aan; maar het is niet waarschijnlijk, dat God de menschen eeuwen lang zou hebben laten leven, zonder kennis van hun eigen ontstaan en wezen. Wij gelooven dus met de Kerk, dat dit reeds aan Adam is meegedeeld geworden.

Nu zijn er wederom twee mogelijkheden, wat betreft de wijze van mededeeling; zij kan geschieden:

òf door een visioen;

òf door dat er was notio clara.

Ten Kate kiest wederom 't eerste, terwijl 't laatste de waarschijnlijkheid voor zich heeft. De visionaire mededeeling wordt in de H. S. steeds voorgesteld als gebrekkig en minder hoog staande dan de andere. Daar de mensch in 't Paradijs zonder zonde was, en de vorm dus hooger, helderder kon zijn, is de notio clara waarschijnlijk. Ook Christus ontving zijne openbaringen niet in een visioen maar notione clara. En in 't scheppingsverhaal zelf wordt God voorgesteld als sprekende met den mensch van mond tot mond. Hoe dit ook zij, de probabiliteit heeft de notio clara voor. Deze twee feiten moeten echter onverbiddelijk vaststaan:

1e de feiten zijn door God zelf meegedeeld.

2e voor vorm en inkleeding verleent de H. S. garantie.

4o De *locus classicus voor deze zaak is* Gen. 1 : 26, 27.

Het verhaal der Schepping loopt door van Gen. 1 : 1 tot Gen. 2 : 3.

Na vers 31 van Cap. I moest eig. geen incisie zijn, maar zij is er gekomen door de פָּרָשָׁה, die echter ook na Cap. II vs. 3 staat.

Het אֵלֶּה תוֹלְדוֹת van Cap. 2 : 4 nemen sommigen als het slot bij het eerste deel; anderen als opschrift boven 't tweede deel. Deze uitdrukking wordt echter nooit gebruikt om het voorafgaande, maar altijd om het volgende aan te duiden, gelijk plaatsen als Gen. 5 : 1; 6 : 9; 10 : 1; 11 : 10, 27 aantoonen, en wij mogen dus concludeeren, dat dit ook hier het geval is. אֵלֶּה תוֹלְדוֹת is het opschrift van een nieuw deel.

Hebben wij in Genesis te doen met één scheppingsverhaal of met twee? Sommigen beweren, dat wij in Gen. 2 : 4—25 een tweede scheppingsverhaal hebben en dat de reëele traditie in het 2e, de ideëele in het 1e caput voorkomt. Deze voorstellingen zou Mozes dan in Egypte gevonden hebben en ze aanvullender wijze naast elkander hebben opgeschreven. Op zich zelf is hiertegen geen dogmatisch bezwaar, mits men slechts vasthoude, dat de H. G. waarborg is voor vorm en inhoud der traditie. Exegetisch is de voorstelling echter niet houdbaar en wel om het reeds besproken „תוֹלְדוֹת", want zij beteekenen in al de aangehaalde plaatsen: de origenes e persona, cujus nomen cum appellativo תוֹלְדוֹת conjungitur en nergens: de origines ejus personae, cujus nomen cum appellativo תוֹלְדוֹת conjungitur. M. a. w. het bijgevoegde substantief is altijd Gen. subj., nergens Gen. obj.; en daarom moet het dit ook Gen. 2 : 4 beteekenen. Toledoot is in de H. S. niet iemands voorafgaand geslacht, maar zijn geschiedenis, vorming, ontwikkeling. En dit geschiedt aldus, omdat de H. S. den diepsten grond der dingen noemt en de geschiedenis als een *baren* voorstelt. „Toledoot haschemaim wehaerez" wil dus niet zeggen, hoe de hemel en de aarde ontstaan zijn, maar hun geschiedenis en verloop. Van Gen. 1 : 1—Gen. 2 : 3 hebben wij de eigenl. schepping; van af Gen. 2 : 4—Gen. 2 : 25 de eerste periode van de menschelijke geschiedenis. Wat voor de ontwikkeling der historie noodig is, wordt „nachgeholt" uit de scheppingsgeschiedenis, maar met dit onderscheid, dat Gen. 1 de essentieele zijde meldt, terwijl Gen. 2 alleen de duïteiten vermeldt, n.l. van ziel en lichaam, van man en vrouw en van mensch en menschheid. Want alleen door de duïteiten komt de levensontplooiing d. i. de geschiedenis, de toledoot.

Men voert hiertegen aan, dat in Cap. II vs. 4 toch staat בְּהִבָּרְאָם, wat dan toch op 't scheppen ziet. Dit is echter niet zoo; elke

geschiedenis moet ab initio herhaald worden, wil men haar voortzetten; en dit is hier bedoeld.

In het eerste scheppingsverhaal, zoo zegt men voorts, wordt van אֱלֹהִים gesproken, in het tweede van יְהוָה אֱלֹהִים; en hieruit concludeert men, dat het 1e bestond voor Mozes, het 2e na Mozes pas ontstaan is. Dat men op dit verschil van benaming wijst is uitstekend, maar de gevolgtrekking is fout. Er is een essentieel onderscheid tusschen beide namen. Allerwege in de H. S. waar God tegenover de pure schepping staat, wordt Hij genoemd אֱלֹהִים ook אֶלְיוֹן; waar sprake is van God, als onzen Bondsgod, heet Hij overal יְהוָה. En waar nu sprake is van de ontwikkeling van het menschelijk geslacht in verbondsbetrekking met God, door het verbond in 't Paradijs gesloten, daar komen deze beide elementen saam en wordt het gecombineerd: יְהוָה אֱלֹהִים.

Elohim wil zeggen: God, die te vreezen; de Arab. stam „aliha" beteekent „vreezen". Op andere plaatsen heet God ook פַּחַד cf. Gen. 31 : 42 en מוֹרָא Ps. 76 : 12, wat eveneens het „objectum timoris" aanduidt.

Jehovah duidt aan Gods Souvereiniteit in de geschiedenis van het in een verbond met Hem staande schepsel; Jehovah is de immanentie Gods, het *αὐτὸς πάντοτε αὐτὸς μένει*; en behelst dus de absolute verwerping van het Pantheïsme.

Elohim is de Souvereiniteit Gods buiten 't schepsel om.

Jehovah staat met het schepsel in een verbond.

Wij hebben dus, om te resumeeren:

van Gen. 1 : 1—2 : 3 quod ad hominem het bericht de *essentia.*

van Gen. 2 : 4 enz. het bericht de *existentia* hominis.

Laat ons thans terugkeeren tot Gen. 1 : 26.

וַיֹּאמֶר. — Het woord אָמַר heeft in de H. S. wanneer het van God gebruikt wordt, drieërlei beteekenis:

a. het scheppend spreken cf. Gen. 1 : 3, 9, 11.

b. het voornemen om te scheppen cf. Gen. 1 : 6 en 7; 14 en 16; 20 en 24.

c. eene declaratio Dei cf. Gen. 1 : 26.

Daar in vers 27 volgt וַיִּבְרָא, kan 't niet zijn in den eersten zin, en

om dezelfde reden moet het genomen worden in den tweeden zin; evenals in vers 6 en 7, 20 en 21.

נַעֲשֶׂה. Wie spreekt hier en tot wien wordt gesproken? Die hier spreekt is Elohim. Op de vraag: ad quem — zijn drie antwoorden gegeven:

1. ad angelos.
2. ad se ipsum.
3. ad Filium atque Spiritum Sanctum.

Het *eerste* wordt door de Rabbijnen geleerd en verdedigd met beroep op Job's zeggen: dat de kinderen Gods juichten enz. Maar deze meening is in de Christel. Kerk spoedig onderdrukt; zij komt nu bij de modernen weer op. — Toch kan zij niet wel houdbaar genoemd worden:

a. omdat de mensch niet naar 't beeld der Engelen geschapen is, wat hieruit volgen zou, maar naar 't beeld Gods.

b. omdat nergens in de H. S. een deelneming aan de schepping den Engelen wordt toegeschreven.

De *tweede* meening is, dat God een pluralis majestatis zou gebruikt hebben in het: „Laat ons menschen maken naar ons beeld en onze gelijkenis", en dat God dus zich zelf tot den scheppingsdaad opwekte.

a. Voor onze westersche ooren klinkt deze voorstelling gemakkelijk; maar een koning in 't Oosten spreekt nooit van „Wij", maar altijd in het enkelvoud. Zie Nebukadnezar's geschiedenis. Calvijn zegt dan ook, dat het een „hondsche uitvinding der vorsten was, vooral van het Bourgondische huis, dat zij begonnen te spreken met „Wij". Met van een plur. maj. te spreken in de dagen van Mozes represtineert men dus. Soms komt in de H. S. wel een plur. maj. voor, maar dan dient het om de volheid uit te drukken, en in dezen zin kan het hier niet gebruikt zijn.

b. Op een dergelijke plaats Gen. 2 : 18, waar God ook tot zichzelven spreekt, gebruikt Hij niet 't meerv., maar 't enkelv. En op deze plaats zelf, in vers 27, volgt dan ook niet de plural. maar וַיִּבְרָא.

Grammatisch en linguistisch is deze voorstelling dus onaannemelijk; maar niet minder wat zin en inhoud betreft. God zou dan een poging moeten hebben doen om zich zelf tot scheppen op te wekken, en dat is met zijne Majesteit in strijd.

Het *derde* antwoord is daarom altijd door de Chr. Kerk gegeven. Zij vatte deze woorden op als het spreken van de Heilige Drievuldigheid in zichzelf en wel

a. omdat dit spreken niet te pas kwam bij de dieren, maar wel bij

den mensch, daar deze alleen de ectypische uitdrukking is van Gods drievuldig bestaan.

b. omdat in den mensch het geestelijk en zedelijk leven komt, wat zich zonder den Zoon en den H. G. niet denken laat.

c. omdat de mensch niet is geschapen in een beginnende onschuld, maar in gerechtigheid en heiligheid; en dit kan niet bestaan zonder de inwoning des H. Geestes.

אָדָם. Sommigen zeggen, dat het komt van אָדֹם = rufus, rood cf. Edom. De mensch zou dan aldus genoemd zijn, om de roode kleur van zijn gelaat: „de roode". Deze verklaring is echter in strijd met den samenhang. Verkieslijker is het אָדָם af te leiden van אֲדָמָה. Wel hangen אָדֹם en אֲדָמָה saam; want beide komen van een stam דָּם, die beteekent „toedekken" nog over in דָּמָה en דָּמַם, beide met 't begrip „toedekken". Dat begrip van „dekken" werd bij gelijkenis overgebracht op het toedekken door den bodem van de aarde, die er als een kleed over ligt uitgespreid. In 't Arab. beteekent „adamaton" èn deksel èn aarde; in 't Syrisch is דוּמָה én huid èn woning èn bodem; daar nu de huid roodachtig is, ging de stam over in de beteekenis van „rood".

Vandaar heeft אֲדָמָה het begrip gekregen van 't bovenste der aarde, en אָדָם dat wat uit het bovenste deel der aarde komt. De oogen des Heeren richtten zich dus op het bovenste deel der aarde, toen Hij zeide: „Lass uns ein Erdengeschöpf machen nach unserm Bilde und Gleichnisse". Dat „Erdengeschöpf" en het „anach unserm Bilde" drukt eerst volkomen het begrip van mensch uit.

צֶלֶם. Het woord „zelem" verschilt in beteekenis niet veel van דְּמוּת. Het wordt afgeleid van צָלַל (cf. צֵל = schaduw) òf van צָלָה = snijden (oorspr. het braden en gereedmaken van vleesch en zoo van snijden gebruikt). De afleiding van צָלַל is waarschijnlijker, juist omdat „snijden" bij צָלָה een afgeleide beteekenis is, en de woorden toen nog geen afgeleide beteekenis hadden.

דְּמוּת komt van denzelfden stam als אָדָם, n.l. van דָּם wat ook beteekenen kan: gelijken op, passen op, als een deksel op een pot.

צֶלֶם is dus een totaal beeld, gelijk een schaduwbeeld; דְּמוּת is het

passen van 't een op 't ander, en ziet meer op de relatie van beeld en schaduw.

בְּ־. Over de beteekenis van dit בְּ voor het woord צֶלֶם is veel getwist. Sommigen beweren, dat het moet beteekenen „in ons beeld", waarbij men dan voegt, dat onder צֶלֶם is te verstaan: Christus, Dus zou er staan: „Laat ons menschen maken in Christus" en dan zou de zaak aldus wezen: „geschapen in Christus, door de zonde uit Christus gevallen; door de wedergeboorte weder in Hem." Voor deze exegese beroept men zich op het onbetwistbare feit, dat de preaep. כְּ de praepos. der vergelijking is en בְּ wordt gebezigd van het zich bevinden in datgene waar de ב voorstaat; dat zij dus moet vertaald worden door *in*; b.v. בַּשָּׁמַיִם in de hemelen. Al moet dit toegegeven, dan is hier echter niet mee gezegd, dat בְּ in 't Holl. altijd letterlijk moet vertaald worden door *in*. Er zijn nog twee andere beteekenissen van בְּ, die ook in 't Arab. voorkomen n.l. ב instrumentalis en ב essentialis. De בְּ instrumentalis komt bijv. voor Ps. 33 : 6; men kan hier onmogelijk vertalen: „de hemelen zijn in het Woord des Heeren gemaakt en in den geest van zijnen mond al hun heir." Men kan het בְּצֶלֶם dan vertalen als „door het beeld". m. a. w. „Laat ons menschen maken zóó dat wij ze met ons beeld bewerken." Dan wordt het beeld instrument; bijv. een beeld gieten; dan is het beeld in den vorm en wordt die vorm gebruikt om een standbeeld te voorschijn te brengen. Van de בְּ instrumentalis is hier echter ook geen sprake maar wel van de בְּ essentialis, en deze komt in de Schrift wel voor als gelijkluidend met כְּ maar niet overvloedig. — Zie b.v. Jes. 48 : 10: Ik heb u gelouterd בְּכֶסֶף als zilver; hier kan men niet vertalen in of door; want men loutert in en door het vuur; er moet dus vertaald worden *als*. Spr. 3 : 26; Exod. 6 : 3; 18 : 4; Lev. 17 : 11 בַּנֶּפֶשׁ = in plaats van de ziel — als de ziel. Jes. 40 : 10; Ps. 37 : 20; בֶּעָשָׁן terwijl in de paralelplaats Ps. 102 : 4 staat בֶּעָשָׁן in het eerste lid, terwijl in het tweede lid, waar wij, indien er בְּ stond, geneigd zouden zijn het door *in* te vertalen, juist כְּ staat.

Job 34 : 36 waar בְּאַנְשֵׁי niet moet vertaald door „onder" zooals de Statenvertaling doet, maar door: „als mannen der zonde". (Wij behandelen dezen tekst zoo uitvoerig, omdat zij een locus classicus voor den locus „de homine" is. Vele Neo-Kohlbruggianen vertalen: in ons beeld en hebben deze terminologie zelfs in de gemeente gebracht.) In 't Arabisch komt de בְּ essentialis zeer veelvuldig voor. Op al de aangehaalde plaatsen staat בְּ en niet כְּ, omdat overal en ook Gen. 1 : 26 niet een volkomen, maar een approximatieve gelijkheid bedoeld is. Bij דְּמוּת staat daarentegen wel כְּ omdat bij de „gelijkenis" wel alle trekken elkander volkomen dekken. Wij moeten בְּצַלְמֵנוּ derhalve vertalen: „als ons beeld." Het woord צֶלֶם beduidt dan de imago ectypa: „dat de mensch ons *tot* een beeld zij, dat Wij ons in hem terugvinden". Vertalen wij „naar ons beeld", dan is צֶלֶם het imago archetypa; dan is 't beeld in God, wanneer de mensch geschapen is. In vers 27 wordt dit בְּצֶלֶם herhaald. Wij kunnen dus vertalen zoowel — *als* zijn beeld, als — *naar* zijn beeld.

In Gen. 5 : 3, (cf. cap. 5 : 1) vinden wij dezelfde uitdrukking, maar met omgekeerde plaatsing der praeposities. De poging om te zeggen, dat בְּ bij צֶלֶם hoort en כְּ bij דְּמוּת, stuit dus op dezen tekst af.

Verder is opmerkelijk, dat èn in Gen 5 : 1 èn in Gen. 1 : 27 beide malen voor de schepping der menschen naar Gods beeld slechts één woord gebruikt wordt; in Gen. 5 : 1 דְּמוּת en in Gen. 1 : 27 צֶלֶם; men mag dus tusschen die beide geen wezenlijk onderscheid aannemen, maar het is een διὰ δυοῖν; ook tusschen de praeposities כְּ en בְּ mag geen wezenlijk verschil gezocht worden.

De *beteekenis* van צֶלֶם en דְּמוּת blijkt ons uit: Gen. 9 : 6. De Lutherschen en Kohlbruggianen beweren, dat het beeld Gods uit den mensch verdwenen is na den val. En dit is nu de locus classicus om het tegendeel te bewijzen; ware het beeld Gods geheel verloren gegaan, dan kon nooit het geschapen zijn naar den beelde Gods als ratio worden opgegeven, waarom een moordenaar met den dood moest gestraft worden.

Op deze plaats komt het צֶלֶם overeen met Gen. 1 : 27 en wordt verbonden met בְּ.

Jes. 44 : 13 is sprake van afgodendienaars, die een afgodsbeeld laten maken en dit doen naar het beeld eens mans, naar de gedaante van een schoon mensch.

Ps. 17 : 15 in het aanschouwen van uw תְּמוּנָה. Dit woord komt van בִּין, בָּנָה, מָנָה deelen, verdeelen, snijden, veel snijden en beeldhouwer zijn; vandaar beteekent het „beeld" en op deze plaats „aanblik". Hier is dus niet Christus bedoeld, gelijk de Ethischen zouden meenen.

Ps. 39 : 7. De mensch wandelt בְּצֶלֶם. — Wat moet het hier zijn: *in* of *als* een beeld? „In een beeld" kan alleen beteekenen in een ingebeelde wereld, maar nooit in Christus, want dat strijdt met den samenhang. Maar de vertaling *„als* een beeld" levert veel beter zin op; zoo min een beeld iets doen kan, zoo min kan ook de mensch iets. Hij is geheel machteloos.

Ps. 73 : 20. De leidende gedachte is hier: De menschen om ons heen zijn als een spiegel. Nu is er een man in de stad, die 't door schijnheiligheid zoover bracht, dat ieder hem voor een uitnemend mensch hield, ofschoon hij een schurk is. Dit is zijn צֶלֶם onder de menschen. Plotseling wordt hij ontmaskerd; nu gaat zijn beeld te schande. De beteekenis van צֶלֶם is hier dus: het beeld, dat wij zelven werpen, in de gedachten van de andere menschen.

Rom. 8 : 29 wordt εἰκών van Christus genomen naar ziel en lichaam; dat zien wij aan de uitdrukking „gelijkvormig"; onze μορφή zal gelijk worden aan den εἰκών van Christus, niet aan Christus den Zone Gods, maar aan den ἐνσαρκωμενος Λόγος.

I Cor. 11 : 7 wordt de man, niet alleen de Christen, maar ieder het beeld Gods genoemd; tevens staat als parallel bij εἰκών het woord δόξα.

I Cor. 15 : 49 is sprake van het εἰκών van Adam en van het εἰκών van Christus, maar niet van Christus als ὁ Λόγος maar als ὁ Λόγος ἐνσαρκωμενος. Wij moeten deze woorden dus niet opvatten, als was Adam in Christus geschapen en viel hij uit dat beeld, terwijl wij dat beeld van Christus weer dragen zullen.

II Cor. 3 : 18 staat, dat wij in gedaante vervormd worden naar het beeld van Christus.

II. Cor. 4 : 4 wordt Christus het beeld Gods genaamd.

Col. 1 : 16 wordt Christus als ὁ λόγος ἄσαρκος het beeld Gods geheeten, gelijk blijkt uit de volgende woorden: πρωτοτοκος πάσης κτίσεως d. w. z. τεκόμενος πρὸ πάσης κτίσεως, en niet, gelijk de Arianen zeggen: de eerste van alle schepselen.

Hebr. 1 : 3 handelt eveneens over den Λόγος ἄσαρκος als het beeld Gods.

Hebr. 10 : 1 wordt gezegd, dat de wet wel de afschaduwing niet het wezen der dingen had. Hier is de vergelijking ontleend aan het houden van een beeld voor een muur en een licht daarachter; dan heeft de muur wel het schaduwbeeld, maar niet 't beeld zelf. Zoo is het ook in 't O. T. Hier is εἰκών dus 't wezen der zaak, niet de uitstraling.

Openb. 14 : 9. De duivel meent het altijd nog te kunnen halen; hij wil altijd God zijn en daarom wil hij voorkomen dat 't menschdom God te voet valt. Nu zou hij wel eene goddelijke of menschelijke gestalte willen aannemen, maar dat kan hij niet; dus neemt hij die aan van een dier; vandaar noemt de H. S. hem θηρίον; en nu wil ook dit θηρίον zijn beeld op aarde maken. Vat dit saam met de verbieding van den beeldendienst; met de gedachte: God heeft gezorgd, dat in den mensch zijn beeld op aarde is, en God wil dus niet dat wij andere beelden maken; dan zullen wij ook begrijpen, waarom Satan er altijd op uit is, dat de menschen toch de beelden aanbidden zullen. God heeft den mensch geschapen naar Zijn beeld; daarom wil Hij op aarde geen andere beelden van zich dulden. Dus kunnen nu twee zonden ontstaan:

1e dat men het beeld voor het wezen aanziet; het wezen tot schijn en den schijn tot wezen maakt; en dan verloopt men in zelfvergoding, d. i. verkleining van God.

2e dat men andere beelden maakt, dan God geschapen heeft en dus Gods werk nogmaals over wil doen.

Uit deze plaats blijkt derhalve, dat er ook een εἰκων, een beeld, van Satan zal zijn op aarde.

In de Schrift vinden wij dus een onderscheiden gebruik van 't woord „beeld":

1e volmaakt en volkomen beeld des Vaders: de eeuwige Zoon cf. Hebr. 1 : 3; Coll. 1 : 15.

2e beeld van den Drieëenigen God, niet volmaakt, niet adaequaat, d. i. de mensch Gen. 1 : 26, 27; 5 : 1; I Cor. 11 : 7.

3e beeld van Christus, waarnaar 't kind Gods moet vervormd cf. I Cor. 15 : 49; II Cor. 3 : 18; Rom. 8 : 29.

4e beeld, dat de menschen van ons opvangen Ps. 73 ; 20.

5e Deze onderscheiding leidt ons tot de onderscheiding van de *imago archetypa* en *ectypa*.

De imago archetypa is de imago, die op 't cachet staat — het holle beeld.

De imago ectypa is de imago, die in het lak staat — het bolle beeld.

De tegenwoordige theologen verklaren de voorstellingen van God in de H. S., waarin overeenkomst is met 's menschen handelingen, als anthropomorphismen. En de vraag of dit zoo is, is alles beheerschend voor het geloof en de theologie, want hebben zij gelijk, dan zijn niet wij geschapen naar Gods beeld, maar teelt de mensch God als zijn beeld.

Bij oorlogsschepen is men gewoon te spreken van een type; zoo laat men een schip bouwen naar dat en dat type; wanneer ik nu zeg: „bouw een schip naar 't type van de *Wassenaar* dan wil dit niet zeggen: meet alle touwen, houtjes en lapjes, die op dat schip zijn; maar maak een schip naar 't bestek van de *Wassenaar*. Dat bestek is hier, ook al is de *Wassenaar* zelf verre in zee; dat bestek was er al, voor de *Wassenaar* er was. Heeft men dit schip gemaakt, dan kan men zeggen: „dit schip is als de *Wassenaar* en ook: dit schip is gemaakt naar 't type van de *Wassenaar*." Zoo nu is het ook met de archetypische imago Dei. De mensch is gemaakt niet naar God, maar naar het type van God. Nu kan men echter niet zeggen: dit type was vóór God, want God is eeuwig; men kan ook niet zeggen: het bestond buiten God, want dan was God niet volkomen. De mensch is geschapen naar het type van God, dat bestaat in het eeuwig zelfbewustzijn van God den Heere, zooals Hij zich zelven kent. Als God nu zegt: „Laat ons menschen maken naar ons beeld", dan imiteert God niet in den mensch zijn eigen wezen (evenmin als men de *Wassenaar* ging afmeten en passen) maar schept den mensch naar 't beeld, dat in zijn zelfbewustzijn is, d. i. het archetypische beeld Gods; de idée van God, gelijk dat in het goddelijk bewustzijn van den eeuwigen Zoon zich van eeuwigheid tot eeuwigheid afspiegelt.

Wil de Minister nu ook in de Oost een schip laten bouwen naar 't type van de *Wassenaar*, en liggen de bestekken van de *Wassenaar* hier, terwijl de bestekken van het daarna gemaakte schip in de Oost zijn, dan wordt dit nieuwe schip weder gemaakt naar de bestekken van het tweede schip, want beide hebben hetzelfde type. Dat tweede bestek nu is het ectypische. Zoo is ook in den mensch een ectypisch beeld van God; want waar God den mensch schiep naar Zijn beeld, daar wordt, wat uit dat beeld te voorschijn komt, ook een beeld Gods, maar een *uit*gedrukt

(ectypisch) beeld, gelijk het andere een ingedrukt (archetypisch) beeld is.

Al het normaal-menschelijke, dat wij in ons waarnemen na aftrek van de zonde, dat is oorspronkelijk in God en is in ons slechts afgeleid. Onze toorn, ontdaan van de zonde, is 't ectypische van den toorn Gods; en het zondige van den toorn ligt daar in, dat de mensch in zijn toorn 't archetypische mengt, niet meer ectypisch wil zijn; al wat de mensch er zelf bijmengt is zondig, ongoddelijk.

De vraag over de imago archetypa en ectypa beheerscht niet alleen de Ethiek, maar ook de Dogmatiek. Wanneer men bijv. zegt, dat het met de liefde en rechtvaardigheid in strijd is, dat Jezus, die geen zonde had begaan, zoo bitter leed en stierf, dan zit de groote fout hierin, dat men van onze ectypische liefde uitgaat en die als scheidsrechter en maatstaf neemt; niet meer ectypisch blijft, maar zijn ectypische liefde tot archetypische liefde maakt, wat tegen Gods wil is. Bij alle begrippen moet men van God uitgaan.

Na aftrek van al het oorspronkelijke d. i. het zondige in ons (want al het oorspronkelijke is zondig), blijft er over, wat in ons nog overig is van 't beeld Gods.

Ook de zondeval was 't streven van den mensch, om zelf iets te zijn; van zijn eigen te worden; niet meer ectypisch te zijn. En de bekeering bestaat daarin, dat men weer beeld wil worden; heiligmaking is dan ook het afleggen van eigen beeld en het weer ingaan in Gods beeld.

6e Is onder deze *imago archetypa Christus* te verstaan?

Dat onder deze imago archetypa Christus zou te verstaan zijn, wordt van twee kanten beweerd; door de Ethischen en de Neokohlbruggianen. De theosophisch-apocalyptische vleugel van de Vermittlungstheologen (als Hoffmann, Meyer en vooral Dörner in zijne Christologie) leert ook dat בְּצַלְמֵם moet opgevat als *in* Christus. Toch zijn allen, die leeren dat Christus het beeld Gods was, het daarom niet eens. Bij het leerstuk van de incarnatio Verbi gaat deze secte in twee groepen uiteen:

1e zij, die de πλούτωσις (de volheid der Godheid was in Christus) leeren — Dörner;

2e zij, die de κένωσις (de zelfvernietiging der Godheid) leeren.

De Kohlbruggianen sluiten zich bij de leer der κένωσις aan, en Prof. Böhl beweert dan ook, dat Christus zoo in de κένωσις is ingegaan, dat er niets bij Hem van de imago Dei is overgebleven.

De Ethischen gaan philosophisch te werk en zeggen, dat de menschwording het einddoel der Schepping is; dus dat Christus ook mensch zou

geworden zijn, al was de zonde er nooit geweest. Dus is het natuurlijk, dat de mensch geschapen is naar 't type van Hem, die later in 't vleesch verschijnen zou.

De Kohlbruggianen willen niets weten van de stelling, dat Christus buiten de zonde om in 't vleesch zou gekomen zijn om mensch te worden, maar zij redeneeren aldus: De rechtvaardigmaking en heiligmaking liggen buiten ons in Christus; de wedergeboorte door Christus is niets dan het herstellen van den toestand, waarin zich de mensch in 't Paradijs bevond. Waar dus nu voor een kind van God zijn leven verborgen is in Christus, daar moet dit ook met Adam in 't Paradijs zoo geweest zijn. Zijne gerechtigheid en heiligheid was dus ook in Christus; is dit waar dan moet Adam ook in Christus geschapen zijn en is Christus dus de imago archetypa.

Tegenover deze meeningen valt dogmatisch en exegetisch te bewijzen, dat בְּצַלְמֵנוּ niet op Christus slaan kan.

a. Exegetisch.

I Cor. 11 : 3. Hier hebben wij een ladder met vier sporten; God, Christus, de man, de vrouw. Is dus Christus het beeld Gods, dan zou dit hier moeten uitkomen. Maar zie in vers 7 is deze sport juist uitgevallen en staan er slechts drie sporten: de vrouw, de man, God. Paulus doet dit, blijkens den samenhang tusschen vs. 3 en vs. 7, opzettelijk. Was nu Christus het צֶלֶם, waarnaar de mensch geschapen is, dan had er niet moeten staan: *ἀνὴρ ἐστι εἰκὼν καὶ δόξα Θεοῦ*, maar *ἐστι εἰκὼν καὶ δόξα Χριστοῦ καὶ ὁ Χριστὸς ἐστι εἰκὼν καὶ δόξα Θεοῦ*.

I Cor. 15 : 49. Wordt hier onder *ἀνὴρ χοικὸς* de zondaar verstaan of niet? Neen, want in vers 47 staat: „*ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοικός*", dus 't *χοϊκος*-zijn ligt in de Schepping. Het beeld des hemelschen „*τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου*" kan dus niet gelijkluidend zijn met het beeld, dat Adam had vóór den val; maar dit hemelsche beeld wordt eerst verkregen, na de openbaring van den Middelaar; daarom staat er niet: „hebben gedragen" maar „*φορέσομεν*".

Hier staat dus beslist, dat Adam niet 't beeld was van Christus, toen hij *χοικὸς* was; en de Apostel stelt duidelijk het *χοικὸς*, dat Adam was voor den val, tegenover het *ἐπουράνιος*, het beeld van Christus, dat de geloovige eerst na Christus' openbaring worden zal. — II Cor. 3 : 18. De spiegel is hier Christus, de Middelaar, gelijk blijkt uit vers 14. En nu worden wij, zegt de Apostel,door 't zien op Hem veranderd naar

zijn beeld. Wordt nu de mensch, die bekeerd wordt, iets anders in substantie of in qualiteit? De mensch blijft in zijne substantie mensch, want hij blijft dezelfde in substantie, die hij ook was in Adam; maar de qualiteit, de relatie verandert; hij wordt in de wedergeboorte naar 't beeld van Christus veranderd. Waar dus niets in zijn wezen veranderd wordt en hij toch gelijk gemaakt wordt aan Christus, kan hij niet geschapen zijn naar den beelde Christi. Zie Rom. 8 : 29.

Dat dit zoo wezen moet, wordt door Gen. 1 : 26, door het בְּצַלְמֵנוּ zelf, bevestigd. Het נַעֲשֶׂה is gesproken in de innerlijke oeconomia van de Drieëenheid. Stel dus eens, dat God alleen tot den H. G. gesproken had dan moest er gestaan hebben: Laat ons menschen maken naar het beeld des Zoons, of naar den Zoon — maar nooit: naar ons beeld.

Eindelijk, zeg ik, dat Adam in Christus geschapen was, dan stel ik de zonde in de Schepping. Want waarom belijdt 't kind van God, dat zijn leven in Christus verborgen is? Omdat hij zelf in de zonde verkeert. Na den dood, als het kind Gods in zijne heerlijkheid is opgenomen, dan is zijne gerechtigheid en heiligheid in hem zelf, niet in Christus. Ons leven is dus in Christus, omdat er zonde is. En te zeggen, dat Adam in Christus was voor den val, onderstelt dus, dat de zonde was in de schepping.

En van den anderen kant komt hij, die zegt, dat de Middelaar Christus bestond buiten en voor de zonde, en dus reeds voor den val met den mensch in betrekking stond, bij de Ethischen, die beweren, dat Christus toch mensch was geworden, al was de zonde niet gekomen.

b. Dogmatisch.

De mannen, die vasthouden aan het בְּצֶלֶם = Christus, komen tot drie constructies:

1e geschapen zijn in Zijn beeld wil zeggen: in den *tweeden persoon* van 't Goddelijk wezen, het eeuwige woord.

Dit kan niet, want volgens de aangehaalde plaatsen is εἰκών, beeld, nergens de tweede persoon der Drieëenheid maar ὁ λόγος ἐνσαρκώμενος.

2e het wil zeggen: in het beeld van den *vleesch te worden* Christus. — Ook dit kan niet, want de H. S. leert nergens dat de Schepping oorspr. is aangelegd op toestanden, door de zonde veroorzaakt, dus ook niet op de vleeschwording des woords.

3e het wil zeggen: in Christus *„den praeëxistenten Middelaar."* — Maar die dit zeggen, keeren de ordinantiën om; niet wij zijn den Zoon gelijk geworden, maar de Zoon is ons gelijk geworden.

Men meene niet, dat deze voorstellingen nieuw zijn; zij zijn reeds van ouden datum en in beginsel reeds bij Origines, de bronwel van alle ketterijen, te vinden. Origines heeft door zijn vermengingsleer de vastigheid uit 't Christ. geloof weggenomen, en het pantheïsme ingevoerd. Hij is dan ook door de Kerk veroordeeld, Op zijn voetspoor hebben ook Tertullianus, Ambrosius en Johannes Damascenus (vooral door dezen laatste kwam deze leer in de Dogmatiek) geleerd, dat בְּצֶלֶם in Christus was. Augustinus, Calvijn, Voetius en zelfs diens tegenstander Coccejus, leeren daarentegen, dat deze voorstelling voor kettersch moet gehouden.

Wij hebben dus resumeerende:

1e God heeft zich willen afbeelden in zijne schepping.

2e Symbolisch heeft Hij zijn beeld gelegd in het dieren-, planten-, delfstoffen rijk, in het firmament enz.

3e Substantieel in den mensch. De mensch is in zijne totaliteit beeld en afschaduwing van God.

God ziet in den mensch Zijn beeld. Waar dan ook staat Spr. 8, dat zijne vermakingen zijn met der menschen kinderen, daar heeft God lust aan zich zelf in den mensch. Wat bij God en in God het heerlijkst is, is in ons zondig. Voor ons is het zonde ons met ons eigen beeld in een spiegel te vermaken; maar God vermaakt zich met zijne beelddragers, met de menschenkinderen. God heeft in zich de αὐτάρκεια.

4e Christus als Logos wordt wel het beeld des Vaders genoemd, maar nergens het beeld der Drieëenheid, dat zijn eigen beeld of het beeld des H. Geestes zijn zou.

§ 3. *Dichotomie en Trichotomie.*

Als beeld van God, in Wiens Wezen een drievuldige onderscheiding valt, is er ook een drievuldige onderscheiding in het wezen van den mensch.

Deze drie zijn:

1e de onderscheiding tusschen een zichtbare en onzichtbare zijde van zijn wezen: σῶμα καὶ ψυχή.

2e de onderscheiding tusschen den éénen mensch en de veelheid der menschen of den persoon en de menschheid.

3e de onderscheiding tusschen het productieve en receptieve in den mensch of man en vrouw.

Evenwijdig met deze drieheid in 's menschen wezen, loopt de drieheid in de relatiën, te weten: vader, moeder en kind; en evenzoo de drieheid in de faculteiten, te weten: zijn vermogen om te gevoelen; zijn vermogen om te denken; zijn vermogen om te willen.

Wat aangaat de eerste onderscheiding, zoo leert de H. S. dichotomie en sluit trichotomie uit. De trichotomie is van Platonische herkomst, uit de heidensche wijsbegeerte in de Christel. Kerk ingedragen en meest door hen bepleit, die later als ketters openbaar geworden zijn. Zij is pantheïstisch, in zooverre zij een middenbestanddeel tusschen de twee antithetische bestanddeelen opneemt en de uitspraken der H. S., waarop zij zich beroept, steunen haar niet. De dichotomie daarentegen is de vaste en doorgaande leer der H. S. waarvan slechts schijnbaar in enkele uitspraken wordt afgeweken, is door de Christelijke Kerk op haar lijn van zuivere ontwikkeling steeds beleden en vindt hare bevestiging in ons zelfbewustzijn.

De dichotomische openbaring der H. S. houdt in:

1e dat de mensch, dichotomisch bestaande, in zijn „ik" die twee tot één saamsmeedt: „Ik heb een ziel en lichaam"; „ik besta uit ziel en lichaam"; „ik ben niet een ziel, maar heb een ziel."

2e dat de mensch als wezen, krachtens zijn aard, er op is aangelegd om te gelijk èn in de zichtbare èn in de onzichtbare wereld te bestaan, zoodat ziel en lichaam beide 't zij actueel, 't zij potentiëel altoos tot zijn wezen behooren.

3e dat ziel en lichaam twee onderscheidene substantiën zijn, die niet

uit elkander voortkomen, maar beide afzonderlijk geschapen zijn — dus ook de ziel, die niet een particula Dei, noch ook de immanentia Dei is, is geschapen.

4e dat de mensch geroepen is om èn zijn zichtbaar én zijn onzichtbaar wezen te doen leven, elk overeenkomstig de door God bepaalde wet.

Den aldus bestaanden mensch draagt God transcendentaal door Zijn wil en immanent door Zijn kracht, beide voor wat 't bestaan en de vermogens van zijn lichaam en voor wat het bestaan en de vermogens van zijn ziel aangaat. Maar behalve dit immanente dragen van 's menschen gansche wezen door Gods almogende kracht is er nog een geheel andere immanentie, hierin bestaande, dat de H. G. in den mensch inwoont en eerst door deze inwoning komt de mensch tot zijn levensontplooiing. Dientengevolge onderscheidt de Heilige Schrift:

1e in den mensch de twee substantiën van zijn wezen σῶμα en ψυχή of σάρξ en πνεῦμα.

2e den mensch zonder en met die hoogere immanentie Gods: ψυχικός en πνευματικός.

3e den mensch, in wiens wezen de harmonie bleef en uit wien zij week; de σαρκικός en de πνευματικός.

Toelichting.

1. Altijd heeft in de Kerk dit besef geleefd: Is de mensch naar Gods beeld geschapen, dan moet ook het Trinitarische in hem teruggevonden worden. Dit beamen wij van ganscher harte. Maar deze zucht heeft er toegeleid om de trichotomie ingang te doen vinden, die aanneemt, dat de mensch bestaat uit σῶμα, ψυχή en πνεῦμα. De dichotomie daarentegen snijdt den mensch in twee helften: σῶμα en ψυχή. Over deze vraag is alle eeuwen door strijd geweest in de Christ. Kerk, en steeds was het de philosophie — ook in onzen tijd — die de drieheid in den mensch leerde. Bijna alle Vermittlungstheologen gaan met de trichotomie mede; en zelfs Villmar, de reus onder de dogmatici, is op dit stuk bezweken. Onze Gereformeerde Vaderen daarentegen hebben altijd met beslistheid tegenover de trichotomie plaats genomen. — Het is een quaestie van veel gewicht, maar waarvan het belang zoo weinig gevoeld wordt, dat menig predikant op een vraag desaangaande zegt: „Ja, daar laat ik me niet over uit; dat kan men zoo in eens niet uitmaken." Wat zal er van de gemeente komen, wanneer de herders zoo onvast zijn?

De trichotomie is iets pantheïstisch. Alle voorstanders der trichotomie — en ook Villmar — geven toe, dat eigenlijk niet drie bestanddeelen

maar twee geschapen zijn en dat daaruit een derde geworden is; dus zou de ψυχή gegenereerd zijn door σάρξ en πνεῦμα. Dit nu is onschriftuurlijk. Elke antithese heeft twee polen; goed staat tegenover kwaad; schoon tegenover leelijk; een derde zuiver, absoluut bestanddeel daartusschen is logisch niet te denken; het moet een mengsel van beide zijn. Zoo staan ook tegenover elkaar: Schepper en schepsel, geest en stof; omdat God een absolute tegenstelling vormt met al wat niet-God is. Die een derde absolute pool maakt, schuift tusschen God en het schepsel een tusschenwezen in. Dit is de Demiurg van het Gnosticisme. Het Pantheïsme is er altijd op uit geweest de absolute grenzen op ieder gebied weg te nemen en tusschen de beide polen een neutraal of gemengd terrein in te schuiven; en zoo deden zij ook hier. Vleesch en geest staan absoluut tegen elkander over; plaats ik een derde, de ψυχή daartusschen, dan is dit nieuwe bestanddeel òf half-σὰρξ half-πνεῦμα, óf geen van beide en derhalve niets. Is het half-σάρξ half-πνεῦμα, dan betreed ik den pantheïstischen weg en ga iets „Geistleibliches" leeren en kom uit bij Schelling: „Das Geistleibliche ist das Ende der Wegen Gottes." Villmar moet de trichotomie aannemen, daartoe gedrongen door de Luthersche Avondmaalsleer.

