LOCUS DE

Providentia, Peccato, Foedere, Christo.

COLLEGE-DICTAAT VAN EEN DER STUDENTEN

NIET IN DEN HANDEL

TWEEDE DRUK

Met een woord vooraf van DR. A. KUYPER

STOOMDRUKKERIJ VAN J. H. KOK —KAMPEN

Locus de Providentia.

§ 1. *Introductio.*

De naam *Voorzienigheid* voor die actie Gods, waardoor Hij teleologisch het geschapen heelal in stand houdt en in zijn bestaan richt op het door Hem gestelde einddoel is niet schriftuurlijk; maar in de Grieksche philosophie opgekomen, door de Latijnsche wijsgeeren, met name door de Stoïci overgenomen, ingeslopen in de apocrypha des ouden Testaments, door de Kerkvaders gebruikt en alzoo in de Christel. dogmatiek allengs tot het bezit van burgerrecht gekomen. Deze loop van het woord duidt op meer dan een lexicologisch verschil. Staat het feit vast, dat al hetgeen in den strengsten zin tot het begrip van instandhouding en regeering der wereld behoort in de Heilige Schrift naar zijn diepste opvatting Gode wordt toegeschreven en dat nochtans zoo min het woord als het begrip *Voorzienigheid*, dat overigens aan de bijbelschrijvers niet onbekend was, in de Heilige Schrift gebezigd wordt, terwijl het omgekeerd bij de heidenen van zelf in zwang kwam en ook nu nog sterk in trek is, juist bij hen, die leven buiten de Christelijke mysteriën, dan mag hieruit afgeleid worden, dat het woord *Voorzienigheid* ongeschikt is om de diepere, Christelijke opvatting van de instandhouding en regeering der wereld uit te drukken. Intusschen dient van den anderen kant erkend, dat het constante gebruik van dit woord in de Christel. Kerk en zijn algemeene erkenning als titel voor een uiterst belangrijken locus in de dogmatiek de neiging verraad, om de meer specifieke opvatting van Gods albestuur gelijk de Heilige Schrift ons die leert kennen te doen aansluiten aan het algemeene besef van het Godsbestuur, dat ook bij niet-Christenen pleegt gevonden te worden. Dit toch heeft ten gevolge, dat de leer der Voorzienigheid naar twee zijden kan getrokken worden en getrokken is òf doordien ze zoo specifiek Christelijk werd opgevat, dat de aansluiting aan het algemeene Godsbesef te loor ging òf wel doordien men haar even eenzijdig zoo uitsluitend uit het algemeene Godsbesef verklaarde, dat ze elk Christelijk stempel inboette. Op eerst-

genoemde klip verzeilden de meeste spiritualistische, eschatologische secten, aan de tweede eenzijdigheid wist de Luthersche dogmatiek niet genoegzaam te ontkomen. Van de Gereformeerde dogmatiek daarentegen mag beleden, dat ze ook ten opzichte van dit dogma de beide constitueerende elementen gelijkelijk tot hun recht deed komen door eenerzijds de belijdenis der Voorzienigheid rechtstreeks aan de verlossing, die in Christus is, te doen aansluiten, en toch anderzijds in het dogma der gemeene gratie of de algemeene genade den band met het algemeene Godsbesef vast te leggen. De plaats voor dezen locus in de dogmatiek is na den locus de creatione en wel met inbegrip van de schepping van den mensch en deze locus valt met de schepping onder de opera exeuntia Dei, die op hun beurt niet anders zijn dan de exsecutio decreti. De grens tusschen de creatio en de providentia ligt in den Goddelijken Sabbath. Toen de schepping voltooid was, rustte God van Zijnen arbeid maar dit *rusten* doelt alleen op den *scheppenden, nieuwvoortbrengenden* arbeid, geenszins op *werkeloosheid*, en de Goddelijke Sabbath, de rust Gods, bestaat juist in het instandhouden en op zijn einddoel richten van wat Hij schiep.

Toelichting.

We beginnen met het woord *Voorzienigheid* of *Providentia* te bespreken. Waarom? Men hecht tegenwoordig weinig meer aan de etymologie en meent, dat het woord op zich zelf beschouwd moet worden: Dit is echter niet zoo: woord en zaak zijn niet twee onsamenhangende dingen, uit het woord kan men zien de opvatting der menschen omtrent de zaak. Niet steeds echter is het woord gekozen naar aanleiding van de zaak. Zoo heeft men b. v. aan Prof. de Vries gevraagd om een woord voor de fiets te bedenken en hij gaf „rijwiel", maar dat woord heeft geen ingang gevonden; men bleef gebruiken „kar" en „fiets", betoonde daardoor zijn sympathie voor de Engelsche sport maar behield aldus meteen een woord, waaruit niets voor de zaak te verklaren is.

Al is nu het woord „providentia", „voorzienigheid" niet van openbaringsoorsprong, toch is er een reden, waarom *dit* woord is gekozen. Waar het ons te doen is om niet aphoristisch alleen over ons geslacht te denken maar ook in verband met het voorgeslacht, moeten we het woord onderzoeken om na te gaan, welke gedachte er aan ten grondslag ligt. Het woord toch is niet onverschillig: φύσει voortgekomen, ligt er een gedachte omtrent de zaak in, die kan leiden tot verklaring.

Het woord „Voorzienigheid" dan is een *gemaakt* woord, kwam niet voor in het oud-Hollandsch maar is woordelijk vertaald uit het Latijn, evenals b. v. *omstandigheid* — circumstantia (circum om en *stantia* stand,) *voorwerp* — object, *onderwerp* — subject, *desalniettemin* nihilo minus tamen. Dus is dit woord niet uit het volk opgekomen maar door de geleerde wereld vertaald.

't Woord „Voorzienigheid" heeft verder zijn dubbelganger in voorzichtigheid, hetgeen gedurig in de oude uitgave der Statenvertaling wordt gebruikt. Ook schreef men in de 16e en 17e eeuw op adressen: „den wijzen, eerzamen en voorzichtigen (nobili, prudenti) Heer". Evenals de Romeinen nu hadden „prudentia" (saamgetrokken uit providentia) en „providentia", zoo vinden we in de Statenvertaling „voorzienigheid" en „voorzichtigheid". De tegenwoordige beteekenis van „voorzichtig" is alleen „bedacht" zijn op gevaren, die een zaak bedreigen kunnen; maar in de Statenvertaling (cf. wees oprecht als de duif en voorzichtig als de slang) beteekende het niet „bedacht zijn op gevaren" maar „beleidvol" als vertaling van σώφρων, hetgeen weer de vertaling is van 't Hebreeuwsche woord, dat het beleidvolle aanduidt. Zoo spreekt Paulus *Hand. 24 : 3* van Felix's voorzichtigheid in den zin van voorzienigheid.

„Voorzichtig" en „voorzienig" dus waren eerst gelijkbeduidend maar kregen van lieverlede onderscheiden beteekenis en wel door de distinctie van *actief* en *passief:*

Voorzichtig is passief, negatief: „zorgen, dat men niet iets doet, waardoor men de toekomst zou bederven."

Voorzienig actief: „maatregelen nemen om de toekomst te assureeren; realiseeren wat voor haar noodig is."

Bij de predikatie moet men dus de teksten, waarin „voorzichtig" voorkomt, niet nemen in de tegenwoordige beteekenis. (In de bijbeluitgave Kuyper Rutgers Bavink is „voorzichtig" zooveel mogelijk vervangen door een woord, dat de tegenwoordige beteekenis aangeeft). Men staat als gestudeerd predikant niet voor de gemeente om geleerdheid te verkoopen maar juist om dergelijke vergissingen, waartoe de gemeenteleden zoo licht komen, te herstellen.

Hoe zijn de Romeinen aan hun begrip „providentia" en „prudentia" gekomen? Zelfstandig, in hun mythologie? Neen, ze hebben het overgenomen van de Grieken. Cicero schrijft in „de Natura Deorum II cap 22 „talis igitur mens mundi cum sit ob eamque causam vel prudentia vel providentia appellari recte possit, Graece enim πρόνοια dicitur", waaruit volgt, dat Cicero het woord in de Latijnsche taal heeft ingevoerd. Hij spitste zich erop, de Grieksche woorden, die door de geleerden in de philosophie werden gebruikt, uit het Latijn terug te dringen. Hij wilde n. l. in zijn moedertaal philosopheeren, wijl men meende, dat alleen het Grieksch woorden voor de philosophische

termen had, Een van zijne pogingen vinden we hier. Nog aarzelt hij tusschen de keuze van „providentia" of „prudentia" als vertaling van πρόνοια, dat door de Latijnsche wijsgeeren gebruikt werd. Dus: wèl hadden de oudste Romeinen natuurlijk het begrip, dat de goden regeerden maar dat begrip nog niet saamgevat in één woord; dat ééne woord is toen later ontleend aan de Grieksche wereld.

Het woord πρόνοια bij de Grieken zelf komt herhaaldelijk voor, maar oudtijds in geheel andere beteekenis (cf. ἐκ προνοίης met opzet), niet in den zin van „voorzienigheid Gods". Deze beteekenis is eerst bij Plato opgekomen en van hem uit kunnen we het begrip nagaan. Voor zoover ons zijn werken bewaard gebleven zijn, vinden we het in dien zin voor de eerste maal in den Timaeus (pag. 30, C. Ed. Stallbaum) „τόνδε τὸν κόσμον διὰ τὴν τοῦ Θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν." We zien hier tevens, dat het begrip volstrekt nog niet het onze is, wijl niet „in stand houden" maar „die kracht in God, waaruit de dingen ontstaan zijn (γενέσθαι)". In de uitdrukking van Cicero (zie boven) ligt een Anspielung op het gebruik van Plato. n.l. dat er νοῦς, gedachte aan de geheele wereld ten grondslag ligt. Na Plato vinden we het bij Xenophon en Herodotus. De eigenlijke man echter, die het woord op gang gebracht heeft, is Plutarchus. Hij gebruikt het herhaalde malen *in onzen zin* en uit zijn werken is het zóó gebruikt later overgegaan in het Latijn. Het eerst bij Quintilianus Bk. VII prooemia § 4 in den zin van regeering der wereld „an mundus providentia regatus?" In dien zin ook Cicero „de Natura Deorum" Cap. XXX „ex quo efficitur, id quod volumus, Deorum providentia mundum administrari (drukt uit èn instandhouding èn regimen)".

[Het is van gewicht in Lib. II Cap. 30 (en 22) van „de Nat. Deorum" na te gaan, hoe kras Cicero zich over de providentia uitlaat: Caput XXX, „Dico igitur providentia deorum mundum et omnes mundi partes et initio constitutas esse et omni tempore administrari, etc." Providentia beteekent dus bij hem èn Schepping (mundum constit. esse) èn Onderhouding en Regeering (et omni tempore administrari), alzoo staat het begrip providentia bij hem nog niet tegenover de Schepping. Voorts zegt hij, dat de natuur der goden niet hooger zou staan dan de onze, indien zij onderworpen ware aan de natuurwetten, maar: niets staat er boven God „ab eo igitur necesse est mundum regi" en derhalve is God niet aan de natuur onderworpen, maar Hij regeert haar geheel. Verder: wanneer we bekennen, dat de goden „intellegentes" (zelfbewuste wezens) zijn, dan geven we ook toe, dat ze zijn „providentes" (d. i. handelen met beleid en overleg). We heffen het goddel. wezen op, indien we zeggen dat de goden òf niet weten, hoe de dingen worden ingericht „an vim non habeant" om dat ten uitvoer te brengen.

Hetgeen Cicero hier omtrent de providentia leert, is niet alleen zeer beslist, maar gaat ook zeer ver. Hoe lost hij deze kwestie omtrent de providentia nu op met

betrekking tot het veelgodendom, wijl dit niet zoo gemakkelijk is als wanneer men slechts één God belijdt? We moeten nu ook eens kennis maken met den *inhoud* van de werken der oudheid, zooals we ze vroeger op het gymnasium slechts voor de *taal* lazen, want *dit hoort wel degelijk bij de theologische studiën.* Hij zegt dan: òf men moet zeggen, dat er geen goden zijn en dat is te dwaas, òf ze zijn er wel, maar dan moeten ze ook leven rationis compotes, bewustzijn hebben en (evenals de patres conscripti republiek en stad) zóó totum mundum regunt. Wijl de Romeinen in den senaat het regimen zagen, achtten ze ook de goden aldus te regeeren, „communi ratione, met gemeenschappelijk overleg". Dus bij Cicero vinden we het geloof aan een persoonlijk, zelfbewust God, die de wereld in het leven riep en nu voorts bewust bestuurt en leidt. We gaan alzoo niet te ver, indien we hen, die de mysteriën van het Christendom verwerpen en toch aan een algemeene voorzienigheid gelooven, op heidensch standpunt heeten te staan. Wij zien immers, dat de Romeinen in het algemeen-voorzienigheidsgeloof zeer ver gingen. Ja, heel wat mannen en vrouwen zijn er in onze maatschappij, die meenen godsdienstig te zijn en toch nog niet eens aan de providentia toekennen, wat Cicero er aan toekent. Wie dus staan op het standpunt van Spencer, de Agnostici, vele Mystici en Pantheïsten gelooven, wat de schepping en onderhouding aangaat, niet eens zoo veel als Cicero. We zien hier immers uit de stukken zelf, hoeveel rijker zijn Godsbewustzijn was.]

Opmerkelijk is, *dat we het woord πρόνοια in dien zin niet vinden in het Oude en Nieuwe Testament, maar wel in de apocryphen van het Oude Testament.* Op zich zelf is 't reeds interessant, dat zoo'n woord wel in het Grieksch en in de apocryphe boeken, maar niet in het O. en N. Testam. voorkomt. Het onderscheid tusschen de apocryphe en canonieke boeken wordt ook gesterkt door 't verschil van uitdrukking, niet alleen door den inhoud. We vinden daarin een gansch anderen geest, toon, begripswereld en een taal, die vreemd is aan de openbaring. In die apocryphen nu lezen we in 't boek „*Sapientia*" *Cap. XIV : 3:* „ἡ δὲ σὴ ὦ Πάτερ διακυβερνᾷ πρόνοια, ὅτι ἔδωκας καὶ ἐν θαλάσσῃ ὁδὸν (maar, o Vader, uw πρόνοια heeft het zoo beschikt, dat Gij een weg gegeven hebt, òok in de zee).

IV. Maccab. 17 : 22 „διὰ τοῦ αἵματος τῶν εὐσεβῶν καὶ θεῖα πρόνοια τὸν Ἰσραὴλ διεσῶσεν" (door het bloed der vromen heeft de goddelijke Voorzienigheid Israel behouden). Gelijk gebruik *III. Mac. 4 : 21; 5 : 30; IV. Macc. 9 : 22; 13 : 18.*

Het gebruik in de apocryphen is dus nog niet ons gebruik. Dat God een weg in de roode Zee heeft gemaakt, rekenen wij niet in de eerste plaats tot de Voorzienigheid. Wij denken daarbij meer aan den gewonen gang der dingen, niet aan de wonderen en juist in de Maccab. ziet het op de laatste.

De uitdrukking „providentia" en πρόνοια vinden we vooral bij de *Stoïci*, de pantheïsten: πάντα ῥεῖ καὶ οὐδὲν μένει. Zij onderscheidden niet tusschen de schepping en de onderhouding maar dachten zich alleen een eindeloos evol-

veeren. Met hun πρόνοια bedoelden ze, dat in die steeds voortgaande wisseling geen domme kracht of τύχη (Epicuristen) maar een *vaste gedachte* heerschte, die alles saambond.

Voor de *Kerkvaders* sla men op *Suicerus* (patristisch lexicon van Grieksche woorden gelijk ze bij de Patres voorkomen) in voce προνοία.

In de tweede plaats letten we op het Oude en Nieuwe Testament.

Op tal van catechisaties en in min beduidende dogmatieken leidt men de idée van πρόνοια af uit *Gen. 22 : 8 letterlijk* vertaald: „en Abraham zeide: God zal zien voor zich een lam voor het brandoffer, mijn zoon"; in de *Statenvertaling*: „God zal zichzelf een lam ten brandoffer voorzien, mijn zoon". In het Hebreeuwsch kan men niet een werkwoord met een praepositie tot één woord verbinden, zooals ons *over*geven, enz. Zoo kan ook „*voor*zien" in die taal niet aldus worden gevormd. Daarom moet men de praepositie er achter zetten: „God zal zien *voor*, waar achter dan weer komt het object, waar dat zien zich op richt. Nu zou men geneigd zijn te zeggen: God ziet het lam niet voor zich maar ten behoeve van Abraham, dus moest er staan, naar onze opvatting, לִי (voor *mij*), wijl Abraham spreekt, niet לוֹ. Hieruit blijkt, dat ons begrip „voorzien" hier niet is bedoeld: het is „zien" in den zin, zooals we ook „kennen" in het Hebreeuwsch vinden, b.v. „God kent den weg der rechtvaardigen" (d. i. „*legt* den weg, waarlangs ze wandelen" en niet „kent dien door waarneming"). Het zien Gods is hier dus eveneens het *effectieve* zien (niet het passieve), waardoor iets voortgebracht wordt. Evenals een veldheer voor zijn wanordelijke troepen staande, door hen straf aan te zien de orde erin ziet, zoo is Gods zien hier actief, tot stand brengend, niet passief. In vers *14* zien we, dat Abraham de plaats daarom noemde: „de Heer zal zien," d. i. door zijn toezien het er brengen en „daarom wordt heden ten dage gezegd: op den berg des Heeren zal gezien worden." *Voorzien* staat er niet, zooals in de Statenvertaling is vertaald. De naamgeving van die plaats bevestigt dus ook onze opvatting van vers *8* יִרְאֶה לוֹ duidt op *zien*.

In het O. T. vinden we dat begrip van רָאָה *ook gebruikt van menschen.* Zoo b.v. *I Kon. 12 : 16* „nu zie uw huis, o David" in den zin van het Duitsche „achten", het Fransche „faire attention", waarvoor wij geen korte uitdrukking hebben (onze waarschuwing „denk er om!" is een vertaling). Het wil dus zeggen „en nu moet ge zelf maar weten, wat ge doet, — wij bekommeren ons om u niet meer."

Van *God* komt het weer voor

I Kron. 17 : 17 dat Gij mij gezien hebt in Uw eeuwige aanschouwing in deze eer, waarin Gij mij verheven hebt.

In deze plaatsen en in heel het O. T. komt nergens het begrip „providentia" voor in den zin van instandhouding of bestuur der dingen en is nergens in het O. T. onderscheiden van de Schepping te vinden.

De vraag kan gedaan worden, of de Septuagint nergens een Hebreeuwsch woord met πρόνοια vertaalt. Dat zou ten minste van eenig belang zijn, wijl de vertalers der Septuag. de beteekenis, die de Joden aan de Hebr. woorden hechtten, juist kenden. Werkelijk komt het voor *Jozua 20 : 3;* de tekst van de Septuag. echter is ook hier, zooals vaak, ver van zeker: ἄνευ προνοίας komt niet in alle handschriften voor. Moet het er staan, dan is het de vertaling van בִּבְלִי־דַעַת, hetgeen zeggen wil, dat het een onschuldige zaak is, niet met kwade bedoeling. Πρόνοια staat dus ook hier niet in den zin van „voorzienigheid" maar in de gewone Grieksche beteekenis van ἐκ προνοίας.

Wat het Nieuwe Testament betreft, vinden we (Statenvertaling *voorzienigheid* en *voorzichtigheid*) deels πρόνοια, deels φρόνησις, een enkele maal σωφροσύνη.

Hand. 24 : 2 : „τῆς σῆς προνοίας beteekent niets anders dan *administratie, bestuur.* De Statenvertaling geeft „daar uwe voorzichtigheid." (Cicero, de Nat. Deor. Cap. XXX verbond πρόνοια met *administrari).* In elk geval is het woord hier van een mensch gebezigd en dus niet in onzen dogmatischen zin.

Rom. 13 : 14 „verzorg het vleesch niet tot begeerlijkheid" eigenlijk „doe de voorzorg niet van het vleesch tot begeerlijkheid" in den zin van *vooruit bedenken,* wat het vleesch noodig heeft.

De schrijvers van het N. T. hebben dus het woord πρόνοια gekend en dat wel in den zin van *vooruitziende verzorgen* maar toch *hebben ze het niet gebezigd van de zorg Gods.* Met dit feit moet gerekend worden en wij moeten ons er rekenschap van geven, hoe dat komt, daar ze toch de albesturing Gods beleden. Ook *Christus,* hoe dikwijls Hij over Gods zorg voor het schepsel gesproken heeft, *gebruikte nooit dit woord hiervoor.*

Toch *is het door de Patres dadelijk opgenomen* en uit de taal van de Kerkvaders als vaststaande uitdrukking *in het taalgebruik van de Christel. Kerk overgegaan* (in oude liturgieën en gebeden) en later door de Scholastieken en Dogmatici *ingebracht in de dogmatiek van alle kerken:* de Gereform., Luthersche, Grieksche, Koptische en Armenische. Ja zelfs gaf het den titel aan een bepaalden locus. Het zou dus verkeerd zijn tegen dezen usus te reageeren, wijl „verba valent usu". Door de historie van achttien eeuwen is dit woord eingebürgert. Daarom is het ook door Prof. Kuyper aan het hoofd van dezen locus geplaatst.

Hoe komt het nu, dat het woord „providentia" aldus werd gebruikt, ofschoon het in de Schrift niet voorkomt? Er zijn zooveel woorden (Sacrament, Drie-

eenheid, enz.), die toch ook niet in de Schrift voorkomen, waarom is dus een speciale toelichting voor dit woord noodig? (De Dooperschen en Methodisten zeggen, dat we op deze wijze geen woorden mogen gebruiken, die niet in de Schrift voorkomen. De Gereformeerden waren minder bekrompen en namen steeds dit standpunt in: we geloven niet alleen datgene, wat in de Schrift rechtstreeks staat maar ook, wat er logisch uit volgt, wijl God een denkend wezen is, die weet, welke consequenties logisch uit Zijn gegeven woord volgen, terwijl Hij ons bovendien gaf een hoofd, dat logisch denkt, en den drang om logische consequenties te trekken). Met het woord „voorzienigheid" nu staat het eenigszins anders dan met die andere woorden. Het woord *Sacrament* b. v. wordt gebruikt om twee gelijke instellingen doop en avondmaal onder één hoofd saam te vatten, welke laatste woorden dan beide in de Schrift voorkomen. Zoo komt eveneens het woord *Drieëenheid* in de Schrift niet voor, maar het dient in de dogmatiek ook weer om de drie begrippen Vader, Zoon en Heilige Geest met één naam te noemen en onder één begrip saam te vatten, terwijl die drie componeerende deelen Vader, Zoon en Heilige Geest in de Schrift gedurig genoemd worden. Het woord *Voorzienigheid* nu is geen gecomponeerd begrip en we moeten het dus afzonderlijk bezien. Het is ongetwijfeld, dat het *begrip* „Voorzienigheid" in de Schrift voorkomt. Het verschil tusschen de Schrift en de Dogmatiek nu komt hierop neer, dat de eerste ons wel *openbaring* maar *geen* leerstellingen geeft, terwijl de Dogmatiek is die openbaring, *opgenomen in ons bewustzijn en uitgebracht in een voor dat bewustzijn passenden vorm.* Zoo ook is het *begrip* „voorzienigheid" wèl, het *woord niet* in de Openbaring te vinden.

Nemen we b. v. de woorden des Heilands „de haren uws hoofds zijn alle geteld" dan is dat geen formuleering maar teekening, heilige kunst om van uit het nietigste van 's menschen wezen op te klimmen tot Gods voorzienigheid. De mensch telt zijn guldens, waar hij waarde aan hecht, zoo is voor God het nietigste van uw wezen van zooveel belang, dat, evenals de mensch zijn geld, God zelfs de haren en niet alleen de starren aan het firmament telt.

Vergelijken we verder, wat Christus zegt omtrent de leliën des velds; de vogelen des hemels, die niet verzamelen maar die God voedt; de twee muschjes, die voor één penningske verkocht worden en zoo ook de uitspraken „het hart der koningen (men bedenke, dat hier sprake is van oostersche tyrannen, van wie één enkele blik het lot des ganschen volks ten goede of ten kwade wendde) leidt de Heer als een waterbeek"; „het lot wordt in den schoot geworpen maar het beleid is van den Heer"; „de mensch overdenkt zijn weg maar de Heer bestuurt zijnen gang"; en, om in een anderen gedachtengang over te gaan: *Spreuken „Rijken en armen ontmoeten*

elkander, de Heer heeft ze allen gemaakt". Men vat dit gewoonlijk op, alsof het zeggen wil: God doet alle menschen geboren worden en dus ook den rijke en den arme; neen, het beteekent: evenals *zij* nooddruftig en weelderig tegenover elkander staan als resultaat van de volksontwikkeling, zoo staat ook die volksontwikkeling en haar proces onder Gods beleid. Niet dus, zooals de plutocraten eruit afleiden: de armen *moeten* er zijn; immers, als ze er ééns niet meer zullen wezen, dan heeft God evenzeer die nieuwe wereld gemaakt.

Op een aangrijpende wijze, *plastisch* uit het leven, uit de natuur genomen en als iets, wat ons persoonlijk raakt doet de Schrift ons het almachtig albesturend vermogen Gods kennen. We ontvangen zoo machtiger indruk dan door de dogmatische redeneering; de Schrift neemt het begrip, tintelend van de majesteit Gods, uit het leven en werpt ons dat op de ziel. De Dogmatiek en Catechismus hebben de roeping om, wat als grondgedachte in de openbaring ligt, saam te vatten onder één begrip, één woord en zoo komt men dan tot de idée van voorzienigheid.

Het bestuur van God over alle dingen wordt ons duidelijk geopenbaard. Maar daar laat de Schrift het niet bij. Dit toch komt feitelijk nog slechts overeen met wat Cicero ook zegt. De Schrift dan leert ons, en dit is juist het eigenaardige, dat bestuur van God volstrekt niet alleen als openbaring, hoe de wereld in stand blijft en de dingen geregeld verloopen kunnen; maar *plaatst dat bestuur van God over alles in rechtstreeks verband met den Christus.* We vinden in de Schrift niet eenerzijds een algemeene openbaring omtrent de wereld, enz. en dan anderzijds als een oliedrup op de wateren de openbaring omtrent den Christus, alsof de mysteriën Hem betreffende er maar aangehaakt zouden zijn; neen, 't gansche bestel en bestuur Gods van het begin af is gericht op één groot doel: de komst van het rijk Gods, de openbaring van het rijk der heerlijkheid, van de barmhartigheid en macht Gods in het koninkrijk der hemelen, waarvan Christus de Koning is.

In de boeken der Profeten wordt gedurig het lot van de geheele wereld concentrisch saamgevat in het Godsbestuur over Israël. Zoo zegt *Jesaja*, dat Israel als volk zal vernietigd worden door Nebukadnezar. God zal hem dit zelf in zijn hart geven als een oordeel over Zijn ontrouwe volk, hoewel Nebukadnezar er niet aan denkt een oordeel Gods uit te oefenen maar wèl zijn rijk uit te breiden. Is Gods oordeel voltooid, dan wordt nu het oordeel over Nebukadnezar door Meden en Perzen aangezegd, wijl hij in hoogheid des des harten gehandeld heeft. Dus de heele historie van Klein-Azie wordt voorgesteld als beheerscht door de geschiedenis van Israël en alzoo het voorzienig bestel omtrent de dingen in verband gebracht met Israel. Heel de geschiedenis van

Israël concentreert zich nu weer in den Messias, ze dient om Zijn komst voor te bereiden als zijnde deze de verwezenlijking der idée van Israël (een plant, die uitbot, bloeit en haar *vrucht* draagt in den persoon van Christus). Dus: eenerzijds draait de gansche wereldgeschiedenis om Israël als middelpunt, anderzijds is Israël zelf teleologisch op de komst van den Messias gericht. Alzoo is het voorzienig bestuur Gods in de H. Schrift in de openbaring van de Christel. mysteriën als ingeweven.

Is het zoo *objectief* (de voorzienigheid buiten ons), ook *subjectief* (ons geloof in de voorzienigheid) staat het aldus. Dat geloof komt toch in de H. Schrift niet voor als bestaande uit *twee:* het geloof in de algemeene voorzienigheid en dan nog het Christelijk geloof; neen, het voorzienigheidsgeloof wordt aldus opgevat: dat God alle dingen, die mijn persoon betreffen, aldus leidt, om mij tot Christus te brengen, in Hem in te lijven en door de gemeenschap met Hem de belofte der eeuwige zaligheid te geven. Dus niet: God telt de haren mijns hoofds, geeft mij spijs en dan laat mij ook het evangelie prediken; neen: de geboorte uit die ouders en die familie, opvoeding, lectuur, kerklidmaatschap, komen onder de predikatie, vrienden, levenstaak en al wat men rekent tot het maatschappelijk leven zijn slechts middelen tot één groot doel, dat de Heer voorheeft met hen, die Hij roept en bevrijdt.

In *Romeinen XI* aan het slot vinden we de bekende uitspraak, waarin het voorzienig bestuur zijn hoogste uitdrukking vindt: Ὅτι ἐξ αὐτοῦ, καὶ δι' αὐτοῦ, καὶ εἰς αὐτον τὰ πάντα. Αὐτῷ ἡ δόξα εἰς τους αἰῶνας. Ἀμήν. *Uit* Hem (schepping), *door* Hem (trekt de lijn om mijn geheele levenslot), *tot* Hem (einddoel leven op aarde); *alles* staat onder Zijn bestel. In welk verband komt dat nu voor? In Romeinen VIII tot XI ingesloten wordt juist het diepste van alle mysteriën, de uitverkiezing ten eeuwigen leven besproken. Waar Paulus rechtstreeks de lijn ziet loopen, die uit Gods Vaderhart trekt door zijn eigen leven, komt hij er eerst daarna toe om zoo Gods voorzienigheid te eeren.

Dat subjectieve en subjectieve beantwoordt alzoo aan elkaar en dies vinden we in de H. Schrift het heele stuk der voorzienigheid in het leven zelf verbonden aan de Christel. mysteriën.

Deze kwestie is eigenlijk dezelfde als die van het „supra" en „infra", die hierop neerkomt:

a. de *Infralapsarii* beweren: eerst was er bij God een bestel om wereld en menschen te scheppen; wijl de menschen in zonden zouden vervallen, maakt Hij een tweede bestel om het te redden. Zoo krijgen wij dus een dubbel bestel: *a.* over den gewonen loop der dingen; *b.* indien het misloopt, een ander om in dien chaos orde te scheppen. De Christel. mysteriën komen er zoo als een superadditum bij (meeste Methodisten en Dooperschen);

b. de *Supralapsarii* hielden altijd vast, dat er maar één decreet is en de geheele loop der schepping één proces: een wereld, die ontstaat, valt, gered wordt in Christus. De supralaps. idée is dus, dat er één proces is en alles in organisch verband staat onder één Godsgedachte. Aldus vinden we in de H. Schrift ook van meet af het voorzienig bestel Gods ingeweven met den Christus en de Christel. mysteriën, de redding der menschen alles beheerschende.

Hoe wordt nu de Voorzienigheid in de H. Schrift rechtstreeks met den Christus in verband gezet?

Hebr. 1 : 3 in het begin van dit hoofdstuk wordt soteriologisch gehandeld: „God voortijds veelmaal en op velerlei wijze tot de vaderen gesproken hebbende, heeft in deze laatste dagen tot ons gesproken door den Zoon, enz." en dan wordt van dien Christus gezegd in vers 3: „Dewelke alzoo Hij is het afschijnsel Zijner heerlijkheid, enz." Hier zien we dus, dat drie denkbeelden geheel ineengeschakeld worden: 1°. Christus is het, die alle dingen *draagt door het woord Zijner kracht;* 2°. die door zichzelf *de reinigmaking onzer zielen heeft teweeggebracht;* 3°. dat Hij *gezeten is en heerscht als koning.* Alzoo: de *schepping en voorzienigheid;* de *zaligmaking der zondaren en het rijk.der heerlijkheid* worden ineengeschakeld en genomen onder het subject Christus. Daarom is deze plaats in deze zoo sterk sprekend, wijl we hier het geheel (het werk der *voorzienigheid,* der *verlossing* en 't *rijk der heerlijkheid*) bij elkander hebben onder het subject Christus.

I 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.

Vinden we 't niet zoo sterk en in ander verband, maar toch zóó, dat de samenhang tusschen de providentie en het soteriologische werk helder uitkomt. Hier wordt onderscheiden tusschen ἐξ en διά. Wil men het scherp vatten, dan wordt de Vader als Bron des Levens aangegeven maar daarnaast en daarmee saamgevoegd staat ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός, dus niet de Scheppings- maar de Heilsmiddelaar (dit duidt het Κύριος aan); door Hem bestaat alles. Dus de voorzienigheid wordt hier in verband gebracht met den Vader maar in haar *effect* met Christus. Ons einddoel ligt in de verheerlijking Gods maar δι' αὐτοῦ.

Nog omstandiger en nog krasser wordt dat uiteengezet in *Coll. 1 : 16,* waar wordt gehandeld over Christus in Zijn eeuwige wezenheid als Beeld des Vaders, waarin al de volheid der heerlijkheid woont, en Hij wordt aangegeven als degeen, die de drager is van het eeuwige leven; vers 15 Hij is het beeld des onzienlijken Gods, de eerstgeborene van de heele schepping, want in Hem zijn alle dingen geschapen. Dan vers 16 (slot) en 17: τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται καὶ αὐτός ἐστι πρὸ πάντων, καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν.. Het voorzienig-

heidsbegrip ligt in τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκε (alle dingen bestaan te zamen door Hem). De idée van de providentie nu wordt rechtstreeks overgebracht op het subject van Hem, die tevens onze Middelaar en Verlosser is.

Dus eenerzijds vinden we de providentie Gods op zich zelf, anderzijds rechtstreeks met het soteriol. werk in verband gezet. Altijd wordt het geestel. en het natuurl. leven met elkaar in organ. samenhang gebracht. Alle voorstelling, alsof het burgerl. en gewone leven aan zich zelf ware overgelaten als van inferieure orde en wij ons terug moesten trekken in een mystiek, separaat leven in eigen kring der Christenen wordt dus in den wortel afgesneden.

Vraagt men nu: „wordt er in de Schrift, in de boeken van het N. Testament nooit gesproken over het voorzienigheidsbegrip op zich zelf, los van alles?" *Ja:* maar het komt uitsluitend voor onder geheel bijzondere auspiciën, n. l. *wanneer een apostel optreedt voor een heidensch gehoor* (zooals Paulus op den Areopagus, enz.), want dan gebruiken de Apostelen en Paulus in het bijzonder het algemeene voorzienigheidsgeloof der heidenen als *punt van uitgang om tot de openbaring van den Christus te komen:*

Hand. 17 : 24 v.v., 't verhaal van Paulus op den Areopagus. De voorstelling van vers 24 en 25 was evenzeer de heidensche: dat God alles gemaakt heeft en onderhoudt (zie „de Natura Deorum"). Maar dit vinden we niet in zijn brieven, waar hij zijn eigen denkbeelden mededeelt of als hij onder Israël optreedt; alleen daar waar hij staat tegenover heidenen, bij wie hij een aansluitingspunt zoekt.

Hand. 14 : 16, 17 vinden we het evenzoo, waar Paulus zegt, dat òòk in de tijden vóór de volken, tot wie hij sprak, Gods voorzienigheid was geopenbaard in regen, vruchtbaarheid en allerlei genieting. Hier dus vinden we evenzeer in algemeene phrasen de voorzienigheid Gods verkondigd, ook over de heidenwereld. We zien echter, dat hij hier weer staat in Ephese voor een heidensch gehoor, releveerend, wat ze reeds gelooven van hun goden, om dat dan over te brengen op den God Israëls.

Ook dient gelet te worden op de schitterende passage van *Matth. 6 : 25—34* waar we in verband met de vogelen des hemels en de leliën des velds een breede teekening van Gods voorzienigheid vinden. Ook juist in die plaats is er een aansluiting aan de heidenen, want aan het slot lezen we: zoekt *gij* dan eerst het Koninkrijk Gods en zijne gerechtigheid, want alle deze dingen zullen u toegeworpen worden," terwijl van de heidenen gezegd wordt, dat *zij* over al deze dingen bekommerd zijn, dus Gods voorzienigheid kennen, maar toch niet gerust voortleven. Er wordt dan in aansluiting daarmee aangegeven, hoe Christus' verkorenen zich moeten gedragen.

Nemen we nu die twee lijnen:

1e *het algemeene voorzienigheidsgeloof buiten de Christologie om,*

2e *het algemeene voorzienigheidsgeloof ineengeschakeld met de Christel. mysteriën* (de verschijning van den Christus en 't koninkrijk der hemelen) en vragen we dan: hoe heeft de verhouding van die beide zich in de Chr. Kerk ontwikkeld, dan mogen we zeggen, dat alleen de Geref. Kerk (zie de §) op dit punt de rijke openbaring tot haar recht heeft doen komen. Over de Doopsgezinden behoeven we hier niet te handelen, wijl zij eigenlijk nooit een Kerk hebben gevormd. Vergelijken we dus onze belijdenisschriften met die der Roomsche en Luthersche Kerk, dan zien we, hoe *hun* standpunt onschriftuurlijk blijkt en het *Gereformeerde* zuiver en juist. De Lutherschen erkennen het trouwens nu zelf; zie maar de tegenwoordige Luth. lectuur, die zegt: onze geloofsbelijdenis en theologie is verkeerd op dit punt. De eenige, die gepoogd heeft de zaak te redden is *Ritschl* en dat wel met veel kunst- en vliegwerk, maar Küler, een ander Lutheraan, is tegen hem opgekomen en heeft hem weerlegd.

1. De *Luthersche* Formulieren bestaan dan uit:

a. de Confessio Augustana; ze bevat niets anders dan één articulum (primum) de Deo. Met geen enkel woord wordt over de Schepping en Onderhouding gesproken, maar dadelijk overgegaan tot het dogma der Triniteit.

Verder vinden we in deze Conf. evenmin iets hieromtrent.

b. nog minder is dat het geval met de *Apologia*, een uitwerking van de Conf. Augustana.

c. het eigenlijke Luthersche confessioneele stuk, n.l. de *Catechismus* begint (anders dan de Heidelberger) dadelijk, zonder inleiding met de 12 geloofsartikelen.

Dus door Luther wordt gededuceerd, dat we door God geschapen zijn en onderhouden worden met alles, wat er aan ons lichaam en onze ziel gevonden wordt, met vrouw en kinderen, ja zelfs schoenen enz. noemt hij; maar met geen syllabe of letter sluit die belijdenis zich aan bij het Christel. geloof; wat hij zegt, geldt van ieder menschenkind. Die beschrijving op zich zelf is rijk en goed, maar precies zoo opgevat, als Cicero het doet, niet hooger of dieper. Verder vinden we ook in dien ganschen Catechismus niets meer.

2. Nu de *Catechismus Roman.* Liber I, Cap. 2, Quaestio 9. Vooraf wordt gezegd, dat ook de Heidenen wel gewoon waren God Vader te noemen (Jupiter, de Vader van alle goden en menschen) maar dan alleen in de beteekenis, dat ze door Hem geschapen zijn en dat Hij ze met vaderlijke liefde in Zijne hand houdt. De Christenen kennen God ook in dezen zin als Vader, maar hebben bovendien de beteekenis van den vadernaam verdiept, daarmee uitdrukkende de geboorte uit God. Dan volgt: „sive igitur communem creationis et providentiae sive praecipue spiritualis adoptionis causam spectes, merito fideles Deum Patrem se credere profitentur" (terecht belijden de christenen God als

Vader, onverschillig of ze één van tweeën doen, enz.). Hier zijn dus de beide elementen genoemd en in zoover staat de Roomsche Catechismus hooger dan die van Luther, maar die twee elementen zijn door iuxtapositie naast elkander geplaatst zonder organisch verband, zonder hoogere eenheid en eigenlijk nog niet eens door iuxtapositie (*et — et*) maar door de disjunctieve conjuncties *sive — sive*: eenerzijds de Schepping, anderzijds de Redding van zondaren; dus zelfs min of meer tegenover elkander.

3. *Onze belijdenisschriften* zijn opmerkelijk wegens hun meer gezonde wereldbeschouwing; in de geheele opvatting is van meet af de verkeerde beschouwing gemeden, breed en ruim is het goede, schriftuurlijke standpunt ingenomen. Het sterkst en eigenlijk alles afdoend is reeds dadelijk:

Antwoord I van den Catechismus: „Dat ik met lichaam en ziel, beide in het leven en sterven niet mijn maar mijns getrouwen Zaligmaker Jezus Christus eigen ben, enz. in welk antwoord wel degelijk van de voorzienigheid gehandeld wordt met de woorden: „en alzoo bewaart, dat zonder den wil mijns hemelschen Vaders geen haar van mijn hoofd vallen, enz." Dus het geheele terrein der voorzienigheid is reeds in de inleiding van den Catech. opgenomen. In de 1e *vraag:* „Wat is uw eenige troost, beide in het leven en sterven?" zelf reeds wordt leven en sterven, de eenheid van het natuurl. en geestel. aangevat. Lutherschen (echter uit een ander beginsel dan dat der Method.) en Methodisten interesseert alleen de vraag; „hoe zult ge zalig sterven?" in het *leven* stellen ze geen belang op hun eenzijdig standpunt: ze trekken, zooals men 't wel eens uitdrukt, een wissel op de eeuwigheid. Het practische en reëele standpunt is dat der Gereformeerden (Hugenoten, Calvijn, Schotten Pilgrim-fathers, Vlamingen, Hollanders); zij komen met de vraag naar den eenigen troost in leven en sterven *beide*. In het antwoord is dit nader geaccentueerd; er is niet alleen gesproken van *hoop* op Jezus maar er wordt uitdrukkelijk gezegd „dat ik *met lichaam en ziel in leven en sterven* mijns getrouwen Zaligmakers Jezus Christus eigen ben". In dien eminenten greep (die door alle theologen erkend wordt) heeft Ursinus van meet af het leven en sterven, lichaam en ziel, de eenheid van geestel. en natuurl. leven onder Christus gezet. Waarin bestaat nu in die eenheid de vertroosting? Daarin: „dat ik niet mijn maar mijns getrouwen Zaligmakers eigen ben", waarbij dan onmiddellijk *soteriologisch* ingeschakeld wordt: „die met Zijn dierbaar bloed voor al mijne zonden volkomenlijk betaald en mij uit alle geweld des Duivels verlost heeft"; daarna krijgen wij het *onmiddellijk voorzienig bestuur* als tweede schakel: „en alzoo bewaart, dat enz." (woorden, blijkbaar genomen uit het gezegde van Jezus omtrent de haren des hoofds), „dat mij alle ding tot mijne zaligheid dienen moet" dus hier het *voorzienigheidsbegrip* (teleologisch)

weer *soteriologisch* ingekaderd, in verband gebracht met het koninkrijk des levens. In de laatste zinsnede: „waarom Hij mij ook door Zijnen Heiligen Geest des eeuwigen levens verzekert en Hem voortaan te leven van harte willig en bereid maakt" is het geheele werk der heiligmaking opgenomen in het werk der voorzienigheid. Eén bestel Gods is het, dat over het behoud des levens en over het heil der ziel waakt.

Nemen we in de tweede plaats de vragen 26, 27 en 28, waar opzettelijk van de voorzienigheid gehandeld wordt; lezen we deze in verband door, dan zien we, dat heel het begrip en geloof der voorzienigheid uit het geloof in den Christus opkomt:

Vraag 26: „Wat gelooft gij met deze woorden: ik geloof in God den Vader, den Almachtige, Schepper des hemels en der aarde?" *Antwoord*: „Dat de eeuwige Vader onzes Heeren Jezu Christi, enz."

Hier hebben we te doen met de Creatio en de Providentia maar niet (zooals in den Luth. catech.) ook slechts voor een oogenblik de Christus opzij gezet; neen, forsch is heel het stuk der Schepping en Verlossing uit den Christus opgewerkt: „de eeuwige Vader onzes Heeren Jezu Christi" en dat niet, zooals de Roomschen het opvatten: „zorgende goedheid en als Vader voor Zijn kinderen" maar in eenheid met Christus genomen; onze Vader *door Christus*. Zijn voorzienig bestel geeft rust en troost, wijl Hij is een almachtige God, die *kan* en in Christus een getrouw Vader, die *wil*.

We moeten dit niet mis verstaan, alsof n.l. de Catechismus in het andere uiterste verviel en alleen het voorzienig bestel in verband met Christus, niet op zich zelf, neemt, want:

Vraag 27 lezen we: „Wat verstaat gij door de voorzienigheid Gods?" *Antw.* „de almachtige en alomtegenwoordige kracht Gods, enz." Hier vinden we een schoone beschrijving der voorzienigheid en wel zoo, dat het voorzienig bestel over het *natuurl.* leven met kracht op den voorgrond wordt geplaatst en van Christus en de zaligheid geen woord gesproken.

In de 26e vraag hebben we dus *ineenschakeling.*

in de 27e vraag de voorzienigheid als *een op zich zelf staand stuk des geloofs*, afzonderlijk beschreven.

In de *Geloofsbelijdenis* vinden we de ineenschakeling niet zoo beslist en schoon. Ze is van de Hugenoten afkomstig, dus van Franschen geest, die niet zooveel oog had als de Duitsche en Gereformeerde, welke meer practisch het leven opvatten. We vinden het element er echter wel degelijk in:

Artik. 12. Waar in het begin de Schepping in verband wordt gebracht met den *Christus;*

in *Artik. 13* is al dadelijk het voorzienigheidsgeloof met de *zonden* in

verband gebracht (het voornaamste probleem) en dus *soteriologisch* aangehaakt. „Ons tevreden houdende, dat wij leerjongens Christi zijn" hier is de voorzienigheid met ons discipelschap van Christus verbonden.

Dus: *de Geref. Belijdenis en Kerk is onder alle Christel. Belijdenissen en Kerken de eenige, die beslist uitsprak, dat de voorzienigheid niet naast den weg der zaligheid staat maar daarmee één geheel vormt.* Tot volle ontplooiing is deze opvatting gekomen in het dogma der *Algemeene Genade*, hetwelk noch bij de Roomschen, noch bij de Lutherschen gevonden wordt. De poging om het *geheele menschel. leven*, natuurlijk en geestelijk, burgerlijk en kerkelijk in den staat en voor de eigen ziel door één gedachte te laten beheerschen als proces van het *einheitliche bestel Gods*, is juist het karakteristiek Gereformeerde, uitgesproken in het dogma der Gratia Communis.

Het is ons niet te doen om een blaam op de *Luthersche* Kerk te werpen; ze heeft deze kwestie niet met opzet willen negeeren of de beide lijnen naast elkaar plaatsen, maar ze heeft zich er niet om bekommerd, huldigde van het begin af een meer subjectief-mystieke opvatting en liet de rest aan het staatsbestuur en de wetenschap over. Daarom vinden we in Luthersche landen geen samenhang tusschen politiek en religie, theologie en wetenschap. Dat is, nog eens gezegd, *niet een beginsel geweest* bij de Luth. maar ze hebben dit alles overgelaten. Bij de *Roomsche* Kerk is het echter *wel degelijk als beginsel gesteld.* Volgens haar leer staat het natuurl. leven een trap lager dan het geestel. Gods gave van het genadeleven, door de Kerk geschonken, heeft een hooger stadium te weeg gebracht, waarop het natuurl. leven niet is aangelegd en dat daaruit nooit zou hebben kunnen voortkomen. Het natuurl. leven is een planting, die nooit tot hoogeren toestand zou gekomen zijn (pura naturalia); dat de mensch geroepen wordt tot de gemeenschap Gods geschiedt door een extra-potenz, erbij gekomen van buiten af. Daarom trekt de Roomsche Kerk al het hoogere en edele in de Kerk; we vinden daar een kerkel. kunst, een kerkel. wetenschap en een leven door kerkelijke ceremoniën omgeven. Daartegen protesteerde het Calvinisme; het hoogste, dat eens in de eeuwigheid zal bestaan, is *ontplooiing van de potenzen*, in de schepping gelegd. *Christus was reeds in de schepping*, want „alle dingen zijn door het Woord gemaakt."

Nemen we nu die twee elementen: *het algem. voorzienigheidsgeloof* en het *Christel. geloof*, dan krijgen we drie richtingen.

a. Men kan *het natuurl. leven ignoreeren* en zich terugtrekken op het geestel. gebied (alle dualistische, spiritualistische en eschatologische secten; monnikenwezen; klooster; ascese);

b. Men kan het natuurl. en het geestel. leven *naast elkaar zetten* (Roomsch ; het monnikenwezen vloeit niet rechtstreeks uit het Roomsche beginsel voort maar is een accommodatie van de Roomsche Kerk in strijd met haar eigen beginsel, vergel. *a.*).

c. Men kan het natuurl. en het geestel. leven *met elkaar in organisch verband zetten* (dat is de leer der Schrift en der Geref. belijdenis).

Nu nog twee punten :

I. *Waar vinden we voor den locus de Providentia de afscheiding van den locus de Creatione?*

Schepping en *Voorzienigheid* zijn twee begrippen, die voor een groot deel in elkaar vloeien. Wordt men maar èven Pantheïst, dan is de grens tusschen Creatio en Providentia weg en wordt de laatste niets anders dan een voortgezette schepping. In de Schrift vinden we een grens tusschen die beide aangegeven in :

Gen. 2 : 1—3. Het eerste Hoofdstuk verhaalt, hetgeen op de zes scheppingsdagen voltooid en uitgekomen is ; het laatste vers eindigt dan met de woorden :

וַיַּרְא אֱלֹהִים אֶת־כָּל־אֲשֶׁר עָשָׂה וְהִנֵּה־טוֹב מְאֹד וַיְהִי־עֶרֶב וַיְהִי־בֹקֶר יוֹם הַשִּׁשִּׁי׃

Hier ligt voor onze beschouwing het uitgangspunt. Is nu alles klaar ? Is het einde der schepping er ? *Ja*, want Hij zag Zijn product וַיְהִי־טוֹב ; dus niet alleen is de Schepping afgeloopen maar God zag al, wat Hij geschapen had en dat het goed was, d. w. z. dat werkelijk gerealiseerd was, wat Hij wilde realiseeren „de volle scheppingsgedachte." Om nu te doen gevoelen, dat alles tot zijn conclusie gekomen is, volgt er „toen was het avond geweest en het was morgen geweest, de zesde dag."

Nu volgen echter in het tweede Hoofdstuk nog een drietal verzen, die den indruk geven, alsof er nog iets bij moest komen om dat alles nog niet af was. Vooral door de Holl. vertaling wordt die indruk veroorzaakt, „alzoo zijn volbracht de hemel en de aarde en al hun heir" (dit sluit aan bij het vorige hoofdstuk ; de hemel en de aarde en al hun heir = het *al*) ; maar nu volgt in het tweede vers eenigszins raadselachtig :

וַיְכַל אֱלֹהִים. Wat beteekent וַיְכַל hier ? Letterlijk beteekent het „en God volmaakte". כָּלָה = *ad finem productum esse* in absoluten zin, afgesneden zijn; dit is een uitdrukking, waarschijnlijk ontleend aan het weefgetouw : wanneer een patroon af is, wordt het afgesneden. Waarom staat er nu nog eens „en de Heer voleindigde ?" Onze overzetting poogde dit op te lossen door te vertalen „als de Heer op den 7en dag volbracht had." Maar dat gaat niet op, want er staat, dat de voltooiing plaats had *niet op den zevenden maar op den zesden dag*. Hoe kan men dan laten volgen „als God op den *zevenden* dag

volbracht had." We moeten tot rechte exegese vasthouden aan het resultaat, dat op den *zesden* dag alles volbracht was, terwijl er bepaald bij staat, dat die dag uit was (toen was het avond geweest en het was morgen geweest, de zesde dag). Terwijl er nu bij elk van die *zes* dagen staat „toen was het avond geweest en het was morgen geweest," *staat dit niet bij den zevenden dag.* Terwijl dus de andere dagen genomen worden als afgesloten en voorbijgegaan, wordt ons van den zevenden dag niet een dergelijk perk aangegeven.

„*En* de Heere voleindde op den zevenden dag het werk, dat Hij gedaan had, daardoor, dat Hij rustte op dien dag en hem heiligde, òmdat Hij rustte van Zijn werk, dat Hij geschapen had, om het te maken," — al wat hier staat komt alleen tot zijn recht, indien we Gods שַׁבָּת, rust *niet verstaan als een werkeloosheid, maar als een niet meer-doen, wat Hij de zes vorige dagen deed.* Het מְלַאכְתּוֹ van de vorige dagen wordt aangegeven als het scheppen, daaruit volgt dus alleen, dat de scheppingsactie ophield, voltooid was; maar nu moest het geschapene een *tweede* bewerking ondergaan: alles was geschapen met potentie, met de bestemming om een proces te doorloopen en eerst als al die potenzen zich ontwikkeld zouden hebben, zou het τέλος bereikt zijn, dat God zich in Zijn scheppingsacte had voorgesteld. Gelijk iemand, die zaad zaait, na het zaaien de acte doet ophouden, maar pas zijn τέλος heeft bereikt, als alles is uitgekomen, zoo zou God pas Zijn τέλος hebben bereikt, als alles, wat in de Schepping lag, ten volle ontwikkeld zou zijn. Tusschen het scheppen, het grondleggen en het verdere voeren tot het τέλος is een principieel onderscheid: bij het *scheppen* werkt God *alleen*, de schepping doet nog niets. Evenals bij het zaaien akker en zaad nog niet werken, is echter het zaad aan den grond toebetrouwd, deze beide met den landman, die wiedt, egt, enz. meewerken, zoo is ook de absolute actie alleen van Gods zij. Maar is eenmaal de Schepping voltooid en *begint dat tweede stadium der ontplooiing*, dan werkt God niet meer alleen, maar *is er ook actie van de schepping zelf* door het naar buiten komen der potenzen. Zóo vinden we dus de verklaring, hoe er eenerzijds staan kan, dat volbracht zijn hemel en aarde ('t כָּלָה bereikt) en dat er dan toch nog een tweede actie van een andere soort volgt, aangeduid door וַיִּבָּל. Dat tweede werk „het uit de potenzen laten voortkomen van het geheele wereldproces" is het werk van den *zevenden* dag, die daarom geen avond heeft, niet afgesloten is, maar doorloopt. In dien zin heeft Christus gezegd: „Mijn Vader werkt tot nu toe en Ik werk ook"; zoo wordt er ook gesproken van de „rust, die overblijft voor het volk Gods". Het leven in de eeuwige heerlijkheid wordt zoo voorgesteld als een eeuwige Sabbath (die hier reeds aanvangt, cf. Zondag 38, Heid. Cat.), die niet bestaat in een eindeloos niets-doen, een eindelooze

verveling, maar beteekent, dat, terwijl er in dit leven strijd en worsteling is om te komen tot het punt, waar dat rustige proces van de ontwikkeling der potenzen begint, dit rustige proces dan pas ons deel zal zijn. Dat tweede werk Gods, dat niet meer de schepping is maar een actie om het geschapene door een proces ten einde te voeren, wordt een *Sabbath* genoemd. Hoe kan dat *(rusten* als tegenstelling met scheppen gaat goed)? Wijl God na geschapen te hebben nu Zijn oog naar de schepping toekeert, ziet dat die goed is en er zoo een welgevallen in heeft. Van dat welgevallen *gaat kracht uit.* Leert een moeder haar kind breien en kijkt die moeder dat kind met een tevreden lach aan, dan moedigt dat aan en 't breien gaat goed; ziet de meerdere met welgevallig oog op ons werk, dan gaat daarvan kracht tot ons uit. Dit nu gaat in het algemeen door, waar God na het scheppen in welgevallen op Zijn schepping neerziet en dat is niet een spectatoriaal toezien, maar er gaat kracht van uit, een kracht, die wij op grond van de Schrift *zegen* noemen. Dit is een volkomen *mystiek* begrip, evenals de energie, die wij op onze minderen overbrengen door hen welgevallig aan te zien. Een diepe gedachte, dat God *alles* tot in de kleinste details, de enkele elementen aanziet! *Dat in welgevallen rusten Gods in Zijn voltooid werk, dat is nu de kracht, waaruit de Providentia uitvloeit.* Dat God niet meer schept, is een declaratie, dat er niets in het bijzonder meer komen moet, dat alle potenzen er zijn en dat het proces nu dus rustig kan aanvangen. Dit is het, wat we lezen *Gen. 2 : 3* „God heiligde den zevenden dag". Wat is dat heiligen (er is immers nog geen sprake van een geestel. worsteling)? God heiligt alles, *wat Hij voor Zich in gebruik neemt* (daarom waren offer, priester enz. heilig) en zoo ook den zevenden dag, als die wordt afgescheiden van de zes burgerlijke dagen. Evenzeer wordt het heele universum geheiligd, als God het voor zich in gebruik neemt. Dit is de gedachte van een horlogemaker, die een horloge voor zich zelf maakt: eerst is hij opifex, werkmeester tegenover zijn werk; is het echter voltooid, dan gaat hij het dragen, denkt niet meer aan de raderen enz., maar het horloge is met zijn *eigen* leven, zijn dagverdeeling in rapport getreden. Persoonlijk heeft hij het horloge geheiligd. Zoo nu ook schept God eerst de wereld, waarbij de vraag is: hoe komen de raderen, veeren, enz. zóó te zitten, dat alles één groot instrument vormt. Daarom lezen we telkens „en het was goed" (de opifex, die kijkt of zijn werk in orde is) maar dàn neemt God die dus geschapen wereld in gebruik om Zijn almacht en barmhartigheid, Zijn heerlijkheid te openbaren. Die in-dienst-stelling van het universum, het heiligen van de wereld geschiedt dan, waar God rust; nu de wereld is afgeleverd, kan God haar gaan gebruiken en dan blijkt het in het eind, dat de wereld Gods heerlijkheid openbaart.