Wat leert ons nu de Schrift in Gen. 2 : 7? In I Thes. 5 : 23 waar gesproken wordt van „geest, ziel en lichaam" hebben wij niet met de trichotomie te doen, maar met een paraenetische aanhaling van Paulus. Immers ook Christus zegt: Gij zult den Heere Uwen God liefhebben met geheel uw hart, ziel, verstand, kracht, lichaam enz. en toch niemand zal beweren, dat de mensch bestaat uit ziel, hart, verstand enz. Wil ik echter weten, hoe de mensch gecomponeerd is, dan moet ik die plaatsen nagaan, waar over de compositie des menschen gesproken wordt; en dat is Gen. 2 : 7. Villmar beweert echter, dat ook hier de trichotomie geleerd wordt, omdat er sprake is

1e van עָפָר

2e van נִשְׁמַת חַיִּים

3e van נֶפֶשׁ חַיָּה

volgens hem zou dan 1. het σῶμα

2. de ψυχή

3. het πνεῦμα.

zijn. Onder de ψυχή wordt verstaan de ziel met de lagere vermogens — het willen, gevoelen enz. — en onder πνεῦμα de ziel met de hoogere

vermogens. Wij zouden dus krijgen, dat het hoogere in den עָפָר geblazen werd en daardoor het lagere, de ψυχή, ontstond. Dit is niet zóo. Alleen het leven blies God in het lichaam, dat aan den ademtocht hing; wat daardoor ontstond is niet een hooger of lager iets, maar niets meer en niets anders, dan een levend wezen. Wanneer een beeldgieter in een vorm gloeiend brons giet, dan krijgt gij niet drie dingen, maar twee, die tot één worden n.l. het bronzen standbeeld.

Ook de decompositie van den mensch leert dit; de constante uitdrukking voor sterven is in de Schrift den adem uitblazen, den geest geven; en dan bedoelt zij daarmede niet den „hoogeren geest" geven, wat volgens de trichotomie dit beteekenen moet, maar alleen 't „leven" geven. Ook van een boef wordt gezegd, al mist hij de hoogere ziel, dat hij bij het sterven den „geest" geeft. Wel spreekt de H. S. ook van een πνεῦμα in den mensch in tegenstelling met de ψυχή, maar dit πνεῦμα is alleen in de kinderen Gods; het is de Heilige Geest. Van hooger leven is in Gen. 2 : 7 dus geen sprake; er wordt niets gezegd, dan dat er een klomp was, die met leven bezield werd. Dit blijkt ook daaruit, dat dezelfde uitdrukking gebruikt wordt van de dieren Gen. 1 : 24; 1 : 30; 2 : 19; 9 : 10, 12, 16; Lev. 24 : 18. De נֶפֶשׁ of ψυχή is dus niet speciaal eigen aan den mensch, maar een vox communis voor alle levende wezens.

Ezech. 37 : 9, 10 is eveneens sprake van twee dingen; eerst staan de beenderen op en worden met zenuwen en vleesch bekleed; daarna komt de רוּחַ des Heeren en blaast in hen de נֶפֶשׁ.

Gen. 9 : 4 is eveneens sprake van twee bestanddeelen, דָּם en נֶפֶשׁ, niet van drie.

Eph. 4 : 4 vinden wij 't zelfde symbolisch: ἓν σῶμα καὶ ἓν πνεῦμα.

Wat de decompositie van den mensch betreft, vinden wij 't zelfde: Pred. 12 : 7; Matth. 10 : 28 en II Cor. 5, waar van de recompositie van den mensch sprake is. Zie ook Apoc. 18 : 13; Jac. 2 : 26; Rom. 8 : 10; Dan. 7 : 15; I Cor. 12 : 13.

2. Het tweede punt in deze quaestie is, dat volgens Gen. 2 : 7 de twee deelen van het menschelijk wezen niet het een uit het ander ontstaan, maar op zich zelf twee afzonderlijke substantiën vormen. De Vermittlungstheologie doet dus even dwaas met van „Geistleiblich" te spreken, als wanneer men zou zeggen: natdroog of rondvierkant. Onder de V. Th. zijn twee richtingen: òf die 't lichaam beschouwen als een product, een bezinksel van de ψυχή, òf die aannemen, dat de ψυχή een sublimaat is van

't lichaam. Beide deze voorstellingen worden in de H. S. weersproken; want Gen. 2 : 7 leert, dat het lichaam er was vóor de ziel en dat de ziel in het lichaam geblazen werd. Zoo heet het ook II Cor. 5 niet een voortkomen uit, maar een ἐπενδύσασθαι. Cf. Ezech. 37.

3. Het derde punt, waarop wij moeten letten is, dat hoewel beide substantiën behooren tot 's menschen wezen, toch 't zwaartepunt van den mensch ligt in de ψυχή, niet in het σῶμα. Daarom kan hij wel zijn σῶμα verliezen, maar niet zijn ψυχή. Er zijn dus twee elementen, die niet de een uit den ander voortkwamen, maar finaal onderscheiden, in 't vuur der Goddelijke Almacht saamgesmeed worden.

Laat ons thans onderzoek doen naar de beteekenis der woorden ziel (ψυχή, נֶפֶשׁ), geest (πνεῦμα, רוּחַ) en lichaam (σῶμα, עָפָר).

Volgens de Trichotomisten hebben wij:

1e het lichaam als het laagste.

2e de ziel als het hoogere.

3e den geest als het hoogste.

Met deze meening, als zou de נֶפֶשׁ iets lagers zijn, strijdt:

a. dat het woord נֶפֶשׁ ook van God gebezigd wordt n.l. Jer. 51 : 14; Jes. 1 : 14; Hebr. 10 : 38; Matth. 12 : 18 enz. Was de „nephesch" lager dan de „roeach", dan had alleen deze aan God kunnen toegeschreven worden. Nooit wordt er gesproken van τὸ σῶμα τοῦ Θεοῦ, maar wel wordt aan God toegekend een mond, ooren enz.

b. dat Jezus èn zijn πνεῦμα èn zijn ψυχή gegeven heeft. Waar nu van het edele en hooge sprake is, wordt dit genoemd ψυχή, Matth. 20 : 28; 26 : 38; Joh. 12 : 27. Waar alleen staat, dat Jezus stierf, lezen wij τὸ πνεῦμα διδόναι, cf. Joh. 19 : 30.

c. dat daar waar de H. S. spreekt van het edelste deel van den mensch, zij dit ψυχή noemt, b.v. „Mijn ziel make groot den Heere." Had de H. G. iets hoogers in ons gekend, dan ware dit zeker genoemd. Verder Luc. 9 : 56; II Cor. 12 : 15; Jac. 1 : 21; I Petri 2 : 25.

Laat ons thans de beteekenis van πνεῦμα nagaan. Πνεῦμα kan niet een hoogere componens zijn:

a. omdat het gebruikt wordt voor het lagere, voor het abstracte feit van het leven; eenvoudig om uit te drukken, dat de mensch niet dood is maar leeft, waarom ook van de dieren gezegd wordt, dat zij den geest geven. Dat een mensch zijn ziel geeft komt in de H. S. niet voor; alleen is er Gen. 35 : 18 sprake van een uitgaande ziel; maar dit ge-

schiedt hier juist om de compositie van lichaam en ziel aan te toonen. „Den geest geven" wordt van Christus gezegd Joh 19 : 30, maar ook van Ananias Hand. 5 : 5; van Jaïrus dochtertje Luc. 8 : 55. Verder Luc. 23 : 46; Openb. 11 : 11; Ezech. 37 : 10. Πνεῦμα is dus de levensbezieling; er ligt geen ethisch begrip van heiligheid of iets dergelijks in, maar al wat ethisch is „komt er bij". Πνεῦμα is dus niet het ethisch maar het physisch leven.

b. omdat het gebruikt wordt van de dieren b.v. Gen. 6 : 17; 7 : 21; Job 34 : 15.

c. omdat πνεῦμα in de H. S. de aanduiding is van het incorporeele in tegenstelling met het σῶμα en wel in tweeërlei zin:

1. van wat geen lichaam hebben moet:
2. van wat wel een lichaam hebben moest, maar 't niet heeft.

Het eerste zijn de engelen of πνεύματα; het tweede de zielen der afgestorven menschen. Van 1 hebben wij voorbeelden Openb. 1 : 4 (van de zeven geesten voor Gods troon) Matth. 8 : 16 (een van de daemonen) Ps. 104 : 4 (van de engelen) Hand. 23 : 8. Van 2, d. i. van de menschen, die corpore destituti zijn I Petr. 3 : 19; Luc. 24 : 37, 39.

d. omdat nu πνεῦμα in dien zin voorkomt, vervangt het soms ψυχή. Gewoonlijk is de tegenstelling σῶμα en ψυχή; maar ook wel σῶμα en πνεῦμα. Hieruit blijkt, dat beide beurtelings 't geestelijk leven van den mensch bedoelen, in tegenstelling met het somatische. B.v. Jac. 2 : 26; Rom. 8 : 10; I Cor. 5 : 3; 7 : 34; 12 : 13. Juist bij analogieën als hier, wordt altijd de meest geläufige voorstelling genomen. Wel blijkt dus, dat ψυχή en πνεῦμα door elkaar voor eenzelfde zaak worden gebruikt en de H. S. dus een dichotomisch bestaan leert. In het parallelisme van het O. T. staan נֶפֶשׁ en רוּחַ gedurig over elkander en drukken dus volgens den aard van het parallelisme éénzelfde zaak maar op een andere wijze uit.

e. Wanneer σῶμα en ψυχή als de twee substantiën van den mensch genomen worden, dan kan ik dat σῶμα willen uitdrukken in zijn qualiteit en die ψυχή in haar qualiteit. Onder „in zijn qualiteit" moet dit verstaan worden: ziel en lichaam hebben, omdat zij in den mensch vereenigd zijn, een aanrakingspunt; ga ik nu van dat punt af, van die grens weg, dan krijg ik ziel en lichaam in qualiteit d. i. in hun eigen natuur; en dan noem ik σῶμα (zonder den invloed van de ψυχή) σάρξ of בָּשָׂר en de ψυχή (zonder den invloed van het σῶμα) πνεῦμα. Het sarcotische en pneumatische zijn dus de beide polen van ψυχή en σῶμα. Waar nu de heerschappij of de disharmonische werking van het σῶμα wordt aangeduid, daar is sprake van σάρξ, d. i. het zondige. Maar wat zondig

is bij 't σῶμα, is bij de ψυχή het heilige; en waar de ψυχή heerscht daar is dus sprake van het πνεῦμα. Rom. 8 : 3, 6, 9; I Cor. 15 : 45—47.

f. dientengevolge heeft πνεῦμα nog de beteekenis van wat ons aandrijft, bezielt. Cf. II Tim. 1 : 7; I Joh. 4 : 1, 3; Rom. 11 : 8; I Cor. 2 : 11. Hier blijkt het „Est Deus in nobis; calescimus illo agitante in nobis" en zoo komen wij op de laatste beteekenis van πνεῦμα, die hier noodig is.

g. πνεῦμα wordt genomen voor ons *ik*, den persoon, het karakter, ons zelfbewustzijn, of het Hebr. לֵב in zijn veel omvattenden zin I Cor. 2 : 11 is de overgang tot deze beteekenis; daar is het πνεῦμα de drijvende macht; maar gaat het ook in zelfbewustzijn over. Matth. 22 : 37; Marc. 2 : 8; I Cor. 5 : 3, 4; Deut. 6 : 5.

4. Door de Trichotomisten worden vooral vier plaatsen voor hun beweren tegen de dichotomisten ingebracht; n.l. I Thess. 5 : 23; Hebr. 4 : 12; I Cor. 15 : 44—49; I Cor. 2 : 15. Duidelijk zal echter blijken, dat geen dezer vier de trichotomie leert.

a. I Thess. 5 : 23. — Deze plaats kan niet op een verdeeling van den mensch in drie deelen slaan, want:

α. dan moest er voorafgaan niet ὁλοτελεῖς, wat met deelen niets te maken heeft, maar ὁλομέρους.

β. zulk een bijeenvoeging duidt deswege in de H. S. nog niet aan, dat de mensch uit drie deelen zou bestaan cf. Luc. 10 : 27. Hier heeft men weder een paraenetische opsomming, wees nu zulk een paraen. opsomming de deelen aan, dan bestond volgens Luc. 10 : 27 de mensch uit καρδία, ψυχή, ἰσχύς, διάνοια; en dit is ongerijmd. Maar geeft men dit ongerijmde toe van Luc. 10 : 27; waarom mag dan I Thess. 5 : 23 niet evenzoo verklaard?

Wij hebben n.l. in I Thess. 5 : 23 niet te doen met de substanties van den mensch, maar met de openbaringen, waardoor het leven naar buiten treedt. Er is hier sprake van bezoedeling en reiniging; en omdat de bezoedeling van het σῶμα een andere is dan van de ψυχή, en van de ψυχή een andere dan van het πνεῦμα (= de verbeelding), daarom worden deze drie functien hier genoemd; evenals in Luc. 10 : 27 alles opgesomd werd, waardoor men lief kan hebben.

b. Hebr. 4 : 12. De Trichotomisten zeggen: „hier gaat het woord van God door de verdeeling, die er bestaat tusschen ziel en geest; dus worden hier duidelijk twee substantien opgegeven", die door een μερισμός

gescheiden zijn." Dat er van een μερισμός en van twee μέρη sprake is, moet toegegeven; maar daaruit volgt nog niet, dat er sprake is van twee substantiën. Dit blijkt dadelijk uit hetgeen volgt „ἁρμῶν τε καὶ μυελῶν" en ἐνθυμήσεων καὶ ἐννοιῶν καρδίας. Hier worden drie paren genoemd; zijn ψυχή en πνεῦμα dus twee substantiën, dan moeten ook ἁρμοί καὶ μυελοί twee substantiën zijn. En dit is niet zoo; ἁρμοί καὶ μυελοὶ zijn beide indiciën van het σῶμα. Hieruit volgt echter onmiddelijk, dat ook ψυχή en πνεῦμα saam één substantie aanduiden. Hoe kan er dan echter sprake zijn van een διικνούμενος ἄχρι μερισμοῦ? Deze moeilijkheid lost men aldus op; er is zeer zeker een onderscheid tusschen de woorden ἁρμοί en μυελοί, hoewel zij beide 't σῶμα aanduiden. Ἁρμοί zijn de pezen en spieren; μυελός is het merg; het merg is dus de levenskiem, waardoor spier- en beengestel bezield worden, want heb ik geen merg, dan heb ik geen leven. Evenzoo staat het met πνεῦμα en ψυχή, omdat πνεῦμα het zelfbewustzijn van de ψυχή is.

c. I Cor. 15 : 44—49. Oppervlakkig gelezen schijnt deze plaats het sterkst voor een trichotomistische opvatting te pleiten. Er is een tegenstelling tusschen πνευματικὸν en ψυχικὸν en er schijnen drie stadiën genoemd te worden: σωματικόν, ψυχικόν, πνευματικον. Nauwkeuriger inzage toont echter, dat er slechts van twee dingen sprake is; in het slot dezer pericoop, waar de resumtie plaats vindt, noemt de Apostel als tegenstelling den χοϊκὸς ἄνθρ en den ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ; hier is van ψυχικός geen sprake meer. Χοϊκός wordt hier gezegd van Adam, niet zooals hij was na den val, maar na zijne schepping; in vers 49 wordt Adam χοϊκός Christus ἐπουράνιος genoemd; in vers 46 is eveneens van Adam en Christus sprake, maar is de tegenstelling: ψυχικός en πνευματικός. Er worden dus tweemaal dezelfde twee dingen genoemd, maar met andere tegenstellingen:

α. χοϊκός > ἐπουράνιος.

β. ψυχικός > πνευματικός.

Is dit zoo, dan kan echter in vers 44 ook geen sprake zijn van drie deelen in den mensch. Was dit vers trichotomistisch op te vatten, dan moest het aldus verklaard worden: als het lichaam gezaaid wordt, heeft het alleen een ψυχή; wordt het opgewekt, dan heeft het een πνεῦμα. Vergelijk nu vers 43. Daar staat dezelfde uitdrukking σπείρεται en al wat gezaaid wordt, gaat bij de opstanding weg (ἀτίμια en ἀσθενείᾳ) en er blijft alleen δόξα en δύναμις. Pas ik dit ook toe op vers 44, dan gaat dus τὸ ψυχικόν weg en blijft na de opstanding alleen τὸ πνεῦμα. Neem ik nu de trichotomistische indeeling aan, dan krijg ik, dat de

mensch met drie deelen geschapen wordt, maar bij zijn opstanding de derde substantie, de ψυχή verliest. Dit leert de H. S. nergens; dan zou de opstanding vermindering voor den mensch zijn, geen δόξα. En zoo moeten wij van zelf wel aannemen, dat hier niet van een trichotomistische indeeling gesproken wordt, maar van een tegenstelling tusschen twee substantien.

d. 1 Cor. 2 : 15. Men zegt: Hier wordt de πνευματικὸς ἀνήρ gesteld boven den ψυχικὸς ἀνήρ; de mensch heeft dus niet alleen een ψυχή maar ook een πνεῦμα, en de laatste staat hooger dan de eerste. Dat er een tegenstelling is moet toegegeven; maar niet de gevolgtrekking, dat er dus drie substantien zijn. Dit blijkt als men vers 6 leest. De τελείοι in vers 6 zijn de πνευματικοί van vers 15 en 16. En nu is de tegenstelling: de σοφία τοῦ αἰῶνος τούτου aan den eenen kant en de σοφία τοῦ Θεοῦ aan den anderen kant. De ἀνήρ ψυχικός laat zijn weten formeeren door de σοφία τοῦ αἰῶνος τούτου en de ἀνήρ πνευματικός door de σοφία τοῦ Θεοῦ of gelijk vers 16 zegt door den νοῦς Χριστοῦ. Ons bewustzijn moeten wij krijgen uit God, niet uit de wereld. Die het uit de wereld krijgt, krijgt het door zijn ziel en is dus ψυχικός; krijgen wij het uit God, dan geschiedt dit door aanraking van Gods geest, en zijn wij πνευματικοί. Een mensch is dus πνευματικός omdat hij wordt geïnspireerd door het πνεῦμα τοῦ Θεοῦ, niet omdat hij zelf een πνεῦμα heeft. Dat dit zoo is blijkt uit vers 15; er staat niet, dat de πνευματικός meer weet, dan de ψυχικός maar dat hij ἀνακρίνει πάντα καὶ ὑπ' οὐδενὸς ἀνακρίνεται.

5. Op deze gronden verwerpen wij dus in overeenstemming met de Kerk de trichotomie. De trichotomie heeft haar ontstaan te danken aan de Heidensche philosophie. Plato leerde haar, en daardoor ging zij over in 't Gnosticisme en Neo-Platonisme, kortom in alle scholen waar heidendom en Christendom vermengd waren. Eindelijk heeft men deze leer op Christus willen toepassen en leerde Apollinaris, dat Christus wel een menschelijk lichaam en ziel had, maar geen menschelijk πνεῦμα; in de plaats daarvan kwam de goddelijke persoon; toen heeft echter de Kerk èn deze leer èn de geheele trichotomie verworpen, en heerschte in de Kerk sinds dien tijd een dichotomistische beschouwing. In de Middeleeuwen werd dit weder anders en onder de Scholastieken kwam 't trichotomisme weder in de Kerk. Tijdens de Reformatie had het welig wortel geschoten. Door de Hervormers werd het weer doodgedrukt; Luther en Calvijn bestreden het zeer heftig; en weder heerschte de dichotomie, tot op Kant, Fichte, Hegel, Schelling, Schleiermacher, die de trichotomie in zwang brachten, waarvoor zelfs Villmar bezweken is.

Waarom heeft het Pantheïsme zooveel belang bij de trichotomie? Het Pantheïsme wil alle grenzen uitwisschen, en juist door zulk een middenwezen tusschen πνεῦμα en σῶμα, doet men dit. De geliefkoosde formule der Vermittlungstheologen is dan ook, dat עָפָר en רוּחַ tezamen de נֶפֶשׁ voortbrachten (Gen. 2 : 7).

6. Ook ons menschelijk bewustzijn komt tegen de trichotomistische leer op. Wel is ook ons bewustzijn door de zonde geknakt, maar dit neemt niet weg, dat wij ons van enkele dingen zeer goed bewust zijn. En zoo spreekt er in ons bewustzijn nooit een tegenstelling van drie, maar van twee substanties. Christus zegt dit ook Matth. 26 : 41. Zoo voelen ook wij het. Als men 's morgens op bed ligt, gevoelt men de neiging van het σῶμα komen, om nog wat in te dutten, maar daartegenover een andere, die ons prikkelt om op te staan; en zoo kunnen wij de voorbeelden vermenigvuldigen. Dit is altijd de tegenstelling, die het heele leven door gaat. (Wel bestaat er nevens de tegenstelling van ziel en lichaam ook een strijd in de ziel, cf. Rom. 7, waar Paulus spreekt van twee νόμοι, maar dit is een geheel andere zaak, vloeit niet uit de schepping, maar uit den val voort.) Men gevoelt dat men een lichaam heeft en weet, dat men een geestelijk wezen is; een derde bestaat niet voor ons bewustzijn. Verder is er altijd een tegenstelling tusschen de eischen en behoeften van het lichaam en die van de ziel. 's Avonds kan men het beste werken; het lichaam staat nachtbraken echter niet toe. In opgewonden toestanden schrijft men zijn beste stukken; het lichaam lijdt er onder. Dit blijkt ook uit het voedsel; het lichaam heeft een geheel andere voeding — eten en drinken — noodig, dan de ziel — denken en voelen. — Eveneens is het waarnemingsvermogen van ons geestelijk bestaan geheel anders, dan van ons lichamelijk bestaan; maar een derde waarnemingsvermogen is er niet.

Ook op grond van dit zelfbewustzijn zeggen wij dus, dat de dichotomie waarheid is. En alle meening van drie substantiën komt daaruit voort, dat men de normale en abnormale toestanden van σῶμα en ψυχή verwart.

Is er dan niet een derde iets in ons, anders dan σῶμα en ψυχή? Ja zeker, maar dat derde is geen substantia of natuur, of iets wat er als derde bijkomt, maar eenvoudig het bewustzijn van deze twee. Het best is dit te begrijpen, wanneer men zich bepaalt tot Jezus Christus. Hij was der goddelijke en der menschelijke natuur deelachtig en deze beide naturen waren vereenigd in de eenheid zijns persoons. Nu was dat laatste niet een derde iets dat er bij kwam, maar het substraat, waarin

de goddelijke en menschelijke natuur bestonden. Zoo is het ook met ons. Wij hebben een σῶμα en een ψυχή en een πνεῦμα, maar niet alzoo, dat het nu wordt in ons σῶμα + ψυχή + πνεῦμα, maar dat het πνεῦμα het substraat vormt, waarin ψυχή en σῶμα staan.

Σῶμα en ψυχή zijn de stof, waaruit alle menschen gevormd zijn; σῶμα is de עָפָר; ψυχή de adem Gods. De unio van deze beide substantien ontvangt in elk individu een eigen cachet, een eigen karakter, d. i. ons *ik*, onze persoon. Waar dat *ik*, dat zelfbewustzijn van den mensch tot uiting komt, daar ontstaat het πνεῦμα. De taal nu is het stoffelijke, waarin het πνεῦμα zich uit. De taal is het somatiseeren van de bevindingen der ψυχή, zooals zij door het πνεῦμα geconstateerd zijn. De ψυχή is het boek, waarin τὸ πνεῦμα λέγει en aldus de λόγος in zijn bewustzijn opneemt; daarna somatiseert het πνεῦμα dien λόγος en die gesomatiseerde λόγος is de taal. De taal is een product van het πνεῦμα, niet van de ψυχή en drukt deswege de eenheid van σῶμα en ψυχή uit. De gaven der talen, zooals zij op het Pinksterfeest door het Ἅγιον Πνεῦμα werden uitgedeeld, heeten dan ook χαρίσματα πνευματικά niet ψυχικά. In de taal hebben wij dus iets, dat, evenals het πνεῦμα geen eigen substantie heeft, maar σῶμα en ψυχή tegelijk is.

Πνεῦμα is dus, gelijk wij zagen, het karakter, het ik, de mensch zelf. Vandaar dat, wanneer de H. S. spreekt van het bederf en de verlossing des menschen, er niet gesproken wordt van ψυχή en σῶμα, maar van den *mensch*, dat de mensch moet hernieuwd worden Efez. 4 : 23, 24; Joh. 2 : 25; Matth. 12 : 12 e. a. p.

Wel moet erkend worden, dat op enkele plaatsen „ziel" staat, waar wij mensch of πνεῦμα zouden verwachten, maar wij zagen reeds, dat πνεῦμα en ψυχή vaak verwisseld worden. Zoo Lev. 20 : 6; Gen. 36 : 6; Num. 21 : 4. Maar dit is daaraan te wijten, dat de Schrift er geen zuiver technische woordenkeus op na houdt, maar de volkstaal gebruikt.

Dat de H. S. „ziel" en „ik" echter wel terdege uit elkander houdt, blijkt uit die plaatsen, waar het tot een hoogere uiting komt b.v. Ps. 25 : 1; 62 : 6; 146 : 1.

Daarentegen komt het begrip „*persoon*" in den zin van het Fichtiaansche „persönlichkeit" in de H. S. zoo goed als niet voor. In onze Statenvertaling staat het alleen: II Sam. 17 : 11 „dat Uw persoon medega in den strijd"; in het oorspr. staat פָּנִים; dit komt dus niet in rekening; II Kon. 12 : 4 „het geldt van een ieder der personen" waar het oorspr. נֶפֶשׁ door „ziel" had kunnen vertaald worden; Job 22 : 8

„en een aanzienlijk persoon woonde daarin" waar in het oorspronkelijke wederom פָּנִים staat; Ps. 105 : 18, waar van Jozef staat: dat „zijn persoon in de ijzers kwam „in 't Hebr. נֶפֶשׁ wat evenmin met persoonlijkheid of karakter te maken heeft.

Matth. 22 : 16 „den persoon der menschen ziet gij niet aan" waar het Grieksche πρόσωπον gelijk staat met פָּנִים.

Luc. 19 : 3 „Zacheus was klein van persoon" waar het Grieksch ἡλικία heeft en alleen ziet op de statuur.

Hand. 1 : 15 „een schare van honderdvijftig personen „ὀνόματα.

II Cor. 1 : 11 „een gave door vele personen teweeggebracht" waar het Grieksch heeft πρόσωπον.

Coloss. 3 : 25 „de aanneming des persoons" Gr. προσωποληψία.

Judas vs. 16 „zich verwonderende over de personen" Gr. πρόσωπα.

Elders komt dit woord niet voor.

Vele plaatsen vallen daarvan weg, gelijk wij zagen, en die, welke gelden, hebben פָּנִים en πρόσωπον; en deze beide woorden, gelijk reeds uit de beteekenis blijkt, zien geenszins op het inwendige karakter, maar slaan alleen, evenals 't Latijnsche „persona" op de uitwendige positie. Een slaaf, al was hij ook nog zoo goed van inborst, zoo flink van karakter, was nooit een *persona;* persoon heeft dus in onze Hollandsche vertaling niets met ons ik, onze inborst, ons karakter te maken. „Persoon" slaat alleen op de οἰκονμία der maatschappij, op de verhouding tot anderen, of wij voor iets meetellen, ja dan neen. — Aan die beteekenis beantwoorden פָּנִים en πρόσωπον geheel.

Wat heeft nu de Kerk gedaan bij de Trinitas Dei? Zij heeft het leven van God in zich zelf, de „innergöttliche haushaltung" de „oeconomia Dei" genoemd en de verhoudingen in die oeconomia de „personae", niet omdat de Vader een ander karakter heeft dan de Zoon, want Vader, Zoon en H. G. zijn alle drie „God" maar omdat elk een afzonderlijken werkkring, een verschillende functie heeft. Het complete begrip van „persoon" ligt dus in het organisch in elkaar passen en vatten van de raderen van een raderwerk. Zoo is er echter maar één absolute persoonlijkheid, n.l. die van het goddelijk wezen; en die persoonlijkheid is niet van één maar van een drievuldig God, omdat in de drieheid de volmaaktheid ligt. *)

*) Verklaring: de persoon is niet het Ik, maar het optreden van het wezen in zijn verband, zoodat er een πρόσωπον is, het doelt dus op het onderlinge saambestaan. Dit nu is

Wij mogen dus niet spreken van een persoonlijk God in den zin van het Supranaturalisme, als ware dit een anthropomorphistische zegswijze. Want: de idee van persoonlijkheid ligt niet in den mensch maar in God. Fichte, die het Nicht-ich, waaronder dus ook God was, product maakte van het Ich, moest wel in den mensch de idee der persoonlijkheid zoeken. Van hem ging dit over op Schleiermacher en zoo kwam het bij onze Theologen, die maar altijd roepen en wijzen op de persoonlijkheid (zoekt het Gereformeerde niet in de leer maar in den persoon en wij gaan met u mee). En deze theorie moeten wij afsnijden. Een persoon is niet iemands *wezen*. De tekst uit Job leert dit wel het duidelijkst: „een aanzienlijk persoon woonde daarin"; men wordt meer persoon, naarmate men meer פָּנִים heeft.

Personae bestaan alleen wanneer er een oeconomia is; absoluut en ideaal bestaan zij alleen in de oeconomia divina; niet wegens 't onderscheid in wezen, maar in werking. Zoo zien wij dat ook in deze zaak, de menschenwereld Gods beeld is; want in de menschelijke huishouding zijn de werkingen eveneens onderscheiden, en daarom zijn er ook onderscheidene personae.

Dat de persoonlijkheid niets met het karakter te maken heeft, geeft ook de taal nog duidelijk aan b.v. „Wat persoon is dat?" in den zin van: „Hoe ziet hij er uit?" „van wat conditie is hij?" Nog sterker in de vraag: Voor hoeveel personen moet er gedekt worden? waar persoon hetzelfde is als couvert.

En het taalgebruik èn het Schriftgebruik van „persoon" staan dus lijnrecht tegenover de idee van „persoonlijkheid", die Fichte ontwikkelt in zijn werk: Zur Idee der Persönlichkeit".

7. De dichotomistische indeeling heeft haar diepsten grond in 't goddelijk wezen zelf. Er is altijd maar één tweeheid mogelijk n.l. God en wat buiten God is; daarom is de duïteit in den mensch niet accidenteel, maar voortvloeiende uit Gods wezen. God heeft een wereld geschapen naar zijn gelijkheid en daarin zijn eigen beeld gezet n.l. de ἀόρατα; en evenals het licht een schaduw heeft, zoo is ook de schaduw dezer wereld in de wereld der ὁρατα. De mensch nu is naar zijn aanleg bestemd in beide te leven en te werken; hij heeft dus organen noodig om dit te

---

alleen absoluut in God: op aarde zijn vele vaders, in God is *de Vader;* op aarde zijn vele kinderen; in God is *de Zoon;* elke persoon hier op aarde is slechts afschaduwing van den persoon in Gods wezen en dus gebrekkig. Wij moeten derhalve de zaken uit God bezien; in Hem het archetype vinden en niet iets van den mensch op God overdragen.

kunnen doen; en daarvoor heeft hij eenerzijds (voor de ὁρατα) zijn σῶμα; voor de ἀόρατα anderzijds zijn ψυχη. Verstaan wij dit wel, dan zullen wij ook gevoelen, dat het σῶμα even onmisbaar tot het wezen van den mensch behoort als de ψυχή. Het is niet een tijdelijk omhulsel, gelijk men zou opmaken uit de klacht: „Och was ik maar van mijn lichaam af! Tot dit verkeerde gezegde komt men wel eens door een verkeerde toepassing van des Apostels woord: „Wie zal mij verlossen van het lichaam dezes doods"; terwijl Paulus hier alleen bedoelt het lichaam des bederfs. Wij komen dus niet tot de dwaze ascetiek, die 't lichaam kwelt en pijnigt, alsof de zonde 't eerst en hoofdzakelijk in het lichaam zetelde. De Satan zelf heeft geen lichaam; want hij is de booze *geest*. Hiermede is tevens de valsche Ethiek afgesneden, die de zonde stelt in 't lichaam en die der „brave Hendrikken", die alleen dronkaards, hoereerders, moordenaars en dergelijken voor zondaars houdt. Het σῶμα behoort dus tot het menschelijk wezen, maar niet σὰρξ καὶ αἷμα. Wij gelooven in de opstanding des vleesches, maar tevens, dat vleesch en bloed het koninkrijk Gods niet beërven kunnen.

Wat is nu het onderscheid tusschen σὰρξ en αἷμα aan den éénen en σῶμα aan den anderen kant? Dit. Σὰρξ καὶ αἷμα worden nutritief gevoed door de עָפָר d. w. z. uit de bestanddeelen van de tellurische wereld. Behalve dit nutritief element is er echter in 't menschelijk lichaam een structuur, 't ongeziene wezen van het lichaam, wat 't voedsel in zich opneemt en in organische bestanddeelen omzet. Wij moeten bij het menschelijk lichaam wel onderscheiden tusschen wat blijft en wat wisselt. Iemand, dien wij nu zien en kennen, kennen wij ook nog over veertien jaar, hoewel in dien tusschentijd reeds tweemaal alle stof aan hem verwisseld is; want de structuur van 't lichaam is gebleven, alleen het nutritieve verdween. Knip alle haren van uw hoofd af: zij zullen weer terugkomen, want de structuur bleef. De nutritieve elementen noemt de Schrift αἷμα καὶ σάρξ; de structuur het σῶμα; de eerste gaan weg bij het sterven en keeren nooit weder; het laatste blijft, hoewel op zich zelf staande. M. a. w. αἷμα en σάρξ zijn het vulsel, dat verdwijnen kan, zonder dat daarom het σῶμα, de structuur, ophoudt te bestaan. Neem bijv. een borduurwerk, waarvan gij het patroon bezit; rafel alle draden uit; dan blijft het patroon toch nog over en zijt gij in staat direct daarnaar een ander borduursel te maken. Het nutritieve van 't menschelijk lichaam heeft hier als 't ware gediend voor grof sajet; later borduurt God op hetzelfde patroon maar met fijner zijde; de structuur blijft echter dezelfde. Dit

is het, wat Paulus zegt: „Een aardsch lichaam wordt er gezaaid, een hemelsch gemaaid." Men kan een boom afkappen bij den wortel, en toch groeit er weder, niet een andere, maar een zelfde soort boom uit op.

Kan men nu zeggen: Dat σῶμα gaat op in σὰρξ καὶ αἷμα, zit daarin opgesloten? Neen, want σὰρξ καὶ αἷμα gaan weg, maar het σῶμα blijft. In den hemel zal er dus herkenning wezen; want de σώματα zullen dezelfde zijn als hier; het vulsel zal wel weggaan maar het patroon staat weder op, schoon verheerlijkt.

8. De ψυχή van een mensch is creata. Deze stelling moet geplaatst tegenover de meening als was zij emanata of cogitata.

a. Volgens de *emanatie* leer is de ziel een particula Dei; dit is de meening der Boeddhisten; die hun zaligheid stellen in het terugkeeren naar het Nirwana, d. i. het terugkeeren in God. Dit kan niet, want

α. men beroept zich ten onrechte op Pred. 3 : 16.

β. een ziel kan verdorven worden in de hel en een godsdeeltje kan nooit φθάρτον worden, maar blijft altijd ἅγιον.

γ. deze theorie is onbestaanbaar met Gods wezen, omdat er geen emanatie kan bestaan zonder een atomistische deeling in Gods wezen; God zou moeten bestaan uit particulae en dan was de éénheid Gods verbroken. Men zegt echter: wij bedoelen niet, dat er een atoom uit God zou gegaan zijn om den mensch tot ziel te zijn; maar wij bedoelen het zóó, dat, evenals het licht niet vermindert, al steekt men er andere lichten mee aan, zoo ook de zielen uit God emaneeren, terwijl God zelf gelijk blijft. Maar dit beeld gaat niet op, want dan moest de ziel iets substantieels zijn, buiten God om ontstaan, dat aan God ontstoken werd, evenals de kaars bestaat voor men haar aansteekt. — Aansteken is geen emaneeren van een vlam uit een vlam, maar het doen ontbranden van reeds aanwezig zijnde elementen.

b. De theorie als was de ziel *cogitata* wordt onder verschillende vormen voorgedragen:

α. door de Thomisten en Realisten. Zij zeggen, dat de *boom* blijft, al verdwenen alle boomen, want dat *de* boom bestaan heeft, voor de boomen er waren. Adam was de eerste mensch, maar ook *de* mensch; al zijne nakomelingen zijn slechts apparities van het genus mensch. De idee van mensch reproduceert zich eindeloos. De menschelijke ziel is dan apparitie van de idee mensch. Dan moet echter met den dood alles zijn afgeloopen en bestaat er geen onsterfelijkheid.

β. door Des Cartes en Spinoza. Zij zeggen: de ziel is mera cogitatio;

vandaar Cartesius' spreuk: Cogito ergo sum; 't zijn rust bij hem op het denken; het cogitare was voor hem het meest wezenlijke en daarom vereenzelvigde hij de ziel met het zelfbewustzijn. Zoo werd de onsterfelijkheid gered.

De eerste voorstelling is wel waar van planten, dieren enz., maar niet van den mensch. Bij de planten- en dierenwereld is het een altoos zich reproduceeren van de idee. Maar past men deze theorie ook toe op den mensch dan heft men het eigen bestaan van den mensch op, omdat dit juist het karakteristieke verschil uitmaakt tusschen mensch en dier.

De tweede voorstelling berust op een verwarring van ψυχή en πνεῦμα; is waar van het πνεῦμα, doch niet van de ψυχή en valt voor het feit, dat wij de ziel van het bewustzijn onderscheiden kunnen; dat ons bewustzijn schuil kan gaan in den slaap; en voorts, dat wij altijd bewustzijn moeten hebben van iets en dus in het bewustzijn reeds een object en een subject verondersteld wordt.

c. Zij, die leeren dat de ziel *creata* is gaan in drie groepen uiteen:

α. Sommigen leeren: de ziel is directe creata, niet mediatim d. w. z. onafhankelijk en gescheiden van 't lichaam.

β. Schelling zegt, de mensch is als één geheel geschapen en uit den somatischen grondslag is van lieverlede de ψυχή voortgekomen, d. i. dus mediatim creata.

γ. De ziel is spiritualiter niet corporaliter creata.

De theosophen beweren altijd, dat de ziel een fijnere soort stof is, dan de tellus; zoodat men haar dus wel in een fleschje zou kunnen doen; zij wordt dan ook in onze dagen een fluïdum genoemd, in navolging van Schelling, of een imponderabele stof. De ziel is dan niet reingeistlich, maar wel leiblich; niet in dien zin als was zij materie, maar dat zij een corpus heeft in den vorm van een fluïdum. Alles hangt hier af van de vraag: wat verstaat men onder fluïdum? Is het feitelijk niets anders dan πνεῦμα, wat hebben wij dan aan dien naam? Is het wel iets anders, dan heeft het ook de eigenschappen van het corporeele d. w. z. dat het plaats inneemt en dus niet tegelijk ergens elders zijn kan. Een derde is niet mogelijk; het wezenlijke van al wat stof is, is het ondoordringbare en dat sluit het karakter van het pneumatische volkomen uit; de ziel is òf doordringbaar òf ondoordringbaar; òf stof òf geest. Door deze Grûbelereien ook met het woord fluïdum (dat vooral gebruikt is door Ulrici in zijn „Gott und der Mensch" Tom. I over Leib und Seele), keeren wij terug tot het Materialisme, want dan is er maar een schrede noodig om dat fluïdum ook aan God toe te schrijven. Wij komen dus tot de conclusie: De ziel is eene substantia creata spiritualis,

en wel zóó, dat zij vereenigd kan worden met een somatisch lichaam, dat zij daarvan gescheiden kan worden en later er weder mede vereenigd.

9. De unio van ψυχή en σῶμα.

Met betrekking tot deze zaak heeft men wederom twee hoofdlijnen: de Monisten en de Dualisten.

De Monisten zeggen: ziel en lichaam zijn twee zijden van eene substantie.

De Dualisten zeggen: ziel en lichaam zijn twee onderscheidene substanties.

De *Monisten* worden wederom verdeeld in Materialisten en Idealisten.

De Materialisten zeggen: dat de ziel een product van het lichaam is.

De Idealisten zeggen: dat het lichaam een product van de ziel is.

De *Dualisten* worden verdeeld in drie groepen:

a. zij die zeggen: de substanties loopen parallel, zoodat ziel en lichaam niet geunieerd, maar gelijk twee klokken zijn op eene kamer, die precies gelijk gaan. De leer van den concursus, van de parallel-looping, of, zooals Leibnitz het uitdrukt, van de harmonia praestabilita.

b. Geullinx heeft dit stelsel een meer religieuze tendenz gegeven, door te zeggen dat ziel en lichaam marionetten waren, en dat God nu tegelijkertijd beide bewoog; dus theïstisch.

c. zij die zeggen: er is een unio, en de werking van den een gaat op den ander over.

De eerste, die het verkeerde der beide eerste dualistische opvattingen heeft ingezien, is Thomas Aquino, die zelf een influxus physicus leerde. Hij wilde 't materieele zoo verfijnen, dat het ten laatste in de ziel indringt, om daar door deze bewerkt te worden. Dit is echter niet de weg om tot een oplossing te komen. De weg, dien wij moeten inslaan, is dat wij de ziel in het lichaam laten indringen, niet andersom. De Schrift leert altijd de actie van de ziel op 't lichaam.

Nu gaan wij eerst naar de feiten vragen. En dan vinden wij, dat er een invloed van de ziel op het lichaam en van het lichaam op de ziel waarneembaar is.

Van het *lichaam op de ziel;* wanneer men zich in zijn vinger snijdt, ondervindt men pijn; slaat men iemand op zijn hersens, dan kan hij hoofdpijn krijgen, ja zelfs krankzinnig worden. Maar niet alleen accidenteele gevallen bewijzen dit; ook en nog sterker zelfs wordt dit bewezen, doordat de ziel zich pas uiten kan, wanneer het lichaam zich ontwikkelt.

Van de *ziel op het lichaam;* veel droefheid doet het lichaam vermageren; zielsziekten doen het lichaam dikker worden; droefheid perst

tranen uit de oogen; vreugde doet lachen en dansen; drift, toorn en schaamte jagen het bloed naar het aangezicht. De ziel kan het lichaam optillen; vandaar zeggen wij, als wij iemand dragen: „houd je niet zoo zwaar"; een lijk is veel zwaarder dan een levend mensch, al is de massa gelijk. De ziel doet het lichaam schrijven, schermen enz.

De vraag is nu: Zijn deze beide werkingen actief of is de eene actief, de andere passief?

Volgens Prof. Kuyper is de werking van het lichaam passief, van de ziel actief.

Men voert hiertegen als bedenking aan, dat in het lichaam chemische werkingen zijn, die met de ziel niets te maken hebben, waaraan de ziel niets doet, waarvan zij zelfs niets moet merken, wanneer 't normaal toegaat. B.v. de spijsvertering, de hartklop. Dit is volkomen waar; die werkingen vinden plaats onafhankelijk van den wil van de ziel, maar zij zijn niet afhankelijk van de ziel. Bewijs: neem de ziel weg en die werkingen houden op. Maar omgekeerd staat het anders; neem het lichaam weg, en de ziel blijft actief bestaan. Er zijn dus wel afgescheiden werkingen in het lichaam, maar geen onafhankelijke; hun diepste oorzaak ligt niet buiten de ziel.

De werking van de ziel op het lichaam is dus tweeërlei:

1e die, welke de centrale actie aan het lichaam meedeelt.

2e die, waarbij de ziel het lichaam geheel en al tot haar dienst gebruikt, en er wilsmededeeling van de ziel aan het lichaam plaats heeft.

Nu kan de ziel echter zoo zwak worden, dat de onwillekeurige actie van het lichaam het wint van de ziel; b.v. de Vitusdans, bevingen, zenuwtoevallen enz.

Wat is nu voor de ziel het middel om op het lichaam die actie uit te oefenen? Dat middel zijn de zenuwen, die als 't ware de handen zijn, waardoor de ziel het lichaam aanvat, om het in actie te brengen. Men kan dus de zenuwen niet noemen 't intermedium in dien zin, dat zij iets tusschen lichaam en ziel in zouden zijn, want de zenuwen behooren tot het lichaam; maar de zenuwen vormen den geleiddraad, waarlangs de ziel haar werking op 't lichaam overbrengt.

De zenuwen worden verdeeld in sensitieve en motorische zenuwen. De sensitieve doen kond aan de ziel van wat in 't lichaam geschiedt; en de motorische deelen haar wil aan 't lichaam mee. De zenuwen hebben hun concentratie in het ruggemerg en daardoor in de hersenen. Raak ik de hersenen aan, dan is 't bewustzijn weg; maar daaruit volgt nog niet, dat de ziel ook in de hersenen woont, al zetelt daar het bewustzijn.

De H. S. leert, dat de ziel, in haar algemeene verbreiding in het lichaam in het bloed, en vandaar in de καρδια, לֵב, niet in de hersenen is.

Pred. 12 : 6 is dit volkomen juist uitgesproken: de ruggegraat is het zilveren koord, waarmee ziel en lichaam verbonden zijn; de longen het rad aan den bornput; de hersenen: de gulden schaal; het hart: de kruik aan den springader. De mensch wordt dus vergeleken met een put, en het voornaamste is hier de kruik bij den bron d. w. z. het hart.

De pijn kan ons juist leeren welke de verhouding is. Normaal voelt de ziel al wat in 't lichaam omgaat. Maar nu kan men de sensitieve zenuwen afsluiten door chloroform; dan is er geen communicatie; men kan dan iemands arm afsnijden, zonder dat hij het gevoelt. De ziel lijdt dus pijn; het lichaam op zich zelf kan geen pijn gevoelen.

Is deze unio corporis et animae zoo, dat de compositio altijd dezelfde blijft? Neen, de H. S. leert: God heeft ziel en lichaam zoo gemaakt, dat zij altijd gecomponeerd en weder gedecomponeerd kunnen worden. Zij zijn niet onlosmakelijk.

Sterft iemand, dan vergaan σὰρξ καὶ αἷμα. Waar blijft nu het σῶμα? De Monisten zeggen: dit zit zoo vast aan de ψυχή, dat het er niet van af kan; de ziel neemt het σῶμα mee; want 't zijn eigenl. twee kanten van één substantie. Dus een lijk is dan niets als een hoop vuil en het graf een vuilnisbak terwijl van een opstanding des vleesches nooit sprake kan zijn. Deze voorstelling, die ook de meeste Vermittlungstheologen omhelzen, is in strijd met de H. S. De Schrift leert dat σῶμα en ψυχή bij den dood uit elkander gaan en dat, waar in het graf een σῶμα φθαρτόν wordt gezaaid, een σῶμα ἄφθαρτον wordt gemaaid; (dus evenals met een graankorrel.) Hierbij blijft de vraag onbeantwoord of tusschen de verheerlijkte ziel en het op aarde liggende σῶμα ook eenige communicatie is. De H. S. zegt hieromtrent niets beslissends, maar Gen. 2 : 7 (waar wij zien, dat het lichaam eerst werd geschapen) en II Cor. 5 : 2 (waar wij lezen van een bekleed, overtrokken worden) doen ons sterk vermoeden, dat er volstrekt geen communicatie is en het lichaam na den dood volkomen werkeloos blijft tot op de wederkomst van Christus. De belijdenis onzer Kerk: „Ik geloof eene opstanding des vleesches" hebben wij dan aldus op te vatten, dat uit de graven de σώματα πνευματικά zullen opstaan, zonder dat wij te vragen hebben of de kiem van dat σῶμα ἄφθαρτον vóór dien dag in het skelet of in de aarde of waar dan ook zit. Alleen weten wij wel, dat, al worden de menschen verbrand, dan toch de somatische kiemen niet vernietigd kunnen worden. Lijkverbranding doet te kort aan den

eerbied voor den mensch, maar de somatische kiem kan daardoor evenmin vernietigd als de ψυχή zelf.

10. Waardoor worden nu ziel en lichaam in hun éénheid beheerscht? Zij hebben te leven naar een νόμος, die niet naar willekeur te maken is, maar dien God gegeven heeft voor beide. Die νόμος sluit in èn een wille Gods, die gegeven is voor alle lichamen in alle tijden; de algemeene wil van God; èn een wille Gods, voor iedere ziel afzonderlijk; de bizondere wil van God.

Het eerste heet men „wet";

Het tweede noemt men „praedestinatie".

Elke actie nu, die niet aan dien νόμος voldoet, is ἀνομία; onverschillig of het de ziel of het lichaam geldt.

De Apostel Paulus neemt daarom twee reeksen aan, waarvan de eene eindigt in wellust; de andere in nijd.

11. De *immanentia* Gods in den mensch.

Gelijk de ziel penetreert en inschuift in het lichaam, zoo penetreert en schuift Gods Geest in ons pneumatisch bewustzijn. Hiermede is niet bedoeld de dragende kracht Gods, waardoor Hij immanente gemeenschap heeft met de steen, daar Hij die draagt; met het dier, doordat Hij het generieke leven van het dier ophoudt; met den mensch, doordat Hij diens lichaam draagt, zijne vermogens gaande houdt en hem zijn talent laat ontwikkelen; want deze algemeene dragende kracht Gods onderhoudt ook den zondaar, is ook in de atheïsten, die bezig zijn met Gods bestaan te ontkennen; was ook in de spotters bij Jezus' kruis. Maar met immanentia is hier bedoeld de *inhabitatio* Dei, een inwonen van God in den mensch, gelijk de ziel woont in het lichaam.

De Schrift abundeert in veelheid van uitdrukkingen, om dit begrip weer te geven:

Eph. 2 : 22 heet het κατοικητήριον τοῦ Θεοῦ.

I Petri 2 : 5 οἶκος πνευματικός.

Joh. 14 : 23 spreekt Jezus van een μονὴν ποιεῖν = woning maken.

Eph. 3 : 17 κατοικῆσαι.

Het eigenl. woord is echter ναός; waar God woont, wordt de οἶκος van den mensch een ναὸς τοῦ Θεοῦ cf. Eph. 2 : 21 : II Cor. 6 : 16; I Cor. 6 : 19; 3 : 16; Joh. 2 : 21.

Diezelfde gedachte ligt ook in den Tabernakel uitgedrukt.

Wat in Israël symbolisch was en geprofeteerd was aan het volk (Lev. 16 : 11) wordt in II Cor. 6 : 16 geïndividualiseerd. Onder Israël was de inhabitatio van den Heiligen Geest in de enkele personen nog niet tot volle

bewustheid gekomen. Wel is er sprake van een wonen Gods onder het volk; (zoo moet ook Joh. 7 : 39 opgevat.) Het onderscheid tusschen de O. T. en N. T. inhabitatio Dei spreekt zich het duidelijkst uit in het „שָׁכַנְתִּי בְּתוֹכָם". Van deze inhabitatio is de Tabernakel en Tempel een afbeelding. Waar Christus komt, valt dus de Tabernakel weg; en het is verkeerd van de Roomsche en Engelsche Kerk om nog een tabernakel in de Kerk af te beelden; des menschen lichaam is nu de Tabernakel, waarin God woont: I Cor. 3 : 16. Het Gereformeerde volk voelt dit het best; vandaar de volksuitdrukking: „Ik zal je op je tabernakel d. i. je lichaam, geven."

Dat onder de N. T. bedeeling niet alleen de individu, maar ook het geheele volk een woonstede Gods is zien wij I Petri 2 : 4, 5, 6. Dit is de verbinding van O. en N. T. — Petrus noemt hier de menschen λίθοι ζῶντες gebouwd op den λίθος Christus en deze vormen te zamen een οἶκος πνευματικός, d. i. de organische eenheid van 't lichaam van Christus. Elke steen van dat huis is echter op zich zelf weer een ναός en saam vormen zij den grooten ναός. Op deze wijze bestaat de generale en individueele inwoning des H. G. in de gemeente.

Zoo ook Jer. 14 : 8; Openb. 3 : 20 en verder voortdurend in de Psalmen, wanneer er staat: „O Heere kom tot mij!"

In het woord Immanuël is deze gedachte geculmineerd, de diepste waarheid geworden. Daartegenover staat het: vervreemd, verwijderd zijn van God.

Deze werking nu is bizonder gespecifieerd als het werk des H. G. in I Thess. 4 : 8; Jac. 4 : 5; Ef. 5 : 18; Rom. 8 : 26 en 27.

Ook dit inwonen van den H. G. moeten wij nu wederom reduceeren tot de leer van het beeld Gods in den mensch.

De verhouding van God tot den mensch is niet die van een cachet tot zijn afdruk, maar van een voorwerp tot zijn schaduwbeeld; ging God weg, dan was ook de mensch weg. Maar nu ook: omdat er in God een afschaduwing van dat zelfbewustzijn is, moet ook in ons een afschaduwing van dat zelfbewustzijn wezen; en die betrekking, die tusschen ons en Gods bewustzijn moet bestaan is het, waardoor God in het hart van Zijn kind altijd tegenwoordig is. Door de zonde ging de inhabitatio weg; in den onbekeerden zondaar is er geen inhabitatio Dei in dezen zin. Eerst door den H. G. keert de inhabitatio weder terug. Hieruit volgt, dat de inhabitatio Dei wel in Adam was voor den val, maar op een andere wijze als nu in de geloovigen; want Adam kon ze verliezen; niet het kind van God.

Van die inhabitatis Dei is de mensch zich echter niet altijd bewust. Zelfs heeft niemand het volle bewustzijn ervan. Juist de beste onder Gods kinderen zijn dagenlang dat bewustzijn kwijt. God kan in ons wonen zonder dat wij het weten; wij hooren aan deze zijde des grafs slechts het ruischen van de zoomen Zijns kleeds; hiernamaals zal Hij *in* ons zijn.

12. Nu zijn ook qualificaties in de H. S. als σάρκικος, σάρκινος, σωματικός, χοϊκός; ψυχικός en πνευμάτικος ons duidelijk.

1°. a. σάρκινος = carneus = wat gemaakt is van vleesch II Cor. 3 : 3.

b. σάρκικος = carnalis = wat de eigenschappen van het vleesch bezit, steeds tegenover πνευματικός. Rom. 7 : 14; 15 : 27; I Cor. 3 : 1; 9 : 11. Een ἄνθρωπος σάρκικος is een mensch, die naar ziel en lichaam de wet Gods op zij zet en een andere wet zoekt; en nu in 't σάρξ de kracht vindt om tegen God op te staan I Petr. 2 : 11.

2°. Χοϊκός I Cor. 15 : 47, 48, 49 is geheel iets anders; het wordt gezegd van Adam en wil zeggen, dat het eerste aanzetsel, de origo van Adam, was uit den עָפָר; en daarin kwam de ψυχή en zoo is het zelfbewustzijn ontwaakt. Bij Christus is dit juist andersom. Bij Hem is de origo niet uit de aarde, maar uit het πνεῦμα. Bij Adam ging het dus van den עָפָר naar 't zelfbewustzijn; bij Christus van het zelfbewustzijn naar den עָפָר.

3°. Σωματικός is duidelijk onderscheiden van deze beide; het beteekent uitsluitend de lichamelijke gedaante. Luc. 3 : 22; Coll. 2 : 9; I Tim. 4 : 8.

4°. Ψυχικός = πνεῦμα τοῦ Θεοῦ μὴ ἔχων. De vraag is dus eenvoudig: is er in u inhabitatio Dei? — Zoo niet, dan zijt gij ψυχικός. Judas vs. 19. In I Cor. 15 : 44 wordt de χοϊκός ook ψυχικός genoemd, omdat hij de inhabitatio nog niet ontvangen heeft. Jac. 3 : 15.

5°. Πνευματικός is de zoodanige in wien de inhabitatio Dei tot stand gekomen is. Zie I Cor. 10 : 3, 4 βρῶμα, πόμα en πέτρα worden daar πνευματικά genoemd, juist omdat zij waren κατερχόμενα ἄνωθεν. In dien zin heet ook het χάρισμα de νόμος πνευματικός in Rom. 1 : 11; 7 : 14; I Cor. 2 : 13, omdat het van boven nederdaalt en woont in den mensch. Ook is dit te zien Efez. 6 : 12 waar de πονηρία genoemd wordt πνευματική, omdat zij van boven afdaalt in het menschelijke.

§ 4. *De onderscheiding van mensch en menschheid.*

De tweede onderscheiding in den mensch is de onderscheiding van den eenling en het geheel of van den enkelen mensch en de menschheid. Drieërlei is hierbij te onderscheiden:

1e of alle menschen van één species zijn.

2e of alle menschen van één mensch herkomen.

3e of alle menschen saam één organisme, één lichaam, en dus ééne duurzame, ideale eenheid vormen.

Op de eerste vraag dient geantwoord, dat de H. S. niet dan één species kent en dat de bedenkingen der geologen en die der anthropologen hiertegen, ontleend aan 't bestaan van vier of vijf rassen, dit feit niet omver werpen.

Op de tweede vraag, dat de H. S. aller herkomst uit één mensch leert niet alleen, maar ook de geheele heilsopenbaring op dit machtige feit bouwt.

Op de derde vraag, dat de menschheid één geslacht en dus één samenhangend organisme vormt; dat deze samenhang door de zonde verzwakt, deels zelfs verbroken is; dat de poging om ze mechanisch te reconstrueeren, schending van Gods werk is; en eindelijk, dat door goddelijke inwerking een nieuwe organische samenhang ontstaat, genaamd niet meer menschheid, maar σῶμα τοῦ Χριστοῦ of νυὸς τοῦ Θεοῦ ζῶντος.

Gelijk nu de tweeheid van ziel en lichaam harmonisch beheerscht wordt door onzen wil, den wil van ons ik, die beide tot hun recht doet komen en hun tegenstrijdigheid verzoent en opheft, zoo ook moet de tweeheid van den éénling en de menschheid harmonisch opgelost in de κεφαλή τοῦ σώματος, die èn het enkele kind van God èn de gemeente beide in het juiste onderlinge verband plaatst.

Toelichting.

Nadat wij eerst besproken hebben de onderscheiding *in* den mensch tusschen corpus en anima, komen we nu aan eene tweede onderscheiding n.l. die tusschen de eenheid en de veelheid.

Hierbij hebben wij drie vragen:

1. *Zijn alle menschen van één species?*

Vroeger stond de strijd op dit punt juist omgekeerd als thans; vóór Darwin meende men in de geleerde wereld algemeen, dat er vier of vijf

species waren, die met elkander eigl. niets gemeen hadden. Wel bestond er eenige analogie bijv. tusschen een blanke Engelsche dame en een zwarte slavin, maar eene analogie, die ook bestaat tusschen een paard, een schaap en een rund, al zijn deze dieren van een onderscheiden soort. Deze meening werd vooral gesteund door de slavenliefhebbers en koloniaalpolitieken.

Darwin heeft door zijn pantheïstisch stelsel deze leer opgeheven, hij heeft door het proces, waardoor alle wezens uit elkaar voortkomen, de menschen weer teruggebracht tot één species; ja zelfs alle species laten vervloeien, zoodat de mensch en de aap eigl. slechts één species vormen. Hij moge dus al den naam van species behouden hebben, het wezen is verloren.

Tegenover Darwins leer, *dat er geen species zijn*, staan deze bedenkingen over:

1, Voor zoover wij de historische gegevens kunnen onderzoeken, de beschrijvingen van paarden, runderen enz. in boeken, geschriften of op monumenten, zijn de species altoos zoo geweest als zij nu zijn. Een koe was altijd een melkbeest: paardekaas is nooit gemaakt; runderwol was nimmer bekend.

2. Zeg tegen de Darwinisten: „Effectueert eens een overvloeiing van soort in soort; hier hebt gij honderd katten en vijftig schapen; maak er nu eens honden en koeien van" en zij blijven beschaamd staan. Ze nemen wel proeven met microscopische diertjes, maar bleken steeds machteloos bij de hoogere dieren.

3. De tusschenschakels ontbreken. Wanneer bijv. een paard in een koe zou kunnen overgaan, dan moest men overgangen vinden b.v. paarden met horens en koeien met manen. Was het dus waar, wat de Darwinisten beweren, dan moesten, (en dat nog te meer omdat die overgangen over zulk een ontzettend aantal jaren loopen) een onafzienbare menigte van die tusschenvormen in de fossielen gevonden worden. En dit is volstrekt niet zoo. Men vindt slechts zelden een skelet, dat men niet gansch en al verklaren kan; zooals nu weer in Amerika dat van een paard, welks poot in vijven gespleten is. Maar wat zegt dit ééne voorbeeld om de geheele theorie van den overgang der species aan te toonen? 't Is hiermede precies 't zelfde, als wanneer b.v. een kind met zes vingers geboren wordt; niemand zal het in zijn hersens krijgen deswege te meenen, dat zulk een kind uit een ander species is voortgekomen. En hoevele misdrachten hebben er niet plaats, waarvan de wereld niets weet; mag men zulk een misdracht dan niet even goed bij de dieren voor mogelijk houden? Alleen wanneer men eens een menigte van zulke Amerikaansche paardenskeletten

vindt, zullen wij hier nader over spreken. Voorloopig blijven wij gelooven, dat er spelingen in de natuur zijn, die met overgang van species niet te maken hebben. Dat zulk een vermenging van twee soorten, waar zij door struggle for life of anderszins plaats had, zou geleid hebben tot procreatie van een nieuw soort, wordt tegengesproken door het feit der muilezels. Deze zijn juist de eenige dieren, uit een vermenging van twee soorten ontstaan; maar de muilezels kunnen niet voorttelen; zij komen altijd voort uit een ezel en een paard, nooit uit twee muilezels. Dit feit druischt lijnrecht tegen de Darw. theorie in.

De Darwinistische school, hoewel zich voordoende als een naturalistische, is inderdaad pantheïstisch; d. w. z. zij zoekt God weg te cijferen en philosophisch 't een uit het ander af te leiden.

Naast Darwin staat de school, die zegt: *de menschenrassen zijn onderscheidene species.* Vooral d' Agassis bevorderde deze dwaling. De slavenhandelaars waren zeer voor deze theorie; zij hadden er belang bij, dat de negers niet als menschen beschouwd werden. In Transvaal noemt men nog — waarschijnlijk een gevolg van Engelsche invloeden — een blanke een mensch, een kaffer een creatuur. Vergelijk onze uitdrukking: wat een leelijk creatuur. In 't Noorsch heeten de dieren creaturen. Een boer zegt daar van zijn koeien: daar loopen mijn creaturen. In de tweede plaats hadden de koloniaalpolitieken er belang bij. Die landen van de zwarten, die eigl. geen menschen zijn en dus geen recht op eigen bestuur hebben, zijn derhalve maar à prendre; en daarom nam Engeland nog dezer dagen Nieuw Guinea en Duitschland de Congo. En ten derde steunde de ongeloovige wetenschap deze theorie, om daardoor de eenheid van het menschelijk geslacht te vernietigen en den Bijbel tot een leugenaar te maken.

Welke zijn nu de oorzaken van het beweren, dat de menschen van verschillende rassen zijn? Het verschil van huidskleur, van vorm van 't kinnebakken en van den schedel; het verschil in het haar, en in den stand der oogen en dat bij den een meer het zenuw- bij den ander meer het spierleven praedomineert. Geeft dit echter het recht, om de conclusie te trekken, dat de menschen van verschillende soorten zijn? Hoe komen wij hier tot een oplossing? Door te bepalen wat al en wat niet een soort, een species vormt. Er is n.l. onderscheid tusschen varieteit en species. Alle honden, dus ook een lichte hazenwindhond en een zware bloedhond vormen één species en toch loopen de varieteiten sterk uit elkaar. Zoo is het ook met de paarden, een Engelsche renner en een vigelantepaard behooren tot één species. Het verschil tusschen de dieren van één species

is dus veel grooter, dan b.v. tusschen een neger en een blanke. Denkt nu niemand er aan in het dieren- en plantenrijk wegens onderscheid in schedelbouw, huidskleur of haar verschillende species in te voeren, welk recht heeft men dan dit wel te doen bij den mensch? Eigenlijk is de voortteling alleen het kenmerk van een eigen species. Alle varieteiten kunnen zich vermengen, maar verschillende species vermengen zich niet, uitgezonderd paard en ezel; maar ook dit feit weerspreekt onze stelling niet, want twee muilezels kunnen nooit voorttelen. Al wat hond is paart zich, al zijn de varieteiten nog zoo groot; maar een hond en een kat nooit. Nu is het bewezen, dat de menschen, die de grootste afwijking in vorm en kleur hebben, toch onderling voorttelen b.v. een neger en Europeesche vrouw; een bruine Javaan en eene gele Chineesche vrouw. Dit is zoo sterk, dat men in Amerika en in Mexico nauwkeurig onderscheidt tusschen menschen, die in de 1e of in de 2e en 3e linie van Europeanen afstammen uit een gemengd huwelijk en men hen verschillende namen geeft als mulatten, kreolen, mestiezen enz.

Deze vermenging toont duidelijk aan, dat de menschen maar één species vormen.

Een tweede kenmerk waardoor men een varieteit kan onderscheiden van een species is, dat al de varieteiten één strekking hebben, één zelfde idee. B.v. wanneer een hond aangevallen wordt loopt hij òf weg òf valt zelf aan. Een kat blijft altoos zitten. Het is juist zulk een karaktertrek, die de idee der beesten naar buiten doet treden. Brengt dit nu op het menschelijk geslacht over en gij ziet, dat de mensch, hoewel op verschillende deelen der aarde levend, zonder gekend te zijn of anderen te kennen, in de meest verschillende luchtstreken toch komt tot gelijksoortige openbaringen. Denkt aan de kleuren, muziek, dansen, besef, zonde, vatbaarheid voor bekeering enz. De idee van dit alles is één; er is ééne levensuiting onder alle menschen, dus is er ook één species; bij een hond en kat zijn twee levensuitingen; daar zijn dus twee species.

II. Thans komen wij tot de tweede vraag n.l.: *Zijn alle menschen van één paar herkomstig.*

Het is namelijk denkbaar, dat God meer dan één menschenpaar geschapen heeft, die toch slechts één species gevormd hebben. 't Is b.v. zeer waarschijnlijk uit het scheppingsverhaal, dat God meer dan één eik schiep, en dat onder 't wriemelend gedierte der zee meer dan één snoek, voren of bliek was. Maar van den mensch staat nadrukkelijk in Hand. 17 : 26 dat hij is ἐξ ἑνὸς (in sommige codices staat ἐξ ἑνὸς αἵματος, wat de zaak zelf niet verandert). Evenzoo in Mal. 2 : 15. — Van

deze eenigszins duistere woorden bestaan allerlei, ook zonderlinge, verklaringen. Er is hier sprake van de Joden te Jeruzalem, die hunne vrouwen, wanneer deze oud werden, wegjoegen en andere namen; een gewoonte, die nog in het Oosten algemeen in zwang is. Maleachi komt hiertegen op in de aangehaalde woorden. Delitsch, op het voetspoor der oude Rabbijnen, verstond deze plaats van Abraham en las dan aldus:

Maleachi zegt eerst: וְלֹא אֶחָד עָשָׂה וּשְׁאָר רוּחַ לוֹ d. w. z. „nicht einer tat so der noch einen Rest von Geist hatte" d. w. z. niemand onder de Heidenen zelfs deed zoo, als er een greintje verstand in hem overbleef.

De Joden zouden hierop vragen; וּמָה הָאֶחָד d. w. z.: en die een (nl. Abraham) waartoe zou die het dan gedaan hebben?

Waarop Maleachi zou antwoorden: „מְבַקֵּשׁ זֶרַע אֵל" d. w. z. omdat Abraham het zaad Gods zocht.

En dan de vermaning: Wacht U met uwen geest enz.

Al schijnt deze verklaring aardig, zij stuit af:

1e op לֹא אֶחָד voor niemand, wat anders steeds heet אֵין אֶחָד.

2e omdat nergens geleerd wordt, dat Abraham Sara verstoten heeft, maar wel dat hij er een andere had bijgenomen, terwijl de Joden van dien tijd een scheidbrief gaven.

3e omdat het niet aangaat in de vraag: וּמָה הָאֶחָד het woord אֶחָד in eens voor Abraham te nemen, over wien in 't geheel geen sprake is, en die bovendien de eenige niet was onder de patriarchen die meer dan één vrouw nam.

4e omdat het tegen 't Hebreeuwsche taalgebruik strijdt om met וְ een relatief te verbinden, dat den persoon definiëert.

5e omdat וּשְׁאָר רוּחַ niet aldus kan vertaald worden; רוּחַ beteekent nergens in de H. S. „geest" in den zin van pit, verstand, maar het is de levende geest, de Geest Gods.

Bovendien druischt deze gedachte geheel in tegen de Oostersche opvattingen; juist de knappe lui hadden tien of twaalf vrouwen, terwijl het domme volk er slechts één kon krijgen.

De Rabbinisten vertalen:

Nonne unicus ille (sc. Abraham) ita fecit, quamquam satis spiritus habuit? Quid vero unicus non fecit? Quaerebat semen Dei.

Ook deze voorstelling is onmogelijk:

1e omdat achter וּמָה הָאֶחָד dan לֹא zou moeten staan.

2e omdat אֶחָד in het eerste gedeelte dan ook הָאֶחָד moest zijn.

3e omdat de volgende woorden: וּשְׁאָר enz. onzin zouden zijn, als zij van den patriarch gezegd werden; want wat heeft het met den samenhang te maken, dat Abraham nog geest overig had?

Calvijn, gedeeltelijk op het voetspoor van Hieronymus, vertaalde, gelijk ook de Statenvertaling heeft:

„En heeft Hij niet maer eenen gemaeckt, hoewel Hij des geestes overigh hadde? ende waerom [maer] dien eenen? Hij socht een zaet Godts."

Prof. Kuyper zou liever vertalen: „God zocht een zaad" want זֶרַע אֱלֹהִים voor „zaad Gods" is niet de juiste uitdrukking. Ware met dit zaad Christus bedoeld, dan moest de verbondsnaam יְהוָה er bij staan en niet אֱלֹהִים.

Deze verklaring is de beste omdat:

1e als nu de tegenstelling van אֶחָד begrepen kan worden; dit אֶחָד staat, gelijk uit het verband blijkt, tegenover de vele vrouwen; er waren Joden die meer dan ééne vrouw namen, en daar staat dit אֶחָד tegenover.

2e in Gen. 1 en 2 van een man en een vrouw sprake is, die tot één vleesch werden; het lag dus voor de hand de monogamie in het Paradijs te stellen tegenover de polygamie, die de Joden wilden invoeren.

3e het woord רוּחַ nu ook tot zijn recht komt; want dat beteekent overal in de H. S. „levensgeest". Wilde God dit dan had hij levensgeest genoeg gehad, om tien vrouwen voor Adam te scheppen. Nu schiep God maar ééne vrouw, omdat Hij bij het instellen van het huwelijk niet zingenot of wellust voor den mensch zocht, maar de procreatie van het menschelijk geslacht.

Er blijft echter ééne moeilijkheid bij deze verklaring, waarom er n.l. אֶחָד masc. in plaats van אַחַת fem. staat; maar dit bezwaar is door Calvijn voldoende opgelost, door te verwijzen naar Gen. 1 : 27.

Meer nog dan Act. 17 : 26 en Mal. 2 : 15 spreekt hier het Scheppingsverhaal, de תּוֹלְדוֹת of genealogieën en de volkerentafel uit Gen. 10.

Dit voortkomen van heel 't menschelijk geslacht uit één ouderenpaar wordt niet alleen als los staand feit geboekt, maar de geheele dogmatiek der H. S. rust op dit feit. Dit geldt met name van de leer aangaande de zonde en de genade. De samenhang der zonde wordt door de Schrift

opgevat, als een geestelijk iets, dat alle menschen gemeenschappelijk dragen, omdat zij voortkomen uit éénen, den eersten, mensch: Rom. 5 : 12, 17 en 18; I Cor. 15 : 21 en 22.

Dit geldt ook van de genade; zij valt weg als men een breuke brengt in de eenheid van 't menschelijk geslacht. Christus kreeg door vleesch en bloed aan te nemen samenhang met het gansche menschelijk geslacht. Bestond de mogelijkheid, dat Jezus Christus ander vleesch en bloed had aangenomen dan ons vleesch en bloed, dan zou Hij onze Verlosser niet kunnen zijn. Vandaar wordt in de Schrift er voortdurend op gewezen, dat Jezus voor *alle* menschen gestorven is, wat noch de Ethischen, noch de Wesleyanen begrijpen kunnen en daarom opvatten als „één voor één". Wat is echter de zaak? Het particularisme van Israël leidde er soms toe om deze eenheid van het menschelijk geslacht over het hoofd te zien. Toch bestond Israël alleen om de menschheid, in zooverre Israël niet bestaan zou hebben, als de zonde niet gekomen was. Israël was een apart gecreëerd volk om het verlorene te redden (vandaar wordt Izaaks geboorte zoo uitvoerig beschreven; toch was Israël en dus ook Maria uit Adams bloed). En dit vergat Israël; Israël was als 't ware de brandspuit, die ophoudt, wanneer de brand der volkeren gebluscht is. Toen de volheid der tijden gekomen was, hield Israëls bizondere roeping op. Dit zag Israël niet in en de Joden meenden, dat de Messias alleen voor hen, niet voor die Gojim kwam. En tegen dat particularisme komt Paulus op; neen, zegt hij, Jezus is voor de geheele wereld, niet voor de Joden alleen. Er is maar een Middelaar Gods en der menschen: de mensch Jezus Christus en niet een aparte voor de Joden.

III. *Vormen de menschen een organisme of een aggregaat?*

Een aggregaat is een samenvoeging van dingen, die eerst elk op zich zelf bestaan, en daarna bij elkander komen b.v. een hoop steenen, een machine. Is nu de menschheid zulk een aggregaat? Neen; zij is een organisme d. w. z. een vereeniging van deelen die bij hun ontstaan uit elkander zijn voortgekomen, en dus nooit zonder onderling verband geweest zijn. Dat Eva uit Adam kwam houdt juist dien organischen samenhang vast. Al ons vleesch en bloed was dus reeds in kiem in Adam aanwezig. Die somatische samenhang staat in verband met een psychischen samenhang; vergelijk de toerekening van Adams schuld. En het derde gebod leert duidelijk, dat er een organisch verband is tusschen het ethische leven van den vader en dat van het kind; want God zal bezoeken tot in het derde en vierde lid degenen, die Hem haten.

In de Schrift wordt dat organisch geheel aangeduid door תולדות.

Het woord *organisme* is van Aristoteles en komt van ὄργανον. De Oosterling vraagt: Hoe *zie* ik den samenhang? een Westerling: Hoe zit het in elkaar? Om b.v. den samenhang van een kip met een ei te weten, gaat een Oosterling naar 't eieren leggen kijken, terwijl wij een kip nemen, die ontleden en van binnen bezien.

De opvatting der Oosterlingen staat hooger, want terwijl wij Gods werk ontleden, bezien zij 't organische werk Gods. Genesis is dan ook het boek van den organischen samenhang der dingen; het boek der תּוֹלְדוֹת d. w. z. de geheele pedigree, die uit iemand voortgekomen is, niet waaruit hij zelf is voortgekomen. De תּוֹלְדוֹת van Willem van Oranje zijn b.v. Maurits, Frederik Hendrik enz.

Die Toledot worden in de Schrift opgevat als een zeer gecompliceerd organisme, dit toont de verdeeling van Israël in:

1e בַּיִת = het huis.

2e מִשְׁפָּחָה = het geslacht.

3e מַטֶּה of שֵׁבֶט = de stam.

4e גּוֹיִם = de volkeren.

5e מַלְכוּת = het koninkrijk.

De organische verbindingsweefsels waardoor deze aan elkaar verbonden zijn, zijn:

1e de familiebetrekkingen tusschen ouders en kinderen, broeders en zusters enz.

2e de arbeid van hoofd, hart en hand; één mensch alleen kan niet werken; daarom moet de arbeid en ook de persoon des eenen in verband staan met dien des anderen.

3e de rechtsbetrekkingen; daar het recht niet conventioneel ontstaat, maar gegeven is als een verband waardoor elk deel die dispositie krijgt, die God daaraan toekent.

4e de politieke betrekkingen, die als een hoepel om de uiteengevallen menschheid heen geslagen zijn. De overheid komt eerst door de zonde. Voor den val was zij er niet; de rechtsbetrekking is van deze politieke betrekking wel te onderscheiden; Adam en Eva kenden wel de eerste, maar niet de laatste.

5e de geestelijke ontwikkeling van den mensch; wij leeren allen van elkander.

6e de eenheid van het organisme komt het zuiverst uit in het subli-

maat van de menschelijke taal; d. i. de somatische sublimeering van den menschelijken geest. Alle talen hebben één oorsprong en hebben dus één gemeenschappelijken samenhang.

Maar even beslist als de Schrift de eenheid van het organisme leert, even sterk stelt zij daartegenover de zelfstandigheid van den éénling. Zij lost de enkelen niet op in het geheel, stelt niet een organisme van onbewuste wezens, maar van bewuste, zelfstandige menschen. Zie Luc. 15 : 3—7 waar het duidelijkst blijkt, dat de Schrift geen boeddhistisch of pantheïstisch opgaan in het geheel wil, maar èn het organisme èn den individu tot zijn recht laat komen. Jezus spreekt hier van honderd schapen, waarvan er één verloren ging; Jezus had niet kunnen zeggen zeven en vijftig schapen, omdat honderd wel, zeven en vijftig geen eenheid uitdrukt. Ezech. 18 : 20 wordt de verantwoordelijkheid van den éénling voor zijn persoonlijke zonde op den voorgrond geschoven. Jes. 27 : 12. Het machtigst komt dit uit in de electie; elke eenling op zich zelf is iets voor God cf. Openb. 2 : 17.

In de derde plaats leert de H. S. dat 't organisme geknakt is; dat de zonde het celweefsel verbreekt en vernietigt. De zonde is ontbinding, is middelpuntvliedende kracht. Maar waar de zonde op deze wijze komt om in den rok zonder naad een scheur te maken, is dit het groote *μυστήριον τοῦ Θεοῦ*, dat God een nieuw organisme in dat oude inschept n.l. *τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ*, de *ἐκκλησία*, de vergadering der rechtvaardigen, de schare, die niemand tellen kan. Dat dit nieuwe een organisme is blijkt uit Coloss. 2 : 19. — De bewuste uitdrukking van die eenheid van het menschelijke organisme ligt in het werk- en in het genade-verbond. Voorbeeld: Een vader en moeder hebben vier en twintig kinderen; deze verstrooien zich al spoedig en zien elkander hoogstens nog eens weer bij den dood hunner ouders. Dan zijn deze kinderen op 't laatst voor elkander als afgestorven; zij blijven wel één familie en zijn van één bloed, maar zijn niet meer één in 't bewustzijn. Neem nu een kleinere familie, een gezin van zes kinderen, die éénes geestes zijn en altijd bij elkander blijven; dan bestaat er voor hen ook gemeenschap in 't bewustzijn. Zoo voelen wij dus, dat er onderscheid bestaat tusschen eenheid van een organisme in het bloed en in het bewustzijn. Deze bewuste eenheid legde God in het verbond; de menschen, die eerst alleen door banden des bloeds vereenigd waren, komen bij elkander in het verbond, opdat zij in hun stelling tegenover God zich bewust zouden worden van hun eenheid. Het werkverbond was dit voor het oude genadeverbond voor 't nieuwe organisme. Eph. 2 : 14 leert, dat 't laatste herstelt,

wat in 't eerste door de zonde te loor ging. Er is sprake van een φραγμός, een scheuring, waardoor een μεσότοιχος gekomen was, een muur die de deelen van het organisme scheidde; en nu komt Christus dien muur wegnemen. Dat dit op de zonde slaat blijkt uit vers 15. Het εἰς ἕνα καινὸν ἄνθρωπον slaat terug op Adam, die ook אָחָד was; daarin lag de organische samenhang van het oude organisme; en nu komt in Christus het nieuwe organisme in den éénen nieuwen mensch. Er was echter een element, dat dit tegenhield, een ἔχθρα n.l. de zonde en deze wordt nu vernietigd.

Van deze beide organismen gaat het oude altijd meer uit elkaar; de hel is het eindelooze uiteenspatten van dit organisme; maar de duivel kan het nooit geheel breken, omdat God het ineen zette.

De kracht van het nieuwe organisme daarentegen ligt juist in de steeds inniger samenvatting der organen.