In deze verzen vinden we dus de zuivere grens tusschen de Creatio en de Providentia.

II. Het tweede punt, dat we in deze paragraaf nog te behandelen hebben, is het droogste en doodste, n.l. de vraag, *welke plaats de Locus de Providentia in het geheele organisme der Dogmatiek inneemt.*

Zooals bekend is, had men lang de gewoonte om elk stuk apart te behandelen en daarom sprak men van „Loci". Bij die opvatting is er geen verband, men krijgt als 't ware een stapel cahiers. Zóó ontstaat geen Dogmatiek, die moet een *eenheid* vormen: de dogmata moeten als vertakkingen zijn, organisch uit denzelfden wortel opspruitend. Daarvan had men in de dagen van Petrus Lombardus en Thomas van Aquino geen begrip. Men had alleen zorg, dat men niets vergat en alles uitvoerig bewees, terwijl men zich met het verband niet inliet. ja er zelfs geen poging toe deed.

Na de periode van de „loci" kreeg men de poging om de Dogmatiek *historisch* te behandelen. Hoe kwam men daartoe? 't Is niet zoo vreemd als het wel klinkt. 't Dogma als zoodanig raakt wel het wezenlijk bestand der dingen; maar: handelt men b.v. over den *Mensch*, dan moet onderscheiden:

a. de mensch in zijn wezen als *Beeld Gods* (dus: zooals hij in de schepping zijn moest,

b. de mensch in zijn *deterioreering* door de zonde,

c. dan de *reformatie, de opheffing* van den mensch om hem uit de zonde te doen ontkomen.

Daarin zit vanzelf een historisch verloop. Een sterk voorbeeld hiervan zien we in wat de Catech. zegt over de Drieëenheid, n.l. God heeft Zich in Zijn Woord geopenbaard als Vader, Zoon en H. Geest, dus is er te handelen van God den *Vader* en onze *Schepping;* van God den *Zoon* en onze *Verlossing;* van God den *H. Geest* en onze *Heiligmaking.* Dat is nu geen bespreking van het wezen en van het zijn en van het bestaan Gods *in en op zichzelf*, want dan kan er geen sprake zijn van verlossing, die pas na de zonde komt, noch van heiligmaking, die pas op de ontheiliging volgt. Waar nu èn zonde en verlossing èn heiligmaking in verband met het wezen Gods gebracht worden, krijgen we dadelijk een historisch element.

't Zelfde geldt van de *Engelen*, van de *Ecclesia*, die zonder val in onzen zin gekomen zou zijn maar een koninkrijk Gods zou geweest zijn; zonder val voorts geen *Locus de Peccato,* geen *Dood*, geen *Opstanding*, enz. Al schijnt het dus bij het eerste hooren vreemd, dat men in de Dogmatiek, in de uiteenzetting van de stukken der essentiëele waarheden, terstond een proces krijgt, toch kan het historisch element niet gemist worden. En zelfs al ware er geen zonde tusschen gekomen, ook dàn zou er een proces geweest zijn, zou dat historische element ingekomen zijn; immers, de schepping was niet terstond

voltooid en ontplooid (zie boven Gen. I slot en II: 1/3) maar slechts het in de aarde leggen van den zaadkorrel, opdat de potenzen zich ten volle ontwikkelen zouden. Toen men zoo zag, dat bij de Dogmatiek èn de essentiëele waarheden maar ook historie te pas kwam, heeft men gepoogd, het historische element erin te brengen. Men begreep, dat een Locus de Christo niet behandeld kon worden zonder opname van het feit der bovennatuurl. geboorte, opstanding en hemelvaart, zoodat de kwestie niet uitsluitend loopt over den persoon, het wezen en de natuur van Christus en Zijn verhouding tot den mensch en den kosmos („*Wie* is de Christus?") maar men ook met historische feiten te doen heeft. Ja, er moest erkend worden, dat de Christus als Verlosser nooit verschenen zou zijn, indien het feit van de zonde niet tusschenbeide was gekomen. Daar aldus bleek, dat bij *elken* Locus te rekenen viel met zeker historisch proces, ging men per slot van rekening in de Dogmatiek op die opeenvolgende historische momenten drijven. Men behandelde zoo eerst den Locus de Deo; dan de Schepping; den Val (verbreking van de orde); den Christus (verlossing van zonde); dus regelde de orde van de Dogmatiek naar het historische proces. Toen men al te veel daaraan ging toegeven, is het niet zoo onbegrijpelijk, dat Coccejus dit historisch denkbeeld nog nauwer nam en zeide: „neem de Dogmatiek *foederaal.*" Wat verstond hij daaronder? Buiten de Geref. kringen vindt men de meening, dat hij, wijl de man van de Foederaal-theologie, het eerst de Verbondstheorie in de wereld bracht. Men verwart dan Verbondsleer en Foederaal-theologie. Ze hebben echter niets gemeen met elkaar en zijn geheel verschillend:

a. de *Verbondstheologie* is door en door Gereformeerd tegenover de Roomsche en Luth. opvatting (Calvijn, Bullinger, Cameron, enz. en heeft in, dat *geheel de verhouding tusschen God en mensch bezien moet worden in het licht van het (werk- en genade-)verbond;*

maar *b.* de *Foederaal-theologie* van Coccejus bedoelt, dat er achtereenvolgens door God verschillende bedeelingen gegeven zijn: in het Paradijs, na den val, met Noach, de Patriarchen, Israel, Mozes en eindelijk de bedeeling in den Christus met Zijn Kerk, enz. Dus: een voortschrijden der openbaring van minder tot meerder licht in een reeks van stadiën en perioden en die eindelijk in de openbaring van den Christus voltooid is. Elk van die perioden der openbaring heeft nu geleid tot het sluiten van een nieuw verbond, zoodat we krijgen een verbond bij de schepping, den val, met Abraham, Mozes, Israël en eindelijk het N. Verbond. Onder Foederaal-theologie is dus die theol. te verstaan, die de toelichting van de waarheid geeft in het proces van die op elkaar volgende verbondsopenbaringen; die *de openbaring beschouwt als een historisch proces in verschillende perioden, die telkens met een nieuw verbond worden ingeleid.*

Dit hing bij Coccejus saam met de diepere gedachte om bij de inrichting der Dogmatiek zich niet te regelen naar de philosophische begrippen maar naar de H. Schrift. In de H. Schrift komt telkens een verbond voor: met Abraham, Mozes en eindelijk het N. Testament in het bloed van Christus. Maar hij zeide nu: zooals ze in de H. Schrift gegeven worden, moeten we ze overbrengen in de Dogmatiek. Wanneer men omtrent de Verbondstheologie onzer vaderen een korte en heldere uiteenzetting wil lezen, zoo kan men die vinden in de voorrede tot het N. Testament der Statenvertaling (folio-uitgave 1637), waar het N. Testament en de verhouding van het Oude en Nieuwe Verbond behandeld wordt. Die verbondsleer heeft dus niets te maken met de Foeder.-th. van Coccejus, welke niet anders is dan een poging om het philosophische stramien weg te trekken uit de Dogmatiek en daarvoor de historische volgorde der Schrift in de plaats te stellen. Hierin nu ligt weer de diepere kwestie van het verschil tusschen de Gereformeerde en de Method.-Arminiaansche richting. Men kan n.l. het standpunt innemen van te beweren, dat de wereld door de zonde bedorven is en dat nu de genade Gods, de wedergeboorte, de verzoening, de Kerk als een vreemd element, als een oliedrop op de wateren daar bij kwam. Dan krijgt men een dualisme: eenerzijds de onverzoende, bedorven wereld, anderzijds het heilig terrein, nieuw ingebracht. Dit is de doorgaande opvatting van het Leger des Heils, de Anabapt. enz. Op dat standpunt nu wil men van de *philosophie* niets weten, want die komt niet uit de wedergeboorte, de genade op maar uit het denken, behoorende tot het verworpen natuurl. leven. De Geref. belijdenis komt daar echter principieel tegen op en zegt: wel is de wereld in zonde verzonken en diep bedorven maar het heil bestaat niet daarin, dat er een nieuwe wereld wordt ingeschapen maar dat de genade Gods die oude wereld herschept, heiligt en opvoert, zelfs tot hooger stadium.

Volgens de *eerste opvatting* is de genade dus iets *nieuws*; volgens de *Gereform.* de *herstelling* van het bedorvene, de *heiliging* van het ontheiligde, de *verheerlijking* van wat onder den vloek lag.

De Gereform. zeggen dus: ook de Dogmatiek en de theologie behoort in het geheel der wetenschappen en moet dus naar de regelen van het menschel. denken behandeld worden; en wijl dit bij het verklaren der dingen niet het historisch proces maar het systema, het essentiëel bestaan der dingen nagaat, *moeten we bij de Dogmatiek vragen naar de eischen, door het philos. denken gesteld.* Daarom gaat men in den laatsten tijd de dogmatiek hoe langer zoo meer opvatten als een organisme, uit één gedachte opgekomen en gespreid in takken. Dit beginsel kan echter verschillend worden opgevat en tegenover elkaar staan de *Christocentrische, Anthropocentrische* en *theocentrische* opvatting:

a. de *Christocentrische* opvatting wil de geheele Theologie *soteriologisch* nemen en dus de Dogmatiek slechts als de wetenschap om de vraag te beantwoorden, hoe een in zonden geboren mensch zalig wordt. Zoo wordt God bijzaak, en de mensch niet in zijn oorspronkel. bestemming genomen maar zooals hij door de zonde geworden is. Hoofdzaak is dus de Locus de Christo, de Gratia en de Eschatologie, als aangevend hoe alles terecht komt;

b. de *Anthropocentrische* opvatting neemt haar uitgangspunt en beginsel uit den *mensch.* Ze vervalt niet in de fouten der Method. en anderen, die de soteriologie op den voorgrond stellen. Haar huldigen meest modernen, die met de soteriologie in het Evangelie en de mysteriën van het Woord gebroken hebben en nu in de Dogmatiek niet de waarheden omtrent het wezen en de bestemming der dingen (God en kosmos) willen geven maar het wezen der religie; niet *God* maar Gods*dienst,* een menschelijk verschijnsel; waarom ze dan ook hun uitgangspunt nemen in den mensch.

De rechte opvatting, zoowel bij de Kerkvaders en de groote scholastici (Th. Aquin.) als tijdens de Reformatie bij de Geref. gevonden is.

c. de *Theocentrische,* die het begin neemt daar, waar het begin der dingen te vinden is: het eerste is God, dus de ontwikkeling der waarheid omtrent het wezen der dingen moet van *God* uitgaan. Zoo evident is dit, dat zelfs modernen dit voelen en men nu weer zijn aanvangspunt in God begint te nemen. Alles komt nu op de vraag: „wat gelooft gij van God den Almachtige, Schepper des Hemels en der aarde?"

Nemen wij dit nu ook als vaststaande, dat het uitgangspunt in God genomen moet worden, dan vloeit daaruit voort, dat we b. v. den *Locus de Homine* nooit anders kunnen opvatten, dan onder de signatuur van *het beeld van God;* de *zonde* onder de signat. van den *afval van God;* de *soteriologie* onder de signat. van het *terugbrengen tot God.* Elk bijzonder dogma moet in levensverband gesteld worden met den alles beheerschenden *Locus de Deo;* van God gaan alle stroomingen uit, alle moeten in Hem weerkeeren en daarom moet de Dogmatiek uitloopen op de Eschatologie, die niet anders is dan de zelfverheerlijking Gods in Zijn eeuwig Koninkrijk. Zóó krijgen we eenheid van gedachten en uitgangspunt. Elk afzonderlijk dogma moeten we aan dat beginsel verbinden en daaruit afleiden.

Intusschen is daarmee de vraag naar *de plaats van den Locus de Providentia in de Dogmatiek* nog niet beantwoord.

Beginnen we met het uitgangspunt te nemen in God, dan krijgen we logisch deze volgorde:

a. eerst de vraag „*Wie is God?*" (onderzoek naar Zijn Wezen), dan: „*Welke zijn de eigenschappen Gods?*" (liever „virtutes", deugden), dan: „*Wat is de*

bestaanswijze Gods?" (persoonl. bestaan, H. Drievuldigheid; de kenmerken van het persoonlijke: het kennen en het willen Gods).

Is dan afgedaan, wat antwoord geeft op de vraag: „Wat en wie is God?" (is er een God, is Hij kenbaar?), dan komt

b. ten tweede de vraag „*Wat doet God?*" Dus na het *Wezen* komt het *Werk* Gods, het Opus Dei en het is onder het gezichtspunt van dit werk Gods, dat de geheele volgende Dogmatiek behandeld moet worden, wijl alles, wat volgt, een werk Gods is, n. l. dat der *Schepping*, der *Herschepping* en der *Voltooiing*. Het is dus altijd te doen om de vraag: wat *deed* God in de schepping, de onderhouding, den mensch, Christus, de wedergeboorte, de rechtvaardiging, de heiligmaking, de Kerk, de sacramenten, de eschatologie. In dat werk Gods nu staat op den voorgrond de niet te ontkomen onderscheiding: wat is het *eeuwige* werk Gods en wat het werk *in den tijd?* Schepping toch veronderstelt een eeuwigheid, waarin er geen schepping was. Wijl God in die eeuwigheid niet kan genomen worden als een rustend God, daarom moeten we onderscheiden tusschen:

α. het *opus immanens*, het absolute werk Gods; en daarbij in de eerste plaats het dogma van de decreten;

β. het *opus exeuns* Dei, dat begint met de Creatio, die dus onmiddellijk volgt op de decreten. Men kan deze verder weer nemen onder tweeërlei gezichtspunt:

1e als *daad* (creatio),

2e kan men ook 't *product* van die creatio bespreken (de kosmos; onze wereld en het universum er buiten; de anorganische en organische wereld; onder de laatste de planten-, dieren-, menschen- en engelenwereld).

Dus men kan eerst de Creatio als daad op zich zelf nemen maar dan de producten nog niet in hun volheid behandelen; die later op zichzelf nemen en zoo vragen naar de beteekenis van deze wereld en haar sferen voor God: Locus de Homine; de Angelis; de materiëele dingen en hun doel.

Het ligt in den aard van de zaak, dat de *Locus de Homine* hierbij de hoofdplaats inneemt als behandelende onze verhouding tot God; daarom nam men dien meestal als aparten locus nà den *Locus de Creatione*, terwijl men den *Locus de Angelis* dan nam bij den val of den Locus de Homine. Zuiver organisch is echter, te nemen:

α. de creatio als *werk*,

b. de *Producten* ervan, waarvan de *mensch* de kroon, wijl de zelfopenbaring Gods voleind is in Zijn *Beeld*.

Hadden we met niets anders te rekenen, dan kon men nu laten volgen den *Locus de Providentia;* nà het werk der productie nu het werk Gods om

te voorschijn te brengen, wat in de potenzen lag, het werk van regeering en leiding. Maar, men krijgt ook hier weer een onderscheiding, want de Providentia heeft niet alleen te doen met de regeering van het universum als product; neen, de zwaarste stukken komen juist aan de orde tengevolge van de zonde en de verwikkelingen, daaruit geboren, zijn de moeilijkste problemen van dezen locus. Dit stelt ons dus voor tweeërlei keus:

a. om na de Schepping eerst den *Locus de Peccato* en dan pas de *Providentia* te gaan behandelen. Maar wilde men eerst den val in zonde plaatsen en dan de Providentia, dan was men er nog niet, want de Prov. rekent niet alleen met de oorspronkel. Schepping en de zonde maar door heel het bestuur der wereld loopt ook de draad der genade, de herschepping. Men zou dus eerst nog moeten behandelen het *werk der Genade* en zoo zou men er toe komen om den Locus de Provid. het laatst te nemen. Men zag in, dat dit niet kan, noch behoeft, wijl men immers ook de *Locus de Decretis* zelfs niet kan behandelen zonder de kwesties van zonde en genade (uitverkiezing). Men zei daarom: beurtelings zou men al de stukken als begin moeten stellen, indien men de Dogmatiek *historisch* wilde behandelen en den invloed doorloopen, dien elk dogma op het andere uitoefent. Daarom moet men

b. zich laten leiden door de idée: en zóó komen de Decreta vóór de Creatio en dàn de Providentia, wijl daarbij de vraag is: hoe blijft alles in stand? al moet men dan ook bij de Providentie allerlei kwesties bespreken, die eigenlijk pas later aan de orde komen. De logische volgorde naar de idee is dus: *Decreten*; *Schepping*; *Providentie* (door welke aan het bestaande het voortbestaan verzekerd wordt).

§ 2. *Relatio, quae Providentiae cum Creatione intercedit.*

De voorzienigheid Gods sluit zich eenerzijds ten nauwste aan de Creatio aan en is nochtans anderzijds scherp van het werk der Schepping te onderscheiden. De eens geschapen Kosmos ontving in de schepping geen zelfstandig bestaan op de manier, waarop het werk van den menschelijken werkmeester, zoodra het voltooid is, buiten en afgescheiden van den werkmeester eigen bestand bezit ook al verdwijnt de opifex; maar zou op hetzelfde oogenblik in het niet terugzinken, indien dezelfde Almachtigheid, die den Kosmos schiep, ophield te willen, dat hij voortbestond en niet zelf dien Kosmos bleef dragen. Er is hier niet alleen een bewaren van de schepping tegen vernieling maar een positief van oogenblik tot oogenblik in al zijn elementen, krachten en werkingen dragen van den Kosmos. Gelijk God in en door de Schepping begon den Kosmos alzoo te poneeren, zoo gaat Hij in zijn Providentia voort geheel hetzelfde te doen en gelijk Hij in de Creatio dit deed overeenkomstig Zijn Decretum, zoo zet Hij ditzelfde werk in gebondenheid aan hetzelfde Decretum voort in Zijn Providentia. In zoover is derhalve de Providentia een Creatio continuata. Dit echter mag niet zoo opgevat worden, alsof het werk Gods in het tweede oogenblik los ware van het werk Gods in het daaraan voorafgaande oogenblik. Er is niet een atomistische opeenvolging van afzonderlijke scheppingsdaden maar een organisch zich binden in het werk der Providentia aan hetgeen in het werk der Creatio tot stand kwam. „Schepping" is teweegbrengen, dat de Kosmos ontsta; „Providentia" is bewerken, dat de geschapen Kosmos niet te niet ga. De schepping heeft niets achter zich dan het Decretum en sluit zich alleen aan dat Decretum aan. De Providentia daarentegen heeft behalve het Decretum ook het resultaat der schepping achter zich en sluit zich dus aan, aan het Decretum en aan het reëele product der schepping beide. De aansluiting van de Creatio aan het Decretum is een onmiddellijke; die van de Providentia een middellijke. De Kosmos is niet een telkens geschapen en telkens weer verdwijnende en telkens weer nieuwgeschapen verschijning maar bezit continuiteit en deze continuiteit dankt de Kosmos aan den band, waardoor de Providentia aan de Creatio gebonden is. In de Creatio is de overgang uit

het ongedeeld Eeuwige in den Tijd; in de Providentia daarentegen wordt de straal der eeuwigheid in de opeenvolging der tijdsmomenten gebroken maar zóó, dat 't het eeuwige in God is, waardoor deze tijd gedragen wordt en zijn onderscheidene momenten in eenheid worden saamgehouden. Uit dien hoofde is hier tegen tweeërlei gevaar te waken: eenerzijds tegen de neiging om in het eenmaal geschapene iets te zien, dat op zich zelf bestaat en slechts leiding, bewaring en bij defect herstelling noodig heeft (het Deïsme); en anderzijds tegen de zucht om Pantheïstisch het bestaande in zijn bestaan te ontkennen (πάντα ῥεῖ καὶ οὐδὲν μένει) en het bestaande op te vatten als het gedurig product van telkens nieuwe scheppingsdaden, iets, wat dan tevens de schepping tot een eeuwige daad maakt en deswege feitelijk als schepping vernietigt; en hier tegenover moet drieërlei beleden:

1⁰ dat de scheppingsdaad een slechts éénmaal denkbare daad is, die een eeuwigheid achter zich heeft, uit het eeuwige opkomt en op een toekomstige eeuwigheid berekend is; maar die binnen haar eigen sfeer het Eeuwige in den vorm van den Tijd spreidt;

2⁰ dat tengevolge van die scheppingsdaad de Kosmos reëel ontstond en als zoodanig geen zelfstandig maar wel een eigen en onderscheiden bestaan tegenover God bezit;

3⁰ dat deze reëel bestaande Kosmos niet zelf zijn bestaan kan handhaven maar zijn voortbestaan, even goed als zijn ontstaan dankt aan de alomtegenwoordige Almachtigheid Gods.

Toelichting.

In de eerste opmerking worde op den voorgrond gesteld de bespreking van den *vorm*, waarin over het werk van schepping en onderhouding in de H. Schrift en in de gewone taal gesproken wordt.

Het groote werk Gods wordt in den spiegel van ons bewustzijn opgevangen en we reflecteeren het in de taal. We hebben dus voor deze heilige materie menschel. taal noodig; maar hebben we daarvoor een *adaequate* of *analoge* taal? Wanneer een jurist in rechten spreekt, heeft hij een adaequate taal voor zijn rechtsbegrippen in allerlei termen; hebben echter twee burgers een rechtskwestie te bespreken, dan bezigen zij een analoge taal, ontleend aan het dagelijksch leven. Dus: een *adaequate taal* behoort specifiek bij een bepaald onderwerp, een *analoge* taal behoort eigenlijk bij een ander onderwerp, doch wordt voor zeker onderwerp maar gebezigd.

We bedoelen dus hier of ons een aparte taal geleerd is om deze heilige dingen uit te spreken, Neen, een adaequata taal voor de mysteriën Gods

bezitten we op geen enkel terrein. Al ons spreken daarover geschiedt in analoge taal, d. w. z. een taal, die wij gebruiken voor *ons* werk maar waarin we het spreken over *Gods* werken inkleeden. Dit is geen toeval maar ligt in den aard der zaak. Wij menschen toch ontvangen, als wij geboren worden, niet een gevuld, maar een *leeg* bewustzijn. Deze eenigszins platte wijze van uitdrukking dient om aan te geven, dat we verwerpen de voorstelling vooral van Descartes, omtrent de *ideae innatae* (aangeboren begrippen), welke wijsgeer aanneemt, dat we geboren worden met een arsenaal vol begrippen, die langzamerhand tot voorstellingen komen: waren we terstond na onze geboorte van de wereld afgescheiden en alleen opgegroeid, dan zouden we toch tot een gevuld bewustzijn komen. Ook moet afgesneden worden de verkeerde theorie van *Plato*, alsof we reeds vroeger hier boven leefden en ons begrijpen der dingen hier zoo een herinnering ware van wat we vroeger wisten maar vergeten waren door den overgang tot ons tegenwoordig bestaan.

Hiertegenover stellen wij, dat het bewustzijn ons wèl als instrument in onze menschel. schepping gegeven is, maar dat ons het komen tot afspiegeling in ons bewustzijn van daar buiten staande dingen door middel van dat instrument alleen mogelijk is door hetgeen *van buiten af* in ons bewustzijn inkomt. Dit bewustzijn is daarom echter niet wit papier, waarop alles maar geschreven wordt of een collodion-plaat, die slechts afspiegelt, want dan ware het verband tusschen ons bewustzijn en die beelden mechanisch. Al moet dus de theorie der aangeboren begrippen en de zoogen. herinneringstheorie bestreden worden, toch is in den menschel. geest een mikrokosmos en de Logos, die alle dingen geschapen heeft en beheerscht, staat in organisch rapport met onzen eigen geest. Voor onze begripsvoorstelling zijn we dus afhankelijk van de openbaring Gods in den kosmos. Ook, waar we over de mysteriën handelen, staan we dus niet buiten de kosmische mededeelingen (dat zou voor ons onverstaanbaar worden) maar in en door den kosmos hebben we Gods openbaring. De taal, waarin God ons toespreekt, waarin wij Hem beluisteren en aanroepen, is een analoge taal, ontleend aan ons menschel. leven. Dat dit mogelijk is, verklaart zich uit *onze schepping naar Gods beeld.* Waren we geschapen als aan God vreemde wezens, bestond er geen verwantschap tusschen God en ons bewustzijn, dan waren Zijn en ons wezen gescheiden. Evenmin als wij een dier of plant verstaan, zouden wij dan 't leven en bewustzijn Gods verstaan. Nu wij echter naar Gods beeld geschapen zijn en in ons zelf een analogie van het leven en bewustzijn Gods gegeven werd, nu is het mogelijk, dat, wat archetypisch in God is en ectypisch in den kosmos uitgedrukt werd ons tevens de taal geeft, waarin we over God en Zijn mysteriën kunnen spreken. Waar in de H. Schrift die dingen ons worden toegelicht, zijn aldus de voorstellingen en begrippen

ontleend aan de analogie van het menschel. leven. Maar, zal men zeggen, het woord *scheppen* toch niet. Dat is echter wèl zoo, want we vinden in het Hebreeuwsch daarvoor בָּרָא, een woord, waarvan de wortel בַּר is, welke dezelfde blijkt als van *for*(mare), waarin de *b* tot *f* werd geaspireerd, en *vor*(men). בָּרָא nu wordt ook wel van het doen des menschen gebruikt, dus is dit woord wel degelijk uit het menschel. leven genomen, maar kreeg langzamerhand de univoke beteekenis van 't scheppen Gods.

Bovendien komt even dikwijls als בָּרָא in het Hebreeuwsch עָשָׂה voor, hetgeen eenvoudig „maken" beteekent.

In het N. Testament vinden we voor scheppen κτίζειν, een woord, dat veel meer nog voor *stichten* van steden, tempels enz. gebruikt wordt dan voor *scheppen*.

Na deze inleidende opmerking worde nu in de tweede plaats aangewezen, dat de Schrift werkelijk in analoge taal spreekt over de Schepping en de Instandhouding. Vragen we, welke menschel. werkzaamheden het meest anoloog zijn met *scheppen*, dan moet geantwoord worden: *gronden, bouwen en planten.* Wanneer een nieuw bosch geplant, een nieuwe stad of paleis gebouwd zal worden, dan zijn dit de beginselen, waaruit een geheel nieuwe toestand geboren wordt. De settlers in Amerika hebben zoo „grundlegende Arbeit" gedaan, de woeste plaatsen vervormd door steden, landerijen enz. Die verrichtingen van den mensch bieden dus groote analogie, maar behalve die komt er nog een menschel. bezigheid als analogie in de Schrift voor, n.l. die van den *Pottebakker.* Dien naam, door onze overzetting eenmaal in de wereld gekomen, moeten we niet veranderen, maar er is eenvoudig mee bedoeld hij, die zich bezig houdt met porcelein-, aarde- of glasfabricaat. Dat eigenaardige beeld van de Schrift geeft het sterkste analogon met *scheppen* aan. We vinden het:

Jesaja 64 : 8, het eerst in zijn meer plenen vorm. Ons doet die uitspraak minder aesthetisch aan.

Jerem. 18 : 2 vv. het „werken op de schijven" is onderscheiden van en volgt op het „leem bereiden" en geschiedt doordat men trapt op een wiel, waardoor de schijf dan in beweging wordt gebracht; een „vat" (vers *4)* is niet een *ton*, maar in ons begrip *vaatwerk*, n.l. alles, wat tot het gerei van het menschel. leven behoort; „het vat werd verdorven" wil zeggen brak; toen werd een ander vat gemaakt en daarna lezen we vers *6*: „Zal Ik ulieden niet kunnen doen gelijk deze pottebakker, huis Israels", enz.

Diezelfde idee, breed uitgewerkt, vinden we:

Rom. 9 : 21 rechtstreeks en in hoogeren zin op het scheppende werk Gods toegepast. Daar is sprake van de verkiezing en verwerping.

Door die drie uitspraken der H. Schrift kwam dit beeld tot vaste beteekenis. Het maken Gods wordt vergeleken bij het maken van een vat door den pottebakker. Daaraan is *tevens* ontleend de gedachte van de broosheid des menschen in zijn bestaan tegenover God. Geen maaksel toch is zoo afhankelijk, blijft zoo in den macht van den maker als een vat tegenover den pottebakker. Een timmerman of smid kan zijn werk zoo maar niet op eens vernietigen, hun werk heeft weerstandsvermogen; maar de pottebakker heeft absolute macht om te maken en om te vernietigen, laat hij de vaas vallen, dan is die weg; zoo nu heeft God macht over ons. Dus niet alleen is het *maken* zelf, maar ook in het *product* van dat maken is onze broosheid en onze onmacht om weerstand aan onzen Schepper te bieden, aangegeven. Zoo:

Ps. 2 : *9* dit moeten we dus in verband brengen met de algem. beteekenis van „pottebakker" in de Schrift: tegenover het scheppen de macht om te vernietigen;

Klaagl. 4 : 2 vinden we het evenzeer; en eindelijk komt die gedachte van het brooze product des pottebakkers uit in *Openb. 2 : 27.*

Dit beeld is dus een analogon uit het menschel. leven, zoo eigenaardig door de H. Schrift op den voorgrond geschoven èn positief èn negatief (broosheid en onvermogen van den mensch om weerstand te bieden aan God).