Beide organismen komen uit een κεφαλή, en wel uit Adam en uit Christus. Maar er is onderscheid; bij Adam begonnen zij te ontstaan uit hem; bij Christus worden zij ingelijfd, bestaan zij reeds maar worden onder één hoofd gebracht. Dat is de ἐνκεφαλαίωσις, waarvan de Apostel spreekt: Gal. 3 : 28; II Cor. 5 : 15; Rom. 12 : 4, 5; Joh. 10 : 16 enz.

De beelden, om 't nieuwe organisme uit te drukken zijn: σῶμα, ἐκκλησία, ἄμπελος (Joh. 15 : 1) σύμφυτος οἰκία, ποίμνη, αὐλή en 't symbolische beeld van den kunstwijnstok: de kandelaar Openb. 1 : 20.

Dat is het wat in Eph. 1 genoemd wordt: het samenbrengen onder één hoofd.

De meeste kerkelijke quaesties loopen tegenwoordig hierover wat de samenhang is van de structuur van het oude en nieuwe menschelijke organisme. Het nieuwe zit thans nog in het oude in; maar eens zullen zij uit elkander gaan. God zal ze uit elkander scheuren en dat is de παρουσία τοῦ Κυρίου. Dan zinkt het oude organisme weg in de hel.

§ 5. *De onderscheiding tusschen man en vrouw.*

De derde onderscheiding is die tusschen man en vrouw. Deze onderscheiding kwam voort uit een voorafgaande eenheid in Adam, maar die niet mag verstaan in den zin van een ἀνδρογυνή, noch in dien van een homo bifrons of een Janusfiguur. De vrouw is een eigen schepping Gods, maar voor wier schepping de צֵלָע uit Adam genomen was. Deze oorsprong van de vrouw uit den man is de reëele grondslag.

1e van de eenig goede verhouding tusschen beide, die den man als den sterkere gelast de vrouw te beschermen en de vrouw als de mindere beveelt den man te gehoorzamen.

2e van het huwelijk, dat èn als uitgangspunt van de organische generatie van het menschelijk geslacht èn als uitgangspunt van alle psychische verbinding van het menschelijk geslacht geheel de historie van dat geslacht beheerscht en tegelijk symbool is van het mysterie in Christus. Het huwelijk beheerscht geheel het leven der maatschappij en brengt beweging in het menschelijke door de eenheid in twee tegenovergestelde elementen te ontbinden. In de eeuwigheid valt het weg.

Toelichting.

1. De tegenstelling tusschen man en vrouw is primordiaal; d. i. zij bestaat van den beginne af en is aldus gegrond in de Schepping en zinkt terug tot den diepsten grond van het menschelijk wezen. Dit wordt miskend door twee valsche theorieën, die van de ἀνδρογυνή en die van den homo bifrons. Volgens de eerste theorie was Adam tegelijk man en vrouw en nam God later de vrouwelijke natuur uit Adam; volgens de tweede waren man en vrouw aan elkander vastgeschapen (door het hart) en werden zij later losgesneden. Deze twee theorieën hangen samen met die der Praeadamitae, die van de Rabbijnen afkomstig, door de Sabeï overgenomen en in het begin der 17e eeuw in Europa luide verkondigd werd door Pereyre en verdedigd in zijn werk „Exercitatio super Ep. ad Romanos Cap. V vers 12—14, quibus inducunter primi homines ante Adamum conditum". 1655. Later heeft hij zijn dwaling herroepen in een „Epistola ad Philotimum". Hij beweerde n. l. dat er twee scheppingsverhalen zijn: dat de eerste schepping van den mensch beschreven

wordt in Gen. 1 : 27 en de tweede in Gen. 2 : 7; dat tusschen deze verhalen een tijdperk van duizende jaren inligt, waarin de Praeadamitae gevallen en door God vernietigd zijn.

Deze theorie alsmede die van den homo bifrons worden niet meer verdedigd; 't laatste wordt genoeg weerlegd door Gen. 2 : 18 waar staat, dat Adam לְבַדּוֹ „alleen" was en de Heere deswege een vrouw tegenover hem maakte, en omdat hij zijn naam „Adam" bleef houden.

Ernstiger moet bestreden de leer van de ἀνδρογυνή; zij is afkomstig van Plato, die het huwelijk en de betrekking tusschen man en vrouw als iets zondigs opvatte. In onze eeuw is deze theorie weer opgerakeld door de theosophen; het Pantheïsme heft alle grenzen op, ook het sexueele verschil tusschen man en vrouw, eenerzijds door de emancipatie der vrouw, anderzijds door den oorsprong van man en vrouw in een soort hermaphrodiet te zoeken. Ook sommige Vermittelungstheologen, vooral de apocalyptische school van Meyer, gingen met deze leer mede en zelfs Prof. Gunning omhelsde deze beschouwing en bracht haar in verband met Christus, die ook een Verlosser der vrouwen is, (prof. Gunning deed dit op zeer kiesche wijze.) Wij mogen zelfs niet verder op deze lijn doorgaan omdat de Satan er het dichtst bij is. Al deze theorieën lijden schipbreuk op een eenvoudige exegese van Gen. 2; want zij zijn niet aan de Schrift ontleend, maar merae hallucinationes der pantheïstische philisophie. Gen. 2 : 23 (bij de voltooiing van de schepping der vrouw) zegt Adam niet: men zal haar noemen Menschinne of Halfmensch maar Manninne, want zij is uit den Man genomen.

Wij moeten hier nu reeds bij opmerken, dat de school van Schelling de ziel per traducem en niet per creationem laat ontstaan. Volgens deze theorie moest dan ook de ziel van Eva uit Adams ziel genomen zijn, terwijl de Schrift leert, dat wat Eva van Adam had alleen lichamelijk was — een rib — en de ziel dus evenals bij Adam in haar geblazen was door God. Adam zegt dan ook niet: deze is ziel van mijn ziel en vleesch van mijn vleesch, maar alleen het laatste, zoodat hij de נֶפֶשׁ bepaald uitsluit en alleen het sarkische neemt.

De wijze, waarop Eva geschapen werd, zullen wij thans bespreken.

Volgens de Schrift werd er ééne צֵלָע uit Adam genomen en de ledige plaats daardoor ontstaan met בָּשָׂר aangevuld. Adam had dus een rib minder dan vroeger. Vraagt men waarom juist een *rib* genomen werd, en niet een ander been, dan is ons antwoord:

1e omdat de rib als been 't gecondenseerde בְּשָׂר is.

2e omdat men wel een rib, maar geen been kan missen zonder verminkt te zijn.

3e omdat de rib het hart dekte; hetgeen genomen wordt, moest liggen niet bij 't generatieve van het vleesch, maar bij 't generatieve van het hart. In het hart lag symbolisch het kluwen, waaruit de draad zou afgewikkeld worden, die een band moest vormen tusschen man en vrouw.

Of deze ribbe, een rib was, die Adam overhad of wel een zijner gewone ribben is een oisive quaestie. Calvijn oordeelt dat het een gewone rib was, hetgeen ook het meest natuurlijk is, omdat de man inwendig iets missend een compliment buiten zich had.

2. Hoe is nu de *verhouding tusschen man en vrouw?* Er bestaat tusschen beide geen pariteit; man en vrouw zijn geen pure repetitie, niet twee menschen, Adam een ander dan Eva, maar zij zijn een paar, in wier paarschap de volle idee der menschheid tot verwezenlijking komt. In vorm en waardij is er onderscheid; de man is de meerdere, de vrouw de mindere; daarom noemt de H. S. den man het hoofd van de vrouw I Cor. 11 : 8, 9; Ef. 5 : 22, 24, 25. Deze meerderheid kan een zondig en een heilig effect hebben; zij kan dienen om de vrouw te beschermen, om aan te vullen, wat haar ontbreekt; maar zij kan ook een tyrannie worden. Toch is er ook omgekeerd een meerderheid aan de vrouw gegeven; niet voor de geheele bestaanswijze als aan den man, maar voor de ééne zijde van die bestaanswijze. Wat wil en kracht betreft is de man superieur; maar in gloed en warmte is zij de meerdere; zij wekt het leven en bewaart dat voor versterving.

Dat deze meerderheid van den man niet alleen voor aardsche verhoudingen geldt, maar ook in de Kerk van Christus, leert ons I Cor. 14 : 34 en I Tim. 2 : 12; de vrouwen mogen geen ambt in de gemeente bekleeden en niet in het openbaar spreken.

3. Aangaande het *huwelijk* rijst de vraag, of het uit de Schepping voortvloeide of om der zonde wil ontstond. De Roomsche Kerk heeft ten allen tijde ingang zoeken te vinden voor de stelling, dat 't huwelijk in 't Paradijs nog niet bestond. Augustinus zeide: „Virginitas in Paradiso, matrimonium in Terra" en hij beriep zich daarbij op het „vermenigvuldigt u en bevolkt *de aarde*", hetwelk hij op den zondetoestand slaan liet. Maar deze exegese gaat niet op: 1e omdat ook de dieren paarsgewijze geschapen zijn en bij hen de vermenigvuldiging terstond intrad; 2e omdat in Gen. 1 nog van geen tegenstelling tusschen אֶרֶץ en עָרֶן sprake kan zijn.

Voorts beroept Rome zich op Matth. 19 : 12; Openb. 14 : 4; I Cor. 7 : 32, waar aan het leven buiten 't huwelijk zekere voorkeur gegeven wordt. Maar omdat in sommige omstandigheden het betoon van zelfbedwang „b.v in tijden van overdreven wellust", nuttig, ja plicht kan zijn, daaruit volgt nog niet, dat het huwelijk oneerlijk of het bed besmet zou wezen. Het huwelijk is eerlijk onder allen, deze leer der Gereform. Kerk steunt:

1e op het feit, dat het huwelijk in het Paradijs ingesteld is, ook door den vorm van het lichaam van Adam en Eva.

2e omdat de woorden van Gen. 2 : 24, (deze twee zullen tot één *vleesch* zijn) niet duiden op een Platonisch huwelijk maar op een geslachtsgemeenschap.

3e omdat het huwelijk tot symbool strekt van de verhouding tusschen den Heere en Israël Hos. 2 ; 15; Jes. 54 : 5. Dit wordt overgebracht op de verhouding tusschen Christus en zijne gemeente in Eph. 5 : 32 waar gezegd wordt, dat het huwelijk een μυστήριον is.

Hiermee is tevens aangegeven de grens tusschen huwelijk en hoererij. Alle geslachtsgemeenschap met het lichaam, 't zij van de lippen, 't zij hoe ook, waarbij geen gemeenschap der zielen plaats heeft, is hoererij.

Hierin ligt ook opgesloten, dat het huwelijk niet oplosbaar maar permanent is, omdat waar het huwelijk een gemeenschap der personen is, en de personen dezelfde blijven, ook de band, die hen verbindt, niet veranderen kan.

Dat er geen polygamie maar monogamie moet wezen, blijkt hieruit, dat God aan Adam slechts ééne vrouw gaf, cf. Mal. 2 : 15.

Nu moeten wij wel inzien, welk een wonderbaar kunststuk God in het huwelijk gaf. Alleen door het huwelijk ontstaan alle vertakkingen en familierelaties in het menschelijk organisme. Door het huwelijk ontstaat de eerste organische formatie: het gezin; daaruit komen de geslachten en daaruit weer krijgt men de agglomeratie van steden en dorpen; ja geheel de inrichting der regeering, de overheid, ontstaat door de tegenstelling tusschen man en vrouw, want daaruit is de gedachte der autoriteit voortgekomen. En dat uit die ééne tegenstelling het geheele menschelijke leven geboren wordt, is juist het goddelijke; simplex sigillum veri. Welk een schat er in het huiselijk leven zit, kan men uitnemend lezen in Cats. En in dat leven heerscht de vrouw; men kan bijna geen quaestie verstaan, geen verschijnsel begrijpen zonder na te gaan, welken invloed de vrouw daarop had.

Maar hiermede zijn wij er nog niet. Deze zaak moet ook psychisch opgevat. Met een rechten lijn kan men niets aanvangen. Breek haar

in twee deelen en gij toovert er alles mee. Zoo ook met den mensch vóór en na de schepping van Eva. Zoolang de mensch in zijn starre eenheid stond, was er niets met hem te beginnen, maar toen hij gebroken werd, in tweeën uiteen ging, ontstond de antithese, die de synthese postuleert. Ook het zedelijk leven ontwikkelt zich uit deze tegenstelling; de psychische grond der liefde wordt er door gegeven. Sympathie, warmte van gemoed, rijkdom van gevoel is niet te verkrijgen, wanneer de man alleen staat; (dit blijkt b.v. bij de Janitsaren). Er is geen harmonie mogelijk zonder contrast. En wil het menschelijk leven zich harmonieus ontwikkelen, dan moet de tegenstelling tusschen man en vrouw blijven bestaan. Emancipatie der vrouw is dus diep zondig, maar tevens een onbegonnen werk; de vrouw is er op aangelegd om anders te zijn dan de man. Eenige uitzonderingen als mannelijke vrouwen en vrouwelijke mannen komen hier niet in aanmerking. 't Verwijfd worden van den man en het vermannelijken van de vrouw is een straf Gods. Komt het zoover, dan zendt God zijne oordeelen en gaat de maatschappij ten onder, gelijk de Vandalen en wilde horden uit het Noorden Rome vernielden, toen de man er vrouw was geworden.

4. Is de *tegenstelling tusschen man en vrouw* eeuwig? Gal. 3 : 28 leert ons, dat in Christus geen man en vrouw is, en Matth. 22 : 30, dat er in de wederopstanding niet meer ten huwelijk gegeven of genomen zal worden. Het huwelijk valt dus in den hemel weg; de κοιλία (d i. de naam voor de ingewanden en geslachtsdeelen) zal niet meer voorkomen aan het verheerlijkte lichaam.

Daarmede is echter niet gezegd, dat de psychische tegenstelling tusschen het mannelijke en vrouwelijke weg genomen zal zijn. Vlak omgekeerd, deze onderscheiding in essentia aan man en vrouw gegeven, moet een eeuwige zijn.

§ 6. *Het ontstaan van de ziel.*

De twee feiten, dat de menschheid organisch samenhangt en de deeling naar de sekse, loopen samen in de voortteling of generatie. Bij deze generatie doet zich de vraag voor, hoe de ziel van een kind ontstaat? Hierop is drieëerlei geantwoord:

1e dat de ziel van eeuwigheid vooruit heeft bestaan.

2e dat de ziel van een kind uit die van zijne ouders komt.

3e dat God de ziel schept.

Deze drie stelsels onderscheidt men als het Praeëxistentianisme, het Traducianisme en het Creatianisme, terwijl sommigen de beide laatste of ook alle drie zoeken te verbinden.

Wat de H. S. over dit diepzinnig vraagstuk laat doorschemeren pleit voor 't Creatianisme, dat door de Gereformeerde Kerk steeds beleden en met klem gehandhaafd werd tegenover de Luthersche godgeleerden, die het Traducianisme voorstonden.

Toelichting.

1. Wanneer ik een lotus-blad neem en dat in een retort laat verkoken, dan blijft er een olieachtig vocht over; doe ik nu op dit praecipitaat koud water, dan wordt daarop de vorm van het blad weer zichtbaar.

Als iemand een borduurwerk wil maken, teekent hij eerst op het stramien de figuren, die hij te voorschijn wil laten komen. In 't buitenland zet men vaak een huis eerst tot boven toe op van hout en begint daarna pas met de steenen er tusschen te voegen en de muren op te trekken. Zoo is het ook met een kind; ieder kind groeit op in den voor hem bestemden vorm en gestalte; zoodat reeds in het kind de man zit, die er later uit voortkomen zal. En zoo is het ook met het menschelijk geslacht; toen Adam geschapen werd, werd de eikel in den grond gelegd; maar daarmede was reeds alles gegeven en bepaald wat er uit dien eikel komen zou tot op de wederkomst van Christus toe. Gelijk nu in elken boom cellen zijn, die dien boom vormen, zoo is ook elk mensch een cel in den boom der menschheid. Als er dus een kind wordt geboren, dan komt alleen in verschijning, wat in het bestek reeds gegeven was.

Als er een tuin aangelegd moet worden, dan moet de tuinman zich afvragen: hoe zal 't zijn, wanneer al het gezaaide en geplante opgegroeid

is? Zal het een goede verhouding geven, wanneer hier een wilg en daar een beuk staat en daartusschen slingerpaden loopen? Vooral een bloembed met verschillende soorten van bloemen toont duidelijk, dat men niet zoo maar moet zaaien, maar zich dient af te vragen wat er uit komen zal, Dit is evenzoo bij het menschelijk geslacht; het is niet de vraag hoe of het zaad in Adam was, maar wat er uit worden zou als het geheele menschelijke geslacht uit hem gegroeid zou zijn. De menschheid stond reeds bij de schepping van Adam voor God, zooals zij eens wezen zou. De eenheid der menschheid staat dus vast; de menschheid is een geheel door de generatie. Er wordt door niemand iets bijgevoegd; al wat er komt, komt uit Adam. En dit geschiedt door een proces, dat men teling of generatie noemt, en in die generatie vindt de sexueele onderscheiding haar zenith.

2. De generatie van het lichaam blijft hier buiten spel; dat is physiologie. Wij hebben alleen de origo animae te behandelen.

Het *praeëxistentianisme* is uitgedacht door Plato; hij leerde dat de personen eeuwig waren als God en bestonden in de ideeënwereld; dat bij het paren van man en vrouw een zieltje uit de ideeënwereld neerdaalde om in het lichaam ingekerkerd te worden en dan een tijd lang hier te blijven. Origines warmde later deze opinie weer op. Hij was een vrome man, die zich geheel aan den Heere wijdde, maar tevens een aartsketter. Hij hield veel van den omgang met „gebildeten" en deed zijn best voor hen op een wetenschappelijke manier de waarheid te verklaren; daarom gaf hij aan de Schrift ook een philosophische verklaring; precies als de Ethischen heden ten dage doen. Origines zeide, dat de menschen in hun vóórbestaan gevallen waren, en nu tot straf gedwongen waren in een lichaam te gaan en smarten te lijden. Maar Origines werd als ketter veroordeeld en deze dwaalleer verdween. Maar in onze dagen steekt zij het hoofd weer op en wordt verdedigd door Julius Muller. De quaestie zit zoo: de uitverkorenen en verworpenen zijn voorgekend in den eeuwigen raad Gods; zij hebben dus een ideale praeëxistentie, d. w. z. een praeëxistentie in de gedachte Gods. Maar zij hebben geen existentie; deze komt door de schepping en alle schepping is in den tijd; het praeëxistentianisme is dus ongerijmd.

Het *Traducianisme* heeft tot vader Tertullianus; het komt voort uit een realistische, bijna materialistische opvatting van het geestelijke en leert dat de ziel van een kind e traduce d. w. z. door teling uit zijn vader voortkomt. Lactantius en Hieronymus stonden er fel tegenover; Augustinus heeft lang geweifeld; het scheen hem zoo goed toe om

den oorsprong van de erfsmet te verklaren. Toch durfde hij het niet aan en de Westersche Kerk na hem heeft, evenals de Grieksche, het Creatianisme aanvaard. Ook de Scholastieken en op hun voetspoor Luther, Calvijn enz. leerden het Creatianisme. Zoo wordt het nog gehuldigd in de Formula Concordiae. Maar latere Lutherschen zijn van de oude paden afgeweken en leeren zeer beslist het Traducianisme.

Het *Creatianisme* of de leer, dat God telkens de zielen der kinderen, die geboren worden, schept, wordt beleden door alle Gereformeerden met name Zanchius en Voetius. Alleen Musculus en Piscator aarzelden; ook Peucerus en Sohnius in Duitschland. Maresius had wel traducianistische neigingen, maar bleef toch creatianist.

3. De H. S. geeft ons over deze quaestie geen bepaald uitsluitsel. Vingerwijzingen hebben de Gereformeerden gevonden in Pred. 12 : 7; Zach. 12 : 1; Hebr. 12 : 9. — Pred. 12 : 7 zegt, dat de mensch bestaat uit עָפָר en רוּחַ; dat bij den dood deze beide scheiden en wel zoo, dat de עָפָר naar de aarde gaat, omdat het stof uit de aarde genomen is en de רוּחַ naar God, omdat God den mensch zijn geest gaf, gelijk in Gen. 2 : 7 staat. Dit kan niet bedoeld zijn in den zin dat God aan alle menschen een ziel gaf gelijk Hij ze ook een lichaam gaf, want hier wordt tusschen het geven van een ziel en een lichaam onderscheiden; er staat niet נְתָנָם maar נְתָנָה en dit moet hier praegnant genomen worden in den zin, dat God dien bepaalden רוּחַ aan dien bepaalden mensch op dien bepaalden tijd gaf. Het is dus niet een middellijk geven, want dan geldt het ook van het lichaam, maar een onmiddellijk geven, en dat is creatianistisch.

Zach. 12 : 1 „et qui formavit spiritum hominis in medio ipsius". Dat יֹצֵר = vormen hier scheppen kan beteekenen blijkt uit נָטָה dat eigenl. expandit beteekent en voor „scheppen" genomen wordt en uit יָסַד. Maar deze plaats is minder stringent, omdat רוּחַ ook kan vertaald worden door „gedachte" en יֹצֵר dan niet scheppen, maar inspirare zou beteekenen.

Hebr. 12 : 9 waar sprake is van tweeërlei vaders, die van het vleesch en die van den geest. Waar deze twee tegenover elkaar gesteld worden, moeten beide σάρξ en πνεῦμα slaan op den mensch; omdat anders niet van het eene op het andere kan geconcludeerd worden. Bij 't eene moeten

wij dus denken aan onze vaders naar den vleesche, bij het andere aan onzen Vader naar den geest, d. i. aan God, die reeds in Numeri de Vader der geesten genoemd wordt. — Men heeft hiertegen ingebracht, dat σάρξ in de Schrift niet beteekende vleesch, maar de geheele zondige menschelijke natuur van ziel en lichaam beide. Dit is gedeeltelijk waar, maar niet altoos. Volgens Hebr. 1 : 2 zijn de kinderen des vleesches en des bloeds deelachtig; dus beteekent σάρξ hier niet den geheelen mensch maar alleen 't vleesch. En in Num. 16 : 22 komt dezelfde uitdrukking van „Vader der geesten" voor.

Onze vaderen gaven op grond van deze vingerwijzingen aan het Creatianisme de voorkeur. Maar er was ook nog een andere reden. Zij zeiden: De ziel van een mensch is iets zelfstandigs, iets wat in zijn diepsten grond in geen staat van afhankelijkheid tot een ander mag staan. Eens menschen *ik* is in 't werk der Schepping een causa secunda, d. w. z. God poneert deze om vandaar uit iets nieuws te beginnen. Maar is dit zoo, dan kan de ziel ook geen anderen oorsprong hebben dan in God zelf, de causa prima.

Onze vaderen wezen hierbij op de lijn der voorverkiezing, die door de geheele H. S. loopt. De H. S. verbiedt tusschen de ziel en hare praedestinatie iets in te schuiven. Praedestinatie en praeordinatie sluiten in, dat de ziel moet gecreëerd zijn, want de ordinatie en destinatie van de ziel liggen in de gegevens der ziel in. De ziel is niet eerst iets neutraals, dat later in het leven gevormd wordt, maar zij heeft terstond haar eigenaardig karakter. De praeordinatie zijner ziel moet in God en niet in den mensch liggen; daarom is het met de oeconomie der H. S. in strijd, de ziel anders voor te stellen, dan rechtstreeks uit Gods hand voortgekomen.

4. Het *Praeëxistentianisme* mag noch in absoluten zin, noch in relatieven zin geduld worden.

De absolute voorstelling is van Plato en Origines; zij leerden, dat de ziel eeuwig is als God en baseerden deze voorstelling op de gedachte: „wat in de toekomst eeuwig is, moet dit ook zijn in het verleden." Dit is echter onhoudbaar en met de H. S. in strijd. Immers al wat gecreëerd is, moet een begin gehad hebben; was de ziel niet geschapen, dan was zij eeuwig, maar dan zou zij ook geen creatuur meer zijn, maar Creator. Zoo wordt de ziel vergood en krijgt men Pantheïsme.

De relatieve praeëxistentie van Muller en Frank is evenmin houdbaar. Frank zegt, dat „toen God Adams ziel schiep, Hij in die ééne ziel alle zielen in kiem geschapen heeft; en dat nu bij de geboorte, of beter

gezegd bij de ontvangenis, een ziel in potentia overgaat in een ziel in actu". Dit kan niet, want waar waren dan al die zielen in Adam? In zijn eigen ziel? maar dan zou zijn ziel deelbaar geweest zijn, wat alleen van stoffelijke dingen geldt. Bovendien gaat dit niet op, want de ziel is een substans, geen accidens, en alleen van een accidens, niet van een substans kan gezegd worden, dat het van potentia tot in actu overgaat.

Een substans is wat op zich zelf kan bestaan; een accidens wat niet op zich zelf kan bestaan. Een kleur, een lengte, een vermogen zijn accidentia. Daarom kan wel een vermogen van potentia overgaan in actu; maar een substans niet, want dan zou er iets moeten zijn, waarin dat substans zich bevond, dus het zou ophouden op zich zelf te bestaan.

Hadden de zielen een potentiëele praeëxistentie, dan zouden de millioenen zielen zijner nakomelingen ergens in Adam moeten hebben gezeten. Hebben zij in zijn ziel gezeten, dan was de ziel deelbaar, wat niet kan. Zaten zij in zijn lichaam, dan was de ziel iets materiëels.

Komt de ziel uit de ouders, dan komt men tot de dwaaste stellingen; want dan zouden ten laatste half, kwart enz. zielen ontstaan en zouden ten slotte millioenste deeltjes van Adams ziel saamgevoegd uit man en vrouw, weer de ziel van een kind vormen.

5. Het *Traducianisme* werd door onze Vaderen steeds bestreden tegenover de Lutherschen, die meenden op geen andere wijze de erfzonde te kunnen verklaren. Volgens deze leer is er één moment waarop de ziel van het kind nog in den vader is en een volgend moment waarop zij uit den vader in het kind overgaat. Waar is die ziel dan in den vader? Wordt er een stukje afgenomen van de ziel van vader en moeder? Maar dit kan niet, want dan zou de ziel van den vader deelbaar zijn en alleen het stoffelijke is deelbaar, niet het geestelijke. Dus zou het dan moeten zijn e semine patris, wat evenmin kan, omdat uit het stoffelijke alleen stof voortkomt en de ziel dan stoffelijk zou zijn.

Men zoekt deze leer te verdedigen met het beeld van een vlam, waaraan men een menigte lichten kan opsteken, zonder dat de eerste vlam vermindert. Maar dit beeld gaat niet op. Want als ik voor een tweede vlam niet de substans in mijn handen had, kon ik nooit een tweede vlam ontsteken aan de eerste. Wil men dit beeld gebruiken, dan pleit het eer voor het Creatianisme; want dan moet de substans van de ziel er reeds wezen, en komt van den vader niets dan het ontvlammen of opwekken, terwijl het Traducianisme juist bewijzen wil, dat de *substans* van de ziel uit den vader komt.

Nog twee argumenten worden aangevoerd door het Traducianisme.

a. Men zegt, hoe is het te verklaren, dat een kind, dat geboren wordt, de karaktertrekken van vader of moeder vertoont, wanneer het kind nieuw en zelfstandig geschapen is.

Deze tegenwerping bewijst te veel. Lang niet altijd heeft het kind de karaktertrekken van zijne ouders; menigmaal zelfs juist omgekeerde, meer overeenkomende met die van grootvader of grootmoeder, oom of tante; evenals een paar witte eenden soms zwarte jongen krijgen, omdat de vader of moeder van de witte een zwarte was. Die dus de ziel e traduce ontstaan laat, komt voor allerlei raadsels; terwijl met het Creatianisme deze verschijnselen best te verklaren zijn. God schept nl. geen ziel N. N. maar een gepraeordineerde ziel d. w. z. in dien mensch, op dien tijd, in dat land, in die familie en voorzien met die eigenaardigheden, die voor dien kring passen. En voorts heeft de Gereformeerde Kerk nooit geleerd dat God de zielen aggregatorisch, maar wel dat Hij ze organisch schept. Hij zet als het ware 't kind in de cel, die in het groote weefsel der menschheid voor hem bestemd was. Juist in dit verband bezien is de gelijkheid van familietrekken zeer verstaanbaar.

b. Men heeft er op gewezen, dat de erfzonde wel te verklaren is door de leer „e traduce", maar niet te rijmen valt met het Creatianisme. Vooral de Lutherschen beweren dit. En het argument schijnt kras; zóó zelfs dat Augustinus deswege lang geaarzeld heeft tusschen het Traducianisme en het Creatianisme te kiezen. Ziet men echter verder, dan valt er met het Traducianisme niets te vorderen voor de leer der erfzonde, omdat, ware dit wel zoo, de zonde dan een stoffelijke substans zou moeten zijn; alleen een substans kan ergens aanwezig zijn en overgaan in iets anders. Maar de zonde is geen substans; zij is een carentia, een privatio justitiae, die de eigenschappen der ziel deterioreert. En hoe zou nu ooit door teling privatio, d. i. onthouding ontstaan of van den een op den ander overgaan kunnen? Aan deze voorstelling ligt dus een verkeerde beschouwing van de zonde ten grondslag.

6. De leer van het *Creatianisme* is op de volgende wijze door de Kerk voorgesteld en gehandhaafd.

a. Ziel en lichaam zijn niet twee zijden van één substantie maar twee substantien. Dit moeten wij vasthouden tegenover de Vermittelungstheologen. Deze substantiën zijn elk afzonderlijk in 't Paradijs gevormd; eerst is het lichaam geschapen en daarna is de ziel er in geblazen — wij moeten dit zoo realistisch mogelijk nemen — en daarna zijn door een wilsdaad Gods deze twee tot één persoon te zaam gesmeed.

b. Deswege zijn ziel en lichaam scheidbaar. Bij het sterven blijft

alleen de ziel, terwijl God uit de kiem van 't lichaam ten laatsten dage een verheerlijkt lichaam zal doen opstaan.

c. Vader en moeder doen in hun paring een embryo ontstaan, een waarachtige menschenkiem met een bepaalde praedispositie op een bepaalde, gepraedestineerde ziel, en wel op eene ziel, die gepraedestineerd was om in die familie, op dien tijd, kind van dien vader en die moeder te worden.

d. In dit embryo schept God nu de ziel. Vroeger zei men op den 30^{en} of 40^{en} dag na de bevruchting. Dit is eene quaestie, die niet op theologisch maar op juridisch terrein thuis hoort; bij vragen als: indien men eene bevruchte vrouw zoo wondt, dat hare vrucht haar ontgaat, doet men dan een moord, of mishandelt men alleen de vrouw? en bij quaesties van erfrecht.

e. Dit scheppen van de ziel staat niet op één lijn met het scheppen van Adams ziel. Wij belijden, dat God na den zesden dag ophield met scheppen; maar wij verstaan daaronder het scheppen van nieuwe soorten van wezens. Want God gaat steeds voort met in de bestaande soorten de individuen in te scheppen.

f. Omdat aan zulk een ziel de schuld van Adam wordt toegerekend, onthoudt de Heere haar de justitia originalis.

g. Uit het contact met het lichaam krijgt de ziel de bepaalde karaktertrekken, en vertoont de persoon ook in zijn zonde de eigenaardigheden van vader en moeder. Onze vaderen gebruikten hiervoor altijd het beeld van een slangenei; het gif is er in, want het komt er later uit; maar toch hoe ik dat ei ontleed, het gif vind ik niet, quia venenum non est in ovo quod ad essentiam, sed quod ad dispositionem. Zoo is het ook met de zonde; zij is in het embryo aanwezig niet essentieel; maar wat de dispositie betreft; want zij zal er zich later uit ontwikkelen.

Als wij de zaak zoo opvatten, kunnen wij de leer der zonde, der praedestinatie, der verantwoordelijkheid van den mensch tegenover God en van de zelfstandigheid van de ziel het zuiverst handhaven.

7. Als nu de menschelijke persoon ontstaat, genereeren dan alleen vader en moeder het lichaam, of is dit ook een scheppen Gods? Onze Gereformeerde Kerk heeft altijd een concursus aangenomen, d. i. een samenwerking van twee oorzaken, die te zamen vallen. Wanneer ik zeg, dat Thorwaldsen dat beeld gemaakt heeft, dan wordt hiermede niet bedoeld, dat hij die materie schiep; want die zat reeds in het marmeren blok, waarbij hij niets toebracht, maar waarvan hij veeleer de stukken heeft afgeslagen. Maar er is hier een concursus van natuur en kunst, doordat God de hardheid in dat marmer geschapen heeft, waardoor het

den beeldhouwer mogelijk was er een beeld uit te houwen. Maar evenals men nu van Thorwaldsen toch kan zeggen, dat hij dat beeld gemaakt heeft; zoo kan men ook van een vader zeggen, dat hij dat kind geteeld heeft, hoewel God dat kind schiep; er is hier eveneens een concursus van Gods daad en van de daad des menschen. Uitdrukkingen als „wij zijn uit de lendenen van Adam voortgekomen" zijn dan ook accomodatieve uitdrukkingen.

8. Hoe komt dat geschapen wezen nu in het zondige contact! De Traducianen kunnen ons niet voorwerpen dat wij de zonde uit het lichaam laten voortkomen en haar dus stoffelijk maken, want dit doen zij zelf.

De zonde is volgens de Gereformeerden eene privatio justitiae. En die privatio kan verschillende vormen aannemen en verschillende uitwerkingen hebben naar gelang het karakter van het individu dit toelaat. Vergelijk een zeerob, een gewoon mensch en een teringlijder; een hevige koude d. i. privatio van warmte zal bij hen geheel verschillende effecten ten gevolge hebben; den zeerob zal het niet deeren, gewone menschen verkouden maken en een teringlijder een bloedspuwing veroorzaken. Maar er zijn niet alleen primaire ook secundaire gevolgen der zonde. De secundaire openbaren zich in het lichaam en in de ziel. Waar komen nu die secundaire gevolgen bij een pasgeboren kind vandaan? Het lichaam van een vader kan aan den drank verslaafd zijn en daardoor kan ook in het sperma van het kind die prikkel tot drank overgaan. Verder wordt de ziel van het kind geschapen naar het schema van des vaders ziel, en komt bij de openbaring der zonde dus dezelfde karakterwijziging uit als bij den vader. Zie verder den locus de Peccato.

9. Alzoo ontstaat uit de sexueele onderscheiding, in verband met de generatie de nieuwe trilogie van Vader, Moeder en Kind. als afspiegeling van de heilige Drieëenheid. Gelijk de Heilige Geest exit e Patre Filioque, en de Vader en de Zoon in den Heiligen Geest hun eenheid terugvinden, zoo ook vinden vader en moeder hun eenheid in 't kind terug.

Slechts is bij God de onderscheiding niet van „mannelijk" en „vrouwelijk", daar dit eene deeling der eigenschappen en dus ongenoegzaamheid van één der Personen zou aanduiden,

§ 7. *De facultas percipiendi, intelligendi, volendi.*

Den mensch is drieërlei vermogen ingeschapen t. w. vermogen der gewaarwording, het vermogen der kennisse en het vermogen om te willen, de facultas percipiendi, intelligendi et volendi. Alle drie zijn vermogens van ons ik: Ego sum qui percipio, qui intelligo, qui volo en wel zoo, dat alle drie praedicaten zijn van één zelfde subject: Ego percipio, intelligo et volo.

De facultas percipiendi is het vermogen van ons ik om in ons bewustzijn aan de werkelijkheid beantwoordende indrukken te ontvangen van hetgeen in ons en buiten ons bestaat en voorvalt. Dit vermogen verstrekt aan ons bewustzijn het middel van gemeenschap met ons eigen wezen, zoo naar ziel als naar lichaam, en evenzoo het middel om buiten ons zelven met de zichtbare en onzichtbare wereld — de laatste onderscheiden in haar intellectueele, ethische en aesthetische sfeer — en eindelijk met God zelf en zijne engelen in contact te komen.

De facultas intelligendi is het vermogen om hetgeen aldus in ons vermogen inkomt te onderzoeken naar grond, wezen en werking en over het aldus gekende of onderzochte een oordeel te vellen. Dit oordeel is òf een judicium abstractum, d. w. z. uitgesproken volgens de absolute norma òf een judicium practicum d. i. gevormd met 't oog op de belangen en begeerten van ons ik of een ander. Tot deze facultas behoort de conscientie.

De facultas volendi eindelijk is het vermogen, om, voorzooveel aan ons hangt, een conclusie van de facultas intelligendi als secunda causa te poneeren.

Tusschen deze drie vermogens bestaat uit den aard der zaak wisselwerking, wijl zij vermogens zijn van één subject. Er is περιχώρησις.

Onderscheiden van deze facultates zijn de passiones. Deze kunnen den mensch overkomen uit God, uit Satan of uit zijn eigen vleesch. In 't laatste geval heeten zij ἐπιθυμίαι.

Toelichting.

1. Augustinus heeft deze quaestie meer uitvoerig behandeld in zijn werk „de Trinitate" en gezegd, dat er ook eene drievuldigheid des menschen is, omdat de mensch in zijne vermogens een afspiegeling is

van de Drieëenheid Gods. Dat men zoo veroordeelend over den Drieëenigen God spreekt, komt, omdat men nog nooit zijn eigen wezen naging Augustinus noemde deze drie facultates: memoria, intellectus, voluntas.

1e *Memoria* = id in homine unde omne gignitur — sicut Pater in Trinitate.

2e *Intellectus* = de λόγος, de gedachte, het begrip, dat wat uit onze memoria voortkomt — sicut Filius gignitur e Patre.

3e *Voluntas* = de Spiritus Sanctus, die de aandrijver tot een daad is. Gelijk nu de Sanctus Spiritus e Patre Filioque procedit, zoo ook „voluntas procedit e memoria atque intellectu conjunctis." Een tijdlang heeft men Augustinus nagesproken, maar later liet men de memoria weg, omdat men niet begreep wat Augustinus er mee bedoeld had en meende, dat het geheugen geen facultas was. Men gevoelde echter, dat de tweeheid niet volkomen was en keerde daarom weer naar de trilogische indeeling terug, maar hing er nu een derde faculteit achteraan: intellectus, voluntas atque voluntatis libertas. Dit laatste gaat natuurlijk niet op, omdat de libertas een qualiteit is van den wil, maar niet een aparte facultas naast den wil. In 't laatst der vorige eeuw nam men dan ook een andere indeeling aan: gevoel of sensus, intellectus, voluntas. In de volgorde heeft men drie varieteiten:

1e Delitsch: voluntas, intellectus, sensus.

2e Rationalisten: intellectus, sensus, voluntas.

3e Schleiermacher: sensus, intellectus, voluntas.

Nu over de quaestie zelve.

2. Wij hebben in onzen persoon te onderscheiden tusschen:

a. ons *ik*.

b. het bewustzijn van ons *ik*,

c. datgene, waarvan wij ons bewust worden.

Ons *ik* is onze persoon; het bewustzijn is het wakker worden van ons *ik*, het zich zelf kennen van ons *ik*; en de inhoud van dat bewustzijn is wat voor ons *ik* bestaat. Wanneer wij den mensch nu nemen als zeggende: *ik*, als zijnde zich zelf bewust, en als hebbende in dat bewustzijn een inhoud, dan vragen wij: Hoe komt de mensch nu aan dien inhoud? De paragraaf geeft ten antwoord: dat kan hij hebben, omdat hij van God kreeg een *facultas percipiendi* — niet sensus, want deze is passief en een facultas moet altijd actief zijn. Heeft nu de mensch die facultas percipiendi, dan komt de tweede vraag, waar haalt die facultas het te percipieeren object vandaan? — Antw. Het vischwater waarin de mensch vischt is „omne scibile"; hetgeen twee groote sferen omvat:

1. de wereld *in* onze persoon.

2. de wereld *buiten* onze persoon.

Ons *ik* is weer iets anders dan ons bewustzijn, en de inhoud van ons bewustzijn weder iets anders dan dat bewustzijn. Dat maakt, dat mijn *ik* bewustzijn kan krijgen van wat in mijn eigen hart, in mijn gemoed, mijn ziel en mijn denken omgaat. De eerste akker waarvan dus een oogst ingezameld wordt is mijn gansche persoon naar *ziel* en *lichaam*.

Van het *lichaam* kan men kennis krijgen door de sensorische zenuwen, die het overbrengen naar de hersenen en vandaar gaat het naar ons ik. Dit veld der lichamelijke perceptie is echter beperkt; van een groot deel van ons lichaam weten wij in den regel niets, alleen in ziekte. In normalen toestand voelen wij onze lever, milt enz. nooit. Van andere verrichtingen merken wij nooit iets met onze zenuwen — zelfs niet in ziekte — bijv. van de spijsvertering, van het indringen van ons bloed in de aderen enz. Nog weder andere verrichtingen merken wij altijd b.v. het huidsleven.

Wat ons *geestelijk* ik en de onzichtbare wereld betreft, daarvan kunnen wij kennis krijgen, niet door de zenuwen, maar onmiddellijk. Toch is ook hier weder drieërlei terrein onderscheiden:

α. één waarvan wij onmiddellijk bewustzijn hebben.
β. één „ „ soms „ „
γ. één „ „ geen „ „

α. Wat onze gedachten vervult weten wij onmiddellijk, drift, toorn enz.

β. Maar wij hebben ook depots van ons denken; Augustinus noemde die depots memoria. Van alle menschen, die wij zien, maken wij als 't ware portretten en die bergen wij weg in ons hart en laten ze daar liggen, tot wij ze weer noodig hebben. De vlugheid, waarmee men zich iets in zijn memorie brengen kan, is bij den een grooter dan bij den ander. Onze Koning, gelijk alle Oranjevorsten, heeft een uitstekend geheugen, en kent alle menschen terug, die hij eens zag. Dit nu geldt even goed van ons hart, onze gedachten, droomen enz. Vandaar dat de physiologen in het hoofd van een mensch drie afdeelingen aannemen; in de hersenen van 't achterhoofd is het depot; in het midden de fabriek en van voren de phantasie. Gelijk bij zielsziekten wel voorkomt, dat men ontzettende pijn heeft in 't achterhoofd en ook de kennis van al 't vroegere weg is, terwijl de phantasie daarentegen levendig werkt. Bij kinderen kan en moet men dat depot zoo vol mogelijk stoppen, zonder dat zij daarom alles behoeven te begrijpen.

γ. In ons hart kunnen allerlei roerselen en potenzen liggen, waarvan wij geen bewustzijn hebben; bijv. de ἐπιθυμίαι of booze werkingen, die ons beheerschen. Wij kunnen meenen heel vroom te zijn, terwijl wij

ons toch overgeven aan de werking van Satan. Daarom vermaant ons de Apostel: „Ook al veroordeelt ons hart ons niet; God is meerder dan ons hart; Hij kent alle dingen."

De werking van deze facultas percipiendi is, dat de mensch iets wat niet in zijn bewustzijn is, daarin brengt. Het subject van dit percipere is ons *ik* in het bewustzijn.

Deze perceptio is òf een gewaarwording, òf een waarneming; of actief òf passief; gewaar *wordt* men iets wanneer het onwillekeurig, zonder dat wij 't willen in ons bewustzijn komt; men *neemt* iets waar, wanneer wij 't bepaald willen. Toch is dit niet altijd goed in de Holl. taal onderscheiden; men spreekt van een waarneming met de zinnen, wat eigenlijk fout is; ik hoor iets, vaak of ik het wil of niet.

Pijn, lijden wordt men gewaar; ook wanneer God of een daemon in ons hart werkt. Men neemt iets waar, als men het bepaald wil, het ook nalaten kon, maar toch opzettelijk doet.

Nu heeft men betwist, dat in dien passieven zin van gewaarworden de facultas percipiendi een facultas zou zijn. Ten onrechte. Een facultas duidt alleen een *kunnen* aan, zonder iets er bij. Ademhalen is een facultas, al doet men het onwillekeurig. Als ik dus iets kan gewaarworden, is ook die gewaarwording een facultas, als ik bedwelmd ben *kan* ik niet gewaarworden.

Deze facultas percipiendi werkt nu zoo, dat èn de wil èn het intellect noodig zijn, zal er perceptio plaats vinden, 't zij in passieven, 't zij in actieven zin. Alle drie gaan altijd samen.

Als een kind nog nooit een beest gezien heeft, dan kan het ook niet percipere, dat het een beest is; omdat, willen wij percipere wat om ons is, wij daarvan eerst de notio in ons moeten hebben. Een kind percipit aliquid niet quid. Op gewoon terrein levert dit voor ons geen bezwaar op; wij hebben de notiones der dagelijks voorkomende dingen in ons. Maar kom in een schilderijenzaal en gij gevoelt het onderscheid tusschen het kennen, percipere van den kunstkenner en van hem, die „er geen notio van heeft." Om muziek te begrijpen moet men eerst de notio rei musicae bezitten. Om een pols te voelen, moet ik eerst begrip van de zaak hebben. Naarmate de notio rei grooter is, naar die mate neemt men ook meer waar. De facultas percipiendi blijft dezelfde, maar is vaak latent, bestaat in potentia, terwijl zij bij anderen door de facultas intelligendi, de kennis der zaken, tot actus komt. Een horloge, dat niet opgewonden is, heeft wel de potentia om te loopen, maar loopt niet actu.

Maar nu komt er nog iets bij, de een neemt met dezelfde notiones

rei veel minder waar, dan een ander. Hoe komt dit? Eenvoudig omdat de één wil, de andere niet. De een heeft zijn facultas volendi ontwikkeld, de andere liet haar ongebruikt. Twee studenten zullen bij hun aankomen evenveel gave om te leeren en evenveel kennis bezitten, en toch zal de een de Academie dom, de ander knap verlaten. Een mes, dat gebruikt wordt, blijft scherp en glad; een mes, dat niet gebruikt wordt, roest en snijdt moeilijk.

Wij moeten hierbij wel bedenken, dat de notiones eener facultas weer afhangen van den toestand waarin men verkeert. Adam had de facultas percipiendi voor elk terrein 't zij materieel, 't zij spiritueel. De mensch wordt hier genomen in statu recto en dat wel adultus — niet een kind of iemand in zonde gevallen.

3. De *Facultas intelligendi.* De facultas interlegendi bedoelt nog iets anders en meer dan het cognoscere. „Inter-legere" onderstelt altijd twee dingen, inter welke men legit; eene intellectueele handeling is niet voltooid voor zij tot een judicium leidt. De lagere werking van het intellect is het vormen van notiones. Er wordt iets waargenomen, dat vroeger nooit waargenomen is, b.v. een vreemd luchtverschijnsel. Nu heeft de facultas percipiendi hier alleen een aliquid, niet een quid waargenomen. De facultas percipiendi is niet in staat het tot eene notio te brengen, maar deze notio wordt gevormd door de facultas intelligendi, die dan de facultas percipiendi aanspoort om zooveel mogelijk waar te nemen. Het intellect zoekt nu in het wezen van dat vreemde voorwerp door te dringen, en de notio, zoo verkregen, wordt weer opgehelderd door de reeds aanwezige notiones.

Maar de facultas intelligendi gaat nog verder. Zij wil, door een innerlijken drang gedreven, niet alleen alles begrijpen, wat zij voor zich ziet, maar het ook verstaan in zijn wezen. Zij dringt daartoe in het wezen der zaak in; herleidt het begrip tot een dieper begrip; zoekt naar den grond, den oorsprong, de wording en laat daaruit de zaak ontkiemen. Maar niet alleen naar de verschijning en het wezen, ook naar de werking van een zaak, d. i. de gevolgen waartoe zij leiden kan, zoekt de facultas intelligendi. Ons verstand zoekt dus de oorzaken en de gevolgen eener zaak. Hiermede is de eerste actie van het intellect afgeloopen. Thans gaat zij nog verder.

Zij heeft ook formeele noties ontvangen, noties van de genera, waartoe iets behoort b. v. van de aesthetiek, ethiek; van een sociaal, politiek en oeconomisch terrein. Op elk terrein komen φαινόμενα, verschijningen voor; φαινόμενα, die niet beantwoorden aan den eisch van dat terrein, en die

er wel aan beantwoorden. Om te weten wat goed is moet ik een norma hebben; en die norma is aan den mensch gegeven in de formeele noties; had hij die niet, dan kon hij geen judicium uitbrengen. Een chinees bijv. die onze begrippen van schoonheid niet heeft, kan in onze kringen geen geldend oordeel vellen over een of ander kunstproduct. Deze formeele noties, die als norma aan den mensch gegeven zijn, dienen om te beslissen wat waar en niet waar, goed en niet goed, wellevend en onwellevend, dapper en laf enz. is. Immers wie aan daltonisme lijdt, kan de kleuren niet onderscheiden, omdat hij de norma voor dat terrein niet bezit. Deze notiones noemen wij besef en zoo spreken wij van rechtsbesef, waarheidsbesef enz.; het volk gebruikt liever benul: hij heeft daar geen benul van. Vandaar dat, waar in de zondige maatschappij het rechtsbesef verloren gaat, alles verward wordt en er op 't laatst geen onderscheid meer is tusschen recht en onrecht.

Werken nu die formeele notiones goed en zuiver, zooals 't in statu recto adultorum zou geweest zijn, dan komt de mensch tot een interlegere tusschen de res en de norma, die in ons is. Wij zeggen dadelijk: dat is gemeen, dat is edel. Maar er zijn ook terreinen, die zoover afliggen, dat het moeilijk valt dadelijk de dingen te doorzien en te beslissen. Maar dit raakt niet de zaak zelve, maar alleen de meerdere of mindere geoefendheid van de facultas. Bij Adam was in den staat der rechtheid het judicium absoluut goed; bij den zondaar is dit natuurlijk niet het geval; bij hem zijn haast nooit voldoende notiones. Toch wordt ons oordeel door ons meest een judicium absolutum genoemd en als zoodanig onderscheiden van het judicium practicum.

Onder judicium practicum verstaan wij n. l. iets anders. Wij hebben behalve een besef van wat schoon, waar enz. is ook de categorie van ons belang, of iets ons nuttig, aangenaam goed is enz. En het judicium dat van dit besef uitgaat noemen wij het judicium practicum. De vraag of iets op een bepaald oogenblik voor ons gewenscht is, hangt af niet alleen van de vraag wat de absolute norma van ons eischt, maar ook van de vraag wat aan ons *ik* op dat oogenblik het meest van belang toeschijnt. Het judicium kan dan saamvallen met het judicium absolutum, zooals bij Adam voor den val; maar meest verschilt het er mee, omdat de zondaar zijn waarachtig belang niet kent en dus zijn judicium laat afwijken van de door God gegeven norma.

Hierbij komt nog het imperium of dictamen intellectus; daaronder verstaat men, wat men aanduidt met de woorden: „Hoc nunc?" Zal ik het nu doen of niet? Deze vraag kan n.l. overblijven, al is het judicium

practicum reeds gevormd, en deze beslissing over het doen of laten het imperium intellectus.

Ook bij deze facultas is weer περιχωρησις. Zal zij werken, dan moet de perceptio voortdurend tusschenbeide treden. Wij hebben het vermogen om iets te behouden in ons; konden wij geen twee dingen onthouden, dan was ook geen intelligere mogelijk. Het is dus de memoria, die het intellect moet te hulp komen. Maar ook de facultas volendi werkt op het intellect in B.v. het bestudeeren der Kerkgeschiedenis. Iemand zal de feiten van een periode precies vertellen, maar de beteekenis van zulk een periode volstrekt niet weergeven; dit ligt aan de traagheid der voluntas; de voluntas impellens ontbrak hem; hij wilde niet. Bij den een loopt het rad van zijn verstand zeer snel, bij den ander daarentegen zeer traag: m. a. w. de een is een vlugge jongen, de ander een stompe jongen. Maar juist bij zoo'n stompen jongen ontbreekt het meest aan den *wil* om te leeren.

4. De *Facultas volendi.* De gewone opvatting is deze: willen beteekent, dat men iets doen maar ook laten kan. Maar dit is niet zoo. Wanneer er twee personen in een kamer zijn, die gaarne een derde daaruit willen hebben, dan kunnen zij dit op twee manieren doen: hem er uit gooien of hem door een leugen of door overreding er uit lokken. Hieraan gevoelen wij, wat *wil* is; in 't eerste geval wil de man niet, maar gaat hij tegen zijn wil er uit; in het tweede geval echter gaat hij met zijn wil er uit. Wil is dus het vermogen om onzen persoon voor eene conclusie van het intellect te spannen.

Deze facultas nu kan afstuiten op uitwendige beletselen. Ons intellect is gekomen tot de idee, dat het goed is om een wandeling te gaan doen; wij gebruiken onzen wil om die conclusie ten uitvoer te brengen, maar de deur is op slot en wij kunnen niet. Daarom of iets tot efficacia leidt hangt bij den wil er eenvoudig van af of er geen uitwendige omstandigheden bestaan, die de uitvoering tegenhouden.

Ook hier is er weer περιχώρησις of juister hier komt de περιχώρησις het helderst uit. Als iemand een trap afloopt, werkt én de perceptie, èn het intellect, èn de voluntas.

Evenals er nu eene memorie is om het waargenomene te behouden, de memorie van het perceptie vermogen; eene memorie om de begrippen te bewaren, de memorie van het intellect, zoo is er ook eene memorie van de voluntas, een vermogen, een gewoonte of habitus geheeten, om de wilsdaden en wilsuitingen te behouden. Wanneer iemand piano speelt, dan moet hij vooraf leeren: die noot op dien balk is die toon; en nu moet ik dus dien toets aanslaan om het verlangde geluid te krijgen. Is nu bij het

vlugge pianospelen (een wilsdaad) altijd eerst percipere, dan intelligere en vervolgens velle? Eigenlijk ja. Maar door de habitus volgen deze drie elkaar met bliksemsnelheid op en schijnen de drie acties één actie te worden. Er is hier volkomen περιχώρησις. Wanneer de veldheer in de verte een schot hoort, neemt hij dat waar; dan overdenkt hij wat hem te doen staat, en daarna doet zijn wil in een oogenblik het leger van gedaante veranderen, maar dit alles duurt één seconde; de werkingen in onze drie vermogens werken nog sneller dan de trillingen, door onze stem veroorzaakt.

5. Staat de *wil* onder het *imperium* van het *verstand* of werkt de wil uit zich zelf?

Deze strijd is gevoerd zoolang er over de verantwoordelijkheid des menschen is nagedacht. De Mystici zeggen: De wil werkt uit zichzelven. De zuivere theologen leeren: de wil staat onder het dictamen van 't intellect. In de meeste Dogmatieken vindt men over deze quaestie niets meer; daardoor is 't mogelijk, dat Schleiermacher en de Vermittelungstheologen een gevoelen in ons land hebben geimporteerd, dat lijnrecht met het gereformeerde gevoelen strijdt. Nog onlangs besprak Gunning dit standpunt in zijn: „Jezus Christus, de Middelaar Gods en der Menschen"; hij zegt daarin, dat het gevoel als factor voor den wil door onze oude Theologen verwaarloosd was en Schleiermacher dit aan ons geschonken heeft. — Doch niet alleen heeft Schleiermacher dit punt in plaats van verhelderd, verduisterd; maar ook is bovendien het eerste onwaar; de Moor in zijn Commentaar op à Mark neemt het wel degelijk op in zijn stuk: de actu percipiendi, intelligendi et volendi.

De strijd stond altijd zoo, dat Bonaventura, Gerson en de andere Mystici den wil lieten opereeren uit zichzelf; terwijl de Scholastieken volhielden, dat de wil zijn impuls ontving van het intellect.

Calvijn, Beza, Voetius, Zanchius, Rutherford e. a. nemen 't zelfde standpunt in als de Scholastieken. Zij stellen:

Ignoti nulla cupido. Het object, dat begeerd wordt, moet eerst in het bewustzijn aanwezig zijn, zal de wil kunnen willen.

In de actie van het intellect komen voor:

a. de cognitio objecti.

b. de dijudicatio objecti — of het goed of kwaad is.

c. het judicium practicum — waardoor ik beoordeel of het voor mij persoonlijk in deze omstandigheid raadzaam is het te doen,

d. de conclusie of ik het *nu* doen zal of later.

Nu geven echter niet allen, die een praecedens actio intellectus leeren,

daarom toe, dat elk dezer vier plaats grijpt. Onder de Scholastieken namen de Thomisten een andere positie in, dan de Scotisten.

De *Scotisten* meenden, dat alleen de cognitio objecti voldoende was om den wil te laten werken.

De *Thomisten*, en met hen onze Gereformeerde Vaderen, hielden vol, dat niet alleen de cognitio objecti, maar ook de drie andere handelingen van het intellect moesten voorafgaan, vóór de wil wil. Zij hielden dit vol op de volgende gronden;

א. voluntas caeca est — om een object te kunnen beoordeelen, moet ik kennis van de norma hebben; de wil kan niet beoordeelen, want om te oordeelen moet de wil zien, en de wil is blind. Kennis van het object is dus niet voldoende. Het is de wil verder niet te doen om den wijn, maar om den aangenamen smaak; voluntas non appetit objectum sed bonum.

ב. Non appetit bonum simplex sed appropritatum; de wil vraagt niet of iets op zich zelf goed is, maar of het in dit speciale geval goed is.

ג. Movet intellectus voluntatem non inclinans sed objectum repraesentans. De werking van het verstand op den wil is niet zóó, dat het verstand den wil dwingt, maar zóó, dat het hem een lokaas voorhoudt en aldus den wil laat willen.

Op deze niet weersproken gronden hebben de Thomisten en ook Voetius altijd geleerd, dat de wil door het intellect wordt beheerscht. Door Dr. van Ronkel is deze quaestie weer ter sprake gebracht in zijn intreepreek te Leiden, in welke hij op uitstekende wijze de vraag behandelde of het geweten uit het intellect komt of uit den wil. Confer verder Ulrici: „Gott und der Mensch" D I pag 597; ook hij zegt, dat een onbewuste wil geen wil is.

6. An *voluntas* non solum *dependeat*, sed etiam *determinatur* ab intellectu; m. a. w. of de wil ook afhangt van het verstand, wat betreft het *hoc nunc*, zoodat de daad van den wil gelijk is aan het resultaat van het judicium practicum.

De Gereformeerden zijn het hierover niet eens. Amesius heeft het gevoelen verdedigd, dat de wil wel van het verstand afhangt, maar er niet door gedetermineerd wordt; terwijl Thomas Aquinas en de overige Gereformeerden leerden: „Intellectus voluntatem determinat quoad electionem, non quoad exercitium." De exceptie der exercitie bedoelt dit; ik moet, ik wil, ik zal uitgaan, maar de deur is dicht en daardoor word ik verhinderd de electio exercitium te doen worden.

Daarvoor beroepen zij zich

a. op Ps. 9 : 11 en Joh. 4 : 10 waar gezegd wordt, dat, waar

kennis niet afwezig is, noodzakelijk begeerte naar en vertrouwen op God moeten volgen.

b. op I Joh. 2 : 9, 10, 11. Het aanwezig zijn van φῶς d. i. kennis heeft de liefde Gods ten gevolge; σκοτία — d. i. het niet hebben van kennis, veroorzaakt den dood.

c. Wanneer ik een gevaar ken en het redmiddel om er aan te ontkomen, blijft geen mensch stil zitten, maar dwingt zelfbehoud tot handelen.

d. De wil wil nooit een object maar altijd 't goede; voluntas semper appetit bonum. Ook nu nog bij den gevallen mensch is dit zoo; alleen zijn inzicht van het bonum deugt niet.

e. Was de wil niet afhankelijk van het intellect, dan zou de wil ook iets willen kunnen, wat hij niet kent; en dat is onmogelijk.

f. Wie iets met zijn wil misdoet, wordt overal tot verantwoording geroepen, d. i. hij moet de reden opgeven van zijn handelingen. De wil moet dus zijn reden uit het intellect ontvangen hebben.

g. Dan zou er zonde in den wil kunnen zijn, zonder een fout in het denken. Dit weerspreekt de Schrift, die de zonde noemt ἀγνόημα. Hebr. 9 : 7 cf. Spr. 14 : 22; Jes. 53 : 6.

h. De wil op zich zelf kent niets, kent ook niet wat hij begeeren zal: dus is zonder voorafgaande kennis alle willen onmogelijk.

Hiertegenover stonden Suarez, Velasquez en andere Jezuïeten, die tegenwierpen:

a. dat de wil dan niet vrij zou zijn, maar gebonden aan het intellect.

b. dat dan de wil nooit het minder goede kan kiezen, waar zij het betere heeft ingezien; wat wij toch feitelijk doen, want mens aliquid suadet, video meliora proboque deteriora sequor.

c. Dan zou de wil niet kunnen kiezen uit twee bona aequalia, want het verstand stelt ze op één lijn.

d. De wil wordt wel zedelijk, niet imperatief beheerscht.

e. Wanneer het intellect aan den wil een geestelijk goed werk voorstelt, dan kan de wil dat niet uitrichten zonder Gods hulp.

f. Dat er zonde tegen den Heiligen Geest bestaat en dat het intellect die nooit goed kan keuren.

g. Dat men hiermede den mensch tot een dier maakt, dat eenvoudig zijn zin doet.

h. Dat de mensch dan nooit tegen zijne conscientie zou kunnen zondigen, omdat de conscientie in het denken zetelt.

i. Dat Adam niet gezondigd heeft door een redebeleid, maar door een wilsdaad.

j. Dat een dwaling dan ook zonde zou kunnen zijn.

k. Dat de engelen een zuivere kennis hadden en toch sommigen hunner gezondigd hebben tegen den Heere hun God.

Het antwoord der Thomisten en Gereformeerden op deze elf bedenkingen der Jezuïeten luidde als volgt.

Tegen de eerste drie bedenkingen, saamgevat in dit bezwaar, dat de wil niet meer vrij zou zijn, als het verstand zijn stuurman was, geldt:

1e ook wanneer de wil gedwongen wordt op een bepaald oogenblik links te gaan, daarmee blijft de wil toch het vermogen behouden om op een anderen tijd rechts te gaan; evenals een schip op zee, dat luistert naar het roer. De formeele vrijheid wordt alzoo niet aangetast. Een deur, die op een scharnier hangt, is formeel vrij; leg ik diezelfde deur aan een ketting vast, dan mist zij de materieele vrijheid maar niet de formeele, want materieele vrijheid ziet op het oogenblik.

Zoo is het ook met den Heere God uit Wien de wil afvloeit. God heeft één moment gehad, waarop Hij formeel en materieel vrij was. Maar nu God eenmaal gewild heeft, is zijn wil materieel niet meer vrij, maar is Hij aan zijn decreet gebonden. Ook God is dus materieel niet meer vrij. Wat bij den mensch het intellect is, is bij God het decreet; en evenmin als God, wordt de mensch onvrij, al is zijn wil gebonden aan dat intellect. Zoo is het ook met de gezaligden in den hemel; zij hebben formeel een vrijen wil, maar niet materieel, want zij kunnen niet meer zondigen.

2e Ik kan iets doen op twee wijzen, zóó dat mijn wil er mee instemt of zóó dat ik gedwongen word.

Wanneer een meester de hand van een klein kind omklemt om het te laten schrijven, kan het kind dit doen met of tegen zijn zin. Beide malen is het een dirigeeren van de hand, maar in 't eerste geval zonder, in 't tweede geval met dwang. Zoo nu is ook de directie van het intellect voor den wil niet dwingend, maar leidend. Men haalde hiervoor een voorbeeld uit de natuur aan (n.l. van het ijzer, dat door een magneet aangetrokken wordt maar zóó, dat het van zelf komt) doch dit berustte op onjuiste kennis der natuur.

Om dit uit te drukken had men twee formules:

a. Determinatio ad *hoc*, quod etiam potuisset determinari ad *id*.

b. Fit haec determinatio non vi, sed suppositione.

Op de *tweede* bedenking afzonderlijk antwoordden zij: Als het intellect door de zonde niet verduisterd was, zou uwe bewering, als kon de wil, beheerscht door het verstand, niet het minder goede kiezen, doorgaan.

Maar de Schrift leert, dat het intellect verduisterd is, niet meer vraagt naar 't geen God goed oordeelt, maar alleen naar wat de zondige lusten verlangen, en dat hierdoor veroorzaakt wordt, dat het zondige intellect vaak aan den wil het minder goede als bonum voorhoudt. Ook wij houden dus vast: voluntas semper appetit bonum, want anders zou de wil noluntas worden. Maar dan komt tevens de vraag: hoe maakt men nu uit, wat goed is. En dit kan men op tweeërlei wijze doen:

òf absoluut door te vragen naar wat voor God goed is;

òf naar eigen begeerte en dan vraag ik wat voor mij persoonlijk een bonum schijnt. Wanneer ik steel, weet ik wel, dat dit voor God niet goed is; maar stel ik mij zelven hooger dan God, dan noemt mijn intellect ook diefstal een bonum.

Tegen de 3e bedenking.

Neem de twee bona aequalia eens zeer eenvoudig; ik wandel en kan nu rechts of links van een straat loopen; alle twee is even kort en gemakkelijk. Kiest men ten slotte om rechts te gaan, dan is er een van beide gebeurd: of men is door het intellect geleid, zonder dat men 't zelf weet òf de beweging was puur machinaal, en dan is er ook geen wils acte.

Tegen de 4e bedenking.

De beschouwing, als determineerde het intellect alleen moraliter, niet imperatief, is verkeerd en zondig, want het zedelijke bindt even goed als iemand, die ex autoritate spreekt, maar alleen op een andere wijze.

Tegen de 5e bedenking.

Dit is ook zoo, zeggen de Gereformeerden, maar wanneer het intellect aan den wil eenig geestelijk goed voorstelt, dan is dit ook een geheiligd judicium en dus geschiedt dit alleen bij een vrome. De invloeiing der Goddelijke hulp geeft dan een schakel in de werking van het intellect. Gebied ik een gaskraan open te draaien en 't licht aan te steken, dan doe ik dit in de veronderstelling, dat de gasfabriek werkt. Zoo is het ook met het intellect: stelt het aan den wil een goed werk voor, dan voegt het intellect er bij: als gij dat goede werk doen wilt, vloeit Gods hulpe u toe om het te volbrengen.

Tegen de 6e bedenking.

Dat de zonde tegen den Heiligen Geest niet door het intellect zou goedgekeurd worden, ontkennen de Gereformeerden beslist. De Satan zoekt ons altijd deze zonde als een bonum voor te stellen. Er is nooit eene zonde tegen den Heiligen Geest gepleegd, zonder dat men het *gewild* heeft; de zonde tegen den Heiligen Geest is juist, dat men tegen den Heiligen Geest zondigen *wil*.

Tegen de 7e bedenking.

De meening, als zou deze leer den mensch tot een dier maken door zijn verantwoordelijkheid op te heffen, wordt reeds in 't leven gelogenstraft. Al maakt ook een boekhouder soms een fout, dan blijft hij toch verantwoordelijk voor wat hij goed nagerekend en bij zijn chef in rekening gebracht heeft. Zoo ook, wanneer 't judicium intellectus den mensch tot verkeerde dingen brengt, dan is er error in dat judicium. Maar wil daarom een error zeggen. dat er geen judicium is? Neen, juist 't begrip error maakt dat er een judicium wezen moet. Het dier kan geen error begaan, omdat het geen judicium heeft.

Tegen de 8e bedenking.

De voorstelling, als zou men volgens deze leer nooit kunnen zondigen tegen de conscientie, berust op een valsche beschouwing van het geweten. De conscientie is niet 't judicium finale van het intellect. Conscientia est inter argumenta, quibus nititur judicium finale sed non est judicium finale ipsum. Het intellect redeneert b. v. aldus: mijn conscientie zegt wel diefstal is zonde, maar steel ik niet, dan lijd ik honger en dus doe ik het wel. Er wordt dus krijgsraad gehouden, het advies der conscientie gevraagd, maar niet opgevolgd.

Tegen de 9e bedenking.

Tegenover de bewering, als had Adam gezondigd door zijn wil, niet door zijn redebeleid, verwezen de Gereformeerden naar II Cor. 11 : 3. Eva is ten prooi geweest aan een bedrog van de slang; meer staat er niet; de zonde van Adam was dus het gevolg van een misleiding, d. i. het inbrengen van een error in het intellect.

Tegen de 10e bedenking.

De Gereformeerden antwoordden hierop: quod dico; ja dat is ook zoo, dwaling is zonde.

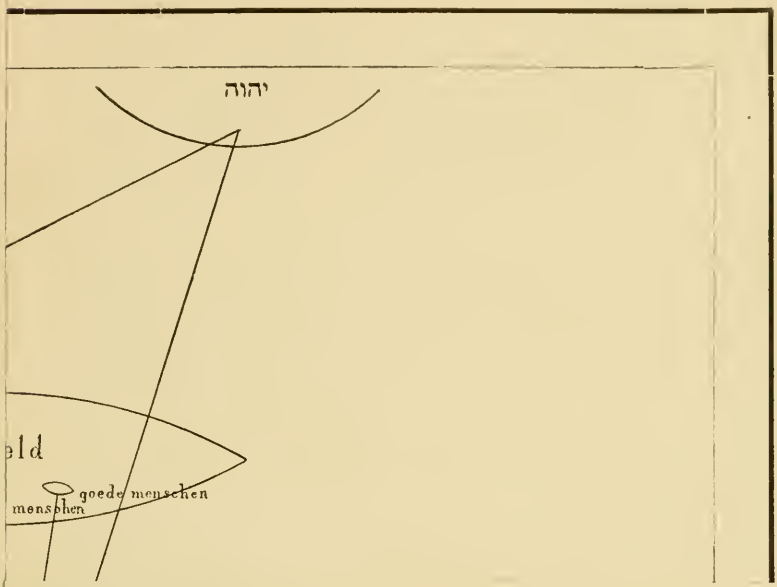
Tegen de 11e bedenking.

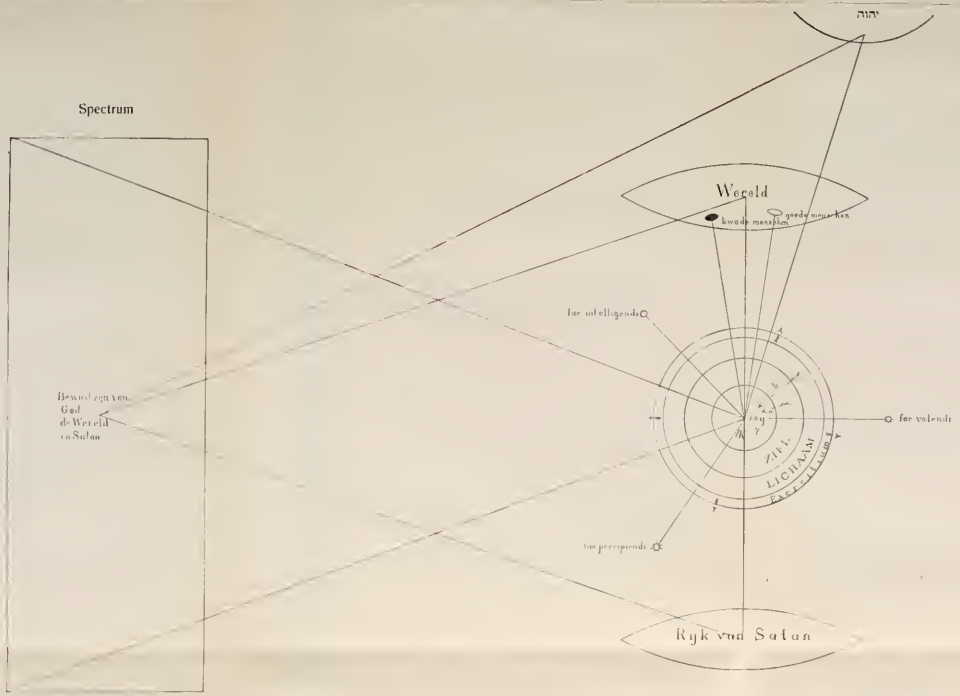
In Joh. 8 : 44 lezen wij juist van den vader der leugenen, dat hij niet staande gebleven is ἐν τῇ ἀληθείᾳ. Tegen de waarheid zondigen, dat was de val van Satan.

---

7. Verklaring van nevensgaande figuur.

Het *ik* van den mensch heeft een oog en ziet daarmede in den spiegel van zijn bewustzijn. Valt alleen de projectie van het „Ik" in dien spiegel, dan heet die spiegel: zelfbewustzijn. Valt in dat zelfbewustzijn de projectie van God, de wereld en Satan, dan wordt die spiegel bewustzijn geheeten.

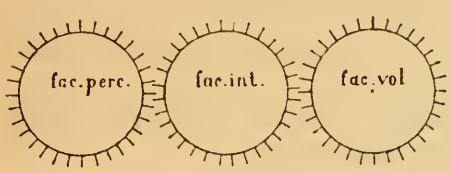

יהוה
eld
goede menschen
menschen



Locus de Homine II, 44, 80.

Het *ik* heeft verder een ziel en een lichaam; de actie die van het lichaam naar buiten werkt, noemen wij exercitium.

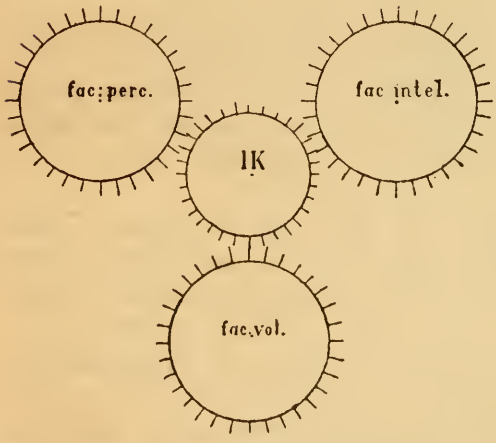
Het *ik* heeft voorts drie vermogens, de perceptie, het intellect en den wil en de vraag is thans hoe deze onderling werken? Stel ik de drie facultates voor als de drie tandraderen, die in elkaar werken (dit maken Prof. Scholten en de Ethischen van de gereformeerde voorstelling) dan is er volkomen determinisme.



Scholtens voorstelling van de geref. leer.

Bracht op deze wijze de facult. percip. ~~de fac. intell.~~ en de fac. intell. weder de fac. volendi in beweging, dan moest natuurl. de wil gaan, zooals de fac. intel. het beval maar dan was de wil tevens willoos.

Maar de voorstelling der Gereformeerden is geheel anders.



Voorstelling der Gereformeerden.

Eerst heeft er plaats een judicium van de facultas intelligendi; dit komt 't *ik* te weten en eerst met die wetenschap voorzien geeft het *ik* last aan de facultas volendi.

Nu worden er nog andere invloeden op 't *ik* uitgeoefend, waarmee gerekend moet worden:

1e de invloed van God.
2e „ „ „ de wereld.
3e „ „ „ Satan.
4e „ „ „ de menschen.
5e allerlei omstandigheden en incidenten; b.v. kiespijn, het humeur, de neigingen en begeerten, dus de habitueele en incidenteele effecten van lichaam en ziel. Uit de ziel komen de hartstochten, uit het lichaam de lusten.
6e de innerlijke levensaandrift (een zeer machtig motief).

Wij hebben dus

A. werkingen van buiten af op ons *ik;* invloeden geheeten; en boven vermeld van 1—4.
B. werkingen in ons wezen; uiteenvallende in die van het lichaam (lusten), van de ziel (hartstochten) en van den lebenstrieb.

Deze alle werken op het *ik*, om den wil tot actie brengen.

---

9. De *vrije wil* en het *liberum arbitrium.*

Er is tweeërlei n.l. een liberum arbitrium en een vrije wil. Nu worden deze twee vaak als identiek genomen; wat niet zoo is; want zij drukken twee geheel verschillende zaken uit. Maar zoozeer is onze tijd aan heldere begrippen gespeend, dat hij niet eens merkt het onderscheid tusschen deze beide. Liberum arbitrium is de lubentia intellectus, en heeft met den wil niets te maken. 't Is de kiesvrijheid, de keurvrijheid, het recht van eigen keuring en wil niets zeggen dan: uw oordeel is vrij. Men zou het ook kunnen noemen Libertas intellectus. Maar een vrije wil beteekent: uw wil is vrij (de libertas voluntatis).

Het *ik* is vrij ten opzichte van alle drie facultates. Alleen de facultas percipiendi is gedeeltelijk onvrij. Als het warm is b.v. staat het *niet* aan ons, die warmte niet te voelen. Dit geldt van alle gewaarwordingen.

Men moet dus zeggen: Het *ik* is vrij in zijne drie rotaties van waarneming, beoordeeling en willen.

Onze Vaderen spraken slechts van twee faculteiten van de fac. intelligendi en van de fac. volendi, daar zij de fac. percipiendi onder de fac. intelligendi subsumeerden; want, zeiden zij, het waarnemen is een zaak van het verstand.

Wij moeten nu scheiding maken tusschen het bewustzijn, d. i. mens, en het intellect, d. i. verstand. Zooals uit de voorafgaande figuur blijkt, is 't bewustzijn niet reëel, maar alleen een afspiegeling van wat in den

persoon omgaat, zonder eenige actie van het intellect. Een kind voelt een speldeprik zonder dat het weet wat een speld of een prik is. Het bewustzijn is dus de reflex van den inhoud van ons wezen en daarom onderscheiden van de rota intellectus.

Wij hebben dus een *ik*; een reflex van dat *ik* in ons bewustzijn; en dat *ik* heeft weer drie raderen tot zijne dispositie, waardoor het werken kan; de rota percipiendi, intelligendi et volendi. Deze raderen zijn niet vrij, ook het bewustzijn niet; maar het *ik* is vrij. Die vrijheid van het *ik* bestaat daarin, dat het *ik* kan waarnemen of niet; kan oordeelen zus of zoo, kan willen of niet willen. Nu brengt men de vrijheid van het *ik* op de raderen over en — hinc illae lacrimae — spreekt dan van kiesvrijheid, oordeelvrijheid en wilvrijheid; wat natuurlijk overdrachtelijk is gesproken en niet juist uitgedrukt.

Maar omdat nu het *ik*, het bewuste *ik* — want zóó moet men het altijd nemen, anders is er geen actie van het *ik*; iemand die gechloroformiseerd is heeft geen bewustzijn en zijn *ik* heeft dan noch gevoel, noch verstand, noch wil — vrij is, heeft daarom het *ik* de vrije, willekeurige beschikking over die drie rotae? Neen, onmogelijk; die drie rotae zijn zoo ingericht, dat, als het *ik* eenmaal gekozen heeft in de rota percipiendi, dan ook de facultas intelligendi gebonden is naar dat judicium te werken, en evenzoo de facultas volendi. De functie van de eene faculteit determineert dus imperatief de functie der andere faculteiten. Wanneer iemand b.v. in 't water ligt en om hulp roept, dan kan ik, als ik alleen het gillen hoor, thuis blijven zitten, denkende, dat het niets te beduiden heeft. Maar als ik het zie, waarneem met mijne oogen, dan moet ik het ook begrijpen; en als ik dan overwogen en het judicium practicum gevormd heb, of ik helpen zal of niet, dan is ook mijn wil gedetermineerd.

Onze Ouden waren gewoon hierbij drie bepalingen te maken:

De vrijheid van het *ik* is niet αὐτεξουσιος, maar δικαιρετικός en ἑκούσιος. Wat wil dit zeggen?

Αὐτεξουσία is potestas, souvereiniteit, sui juris esse, in onderscheiding van δύναμις, potentia. De mensch is niet αὐτεξουσιος, maar afhankelijk van God. De vrije beschikking over zijn wezen heeft de mensch nooit gehad, noch in statu integritatis, noch in statu peccati, noch na de wedergeboorte.

Wel is de vrijheid van den mensch δικαιρετικός en ἑκούσιος. Wat deze woorden beteekenen, is het best te voelen uit de tegenstellingen:

de tegenstelling van δικαιρετικός is: necessitas naturalis.

de tegenstelling van ἑκούσιος is: necessitas vi illata.

Διαιρετικός; de eerste tegenstelling verstaat men terstond als men denkt aan twee kinderen, die beide middelen bezitten, maar waarvan het een onder voogdij staat, het andere niet. De onmondige krijgt niets dan het resultaat van het cijferen; er wordt voor hem gecijferd; de mondige cijfert zelf. Het dier nu verkeert in den toestand van den onmondige; het dier heeft wel een wil en een besef, waaronder die wil gedirigeerd wordt; maar dit besef is niet product van zijn denken, maar het resultaat van de efficiënten in zijn wezen; van een optelling en aftelling, die niet hij zelf, maar de natuur voor hem deed. Dit is de necessitas naturalis; deze bestaat ook bij een kind en dat heeft dan ook geen liberum arbitrium. Komt iemand echter tot onderscheid van jaren; weet hij te onderscheiden tusschen goed en kwaad; dan heeft er in hem een διαίρεσις plaats gevonden, en werd hij διαιρετικός.

Ἑκούσιος; de daad van iemand, die vrij is, heet ἑκούσιος; daartegenover staat de necessitas vi illata. Men kan tot iets genoodzaakt worden, doordat een sterkere persoon, een verlokking of iets anders ons van onze macht berooft; dan wordt er een vis illata op ons uitgeoefend; dan is het ἀκούσιος. Maar is dit niet zoo; wordt er alleen een moreele invloed uitgeoefend, dien wij in onze personen opnemen, tot onze eigen overweging maken en aan onzen wil assimileeren, dan blijft het ἑκούσιος.