Dit is echter niet het eenige analogon. Ook het begrip van *bouwen* komt voor; 't κτίζειν van een stad of tempel geeft ook de idee van „iets nieuws maken" en dat wordt op Gods werk overgebracht:

Jerem. 18 : 9 vinden we de twee begrippen van „bouwen" en „planten" bij elkaar; in vers *7* „uittrekken" tegenover planten en „afbreken" tegenover bouwen;

Hebr. 11 : 10. Hier wordt het bouwen zelfs in zulk een zin als analogon gebruikt, dat de architect daartoe dienst doet; het *Decreet* = het bestek; de *Schepping* zelf = het bouwen naar dat bestek;

Hebr. 3 : 4 hier is sprake van den *symbolischen* dienst, aan Mozes' naam verbonden, en van den *reëelen* dienst, aan Christus verbonden.

Beide malen wordt van een „huis" gesproken: Dus ook hier is weer het denkbeeld van bouwen op God overgebracht; feitelijk ook in:

I Petr. 2 : 5 hier is het de daad der wedergeboorte en heiligmaking, waardoor God een verloren zondaar omzet in Zijn kind, die met *bouwen* wordt aangegeven (Ef. 2 : 10 wordt het *scheppen* genoemd: „geschapen in Christus Jezus tot goede werken"). Al die steenen saam worden vereenigd tot een geestel. huis, den tempel Gods.

Deze idee om in God den bouwmeester te zien, vindt buiten het Chr. erf haar breedste uiting in de Vrijmetselarij. Juist de Vrijmetselarij eert God als

den Bouwmeester van het heelal en al de vrijmetselaars zijn opperlieden, die meewerken in dien grooten bouw. Dit is dus de idee, uit de Schrift verdoold, en daar breed uitgewerkt.

Verder vinden we ook het begrip van *planten* voor het werk Gods gebruikt: *Psalm 80 : 16* de stichting van het geheele volk Israëls wordt hier onder 't beeld van planten ingeleid; evenzoo *Jer. 18 : 9* (zie boven);

Jes. 51 : 16 „om den hemel te planten en om de aarde te gronden en om te zeggen tot Zion: Gij zijt mijn volk". Vooral deze plaats is sterk, wijl wij naar onze wijze van uitdrukking niet licht „planten" van den hemel zouden gebruikt hebben maar veeleer „stichten". Hier komt dus heel beslist uit, dat het begrip planten bijna met dat van construeeren, scheppen en bouwen identiek is;

Zie voorts *Ez. 19 : 10; Jer. 1 : 10; 22 : 1; 11 : 17; 45 : 4* enz., waar we telkens het doen Gods, waardoor iets nieuws begint, door *planten* vinden aangegeven.

Naast planten vinden we verder het begrip *gronden*. In ons tegenwoordig Hollandsch wordt dit woord niet meer zooveel gebruikt als vroeger, bijna alleen nog voor „grondverf aanstrijken". De Duitschers hebben nog „gründen", We verstaan de beteekenis van het woord wel, het beteekent *de fundamenten leggen*. In de Staten-vertaling vinden we het voor יָסַד — de fundamenten leggen, palen heien. Sla hiervoor op *Hebr. 1 : 10; Job. 38 : 4; Psalm 24 : 2;* voorts: *Psalm 89 : 12; 119 : 152*; *Jes. 14 : 32*. Dat we er deze laatste plaatsen ook nog bij nemen is om aan te toonen, dat dit woord niet slechts hier of daar, maar herhaaldelijk in de Schrift voorkomt. Het behoort tot de openbaringstaal.

Nog een enkel woord over:

Hebr. 11 : 10. We vinden hier niet alleen het woord „bouwmeester" maar ook „kunstenaar" van God gebruikt. Dit begrip staat hooger dan dat van planten, bouwen en gronden. Juist dit is bij het menschel. werk het meest vrije begrip, hoewel ook de kunstenaar niet *absoluut* vrij is. Bij vergelijking kan men wel spreken van „kunstscheppingen" en „scheppend genie" (cf. ποιητης) maar dit is niet een scheppen uit *niets*, alleen een scheppen uit wat God gaf en is dus van Gods gaven afhankelijk. Hier hebben we wèl het *uiterst zwak* gebonden zijn aan middelen; het minst van allen bij den dichter, wijl hij alleen aan de taal gebonden is, hoewel ook die nog tot het stoffel. behoort (klanken zijn iets in het *uitwendige*), echter: wij rekenen de taal tot het geestelijke en gevoelen zoo, dat het kunstgenie de meest onafhankel. werking van den menschel. geest is. Wil men dus Gods volkomen onafhankelijkheid uitdrukken, dan is het beste begrip dat van den kunstenaar. In dezen tekst wordt echter niet van den dichter maar van den architect gesproken. Dat kan, wijl de architect niet iemand is, die steen op steen legt, maar *geestelijk* alles voorteekent, in zijn conceptie ziet en daaruit objectiveert, waarnaar

dan anderen bouwen; en zoo is in dat begrip toch gelegen de meest vrije werking van den menschel. geest.

Dus: het begrip van *scheppen* wordt in de Schrift eigenl. alleen met analoge taal uitgedrukt. Waar we die bezigen moeten we echter steeds expresselijk in het oog vatten het verschil, dat tusschen het analogon en het origineel bestaat. Want al zien we b. v. bij den *pottebakker* als het ware zijn almacht over het leem, zoo moeten we toch nooit vergeten, dat er voor den pottebakker, ook met betrekking tot het leem, zoo alzijdige afhankelijkheid bestaat, dat hij in zijn werk gebonden is. God is echter bij Zijn scheppingswerk aan niets, absoluut niets gebonden. Met leem kan de pottebakker wel doen, wat hij wil, maar heeft men b. v. niet het fijne Chineesche leem van voor vier eeuwen, dan kan men ook niet zulk fijn aardewerk maken. Het leem moet ook de juiste maat van vocht hebben opgenomen, anders brokkelt het werk af. Hij is dus afhankelijk van de kwaliteit en het mengsel van het leem, van machine en vormen, van de temperatuur, enz. en is alzoo van den aanvang tot het eind in alle opzichten gebonden aan allerlei gegevens, die niet in zijn macht staan. Op *Gods Schepping* overgebracht, moeten we allen band en afhankelijkheid van elk beeld wegdenken en Zijn absolute vrijmacht op den voorgrond stellen. Daarop wijst de H. Schrift zelf ons in: *Spreuken 8 : 26* vv. We zien, dat hier van het universum wordt teruggegaan:

a. op de *stofjes*, waaruit het bestaat;

b. op *gedachte*, die zich in die stofjes belichaamt, uitgedrukt door den cirkel.

Eerst is er niets, nu wil God een ronde wereld hebben en trekt daartoe een cirkel naar de afmeting van den bol; dan volgt het bestek: zooveel water en zooveel land, dat moet afgewogen worden. Die beide, dat gedachtenbestel en die aanvang van de stofjes der wereld worden postericur gesteld, nadat de scheppingsdaad Gods begint, zoodat God bij plan en samenstelling geplaatst wordt buiten de afhankelijkheid, die noodzakelijk is bij alle werk des menschen.

We hebben dus gezien *dat we bij het spreken over de Schepping Gods moeten te rade gaan met de analogie in het werk van den mensch.* De H. Schrift gaat ons hierin zelf voor (pottebakker, bouwmeester, kunstenaar, grondlegger).

Komen we nu op de *Providentia, dan gaat dat analogon ons begeven.* Voor de *Schepping* kunnen we in het grondleggen en bouwen, in het product van kunstenaar en pottebakker een analogon vinden; voor de *Voorzienigheid* ontbreekt het bijna geheel. Heeft een technicus een horloge afgewerkt, dan heeft hij een fijn mechanisme in elkaar gezet; heeft hij het nog niet af, dan is het horloge *wordende;* is het horloge echter gereed en loopt het, dan levert hij het af. Van dat oogenblik af heeft het horloge een *zelfstandig bestaan*,

onafhankelijk van den fabrikant, die niet meer weet, waar het na verkoop verder blijft. Het heeft voor zijn voortbestaan niet meeer noodig de dragende kracht van hem, die het produceerde, Zoo gaat het met alle technische werken, die eerst voltooid moeten worden, b. v. bij het maken van een locomotief; er komt na den maker een andere man, die haar behandelt. Zoo is het feitelijk met alle producten van menschenwerk ; zoolang men er mee bezig is, geeft het een analogon voor de Schepping, zoodra echter de vervaardiging is afgeloopen, volgt er volstrekt niets, wat een analogon oplevert voor de Providentia, want die het werk gemaakt heeft, kijkt er niet meer naar om, heeft er gansch en al geen rapport meer mee. Zag b. v. de fabrikant van een locomotief later zijn machine aan een station staan en wilde hij erop gaan, dan zou men hem eraf zetten ; door het eigendomsrecht is hij geheel van zijn product gescheiden. Wil men desalniettemin een analogon voor de Providentia Dei zoeken, dan zou men het hoogstens alleen kunnen vinden, niet in de vervaardiging, maar in den arbeid van den machinist bij een machine. Men zou kunnen zeggen, dat hij in den machine den stoom en zoo de beweegkracht in de raderen brengt. Nu is het zeker, dat, waar hij de electrische of stoomkracht in de machine brengt, hij die ook moet onderhouden. Hij moet den stoom voeden, anders houdt de beweegkracht op. Dus : *die den stoom aanbrengt moet hem ook voeden.* Dit is een zwak analogon voor het verband tusschen de Creatio en de Providentia maar komt bijna niet in aanmerking; immers, gaat de eerste machinist er af en komt er een *ander*, dan kan die andere even goed het werk doen. Alzoo vinden we bij dit zwakke analogon niet eens de identiteit van den verwekker en den instandhouder der stoomkracht. Derhalve, in het algemeen kunnen we zeggen : een menschenwerk, ééns vervaardigd, wordt niet meer gedragen door de kracht van den vervaardiger. Maar bestaat dan een horloge of een muziekdoos na de vervaardiging in zich zelf? Neen, natuurlijk niet, wèl is het product onafhankelijk van zijn schepper (om dit woord hier voor den werkman te gebruiken) maar een werkman moet weten, dat als hij een werk gemaakt heeft, hij het aflevert aan God, die het in ontvangst neemt en de door hem aangebrachte constructies in stand houdt : de krachten, verbindingen en raderen. De fabrikant kan ze niet anders maken dan naar de wetten en verhoudingen, door God in de natuur gegeven en waaraan hij zich moet onderwerpen. *God houdt dus een horloge enz. in stand.* De speeldoos speelt door de kracht Gods. We hebben hier een principieel onderscheid : *als de technicus arbeidt, arbeidt hij met een ruggesteun*, want God is achter hem, onder hem, boven hem. Hij uit zich zelf is onbekwaam om iets tot stand te brengen. Er zijn krachten Gods in de natuur, in zijn denken, in zijn vaardigheid en daardoor kan hij zijn werk tot stand brengen, wijl hij

bij het vervaardigen door Gods almogendheid gesteund werd. Zoo kon hij zijn gereed werk overgeven aan God en blijft dit werk verder bestaan. *God in het scheppingswerk wordt echter door niets geruggesteund* en heeft dus na de schepping niets buiten zich om op te steunen; Hij kan haar niet aan een ander overgeven. Op hetzelfde oogenblik, dat God de schepping zou loslaten, zou het al vernietigd worden. Is er dan niet een zeker analogon van de Providentia in de zorg van den mensch voor zijn product? Ja, zeer zeker; zoolang het niet verkocht en geleverd is, draagt de technicus er zorg voor. Die verzorging heeft echter geen ander karakter dan dat zij vernielende invloeden afweert. Metaal wordt geolied tegen roest: linnen, katoen enz. tegen stof en mot verweerd. Maar het is heel iets anders, van *negatieve* zorg (tot afwering) dan van *positieve* (tot instandhouding) te spreken. Een goede huismoeder houdt door schoonmaak enz. haar meubelen en huisraad lang goed. Maar de menschel. zorg heeft geen andere strekking dan wering van schadelijke invloeden en om, waar een ongeval aan 't product is overkomen, dat te herstellen. Noch het bewaren tegen schadelijke invloeden echter, noch het herstellen heeft iets te maken met de instandhouding der zaak, ze zijn allen afwerend. Kon men het product onder een stolp of in het luchtledig plaatsen, dan zou die zorg overbodig zijn. Daarom is ze in niet één opzicht te vergelijken met de Providentia Gods. Dat men het wel eens deed, komt door het Deïsme, dat leert: God heeft de wereld na de schepping aan zich zelf overgelaten en treedt zoo nu en dan, als het spaak loopt, tusschen beide. Dat deïsme is bij alle menschen niet zoo confessioneel, maar openbaart zich toch, doordat men God alleen bidt bij ziekte of gevaar. Nu kan men zeer zeker die zorg van den mensch zoo ver strekken, dat schijnbaar het bestaan van de zaak ervan afhangt; b.v. er is iemand, die in was teekende, om er een afdruk, een gravure van te maken. Is de teekening klaar, dan heeft hij alleen de lijntjes in de was. Wordt er nu in de kamer, waar de wasplaat ligt, gestookt of raakt ze onder den invloed van de zon, zoodat de was smelt, dan gaan de lijntjes weg. Door de zorg van den maker worden dus de lijntjes en de schets in stand gehouden. Zoo schijnt het, maar het geschiedt niet door zijn zorg maar door de was zelf. Die zorg is dus ook weer niets anders dan afwering, opdat de was niet smelt. Ook zelfs bij dit beeld wordt dus het product door de was behouden en niet door den maker. Om dit nog verder uit te strekken, kan men zich een dichter voorstellen, die in zijn hoofd een gansche conceptie van een gedicht heeft. Alles is nog in hem. Zoolang dat gedicht niet naar buiten komt, houdt hij het toch vast? Neen, want anders zou de man nooit kunnen gaan slapen, omdat hij dan geen macht meer over die conceptie heeft. Deze wordt door alles heen, onder allerlei ander werk door (wanneer de dichter er niet aan denkt) vast gehouden en dus niet door het „ik" van

dien man. Neen, zijn genie met alles, wat er in is, wordt in stand gehouden door Hem, die de man zelf in stand houdt. We zien alzoo, dat de Providentia steeds verkort wordt, indien we daarvoor in het menschelijk leven een analogon zouden willen zoeken. Wij moeten daarvoor dan ook niet apart een analogon willen vinden maar dezen weg volgen: *eerst moet men beginnen met de Schepping vast te stellen in analogie met het menschelijk werk en dan van daaruit het verschil aanwijzen tusschen de continueering van deze en de continueering van het menschelijk fabrikaat.* Men kan dus niet uit een apart analogon voor de Providentia maar wel uit een analogon voor de schepping opklimmen tot het begrip van de Providentia. We kunnen derhalve, wanneer we spreken over de Schepping eenerzijds en over de Providentia anderzijds niet zeggen, dat ze onderscheiden zijn; maar moeten erkennen, dat er in beide een element gelijk en een element ongelijk is. Er moet door ons met klem verdedigd worden, dat *de Providentia is een creatio continuata*, te verstaan in dezen zin, dat God de Heere van de ure der schepping af tot nu toe van oogenblik tot oogenblik steeds hetzelfde gedaan heeft, als in het oogenblik der schepping, n.l. *al het bestaande door zijn kracht het aanzijn doen bezitten.* Dit geldt niet alleen van de stof en van de elementen in de natuur maar ook van alle krachten in den mensch, naar lichamelijke en geestelijke zijde (verstand, verbeelding memorie, gevoel in hem werkend). Dit alles bestaat geen oogenblik zonder de dragende hand Gods, die het in stand houdt en dat niet zooals een horlogemaker, want dan is het, alsof de wereld op zich zelf stond en slechts met een vinger werd vastgehouden. Om alles in het horloge der schepping samen te houden oefent God die kracht van oogenblik tot oogenblik. Er is niet één seconde, dat we maar één enkele lichtstraal kunnen opvangen in ons oog, of God houdt die gave in dat oog staande en werkende De ademtocht zou ophouden, alles uiteenvallen, indien God het niet vasthield. Nooit en nergens is er iets in de schepping, waarvan men zou kunnen zeggen; daar is nu één moment in, dat God er niet in werkt en is. Hij met zijn almachtige kracht is in een horloge, in onze persoon, in onzen geest, tot zelfs in den ring aan onzen vinger. God bevindt zich niet op onmetelijken afstand en werkt van daar uit door electrische stroomen; Hij is in alle dingen zelf, in Zijn eigen kracht. Daarom spreekt de catechismus met betrekking tot Gods Voorzienigheid niet alleen van Zijn almogende maar ook van zijn *alomtegenwoordige* kracht. Dit bedoelt dan niet, dat Hij alle dingen ziet (dat is zijn alwetendheid) neen die alomtegenw. kracht is reëel en werkelijk: er is niet één plaats, niet één oogenblik, dat God er niet in tegenwoordig zou zijn. Het is juist dat rijke idée van Gods alomtegenwoordigheid, dat Satan bannen wil. Niets is heerlijker dan dat men in het besef leven,

schrijven, wandelen mag van in alles bij God te zijn en Zijn tegenwoordigheid te genieten. Dat is het rijke gevoel, dat Christus had heel zijn leven hier op aarde door; dat besef mogen ook Gods kinderen in de heiligste oogenblikken genieten, waartoe de H. Geest ons opleidt. Satan, de wereld en ons eigen hart zoeken hierbij een blinddoek voor onze oogen te leggen. Zóó staat God echter van verre, is de wereld autonoom en zoo nu en dan denken we eens aan Hem.

Dat is het Deïsme, dat de dood in den pot is voor alle religie, voor alle warme vroomheid. Daarom wekt het dogma van Gods voorzienigheid en alomtegenwoordigheid rijke prediking en een warm, bezield geloofsleven. Daarom moeten we dit dogma fundeeren tot op zijn diepte. We moeten weten, dat het begrip „Voorzienigheid" volstrekt niet beperkt mag worden tot een soort van menschel. zorg of God voorstellen als een horlogemaker; maar het wil zeggen, dat van oogenblik tot oogenblik de creatieve mogendheid Gods in de schepping substantiëel en essentiëel even beslist en rijk in alle dingen en alle oogenblikken werkt: in de stof, in het genie, in de beweging, in het innerlijk en uitwendig leven. Daarom moeten we met hand en tand vasthouden, dat de Providentia is een Creatio continuata.

Ook de H. Schrift doet ons dit gedurig hooren:

Openb. 4 : 11: ὅτι σὺ ἔκτισας τὰ πάντα, καὶ διὰ τὸ θέλημά σου εἰσὶ καὶ ἐκτίσθησαν. Niet alleen staat er: Gij hebt alle dingen geschapen, neen ook διὰ τὸ θέλημα σου *zijn* ze, hetgeen wijst op het *voortbestaan*; ἐκτίσθησαν ziet op het *ontstaan*. En ontstaan èn voortbestaan rusten in en zijn tot stand gekomen door één kracht τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ. Opmerkelijk is, dat zelfs het *zijn* vooropgaat en niet eerst *geschapen zijn*.

Hebr. 1 : 3: We weten uit Joh. 1 : 1 v.v. dat door den Logos alle dingen geworden zijn. Van datzelfde Woord wordt hier in gelijken zin gezegd φέρων τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ. Op die δύναμις, de macht, de oorspronkel. kracht, waaruit alle kracht ontstaat, valt ook hier de nadruk; φέρων staat er, wijl hier „dragen" zeggen wil, dat, indien de hand weggetrokken wordt, alles in 't niet zou terugzinken.

Col. 1 : 17 evenzoo: alle dingen bestaan in hun samenhang uit Hem.

Rom. 11 ; 36: ὅτι ἐξ αὐτοῦ, καὶ δι' αὐτοῦ, καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα. Niet alleen ἐξ, ook διά; in ἐξ zit de scheppingsidee, in διά (na schepping) de Providentia: na hun ontstaan worden de dingen door God gedragen.

Ook de Schrift wijst er dus gedurig op, dat het werk en de mogendheid Gods in de Providentia dezelfde is, als in de Creatio. Op deze plaatsen hebben we dus gewezen, om aan te toonen, dat Schepping en Voorzienigheid, wat de δύναμις betreft, onder één gezichtspunt (zoo in *Openb.4 : 11* het θέλημα, enz.)

zijn te nemen. Dus juist uit de Schrift komt de gedachte op, dat de Providentia en de Creatio onder één gezichtspunt samen vallen: de Providentia is één voortdurende Creatio, zoodat alle dingen van oogenblik tot oogenblik zijn, omdat de alomtegenwoordige kracht Gods er van oogenblik tot oogenblik in werkt.

We hebben nu gezien in welk belangrijk opzicht de Providentia met de Creatio identiek is. Nu moeten we nagaan *in hoever de Prov. van de Creat. onderscheiden is.* De uitdrukking in het O. T. voor hetgeen de Provid. doet is הֶקִים, de Hiphil van קוּם, waarin het denkbeeld zit, dat de mensch, die *leeft*, staat, is hij echter *dood*, dan valt hij neer. Die uitdrukking is voor ons niet zoo doorzichtig maar was het voor den Israëliet wel, wijl hij gewoon was aan het vechten man tegen man, en zoo moest maken, dat zijn tegenstander viel, dan toch bood deze geen tegenweer meer. Dit beeld is dus genomen uit den oorlog, uit het gevecht van man tegen man: degenen, die vallen zijn er geweest, met de staanden valt nog te rekenen. Dit werd overgebracht op de Schepping. Hetgeen de Prov. doet, is *te maken, dat de dingen staan blijven* (cf. ons „in stand houden"). Zoo vinden we dit begrip van קוּם:

Gen. VII : *4*: „en Ik zal verderven van het aangezicht des aardrijks al wat overeind staat (כָּל־הַיְקוּם), dat ik gemaakt heb". Prov. en Creatio zijn hier onderscheiden: wat geschapen is, is bij den zondvloed nog קָם, staande, moet nu vernietigd worden (וְכָחֲיִתִי). Zoo staat ook in vers 23: „al wat op de oppervlakte van de aarde stond, werd verdronken." Hier is dus de *zaak* uitgedrukt; de *actie* als zoodanig vinden we:

Psalm 80 : *44*. „Gij hebt ook de scherpte zijns zwaards omgekeerd en in den oorlog hem niet doen staan (הַקֵמֹתוֹ)", d. i. in den krijg niet staande gehouden. Dus, hij is in den krijg gevallen, heeft opgehouden te bestaan.

Spreuken 29 : *4*: „De koning houdt het land staande door recht: עָמַד heeft dezelfde beteekenis als קוּם, staan. De koning maakt door het recht, dat het volk blijft staan (in tegenstelling met vallen door dood, ziekte, enz.)

Psalm 146 : *9*: „Hij houdt den wees en de weduwe staande (יְעוֹדֵד)." Hier vinden we weer een ander woord; alle beteekenen echter „niet vallen."

Psalm 147 : *6*: „De Heere houdt de zachtmoedigen staande (מְעוֹדֵד), de goddeloozen vernedert Hij tot de aarde toe."

We zien dus, dat in de Schrift niet het begrip van ons *onderhouden, verzorgen* gebruikt wordt maar de scherpe, krachtige taal uit het leven: degene, die overeind staat en degene, die gevallen is.

Wat nu het verschil tusschen Creatio en Providentia betreft, zoo hebben

we ons eerst de hypothese te denken, dat Creatio en Prov. hetzelfde waren. Dan zouden we krijgen één oogenblik van schepping, waarbij de dingen ontstaan, onmiddellijk daarop worden ze weer vernietigd, onmiddellijk daarop weer geschapen, een ondeelbaar oogenblik daarna zinken ze weer weg, enz., enz. Stellen we ons zoo een eindelooze opeenvolging van vlak aan elkander aansluitende, telkens opzichzelfstaande wilsdaden Gods tot in het leven roepen voor, dan krijgen we louter creatio. Zoo zou men zich moeten voorstellen, dat het eerst geschapene wegging en er voor de tweede maal geschapen werd met een kleine verandering, enz., enz. Een kind b. v. zou eerst een zekere grootte hebben, terwijl het gestadig toeneemt in grootte. Dat kind zou dan in het tweede moment van schepping een ietsje grooter worden, het derde moment weer een ietsje, enz. Dit zou het proces der schepping van de wereld zeer wel verklaren. Even goed toch als God een kind kan scheppen van één oogenblik, van één dag, kan Hij er een van twee, drie dagen, enz., enz. scheppen. Het *kind* behoeft daarom niet weg voor onze oogen. Immers, als we den bliksem zien vallen, dan zien we een lijn maar er is alleen de zich verplaatsende vonk. Omdat we die niet volgen kunnen, zien wij een lijn, die er niet is. Zoo ook zou het kunnen bij de voortdurende schepping van het kind, dat men die verwisseling niet zag en dat zou dan zijn, omdat wij het zagen in de continuiteit, die eigenlijk niet bestaat. Zoo is het bestaan der dingen te verklaren uit rustelooze creatie. Met deze teekening krijgen we niets anders dan het Pantheïstische en Stoïcynsche πάντα ῥεῖ καὶ οὐδὲν μένει, Hoort men dit zoo oppervlakkig, dan denkt men licht aan een stroomend water in tegenstelling met ijs. Dat is echter de bedoeling niet maar πάντα ῥεῖ ziet op het vervloeien van een reeks opeenvolgende momenten en οὐδὲν μένει wil dan zeggen, dat er van al die verschijningen geen enkele blijft en er telkens een nieuwe voor in de plaats komt. We gevoelen dus, dat dit de korte uitdrukking is voor die voorstelling, dat er niet is instandhouding maar telkens nieuwe schepping. De groote bedenking hiertegen is, dat op die wijze de continuiteit en in de continuiteit de identiekheid te loor gaat. Dat teloorgaan van het identieke in de continuiteit is op physisch gebied een tamelijk onverschillig iets. Of de lichtstraal in den bliksem een continue lijn is of een snelle vonk, blijft ons hetzelfde. Zoo ook, wat het lichaam betreft, of dat wisselend is, kan ons niet schelen. We moeten immers toestemmen, dat we geen stofje meer aan ons hebben van voor zeven jaar; zelfs het diepst van ons beendergestel is in dien tijd verwisseld. Er is door den ademtocht, het uitzweeten, enz. feitelijk gedurig iets aan het lichaam veranderd, dus in dien zin is er geen identiekheid. Daarom is het dan ook zoo moeilijk om te gelooven aan de wederopstanding des vleesches, omdat bij de verwisseling

van de stof de identiekheid van het lichaam zoo onbegrijpelijk is. Deze is evenmin te begrijpen als de gedurige stofwisseling van ons lichaam hier, in ons tegenwoordig bestaan. We kunnen ons niet voorstellen, dat we voor zeven jaar met een andere hand schreven, enz. Immers blijft het begrip, dat de identiekheid in de hand gebleven is, zoodat we niet gelooven, dat het nu een andere zou zijn. Dat komt, wijl niet de *stof* de hand is maar *hetgeen de stof assimileert en beheerscht.* Wat voor ons menschen echter die voorstelling van de altijd-doorgaande schepping onmogelijk maakt, is ons *geestelijk* leven. Geven we de identiteit van onze persoon weg, dan is er geen recht, trouw, zedelijkheid en verantwoordelijkheid meer, evenmin besef van plichten en beloften; alles wordt dan als losse zandkorrels. Beloof ik toch iemand iets over een jaar, dan kan ik na dat jaar zeggen: het is een heel andere persoon, die dat beloofde en ook is dan de man, aan wien ik beloofde, weg. Zoo gaat het gevoel voor alle bedreven kwaad weg; immers, dat werd door heel andere personen gedaan en ik heb er niets mee te maken. Evenzeer verdwijnt het plichtsbesef bij de opvoeding: ik heb met een kind, dat bij de geboorte mijn kind heette, niets te maken, er is een opeenvolging van andere kinderen gekomen, bij mij een opeenvolging van andere „ikken".

Aldus gaat derhalve alle identiteit der personen, alle ernst van het zedelijke leven weg. Zie het maar aan de leering der Pantheïsten: er is geen goed of kwaad, wat er op het oogenblik is, is goed, want kan niet anders zijn. *Wij* kunnen zeggen: dat ik zoo slap ben is gevolg van vroeger gebrek aan geloof, wilskracht enz.; maar bij het πάντα ῥεῖ is er geen samenhang tusschen wat men vroeger deed en zijn tegenwoordigen toestand. Zoo zijn Nero en Jezus, volkomen verschillende personen, op *hun* oogenblik goed. Ethisch valt alle critiek weg. Hieruit blijkt, dat de gansche bestaande wereldorde hiervan afhangt, of we de Sustentatio rerum al dan niet oplossen in een reeks scheppingsdaden. Daarom is het, dat we in onderscheiding van de Creatio de Providentia aldus hebben vast te stellen, dat de *Creatio causat ut aliquid existat;* echter de *Providentia causat ne aliquid pereat.* Metterdaad dus hebben we in de Schepping en de Voorzienigheid te doen met twee *principiëel* onderscheiden werkingen, die niet bestaan in nuanceering van één zelfde begrip. De Providentia mag niets nieuws doen ontstaan. Niet dus maar, dat de Prov. moet zorgen, dat wat geschapen is, blijft staan (קוֹם), neen het is *contrair* te nemen: de sustentatio mag niets toevoegen aan het bestaande, mag met geen nieuwe scheppingsdaad komen. De Creatio naar haar aard heeft uitsluitend te maken, dat de dingen er komen, de nota necessaria van de Providentia echter is, te maken, dat het bestaande niet teloor gaat. Hiertegen zijn objecties te maken; men zou kunnen zeggen: indien het zoo is, dat er

niets nieuws gekomen is na de schepping, hoe staat het dan met uitdrukkingen als: „het is alles nieuw geworden," enz. Zeker, maar nu moeten we onderzoeken, wat die nieuwe dingen zijn. Uitgangspunt bij de Prov. is de vraag, of de Schepping is een *opus perfectum*. Een opus perfectum is, wat in zich zelf compleet is. Een geweer eischt perfectie in alle kleine stukjes, komt daarbij ammunitie en een man, die het bedient, dan pas is het compleet. Nu kunnen we er bloemen aan gaan hangen of iets in den loop steken, maar alles wat er bij komt is of tot niets nut of hinderlijk. Toen God nu geschapen had, overzag Hij alle dingen en zag, dat ze goed waren. Wat bedoelt dat טוֹב, wat bedoelt men met te spreken van een kosmos, een wereld? Niet slechts de totaliteit der dingen, dat is puur mechanisch. Er is verschil tusschen een hoop steenen (geen kosmos) en een huis (een geheel, alles heeft zijn eisch, een kosmos). Van de steenen kan ik wat afnemen, van het huis niet. Zoo ook moeten we kosmos verstaan als een *organisch geheel*. Als we in den spiegel zien, zien we een mensch; het geheel van dien mensch is een kosmos in het klein, compleet. Bij storing sterft hij, wordt hij krankzinnig of anderzins. Zoo is de heele wereld als één mensch te beschouwen, alsof alle starren, alle zonnen lichaamsdeelen (hoofd, hart enz.) waren, organen met intrinsieke beweging. Beschouwen we zóó de wereld, dan gevoelen we, dat ze een kosmos is, waarin geen zandkorrel te veel, geen waterdrop te weinig wordt gevonden. Verstaan we dat niet, dan verstaan we niet, wat „kosmos" beteekent, nl. dat God juist schiep, zooals het zijn moet, er kan niets bij, er kan niets af: een weggenomen zandkorrel een toegevoegde waterdrop zou het geheel bederven. Zoo begrijpen we, dat de opvatting van de Providentia, alsof ze iets nieuws zou kunnen scheppen, de Creatio vernietigt. Om te zien of iemand zuiver staat op het punt der Creatio, moeten we eerst vragen naar zijn begrip van de Providentia. Zegt hij, dat deze er iets bij geschapen heeft, dan heeft hij geen goede voorstelling van Creatio en kosmos. Nu is het intusschen begrijpelijk, dat men zeggen zal: „maar de mensch wordt toch nieuw geschapen (creatianisme) en ook zijn er wonderen gebeurd en die zijn immers het inbrengen van iets nieuws en dan, de palingenesie is toch het inbrengen van een nieuw schepsel in Christus Jezus." Dat is waar maar we dienen hierbij te letten daarop, dat in de Schepping niet alleen gegeven zijn de dingen, die toen uitkwamen *maar ook al de potenzen, die in die schepping nog zouden uitkomen*. Zoo was er in M. Angelo niet een kunstgenie, dat bij de geboorte van God in hem was neergelegd, neen, de potenzen zaten reeds in de eerste schepping in, geen enkel vonkje kunstgenie was er in hem, dat niets reeds in de eerste schepping inzat. Van al, wat op het menschel. terrein uitkomt, is er niets apart in de bus van

de Schepping (om het zoo eens uit te drukken) ingestoken, neen, al wat reeds in de bus inzat, wordt slechts uitgebracht op de door God gewilde manier. Let maar op het gewone, natuurlijke leven: het brood is van graan gebakken, dat weer van zaaikoren komt, gaan we zoo steeds terug, dan komen we eindelijk tot het eerste koren van de Schepping Gods. Dit werd altoos door gecontinueerd in organischen samenhang, zoodat de potenzen van al de voeding door alle eeuwen heen oorspronkelijk in de Schepping inlagen. Zoo is het ook met de dieren. Geen dier is er, of het is door generatie herkomstig van het eerste dier, een product van schepping. Dat is de beteekenis van de bewering, dat de potenzen, die in het latere proces uitkomen, niet opnieuw in de bus van den kosmos worden ingestoken maar in de oorspronkelijke Schepping inlagen. Zoo gevoelen we de tegenstelling tusschen Gen. II, vers 1 en vers 3; eenerzijds een *rusten* Gods en toch ook een *tweede werk*, zoodat Christus zegt: ὁ Πατήρ μου ἕως ἄρτι ἐργάζεται 't Eerste werk is dat van *produceering* (Creatio), nu is de produceering opgehouden, de *sabbath treedt in* (Providentia), waarin de afsluiting ligt van de Schepping, die verbroken zou worden, als God nog wat nieuws schiep. Dus: de idée, alsof de Providentie zou zijn een voortgezette rij van Scheppingen druischt in tegen *het begrip van kosmos* en tegen *de Openbaring der Schrift omtrent het scheppingswerk.*

Al die potenzen dan zijn niet op nieuw in het oorspronkelijke werk ingelegd maar in en met de dingen gelijk geschapen. Niet schiep God b.v. eerst een stier en toen de potenzen voor den volgenden stier, neen alles zat in den eersten stier in. Dat is voor ons juist het ondoorgrondelijke, dat, als eenmaal een organisch paar aanwezig is, door assimilatie telkens nieuwe wezens ontstaan. 't Wezen van het organisme ligt dan ook juist hierin dat het zich reproduceeren kan.

Hoe staat het nu met den *mensch?*

Wat God in Adam schiep was niet de mensch, een persoon Adam, maar het *menschelijk geslacht.* Gevolg hiervan is, dat overal in de Schrift geleerd wordt de geestelijke solidariteit van het menschdom, dat óók een *gemeenschappelijke* schuld heeft (behalve die van ieder mensch in het bijzonder). Daarom is er *erfschuld* (gemeenschappel.) en *persoonlijke schuld* (het eigen pak). Daarop rust de verklaring van den Apostel, dat Christus gestorven is, niet alleen voor de persoonl. zonde maar voor de zonde van de geheele wereld; voorts de bezoeking van de misdaad der vaders aan de kinderen en de weldadigheid uitgestrekt tot aan de kinderen; voorts de geheele verbondsleer (dat God de uitverkorenen veelal in één geslacht laat geboren worden).

Dus hebben we:

1° *de menschheid in Adam geschapen;*

2° *de solidariteit.*

Dit wordt bevestigd door het leven; de ééne mensch wordt uit den ander geboren, niet telkens nieuwe wezens geschapen, zooals Adam was. Daarom wordt het lichaam geheel en al uit den vader en moeder geboren, zoo ontstaat familieverwantschap óók wat het geestel. leven betreft, in mentalen zin (familie-trekken, familie-zonden en familie-deugden), al kunnen er, doordat man en vrouw verschillende karakters hebben door huwelijk gemengde karakters ontstaan. (cf. de kentering in het Huis van Oranje). Wat Lombroso en de Ital, criminalistische school bedoelen, is niets anders dan wat we terugvinden in de Geref. leer der erfzonde (cf. Ps. 51 : 7). Wat is die anders dan continuatie in het zedelijk leven der geslachten. Nu hebben we ons af te vragen: *wat is het onderscheid tusschen dier en mensch?* In de dierenwereld komt *alles* per generationem, niet alleen het lichaam, ook de ziel. Daarom wordt in de dierenwereld niet het individu behouden maar de *soort.* Een dier op zich zelf heeft geen geschiedenis, het is niet onderscheiden van een oude. Geen onsterfelijkheid is er dan ook bij het dier (dit verloor het Buddhisme uit het oog). De *mensch* echter strekt niet alleen om zijn soort in stand te houden maar in het menschel. individu komt een *eigen* iets. Zoo hebben we:

1° *wat het individu heeft solidair met anderen gemeen;*

2° *een individueel bestaan, waarin de persoonlijkh. uitkomt.*

Dit laatste komt door het geschapen zijn naar Gods beeld, waardoor het persoonl. leven Gods zich in den mensch moest afdrukken; daarom was Adam behalve drager van het menschel. geslacht ook een *mensch.*

De oude dogmatiek nu heeft op het voetspoor van de philosophie ziel en lichaam tegenover elkaar gesteld in absoluut dualisme en dan de ziel genomen = het *ik.* Verder ook gemeend, dat alleen het *lichaam* van de ouders kwam en het *ik* (= de ziel) werd ingeschoven. De Schrift deelt dat gevoelen niet (kent ook een ziel aan het dier toe, die toch niet nieuw wordt ingeschoven):

Hebr. 7 : 5 wordt niet gezegd, dat de *lichamen* maar dat ze *zelf* uit de lendenen van Abraham zijn voortgekomen, zoo ook in het 10e *vers* Levi heeft in de lendenen van Abrah. tienden betaald aan Melchiz, het betalen van tienden nu is een *geestelijke* daad;

Hand. 2 : 30 de belofte, dat hij uit zijn lendenen Christus verwekken zou dus een *geestelijk* ingeweest zijn van Christus in David.

Op dat alles rust de erfschuld en verlossing *Rom. 5.* We gevoelen dat we in contradictie zouden geraken, als we nu de ziel identiek met het *ik* beschouwen; dan zouden we tot het traducianisme moeten overgaan. We kunnen daarom alleen dit doen: onderscheid maken tusschen het *seelische Leben, dat*

uit de ouders geboren wordt, en het *ik*. De ouders zijn niet in staat om het seelische Leben tot een *ik*, een *persoonlijk* leven tot een *onsterfelijk wezen* te maken. Dat onsterfelijke wordt er juist op gedrukt *door God den Heere*. De individualiseering dus bestaat niet in het lichaam noch in het seelische Leben maar uitsluitend in de individualiseering hiervan. Deze daad Gods is alzoo niet het inscheppen van iets *nieuws* maar (als immanent in den kosmos zijnde) *het geven van een individueelen stempel.*

Openb. 2 : 17 de volle ontwikkel. van het persoonl. individueele bestaan wordt dus niet door de generatie maar door God gegeven. Dit is echter *geen nieuwe substantie* (dan zouden we tot trichotomie vervallen), want er zijn slechts twee substanties: *ziel* en *lichaam*, waarvoor de potenzen in Adam lagen. Nu wordt door God als een nieuwe daad *een nieuwe naam* gegeven en dit is het individueele. Bankbiljetten kan men zich denken van een vorm, nu kan maar één man ze hun individueele waarde geven, n.l. de onderteekenaar.

Het substraat komt van de potenzen, het stempel, het *ik* geeft God de Heere alleen. Dit werd door onze vaderen in het *creatianisme* verdedigt en te meer, wijl de leer der Uitverkiezing uitgaat van die gedachte *(Jer. 1 : 15; Rom. 8 : 29, 30)*. Er is een voorkennis Gods, niet ziende op het lichaam of het seelische Leben, hetgeen de menschen gemeen hebben, maar op het *persoonlijke* leven.

Te meer moeten we ons losmaken van de dualistische opvatting, want anders raakt onze Christologie in de war: Hij heeft ook een menschelijke ziel overgenomen maar had afgescheiden daarvan het Goddelijk Ik. Is nu de ziel = het *ik*, dan zou Christus alleen een menschel. lichaam gehad hebben. Christus had ziel en lichaam uit Maria's schoot, zijn *ik* was iets anders en zoo is het in den mensch ook te onderscheiden. (Zie verder den Locus de Hom.)

De vraag rijst nu, *of we uit het gebruik der H. Schrift van het woord „scheppen" ook waar alleen sprake is van onderhouding mogen opmaken, dat daarom de Providentia voortgezette Creatio is.*

Psalm 104 : 30 Dit is de groote natuur-psalm. In de voorgaande verzen lezen we van het wriemelende gedierte, dat ze wachten op de spijs, door God gegeven, enz.

Vers 30 volgt dan: *zendt Gij Uw Geest uit, zoo worden zij geschapen, en Gij vernieuwt het gelaat des aardrijks.* Hier is dus niet van menschen sprake, maar van beesten en wel in de eerste plaats van de zeedieren, die minder ontwikkeld zijn. Toch staat er van hen, dat een deel sterft, een nieuw deel uit de kuit voor den dag komt en wel geschapen door den Geest Gods. Hier dus is geen nieuwe schepping maar een voortkomen uit de kuit van de vorige visschen. Toch, hoewel er geen sprake is van het inbrengen van een nieuw

element maar alleen van voortteling, toch wordt het woord „scheppen" gebruikt. Hieruit is dus het bewijs te leveren, dat, al wordt er in de Schrift van Schepping gesproken, dit nog niet bedoeld is in den zin van de eerste creatie. Hier toch wordt het van voortplanting en nog wel bij de dieren gebruikt, waar de ziel van dieren immers niet opnieuw geschapen wordt.

Psalm 102 : 19 dat zal beschreven worden voor het navolgend geslacht; en het volk, dat geschapen zal worden, zal den Heere loven. Hier wordt hetzelfde begrip op menschen toegepast maar precies als in *Ps. 104* waar het eene geslacht weggaat en het andere komt zonder bepaalde aanduiding van de origine der ziel. „Scheppen" wordt dus eenvoudig gebruikt om dit aan te geven.

Mal. 2 : 10 hebben wij niet allen éénen Vader? Heeft niet één God ons geschapen? enz. Ook hier bestaat niet de minste toeleg om een openbaring te geven omtrent het ontstaan van de ziel, het ik of de persoon. Alleen wordt betuigd dat we allen tegenover God gelijk staan. De eene Jood onderdrukte den ander en hiertegenover wordt het Christel. democratisch begrip geponeerd, dat we allen in herkomst gelijk staan.

Psalm 51 : 12 schep mij een rein hart, o God! enz. Hebben we dit te verstaan, alsof het hart zijner geboorte eruit genomen moet worden en een ander ingestoken? Neen, maar de bede is, dat in het onreine hart reinheid mocht worden ingebracht. Het is ook niet een bede om wedergeboorte, want David was wedergeboren. Dus „scheppen" hier hebben we ook niet intensief, praegnant op te vatten, ziet eenvoudig op de te verkrijgen reinheid.

Ef. 2 : 10 want wij zijn Zijn maaksel, geschapen in Christus Jezus tot goede werken, welke God voorbereid heeft, opdat wij in dezelve zouden wandelen. Wil dat zeggen, dat de vroegere, onbekeerde Paulus verdwenen was en een nieuwe persoon voor hem in de plaats gekomen? Neen, maar in den onbekeerden Paulus is het nieuwe levensbeginsel gebracht. De Geref. hielden tegenover de Dooperschen steeds vol, dat de wedergeboorte niet een nieuwe schepping is, maar een rechtzetting in potentie van het verkeerd gedraaide.

Dus „scheppen" in de Schrift heeft volstrekt niet onze praegnante beteekenis van voortbrengen uit niets (zie de eerste paragraaf). Zóó hadden de Joden geen begrip van de schepping. בָּרָא beteekent in den grond niets anders dan *vormen* (עָשָׂה synoniem).

De H. Schrift en onze Belijdenis erkennen dan ook de solidariteit der verantwoording in het zedelijke leven der menschheid (cf. het 2e gebod). Dat is de grondslag voor de gansche theorie van zonde en verlossing. Namen we nu aan, dat het *creatianisme* zou zijn het nieuw indragen van den persoon in den kosmos, dan ware die theorie onhoudbaar, Neen, wij waren in de lendenen

van Adam, één solidaire schuld ligt op het geheele geslacht. Deze sociale beschouwing, rustend op de Schrift, staat tegenover de Pelagiaansche individualistische en is onvereenigbaar met de beschouwing van het op nieuw insteken der personen. Neen, de totaliteit der individuen zat in de bus der schepping (cf. Locus de Homine).

Het tweede bezwaar, geopperd tegen onze beschouwing, betrof de *wonderen*. Ook daarvan wordt in de H. Schrift „scheppen" gebruikt:

Jes. 48 : 6, 7 . . . . nu zijn ze geschapen . . . . Hier is sprake van wonderen, waarvan gezegd wordt, dat ze nieuw geschapen worden.

Jes. 65 : 17 want zie Ik schep nieuwe hemelen en een nieuwe aarde en de vorige dingen zullen niet meer gedacht worden enz. Hier het scheppen van nieuwe hemelen en aarde uit den bajert van de versmolten elementen. Eens zal deze geheele aarde opgelost worden, niet Neptunistisch maar Plutonistisch (er bestaat een verschillende opvatting onder de natuurkundigen betreffende het vergaan dezer aarde; de voorstanders van het *Neptunisme* meenen, dat dit geschieden zal door *water*, die van het *Plutonisme* door *vuur*), zie den *2en Brief van Petrus*. Uit dien wereldbrand zal de nieuwe aarde en hemel uitkomen, dus niet zóo, dat het oude vernietigd wordt, maar dat de oude wereld uit dezelfde elementen en potenzen de nieuwe zal doen uitkomen. Zoo krijgen ook wij bij de Opstanding hetzelfde lichaam in zijn identiekheid n.l., natuurlijk niet hetzelfde haar enz. Bij de evolutie nu, waaraan ook wij deel kunnen hebben wordt hier „scheppen" gebruikt, dus niet in den zin van voortbrengen, maar van *herscheppen*. In het Hebr. kan men geen werkw. met een voorvoegsel verbinden. Waar wij hier *herscheppen* zouden gebruiken, kan het Hebr. dit alleen uitdrukken door te zeggen: „Ik schep nieuwe hemelen en een nieuwe aarde".

Jer. 31 : 22 en *Num. 16 : 30* wordt ook zoo *scheppen* gebruikt, wijl *herscheppen* niet kan gevormd worden.

Vragen we nu, of de wonderen te beschouwen zijn als het in den kosmos inbrengen van iets, wat er niet in was. Deze voorstelling vinden we in geloovige kringen ook nog. De anti-schriftuurl. opvatting is echter oorzaak van het protest der ongeloovige wereld tegen de wonderen. Naar de Schrift toch is een wonder nooit iets, waardoor een nieuw element wordt ingebracht, maar dit, dat de immanente God die in den kosmos leeft, hem draagt en ordent, waar door zonde en vloek storingen in het levensproces ontstaan zijn, die storingen weer kan verwijderen en het levensproces doen voortgaan. Dus: in den afgewerkten kosmos is een levensproces, dat gestoord is, de immanente God echter met Zijn almachtige en alomtegenwoordige kracht komt die storing te boven en herstelt het levensproces. Zij, die de wonderen loochenen meenen,

dat zij God onmachtig moeten verklaren om daar, waar Hij zelf de natuurwetten poneerde, die op te heffen en dat dus Zijn eigen ordinantiën Hem binden. De Schrift echter stelt Hem boven Zijn wet, waaraan wel de natuur is gebonden maar God zelf niet. Hij is vrijmachtig om met, volgens of ook buiten die natuurwetten het levensproces te herstellen. Dus, we hebben bij de wonderen met niet anders te doen dan met de potenzen in de Schepping, die worden uitgebracht door Gods immanente kracht tot dat τέλος, dat God zich in de Schepping voorgesteld heeft.

Dus ook met betrekking tot schepping en wonderen hebben we vast te houden, dat de Providentia alleen is causare ne quid pereat maar niets scheppen kan; aan het eenmaal geschapene wordt niets toegevoegd. Nemen we den Christus. De Dooperschen zeggen: in Maria's schoot is door de Almacht Gods nieuw vleesch en bloed, buiten het menschel. vleesch en bloed om, ingebracht. Dit is weer vervalsching van het providentieel begrip. Ook het lichaam van Christus toch is niet nieuw ingedragen maar uit de menschel. natuur, het menschel. vleesch en het menschel. bloed voortgekomen.

Na hebben we ten slotte nog te wijzen op *Tijd en Eeuwigheid.* Ook ten opzichte van den tijd zijn Provid. en Creatio onderscheiden. Onnadenkenden meenen, dat ergens een voorraad tijd was, waarin God de dingen inbrengt. Neen, de tijd ontstaat eerst als de dingen er komen; er kan van den tijd geen sprake zijn zonder schepping, waarbij dan de ἀρχή, de רֵאשִׁית, het uittreden, van den tijd uit de eeuwigheid is. De eeuwigheid specialiseert zich door de schepping in den tijd. Het scheppen is niets dan het poneeren van de ἀρχή. Door de Provid. ontstaat nu de tijd. Prov. immers is het continueeren van de bestaande wereld, rekkend in de lengte het bestaan der dingen. Dat rekken van oogenblik tot oogenblik nu is een poneeren van nieuwen tijd. *Bij* het licht komen niet de tinten maar het uitstralende licht verwekt die; zoo komt ook niet de tijd bij de eeuwigheid bij: maar de eenheid der eeuwigheid spreidt zich in de momenten. Door het *doen* voortbestaan houdt God de seconden in stand. De tijd is de concatenatie van de momenten, waarin God het geschapene laat voortbestaan. Is eenmaal het τέλος bereikt, dan zal er geen tijd meer zijn maar vouwt zich alles samen in de eeuwigheid en dan gaan we daarin over.

De belijdenis nu van overeenkomst en verschil van Creatio en Providentia houden de Geref. staande tegenover het *Deïsme* en *Pantheïsme.* Dit behoeft niet breedvoerig betoogd te worden. Toch een enkele opmerking. Toen Prof. K. in Leiden studeerde en daar met geleerde mannen verkeerde, was bij hen het Deïsme in zwang. Zoo meende b.v. Prof. de Vries (de eerste onzer mannen op zijn gebied, zooals ook in het buitenland erkend wordt), dat God zich wel bemoeit met groote gebeurtenissen (oorlog, enz.) maar niet met kleine

dingen (het verleggen van een boek, enz.). Toen werd het Deïsme dus beleden in zijn meest krassen vorm. Dat is nu overwonnen, tegenwoordig vinden we het bijna niet meer onder kundige mannen, wel in de bourgeoisie-kringen (Laurillard). Dit is het gevolg van den vroegeren strijd tegen het Deïsme, hetgeen de voorstelling geeft, alsof God een opifex ware, een horlogemaker, die het horloge repareert, enz. Ook over het Pantheïsme hebben we verder niets meer te zeggen, want hierboven is het genoeg bestreden (zie *πάντα ῥεῖ καὶ οὐδὲν μένει.*)

Resumeeren we nu (zie de paragraaf), wat de dogmatische stukken zijn, die wij tegenover die beide gronddwalingen hebben vast te houden:

1e. dat al het bestaande ééns niet bestond en als een complete kosmos in zich zelf volledig door een macht Gods in het aanzijn is getreden.

2e. dat de aldus geschapen kosmos een bestaan buiten God heeft, zoodat er tusschen God en dien kosmos een onpeilbaar diepe klove gaapt. Juist het Panth. maakt God en de wereld tot één (*pan*-theïsme), het bestaan zelf is God; God en wereld zijn inéén gevloeid. Dit is alleen te bestrijden doordat men zegt, dat de schepping een bestaan heeft tegenover God. *Tegenover* is wel wat sterk, maar gebruikt ter scherpe onderscheiding; *buiten* is eigenl. beter. De wereld en God zijn *twee*.

3e. dat die wereld, die een eigen bestaan buiten God heeft ontvangen niet heeft een bestaan, van God onafhankelijk, maar een bestaan, dat rust in de almogende en alomtegenwoordige kracht Gods, die in dien kosmos immanent leeft, woont en werkt.

§ 3. *De Providentia κατ' ἰδίαν.*

Het juiste inzicht in de voorzienigheid Gods wordt verward, indien men haar aanstonds in verband brengt met den thans de facto bestaanden toestand gelijk die eenerzijds door het feit der zonde en anderzijds door het feit der genade beheerscht wordt. Door deze feiten toch worden in de Providentia wijzigingen teweeggebracht, die problemen aan de orde stellen, waarop men anders niet stuiten zou. Helderheid van inzicht wordt uit dien hoofde dan eerst verkregen, indien men begint met de Providentia in normalen zin, d. i. naar haar idée te bespreken, om eerst daarna zich rekenschap te geven van de vraagstukken, die eerst door de zonde en genade oprijzen. Zoo heeft men dan achtereenvolgens te handelen:

a. van de Providentia *κατ' ἰδίαν*,
b. van „ „ in verband met de zonde,
c. van „ „ onder de heerschappij der genade.

Het eerste stuk: de Providentia *κατ' ἰδίαν* valt op zijn beurt evenzoo in deelen uiteen; in zooverre afzonderlijk te handelen is:

van *de Providentia in het gemeen* en afzonderlijk van *de Providentia in de zedelijke wereldorde.*

Wat nu de Prov. in het gemeen aangaat, zoo is deze te nemen *voor*, *in* of *na* het Decretum. *Voor* het Decretum genomen is de Providentia *die zin in God*, die Hem beweegt, niet slechts om een wereld te scheppen maar die wereld te scheppen met het oog op een te bereiken doel en met uitdenking der middelen om die schepping aan dat doel te doen beantwoorden. Genomen *in* het Decretum, is de Providentia *de verstandige Wil Gods*, waardoor Hij het Program voor dit levensproces vaststelt met inbegrip van alle daartoe strekkende middelen. En *na* het Decretum eindelijk is de Providentia *de actio exeuns Dei* om, als de Kosmos geschapen is, hem overeenkomstig dit program staande te houden en tot zijn *τέλος* te leiden. Decretum en Providentia worden alzoo niet uitwendig aan elkaar gehaakt en God *wordt* niet eerst Voorzienigheid nadat de schepping gereed is maar Hij is de Vooorzienige God *naar Zijn Wezen*, die als zoodanig èn in het Decreet als opus immanens èn in de onderhouding en tot zijn doel leiding der dingen, opus exeuns, dit zijn Wezen openbaart.

Gemotiveerd is deze Prov. als opus exeuns daardoor, dat de Schepping *leeft*, als zoodanig *een proces doorloopt* en in dat proces zich naar een vooraf vastgesteld *einddoel* toebeweegt. Stelt men zich voor, dat het product der Schepping niets anders ware geweest dan een machtige levenlooze structuur van onvergankelijk metaal of onveranderlijk graniet, waarop geen invloeden van buiten wijzigend konden inwerken, zoo zou na de schepping niet anders geëischt zijn geweest, dan dat deze structuur bestendigd werd. Het motief der Voorzienigheid Gods ontstaat deswege eerst daardoor, dat de Schepping, die God tot aanzijn riep, niet is een doode massa maar leeft, dat dit leven gestadige verandering ondergaat, dat deze veranderingen in onderling verband staan en dat ze saam een proces vormen, dat zich richt op een uitkomst, die niet toevallig maar als doel gewild is. Ook al denkt men zich den kosmos zonder het redelijke schepsel, enkel als Creatio bruta, zoo zou de natuur toch bestemd zijn geweest om zich door een lang proces te ontwikkelen tot haar reinste en hoogste vormen van heerlijkheid en ook dan zou het de Voorzienigheid Gods zijn geweest, die haar bij dit proces èn gedragen had èn tot haar ἀκμή opvoerde. Bij de anorganische en organisch-bewuste schepping zou het voorzienige werk Gods alzoo bestaan :

1°. in het doen voortbestaan van de geschapen momenten,

2°. in het instandhouden van de tusschen die momenten bestaande relatiën,

3°. in het innerlijk voortdringen en voortstuwen van al wat bestond tot zijn einddoel.