De mensch is dus èn in statu recto èn post lapsum διαιρετικός en ἑκούσιος gebleven. Wat de mensch doet, doet hij uit vrijen wil en met zijn liberum arbitrium. Ook de zondaar, als hij zonde doet, koos die zonde en wilde haar doen; en daarom alleen is hij schuldig. De Gereformeerde leer heft de verantwoordelijkheid van den mensch dus niet op.

Maar vergissen wij ons dan niet? Sprak Luther dan niet van een arbitrium servum? Antwoord: de kenners bedoelden nooit met arbitrium servum de formeele, maar altijd de materiëele vrijheid. Het *ik*, wilden zij zeggen, heeft door de zonde het vermogen verloren, om, waar 't goede tegenover het kwade staat, het goede te willen en God te kiezen. Adam in den staat der rechtheid kon óók voor God en het goede kiezen; maar de zondaar kan dit niet meer. Hiermede is echter niet gezegd, dat de mensch, wat hij nu doet, niet doet door zijn wil. Het verschil tusschen den mensch vóór en nà den val raakt niet de formeele, maar de materiëele vrijheid. Wat dus gedacht en gedaan wordt, is wel gekozen en gewild; maar de mensch kan niet meer God en het goede kiezen. Maar dat hij God niet kiest, dat *wil* hij; inclinat intellectus voluntatem ad peccatum.

Het sterkst zien wij dit in Satan. Satan heeft wel een wil; wat hij

doet, *wil* hij doen. Satan haat God diep, maar hij wil God haten met al de kracht, met al de energie van zijn persoon. Geen mensch op aarde kan dan ook in denken en willen met Satan vergeleken worden. Met al zijn kracht kiest hij, denkt hij en wil hij God haten. Een enkel oogenblik met zijn judicium te willen God lief te hebben, dan kan Satan niet meer ; ofschoon Satans wil formeel volkomen vrij is.

Zoo is het ook met den onwedergeboren mensch ; hij kan geen ondeelbaar oogenblik met zijn denken en willen voor God kiezen. Wel doet hij nog goed, ja maar 't ipsissimum bonum kan hij nooit doen. Goed te doen om God, daartoe is hij niet in staat. En in dien zin heeft onze Kerk ook geleerd, dat het arbitrium liberum door de zonde servum geworden is.

Thans komen wij eindelijk tot den bodem der quaestie. Het *ik* is vrij om waar te nemen, te overleggen en te willen. Geen macht van buiten kan dit iemand ontnemen. Men kan een martelaar wel anders doen spreken, dan hij denkt ; maar zijn oordeel te veranderen is onmogelijk.

Maar nu de diepste vraag : Is dat *ik* nu bepaald of niet ? Waar haalt dat *ik* zijn beslissing vandaan ? Natuurlijk uit zich zelf. Om nu te zeggen, dat het *ik* op een gegeven oogenblik zus of zoo kan zijn, staat gelijk met te zeggen, dat een mensch op zulk een oogenblik zich zelf schept. Dat is de dwaling van het Pelagianisme. De Gereformeerden en alle diepe denkers hebben daarentegen altijd geleerd : Ik ben, wat ik ben, als resultaat van mijn verleden, van mijn opvoeding, omgang, van alles wat met, in, voor en om mij gebeurd is. Dan kan echter mijne vrijheid nooit verder gaan, dan het resultaat van al deze invloeden mij toelaat. Mijn wil staat dus vooruit vast, omdat hij gedetermineerd is door mijn verleden. De keurvrijheid en wilsvrijheid bestaat dan daarin, dat de mensch niet als een steen geworpen wordt, maar weet zijn eigen leven met bewustheid te leven. Het vitam vivere conscie is de heerlijkheid des menschen.

10. *Resumptie* van 't voorgaande.

De actie hangt af :

A. Van het *zijn* of *wezen* van een mensch op een gegeven oogenblik.

Datgene, wat in 't zijn of wezen van een mensch aanwezig is, noemt de H. S. לֵב of *καρδία* ; gelijk gezegd wordt : „Uit het hart zijn de uitgangen des levens" ; „uit het hart komen voort booze beraadslagingen".

Hoe wordt nu dat zijn of wezen van den mensch bepaald ? Wij hebben hierbij te letten op deze momenten :

1° op de *persoonlijkheid* of het *ik* ; die zich weder splitst in drie momenten :

a. de aandrijving uit de menschelijke natuur in 't algemeen;
b. de inclinatie of habitus, die in den mensch gekomen is;
c. de bijzondere aanleg.

2° op de innerlijke *drijfkracht* van zijn persoonlijken aanleg of bestemming.

3° op de *memorie,* met den rijken schat van voorstellingen, daarin aanwezig.

B. De *invloeden* van *buiten* af:

1° God.
2° Satan.
3° Kosmos — en in dien kosmos:
a. de medemenschen;
b. de brute natuur.

C. De *katoptrische werking*, d. i. het opnemen in ons *bewustzijn.*

De een is zich bewust van zijn toestand en de invloeden, die op hem werken, de andere niet. Hierbij heeft de mensch te oefenen:

1° de *actio percipiendi,* om kennis te nemen welke aandrift en welke invloed er is;

2° de *actio dijudicandi,* waarbij de mensch het gepercipieerde beoordeelt:
theoretice; naar de norma.
practice; in haar gevolgen voor den betrokken persoon. En dit kan weder zijn:
absolute; of het voor mij essentieel goed is.
composite; of het hoc et nunc mij nut.

3° de *actio determinandi,* waarmee de mensch tusschen het judicium theoreticum en compositum kiest.

D. De *actie* van den *wil.*

De wil bestaat daarin, dat mijn *ik,* wetende dat het zoo moet, dat judicium accepteert; mijn persoonlijkheid huwt aan dat besluit; mijn wezen er mee vereenzelvigt en mijn krachten er aan ten dienste stelt.

E. Het *exercitium.*

Of het tot het exercitium komt, hangt niet af van den wil. De wil wil, ook al kan hij niet.

Zoo is het normale proces.

Twee abnormaliteiten vallen hierbij op te merken:

1° Er komen handelingen tot stand, waarbij van het judicium of den wil niets te merken valt en 't schijnt of men zonder die twee tot de daad overgaat.

a. In drift slaat men iemand dood, en zegt later: Ik wist niet wat

ik deed. Hier komen wij aan de moeilijke kwestie der toerekenbaarheid; want eigenlijk geldt dit van alle hartstochten; dronkenschap, wellust, bloeddorst enz. En juist dit niet weten wat men deed heeft den schijn, alsof de lagere aandriften buiten het bewustzijn om op ons *ik* werken en voor die actie spannen.

b. Het tweede feit is de gewoonte; zonder eenige prikkeling van 't bewustzijn doen wij een menigte dingen, b.v. traploopen, gymnastiseeren enz. De gewoonte lijkt dan ook veel op dronkenschap, in dit opzicht, dat het buiten 't bewustzijn omgaat.

2º Bezetenheid, krankzinnigheid, enthousiasme, fanatisme, inspiratie enz. leeren ons, dat er ook rechtstreeksche invloed van God en Satan op ons is, die buiten het bewustzijn omgaat.

Een tweede opmerking, die wij maken, geldt de περιχωρησις.

Men brengt n.l. tegen 't bovenstaande in: „Ja, maar er zijn toch wel dingen, waarvan ik eerst voel dat ik ze wil, en waarover ik dan pas denken ga." Dit is ook waar, maar moet verklaard uit de περιχωρησις. Περιχωρησις beteekent in theologischen zin: de omloop van het goddelijk leven door Vader, Zoon en Heiligen Geest. Evenzoo bestaat er een περιχωρησις bij de drie faculteiten van den mensch. Ik wil b.v. een glas water drinken. Hoe kom ik aan dien impetus? Uit de behoefte der natuur. Hier heeft wel degelijk uit den schat van de memorie het judicium gewerkt, voordat de wil werkte. Het geheugen zeide n.l.: Om dorst te lesschen is water goed; en nu wil ik water drinken. Maar er is geen water voorhanden. Nu telegrapheert de wil naar 't intellect: hoe kom ik aan water; en daarna beveelt het verstand weer aan den wil: zoo kun je water krijgen; wil het nu ook.

Een derde opmerking geldt de *koppigheid.*

Wat is koppigheid? Men heeft eenmaal gezegd: „Ik blijf thuis", en nu is er niets meer aan te doen. Koppigheid is dus het zonder reden iets doen en willen. Werpt dit niet de bovengestelde theorie omver?

Er is een *ik* en een niet-ik. En nu heeft ieder mensch de plicht, zijn *ik* tegenover het niet-ik te handhaven. Koppige menschen zijn altijd zwakke personen, die voelen, dat zij hun *ik* moeten handhaven. Maar dit valt hun moeilijk; zij hebben geen klaar besef van de dingen; en daar zij nu èn hun eere willen behouden èn geen verstand genoeg hebben om hun handelingen te motiveeren, doen zij dit door koppigheid. Men vraagt b.v. iets aan iemand en hij antwoordt: Neen! om zich daardoor den schijn van wijsheid te geven. Men vraagt nu: Waarom niet? en het antwoord luidt: Dat zeg ik je niet, daar heb je niet mee te maken.

Dit is dus een schijnbare afwijking, die inderdaad geen afwijking is. Ook hier appetit voluntas bonum, quod ei propositum fuit intellectu.

Deze abnormale afwijkingen laten zich het best daaruit verklaren, dat er graden van bewustzijn zijn. Er is in het bewustzijn een gewoon cijfer van klaarheid; maar nu heeft men ook cijfers, die òf boven 't gewone peil stijgen òf daaronder dalen. Abnormale verschijnselen zijn niets dan eene verflauwing van het bewustzijn.

§ 8. *De conscientie.*

's Menschen geweten is eene actie van zijn bewust ik, tot stand komende door middel van zijne facultas intelligendi krachtens eene goddelijke aandrijving, die in zijn natuur inhaerent is en hem dwingt om zijn persoon, staat, toestand en levensuiting, voor wat aangaat zijn verleden, zijn heden en zijn toekomst te toetsen aan den hem bekenden wil van God.

Toelichting

1. Omtrent het geweten bestaan tegenwoordig twee opvattingen; een practische opvatting onder het volk en een philosophisch-theologische onder de geleerden.

De *practische* opvatting is deze : het geweten is de inspraak van God in het binnenste; of waar 't geloof aan God week, het geweten is de inspraak van ons waarheids- en plichtsbesef.

Hiernaast en gedeeltelijk hiertegenover staat de *philos.-theologische* opvatting, die te danken is deels aan de groote Duitsche philosophen uit het einde der vorige en 't begin dezer eeuw; deels aan den arbeid der Vermittelungstheologen, met name van Rothe en Harless. Deze opvatting komt hierop neer. Men moet in het oog houden dat er velerlei schakeeringen in het bewustzijn van den mensch zijn; b.v. het zedelijk bewustzijn, 't godsdienstig bewustzijn enz. Dat religieuse bewustzijn of Gottesbewustsein in den mensch uit zich in het geweten. „Tot dusver", zeggen zij, heeft men de conscientie beschouwd als een zedelijken factor, een moreele macht. Dit is echter verkeerd. Het volk spreekt terecht van „de inspraak Gods" en dit is juister uitgedrukt. Daarom brengen wij de zaak over van het zedelijk naar het religieuse bewustzijn. Het geweten is dus de uitspraak van het religieuse leven in ons." — Hierop leggen de Vermittelungstheologen allen nadruk. Het goede hierin is, dat men tegenover de rationalisten en supranaturalisten van vroeger de immanentie Gods weer tot zijn recht laat komen. Hiervoor hebben wij aan de Vermittelungstheologie dank te brengen. Niet in dien zin, als waren zij hiervan de uitvinders geweest. Want wie Perkins en Amesius opslaat, ziet, dat dit ware element reeds bij hen duidelijk aanwezig is en zelfs helderder uitgesproken wordt. Maar omdat zij, wat onder 't stof van het supranaturalisme begraven lag, weer hebben opgehaald.

(Amesius geeft als definitie: „Conscientia humana est judicium hominis de semet ipso, prout subjicitur jucidio Dei.")

Maar dit goede erkend zijnde, moet ten krachtigste ontkend, dat hun verdere bespreking van de leer van het geweten ons op den rechten weg brengt. Hunne beschouwing is gebouwd op eene sterk pantheïstisch gekleurde opvatting van de immanentie, die met de verwoesting, door de zonde teweeg gebracht, geen rekening houdt. Hiertegenover stellen wij de zuiver theologische opvatting, zooals in de H. S. ons geleerd wordt.

2. In het O. T. komt het begrip van geweten als zoodanig niet voor. De Septuaginta heeft eenmaal מַדָּע vertaald door *συνείδησις*, n.l. Pred. 10 : 20, waar de Statenvertaling terecht „gedachten" heeft. De vertaling „geweten" heeft hier geen zin. Bovendien *συνείδησις* beteekent volstrekt niet altijd geweten; want *συν-* en con- zijn even dikwijls ons Hollandsche ge- als be-, cf. *con*cipere, *be*grijpen. Veeleer kan men zeggen, dat het O. T. begrip van יִרְאַת יה", de vreeze des Heeren, ongeveer 't zelfde uitdrukt als ons geweten.

In het N. T. komt het woord „geweten" in de Evangeliën niet voor, wanneer er van den Heere Jezus sprake is; evenmin gebruikt Hij zelf het. Alleen vinden wij het Joh. 8 : 9, waar niet Jezus spreekt, maar de Apostel verhaalt. Dit stuk van Johannes behoort juist tot die stukken, wier echtheid betwist en wier authenticiteit door de critiek nog steeds onderzocht wordt. (Wij willen met deze opmerking natuurlijk niet zeggen, dat het daarom niet tot den Bijbel behoort.) Geweten beteekent op deze plaats niet „God" of „Wet", maar alleen: hun inwendig *ik*, dat getuigenis aflegt van hun verleden.

In de andere boeken van het N. T. komt het woord „geweten" herhaaldelijk voor.

Hand. 23 : 1. Ook hier treedt de conscientie op als testis en judex.

Hand. 24 : 16. Hier is 't geweten genomen, niet alleen in zijn betrekking tot God, maar ook tot zijn medemenschen.

Rom. 2 : 15. Hier wordt gezegd, dat het geweten iets anders is dan de wet van God in ons binnenste. Want hier is sprake èn van de wet Gods, zooals die op Sinaï aan de Joden gegeven werd, èn van de ongeschreven wet, die de Heidenen in hun hart ontvangen hebben, èn van de conscientie, die *mede*getuigt in verband met de gedachten van andere personen.

Rom. 9 : 1. Het geweten treedt ook op als testis en judex van 's menschen innerlijk bestaan. Maar tevens voegt de Apostel er bij, dat de *συνείδησις*

geen vertrouwbare gids is. Alleen wanneer zij meegetuigt ἐν Πνεύματι Ἁγίῳ.

Rom. 13 : 5. Hier komt het geweten 't eerst voor als impellens, imperans. Overal elders is het een testis en judex; hier is het een dreigende macht.

I Cor. 8 : 7, 12. Er wordt hier gewezen 1° op het graadverschil in de werking van het geweten, 2° dat het geweten kan bepaald worden door God óf door verkeerde motieven, die wij voor goed houden; terwijl dit weder afhangt van de γνῶσις.

I Cor. 10 : 25, 27, 28, 29. De Apostel zegt: 1° Voor wat u aangaat, kleeft aan het vleesch op zich zelf geen zonde. Ga dus gerust in een vleeschhal en koop daar zonder te onderzoeken, of het dier ook in een afgodentempel geweest is. 2° Waarneer gij bij een Heiden ten eten gevraagd wordt, eet dan maar gerust al wat gij op uw bord krijgt en ga niet onderzoeken, of er ook offervleesch bij is, meenende dat uw geweten dat niet toelaat. Maar nu zou het kunnen gebeuren, dat zoo'n Heiden zei: „Weet gij wel, dat dit offervleesch is? En geschiedt dat, eet het dan niet om het geweten; ik bedoel niet uw eigen geweten, maar dat van den ander; opdat hij in uw eten van het offervleesch geen vrijbrief ziet voor zijn eigen conscientie om desgelijks te doen.

II Cor. 1 : 12 treedt het geweten als testis op.

II Cor. 4 : 2 leert, dat de inspraak van 't geweten is coram Deo.

II Cor. 5 : 11 bewijst, dat de conscientie van den een in verband staat met die van den ander.

I Tim. 1 : 5 } leeren, dat er eene conscientia bona, maar ook eene
I Tim. 1 : 19 } conscientia mala is.

I Tim. 3 : 9 }
I Tim. 4 : 2 } toonen, dat het geweten zelfs toegeschroeid kan worden.

II Tim. 1 : 3 wordt de conscientie καθαρά (een andere naam voor bona) genoemd.

Titus 1 : 15 wordt gesproken van een bevlekt geweten.

Hebr. 9 : 9 wordt συνείδησις genomen als uitdrukking van het inwendige levensbeginsel tegenover den uitwendigen vorm.

Hebr. 9 : 14 wordt het eveneens met de levensuiting in verband gebracht.

Hebr. 10 : 2 wordt συνείδησις genomen voor „bewustzijn".

Hebr. 10 : 22; hier zijn drie dingen op te merken. De conscientia mala in geaccentueerden zin wordt πονηρά geheeten. Voorts wordt de conscientie in verband gebracht met 't hart. Eindelijk de conscientie wordt gezuiverd door besprenging met Christus' bloed.

Hebr. 13 : 18 wordt de συνείδησις „καλή" genoemd, wanneer wij in alles καλῶς willen wandelen.

I Petri 2 : 19 moet συνείδησις τοῦ Θεοῦ natuurlijk opgevat worden als genet. subj. het geweten, dat door God in ons gewerkt wordt, en niet als genet. obj.

I Petri 3 : 21 wordt de doop de vraag van een goed geweten naar God genoemd.

3. Over de woorden σ υ ν ε ί δ η σ ι ς, *conscientia* en *geweten.*

Tegenwoordig zegt men vrij algemeen, dat in de suffixen συν-, con- en ge- de beteekenis ligt van *met* en wij συνείδησις dus moeten opvatten als een „εἰδέναι συν Θεῷ, scire cum Deo, een weten met God". Het suffix *ge-* wordt dan verklaard als komende van ga-, dat eene bijeenvoeging aanduidt; verg. gezusters, gebroeders enz. Deze verklaring is onjuist. Zij past geheel bij de Ethische richting en elke andere Pantheïstische strooming, die 't goddelijk en menschelijk bewustzijn ineen laat vloeien. Zij is echter ongereformeerd, past niet bij de belijdenis der Schrift en is historisch, linguistisch en etymologisch onwaar.

Weigand, Deutsches Wörterbuch IIe Halbb. blz. 690, zegt: „Gewisse ist ein verstärktes Wissen." *Ge-* drukt oorspronkelijk een „verstärkte That" uit; daarom wordt het gebruikt vóór het verleden deelwoord om een actio uit te drukken ab omni parte perfecta, b.v. geschreven. Geweten als deelwoord en geweten als substantief drukken 't zelfde uit, n.l. dat de daad van het geweten ten einde toe afgeloopen is. Men was hier eerder toe gekomen, als men gedacht had aan het O. Nederl. „Gewisse", dat ook Bilderdijk nog wel gebruikt. Gelijk ook ons „gewis zijn" beteekent certissime, ab omni parte scire. Geweten is dus een wetenschap, waaraan niets ontbreekt. Wat een ander van ons weet is onvolledig, maar wat wij van ons zelf weten is eene scientia ab omni parte perfecta, althans pro viribus nostris, want absoluut is dit alleen waar van God.

Σὺν, cum heeft tweeërlei beteekenis:

a. om de zelfde daad aan twee of meer personen op te leggen, ze op hen toe te passen, zoodat die personen objecten zijn b.v. componere, conjungere, colligere, comparare, confundere enz. Nooit worden συν en cum gebruikt om *twee* subjecten uit te drukken, die één handeling verrichten, en dat zou toch het geval moeten zijn indien conscientia beteekende scire cum Deo. Maar hiervan is bij transitieve verba geen ander voorbeeld te vinden.

b. wanneer er maar van één object sprake is, om aan te duiden, dat het op alle deelen van een zaak van toepassing is; dus ab omni parte;

ter versterking; b.v. convalesco, consido, consequor, conniveo, conservo enz. Van dit laatste vinden wij een voorbeeld in Hand. 12 : 12 waar *συνιδών* beteekent; en allen te zamen overlegd hebbende; niet het zien van meerdere dingen, maar het zien van alles in één ding. — Verder blijkt uit dit vers, n.l. uit *συνηθροισμένοι*, dat door *συν* en cum wel twee subjecten kuunen bedoeld worden, maar alleen bij intransitieve verba of bij passiva.

Συνείδησις komt in het klassieke Grieksch niet voor; het eerst vinden wij het bij Lucianus, terwijl Stoboeus nog één plaats aanhaalt uit het oude Grieksch. Daarentegen komt conscientia wel voor en zelfs zeer veel o. a. bij Cicero. De oorzaak ligt hierin, dat de Romeinen het volk waren van het recht, even als de Gereformeerden nu, terwijl de Grieken weinig rechtsbesef hadden, evenals tegenwoordig de Ethischen.

Συνείδησις drukt dus uit: de volledige wetenschap omtrent mij zelf, die gelijk staat met de rechterlijke kennis van iemand, die alles onderzocht, alle getuigen opriep, en op grond daarvan oordeelt. Dat excusare en accusare is het waarin de werking van ons geweten bestaat.

4. Wat is de conscientia? Is het een facultas, habitus of actus?

Onder habitus verstaan wij de modaliteit van de facultas, d. w. z. een inclinatie ad aliquid; onder actus een naar buiten gaan, een uiting van de facultas. Buitendien moeten wij nog onderscheiden tusschen een habitus facultatis en een habitus rei ipsius. Iemand kan b.v. door het beoefenen der wiskunde aan zijn verstand d. i. aan zijn facultas intelligendi den habitus acriter dijudicandi hebben bezorgd. Maar nu kan hij tevens een man van karakter zijn, en dan was dit een „habitus rei ipsius" in casu „personae."

De conscientie is een actus, geen facultas, als ik haar stel tegenover den persoon als persoon; maar zij is een habitus ten opzichte van de facultas intelligendi. Was de conscientie een facultas, dan zou zij een nieuwe actie in 't leven moeten roepen, die niet met de andere facultates in verband stond. Er is echter geen facultas conscienti; want het geweten valt geheel binnen de perken van het intellect. Van 't intellect is het een habitus, want het bewustzijn van den een wordt meer dan dat van een ander tot de actie van het geweten gedrongen.

Of de conscientie een faculteit is of niet, was een punt van geschil tusschen onze moralisten. Amesius leerde, dat de conscientie een actus was van den persoon, maar een habitus van het intellect — gelijk ook prof. Kuyper. Perkins ontkende dit en zeide: het is een habitus personae en niet intellectus; hij grondde deze uitspraak hierop, dat de conscientie

zelf excusat, accusat en consolatur; hetgeen volgens hem bij een actus niet het geval kan zijn, want dan kregen wij een actus van een actus. Maar antwoordden Amesius c. s. hierop terecht: dit laatste is geen ongerijmdheid; want in Rom. 2 : 15 wordt ook van de gedachten gezegd, dat zij elkander beschuldigen, dus ook een actie van een actie.

5. 't Geweten nu valt in drieën in zijn totaalwerking uiteen:

1. *συντήρησις* of propositio.
2. *συνείδησις* of appropriatio of assumptio.
3. *κρίσις* of conclusio.

Of ook als wij niet op de actie, maar op den persoon letten, die de actie doet, dan treedt het beurtelings op

1. als rex of lex.
2. als judex.
3. als testis.

A. De *Συντήρησις*. Over haar wordt gesproken Luk. 2 : 19; Joh. 8 : 51, 52, 55; Joh. 14 : 15, 21, 23, 24; Joh. 15 : 10; Act. 4 : 3; I Cor. 7 : 19; I Joh. 2 : 3 enz.; hier is voortdurend sprake van een *τηρεῖν* en *συντηρεῖν τοὺς νομούς*, wat terecht vertaald wordt door „bewaren". De menschen vatten dit gewoonlijk op als „doet mijne geboden". Maar dit is verkeerd. Het wil eenvoudig zeggen: zorgt er voor, dat mijne geboden niet meer uit uw geheugen gaan; de geboden Gods moeten geborgen worden in de kast van ons bewustzijn, en wel goed achter slot, daar zij zoo geneigd zijn weg te gaan. Deze geboden moeten kleven aan en saamgegroeid zijn met het eigen leven van ons bewustzijn, zoodat ons bewustzijn ze niet meer verliezen kan.

De toestand en verhouding van ons bewustzijn tot Gods wil daarbij is: dat het bewustzijn van den mensch oorspronkelijk inhaerent den wil van God in zich had dragende. Maar 't bewustzijn is uitslijtbaar; en zoo is door de zonde die kennis van Gods wil in ons bewustzijn uitgesleten geraakt; alleen de diepst ingegrifde, de rechtstrekken zijn gebleven. Maar het geheel kan dan alleen hersteld worden, als de illuminatio van den Heiligen Geest de geboden Gods weer in ons hart inbrengt. Hebben wij in ons bewustzijn die kennisse van Gods wil wederom herkregen, dan komt het bevel: *συντηρεῖτε τὰς ἐντολάς μου* — bewaart mijne geboden.

De *συντήρησις* is dus een habitus van ons bewustzijn, waardoor wij den wil van God in ons behouden.

Deze *συντήρησις* moeten wij onderscheiden in eene synteresis illuminata en eene synteresis naturalis of innata. De mensch bezit n.l. van nature een ingeschapen rechtsbesef, deugdsbesef, eerlijkheidsgevoel enz., die rechts-

kennis enz. mogelijk maken. Deze beseffen maken te zamen de scientia innata, de synteresis naturalis. Deze synteresis was in 't Paradijs volkomen, d. w. z. de wille Gods was aan Adam volkomen bekend. Door de zonde is dit veranderd. Daarom komt er nu een uitwendige wet Gods tot den mensch; maar de mensch kan die niet in zijn bewustzijn inkrijgen; een onwedergeborene ziet zich stomp op Wet en Evangelie. Maar nu komt de Heilige Geest met zijne illuminatio om die wet in het besef in te brengen; en zoo verkrijgt de wedergeborene de afspiegeling van die wet in zijn bewustzijn. Dan wordt de συντηρησις illuminata. Daar nu alle leven van den wedergeborene, alle leven van de tweede genade den mensch als medewerker eischt, en de συντηρησις illuminata altijd een werk der tweede genade is, daarom wordt er gezegd: bewaart mijne geboden.

7. De Synteresis is dus de wil van God, voor zoover hij aan een bepaald persoon bekend is. Uw συντηρησις en de mijne kunnen derhalve verschillen, wijl de absolute kennis van Gods wil voor ons verloren is. Maar voor a, b en c is altijd zijn eigen συντήρησις de lex Dei, de rex loquens in corde suo. Daarom treedt de συντήρησις in het bewustzijn op als de suprema auctoritas. Men kan geen besef hebben van wat God wil of men voelt eo ipso, dat men dien wil ook doen moet. In de synteresis ligt dus het imperium of dictamen, en dat imperium is het imperium divinum. Daarom moet ieder ook doen, gelijk zijn geweten hem gebiedt, ook al gaat zijn geweten fout. Al wat een mensch weet van Gods wil, 't zij uit zijn Woord of hoe ook, vormt den inhoud van zijn synteresis, en omdat het in zijn synteresis is moet hij gehoorzamen. Zoo moet ik b.v. mijn ouders gehoorzamen, niet om hen zelf, niet omdat zij het zeggen, maar omdat mijn synteresis het gebiedt met goddelijk gezag. Dit is de eenige obligatie waaronder wij staan. De Christelijke vrijheid is, dat een ieder zegt: alleen Gods wil heb ik te gehoorzamen en Gods wil is voor mij Gods wil niet geworden, voor hij in mijn synteresis gekomen is. Dit is het wat de Schrift verschillend uitdrukt in Rom. 6 : 16; II Cor. 5 : 15; Act. 4 : 20; I Cor 9 : 17; Act. 20 : 22.

8. Er is een συντηρησις *errans* d. w. z. het geweten kan dwalen; ja sterker zelfs, het geweten kan lijnrecht met Gods Woord in strijd zijn. Er zijn in de dagen der Hervorming mannen geweest, die meenden Gode een dienst te doen, door de gemeente te vervolgen. Kan men nu zeggen, dat de conscientia errans obligat? Neen zeiden de Ouden, maar wel dat de conscientia errans ligat. Heeft iemand dus eene conscientia errans, dan zondigt hij altijd, 't zij hij naar of tegen zijn geweten handelt. Als Paulus voor zijn bekeering op den weg naar Damaskus de gemeente niet

vervolgd had, had hij gezondigd; nu hij de gemeente vervolgd heeft, heeft hij ook gezondigd. In 't eerste geval was het formeel, in 't tweede geval materiëel zondigen. Men moet n.l. onderscheiden tusschen den absoluten wil van God en de relatieve kennis, die wij van dien wil hebben; en zoo ook tusschen het formaliter peccare contra conscientiam en het materialiter peccare contra conscientiam. Het formeel binden aan de conscientie noemt men ligare; het materialiter obligare, omdat de immutabilis voluntas Dei semper obligat, of men het inziet of niet.

Nu een ander geval. Wanneer ik b.v. uit Roomsche ouders geboren was, en zij tot mij gezegd hadden, toen ik jong was, dat ik naar de Mis moest gaan; en ik dit niet deed, ofschoon mijn conscientie zeide, dat ik gaan moest; en ik nu later bekeerd werd en inzag dat de mis afgoderij was, kon ik dan achteraf zeggen: ik heb dus geen zonde gedaan met van de mis weg te blijven? — Neen, want toen was dat voor mij Gods wil en een latere illuminatie strekt zich niet uit over den voorgaanden tijd.

De συντήρησις kan ook *dubitans* zijn. Waar dit zoo is, is niet handelen plicht. Hier geldt volkomen de regel: In dubiis abstinendum aut tutior eligendum.

Ten slotte kan de συντήρησις ook *scrupulosa* zijn. Daar moet tegen in gehandeld worden. B.v. de vraag: mag ik, terwijl ik toch eigenlijk onwaardig ben, naar het Avondmaal gaan? Dit is een scrupulum, en de Gereformeerden leerden altijd, dat zulk een scrupulum moet tegengegaan. Want of ik naar 't Avondmaal mag gaan, hangt niet af van mijn innerlijk bewustzijn of ik waardig ben, maar hiervan of ik zeggen kan: „Ja Heere ik weet, dat ik een verloren zondaar ben en dat Jezus' bloed mij reinigt van alle zonden". Want voor dezulken is 't Avondmaal ingesteld.

De twee andere deelen van de conscientie zijn van minder belang; de synteresis is het gewichtigste.

9. De συνειδησίς, assumptio of appropriatio. Waar nu de wille Gods bekend is, hebben wij onzen persoon, onzen staat, onzen toestand in het heden, verleden en de toekomst aan Gods wil te toetsen. Dat de conscientie tot het intellect behoort, blijkt ook hier; er is een major, minor en eene conclusie. De major is dan 't kennen van Gods wil, de συντήρησις; de minor is het afmeten van zich zelf naar dien wil Gods, de συνείδησις; en dan is de conclusie, dat ik mij zelf accuso, excuso of consolor. B.v. Gods wil is, dat ik mij bekeeren zal, zegt mijn synteresis; nu meet ik mij zelven daarnaar af en bevind, dat ik niet bekeerd ben; en dus veroordeel ik mij zelven.

10. De κρίσις is de judex qui liberat of condemnat, excusat of accusat.

Anderen klagen ons aan: nu gaan wij naar ons geweten om het oordeel te vragen. En dan geschiedt één van beide: òf wij klagen ons zelf aan, òf wij spreken ons zelf vrij, wat de menschen er ook van zeggen mogen.

Nu blijft nog de vraag, hoe komt men aan den impuls om onze actie van het intellect, n.l. het geweten, te laten werken? Soms werkt 't geweten niet, soms niet voor enkele dingen; het geweten van den een werkt sterker dan dat van den ander. Hoe komt dit, en vanwaar die impuls? Die impuls van de conscientie komt van God zelf; Hij is de impellens, en wel op tweeërlei wijze:

òf krachtens de schepping in het natuurlijk leven — immanent;

òf door de illuminatie in de wedergeboorte.

Voorts gebruikt God juist de dienaren des Woords om de gemeente, die niet geneigd is hare daden en persoon onder de synteresis te brengen, daartoe te dwingen. Bij het verlaten van de kerk moet men zich excusatus, accusatus of consolatus gevoelen.

11. Paulus spreekt van een συνείδησις ἀγαθή, καλή, καθαρά of πονηρά, κακή etc.

Wat betreft de *conscientia bona*, dit kan bedoeld zijn in tweeërlei zin:

òf honeste bona òf pacate bona;

evenals de conscientia mala kan opgevat worden:

òf vitiose mala òf moleste mala.

Bij de goede conscientie is in 't 1e geval de synteresis goed; bij de kwade conscientie gebrekkig.

Bij de goede conscientie is in 't 2e geval de conclusie goed; bij de kwade conscientie gebrekkig of slecht.

Over de gradatie van 't geweten als πονηρά, καλή enz. hoort in de Ethiek gesproken te worden. Voor den Christen is het ideaal, dat eindelijk zijn bede om een goed geweten verhoord mag worden. Als iemand gedoopt wordt, vraagt hij daarnaar; en als hij tot bekeering en wasdom gekomen is, dan heeft hij een goed geweten.

12. In den zondaar is het honeste bona in de meeste gevallen onbestaanbaar. Het pacate altoos.

13. Het geweten is solidair Rom. 2 : 15; II Cor. 4 : 2; 5 : 11; I Cor. 10 : 27, 28, 29.

---

§ 9. *Begripsbepalingen.*

Ter juister onderscheiding dienen de begrippen vastgesteld:

I. van ons wezen en onze natuur; van ons bewustzijn en onzen geest; van ons *ik*, onzen persoon en ons *zelf*.

II. van onzen aanleg, inborst, karakter; bestemming en roeping; staat en stand.

III. van onze neigingen, hartstochten, driften, lusten en aandoeningen.

IV. van onze gewaarwordingen, ons besef, ons gevoel, begrip, voorstelling, verbeelding, geheugen.

V. van onze vermogens, talenten en genie.

VI. van ons verstand, hart en gemoed.

Toelichting.

I. 1. Ons *wezen* duidt aan, dat wij niet maar iets schijnen, maar ook in ons zelven iets wezenlijks zijn. Met ons wezen wordt alzoo 't begrip geboden van een in ons aanwezigen inhoud.

Dit wezen nu kan of nog slechts in de gedachte Gods verkeeren of reeds uit die gedachte zijn uitgetreden en tot bestaan gekomen. Dit geeft de distinctie tusschen onze essentia en onze existentia aan.

De inhoud van dit wezen kan nog geheel of ten deele in zich zelf besloten zijn of ook reeds ten deele of geheel ontplooid zijn. In het eerste geval bestaat ons wezen potentia, nondum actu. In 't tweede geval actu.

2. Onze *natuur* ziet op onze wezenssoort. Zijn er meerdere wezens gelijksoortig met ons, dan vormt dit gelijksoortige en gemeenschappelijke de natuur des menschen, en overmits die gelijksoortige wezens niet naast elkaar optreden, maar saam één organisch geheel vormen, is deze φύσις de gemeenschappelijke grond in het ééne organisme, waaruit zij voortkwamen (nati sunt).

3. Ons *bewustzijn* is de afspiegeling geheel of ten deele van den inhoud van ons wezen; met dien verstande, dat ons ik in dien spiegel kan zien. Men doet daarom wel het bewustzijn van de facultas intelligendi te onderscheiden. Al kan toch kwalijk ontkend, dat het bewustzijn ook tevens intellect is, toch valt het niet onder de facultas intelligendi,

omdat het bewustzijn reeds ondersteld wordt, alvorens deze facultas intelligendi kan werken. Vandaar dan ook, dat omstandigheden van deze facultas onafhankelijk, ons bewustzijn kunnen verhelderen of benevelen.

4. Onze *geest* is, in een beeld uitgedrukt, te vergelijken bij den stoom, die ons ik op de cylinders en raderen van ons wezen werken laat om het geheel in beweging te zetten.

5. Ons *ik* is het zelfbesef van ons wezen in zijn onderscheidenheid van gelijke en verwante wezens. Het *ik* treedt niet tegelijk met het bewustzijn op, maar eerst later, als de mensch ontwaart, dat hij niet alleen iets anders is dan een ander, maar ook de tegenstelling tusschen zich en al het andere (non ego, nicht-Ich) aandurft.

6. Onze *persoon* is ons wezen genomen in zijn samenhang en tegenstelling met andere menschen, met wie wij leven. Van persoon is bij den mensch eerst sprake, als hij begint mee te tellen.

7. Ons *zelf* is de naam voor ons wezen, gelijk ons ik zich dat voorwerpelijk voorstelt.

II. 1. *Aanleg*, *inborst* en *karakter* duiden alle drie op de hoedanigheid en eigenaardigheid, waardoor onze persoon van andere personen onderscheiden is. Met dat verschil echter,

dat *aanleg* deze eigenaardigheid potentiëel, in kiem, naar Gods verordineering neemt,

inborst naar den ons ingeschapen aard, die ons dringt ons zelven naar deze eigenaardige lijn te ontwikkelen,

en *karakter* naar de als vrucht dezer worsteling dusver verkregen resultaten, waardoor het stempel van dien aanleg onuitwischbaar in ons wezen wordt ingedrukt. Temperament duidt op de modaliteit, die de physieke grondslag van onze natuur en onzen persoon in ons karakter aanbrengt. Stemming wijst op de modaliteit, waaraan ons karakter, hoewel zich zelf gelijk blijvend, onderworpen is.

2. Onze *bestemming* en *roeping* duiden beiden, niet op wat in ons hetzij potentia, hetzij actu is, maar op het bestek, waarnaar het huis van ons wezen gebouwd is en wel zoo

dat *bestemming* ziet op dit bestek in zijn absoluutheid,

en *roeping* op dat deel van dit bestek, waaraan wij zelf hebben mee te bouwen.

3. Onze *staat* en *stand* zien beide op de positie, die wij innemen tegenover God en menschen.

Onze *status* onder de menschen beduidt de rechtspositie, die ons is aangewezen.

Stand daarentegen is de sport van de maatschappelijke ladder, waarop wij staan.

Zoo nu ook duidt „staat" tegenover God op onze rechtspositie (de staat van rechtheid, van zonde of van het gerechtvaardigd zijn); „stand" daarentegen op die sport van een dezer drie geestelijke ladders, waarop onze voet rust.

III. Neigingen, hartstochten, driften, lusten en aandoeningen zijn de vijf benamingen voor 't geen ons innerlijk leven in beweging zet, al naar gelang het dat leven slechts even rimpelt of met forschen golfslag beweegt.

1. *Neiging* is de helling van het stroombed in ons; waardoor geheel ons wezen als zoodanig den afloop en het verloop van ons wezen bepaalt.

2. *Hartstocht* is de macht, die de eigenaardigheid van ons wezen uitoefent om ons voort te stuwen ten spijt van de controle van ons *ik*.

3. *Lust* is de zucht in ons naar genot of de afkeer van leed, die ons *ik* prikkelt om naar iets te jagen of het te mijden.

4. *Drift* drukt hetzelfde uit als hartstocht, met dit verschil, dat bij de drift het bewustzijn niet, bij de hartstocht wel meerekent.

5. *Aandoening* eindelijk is de uitdrukking voor elk bizonder soort van beweging of roering, die door een werking van buiten of van binnen in ons gemoed is teweeggebracht.

IV. Gewaarwording, besef, gevoel, begrip, voorstelling, verbeelding en geheugen zien alle op het vermogen om op eenigerlei wijze de beteekenis van zeker niet-ik te verkrijgen of vast te houden en strekken dus om het beeld hiervan in ons bewustzijn in te dragen.

1. *Gewaarwording* is de ontdekking in ons bewustzijn, dat er iets in of buiten ons plaats grijpt.

2. *Besef* is het vermogen om door affiniteit van ons ik met zekere zaak, van het wezen dezer zaak een genoegzamen indruk te ontvangen zonder dat zij òf voor ontleding vatbaar is òf dusver voor ons ontleed werd.

3. *Begrip* ontstaat door het indringen van ons denkend *ik* in een zaak of in haar verschijnselen en verhoudingen, zoodat ons denken haar ontleedt en doorziet.

4. *Gevoel* duidt op de rechtstreeksche verbinding van eenige zaak met ons levensbesef.

5, *Voorstelling* ontstaat door de gestalte, μορφή, de verschijning eener zaak in ons bewustzijn in te dragen.

6. *Verbeelding* eindelijk is het vermogen om iets wat gebeurd is of niet gebeurd is uit ons zelf in ons bewustzijn te scheppen.