Dit *doen voortbestaan*, gemeenlijk de *sustentatio* of *onderhouding* genaamd, is trinitarisch gesproken het werk van den *Vader*, die de Fontein des levens niet stuit noch afstuit, maar *voortdurend wellen laat* en daardoor al wat is doet blijven ; het is het werk van den *Zoon*, die als het Eeuwige Woord in de dispositiën van al het bestaande door het doen uitkomen van de in de Schepping latente wijsheid *de relatiën tusschen de momenten maintineert* en het is het werk van den *Heiligen Geest*, die hetgeen de Vader perpetueert in zijn zijn en de Zoon maintineert in zijn dispositie *bezielt* en daardoor *voortstuwt naar zijn einddoel*. Van den H. Geest toch gaan in heel de Schepping de impulsen uit. De Gubernatio komt hierbij nog niet aan de orde. Deze treedt eerst in, wanneer er te rekenen valt met de causae secundae, die werken door het bewuste creatuur. In de niet zelfbewuste schepping heerscht enkel physische gebondenheid en drijfkracht en geheel de physische wereld als zoodanig heeft geen ander

subject dan God. Wel daarentegen slaat ook op de onbewuste schepping de tegenstelling van wat men oudtijds noemde de *transcendente sustentatio* en de *immanente Influxus*. Bij de transcend. sustentatio wordt het Eeuwige Wezen dan gedacht als buiten en tegenover de wereld staande, haar houdende door Zijn wil en haar dragende door het woord Zijner kracht. Bij den immanenten influxus daarentegen is het de van God uitvloeiende kracht en de van Hem uitgaande Geest, die èn in heel de schepping èn in elk schepsel afzonderlijk alomtegenwoordig is en de realiseering van Gods wil en woord waarborgt. (ὁ Θεὸς ἐπὶ πάντων en ὁ Θεὸς ἐν πᾶσιν).

Toelichting.

Eerst behandelen we de methodologische kwestie. In de behandeling der oude dogmatieken ligt werkelijk een verwarring, die schadelijk is. Er wordt daarin niet altoos naar hetzelfde schema maar toch in denzelfden gang gesproken over den Locus de Providentia, die onmiddellijk na den Locus de Creatione wordt behandeld. Maar we weten, als we aan den Locus de Provid. beginnen terstond na de Creatio, dogmatisch nog niets van de zonde en de genade. Immers na de Creatio komt eerst de Locus de Homine, de staat der rechtheid en de val, *daarna* kan pas sprake zijn van het dogma der Genade. Terwijl men aan de Creatio en de Provid. toekomend dus van den val en de genade nog niet afweet, bespreekt men toch de feiten van de zonde en genade als hoofdzaak en niet terloops in de oude dogmatieken. Onder de problemen bij den L. de Prov. zijn er maar zeer enkele, die niet met de zonde en genade in verband staan. Dat leidde tot verwarring, omdat het oorzaak is geworden, dat men het principieele vraagstuk vluchtig besprak. Men gleed dan ineens over tot het opkomen van de zonde en de genade. Veel sterker nog: men heeft van Geref. zijde (zie in de eerste paragr. over den Catech.) van meet af het juiste inzicht gehad, dat we de Providentia niet mogen afzonderen van de genadeleidingen Gods in ons eigen leven en onze leiding tot het heil in Christus. De Voorzienigheid immers wordt in den Catech. aangegeven als te zijn die van God *onzen Vader in Jezus Christus,* dus wordt onmiddellijk met de verschijning van Christus, de Verkiezing enz. in verband gezet. Dit is een der schoonste karaktertrekken der Geref. dogmatiek. Maar dat is de subjectiveering van het dogma der Providentia. Elk dogma toch hebben we te beschouwen:

1º. als opus Dei, *objectief* in God,

2º. zooals het *subjectief* voor ons bewustzijn komt te staan, omdat een kind van God niet *kan* scheiden zijn overige levensomstandigheden en het andere

terrein van wat God tot levensvernieuwing des harten heeft gedaan om Hem tot Christus te brengen. Wijl de Geref. niet Doopersch wil zijn en de eenheid van de werken Gods in één lijn wil samenvatten, moet hij, subjectief sprekend, de Voorzienigheid wel bezien onmiddellijk in verband met de zonde en de genade. Maar gansch iets anders is het, wat we subjectief moeten doen om ons subjectief bestaan aan te spannen aan Gods Voorzienigheid of Gods werk *als zoodanig* te bezien. Dan moeten we het eerst nemen buiten alle zonde, zooals het naar Gods wezenheid en de volle uitstraling Zijner heerlijkheid staan zou. De Geref. Dogmatiek zag dit over het hoofd. We zien b.v. bij Petrus van Maestricht, dat hij 3 hoofdstukken geeft: *a.* over de *algemeene* Voorzienigheid; *b.* over de *bijzondere* Voorzienigheid; *c.* over de *allerbijzonderste* Voorzienigheid. Onder *a* is dan te verstaan de Voorzienigheid in het gemeen; onder *b* zooals ze zich voordoet in de leiding van het zedelijk leven; onder *c* zooals ze zich voordoet bij het kind van God tot bekeering uit zonde. Daar is dus de aanloop zóó genomen, dat de Prov. subjectief uitloopt; het onderscheid tusschen objectief en subjectief is niet in het oog gehouden. Dat is een der gevaarlijkste lijnen der oude Dogmatiek, die voorbereid heeft de richting van Schleiermacher, welke uit het individ., subject. leven de Dogmatiek op wil bouwen en Gods werk niet objectief neemt maar zooals het subjectief door ons ervaren wordt.

De strekking van deze redeneering is niet om het recht te betwisten aan de bewering, dat de Prov. ook subjectief bezien moet worden maar om aan te toonen, dat *in de eerste plaats het Opus Dei objectief dient beschouwd te worden.* Dit geschiedt het best door de volgorde, in de paragraaf aangegeven:

a. de Providentia *κατ' ἰδίαν,*

b. daarna afzonderlijk de problemen, die in den Locus de Prov. geboren worden door het intreden der *zonde,*

c. de wijzigingen in den Loc. de Prov. door het intreden der *genade.*

Daarin zit de Infra- en supralaps. kwestie en daarom is ons schema niet streng Infralapsarisch. Dàn zou men deze volgorde krijgen: de Creatio, de Providentia, als incident het Peccatum, de Gratia en dan is het 2e stuk: welke gevolgen de zonde en de genade voor de Providentia hebben. Dat zou zuiver Infralaps. zijn, want zoo hebben we de voorstelling, dat bij God eerst de gedachte bestond, de wereld gewoon te laten loopen; om daarna te bespreken de gevolgen van het incidenteel intreden van de zonde. Maar zoo te doen, is niet eisch. Deze Infralapsar. methode is niet door onze vaderen gevolgd. In den Loc. de Prov. toch is òòk te bespreken de kwestie van zonde en genade, als men de Provid. *κατ' ἰδίαν* maar tot haar recht laat komen.

Bij de behandeling van de Prov. *κατ' ἰδίαν* dan hebben we eerst een onder-

scheiding te maken, anders vervallen we weer in de fout der oude Geref. dogmatici, die door hun indeeling telkens in herhalingen moeten vervallen (zoo komen bij Maestricht driemaal dezelfde problemen in de 3 hoofdstukken voor). Dat brengt verwarring teweeg, daarom namen *wij* eerst de Prov. κατ' ἰδίαν, daarna de Prov. in rapport met de *zonde* en de *genade*.

Bij de Prov. κατ' ἰδίαν hebben we nu te onderscheiden:

a. een *Creatio bruta*, *b.* een *Creatio intelligens*, welke onderscheiding de oude dogmatici niet genoeg uit elkaar hielden, hoewel ze die op de verschillende problemen toepasten. Zoo bespreken ze hoofdzakelijk Gods Voorzienigheid met betrekking tot het *zedelijk* schepsel, het andere gaat er bij langs. Door de verhouding der Provid. hoofdzakelijk tot de Creatio intelligens te nemen, loopt men weer gevaar om op de subjectieve behandeling te komen. Daarom moeten we bij de bespreking van de Prov. κατ' ἰδίαν die twee uit elkaar warren en is dus eerst afzonderlijk de Voorzienigheid ten opzichte van de *Creatio bruta*, dan ten opzichte van de *Creatio intelligens* te behandelen. Bij de Prov. ten opzichte van de Creatio bruta krijgen we dan het *meest algemeene* begrip, dat bij de Prov. ten opz. van de Creatio intelligens dan *specialiseering* ondergaat. Neemt men eerst de verhouding tot de Creatio bruta, dan kan men daarbij zuiver en objectief het werk Gods in de Schepping bezien. Zoodra ze de redel. Creatio er bij opnemen, vinden we twee doeleinden in de oude dogmatieken: de *zaligheid der uitverkorenen* en de *eere Gods*. Men neemt dan het laatste wel als het voornaamste maar telkens wordt toch ook weer het oog gericht op het eerste en zoo wordt de vraag: hoe worden de uitverkorenen zalig? hoofdzaak. Daarom kiezen wij de Providentia ten opzichte van de Creatio bruta tot uitgangspunt en bespreken daarbij de grondproblemen.

Wat het *eerste* punt betreft: bij de bespreking van de Prov. κ. ἰ. ten opzichte van de Cr. br. (in het algemeen dus) hebben we te verstaan, dat, wat geldt van de Creatio bruta óók geldt van de Creatio intelligens, alleen voor deze komt er nog iets bij maar we behoeven dan niet in herhalingen te vervallen. Immers, wat we hieronder bespreken geldt voor *alle* creaturen. Daarna krijgen we in de *tweede* plaats de problemen teweeggebracht door het feit, dat enkele creaturen *intelligentes*, derhalve *causae secundae* zijn.

In de paragraaf wordt uitgegaan van een point de départ, dat niet in de oude dogmatieken genomen wordt. Daar toch wordt het verband van de Provid. uitsluitend bezien ten opzichte van wat God doet *na* de Schepping. Gesupponeerd wordt, dat eerst de Schepping is afgeloopen en dàn eerst treedt de Voorzienigheid in. Hiertegen nu gaat onze paragraaf in. Zelfs Cicero zag de zaak reeds beter in dan de Geref., cf. zijn „de Natura Deorum" Lib. II, Cap. 30 § 75 „Dico igitur providentia Dei mundum et omnes mundi

partes et initio constitutas esse et omni tempore administrari." Zijn opvatting is dus, dat door de Providentia òok de dingen in het begin *samengesteld zijn geworden* en daarna al den tijd door in *orde worden gehouden*. Die idée om de Prov, reeds te laten optreden in de constitutio der dingen is inderdaad juist. Onder de Christel. dogmatici zijn er ook, die de Provid. uit den hoogeren oorsprong hebben afgeleid. Zoo b.v. *Gerhardt*, de Luthersche dogmaticus; hij onderscheidt: een Provid. *aeterna* en eene in *actione temporis*. Onder de Pr. aet. verstaat hij dan, hetgeen in de H. Schrift de *Voorbeschikking*, de *Voorverordineering aller dingen* heet. We moeten dien weg op, wijl de Schrift ons daarin voorgaat. Wanneer we de uitdrukkingen van de Schrift nemen, waarin de praepositie πρό-, *voor* in het licht treedt, dan zien we, dat προόρισμος, πρόγνωσις, πρόθεσις, enz. veel meer wordt teruggebracht tot hetgeen aan de Creatio voorafgaat, dan wat er op volgt. Nemen we:

Hebr. 11 : 40 : τοῦ Θεοῦ περὶ ἡμῶν κρεῖττόν τι προβλεψαμένου, ἵνα μὴ χωρὶς ἡμῶν τελειωθῶσι, — letterlijk „dat God over ons voorzien had." Waarop ziet die uitspraak omtrent het vooruitzien Gods? Ze wil niet zeggen, dat God nà de schepping alzoo de dingen heeft uitgevoerd maar doelt op wat God in het eeuwig raadsbesluit omtrent het proces der herstelling opnam. De Schrift geeft dus bij die πρόβλεψις aanleiding om bij de Voorzienigheid te denken òòk aan wat achter de Schepping ligt evenals aan hetgeen daarna komt.

Voorts is eisch, dat we al datgeen, wat als Gods werk uitkomt, *niet als incidenteel verstaan*: alsof eerst de schepping ware en dan, opdat ze niet weg zou zinken, de Providentia. Het is niet overeenkomstig de waardigheid van het Wezen Gods om incidenteele werken te doen: de *opera exeuntia* hebben we terug te brengen tot het *opus immanens* en dit weer tot het *Wezen* Gods. Daarom maakten we in de paragraaf met betrekking tot de beschouwing der Providentia de onderscheiding: *voor*, *in* en *na* het Decreet. We gevoelen nu, dat, wijl gemeenlijk onder de Voorzienigheid in onze handboeken alleen dat laatste (nà) wordt behandeld, daardoor het organisch verband tusschen dat bestel Gods en Zijn Decreet te loor gaat.

Ze hebben niet betwist, dat God uitvoert, wat Hij in het Decreet besloot maar ze hebben er bij de behandeling niet op gelet en het niet tot zijn recht laten komen. Wij daarentegen laten de Voorzienigheid Gods niet incidenteel optreden maar brengen haar in verband met het Decreet en dit laatste weer met den zin, die in den Heere God is. Aldus krijgen we:

ten eerste, dat we, ons plaatsende vóór het Decreet, gevoelen, hoe niet uit het Decreet zelf de noodzakelijkheid of het motief voor het Decreet genomen is; maar hoe God, die het Decreet vaststelde, reeds geleid werd door dienzelfden voorzienigen Geest;

2º. dat dus in het Decreet niet alleen vastgesteld is de samenhang der dingen, die gebeuren moesten, maar dat het voorzienig bestel ook gaat over de middelen, die tot dat einddoel leiden;

3º. dat daarna, na het Decreet de Voorzienigheid Gods niet uitkomt als bijkomend ten behoeve van de schepping maar onmiddellijk èn uit het Decreet èn uit de creatie volgt en voortvloeit.

Hiermee winnen we, dat we in het Decreet niet eerst handelen over het bestel, om daarna den voorzienigen God als een opifex op te vatten, eenvoudig gehoorzamend aan het Decreet; maar dat we zoo blijven handhaven de identiteit van één God, de eenvoudigheid Gods, n.l. dat de Deus decernens en de Deus providens dezelfde is.

Wanneer we ons nu verder afvragen, *hoe we die Voorzienigheid als zoodanig hebben te verstaan*, dan geeft daarvoor de beste leiding:

Nehemia 9 : 6 we nemen dit vers tot uitgangspunt, omdat het in de H. Schrift zelf de aanwijzing geeft voor 't goed recht van onze beschouwing

וְאַתָּה מְחַיֶּה אֶת־כֻּלָּם וּצְבָא הַשָּׁמַיִם לְךָ מִשְׁתַּחֲוִים: . . . . . .

Die woorden spreken uit, dat God *alle* dingen מְחַיֶּה (Piël in den zin van hiphil), doet leven en tegelijk het *einddoel* stelt: „opdat ze allen zouden zijn מִשְׁתַּחֲוִים לו." Hierop hebben we gewezen, wijl daarin twee momenten zijn:

1º. wordt hier niet gesproken in den vlakken zin, waarin de Dogmatiek deze zaak behandelt, sprekende van een *sustentatio*, *onderhouding*, een ontzielde uitdrukking, wijl men ook levenlooze voorwerpen kan instandhouden; maar hier wordt niet alleen van de redel. personen maar van hemel en aarde en alles daarin, van *de totaliteit van den kosmos*, bezield en onbezield (cf. vooral den aanvang van dit vers) gezegd, dat God ze voortdurend met leven bezielt;

3º. is hier niet naar die vlakke opvatting van de Voorzienigheid gesproken, eenvoudig als van sustentatio, alsof het al goed ware, indien het ding er maar was; neen, het „met leven bezielen" wordt met het *doel* in verband gebracht en dat doel niet alleen gesteld voor de bewuste schepselen (engelen en menschen) maar voor hemel en aarde en alles, wat in den hemel en aarde bestaat: alles moet voor den Heer nederbuigen.

Daarom staat deze opvatting voor ons bergenhoog boven de bourgeoisie-indeeling op menschelijk-bekrompen wijze, die God als het ware gelijkstelt met den timmerman, die maar zorgt, dat zijn werk niet bederft en het nu en dan eens opknapt. Deze lage opvatting zit nog veel te veel in de behandeling van dezen locus. Weinig loci zijn zoo oppervlakkig behandeld, alleen het conflict met de zonden vinden we erin. De rijke gedachte van de Providentia is in den Catechismus goed uitgekomen, de oude dogmatieken staan ver

daar beneden. Er staat dus in deze plaats een tweeledige grondgedachte, een opvatting der Providentia, die een gansch anderen blik op heel den bestaanden kosmos geeft: מְחַיֶּה en מְשִׁיבַּחְיִים zijn toegepast op *de geheele Schepping*, niet alleen op de redelijke. Welnu, die gedachte is in de paragraaf door een tegenstelling uitgedrukt: Denk u, de schepping ware een levenlooze metalen of granieten structuur. Men kan zich een granieten bergrug denken met eeuwige gletschers overtogen (Noordpool), of men kan zich een structuur uit metaal, goud of zilver denken en dat daarbij de schadelijke invloeden afwezig waren. Dan zou er niets geweest zijn dan die doode structuur in de eeuwige stilte en de Providentia ware dan, dat hetgeen geschapen was in stand werd gehouden. Dan zou „sustentatio" *het* woord geweest zijn. Dit is echter slechts denkbeeldig en onze antithese doet uitkomen, dat de Schepping daarmee niets gemeen heeft: ze is חַיָּה, leeft in hemel en op aarde van oogenblik tot oogenblik èn in haar totaliteit èn in al haar deelen niet anders dan doordat God is מְחַיֶּה, haar het leven doet toevloeien door Zijn alomtegenwoordige en almogende kracht. Daarom is in de paragraaf van Hem als „de Fontein des Levens" gesproken. Dit kan niet door de Pantheïsten gezegd worden, want de pantheïst. opvatting neemt niet aan, dat er buiten de Schepping een Fontein des Levens bestaat maar dat God in de Schepping besloten is. Ook is deze opvatting naar de Schrift niet emanatistisch (een uitvloeiing van deeltjes uit God in de Schepping), want in de Schrift is daarvan bij deze uitdrukking geen sprake. Immers, we hebben in God te aanbidden de Fontein des Levens en uit die Fontein *moet* dan wel het leven vloeien, anders bleef ze in God besloten. Spreken we derhalve van de *levende* schepping, dan mag men dit niet opvatten alsof ze uit zich zelf leefde; neen, al het leven vloeit uit God; het creatuurlijke bestaat geen oogenblik zonder den God מְחַיֶּה. Die opvatting van de Creatie als levend poneert dan in de *tweede* plaats eerst *het eigenlijke wezen van de Provid.*, het *pro-*. Bij een levenlooze structuur van metaal of graniet toch, zonder schadel. invloeden, zou niets te provideeren wezen, wijl daarmee geen doel ware te bereiken. Het was dan de eenige kwestie om die te laten blijven. Waar de dood is, is geen doel, wijl geen proces. Is de schepping echter levend, dan is dat leven een gedurig van oogenblik tot oogenblik veranderen en poneert daarom een proces en dit is ondenkbaar zonder einddoel. Providentia nu komt natuurlijk alleen te pas bij hetgeen op verre toekomst, op een einddoel ziet en daarbij is dan te provideeren, *dat de levensbewegingen zich zoo ontwikkelen, dat ze dat doel bereiken.* Dus juist in het feit, dat de natuur leeft, een einddoel heeft, ligt het motief, dat God is een Deus providens. Hij schiep n.l. zoo, om zich als Deus providens te openbaren.

Er is dus geen Providentia, als we stellen een doode natuur, maar alleen dan, als we rekenen met een *levende*: nihil in natura mortua providendum est. Was de natuur constant, zich zelf identisch blijvend, dan zou niets te provideeren geweest zijn en alleen sprake kunnen wezen van sustentatio, en behoeden voor wegzinken, niets anders dan een voortdurend willen, dat iets blijft bestaan. Providentia dan komt alleen aan de orde, waar in de Schepping *progressus* is, voortgang van toestand op toestand of, wat hetzelfde beteekent, een *proces*. Dàn moet bij de voorafgaande toestanden geprovideerd worden op de volgende opdat ze zich kunnen aansluiten. Daarom hebben we er zoozeer den nadruk op gelegd, dat de natuur op grond van de H. Schrift is op te vatten als levend zijnde. Niet alleen de deelen, ook het *geheel* leeft. De schepping moet men zich niet denken, naast elkander plaatsende levende momenten, maar die momenten moeten in gedachte saamgesteld worden tot één kosmos, één geheel, als zoodanig levend.

Wat wil het nu zeggen, dat de natuur leeft? Gemakkelijk is dit te begrijpen van mensch, beest en plant, maar daarbij moeten we niet blijven staan. In een woestijn toch, waar we mensch noch beest noch plant zouden vinden, is de natuur niet dood. *Alles* leeft, d. w. z. water, steen, grond, in één woord, niets is er of het leeft. In de overige natuur, zoowel als bij den mensch kan het leven *gebonden zijn* of *uitkomen*. Wij kunnen uren spreken zonder Latijn daarbij te gebruiken, toch zit het er bij ons in. Veel overwegingen en redeneeringen zijn er in ons, die er een tijd lang niet uitkomen. Zoo gaat het ook met de wilskracht en met betrekking tot het gansche denkleven. Dat nu is gebonden leven. Zoo ook is in een boom gedurende den winter al het leven gebonden, hoewel het erin zit. Aldus hebben we de *geheele* natuur te beschouwen. Kalk leeft, want ongebluschte kalk, die men in het oog krijgt, verteert en verbijt het oog. Er zijn krachten in zekere chemische stoffen, die een menschel. lichaam, daarin gelegd, in een uur met beenderen en al verteren. De heele drang van de wetenschap der chemie is juist om er achter te komen, wat het leven is, dat gebonden ligt in de metalen enz. wat de regel is, waarnaar men die krachten kan ontbinden en verbinden. Zoo zegt dan ook iemand, die iets van de chemie afweet, dat er nergens een stof is, of er bevindt zich kracht in en, chemisch ontbonden, blijken er werkingen in te zijn, die, nu met andere verbonden, hevige kracht kunnen oefenen. Overal is er motorische kracht te ontbinden en te verbinden. In dien zin nu is er inderdaad niets dood. Neemt men een klein brokje van een berg en ziet men, welke kracht daarin schuilt, dan gaat men zulk een berg geheel anders beschouwen, begrijpende, dat zich daarin een reuzenmassa van gebonden krachten bevinden. Zoo leven alle deelen der natuur. Maar er is ook leven in het *geheel*. Een

gletscher is het beeld van den dood, maar gaat men nauwkeurig waarnemen, dan ziet men, dat die toch voortdurend in beweging is en zich verplaatst; er is motie in door de krachten der natuur. Aan het strand der zee blijkt, dat de kust van onzen zeeoever b.v. steeds zinkend, in Frankrijk en Engeland echter rijzend is. Geologische onderzoekingen hebben aangetoond, dat de aardkorst steeds in beweging is en leeft. Geldt dit van de deelen der aarde, dan is het duidelijk, dat deze *gansche* aardbol woelt, inwendig werkend is en over zekeren tijd geheel zal veranderen, (versmolten worden door vuur of vergaan door water). Dit geldt ook van het heele *firmament.* De zon ook blijft maar zoo niet staan: om met haren enormen gloed hier te kunnen werken, moet ze voortdurend brandstoffen ontvangen, al heeft ze nog een massa in zich. Hoe komt ze daaraan? Sommigen zeggen, dat er starren tegen haar aanbotsen en zoo in haar vuurhaard komen om dan uit te branden. Daarom moet de zon of eenmaal uitgebrand raken of andere voeding ontvangen. Zoo leert ons de astronomie en de Schrift zegt ons aan, dat er nog grooter veranderingen in het firmament zullen plaats hebben (de starren zullen vallen, de zon zevenmaal grooter kracht krijgen enz.). Dus niet alleen de deelen, ook het geheel van de aarde zoowel als van den kosmos hebben een gebonden en uitkomend leven; we hebben dien kosmos te beschouwen niet als een doode massa, maar als voortdurend veranderingen en vervormingen ondergaande. Aan het firmament zien we gedurig een regen van meteoren, stukken van uit elkaar gesprongen sterren. Men neemt, om die te verklaren aan, dat een planeet uiteen gespat is, waaruit dan die kleine planeetjes ontstonden op de plaats, waar een star moest staan. Wanneer men zoo de natuur als levend opvat in haar deelen en als geheel, dan verstaan we het denkbeeld van de Providentia. Zoo pas is er behoefte aan Prov. en wordt ze mogelijk. Wanneer de zon de bol is, die deze wereld beschijnt en waardoor alles groeit, dan moet er geprovid. worden, dat ze kan branden; ware er niet geprovid., dat de zon steeds brandstof bevat, dan ging deze onze natuur te loor. Een levende Schepping en Provid. zijn dus twee begrippen, die elkaar postuleeren en de Provid. is alleen te verstaan, als we inzien (en door prediking moeten we dit in de gemeente doen leven), dat alles in zijn deelen en als geheel leeft en aan verandering onderworpen is. Dit moet uitdrukkelijk gezegd worden, want nu en dan wordt er wel over de Prov. gepredikt, maar die prediking gaat meest oppervlakkig over de dingen heen en dringt niet door tot het begrip van de Provid,, zoo schoon in den Catechismus aangegeven door de alomtegenw. en almogende kracht Gods. De Prov. komt niet van buiten tot de wereld, neen in de alomtegenw. en almogende kracht Gods moet alles leven, omdat het niet *anders* leven *kan.*

Nu hebben we alzoo genoegzaam betoogd de stelling, dat de Prov. een

begrip is, dat alleen begrepen en vereenigd kan worden met een *levende natuur*. Nu krijgen we bovendien nog een *tweede* moment. Dat de natuur leeft, is nog niet genoeg om een Provid. in rijkeren zin te rechtvaardigen, daartoe behoort iets meer. Om dit te doen gevoelen wijzen we op een tuinman, die in het voorjaar komt om den bloementuin in orde te maken. Hij gaat aan het werk, maakt alles klaar; de lente is ten einde, de zomer treedt in, maar de tuinman blijft nog bezig. In de tweede periode van zijn arbeid doet hij echter heel iets anders dan in de eerste; hij harkt de paden, bindt hier en daar wat samen, snoeit een enkelen tak, meer niet. Maar in de eerste periode heeft hij een plan, een denkbeeld, wat hij van dien grond als tuin maken wil en stelt zich voor, dat hij dáár gras wil zien, ginds bloemen, enz. In die *eerste periode* dus legt hij mest, zaad, enz., met het oog op een *doel* en aldus heeft die eerste arbeid de bedoeling alles voor te bereiden, opdat voortkome, wat hij zich heeft voorgesteld in zijn plan. Is echter in den zomer alles uitgekomen, dan heeft hij geen plan meer, alles nog *in orde te houden*. Vragen we nu in welke periode de analogie voor de Prov. te vinden is. dan dient geantwoord te worden: in de *eerste*, want de Prov. is niet een op orde houden maar *een leiden van alle veranderingen en wijzigingen in den Kosmos om te realiseeren een van te voren voorgesteld doel*. Alles komt dus aan op het τέλος, dat twee dingen stelt:

a. een realiteit, die nog niet τέλος is;

b. een actie, waardoor het uit de realiteit tot dat τέλος gebracht moet worden.

Dit point de départ en point d'arrivée zijn verbonden door een langen schakel van veranderingen en wijzigingen. De Providentia dient dus niet, om den boel gaande te houden maar om te provideeren, *hoe uit het tegenwoordig bestaande geageerd moet worden om tot het τέλος te geraken.*

Een ander beeld: we kunnen ons een *wezenlijk* en een *administratief* ministerie voorstellen. Een ministerie toch kan bestaan uit knappe administrateurs maar die alleen den boel op orde houden; een wezenlijk ministerie echter oordeelt, dat er in het volksleven telkens vervormingen plaats hebben, die te leiden zijn door de overheid, welke dus moet uitgaan van een leidend beginsel en weten, waar men wil aankomen. Zulk een ministerie geeft leiding aan het volksleven en de Prov. vindt haar analogie dus in *dit* ministerie en niet in het administratieve.

De gewone opvatting van de Prov., ook onder de geloovigen is in strijd met deze waarheid en ziet uitsluitend op het in orde houden, alsof God alleen moest *in stand houden*. Heel de Schrift echter richt zich door de openbaring van de werken Gods altijd naar de Apocalypse; er is in haar één stroom, voortgaande naar het einde. Het kenmerk van de *Profetie*, in het Paradijs

begonnen is, *dat ze op het τέλος doelt*, een inhaerent bestanddeel van de goede provident. opvatting. In heel de geschiedenis van Israël wordt altijd gewezen op wat komen zal. Alle geloovigen nemen nu wel de Apocal. aan maar ze scheiden *Providentia* en *Eschatologie*. Dat de schrift het zoo bedoelt, als wij uiteenzetten, kunnen we het best daaruit zien, dat de Boeken Samuel en Koningen gerekend worden tot de Profetische boeken. De Providentia is het sturen van de dingen uit het point de départ tot het point d'arrivée, het τέλος, het *Rijk der Heerlijkheid*. Zoo zien we, dat de dingen, die geschied zijn, onder één profetisch oogpunt worden saamgevat met de dingen, die nog komen moeten; ze vormen één schakel, leiden tot één τέλος.

Die ontwikkeling nu zal volgens de H. Schrift het meest uitkomen in verband met de menschen- en engelenwereld. We zijn hier nu nog pas aan de Creatio bruta maar moeten er op wijzen, dat *òòk de Creatio bruta naar een hooger τέλος streeft*. De Schepping in het Paradijs was nog niet de volmaakte natuur maar geschapen, opdat ook die natuur een proces zou doorloopen, gericht op hooger einddoel. De gewone eschatologische opvatting doelt alleen op de zaligheid der uitverkorenen, 't komen van Christus' Rijk en de daaraan voorafgaande dingen, de worsteling met den Anti-Christ. Maar waartoe dienen dan de veranderingen in de natuur en het firmament? Daarin zit immers geen zedelijk karakter en dus heeft Satan daarmee niet te maken. De Schrift leert echter, dat de commoties en catastrophen in het zedelijk leven gepaard gaan met parallelle commoties en catastrophen in de natuurl. wereld. Dit wordt in de Eschatologie uitvoerig behandeld; we weten, hoe in de Apocal., waar de toekomstige dingen voorspeld worden, twee reeksen gebeurtenissen vermeld zijn: één in de *menschen- en engelenwereld*, één in de *natuurlijke* (aardbevingen; 't vallen der sterren van den hemel; 't wegzinken van eilanden in de zee, enz.). Evengoed als we bij het Kruis van Christus de gansche Schepping in donkerheid, in het floers der duisternis zich zien terugtrekken, zoo vinden we die parallelle verschijnselen in de Apocal. en bij de Profeten ook (vooral bij Jesaja). Dit alles vindt zijn explicatie hierin, dat de zonde kwam en daardoor de vloek op de aarde, die doornen en distelen zou voortbrengen.

Dus, willen we de Provid. nemen, niet zooals ze uit de heidensche philosophie in de Dogmatiek is gekomen maar naar de Schrift, dan moeten we haar nemen als leidend tot een τέλος, ook voor de natuurl. dingen.

Gaan we nu terug naar hetgeen in de eerste paragr: gezegd is over *Genesis II*, hoe n.l. in het *3e vers* staat, dat God Zijn werk geschapen had *om het te volmaken*. Daar zit het in, want dit geeft aan:

a. de realiteit, zooals de Schepping is,

b. het τέλος, waar ze heen moet.

De Providentia ligt tusschen beide *om de Schepping uit den oorspronk. toestand te leiden tot den idealen toestand.* Nu volgt: אֵלֶּה תוֹלְדוֹת, een opmerkel. uitdrukking. Ze komt gedurig voor in Genesis (van Noach, enz.) en de naam zelf van het Boek is eraan ontleend. Dat woord „geboorte" hoort eigenlijk thuis bij de menschen, niet bij de natuur maar wordt hier toch gebezigd van de geschapen wereld in haar geheel. Op de geboorte moet bij den mensch volgen de opvoeding, het leven, de dood en het einddoel na den dood. Zoo nu is ook hier uit het woord „geboorten" op te maken, dat de natuur uit den primitieven toestand door de Provid. tot haar doel moest worden gebracht. *De Heere God had niet doen regenen op de aarde, en er was geen mensch geweest om den aardbodem te bouwen, maar een damp was opgegaan, enz.* Hierin ligt het denkbeeld, dat door de cultuur iets van de schepping worden moest. Door vermenging van zaden en vee krijgt men fijne bloemen en fijne, edele rassen. Bovendien voelen we, hoe heel het verschijnsel der kunst, het aesthetisch gebied, rust op deze onderstelling. Was deze wereld in haar eerste schepping geweest niet alleen goed maar *ook tot voleinding gebracht*, geheel gereed, waar zou dan de kunst plek voor het hol van haar voet gevonden hebben? Zij toch geeft niet de realiteit van wat oog en oor opvangt maar *heeft critiek daarop uit te oefenen en te doen gevoelen, dat men boven die realiteit kan uitgaan en nu boven die realiteit uitgaande iets kan realiseeren op aarde van wat het ideale oog en oor ziet en hoort.* De kunst heeft wèl haar *vertroostende* werking door *de zonde* ontvangen, wijl door den vloek de tegenstelling tusschen de realiteit en de idealiteit uitkomt. De kunst kan wel slechts symboliseeren maar is toch vertroostend, toch geeft ze ook de aanduiding, dat deze realiteit niet is het perfectum, maar dat aan onzen geest, aan profetische kunstenaarsnaturen iets getoond wordt door God en daaruit wordt de aandrift tot kunst geboren, beantwoordende aan de behoeften van het hart des menschen.

Dus uit de Schrift en uit het leven blijkt, dat de natuur in het Paradijs was *point de départ, vanwaar een proces zou uitgaan in het natuurlijke om de natuur te brengen tot het ideaal, de δόξα, het Rijk der Heerlijkheid.* Spiritual.-dualistisch zoekt men het Rijk der Heerlijkheid alleen in brave menschen, de modelleering van het publiek in brave Hendrikken zonder lichaam. Dat rijk van zielen zou dan ergens in het heelal zweven. Dit standpunt wordt ten eenenmale door de Schrift weersproken; zij schildert ons het Rijk d. Heerl. als dichotomisch: *inwendig-geestelijke* (heiligheid) en *uitwendig-zichtbare glans* (heerlijkheid). Dit eischt, dat *niet alleen de zielen* zalig worden maar ook het *lichaam* gelijkvormig zal gemaakt worden aan het verheerlijkt lichaam

van Christus. Dus: èn een nieuwe hemel èn een nieuwe aarde zijn noodig. Niet alleen de *geestelijke, ethische* maar ook de *reëele, aesthetische* wereld wordt geleid naar een doel.

Wat nu de *plantenwereld* betreft, vinden we daarvan een zekere aanduiding in de Schrift, want zij gaat ons dat niet allemaal vertoonen, verkoopt geen kunstjes, daartoe is ze te heilig. Toch laat ze gevoelen, dat er veredeling, elevatie van de plantenwereld mogelijk is:

Openb. 22 : 2. In het midden van hare straat en op de eene en de andere zijde der rivier was de boom des levens, voortbrengende twaalf vruchten, van maand tot maand gevende zijne vrucht; en de bladeren des booms waren tot genezing der heidenen. Hier worden we verplaatst in het rijk der heerlijkheid, waar een plantenwereld zal bestaan. Om aan te geven, dat ze van hoogere norma dan de onze zal zijn, wordt gezegd, dat de boomen *twaalf* maal per jaar vrucht zullen dragen: en ook in de bladeren (bij ons alleen goed voor de mestvaalt) zal zich daar hooger natuur ontwikkelen, want er zal *genezende kracht* in zijn. Dus een hoogere organiseering van de plantenwereld dan hier op aarde zal er wezen.

In zoover het τέλος na de zonde ook het doel werd om den vloek te vernietigen, wijzen wij op:

Jes. 55 : 13. Voor een doorn zal een denneboom opgaan, voor een distel een mirteboom opgaan, enz. Distel en doorn zijn gedegenereerde planten, lager staande dan de plantenwereld in het Paradijs (de vloek rust echter ook op de andere boomen en planten). Nu geeft de Schrift ons aan, hoe die degeneratie eens te niet zal worden gedaan, de plantenwereld tot hoogere ontwikkeling zal terugkeeren.

Ten opzichte van de *mineralia* vinden we soortgelijke indiciën:

Openb. 21 : 18—21. En het gebouw van haren muur was jaspis; en de stad was zuiver goud, zijnde zuiver glas gelijk, enz. In het Paradijsverhaal komt voor, dat daar goudaderen bloot lagen bij de vier rivieren *Pison, Gihon, Hiddekel, Frath.* Eveneens wordt van edelgesteenten, בְּדֹלַח gesproken; maar toch is de voorstelling niet, alsof de lagere mineralia verdwenen en de hoogere daar regel zijn. In het Rijk der Heerl. echter verandert de mineralogische toestand. Nu is baksteek, ijzer, tin, enz. overvloedig, zoodat men daaruit steden bouwt; goud echter zeldzaam, zoodat een bed of troon van goud exceptie is. In het Rijk der Heerl. echter zullen de keurgesteenten en edele metalen regel zijn geworden. Dit is nu niet alles letterlijk op te vatten maar toch wordt aangegeven, dat de toestand, waarin het minerale zal verkeeren, zoo verheerlijkt zal zijn:

Jes. 54 : 11, 12 .... Ik zal uwe steenen gansch sierlijk leggen, en Ik zal u op Saffieren grondvesten, enz. Hier dezelfde minerale ommekeer.

Wat het *firmament* betreft :

Jes. 30 : 26. En het licht der maan zal zijn als het licht der zon, en het licht der zon zal zevenvoudig zijn als het licht van zeven dagen, enz. De zon zal dus niet schijnen, zooals in het Paradijs, maar de glans van het tegenwoordige firmament zal vaal schijnen bij wat eens worden zal. 't Wil weer niet zeggen, dat de zon precies *zeven* maal sterker zal schijnen maar 't zijn aanduidingen, dat zelfs de zon, enz. niet goed genoeg zijn ; neen, nog hoogeren toestand worden ze toegevoerd ; het τέλος is onvergelijkbaar hooger dan wat wij zien.

Wat de *dierenwereld* betreft :

Jes 11 : 6 v.v. En de wolf zal met het lam verkeeren, en de luipaard bij den geitenbok nederliggen, enz. Niet mechanisch hebben we de Openbaring aan te nemen, alsof het precies zoo wezen zou ; alsof hier en daar een kind in het gat van een adder zou zitten te spelen. De bedoeling is, dat ook het dierlijk leven een proces doorloopt, tot het ideale stadium zal worden opgevoerd en niet meer hinderend zou aandoen.

De idée der H. Schrift is door deze teksten, die met vele vermeerderd kunnen worden, voldoende aangegeven, n.l. dat alles, ontwikkeld, zich in het Rijk der Heerl. zal openbaren veel heerlijker dan nu. In de Creatio bruta hebben we dus niet een *doode* natuur, niet alleen een *geordend* geheel maar een *proces* en τέλος, wèl *verscherpt* door den vloek maar dat ook *zonder* vloek zou gekomen zijn. Zóó verstaan we pas de Provid. ten opz. van de Cr. bruta en gevoelen, hoe *vooruitgezien* moet worden dat ideaal, dat τέλος met de Cr. bruta. Dit is niet mogelijk zonder Voorzienigh., evenmin als een tuiman in de lente den tuin in orde kan maken zonder te provideeren, wat in den zomer in den tuin groeien en bloeien zal.

Nu krijgen we een ander punt. Men is gewoon bij de Provid. te spreken van *Sustentatio* en *Gubernatio*. Die *Sustent.* nu komt te pas èn bij die *Creatio bruta* èn bij de *Creat. rationalis*. Anders staat het echter met de *Gubernatio*. Op dit punt moeten we even ingaan, wijl er een spraakgebruik bij de Natuurk. Facult. bestaat, dat niet onberispelijk is. *Gubernatio* is het adaequate begrip van *Regnum*. Men is gewoon te spreken van het delfstoffen-, planten en dierenrijk, maar *niet* van een *menschenrijk* ; dan zegt men „menschel. geslacht" of „de menschheid". Daardoor is het schoone woord van Regnum naar de lagere orde van de Schepping afgedaald en onthouden aan de hoogere. Waarom spreekt men niet van menschenrijk ? Wijl het er wèl is, maar het is *het Rijk Gods*, dat dan theologisch niet genoemd wordt naar de constitueerende

onderdanen, maar naar den *Koning*. Wil men nu zoo verstaan: God heerscht als Koning, heeft daartoe zijn redel. Schepping gemaakt, zoo treden in de Schepping *niet* de *engelen* als rijk op in het Koninkrijk Gods; de onderdanen zijn de *menschen;* de engelen treden op als het *staande leger*. Daarom heeten ze „de Heirscharen Gods, מַחֲנִים", en daarom heet God „de Heere der Heirscharen". In de Schrift vinden we geen utiliteits-dualisme, maar de opvatting van een organische eenheid der Schepping. Zoo behoort bij den *mensch* het *lichaam* en bij het lichaam hoort de *heele wereld* (planten-, dieren- en delfst.-rijk), die dus gesubsumeerd is onder den mensch en als zoodanig behoort tot het Koninkrijk Gods. Een onjuiste voorstelling nu is het en die nergens in de H. Schrift grond vindt, om de dieren of planten of delfstoffen apart als een rijk te nemen. De Koning der dieren is niet God maar de Leeuw, van de planten de Ceder of Palmboom, in het rijk der delfstoffen het goud of keurgesteente, zoo men wil. Daaruit zien we, dat we het begrip „Rijk" slechts overdrachtelijk kunnen toepassen op de niet-rationeele schepselen, maar *eigenlijk* alleen mogen toepassen op de *Creatio rationalis*. Bij het spreken van „dierenrijk enz." denkt de natuurkundige dan ook niet aan God, maar wil alleen zeggen:

a. dat er in die rijken *samenhang* is, dat ze ieder een geheel vormen;

b. dat er in die rijken *wetten* heerschen.

Daar nu een koninkrijk op aarde en het Rijk van God zijn verband heeft in de wetten, daarom is die naam òòk genomen voor de *lagere* rijken. Daaruit is toen gevolgd, dat men Gode de heerschappij over die rijken heeft ontzegd en niet geloofde aan wonderen en is dat gebruik aldus verkeerd uitgekomen. Wezen we op de insufficientie en het oneigenaardige van het gebruik van „Rijk" we behoeven daarom dat spraakgebruik niet pedant te bestrijden, immers „verba valent usu". We mogen dat spraakgebruik overnemen, maar toch moeten we als wetenschappelijke mannen die termen indenken en er critiek op oefenen. Wanneer er een *rijk* is, is er ook *Gubernatio*. Zoo verwarde men misleid door dieren*rijk* enz., het begrip Gubernatio in de Provid. en is men ook in die rijken Gubernatio gaan zien, die echter alleen voorkomt, waar *ration.* creaturen zijn, pas opkomt, waar de *causae secundae* opkomen, (zie de vorige paragraaf). Bij de Creatio bruta is dus dat denkbeeld geheel af te schaffen. *Philosophisch* kunnen we dit zoo uitdrukken: *waar Gubernatio is, is er veelheid van subjecten, aan één subject onderworpen; in de Creatio bruta is maar één Subject, God zelf.* Er heerscht in al wat buiten de redel. Schepping staat, alleen het *ik* van God. Dientengevolge is er in de Creat. bruta niets dan *physieke noodwendigheid;* er is geen strijd tusschen subject en subject, wijl er maar één is. Waar slechts één subject is, kan niets heerschen dan phys. noodwendigheid,

er is daar alleen een *natuurproces* (één subject, dat Zijn wil kan laten werken zonder in strijd met anderer willen te geraken, dat ook geen tegenstrijdige *andere* willen te vereenigen heeft). Daarom is het begrip Gubernatio geheel uit te sluiten bij de Creatio br. Deze is echter niet aan de macht Gods onttrokken; juist omdat God het eenige subject is, is er van toeval en weerstand geen sprake, alleen is er de *simplex exsecutio voluntatis Dei* (bij de redel. schepping *niet simplex*, wijl daar zijn *causae secundae*). Denken we ons lichaam geheel afgezonderd van de andere lichamen, dan zou er van niets sprake zijn dan van een natuurproces (bij ons kan er nu echter voor het lichaam botsing met andere ontstaan). Voor God nu is de Creat. br., wat het lichaam voor ons zou zijn, ze schikt zich geheel naar Hem. God leidt dus al de dingen in de Creat. br. wel van hun aanvang tot hun eindpunt maar de Gubernatio, het Regiment komt eerst te pas bij de Creat. ration.

Die oude indeeling van de Provid. in *Sustentatio* en *Gubernatio* is reeds in de dagen van onze Vaderen van een δίπλευρον tot een τρίπλευρον gemaakt. De beste Geref. dogmatici deelen de Provid. in drie: Sustentatio, Gubernatio en *Influxus*, invloeiing (een begrip, dat reeds vroeger bestond maar door hen in het dogmatisch geheel is opgenomen).

Dien *Influxus* hebben we eerst nog te bespreken voor we komen aan de trinitar. werking in de Voorzienigheid. Die Influxus nu is niets anders dan de *alomtegenwoordige en almogende kracht Gods* (Catech.). Dit bedoelt, dat men de Schepping *niet* mag beschouwen als *een door God met kracht voorzien geheel, dat zelfstandig tegenover God zou bestaan.* Op geen punt zijn de menschen meer onvroom dan juist op dit stuk, waaruit dan de Pelagiaansche en Arminiaansche opvattingen voortkomen. Wie niet zuiver staat in de opvatting van het natuurlijk leven moet ook met betrekking tot het zedel. leven tot een verkeerde opvatting komen. De fout van Dordt was, dat men dezé kwestie van de Arminiaansche zijde heeft beschouwd, uitsluitend van den kant der zedelijke wereldorde, niet van de natuurlijke. Op de *Synode* (men moet ons goed begrijpen) had men dit niet behoeven te doen, maar wèl de toen volgende toelichtingen van de theologen hadden moeten doen gevoelen, dat *achter de Creat. ration. ligt de Creat. bruta.* Een van de groote oorzaken, waarom de Geref. theologie is dood gegaan na Dordt, geen invloed meer uitoefende, ligt juist daarin, dat ze niet gelet heeft op de basis, waarop zich het zedelijk leven ontwikkelt. Dit kwam, wijl ze in den steun van de Overheid zekerheid had gezocht. Elke godsdienstige beweging, die dit doet, acht het overbodig zich op eigen basis te orienteeren, uit eigen beginselen de zaken te verdedigen. De belijdenis, dat er òòk is Influxus, niet alleen Onderhouding, doet ons gevoelen, dat in dien Influxus de wortel zit, van-

waaruit we het Arminian. moeten bestrijden. De gewone voorstelling is deze: ik heb een tol met mijn zweep opgezet; zoolang nu de kracht in dien tol werkt, heb ik er niet mee te maken. Zoo nu ook denkt men: God heeft aldus de wereld opgewonden en ze loopt. Is dat niet vroom? De kracht komt toch zoo van *God?* Neen, dat is onvroom, omdat, zoodra men zegt, dat er in den mensch, of wat ook, kracht is gelegd door God, die hij oefenen kan zonder de *dragende* kracht Gods, met de Voorzienigheid weggenomen heeft, die eischt, dat de zweep er *steeds* bij kome, niet alleen als de tol afgeloopen is (zoo krijgt men een Voorzienigheid bij horten en stooten). Dit is onvroom, wijl het God loochent, omdat men zoo de alomtegenwoordigheid Gods opheft en dus het eigenl. Wezen Gods. De zweep is buiten den tol, het behoort niet tot haar wezen om in den tol in te zitten; wel behoort het tot het wezen Gods om alomtegenw. te zijn. Neemt men een punt aan, waar God niet is, dan heft men Gods wezen op.

Ten *tweede:* als God alomtegenw. is, kan God, waar God is, nooit zijn als een *doode* God. Dat kan mijn hand wel; heb ik een horloge opgewonden, dan kan ze rusten. Als God er echter is, kan Hij niets anders zijn dan *werkend* (cf. de uitdr. van Augustinus „Deus est actus purissimus"). Nooit kan God of Zijn kracht ergens zijn zoo, dat Hij niet werkt. Nemen we dus samen: *Gods kracht is overal* en *kan nooit werkeloos zijn*, zoo volgt, dat God nooit in eenig schepsel een depot van kracht kan poneeren, die van zelf werkt, want dat zou beteekenen: daar werkt God niet meer. Dus moeten we niet enkel de Voorzienigheid naar de belijdenis van den Catechismus tot haar recht laten komen maar we gevoelen, hoe uit de belijdenis van het *Eeuwig Wezen* volgt de *Alomtegenwoordigheid* en hieruit dat *Hij nergens werkeloos kan wezen* en hieruit weer, dat *Hij geen depôt van kracht kan deponeeren.*

De *Influxus* bedoelt nu, dat God niet de dingen van kracht voorziet, opdat ze daardoor zouden werken maar *dat Hij in alle dingen zelf de Werker is.* Ziedaar *theologisch* uitgedrukt, wat straks *philosophisch* werd gezegd door de uitspraak, dat God in de Creatio bruta is het eenige subject. Bij een depôt van kracht krijg ik een punt van eigen krachtsontwikkeling en daarom moet de kracht Gods, van Zijn subject uitgaande de Werker zijn.

Dit vinden we in de Schrift:

Ef. 1 : 11: ἐν αὐτῷ, ἐν ᾧ καὶ ἐκληρώθημεν προορισθέντες κατὰ πρόθεσιν τοῦ τὰ πάντα ἐνεργοῦντος κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτοῦ. De vertaling „die alle dingen werkt" is niet goed; ἐνεργοῦντος wil heel iets anders zeggen: ἐνέργειν is in de zaak het ἔργον, de kracht teweegbrengen en daaruit werken. Ons „inwerken" zou dit niet weergeven; de kracht van ἐν- kunnen wij zoo niet uitdrukken maar in ἐνέργεια zit het begrip van den Influxus.

Phil. III : 21 slot : κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ δύνασθαι αὐτὸν καὶ ὑποτάξαι αὐτῷ τὰ πάντα.

Ef. II : 19 datzelfde rijke begrip van ἐνέργεια in : καὶ τί τὸ ὑπερβάλλον μέγεθος τῆς δυνάμεως αὐτοῦ εἰς ἡμᾶς τοὺς πιστεύοντας κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος αὐτοῦ· We zien dus, dat de ἐνέργεια niet is de kracht als *resultaat* (dit kon tot de andere voorstelling leiden) ; neen :

de ἰσχύς = het vermogen in God ;

de κράτος = Zijn macht om dat vermogen te laten uitgaan ;

de ἐνέργεια = het inwerken van dat vermogen in het schepsel.

We moeten als theologen daarover niet heenlezen, en de Schrift in de oorspronkelijke taal bestudeeren. Dit geeft inzicht in Gods Woord en we kunnen de Gemeente daarmee verrijken, die slechts de vertalingen gebruiken kan. Die ἐνέργεια drukt juist uit, dat er niet is ἰσχύς Gods in de Schepping *gedeponeerd* maar dat God zelf voortdurend met Zijn mogendheid in het schepsel werkt ; zoodat hetgeen van dat schepsel uitgaat door God in dat schepsel gewerkt wordt.

Waar we in *Jesaja* lezen : *De Heere doet al deze dingen* moet men dit niet in den gewonen, matten zin opvatten, dat Zijn bestuur er over gaat ; neen עָשָׂה, ποιεῖ, ἐνέργει, Hij is de eigenlijke Werker.

Jes. 26 : 12 : כִּי גַם־כָּל־מַעֲשֵׂינוּ פָּעַלְתָּ לָּנוּ. We hebben er wel op te letten, dat er zijn מַעֲשִׂים van de *menschen*, τὰ ἔργα τῶν ἀνθρώπων. Maar er staat, dat, hetgeen wij gedaan hebben, God het in ons gedaan heeft. „Gij hebt ons ook al onze zaken uitgericht", dit komt dus in de overzetting niet tot zijn recht ; *zaken* zijn דְּבָרִים, hier zijn het *werken* מַעֲשִׂים, die wij gedaan hebben ; פָּעַל is feitelijk *doen*, niet *uitwerken*. Dus : „al wat wij gedaan hebben hebt Gij gedaan."

Spreuken 16 : 33. Het lot wordt in den schoot geworpen, het beleid is van den Heere. De Goddelijke alomtegenwoordigheid is in dien strijd : de dobbelsteen wordt niet door een stoot van God gestunrd maar Zijn Influxus, Potentia is *in alea* en daardoor komt zij zóó te liggen als God wil.

De idée van den influxus leert ons dus God kennen, die de werking doet. God met Zijn alomtegenwoordige kracht drijft in den boom de bladeren uit, de boom zelf doet dat niet ; het paard trekt niet, ook niet in dat paard gedeponeerde kracht maar God trekt in het paard door Zijn alomtegenwoordige kracht den wagen ; zoo wordt ook de trein door de ἐνέργεια Gods in beweging gebracht, enz.

Dat begrip van den Influxus komt dus bij de sustentatio als een *element*, niet als bijzaak slechts. De theologen uit de Voetsiaansche school hebben door het op den voorgrond schuiven van den Influxus eerst den wortel van de Geref. opvatting der Provid. gegrepen. Alle ongeref. opvattingen komen daaruit

voort, dat men die kracht Gods, die in alle dingen alles werkt, niet doet uitkomen. Volgens de ideale opvatting der Schrift moet het ééns daarheen, dat ὁ Θεὸς τὸ πᾶν ἐν πᾶσιν zal zijn. Welnu, dat is God in de Creatio bruta *nu* reeds en steeds geweest. Dat is Hij nog niet in de creat. ration. behalve in de *engelen* en de *gezaligden*. Heel het bestuur van de geestel. zedelijke wereld is daarop gericht, dat God ook eens πᾶν ἐν πᾶσιν zijn zal in de cr. ration. Dat wil niet maar zeggen, dat we God zullen dienen; maar dat er geen werking in de Cr. ration. zal wezen, die niet is de zuivere werking Gods. Nu zijn we reeds zalig op aarde, als we bidden of iets anders doen en dan mogen gevoelen, dat Gods inspiratie ons drijft. Dit bewijst, hoe we het in dit zondig leven reeds kunnen besuffen, dat we dan pas vrome oogenblikken doorleven, als God is πᾶν ἐν πᾶσιν.

Het punt, dat we nu te behandelen hebben, gaat over *het trinitarisch karakter van de Providentia*. Het is goed, hierop eenigen nadruk te leggen, wijl men gewoonlijk wel bij de Creatio, niet bij de Providentia hierop de aandacht vestigt. Dat ook de Provid. als opus Dei dit karakter dragen moet, volgt daaruit, dat het een *opus exeuns* is. Indien een opus exeuns niet trinit. was, maar door één der Personen werd gewerkt, dan zou daarmee de eenheid van het Goddelijk wezen verbroken zijn. *Immanent*, in de innerlijke oeconomie van het Goddel. Wezen ontstaan *persoonlijke werkingen;* zoodra er van het Goddel. Wezen een werking naar buiten uitgaat kan die niet anders wezen dan van God in Zijn Driepersoonlijkheid. Raadplegen we zoowel de Schrift als de Belijdenisschriften, op haar gegrond, dan zien we, dat, voorzoover van de onderscheiden personen sprake is, de Creatio en Provid. meest met den Vader in verband worden gebracht. We moeten echter niet door den schijn van het woord in verwarring gebracht worden: voor de creatio wordt doorgaans God, het Eeuwige Wezen zonder onderscheid der Personen, als Subject ingevoerd. Waar het subject in het Eeuwige Wezen wordt gezocht en uitgedrukt door God of Heere der Heirscharen, daar wordt natuurlijk bedoeld het Goddelijk Wezen. Ook komt het voor, dat daarbij de naam *Vader* gebruikt wordt; vergel. het „Onze Vader"; in dit gebed vinden we de biddende ontplooiing van Gods Voorzienig bestel. Hier wordt dan met „Vader" *niet* de Eerste Persoon bedoeld maar het *Goddelijk Wezen* zelf, Toch kan niet ontkend worden, dat er anderzijds uitspraken voorkomen, waar de daad van Providentia mee rechtstreeks aan den *Vader* wordt toegekend. In den Catechismus wordt gezegd, dat er te handelen is van drie stukken: van God den *Vader* en onze *Schepping;* van God den *Zoon* en onze *verlossing;* van God den *Heiligen Geest* en onze *Heiligmaking*. Daar wordt er dus op gewezen, dat bij de *Schepping* en de daaronder gesubsumeerde *Voorzienigheid* de

gedachte aan den *Eersten Persoon* op den voorgrond treedt. Dit zien we ook:

Ef. 3 : 14, 15; Τούτου χάριν κάμπτω τὰ γόνατά μου πρὸς τὸν Πατέρα τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἐξ οὗ πᾶσα πατριὰ ἐν οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ γῆς ὀνομάζεται. Hier wordt klaarblijkelijk Πατήρ genomen voor den *Eersten* Persoon; dit blijkt hieruit: 1°. wijl er staat ὁ Πατὴρ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ; 2°. wijl er met terugslag op dien Πατήρ wordt gesproken van de πατρία en dat is al, wat er in *paterneele verhouding* op aarde en in den hemel voorkomt. De paterneele verhouding is die, welke wordt veroorzaakt door *generatie.* De vertaling „geslacht" is niet zoo vol als πατρία d. i. „alles, wat geslachtswijze, op paterneele wijze, bestaat (πατήρ *is* of uit een πατήρ is *voortgekomen*)" dus: alle personen en dieren, waabij uit generatie de een uit den ander is voortgekomen.