V. Vermogens, talenten, genie, zijn drie benamingen om het verschil aan te duiden, waarmee de facultas intelligendi in den een en den ander werkt. Spreekt men van

1. *vermogens* dan beoordeelt men uitsluitend de gradueel verschillende vaardigheid in de functie van de onderscheidene vermogens, die in de ééne facultas intelligendi liggen, t. w. het vermogen om te bevatten, te onderscheiden, te oordeelen, voor te stellen en zich te verbeelden.

2. *talent* doelt er op, dat iemand door een werking van zijn aanleg één of meerdere dezer vermogens 't zij bizonder scherp, 't zij in gelukkige combinatie met andere werken laat. Terwijl

3. *genie* eindelijk noch op vaardigheid noch op talentvol gebruik van eenig vermogen ziet maar op 't in dienst stellen van die vermogens voor iets wat noch aangeleerd, noch afgezien is, maar spontaan uit iemands oorspronkelijken aanleg voortkomt.

VI. Hart, gemoed en verstand eindelijk zijn zoo onderscheiden, dat

1. *verstand* het complex is voor al hetgeen wij in samenhang met zijn oorzaak, ratio sufficiens en uitkomst hebben doorzien.

2. *hart* daarentegen is de naam voor de resumptie van alle levensbeweging in ons. Terwijl

3. *gemoed* de naam is voor dien nog dieperen achtergrond in ons wezen, waaruit de stuwkracht voor die levensbewegingen opdoemt.

---

1. De *tegenstelling* tusschen *existentia* en *essentia.*

Bekend is het onderscheid tusschen in potentia en in actu bestaan. Dit onderscheid kan nu zoo gedacht worden, dat er $^{99}/_{100}$ in potentia bestaat en slechts $^{1}/_{100}$ in actu; dan is er nog existentia. Maar men kan ook zoover doordenken, dat er $^{100}/_{100}$ in potentia zijn en $^{0}/_{100}$ in actu en dan houdt de existentia op en bestaat het geheel alleen in essentie. Dit verschil komt gedurig in de Schrift voor; en wij moeten dit wel vatten om te begrijpen, hoe iemand uitverkoren kan zijn in essentia, voor zijn existentia nog begon; hoe de Zoon van God van eeuwigheid af Middelaar kan zijn, hoewel hij dit bij de incarnatie eerst in existentia werd. Een kind heeft existentia van de ure zijner geboorte af; maar essentia had het reeds van de ure zijner ontvangenis af, ja zelfs voor zijn ontvangenis bestond zijn wezen, hem van eeuwigheid af reeds toegedacht. Zoo kunnen wij ook alleen verstaan hoe wij schuldig staan in Adam; hoe wij met Christus, begraven en wederom opgestaan zijn. Hier hebben wij een gronddistinctie, die telkens terugkeert. Maar nu kunnen

wij dit verschil nog dieper beschouwen; niet alleen bij de wording maar ook in het verloop kunnen essentia en existentia uitéengaan. Men kan zeggen: „dat bestaat voor mij niet." Daarmee bedoelt men dan niet, dat het niet meer bestaat, maar dat men aan dat bestaande geen existentie in zijn levenskring gunt. En zoo kan ook omgekeerd iets wel existentie maar geen essentie meer hebben; men kan zeggen van een verloopen jongmensch: „Neen, dat is *hij* niet meer."

2. De *tegenstelling* tusschen *wezen* en *natuur.*

Natuur kan alleen gezegd van iets, wat uit een ander iets ontstaat. Van de goddelijke natuur kan men dus alleen overdrachtelijk spreken. Zoo kan men feitelijk ook niet spreken van de natuur der zon, der metalen, der engelen enz. Wel van de natuur van planten, dieren en menschen. Natuur kan men ook bezigen in tegenstelling met de kunst; het is dus niet onvroom om te zeggen: de natuur zal dien zieke wel beter maken. Onvroom wordt, het, wanneer men de natuur *tegenover* God stelt.

Gelijk nu de Goddelijke Personen één wezen gemeen hebben, zoo kunnen wij ook zeggen dat alle menschen één gemeenschappelijk bezit, één eigendom hebben d. i. de menschelijke natuur. Die tegen de menschelijke natuur zondigt, zondigt daarom niet alleen tegen zich zelf maar ook tegen alle menschen. Er is echter een groot verschil tusschen het menschelijke geslacht en de menschelijke natuur. Het menschelijk geslacht is de samenvatting van alle individuen; de menschelijke natuur is dat, wat allen gemeenschappelijk bezitten. De menschelijke natuur is als 't ware één moedergrond, één massa, één deeg, dat allen te zamen gemeen hebben. Christus is in deze menschelijke natuur ingegaan, niet in schijn, maar in werkelijkheid.

3. *Bewustzijn, geest, ik, persoon.*

Wanneer een kind geboren wordt, onderscheidt het nog niets; dit onderscheiden komt langzamerhand. Het eerst komt het dan tot *bewustzijn* b.v. het stoot zich, het wordt geprikt door een speld en schreeuwt. Het *ik* bestaat dan nog niet; het bewustzijn is nog onbepaald. Een kind spreekt b.v. altijd in den derden persoon: „Willem eten", en niet „ik eten".

In het tweede stadium ontwaakt het *ik;* wanneer een mensch de tegenstelling gaat gevoelen tusschen zich zelven en wat niet zich-zelf is, tusschen het Ich en het nicht-Ich. Nu is men echter nog geen persoon. Men zegt niet tot een kinderjuffrouw: hoeveel personen hebt gij op de kinderkamer; evenmin als men vraagt: „hoeveel personen zijn er in den hemel?" daar persoon een begrip van deze aardsche bedeeling is.

Persoon heeft bij ons tweeërlei beteekenis:

a. in juridischen zin, wanneer ieder iemand als persoon erkent, m. a. w. als men erkenning van zijn rechten verkrijgt. Men houdt in dezen zin op persoon te zijn als men b.v. krankzinnig wordt. Ook een doodgeboren vrucht is geen persoon, en krijgt daarom ook geen naam.

b. in overdrachtelijken zin; wanneer iemand door zijn invloed, karakter enz. zulk een positie weet te krijgen, dat hij eerbied afdwingt, meetelt, meerekent.

Persoon wordt dus gebruikt voor het hoogste en het laagste. Wanneer een schip uitzeilt, dan is het berekend op zooveel „personen". Er wordt een „persoon" gevraagd. Hoeveel „personen" ontvangen bedeeling? En omgekeerd: dat is een aanzienlijk „persoon". De persoonlijkheid drukt dus niet het wezen van den mensch uit en de Ethischen doen verkeerd met in de persoonlijkheid het diepste wezen van den mensch te zoeken.

Geest heeft iemand dan eerst, wanneer hij beheerschend op anderen inwerkt. B.v. Bilderdijk. Nog na zijn dood werkt Bilderdijks geest, niet zijn ik of zijn persoon.

Men heeft hier dus vier stadiën:

1. Bilderdijk stoot na zijn geboorte zijn hoofd tegen de wieg, schreeuwt en heeft *bewustzijn.*

2. Bilderdijk leert zich van anderen onderscheiden en krijgt een *ik.*

3. Bilderdijk wordt mondig, krijgt aanzien en macht; hij wordt een *persoon.*

4. Bilderdijk werkt en arbeidt en nu komt zijn *geest* en deze werkt nog na zijn dood.

Geest is dus de particuliere stempel, dien iemands levensbeweging draagt en die zich afdrukt op anderen.

4. *Aanleg, inborst, karakter, bestemming* en *roeping.*

Aanleg is de helling van een berg, het punt waar het water begint te vlieten en de aard van het water kenbaar wordt.

Inborst is de valkracht van het water, de voortstuwende beweging.

Karakter is de stroombedding; de stempel, dien onze persoon krijgt.

B.v. de zondige natuur des menschen is zijn aanleg; de zondige daden vormen de inborst; en zoo ontstaat het zondige karakter, de bedding waar langs die zondige stroom loopt.

Bij *stemming* en *roeping* valt niets op te merken, dan dat de laatste kleiner is dan de eerste.

5. *Staat* en *stand.*

Status moet evenals persoon juridisch opgevat worden; toch bestaat er verschil tusschen beide:

status raakt het publieke recht;
persoon ziet op het private of civiele recht.

Vroeger had men allerlei staten (b.v. de universiteit van Leiden was een staat) en die geunificeerde Staten vormden de Staten-Generaal. Door de Fransche Revolutie is hier verandering ingebracht, nu is er eigl. maar één staat meer d. i. de staat van burger.

Toch onderscheidt men onder die „burgers" nog tusschen:
vreemdeling of inwoner;
mondig of niet-mondig;
kiezer of niet-kiezer;
militair of civiel;
man of vrouw (in exceptioneelen zin);
eerloos of eerlijk;
gevangene of vrij man;

Persoon ziet op de civiel-rechterlijke verhouding van den eenen burger tegenover den anderen. Kan ik een actie instellen, eigendom hebben enz.?

Ook God geeft aan den mensch een staat; maar bij God zijn slechts twee staten: een staat van rechtvaardigheid of onrechtvaardigheid. Ben ik een kind Gods of zijn vijand; een burger in zijn koninkrijk of een tegenstander? Bekeerd of onbekeerd heeten deze staten naar de existentie; vriend of vijand naar de essentie.

Er staan twee ladders: de een naar den hemel, de andere naar de hel. Op welke wij staan is onze *staat*; de *stand* hangt af van de sport, waarop wij staan. Het eerste is onze rechtvaardigmaking; het tweede onze heiligmaking.

§ 10. *De Justitia Originalis.*

Als [1]) de imago Dei op aarde stond de mensch in bewuste betrekking tot God (religio). Deze betrekking bestond van de zijde des menschen daarin, dat hem zelfbewustzijn en in dat zelfbewustzijn tegelijk de onmiddellijke kennisse van God en Zijn wil was geschonken; dat de dispositie van zijn inwendig leven in volkomen sympathie met den Heere stond en hij Hem dus liefhad krachtens zijne natuur; en ten derde, dat het leven met en voor God geen strijd kostte maar een van zelfheid was. Zij bestond dus niet in de afwezigheid van zonde maar in het positief bezit van deze kennis, deze liefde, deze genietingen. Dit goed bezat hij echter geen oogenblik uit of in of voor zich zelf. God is de Fontein aller goeden en de Bron van alle licht bij een ieder en op ieder oogenblik. Maar de betrekking van den mensch tot God was zoodanig, dat deze goeden hem steeds toevloeiden zoodra en zoolang hij ze wilde. Wilde hij ze daartegen niet meer, dan verloor hij niet alleen die gave, maar ook de dispositie er toe. Twee staten waren dus mogelijk: de staat der rechtheid of der kromheid, ongerechtigheid of goddeloosheid.

Bij zijne schepping zette God hem in den staat der rechtheid en als in dien staat staande bezat hij de justitia originalis; en in dien staat van justitia originalis verkeerende was hij bonus en sanctus.

Om dezen staat, die hem oorspronkelijk in de schepping geschonken, was, ook geestelijk tot een onverliesbaar goed te maken, trad God met hem in een verbond. Dit oorspronkelijk verbond is het verbond der werken en om in deze verbondsbetrekking het voor of tegen God tot beslissing te brengen, strekte het proefgebod.

Toelichting.

1. Men onderscheidt drieërlei status:

a. de status institutus of staat der rechtheid.

b. de status destitutus of staat van den zondaar.

c. de status restitutus of staat der genade.

Het denkbeeld van *staat* wordt in tegenstelling genomen met het begrip

1) De uitdrukking: beelddrager Gods is niet Schriftuurlijk.

van *„zijn"*. God is de actus purissimus d. w. z. bij God is de geheele potentia altijd volkomen actus. Hij is, die Hij zijn zal. De tegenstelling van zijn en worden valt bij God weg. Bij God is geen sprake van worden; bij Hem is het zijn altijd een eeuwige voortzetting van zich zelf. Bij God moeten wij dus niet onderscheiden tusschen zijn staat en den stand of conditie van het eeuwige wezen op een gegeven oogenblik. Bij den mensch en bij het schepsel in het algemeen moeten wij wel dit onderscheid maken. B.v. een vogelkieken; potentia zitten de vleugeltjes er aan, maar zij zijn nog niet actu geworden. Zoo ook bij een leeuwenwelp. Naar zijn status is het een leeuw, maar de actus purissimus ontbreekt nog. Dat zelfde komt ook voor bij iets wat aanwezig was, maar weer is weggenomen; b.v. een geplukte vogel kan ook niet meer vliegen; hij is in een status destitutus gekomen. Een Engelsche harddraver kan zijn poot verstuiken; dan is hij in een status destitutus; maar toch blijft hij een harddraver, als zijn poot weer geheeld is en hij dus in een status restitutus komt.

Ditzelfde grijpt ook plaats bij den mensch. Er is verschil tusschen wat iemand naar zijn staat is en naar zijn actueelen toestand.

a. Wat betreft het *lichaam.* Een pasgeboren kind is een mensch; en bij een volkstelling wordt het wel degelijk meegeteld; maar toch kan het nog niet loopen, niet spreken enz. Een meisje, als het jong is, kan men nog niet onderkennen van een jongen.

b. Wat betreft den *geest.* De menschelijke geest bestaat juist daarin, dat men *besef* heeft van alles; en hiervan is bij een zuigeling nog niets aanwezig, dan in kiem. Wij zien dus hoe sterk bij het pasgeboren wichtje de tegenstelling is tusschen staat en wat actu aanwezig is.

c. Ten opzichte van de *staatsrechterlijke* positie; een kind is burger en heeft deswege rechten, maar kan met die rechten nog niets uitvoeren.

d. Zoo ook in het *civiele.* Loopt een man van zijn vrouw weg, dan is de vrouw gehuwd en toch zonder man; en omgekeerd, men kan ongehuwd zijn en toch een man hebben. B.v. een schipper kan op reis gaan en nooit meer iets van zich laten hooren; dan wordt na eenigen tijd het vermoeden van overlijden uitgesproken en heeft de vrouw het recht een anderen man te nemen, hoewel het meer dan eens voorkwam, dat de doodgewaande man later weer terugkwam. — Zoo ook kan iemand door den rechter veroordeeld en toch onschuldig, vrijgesproken en toch schuldig zijn; dan beantwoordt de actueele toestand evenmin aan den staat.

Brengen wij dit nu over op de positie van den mensch tegenover God, dan zijn vier gevallen mogelijk:

1e dat iemand in den staat der rechtheid verkeert en werkelijk rechtvaardig is.

2e dat iemand in den staat van ongerechtigheid verkeert en werkelijk ongerechtig is.

3e dat iemand in den staat der rechtheid verkeert maar ongerechtig is.

4e dat iemand in den staat van ongerechtigheid verkeert maar metterdaad gerechtig is.

In het 1e geval verkeerden Adam en Eva voor den val.

Het 2e geval is de staat van den gevallen zondaar.

Het 3e geval de staat van den wedergeborene.

Het 4e geval de staat van Christus van zijne geboorte af tot zijne opstanding toe.

Deze 4 staten met hunne 4 mogelijkheden hangen alle aan één ding waar de menschen echter niet aan willen n.l. aan „het *gerekend* worden."

Christus is dus nooit een zondaar geweest, gelijk Luther wel eens gezegd heeft, maar hij is onder de zondaars *gerekend*. Een kind van God wordt tot de rechtvaardigen *gerekend*, maar het blijft tot op zijn dood een ongerechtige.

Soms wordt een meisje op het stadhuis door den vader bij vergissing opgegeven voor een jongen; en zoolang deze fout niet hersteld is, wordt zij gerekend (λογίζεται) als jongen, maar zij is het nooit. Zoo is het ook met Christus en den wedergeborene.

Het „gerekend worden" hangt dus niet van ons zelf af, of van hetgeen men *is*, maar wat den civielen staat betreft van de overheid en wat schuld of vrijspraak betreft van den rechter. De bepaling van onzen *staat* hangt niet af van ons, maar staat aan onzen Souverein, en wel die Souverein in zijn qualiteit van Overheid en van Rechter genomen. Zoo kan ook een ondergeschoven kind, dat feitelijk kind is van een arm dienstmeisje, aangegeven worden als het kind van graaf N. N. en dan kan de Overheid zeggen: „kind gij zijt een graaf, omdat ik dit woord tot u gesproken heb" evenals Jezus tot zijne discipelen zeide: „gijlieden zijt nu rein om 't woord, dat ik tot u gesproken heb." Ook de aanneming tot kinderen komt hierbij te pas; een aangenomen kind λογίζεται als een eigen kind. Dat λογίζεσθαι hangt alleen af van de overheid en moet door haar plaats hebben. Daaruit mogen wij dus dezen regel afleiden, dat zelfs onder menschen het „gerekend worden" den staat bepaalt; en dat dit gerekend worden afhangt van den Souverein, hetzij als Koning, hetzij als Rechter.

Hieruit valt ineens licht op al wat geschreven is in de H. S. over rechtvaardigmaking en op al het door Luther en Calvijn dienaangaande geleerde. De rechtvaardigmaking slaat niet op de heiligmaking en de Ethischen, de Mystieken en de Perfectionisten, die altijd beweren: het komt alleen op het leven, op de heiligmaking aan, gaan daarom mis. Neen, God de Heere is hier de Souverein, die over ons te zeggen heeft. Zooals God ons rekent, in dien staat verkeeren wij, geheel buiten de vraag om, of wij het ook wezenlijk zijn. Zoo kan een kind van God in een staat van rechtvaardigheid zich bevinden, zonder daarom in 't minst gerechtig te leven. Een koning bezit de macht iemand, die burger geboren is, tot graaf te verheffen. Wordt die man daardoor feitelijk anders, worden zijn manieren beschaafder, zijn kleur bleeker, zijn vleesch fijner? Neen, maar hij wordt tot ridder geslagen, ofschoon hij misschien nog een zeer onridderlijke figuur is. In 't Fransch zegt men: „il prendra son rang"; hij neemt zijn rang, alsof hij het was.

Zoo wordt iemand, die niet rechtvaardig was, ook rechtvaardig gemaakt, in den stand der rechtvaardigen opgenomen, geboekt op het boek der rechtvaardigen. En zoo ook kon Christus gerekend worden onder de zondaars.

Evenals nu de rechtvaardigmaking plaats grijpt zonder een kiem zelfs van heiligmaking in den zondaar; zoo is ook Christus tot zondaar gemaakt, zonder dat er eenige de minste zonde in Hem was. En daarom gaan die Neo-Kohlbruggianen fout, die gezegd hebben: „wij begrijpen niet hoe Christus, als Hij heilig was, den toorn Gods kon dragen en voor ons kon sterven" en die daarom Christus wezenlijke zonde toeschrijven en deze afleiden uit het vleesch. Neen niet aldus! De Schrift leert ons, dat Christus afgescheiden was van, maar *gerekend* is geworden met de zondaren.

Maar, heeft men tegen deze redeneering ingebracht, een koning kan een onschuldige veroordeelen; een meisje boeken als een jongen. Maar dit komt, omdat hij aardsch en niet alwetend is en zich dus vergissen kan. Maar bij God bestaat geen feilbaarheid en dus gaat het beeld niet door.

Deze objectie is volkomen gegrond, maar doet aan de zaak zelf formeel niet af. Want al vergist de Rechter zich niet, dan is het toch alleen door hem, dat de onschuldige als onschuldige geldt. En men wordt een jongen gerekend, niet omdat men een jongen is, maar omdat men als een jongen geboekt staat.

Voorts komt bij God dit verschil tusschen den staat, dien Hij geeft, en

den toestand niet voort uit eene vergissing maar uit andere oorzaken, n.l. dat bij Hem duizend jaren zijn als één dag en één dag als duizend jaren d.i. dat het heele proces dat ieder mensch moet doorloopen van eeuwigheid af reeds voor God staat.

Wanneer er een huis moet gebouwd worden, rekent de opperman alleen met de drie maanden van den bouw van het huis; maar de eigenaar of architect met de honderden jaren, dat het bewoond moet worden. Zoo is onze aardsche existentie de drie maanden, waarin het huis gebouwd wordt. Maar de tijd, dat het huisje zal moeten staan, is de eeuwigheid. En daar rekent God mee. Voor Hem bestaat geen proces, want bij Hem is de eeuwige aanblik der dingen. Bij God valt dus de onderscheiding, tusschen wat potentia en actu is, weg. En daarom kan God den goddelooze als rechtvaardig rekenen, omdat God hem, als zondaar gerekend in den eeuwigen dood verdwijnen ziet en in de opstanding als volkomen rechtvaardig weer ziet teruggebracht. En zoo ook kan God Jezus rekenen als een onrechtvaardige en na zijne opstanding hem weder beschouwen als rechtvaardig.

Bij de schepping hebben wij dus twee vragen:

1. Hoe schiep God den mensch?
2. In welken staat stelde God den mensch?

Hier leert ons de Schrift, dat toestand en staat elkaar volkomen dekten. God schiep den mensch naar zijn beeld — dat is zijn toestand; God zag den mensch, dat hij goed was — dat is zijn staat.

Waarvan hangt af of iets goed is? Een aardsch koning heeft dit te beoordeelen naar de wet. Maar boven God is geen wet, waarnaar Hij te oordeelen heeft. Daarom werd de mensch ook alleen goed, niet omdat hij goed geschapen was, maar omdat God hem voor *goed* rekende, hem goed sprak.

3. De leer der Justitia Originalis vinden wij in Art. XIV van onze Confessie „Wij gelooven, dat God den mensch geschapen heeft van het stof der aarde en heeft hem gemaakt en geformeerd naar zijn beeld en gelijkenisse, goed, rechtvaardig en heilig, kunnende met zijnen wil in alles overeenkomen met den wille Gods" en in Vr. 6 van den Catechismus: God heeft den mensch goed en naar zijn evenbeeld geschapen, dat is in ware gerechtigheid en heiligheid opdat hij God zijnen Schepper (niet mettertijd eens maar terstond eo ipso momento) recht kennen, Hem van harte liefhebben en met Hem in de eeuwige zaligheid leven zoude, om Hem te loven en te prijzen."

Diezelfde definities kunnen wij terugvinden in bijna alle symbolen der

Gereformeerde en Luthersche Kerken; en wel omdat deze formuleering aldus uit de Roomsche Kerk is overgenomen. Wanneer onze Vaderen deze difinitie zelf hadden moeten maken dan zouden zij het wellicht anders gedaan hebben — ten minste de coördinatie van gerechtigheid en heiligheid riekt nog naar het Roomsche systeem.

De loci classici, waarop de Kerk zich beroepen heeft, zijn:

Gen. 1 : 31 zegt: en God zag al het werk zijner handen, dat het was מְאֹד טוֹב; hierom schoven onze vaderen in Art. XIV der Confessie het woordje „goed" in vóór rechtvaardig en heilig (in den Catech. ontbreekt het). Tegen de bewijskracht dezer plaats hebben de Pelagianen, Socinianen en Arminianen aangevoerd: „Hier is niets uit af te leiden voor de gerechtigheid en heiligheid van Adam; want טוֹב wordt even goed van de dieren gezegd en dan zouden dus ook deze rechtvaardig en heilig zijn." Onze vaderen merkten op het voetspoor van Augustinus hiertegen volkomen te recht op, dat wanneer van de vogels staat, dat zij goed waren, dit beteekent, zij vleugelen hadden, enz.; dus: ieder dier *naar zijn soort* goed was, had wat hij hebben moest om goed te zijn; en derhalve ook de mensch, waar hij „goed" heet, ware gerechtigheid en heiligheid moest bezitten.

Pred. 7 : 29. De tegenstanders voerden tegen deze plaats aan, dat יָשָׁר hier alleen „onschuldig" beteekent en dat het niet gezegd wordt van Adam, maar van alle menschen, zooals zij geboren worden; waarom er ook volgen zou הֶמָּה. — Maar onze Vaderen merkten terecht op, dat יָשָׁר nergens in de H. S. „innocens" beteekent, want dat dan נָקִי wordt gebruikt; יָשָׁר is een positief, niet een negatief begrip en is in het parallellisme altijd synoniem met תָּמִים het volmaakte. En verder wat het הֶמָּה betreft, — Salomo schrijft geen dogmatiek, maar behandelt de practische quaestie, hoe 't komt, dat de menschen zondig zijn.

Eph. 4 : 24. De Vulgaat en ook onze Statenvertaling hebben de bijvoeging τῆς ἀληθείας opgevat als een Genet. adjectivus en vertaald: in ware gerechtigheid en heiligheid. Vooral Coccejus bestreed deze vertaling; hij gaf: „de gerechtigheid en de studie der waarheid." Deze vertaling van Coccejus is terecht unaniem verworpen. Toch is ook de oude vertaling niet krachtig genoeg; om de bijvoeging goed te verstaan moeten wij naar vers 21 terug waar eveneens van ἀλήθεια sprake is. In vers 18 zegt de Apostel, dat de Heidenen omwandelen in de ijdelheid huns ge-

moeds in ontuchtigheid en onreinigheid en dat dit alles een gevolg is van hunne onwetendheid, van de duisternis, die hun verstand benevelt. Duidelijk is dus aangetoond, dat hun slecht leven een gevolg is van het niet kennen der waarheid. Maar, zegt de Apostel in vers 20, gij hebt Christus alzoo niet geleerd. De bron voor het betere leven in den geloovige is, dat hij een andere διδαξις gehad hebbe, n.l. de ἀλήθεια, zooals die in Christus is. Daarom moeten zij vlieden de ἀπάτη van den ouden mensch, die lijnrecht staat tegenover de ἀλήθεια in Christus. Er moet verlichting des verstands komen, d. w. z. een zaligmakende kennis, geen schoolsche kennis of philosophie. En als deze ἀπάτη door het onderricht des Heiligen Geestes weder weggaat, dan zult gij worden, zooals de eerste mensch, die geschapen was in rechtvaardigheid en heiligheid; en die rechtvaardigheid en heiligheid zijn de vruchten van de ἀλήθεια, die in Christus is. Lijnrecht staan deze woorden dus tegenover de Ethischen van onze dagen, die uit het gevoel de kennis laten voortvloeien. Op zichzelf is de Statenvertaling dus niet onjuist, maar er ligt een diepere zin in, dan men bij het lezen der vertaling vermoeden zou.

Coloss. 3 : 10. Ook hier is de ἐπίγνωσις weer een hoofdzaak. Alle dogmatisme en pharizeïsme poogt zich te beroepen op deze tekst, als stond de door studie verkregen kennis gelijk met de ware zaligmakende kennis. Maar deze studiekennis heeft Adam nooit bezeten. In studiekennis stond Hegel ver boven Adam. En de Schrift leert uitdrukkelijk: alle kennis van den onwedergeborene valt weg bij die van Adam. Men moet ἐπίγνωσις hebben, die door den φωτισμός des Heiligen Geestes in de kinderen Gods gewerkt wordt. Maar dan is de *kennis* ook het eerste. „Dit is het eeuwige leven, dat zij U kennen", niet dat zij goed of heilig zijn.

3. Wat hebben wij nu te verstaan onder justitia originalis?

Er bestaan te dezen opzichte van ouds af drie verklaringen:

1° de potentiëele verklaring;

2° de neutrale verklaring;

3° de verklaring der Kerk.

1° De *potentiëele* verklaring, die door de modernen, de pantheïsten en de evolutieschool van Darwin gegeven wordt. Er lag volgens hen wel een kiem van rechtvaardigheid in den eersten mensch, maar ook niet meer dan een kiem. Van werkelijkheid kon nog geen sprake zijn.

2° De *neutrale* verklaring zegt, dat de mensch geschapen is noch goed, noch slecht, maar zwevende tusschen beide in, met het vermogen om zich zelven te bestemmen. Aldus leeren de Pelagianen en Arminianen.

3° De verklaring der Kerk verwierp negatief de beide voorgaande en

leerde positief, dat in Adam niet alleen absentie van 't kwade was, ook niet alleen het goede in potentia, maar dat hij volmaakte gerechtigheid en heiligheid bezat. De Kerk bedoelde hiermede, dat Adam van het eerste oogenblik van zijn bestaan af een volmaakte kennis bezat en verkeerde in een staat van volmaakte gerechtigheid en heiligheid.

a. Een *volmaakte kennis*. Wil dit ook zeggen een absolute kennis? Neen, maar eene kennis strookende met den aanleg van zijn wezen. Dus niet een kennisse gelijk God die heeft, om alles vooruit te weten of elk wezen te doorgronden; want daarop was de mensch niet aangelegd. Volmaakte kennis wil dus zeggen: de wetenschap van Adam was, voorzooverre de aanleg en bestemming van den mensch met zich bracht, volmaakt; volmaakt ten opzichte van zichzelf, van God en van de natuur om hem heen. Dit laatste blijkt uit de naamgeving. Adam gaf elk dier een naam naar zijn aard; waar hij de dieren doorzag, vormde die naam als 't ware een echo op hun wezen. Adams kennis was dus niet eene additieve, door inspanning stuksgewijze verkregene maar een ingeschapen kennis, evenals er nu nog in ons wezen „notiones immediatae" zijn, en evenals de mensch bestemd is om in de toekomst te kennen, gelijk hij gekend is, door aanschouwing, θεωρᾶν. Zoo is er in de Schrift sprake van tweeërlei vorm van kennisse, waarvan de eene in den zondaar valt, de andere buiten hem. Welke staat nu hooger? Natuurlijk die 't meest gelijksoortig is aan Gods kennisse, d. i. die niet door additie, maar door θεᾶσθαι verkregen wordt. Deze laatste was ook die van Adam en bij hem ook alleen denkbaar. De additieve vorm van kennis is voor den zondaar. En deze onmiddellijke kennis kreeg Adam niet eerst later, maar God schiep hem in dien toestand. Dit blijkt zoo duidelijk uit Ef. 4 : 24: Adam, staande in het Paradijs, had een geestelijk oog, waarmee hij zag in het wezen der natuur, van zich zelf en van God. Maar door de zonde komt de duisternis om den mensch heen, zoodat de natuur, God en alles voor hem verborgen is; en nu is er geen kennis meer mogelijk, dan die „stuk voor stuk" een element uit de natuur neemt en betast; een *zekere* mate van *onzekere* kennis. Adam was als in een hel verlichte kamer; hij zag en doorzag alles: maar het licht werd uitgedraaid en nu moet hij stuk voor stuk alles aanraken om het te leeren kennen. De vera cognitio, die Adam gehad heeft, mag dus nooit vergeleken met de onze; wij moeten om te kennen een geheel anderen weg inslaan.

Zou Adam, ware hij niet gevallen, niet nog meer kennis gekregen hebben? En zoo ja, was zijne kennis dan wel eene volmaakte? — De Pelagianen hebben altijd aangevoerd: „Adam wist niet, dat hij naakt was, dat

de slang een verleider was enz. en dus wist Adam niet alles," Dit is echter zeer oppervlakkig geredeneerd. Want de Pelagiaan zoekt den additieven vorm van kennis op Adam over te brengen en doet het dan voorkomen, als hadden wij een volmaakte additieve kennis van Adam gepretendeerd. Maar dit heeft de Kerk nooit beweerd; zij leerde bijv. dat de praevia cognitio niet tot Adams kennis heeft behoord, omdat zij niet strookte met zijn aanleg en wezen. De eenige beteekenis van perfecta cognitio is deze: dat er op elk gegeven moment geen het minste beletsel was om een volkomen adaequate kennis van zich zelf, van God en van zijn omgeving te hebben, voor zooverre die noodig was. Daar nu in den reinen, harmonieusen toestand geen ballast van kennis in de hersenen behoeft genomen te worden, is deze cognitio en geen ander de cognitio perfecta.

Stel u voor een kapitein, die op reis gaat, en kaarten meeneemt van alle zeeën, waar hij komen zal, waarop alle diepten, banken enz. aangegeven staan; en een andere kapitein, die niets meeneemt, maar een soort clairvoyance heeft, waardoor hij onmiddellijk overal de gesteldheid der wateren zien kan tot op den bodem; dan zal men erkennen, dat de beste atlassen aan den uitnemendsten kapitein nooit den waarborg zullen geven, dat hij zich nooit vergissen zal; terwijl de andere kapitein op elk gegeven oogenblik volkomen adaequate kennis zal hebben van hetgeen hem op dat oogenblik noodig zal zijn; en dus zal men moeten toestemmen, dat deze laatste cognitio perfecta is, omdat zij geen enkel oogenblik iets bij zich heeft, wat ballast is. De onmiddellijke dependente kennis van het Mermerisme in den magnetischen slaap ligt daar nog als een prachtig verschijnsel, om ons te doen zien, wat deze perfecta cognitio was. God kende en Adam kende doordat God hem die kennis onmiddellijk gaf. De mensch wist alles door een dependens cognitio a Deo infusa. Maar evenals de kennis van het Mermerisme niet langer duurt dan de magnetische slaap; zoo ook kwam de σκοτος over Adam terstond nadat hij het levensverband met God verbroken had, en wist hij niet meer door eene cognitio infusa, maar moest hij alles leeren door eene cognitio acquisita. De kennis van Adam in het Paradijs was dus eene cognitio perfecta sed alius et superioris generis dan de additieve kennis van den zondaar,

b. De *justitia originalis proprio sensu.* Is de justitia onderscheiden van de sanctitas originalis of zijn beide eigenlijk één en vormt deze uitdrukking (ware gerechtigheid en heiligheid) alleen een ἐν διὰ δυσίν? Meestal neemt men het in den laatsten zin en dan duidt het niet een *staat* aan, maar eenvoudig de subjectieve gerechtigheid in den persoon.

Eerst de latere theologen hebben getracht een onderscheid aan te geven,

door te zeggen, dat justitia zag op de deugdelijkheid van den toestand tegenover de *menschen*; en sanctitas op de deugdelijkheid van toestand tegenover *God*. Maar deze distinctie is mislukt; want vooreerst was er bij Adam nog geen sprake van justitia tegenover de menschen; en ten tweede drukt in de H. S. de justitia in hoogeren zin veel meer de verhouding tegenover God dan tegenover de menschen uit, (bijv. de rechtvaardigmaking.)

Wij gaan 't zuiverst door in de dogmatiek de justitia originalis als algemeen begrip te laten varen en daarvoor in de plaats te stellen een rectitudo originalis, die te verdeelen is in: sapientia originalis;
justitia „ ;
en sanctitas „ .

Dan slaat *justitia*, gelijk steeds in de Schrift, op het recht staan tegenover *God* en de *sanctitas* op den innerlijken toestand van het menschelijk wezen. Een „rechtvaardige" is in de Schrift iemand, die recht tegenover God staat; een „heilige" iemand, in wiens gemoed geen onreinheid komt. Dan duidt justitia originalis dus aan: de verhouding van Adam tot God in rechten, den staat, waarin God Adam geponeerd heeft, geheel afgezien van doen. God heeft bij zijne schepping den mensch niet neutraal gelaten, maar hem positief geplaatst in de categorie der rechtvaardigen; dat is 's menschen adeltitel. En evenals men van adel geboren wordt, zoo ook is Adam van adel geschapen.

c. De *sanctitas originalis*. Turretinus verstaat hieronder: „talis in homine creato pollebat harmonia ut membra affectibus, affectus voluntati, voluntas rationi, ratio legi divinae accomodata ab omni parte esset." In onheilige stemming gevoelen wij ons, als er strijd in ons hart is; maar wij voelen, dat wij heiliger worden, als de onedele hartstochten in ons tot rust gekomen zijn; als onze bewegingen niet komen uit de membra en de affectus; maar wanneer de wil Gods in ons bewustzijn komt, door ons bewustzijn in onze rede en door de rede in den wil, en zoo de affectus innerlijk met den wil meegaan; want dan is er van binnen harmonie gekomen met de wet Gods. Heiligheid was bij Jezus, niet alleen omdat Hij geen zonde had, maar ook positief, omdat de heiligheid Gods Hem doorstroomde.

Gaan wij nu terug tot Adam in 't Paradijs, dan kunnen wij niet zeggen, dat zijne sanctitas bestond in het behalen van eene overwinning op de verleiding; niet dat zij was acquisita, maar dat zij was infusa, zoodat al de innerlijke deelen van zijn wezen in volkomen harmonie op elkaar werkten en gezamenlijk zich geheel aansloten aan den wil van God.

En deze sanctitas was niet gedeeltelijk, maar volkomen, perfecta in se. Wat hebben wij hier onder perfecta sanctitas te verstaan? Niet dat Adam reeds een verzoeking had doorstaan. Maar, zoo zeggen onze tegenstanders, op dezelfde wijze redeneerende als bij de cognitio perfecta, dan heeft deze sanctitas ook niets te beteekenen; dan is zij nog zeer imperfecta, in plaats van perfecta. Deze onderstelling is echter zeer erroneus; immers ware dit zoo, dan zou de Christus hooger staan in heiligheid dan de Vader en de Heilige Geest; want Christus weerstond de verzoeking, de Vader en de Heilige Geest niet. Feitelijk wordt deze dwaling, althans ten deele, geleerd door de Hernhutters en de Ethischen. Door de Hernhutters, omdat Christus voor hen 't een en al is en de Vader op den achtergrond treedt. Door de Ethischen, omdat zij de godmenschelijke natuur hooger stellen dan de goddelijke, omdat deze iets had, wat de goddelijke natuur miste; Christus staat bij hen hooger dan de Zoon. — Wij daarentegen zeggen, dat Adam door een sanctitas infusa te bezitten en niet eene sanctitas acquisita, juist de hoogste, de *perfecta* sanctitas bezat.

De Methodisten en Ethischen doen het ook voorkomen, alsof de sanctitas van Gods kinderen was eene sanctitas acquisita en niet eene sanctitas infusa. Neen, zeide de Kerk, onze sanctitas is infusa; onze heiligmaking is in Christus. Het is een geschonken, niet een verworven heiligheid. Alle sanctitas acquisita is onder het werkverbond en krijgt loon; alle sanctitas infusa is onder het genadeverbond en is een beneficium foederis, aan Gods kinderen geschonken. Krijgt dan een kind Gods terug, wat Adam verloor? — Ja en neen! — De Ethischen zeggen: door de wedergeboorte ontstaat iets hoogers dan Adam had en ten bewijze beroepen zij zich op I Cor. 15 : 44, 45, 46, 47. De innerlijke drijfkracht, die de Ethischen hiertoe brengt, is de drang van het Pantheïsme om een proces te krijgen, om van het mindere tot het meerdere te komen. De H. S. weet van dit „always more" niets af; zij leert vooreerst een perfecta creatio, daarna een defectus en eindelijk een redintegratio homines. Komt men in de wedergeboorte, gelijk de Ethischen zeggen, tot een hoogeren staat, dan moet men ook den staat der rechtheid in Adam verzwakken en hem een sanctitas imperfecta geven.

Van den anderen kant doen velen echter verkeerd, door niet te willen toegeven, dat er toch een groot verschil tusschen den toestand van Adam en dien der wedergeborenen bestaat. Adam had n.l. mutabilitas; de kinderen Gods hebben immutabilitas. De opstandingskracht van Christus is „de immutabilitas"; dit is niet de opstandingskracht van Lazarus; de opgewekte Lazarus kon weer sterven, de opgestane Christus niet meer;

gelijk zoo juist in het 49e gezang staat uitgedrukt: „Hij leeft bij God, en sterft niet meer."

Wanneer Adam en Eva eens niet gevallen waren, dan zouden zij daardoor niet allengs de immutabilitas verkregen hebben; dat is een onware voorstelling. Neen, de immutabilitas is een afzonderlijke genadegift Gods in het foedus gratiae. Was daarom de sanctitas van Adam imperfecta? Neen, want de immutabilitas is een donum superadditum, supernaturale en behoort niet tot het wezen van den mensch. Het heeft God behaagd den mensch mutabiel te scheppen: maar dit doet niets te kort aan Adams perfecta sanctitas.

4. Waarom heet nu deze rectitudo „originalis"? Niet alleen in tegenstelling met de rectitudo acquisita, maar ook, omdat zij niet alleen geschonken was als een bizondere gift aan Adam, maar in Adam aan 't geheele menschelijke geslacht; zoodat ieder, die nu geboren wordt, defect geboren wordt, d. w. z. *zonder* rectitudo originalis.

5. De Controvers met de *Remonstranten.*

Volgens hen is de mensch kleurloos geboren en verwerft hij zelf zijne heiligheid. God is dus voor hen niet meer de fontein aller goeden, maar de mensch zelf, die zijn heiligmaking verwerven zal door verdienste. Dit is de diepe zonde der Remonstranten, Pelagianen en Arminianen, waarin ook het valsche Piëtisme weer verloopt. Er is tweeërlei blank; ik kan iets hebben, dat blank van natuur is, of iets, dat bezoedeld was en blank geschuurd is. Nu kennen de Remonstranten alleen het laatste; het blank der lelie kennen zij niet. — Wanneer wij een goed werk doen, staan wij daarvoor bij God in 't krijt; niet omgekeerd.

6. De *Evolutie-theorie.*

De Modernen beweren: in Adam was nog niets te zien van die sanctitas enz., maar zij lag potentiëel in hem verborgen, evenals de eik in den eikel. Wij hebben hiertegen twee afdoende bedenkingen.

a. Deze theorie leidt steeds verder tot het Darwinisme; de sanctitas en justitia, die in den rabbi van Nazareth te voorschijn trad, lag dan reeds potentiëel in paarden, apen, planten en in de stof.

b. Deze theorie heft de grenslijn op tusschen zonde en heiligheid. Zonde wordt dan alleen een gebrekkige ontwikkeling, eene onvolmaaktheid.

Andere voorstanders der evolutieleer, die niets van de voorgaande willen weten, zeggen: er was wel een sanctitas in Adam, maar deze was slechts klein; een kind van God brengt 't nu veel verder; in Adam lagen slechts kiemen, die thans naar buiten treden. Vooral de Ethischen spreken zoo en maken van Adam een pasgeboren onschuldig kind. Hier is weder

verward de sanctitas infusa en acquisita. De kracht, om de zwaarste verzoeking te weerstaan, moest zich niet in Adam ontwikkelen, maar was in hem. Een eik in kiem zal slechts over jaren een storm kunnen verduren; is dus bij Adam de sanctitas slechts in kiem geweest, dan heeft hij ook niet gezondigd, want hij had niet de macht gekregen om weerstand te bieden. Terwijl wij dus bestrijden, dat de sanctitas potentieël was, moet aan de andere zijde erkend, dat er iets potentieëls in Adam was, n.l. het vermogen om te krijgen een sanctitas acquisita of experimentalis. En dit vermogen kreeg hij door zijn inzetting in het werkverbond.

7. De *Controvers met Rome.*

Zij ging hierover, of de rectitudo van Adam behoorde tot zijne natuur of bijkwam bij zijne natuur; of zij was een donum superadditum of niet; of gelijk men toen zeide: utrum rectitudo fuit naturalis an vero supernaturalis? utrum rectitudo fuit natura an vero gratia? Rome zeide: „est rectitudo gratia, supranaturalis"; de Gereformeerden: „est rectitudo natura, naturalis".

Op dezen tweesprong gaan de Gereformeerden en de Roomschen uiteen. Was de rectitudo een gratia supernaturalis in het werkverbond (want daarin is de mensch geschapen), dan bestond de rectitudo juist in het verdienen, en wanneer dan later de rectitudo in Christus komt, gaat het voor de geloovigen ook weer naar verdienste en niet naar genade. Behoort voorts de rectitudo tot ons wezen, dan is het verlies dezer rectitudo een bederf onzer natuur; volgens de Roomsche opvatting daarentegen blijft onze natuur door het verlies der rectitudo adjuncta ongeschonden. Bij Rome is dus een ondiepe, Pelagiaansche opvatting der zonde.

Het Concilie van Trente, V^e^ sessie 1^e^ Canon, op voetspoor van het concilie van Orange 529 zeide, dat Adam als hoofd van het menschelijk geslacht verloren heeft den staat van gerechtigheid en heiligheid, waarin hij geschapen was, en den toorn Gods over zich heeft gehaald en tengevolge daarvan den dood en met den dood de gebondenheid onder de macht van Satan; en voor wat de ziel betreft is hij gevallen in een staat van vernedering.

In den 5^e^ Canon zegt het Concilie dat de begeerte „ex pecccato est et ad peccatum inclinat."

Gousset, de bekende Roomsche dogmaticus zegt, deel II pag. 52, dat men onderscheiden moet tusschen een staat van pura naturalia en van justitia originalis.

Thomas van Aquino beantwoordt, Deel I quest. 95, de vraag: utrum homo fuit creatus in gratia? toestemmend, maar hij heeft daarbij deze fijne

onderscheiding, die later vergeten werd: quod primus homo non creatus fuit in gratia, sed gratia ei data fuit antequam peccavisset. Thomas redeneert altijd in utramque partem, wat velen later in de war bracht: zoo van Oosterzee in de quaestie der Schriftcritiek.

Toen God den mensch schiep, had Hij tweeërlei kunnen doen; hem kunnen scheppen òf neutraal òf met positieven inhoud. Neutraal noemen de Roomschen „pura naturalia"; en zij bedoelen daarmee, dat God den mensch had kunnen scheppen zóó, dat hij geen wijsheid, heiligheid en onsterfelijkheid bezat, maar alleen de vermogens had om deze te krijgen. Nu beweren de Roomschen, dat de mensch alzoo feitelijk geschapen is, in puris naturalibus, zoodat in Adam dadelijk de strijd der passiones ontstond. Zij zeggen daarom ook, dat de begeerte op zich zelf geen zonde is, alleen het toegeven aan de begeerte; (wanneer zij dit niet leerden, zouden zij God tot auctor peccati maken; want volgens hen behoort het opkomen van de begeerte tot het wezen van den mensch.) Maar, zeggen zij dan, dit was voor den mensch al te gevaarlijk; in dezen staat kon de mensch maar even de concupiscentia bedwingen; en daarom heeft God aan dien mensch, nadat de schepping was afgeloopen en hij in puris naturalibus stond als extragift, buiten die schepping om, die rectitudo gegeven als een frenum aureum om de concupiscentia te breidelen. Volgens deze voorstelling zit de mensch dus in puris naturalibus op een paard; hij kan 't bedwingen, maar 't is honderd kansen tegen één, dat hij het houdt. Maar nu legt iemand dat paard een teugel in den bek, en daardoor kan hij het bedwingen. Valt de mensch dan toch, dan wordt alleen het frenum weggenomen, de rectitudo, en staat hij dus weer in puris naturalibus. Kenmerken van deze leer zijn dus:

1e dat de begeerte geen zonde is.

2e dat de rectitudo een gratia supernaturalis is.

3e dat de innerlijke strijd der passiones niet als gevolg der zonde, maar als behoorende tot 's menschen wezen wordt aangezien.

Helaas wordt deze Roomsche theorie thans ook weder op Protestantsch terrein geleerd door de Neo-Kohlbruggianen. Zie Bula's „Die Versöhnung." Het is hen hierbij te doen om twee stellingen vol te houden 1° dat bij Christus de begeerte was en geen zonde; 2° dat bij de wedergeboorte 't wezen van den mensch onveranderd blijft. Neigingen tot dezelfde dwaling vinden wij ook bij prof. Böhl. Reeds in vroegere dagen gingen de Hattemisten dien weg op. Dit alles hangt saam met de quaestie of de mensch *in* of *naar* Gods beeld geschapen is; want vertaalt men *in*, dan stelt men hier den mensch in puris naturalibus, daar Christus en

zet dan den mensch in Christus in als een plantje in een bloempot, zonder dat de natuur des menschen iets verandert: dan is Adams val alleen een „vallen *uit* het beeld" waar hij bij de wedergeboorte weer „*in* wordt gezet" alles zonder dat zijn natuur verandert.

Wat leert daarentegen onze Kerk?

a. Dat niet alleen 't toegeven aan, maar 't begeeren zelf zonde is blijkens het 10e gebod; hetgeen Jezus zoo diep heeft opgevat, dat hij zelfs het aanzien eener vrouw om haar te begeeren voor overspel verklaarde.

b. Verder zeiden onze Vaderen: 't geeft me niet of ik iemand op een kantoor zet en hem een huis geef, wanneer hij geen drijfkapitaal heeft om te handelen; volgens de Roomsche stelling zou de mensch dus uit zich zelf heiligheid en gerechtigheid moeten verkrijgen, God niet meer de fontein aller goeden zijn, maar elk mensch een fonteintje in zich zelf hebben. En dit is Pelagianisme. Daarom kan de mensch niet geschapen zijn in puris naturalibus.

c. De imago Dei is concreata en increata in ipsa hominis cretatione, omdat er staat: laat ons menschen maken naar ons beeld; die beide vloeien ineen en staan niet naast elkaar.

Nu is er echter eene moeilijkheid. De heiligheid en gerechtigheid behooren niet tot de substantie van den mensch. De substantie van den mensch is door de zonde niet gelaedeerd; de zondaar heeft niet opgehouden mensch te zijn. Dat is door Flaccus Illyricus voorbijgezien, die, om het concreata te handhaven, van de gerechtigheid en heiligheid iets substantieels gemaakt heeft. Daarentegen leerden de Gereformeerden: niet de substantie maar de natuur des menschen is verdorven. De substantie was er op aangelegd om zoowel heilig als zondig te kunnen zijn; was destinata in utramque partem; immutabilis in se was de substantie toch mutabilis in accedentibus. Zij bezat een zedelijke qualiteit, die ten goede en ten kwade kon gaan.

De mensch is niet geschapen in pura substantia, maar met de natura er bij en deze natura is perfecta, want God kan niet een slechte natuur scheppen. Deze zelfde quaestie keert bij de immortalitas terug.

§ 11. *De Immortalitate.*

De persoon des menschen is oorspronkelijk alzoo door God geschapen, dat de dood niet dan tengevolge van de zonde in hem sluipen en zijn bestaan verwoesten kon. Ware de eerste mensch niet gevallen, zoo zou hij, mits hij nooit viel, geen dood hebben gezien, maar eeuwig leven hebben genoten. Overmits nu niet de zonde, maar de gehoorzaamheid naar de natuur der menschen was, zoo moet gezegd, dat de mensch van nature den dood niet onderworpen was; waarbij intusschen uitdrukkelijk moet erkend, dat zijne natuur zoo geschapen was, dat hij sterven kon. Hij was dus onsterfelijk zoolang zijne natuur ongeschonden bleef; maar tegelijk sterfelijk in dien zin, dat hij door bederf van de natuur den dood in zich kon opnemen. Deze oplossing van deze schijnbare tegenstrijdigheid ligt hierin, dat hij niet als God een propria immortalitas bezat, maar eene immortalitas dependens. Poterat mori et simul poterat non mori; immortalis sed mortabilis. [1])

Toelichting.

1. Wij belijden, dat de dood een gevolg is der zonde. Zie Art. XIV van onze Confessie; vraag 6 en 11 van den Catechismus en Art. 1 van de Can. Dordr. Deze belijdenis is genomen uit de H. S.; vergel, Rom. 5 : 12, 21; 6; 23; I Cor. 15 : 21, 56; Ez. 18 : 4; Gen. 2 : 17; 3 : 17, 19.

2. Tegen deze voorstelling komen de ketters op en beweren, dat de dood inhaerent was in de menschelijke natuur en beroepen zich daarbij op I Cor. 15 : 47 en 49. Paulus maakt hier een tegenstelling tusschen den ἄνθρωπος χοϊκὸς en ἐπουράνιος; en nu redeneert men aldus: het karakteristieke van het hemelsche is juist, dat het niet den dood onderworpen is; dus volgt uit de antithese, dat de aardsche mensch (Adam) wel sterfelijk was. — Maar waar Paulus in 't zelfde hoofdstuk, vers 56 zegt, dat door de zonde de dood kwam, is het absurd hem hier een ander gevoelen toe te schrijven. En voorts is de eisch van een gezonde exegese, dat, wanneer men twee gevoelens van één persoon heeft, men als zijn opinie neemt, wat expressis verbis (Rom. 5 : 12) en niet wat involuta gezegd is (gelijk de tegenstanders beweren van I Cor. 15 : 47 en 49).

---

[1]) Het woord „mortabilis" is niet klassiek, maar hier gebruikt om 't begrip goed te vatten.

Maar bovendien is de zin dezer woorden niet onduidelijk; de natuur van het hemelsche is metterdaad anders als die van het aardsche; al 't aardsche ῥεῖ; het hemelsche μένει; al 't aardsche is mutabilis, 't ἐπουρανιός immutabilis. Dat is de tegenstelling.

Voorts beroepen zij zich op I Cor. 6 : 13. Adam, zoo zeggen zij, had een buik om te eten. In den hemel zullen echter de κοιλία vernietigd worden; bij 't *eeuwige* leven hooren zij alzoo niet; dus was Adam sterfelijk; bij gebrek aan eten zou hij gestorven zijn.

Hierop dient geantwoord, dat de aardsche toestand is een mutabiele, de hemelsche een immutabiele; in den aardschen toestand is dus stofwisseling, in den hemelsche niet. Het gebruiken van spijs, het hebben van κοιλία behoort tot 't mutabiele. En wat het zeggen betreft, dat Adam als hij niet gegeten had, gestorven zou zijn, dit is even waar als dat de gezaligden op zouden houden zalig te zijn, wanneer de Heere hun hun staat onttrok; cessante causa cessat effectus. Bovendien zou het niet gebruiken van spijs in het Paradijs onwil of verzuim en dus zonde geweest zijn, en bijgevolg den dood verdiend hebben.

Ten derde wijst men op Luc. 20 : 34, 35, 36, waar Christus zegt, dat er in den hemel geen huwelijken zullen plaats vinden. Men zegt dan: in de eeuwigheid is er geen procreatie; tot Adam werd gezegd: vermenigvuldig u! dus was Adam niet onsterfelijk. Maar men vergeet weder, het verschil tusschen den hemel en de aarde; hier is het een *worden;* daar is het een *zijn;* dus is dáár geen procreatie noodig.

Op de bedenking, dat men niet van de aarde naar den hemel kan komen dan door te sterven, dient geantwoord, dat de feiten dit weerspreken: verg. Elia's en Henoch's hemelvaart.

Ten vierde beroept men zich op den boom des levens; men zegt: als die er niet gestaan had, ware Adam gestorven; dit is waar; maar neemt men God weg, dan zijn ook de Engelen dood. Een Paradijs zonder een boom des levens is niet mogelijk.

3. Thans zullen wij de zaak zelf bespreken.

Wanneer ik een vogel heb, die vliegt, kan hij dan vallen? Neen, zooals hij daar is niet. Maar schiet ik hem zijn vleugels lam, dan moet hij vallen. Bij den vogel is dus mogelijkheid van te vallen; eene mogelijkheid, indien n.l. iets intreedt van buiten af. Het vallen zelf is dus geheel afgescheiden van de natuur des vogels, terwijl de possibiliteit alleen mogelijk is, wanneer er van buiten af op hem gewerkt wordt. Zoo ook met Adam in 't Paradijs. Hij dreef op de vleugelen des levens en zoolang die opgehouden bleven, ontbrak zelfs de possibilitas van te sterven.

Maar zoodra er van buiten af een schot op hem gedaan werd kwam niet alleen de possibilitas, maar ook de necessitas van te vallen. Adam was dus immortalis en toch mortabilis. Die toestand wordt geleerd door heel het wezen der Openbaring; de dood is in de Schrift een negatief, onrein, zondig begrip en daaruit volgt, dat God den mensch niet zoo kan geschapen hebben, dat de dood inhaerent was in zijn natuur; want dan was God de auctor peccati.

4. Toch had de mensch in het Paradijs niet het eeuwige leven. En hier moeten wij terugkomen op de onderscheiding van infusum en acquisitum. Het eeuwige leven was in Adam niet infusa, maar het was hem toegezegd als loon op het volbrengen van Gods wet; en als hij het verworven had zou het dus acquisita geweest zijn; terwijl voor een kind van God 't leven infusa is. Verder is er verschil tusschen de acquisitie der sanctitas en die van het eeuwige leven. De acquisitie van de sanctitas komt van de sanctitas zelf; de acquisitie van het leven was middellijk, en hoorde bij het Paradijs. De zondaar kan geen acquisitie van het leven krijgen door goede werken. Daarom moeten wij ook onderscheid maken tusschen de immortaliteit, die God bezit en die de mensch bezit. De immortalitas van den mensch is dependens; die van God is oorspronkelijk.

Wij moeten hierbij wel het verschil maken tusschen sterven en vernietigd worden. Dat de ziel onsterfelijk is, is volgens Gods Woord niet waar. Sterven is in de H. S. altijd: het losmaken van een band, waardoor twee dingen vereenigd worden. Het lichaam sterft, als de band tusschen ziel en lichaam weggaat. De ziel sterft, als de band tusschen God en de ziel weggaat. Daarom is in de hel iemand eeuwig dood (natuurlijk niet vernietigd.) Daarom heeft ieder kind van God een levende ziel, die gestorven is geweest

De leer van de conditioneele ontsterfelijkheid, (als zouden de ongeloovigen vernietigd worden) die vele orthodoxen in Engeland (de leer der annihilation) en ook enkele predikers hier te lande drijven, moet dus bestreden, gelijk reeds geschiedde op de Synode te Dordrecht.

§ 12. *Het dominium van den mensch.*

Onuitwischbare trek uit Gods beeld is ten slotte de heerschappij, die aan den mensch over alle creatuur is geschonken. De heerschappij is trek in dit beeld van de heerschappij en Souvereiniteit Gods. Evenals de rectitudo óf infusa òf acquisita is, zoo is het ook met deze heerschappij. Beide malen is zij geen condominium maar dominium bij de gratie Gods. Als dominium bij de gratie Gods is zij thans acquisita; door langzame toeneming zich allengs verwerkelijkend; maar zij zal in de toekomst infusa zijn, dat is, onmiddellijk werkend. Dit laatste nu was zij ook in 't Paradijs. Na den zondeval ging echter deze infusa majestas te loor om slechts in den dierentemmer en bioloog een bleeke schaduw van haar heerlijk wezen achter te laten; ging toen onder in het dominium acquisitum; werd in de wonderen van Daniël en den Christus nogmaals geprofeteerd, en zal nogmaals, maar dan als onverliesbaar goed, schitteren, wanneer de kinderen Gods hier namaals met Christus over alle creaturen zullen regeeren.

Toelichting.

1. De loci classici zijn: Gen. 1 : 26, 28; 2 : 19, 20; 9:2 en 3; Ps. 8:7, 9.

2. Wij staan hier tegenover de Socinianen en sommige ultra-gereformeerden. De Socinianen erkennen, dat het dominium behoort tot het „beeld Gods" maar maken er uitsluitend het beeld Gods van. Enkele Gereformeerden hebben beweerd, dat het dominium niet tot de imago Dei behoort. Bij de Socinianen hangt dit saam met hun Christologie. Zij leeren: Christus was mensch; maar hij heeft een ambt gekregen, en in dat ambt is hem de divinitas geschonken: daarom wordt hij „God" genaamd, gelijk andere ambtsdragers in Israël. De Godheid van Christus lag dus uitsluitend in het dominium, dat God hem geschonken had. De dwalende Gereformeerden zeggen, dat het dominium is een werking van het beeld Gods, niet iets van 't beeld zelf. — De Socinianen beroepen zich op Gen. 1 : 26 en zeggen: „ziet gij wel, de nadere omschrijving en verklaring van het beeld is niets dan het dominium." De goede exegese zegt echter: De Heere maakt hier een nieuw soort wezens en bepaalt nu de verhouding waarin dit soort wezens komt te staan tot de vroeger

geschapene. De dolende Gereformeerden beroepen zich hierop, dat God den mensch eerst geschapen heeft en daarna pas tot hem zeide: „Hebt heerschappij!" Dus is Adam, zeggen zij, geschapen zonder dominium; en hij kreeg de heerschappij eerst, nadat de schepping naar Gods beeld afgeloopen was.

Hiertegenover stellen de Gereformeerden:

a. dat, voordat de mensch geschapen werd het in de ordinantie Gods lag, dat hij 't dominium zou krijgen.

b. dat bij de schepping concreata est vis in homine, qua hoc dominium exerceretur.

c. dat post creationem de mensch tot heer over de schepping is geproclameerd.

3. Wanneer de mensch het dominium zou uitoefenen, dan moest hij daartoe vooraf bestemd zijn en het vermogen ontvangen hebben om dit te doen. Daarom moet de *vis infusa* niet over het hoofd gezien worden. Een proclamatie zou niets geholpen hebben, ware er geen bestemming van te voren aanwezig geweest. Nu nog zijn er enkele sporen van deze vis infusa over bij den dierentemmer, die rechtstreeks macht uitoefent op een leeuw; in den patrijshond, die door zijn oogen een patrijs belet op te vliegen; en vooral in den bioloog.

Dat met dit dominium niet slechts bedoeld is een macht of heerschappij over de dieren blijkt uit Ps. 8 : 7 en 9 : Hebr. 2 : 8; I Cor. 15 : 27. Dit vattende, hebben wij ook de juiste verhouding aangegeven tot de natuurwetenschappen. Nadat te loor was gegaan de vis infusa, heeft God ons den weg aangewezen ad acquirendum dominium in creaturam. Wanneer wij dus zien een al grooter wordende macht over de natuur, dan moet ons dit niet verwonderen. Vandaar dat, als wij menschen ontmoeten, die een bliksemafleider afkeuren, wij moeten antwoorden: de bliksem is een res creata: door de vis infusa kon de mensch vroeger den bliksem beheerschen; er is dus niets ongeoorloofds in, dit dominium door moeite en inspanning terug te krijgen. Vandaar dat Christus door zijn menschelijke natuur, en niet door zijn goddelijke de brooden vermeerdert, de visschen in 't net doet komen, de ziekten geneest.

4. Maar evenmin als de cognitio acquisita ooit kan leiden tot cognitio perfecta, zoo min leiden alle pogingen om de natuur te beheerschen tot het dominium, dat den mensch toekomt. Dit wordt alleen verkregen door een genadegift Gods Matth. 25 : 34; II Tim. 2 : 12; Jes. 11 : 6 toonen, dat de verlosten in den dag der opstanding met Christus zullen heerschen over al het geschapene.

Wat is nu het verschil tusschen het echte dominium en het dominium acquisitum?

a. Bij het eerste blijft de majesteit van den mensch ongeschonden. Bij het tweede verliest de mensch zijne majesteit. De studie der natuur naturaliseert den mensch, in plaats van de natuur te humaniseeren, zoodat feitelijk de natuur dominium uitoefent over den mensch. In den fabrieksarbeider is, vergeleken bij den wever, iets menschelijks ondergaan.

b. Al deze trekken van het dominium worden verkregen door inspanning. Dit nu is niet eens *konings* wijze. De uitvinding van telegraphie, telephonie enz. maakt, dat tegenwoordig de zenuwachtigheid zoo groot is; 't is alsof de mensch al meer en meer wordt opgelost en opgenomen in den wereldstroom.

5. Het *Vegetarianisme.*

De Roomsche Kerk heeft beweerd, dat het tot de imago Dei behoort dat de mensch geen vleesch eet (De Vegetariërs doen het dan ook in het geheel niet; Rome vond het verkieslijker het slechts ééns per week te laten, en dan visschenvleesch te eten). Om dit waar te maken, beriep Rome zich op den toestand in het Paradijs (Gen. 1 : 29) en op Rom. 8 : 22, waar zij onder „het gansche schepsel, dat zucht", verstaat, de beesten, die gillen, als zij ter slachtbank gevoerd worden.

De Gereformeerden hebben dit altijd weersproken, en hebben met zeer veel moeite verdedigd, dat ook zonder den zondeval vleesch zou gegeten zijn. Prof. Kuyper gaat hierin met de Gereformeerden niet mee; de Roomschen hadden een betere maar geen goede exegese van Gen. 1 : 29. Toch zijn beide stellingen niet wel houdbaar.

Rome's exegese is mislukt door haar eigen praktijk. Immers meent gij, o Rome, dat Gen. 1 : 29 den toestand vóór de zonde aanduidt en wilt ge dien terug, laat ons dan niet alleen den zalm en verdere visch maar onthoud u van alle vleesch. Maar meer, onthoud u dan ook van sla, spinazie enz., want dan moogt gij niets eten dan boomvruchten en zaadzaaiend kruid.

Maar evenmin mag den Geref. toegegeven, dat 't eten van vleesch reeds vóór den val was geoorloofd; omdat:

a. De dood vooral in de schepping ingekomen is door de zonde; en ook het lijden der natuur door de zonde kwam; de aarde is vervloekt om der zonde wil; zij brengt distelen en doornen voort eerst na des menschen val. Ook de verwildering van den aard der dieren, wordt niet als oorspronkelijk geteekend in Gods Woord. De onderlinge verslinding

kwam dus in 't Paradijs niet voor. Hieruit moet geconcludeerd, dat het slachten niet voorkwam vóór den zondeval.

b. niet mag ontkend worden, dat in Gen. 1 : 29 wel degelijk sprake is van de toewijzing der levensmiddelen. Toen Eva tegen de slang sprak, van hetgeen God haar gegeven had om te eten, noemde zij wel de boomvruchten, maar niet het vleesch der dieren. Bovendien is in Gen. 1 : 29 de onderscheiding zoo fijn, dat zelfs afzonderlijk het eten voor den mensch en voor het dier aangewezen wordt. Bij zulk een minitieuse bepaling had niet gemist kunnen worden het verlof om ook vleesch te eten.

c. De bepaling van het eten van dieren vinden wij eigl. eerst na den *zondvloed* gegeven. Terwijl het eerste slachten van een dier niet geschiedt door den mensch, maar door God, die dat symbolisch doet, om met het vel van het offerdier des menschen naaktheid te bedekken.

Wij mogen dus niet met Rome en met de Vegetariërs mee gaan en ophouden vleesch te eten, omdat wij leven na den val, in den toestand van den zondaar en niet in Adams staat noch in dien der gezaligden hierboven. Wij hebben nog een zwak lichaam, en niet een verheerlijkt ; daarom eten wij wat voor dit verzwakte lichaam van God verordend en gegeven is n.l. vleesch.

§ 13. *Over den staat van Adam vóór den val.*

In dien onzondigen toestand was de mensch bestemd om God te vereeren en te dienen, overeenkomstig die door God daarvoor ingestelde orde, die men gewoon is 't „verbond der werken" te noemen, ten einde Gode zijne eere toekwame, het Paradijs bewaard bleve en de mensch uit zijn voorloopigen en aan verandering onderhevigen toestand, overginge in den toestand der duurzaamheid en onveranderbare gelukzaligheid, die in het leven der hemelsche heerlijkheid hem voorgespiegeld werd.

Toelichting.

Wij zullen de toelichting dezer paragraaf van achteren af beginnen en bespreken daartoe ten eerste de tegenstelling tusschen *Paradijs* en *Hemel.*

Wanneer het Paradijs reeds de hemel geweest was, dan zou bij Adams schepping het proces reeds afgeloopen geweest zijn; er moet dus een verschil zijn, en dat dit verschil er is leert het Scheppingsverhaal. Eerst schiep God den hemel, de sfeer der eeuwige harmonie: daarna de aarde. Op deze aarde wordt een hof geplant, die een hoogeren stand van gelukzaligheid vertegenwoordigt, dan daarbuiten op aarde gevonden wordt. Zoo krijgen wij dus drie trappen:

a. de aarde.

b. het paradijs.

c. de hemel.

Van het paradijs wordt viermaal in de H. S. gesproken:

1e Hooglied 4 : 13 waar het woord dient om iets gelukkigs aan te duiden en dus als een beeld gebruikt wordt.

2e Lucas 23 : 43: „Gij zult heden met mij in 't paradijs zijn", wat aantoont, dat Christus na zijn sterven en vóór zijne opstanding niet in den hemel is geweest, maar in het paradijs, een staat van minder geluk. De toestand van het paradijs is dus niet gelijk aan dien van den hemel, anders had Christus' hemelvaart later geen beteekenis. Hieruit blijkt, dat de Schrift wel het paradijs schildert als een hoogeren toestand dan op aarde, maar niet gelijk aan dien in den hemel.

8e II Cor. 12 : 4 waar sprake is van verschillende hemelen en Paulus een dezer hemelen het paradijs noemt; wat dus op een verschil in heerlijkheid doelt.

4e Openb. 2 : 7; onder den boom des levens, waarvan hier sprake is, verstaan bijna alle exegeten Christus. Daaruit blijkt, dat παράδεισος ook hier niet in localen zin maar in qualitatieve beteekenis moet genomen worden.

Juist door dit feit, dat Adam en Eva nog tot een hoogeren toestand van gelukzaligheid komen konden, was er een proces, een geschiedenis, mogelijk.

2. Aan dezen uitwendigen toestand, beantwoordde de toestand van binnen. Er was een absentie van alle positief kwaad en een aanwezigheid van het goede, voorzooverre, om zoo te zeggen, de vang des menschen ging. Maar terwijl zij nu alzoo met het paradijs in hun hart leefden, was er tweeërlei mogelijkheid; zij konden terugvallen, de aarde in hun hart krijgen en aardsch worden; of ook zij konden tot den hoogsten staat klimmen, den hemel in hun hart krijgen en hemelsch worden. Er is dus ook wat den inwendigen toestand betreft een proces quod ad qualitatem, niet quod ad speciem.

3. Wij moeten ons niet denken, dat wanneer de mensch niet gevallen was hij, door één keer de verleiding af te wijzen, plotseling den onveranderlijken gelukstaat zou bekomen hebben; dat het proces dan in één oogenblik zou afgeloopen zijn. Dit is in strijd met het levensbeginsel van den mensch. De mensch was bestemd voor alle kringen. Was dit proces dus ongestoord, zonder de tusschen intredende zonde doorgegaan, dan was voor den mensch de taak geboren om zijn menschelijk bestaan te realiseeren in zijn verhouding tot de delfstoffen, planten, dieren enz. tot de geheele natuur; maar ook tot God, tot den duivel en tot de engelen. Even goed als de mensch in zijn zondigen staat zulks doet, had ook Adam de kracht van zijn innerlijk wezen naar buiten moeten laten komen. En dit was dus niet een schimmenleven, maar een zeer reëel leven geweest, waarin de mensch zijn stempel van heiligheid en gerechtigheid had moeten drukken op alle relatiën, waarin hij stond. De relatie tot de dieren, planten en delfstoffen, was nu bepaald; maar ook tegenover Satan moest zij bepaald worden; daarom wordt de mensch in verbinding gebracht met Satan, opdat hij zijn dominium over hem zou laten gelden. Want ook over Satan en de engelen had de mensch heerschappij gekregen; want hij was heer van al 't geschapene.

4. De mensch, in het proces levende, was geroepen om God te *eeren* en te *dienen* — cultus et oboedientia. — De eer, de aanbidding kwam niet eerst na den zondeval, maar was ook in het paradijs en hangt saam met den Sabbat. Ook onze Catechismus spreekt daarom niet alleen van een „dienen", maar ook van een „loven en prijzen". Er is onderscheid

tusschen eeren en dienen. Dit zien wij duidelijk bij een kind; een vader weet zeer goed onderscheid te maken tusschen de dagelijksche gehoorzaamheid van het kind en een blijk van bijzondere hartelijkheid en vereering op een verjaardag. Eeren, loven, prijzen, de cultus i. e. w. is niet het mindere maar het hoogere, het is een afgescheiden terrein, dat hooger staat dan het gehoorzamen. In het paradijs moet dus ook een eerste plaats aan den cultus worden toegekend. Het leven in den hemel wordt altoos meer beschreven als een loven en prijzen, een danken en juichen dan als een dienen. Het leven in den hemel is een leven op de toppen der bergen. In onzen tegenwoordigen gezonken toestand kunnen wij daarom zoo moeilijk een woord van lof uiten. Daarvoor moeten wij eerst hooger gestemd worden. Wanneer echter 't lichaam der zonde weg zal zijn, dan zullen wij bekleed worden met 't gewaad des lofs en zal voor deze hoogere levensuiting weer plaats zijn.

In het paradijs hebben wij dus beide: het *eeren* en het *dienen*. Natuurlijk sluit het „eeren" het dienen reeds in zich; en beide moeten gegrond zijn in het „Hem van harte liefhebben", gelijk onze Catechismus terecht zegt.

5. In dat eeren en dienen mocht niets komen van een eigenwilligen godsdienst, of, gelijk de Apostel zegt in Col. 2 : 23, van een ἐθελοθρησκεία. Alle „dienen van God" moet gaan naar Gods gebod en niet naar eigen inbeelding. Dat dit juist de fout van het paganisme en van Rome is, behoeft wel niet nader aangetoond. Maar ook 't Pietisme huldigt een eigenwilligen godsdienst, en hierover iets meer. De Pietisten willen altijd God dienen, vragen altijd: wat zullen wij nu eens doen voor den Heer? Maar in plaats van te vragen: Wat eischt Gods Woord? gaan zij alles zelf verzinnen en zoo komt het, dat zij voor zending enz. ijveren en slordig heenwippen over de eenvoudige dingen van 't huishouden, die God den mensch voorgeschreven heeft.

Wat is nu de diepe zonde van de ἐθελοθρησκεία? Wanneer een buurman iets aan mij geven wil, dan is alles, wat mij van hem ten goede komt, „korban" voor mij; ik heb geen recht er iets over te zeggen; wat zoo iemand geven wil, hangt van hem alleen af. Stelt de mensch zich nu naast God als evenknie, zoodat hij sui juris is, dan kan hij zeggen: Heere ik geef u mijn kind, door het op de armen van den Moloch te laten verbranden"; dan is ook de ἐθελοθρησκεία, onder welken vorm genomen op haar plaats.

6. God heeft daarom den mensch gebonden aan het „Verbond der werken". Waarom was de verbondsvorm noodig? God heeft in Adam

ingeschapen de kennis van zijn wet. Kende Adam dan de tien geboden? Ja en neen! Adam kon de tien geboden niet opzeggen; maar hij had ze in zijn hart geschreven d. w. z. de zedelijke strekking tot in de détals wist hij volkomen. De wet Gods is een uitdrukking van de zedelijke wereldorde, die door God geschapen is en niet een opsomming van eenige ordinantiën. God heeft den mensch ingezet in die wereld en hem voor die zedelijke wereldorde een censorium in de ziel gegeven; daarom zeggen de profeten: „Hij zal de wet in uw hart schrijven", want dat censorium is de wet.

Adam kende het goede en niet het kwade. God de Heere kende het goede en het kwade; de gerechtigheid en heiligheid thetisch; de ongerechtigheid antithetisch. De mensch kende alleen thetisch het goede; de antithese kende hij vóór den val niet; de antithese kon hij alleen door empirie leeren kennen, door buiten de zedelijke wereldorde te gaan staan. God de Heere kende het licht, maar ook de antithese de duisternis; Adam kende alleen het licht, en wilde hij de duisternis kennen leeren, dan moest hij zich zelf van het licht berooven. Maar daarom kende de mensch de zonde nog niet zooals God haar kent. De mensch heeft dus na den val, dit moet toegestemd, dit ééne punt meer gemeen met God dan Adam vóór den val n.l. de kennis der zonde; hoewel daarom niet over het hoofd mag gezien de diepe klove, die er ligt tusschen Gods kennis der zonde en 's menschen kennis.

Tot dusverre was Adam gelijk 't embryo in moeders schoot; evenals nu een kind door afsnijding van de navelstreng een eigen leven krijgt, opdat de lichamelijke band tusschen moeder en kind plaats make voor een geestelijken band; zoo ook met Adam. Adam had eerst niets dan een vita infusa; hij leefde één leven met God. En nu komt de verbondsvorm, waarin God den onmiddellijken band doorsnijdt, aan Adam een persoonlijk leven geeft en aldus zelfstandigheid tegenover zich verleent, opdat hij nu zou kunnen kiezen vóór of tegen God.

Wanneer een vader een zoon heeft, die in den handel gaan zal, laat hij hem eerst op een ander kantoor werken; maar als hij klaar is, neemt hij hem als compagnon in zijn eigen zaak op. En eerst van dat oogenblik af begint de zoon verantwoordelijk te staan; maar tevens kan er ook uit hem komen, wat er in hem zit; kan hij zijn karakter, zijn vaardigheid enz. ontwikkelen. Welnu, zoo ook deed God met Adam. Vandaar ook het proefgebod. Men heeft wel eens gevraagd: waarom moest dit proefgebod zoo klein zijn en door 't eten van een appel de wereld vallen? Maar zoo moeten wij het niet beschouwen. Wij moeten

de geheele wereldorde als één organisch geheel opvatten; en dan is de vraag alleen of men die wereldorde eert of tegenstaat. Dan begrijpen wij ook Jac. 2 : 10. Door maar één schilvertje van een porceleinen schaal af te stooten, is de geheele schaal geschonden en waardeloos. Zoo ook hier; de zedelijke wereldorde is geen complex van wetten, maar één geheel; wie er één scheurtje in maakt, verbreekt haar geheel.

Hoe kleiner nu het gebod was, hoe hooger de mensch moest staan om 't op te volgen; want des te sterker was ook de inspanning voor hem, die 't moest bewaren. En daarom moest het juist zoo klein zijn, omdat in iets, wat haast geen zonde scheen, de mensch toonen moest of hij vóór of tegen God koos.

7. De mensch moest volgens Gen. 2 : 15 het paradijs bebouwen en bewaren. Onder bebouwen moeten wij niet verstaan ploegen, spitten enz. maar 't indringen van den menschelijken geest in de natuur om hem heen.

Het *bewaren* van het paradijs was 't volgende : in den hemel was de zonde onder de engelenwereld uitgebroken en de gevallen engelen waren gestort in de buitenste duisternis. De Satan wilde wel in den hemel terugdringen, maar kon niet meer. Maar nu had de hemel een voorportaal; op aarde was het paradijs geplaatst als een afschaduwing van de hemelsche gelukzaligheid. En nu was het streven van Satan om in dat paradijs binnen te dringen. Daartegen moest gewaakt worden. Daarom werd de mensch door God toegerust met een volkomene wapenrusting en hem opgedragen Satan af te wachten en zijn inbraak in het paradijs te beletten. Deed hij dit, dan bleef hij in 't paradijs; maar deed hij dit niet, dan zou Satan in het paradijs komen en hij zelf er uitgaan.

§ 14. *De Foedere Operum.*

Het werkverbond zullen wij niet afzonderlijk behandelen omdat veel hiervan gegeven is in „Uit het Woord." Alleen nog een en ander over de nomenclatuur.

Over het algemeen verwart men te veel Testamentum vetus en Werkverbond, wat er niets mee te maken heeft, gelijk de volgende indeeling toonen zal. Er is:

I. *Foedus operum* of *foedus naturale.*

Dit bestond van de Schepping van Adam tot den zondeval, daar is het getermineerd, maar de waarheid ervan blijft.

II. *Foedus gratiae* of *foedus supernaturale.*

Dit trad onmiddellijk in na den zondeval en loopt dus van Gen. 3 : 15—Openb. 22 : 21.

Dit genadeverbond wordt verdeeld in twee bedeelingen:

a. Foedus in umbris of *umbratile.*

b. Foedus in Christo of *expletum.*

Nu heet het foedus gratiae in umbris het Vetus Testamentum; het foedus gratiae expletum het Novum Testamentum.

Elk van deze bedeelingen heeft weer onderdeelen.

Het *Foedus umbratile* wordt in drieën gedeeld;

1e het universeel karakter (van Adam tot Abraham).

2e het particulier karakter (van Abraham tot Mozes).

3e het nationaal karakter (van Mozes tot Christus).

Dit nationale heeft aan zich het schema van 't werkverbond; en vandaar de verwarring van O. T. en foedus operum.

Dit foedus umbratile wordt Hebr. 8 : 13 παλαιούμενον genoemd, d. i. geantiqueerd en afgedaan met de verschijning van Christus. Rome, en dat is haar groote fout, heeft dit over 't hoofd gezien en het ook nà Christus' komst willen volhouden.

Het *Foedus in Christo expletum* wordt ingedeeld in tweeën:

1e het foedus viatoribus destinatum.

2e het foedus victoribus destinatum.

Het eerste voor Gods volk, zoolang het hier op aarde leeft.

Het tweede voor hen, die reeds in den hemel zijn.

Deze voorstelling is door de Gereformeerde Kerk steeds gegeven, maar niet algemeen aangenomen en vooral door de Supranaturalisten steeds hevig bestreden.

De afwijkende opinie is deze:

1e In het Paradijs is geen werkverbond geweest.

2e Het genadeverbond is met Abraham begonnen.

3e Het werkverbond is eerst met Israël op Horeb gesloten.

Deze voorstelling is die der Roomsche Kerk en door haar met zooveel kracht doorgedreven, dat zij gedeeltelijk nog bij Luther en Calvijn te vinden is. Eerst van Trelcatius c. s. af dateert de zuivere leer van het Verbond.

Waarom hebben nu de Gereformeerden steeds met zooveel nadruk èn het foedus gratiae èn het foedus operum tot het Paradijs teruggeleid? omdat er maar één naam onder den hemel gegeven is om zalig te worden; dat er maar één weg ter behoudenis is voor allen onder Oud en Nieuw verbond, ja reeds in het Paradijs. Rome had deze eenheid verbrokkeld, had een anderen weg ter zaligheid aangewezen voor den clerus en een anderen voor de leeken. En daar zijn de Gereformeerden tegen opgekomen; zij leerden dat allen langs één weg zalig worden; dat de Kerk van Christus niet begint met den Pinksterdag, maar reeds begonnen is in het paradijs.

Date Due

[redacted]			
JUL [redacted]			

1 1012 01048 4584