In dien zin nu, dat de eene Persoon *meer op den voorgrond treedt* dan de andere, mag men spreken, zooals de catechismus dat doet: bij de *creatio* van den *Vader*, enz. Dit moet echter steeds gedacht worden als *coöperatie.*

Zoeken we in de Schrift de teksten, die op den *Eersten* Persoon betrekking hebben, op, dan doet zich geen moeilijkheid voor, vergel. *Rom. 11 : 36* voor den naam Πατήρ.

Er wordt ook in de *H. Schrift* onderscheiden tusschen de verschillende phaenomena in het werk der *Schepping* en der *Voorzienigheid.* Ἐκ, διά en εἰς is de grondslag daarvoor (cf. behalve *Rom. 11 : 36* ook *I Cor. 8 : 6*, waar eveneens de onderscheiding der Personen wordt aangegeven). Er is dus geen kwestie, of in de H. Schrift is gefundeerd een onderscheiding tusschen de verschillende zijden, de verschillende relaties in dit werk Gods (ἐκ; διά; εἰς;). Neemt men die drie praepositie als de drie zijden van het werk Gods, dan zijn die voor de *Providentia* volkomen uitgedrukt in de onderscheiding:

ἐκ ziet op den *Vader*, de *Bron*, waaruit het *zijn*, de *essentia*, het ὅτι;

διά op den *Zoon*, door Wiens werking het πῶς, het *hoe* van het zijn;

εἰς op den *H. Geest*, omdat van Hem de *impuls* uitgaat (Hij is de *vis impellens)*, die al het bestaande naar zijn *einddoel* heendrijft.

Intusschen hebben we het διά en εἰς nader toe te lichten. Het ἐκ is duidelijk genoeg = het *undenam*, dus poneert alleen de *essentie* der dingen. Dit is overeenkomstig den aard van den Eersten Persoon en ligt in den naam Πατήρ (cf. *Ef. 3 : 14, 15)* d. w. z. in Hem is de *Bron des Levens*, waaruit alles komt.

a. Διά, we moeten onderscheid maken tusschen het ὅτι en het πῶς; *dat* een ding bestaat en de wijze, *hoe* het ding bestaat. Nu is de vraag: waardoor wordt het *hoe* der dingen bepaald? Door hun zijn als zoodanig? Neen; maar daardoor, dat *alle zijn de belichaming is van een gedachte, een idée. Een ding*, dat niet zou zijn de belichaming van een gedachte, zou niet anders wezen

dan de ὕλη der Grieksche philos. zonder eenige kwaliteit, de essentie. Maar zoodra ik te doen krijg met een concreet ding in de schepping, dan is het de belichaming van een gedachte, het is er om van die gedachte het σῶμα te zijn. Bestaat het ding dus alleen daartoe, dat is het ook in zijn „*hoe* zijn" door die gedachte bepaald, wijl het die gedachte moet openbaren, die λόγος belichamen. Dat gaat door van elk ding in het bijzonder, maar ook van het *geheel* van den kosmos, die dan belichaming is van één majestueuse gedachte, die zijn „*hoe* zijn" bepaalt. Dit voert ons hiertoe terug, dat het „*hoe* zijn" der dingen wordt bepaald door den Λόγος: alle dingen zijn *uit* den Vader, maar δι᾽ αὐτοῦ τοῦ Λόγου πάντα ἐγένετο· καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν, ὃ γέγονεν. Indien nu het Eeuwige Woord, de Logos, de *tweede* Persoon de gedachte van *den ganschen kosmos* zoowel als van *elk concreet ding* openbaart, dan heeft Hij die nu niet *uitgedacht*, maar Hij *is* zelf die Logos. Hieruit volgt, dat, indien ik de wereld ook maar een oogenblik in haar voortbestaan zou denken zonder dien Logos, dan haar πῶς weg zou zijn. Alleen het alomtegenwoordige inzijn van dien Logos in al het geschapene blijft aan het geschapene de kwaliteit, het πῶς, het *hoe* van zijn bestaan schenken en verlengen. Daarom lezen we: εἷς Θεὸς ὁ Πατὴρ maar óok εἷς Κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς, in Wien de *tweede* Persoon was, δι᾽ οὗ τὰ πάντα (*I Cor. 8 : 6*).

Dit punt, nu in het *generaal* besproken, moet nader uit de *Schrift* toegelicht worden. Behalve dan in *I Cor. 8 : 6*, zegt de Schrift dit óok:

Hebr. 1 : 3: Ὃς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης, καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ, φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ, κ. τ. λ. waar duidelijk uitgesproken wordt, dat Christus is de ἀπαύγασμα van Gods glorie en de χαρακτὴρ, het stempel der schepping. Het *stempel* nu drukt de *gedachte* uit.

Col. 1 : 17: Καὶ αὐτός ἐστι πρὸ πάντων, καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκε. Hier hebben we vooral te letten op het συνέστηκε, dat ons nu duidelijk zal worden. Zonder den Logos zou alle essentie niets zijn dan los zand zonder samenhang, omdat er geen gedachte in zou zijn; maar door den Zoon is er in het geschapene de gedachte, dat het *hoe* bepaalt en daardoor waarborgt den onderlingen *samenhang* der dingen. Een gevel wordt niet door de steen maar door de gedachte van den architect samengehouden. Zoo heeft in Christus alles eerst systeem, is alles een organisch samenhangend geheel.

Dit nu moeten we ons goed indenken. Gebruiken we stem of woord, dan zijn die nog niet de zaak. Laat een veldheer met luider stem zijn orders geven, dan verslaat zijn stem den vijand niet, maar alles wat *tengevolge* van zijn stem, in gehoorzaamheid aan zijn orders *gedaan wordt*. Daarentegen als *God* spreekt, dan valt bij Hem die tusschenschakel weg. *Zijn spreken realiseert onmiddellijk, zelf, wat in Gods gedachten is.* Slaan we op:

Psalm 29 daar wordt de קוֹל יְהוָה, de stem Gods overal voorgesteld als een kracht, die het zelf doet. Bij het lezen denkt men aan den donder die het doet. Maar dat staat er niet, die wordt hier geintroduceerd door het beeld van קוֹל יְהוָה en nu wordt er gezegd, dat, indien God de veldheer ware, men geen stem zou hooren, maar Zijn spreken zou daarin bestaan, *dat* de vijand verslagen werd. De tusschenschakel, het woord, waaraan men gehoorzaamt en door welke gehoorzaamheid dan de dingen ontstaan, hebben we bij God weg denken. „God sprak" van *Gen. I* hebben we niet op te vatten, dat men, indien men er bij ware geweest, een stem zou hooren maar dat Zijn spreken was het scheppen, Zijn spreken het komen der dingen. Dit kunnen we op de volgende wijze duidelijk maken: de muziek bestaat niet in de noten of balken maar deze zijn tusschenschakels om de gedachten van den componist door herinneringsteekens te reproduceeren. God nu heeft geen noten en balken noodig. De componist voelt de muziek uit zijn ziel komen, heeft daartoe ook de noten en balken niet noodig, wijl deze slechts schakels zijn tusschen producent en speler, door welke de componist den speler beveelt om zoo te spelen, als hij wil en deze gehoorzaamt dan. Bij ons moet er eerst een woord in klanken en daardoor realiseering komen; bij God niet, Hij heeft geen tusschenschakels noodig; deze is louter anthropomorph.; het spreken Gods is niets anders dan het realiseeren van Zijn gedachten. Als God schept, poneert Hij in de realiteit Zijn gedachten zichtbaar voor zich. Daarom is het scheppen *spreken* Gods.

Zoo *Jes. 30 : 31. Want door de stem des Heeren zal Assur te morzel geslagen worden, die met de roede sloeg.* Er staat niet, dat God het *bevel* zal geven voor een ander, maar de beteekenis hier is dezelfde als in *Psalm 29.*

Jes. 66 : 6. Daar zal eene stem eens grooten rumoers uit de stad zijn, eene stem uit den Tempel, de stem des Heeren, die Zijnen vijanden de verdienste vergeldt. Die stem des Heeren is dus een *feitelijke kracht;* niet eerst een spreken en dan een doen, maar het doen zelf is het spreken: God spreekt niet in klanken, maar in daden; daarin, dat Hij doet.

Jes. 9 : 7. De Heere heeft een woord gezonden in Jacob, en het is gevallen in Israël. Dit wil niet zeggen: God heeft een Profeet of een Profetie gezonden; maar: God heeft iets *gedaan,* is een *werk* begonnen te doen in Jacob en Israël.

Jes. 55 : 11 .... Alzoo zal Mijn Woord, dat uit Mijnen mond uitgaat, óok zijn: het zal niet ledig tot Mij wederkeeren, maar het zal doen hetgeen, dat Mij behaagt, en het zal voorspoedig zijn in hetgeen, waartoe Ik het zende. We wijzen op al deze plaatsen, omdat een intellectualistische prediking er op uit geweest is, om deze teksten op te vatten als gaande over een *gesproken* woord. Sneeuw

en regen brengen geen klanken van den hemel, maar zijn de *influxus*, die indringt in de kluit der aarde, ze zijn de kracht zelf, die in die kluit werkt. Zoo gaan Gods gebiedende gedachten naar de aarde uit. Zijn stem bestaat niet in klanken, maar realiseert, wat God in de geschiedenis hebben wil.

Zacharia 4 : 6. Toen antwoordde hij en sprak tot mij, zeggende : Dit is hét woord des Heeren, tot Zerubbabel, zeggende : Niet door kracht, noch door geweld, maar door Mijnen Geest zal het geschieden, zegt de Heere de heirscharen. „Het woord des Heeren tot Zerubbabel" is natuurlijk een woord in klanken, een profetie ; maar wat is nu de inhoud daarvan ? Een tegenstelling tusschen *kracht* en *geweld* en tusschen *geest ;* niet naar de gewone opvatting (dat de geest sterker is dan dom geweld), maar hier aldus bedoeld, dat de vijand zou opkomen tegen Jeruzalem : Zerubbabel nu was bang ; maar God zegt : het geweld des menschen zal niet overwinnen, de beslissing geven, maar wat van *Mij* in de dingen uitgaat, Mijn Geest. Dit wordt tot Z. gezegd niet, opdat hij zou stil zitten, maar de instrumenten zou gebruiken, met moed zou voortgaan. *Kracht* en *geweld* is hier uitdrukking voor al wat menschen doen en er wordt gezegd, dat alleen de beslissing wordt gegeven door de gedachte, den Geest, den Logos, die bezig is in de dingen te werken.

Micha 2 : 7. O, gij die Jacobs huis geheeten zijt ! is dan de Geest des Heeren verkort ? Zijn dat zijne werken ? Doen mijne woorden geen goed bij dengene, die recht wandelt ? „Doen mijne woorden geen goed ?" dat ziet niet op de woorden van den *Bijbel ;* neen, er is sprake van, dat vroeger Gods werk Israel deed overwinnen en dat het nu werd teruggeslagen. „Zijn dat zijne werken ?" wil zeggen : dragen die blijk van verkorting Zijns almachts. „Doen mijne woorden geen goed ?" is hier dus bedoeld (ziende op het bestel, wat God over personen en volken besluit) : doet, wat van Mij uitgaat, wat Ik over dat volk gebied en erin realiseer geen goed ?

Job 33 : 4. De Geest Gods heeft mij gemaakt, en de adem des Almachtigen heeft mij leven1 gemaakt. Ook weer : het leven, dat in een mensch is, rust uitsluitend in de kracht, van God uitgaande.

Hetzij men het dus neemt als *woord, geest* of *adem*, altoos blijft, dat de macht, van God uitgaande, steeds *reëel* is, waardoor de dingen niet slechts in hun *zijn* maar òòk in hun *zóó zijn* gehandhaafd worden.

Psalm 19 : 4 lezen we de bekende woorden : *Geene spraak en geene woorden zijn er, waar hunne (der hemelen) stem niet wordt gehoord.* Dus van de *Schepping* als zoodanig is er voortdurend een stem uitgaande, de gedachte, door God zelf in de Schepping gelegd en onderhouden door Zijn Voorzienigheid.

Zoo verstaan we ook, wat we lezen :

I Petr. 1 : 25 ; vers 23 luidt : Ἀνακεγεννημένοι οὐκ ἐκ σπορᾶς φθαρτῆς, ἀλλὰ

ἀφθάρτου, διὰ λόγου ζῶντος Θεοῦ καὶ μένοντος εἰς τὸν αἰῶνα Die λόγος ζῶν τοῦ Θεοῦ is niet de *Bijbel*, want die blijft niet in eeuwigheid, er wordt voor de gezaligden geen bijbel gered uit den wereldbrand, hij gaat weg, als de wereld tot haar apostrophe komt en de gezaligden hebben geen bijbel. Neen, de Λόγος ζῶν τοῦ Θεοῦ is weer *het voortdurende spreken Gods in de wereld* om daardoor de gedachten, die Hij in de wereld wil laten uitkomen, te realiseeren; vers 25: Τὸ δὲ ῥῆμα Κυρίου μένει εἰς τὸν αἰῶνα. Het woord Gods kwam niet ééns slechts in het moment der Schepping, maar het blijft voortdurend, daardoor bestaat de wereld. Met τοῦτο δέ ἐστι τὸ ῥῆμα τὸ εὐαγγελισθὲν εἰς ὑμᾶς, zegt men, wordt dan toch het Evangelie bedoeld? Neemt men de gedachten Gods in de enkele dingen aan, dan begrijpt men het niet; maar gelooft men, dat de wereld als geheel, als organisme, als kosmos de belichaming is van de gedachte Gods, dan is voor ons de waarde van het Evangelie, dat het ons de ware gedachten Gods, die Hij realiseert in de Schepping, weer zuiver doet kennen en ons afhelpt van de valsche gedachte, die de wereld heeft omtrent haar zelf.

Dus niet alleen bij de Schepping maar steeds is er behoefte aan den Zoon. Ware het bij de Schepping slechts noodig geweest, dat God door den Logos Zijn gedachten op de wereld zou drukken als in een boek, dan kon Hij het zoo laten. Maar neen, ook het „*hoe* zijn" van de Wereld bestaat *van oogenblik tot oogenblik* uit den Logos. Zoo zijn alle dingen niet alleen ἐκ τοῦ Πατρός maar ὸὸκ διὰ τοῦ Υἱοῦ. Ging het in de Provid. wel door de werking des Vaders, dan zou het *zijn* der dingen gehandhaafd blijven; maar ging daaraan het voortdurend *inzijn* van den Logos niet gepaard, dan was het „*hoe* zijn" der wereld weg en 't zou gelijk een zandhoop worden.

b. Εἰς. — Maar in de Providentia is ook *een werk van den H. Geest.* De plaatsen in de H. Schrift, die op den H. Geest als *scheppenden* God betrekking hebben, kunnen we voorbij gaan, alleen is er te wijzen op

Psalm 104 : 30. Zendt Gij Uwen Geest uit, zoo worden zij geschapen, en Gij vernieuwt het gelaat des aardrijks. Dit is de bekende schriftuurplaats, waarop men zich steeds beroept voor het deel, dat de H. Geest aan de Schepping heeft. Hier is sprake van *alles* (niet alleen dus van het bestaan der ziel), cf. de vorige verzen. We gevoelen nu, dat onze plaats nog stringenter is voor het werk van den H. Geest in de *Providentia* dan in de Creatio. Er is immers sprake van het voortkomen der visschen uit de kuit (cf. *vers 25).* In alle kleine voortkomende wezens (vliegjes, enz.) is dus de werking des H. Geestes. Niets sluit de H. Schrift van Zijn inwerking uit. Dit is het punt, waarop de Deïstische richting bestreden moet worden. Spreken we het bovenstaande uit, dan denken de menschen tegenwoordig aan heiligschennis. Men beperkt het werk des H. Geestes tot de Heiligmaking. Dit is eenigszins door

den Catechismus in de hand gewerkt, wijl die niet sprak over de gemeensch. werking maar indeelde: Van God den *Vader* en onze *Schepping*, enz. We zien echter, dat *hier* de H. S. van de visschen zegt: Zendt Gij Uwen Geest uit, enz. Dus de Providentia is òòk aan den H. Geest toegekend, behalve Zijn deel aan de Schepping (*Gen. 1 : 2*).

Opdat dit punt goed gevat worde, is er op te wijzen, dat het werk des H. Geestes is *het zich belichamen in de schepping* máár *met verschillenden graad van intensiteit*: het sterkst en absoluut in den Christus; relatief het hoogst in de engelen en wedergeborenen; relatief veel zwakker in den mensch als mensch en den engel als engel (dus in den *Duivel* ook; deze bestaat niet zonder den H. Geest; Hij is een geest, die in schranderheid bijv. alle schepselen te boven gaat. De gave van kennis nu in mensch en engel wordt in de H. Schrift voorgesteld als de gave des Geestes. De Duivel heeft die gave wèl absoluut tegen God gekeerd maar, wat de *substantie* betreft, ontving hij die gave in zijn schepping als goede engel door den H. Geest. Toen hij Duivel werd, heeft hij niet zijn substantie verloren maar is zijn wezen in het tegendeel omgekeerd); relatief weer zwakker in hoog bewerktuigde dieren; zwakker in minder bewerktuigde dieren; zwakker in de planten; het allerzwakst in de mineralogische wereld. In die laatste wereld is zijn werking toch nog machtig: electriciteit en magnetisme zijn enorme door den H. Geest gedreven krachten. We hebben ze daarom het laagst genoemd, wijl de *openbaring* van den H. Geest daarin het zwakst is. Plaats ik voor een licht een kristalhelder spiegelglas, dan is de doorstraling absoluut helder; bij raamglas wordt die doorstraling minder; bij bezoedeld of beschilderd glas, kan men het zoo maken, dat men het licht nauwelijks ziet. Het *licht* blijft dan wel dezelfde kracht houden maar heeft *minder intensiteit* van penetreeren. Zoo ook de H. Geest in de Schepping. Zijn werking nu ligt in het εἰς. Hetgeen gerealiseerd is ἐκ τοῦ Πατρός en διὰ τοῦ Υἱοῦ, dat alles is in levensbeweging en gericht op het τέλος, het Rijk der Heerlijkheid. Die vis impellens, die voortstuwende kracht is het levenselement der Schepping en *dat behoort meer speciaal tot het werk van den H. Geest.*

Zoo is èn bij de *Schepping* èn bij de *Voorzienigheid* altijd noodig, dat voortdurend uitga: Van den *Vader* kracht; van den *Zoon*, het Woord, zoodat de gedachte wordt bestendigd; van den *H. Geest* de vis impellens.

Nu komen we aan het laatste punt dezer paragraaf: de vraag, *hoe we in dit verband de natuurwetten hebben te verstaan.* Bij de Creatio bruta hebben we nog niet te doen met een Gubernatio (zie de volgende paragraaf) maar met een *physiek proces waarbij alles werkt met physische noodzakelijkheid.* Deze moeten we niet verkeerd verstaan. Gewoonlijk toch wordt dit aldus opgevat,

dat, indien een steen wordt losgelaten, hij noodzakelijk vallen moet. Zoo bedoelen wij het niet, want zoo wordt juist de Providentia Dei geloochend. Neen, we verstaan hieronder, dat *in heel de Creatio b.v. God het eenige Subject is en al het overige geen subject en dus geen actio propria heeft*: al wat bestaat werkt en beweegt zich met een noodzakelijkheid, waaraan geen kracht weerstand kan bieden. Onder een natuurwet verstaat de beslist ongeloovige eenvoudig een absoluten regel zonder zich rekenschap te geven, hoe die gekomen is; alleen wordt geconstateerd, dat ze er is en men zegt dan: het is eenvoudig de orde der dingen. Min of meer geloovige natuurkundigen zeggen: er is door God bij de Schepping een vaste orde der dingen ingesteld. Bij de *eerste* opvatting neemt men dus aan vaste ordeningen, die het geheel beheerschen; bij de *tweede* opvatting erkent men bovendien, dat God ze gegeven heeft. Beide malen echter ziet men in de natuurwetten machten, noodzakelijkheden, die *nu* in zich zelf bestaan en heerschen, zoodat, wanneer men zich God wegdenkt (met eerbied gesproken), die natuurwetten toch zoo zouden blijven werken. Die voorstelling, alsof die natuurwetten thans ordenende machten zouden zijn, die in zich zelf bestaan, is de loochening van alle Providentia. Dáar tegenover plaatsen wij de stelling, dat *de natuurwet is de uitdrukking van den constanten wil van God.* In de constantia voluntatis Dei vindt voor den christen de natuurwet haar grond en oorzaak, d. w. z., dat God bij de Schepping de dingen zóó gewild heeft, zóó wat de *momenten*, zóó wat de *relatiën*, zóó wat de *werkingen* betreft en dat Hij ze in het tweede, het derde, het vierde oogenblik. enz., enz. voortdurend nog zoo wil. Ze gelden niet, als God weg is maar werken alleen, omdat God voortdurend met een constanten wil de dingen zoo wil. Een natuurwet is dus niet, dat God iets opgeschreven heeft maar bestaat alleen, omdat God nog hetzelfde wil als in het eerste oogenblik. Dus de werking der natuurwetten is nooit iets anders dan Gods werking. Valt een steen, dan valt hij niet, omdat hij zwaar is of omdat er een natuurwet bestaat maar omdat God hem naar beneden trekt. Stelt men ook maar eenige werking in de natuur, die niet is de alomtegenwoordige en almogende kracht Gods, de Influxus, dan is men reeds aan de atheïstische natuurbeschouwing gekomen. Hieraan ontkomt men alleen door te zeggen, dat een steen valt, doordat God hem naar beneden trekt, omdat Hij dit in het eerste moment heeft gewild en steeds daarna. Hij werkt met een almachtigen wil en volbrengt het dus op hetzelfde oogenblik. Zoo is de oorzaak der natuurwetten Gods wil. Wèl is er een wet (constante werking van krachten) maar alleen daarom, omdat de wil van God constant is. Zoolang Hij met Zijn constanten wil werkt, is de natuurwet maar ze houdt op te bestaan, als de constante wil Gods een oogenblik ophoudt.

Maar hier moest iets bij, God is niet een God van willekeur. De dingen zijn naar Zijn almogend welbehagen geordend, maar *wijsheid en wil zijn bij God één*, (Deus volens = Deus sapiens). Voor zijn constantia voluntatis is een oorzaak. De dingen zijn alzoo verordend en het geheel zoo in elkaar gezet, dat het *beantwoordt aan de Wijsheid Gods.* De in de natuur gewerkte regelingen zijn wel gewerkt door den wil Gods maar de wil Gods is *sub dictamine Sapientiae Dei.* In de Wijsheid Gods ligt dus de reden, waarom God het zóó gewild heeft. Dus de natuurwetten zijn niet alleen uitdrukking van de voluntas nuda Dei maar tevens uitdrukking van de Wijsheid Gods; dat het ding zoo zijn moet om aan het door God gestelde doel te beantwoorden.

Maar als er een *wonder* geschiedt, zet God dan de natuurwetten op zij; moet Hij ingrijpen in iets bestaands? Al die uitdrukkingen zijn in den grond ongeloovig, als uitgaande van de voorstelling, alsof de wereld een machinerie, een werktuig zou zijn, dat voor God staat. Hij moet dus ingrijpen, anders blijft alles voortloopen. God heeft dus in de natuur stoom gebracht en als Hij denkt, dat het niet goed gaat, draait Hij aan veer of schroef. Zoo is de grondvoorstelling, als men zegt, dat een wonder is ingrijpen in de natuurwerking. Wanneer men die voorstelling heeft, is het natuurlijk, dat men het denkbeeld krijgt: beter is het, de wonderen absurd te noemen, dan zulk een voorstelling van God te hebben, waarbij Zijn Majesteit niet gehandhaafd blijft. Neen, de basis der natuurwetten is de voluntas Dei sub dictamine sapientiae Dei. Deze geheele voorstelling is onjuist en onwaar. Om dat goed te gevoelen, moeten we ons ten eerste goed indenken, dat er nooit iets *vernietigd* kan worden. Dit geldt niet de *natuurkundige* kwestie over de onvernietigbaarheid der stof; maar of *God* iets vernietigen kan. Ik kan nu *alleen* iets vernietigen, als het *een bestand buiten mij heeft;* bestaat het echter alleen *door mijn werking van oogenblik tot oogenblik*, dan bestaat het niet meer, als ik ophoud te werken. Dan *vernietig* ik echter niet maar *laat ophouden te bestaan.* Als ik ophoud te spreken, vernietig ik mijn stem niet maar laat ze ophouden te bestaan. Houdt zoo God op, een zaak te dragen, te willen, te laten staan, dan houdt ze op te bestaan. Dit wat de *essentie* betreft. Passen we hetzelfde ook toe op de *relatie*, dan gevoelen we, dat die slechts bestaat, zoolang als God haar *door Zijn constanten wil perpetueert.* De natuurwet bestaat dus niet buiten God, behoeft niet teruggedrongen te worden maar kan alleen werken, zoolang God Zijn constanten wil op die wijs wil laten werken. Houdt God op, dan is ze er niet meer. Laat God nu Zijn constanten wil sub dictamine sapientiae Dei eens anders werken, dan treedt er een andere inrichting in, even goed door Gods wil. Elk denkbeeld van een macht buiten God gaat uit van de atheïstische voorstelling òf dat die macht independent door God in de Schepping is gelegd, òf dat ze als van zelf is ontstaan.

Aan het voorgaande voegen we nu toe, *dat we in de H. Schrift niet lezen van „natuurwetten"* en dat heeft een begrijpelijke oorzaak. Immers, in het Hebreeuwsch wordt voor „wet" gebezigd תּוֹרָה, hetwelk komt van het verbum יָרָה (van welk werkwoord eveneens is afgeleid מוֹרֶה, leeraar) en dus eigenlijk beteekent „onderwijzing". We gevoelen gemakkelijk, wat dat onderwijzen als wet (תּוֹרָה) is, in onderscheiding met de natuurwetten. Slaan we op

Jes. 28 : 24 v.v. Ploegt de ploeger den geheelen dag om te zaaien? enz., vers 26 volgt dan: *En zijn God onderricht hem van de wijze, Hij leert Hem.* We zien, dat er יִסְּרוֹ en יוֹרֶנּוּ gebezigd wordt, wijl er voor het parallellisme twee woorden noodig zijn. De wijze, waarop de landbouw moet gedreven worden, hangt niet af van de willekeur van den mensch; er bestaat een bepaald verordende wijze voor, vastliggend in den aard van het zaadkoren, de gesteldheid van den bodem, de lucht. *God* heeft aan dat koren, enz. dien aard en gesteldheid gegeven. Er ligt dus in dat alles een ordinantie Gods, vastliggend in de *momenten* (aarde, wikken, komein, enz.) en de *relaties* (tusschen koren en bodem). Maar we voelen, dat we niet licht spreken van „natuurwetten" voor den landbouw, omdat er onderscheid is tusschen die ordinanties in de natuur, die *van zelf werken* en de andere, die eerst door *kennis van de natuur tot bewustzijn komen.* Nu staat hier, dat God den man onderwijst. Is hiermee bedoeld, dat God den eersten boer al die regels gegeven heeft? Neen, God onderwijst den landman door de ervaring; hij komt met koren en aarde in aanraking en leert de condities kennen, waaronder die bestaan en oogst kunnen opleveren. Hier zou dus het woord „natuurwet" volkomen goed op zijn plaats wezen, want het onderscheid tusschen *wet* en *natuurbepaling* is, dat de eerste onderstelt *redelijke* wezens, die ze toepassen. De fout, dat men voor die relaties in de natuur „wet" bezigde, is dezelfde als van het bovenvermeld spraakgebruik „dieren*rijk*, enz." „Rijk" en „wet" behooren alleen bij *redelijke* wezens. Waar een rijk is, is een wet en wetgever. Dat komt in het Hebr. woord schoon uit, want in תּוֹרָה ligt, dat het door het *bewustzijn* gaat en daarom kunnen „onderwijzing" en „wet" woorden zijn van gelijke beteekenis (cf. de grondbeteekenis van „Gesetz" en van ons vroeger „het gezette", dat we alleen nog over hebben in „inzetting"). We moeten dus, indien we het etymologisch scherp willen nemen, vaststellen, dat alleen, waar redelijke wezens de onderwerpen zijn, sprake kan wezen van „rijk" en „wet". Daarom gebruikt de H. Schrift nooit het woord תּוֹרָה van „natuurwet" en dit is de reden, waarom het woord „natuurwet" niet voorkomt. Alleen *overdrachtelijk* kan men van „rijk" en „wet" spreken bij niet-redelijke wezens.

Vinden we nu hetgeen we met het woord „natuurwet" *bedoelen*, niet in de

Schrift? Ja, maar dan wordt gebruikt חֻקִּים van חָקַק, eenvoudig beteekenend „bepalingen", wijl men die ook zet voor niet-redelijke wezens (aan spoorwegen b.v. ziet men hekken om hun gebied te bepalen). We zien dus, hoe fijn in de Openbaring zulk een onderscheiding doorgaat maar ze gaat te loor in onze vertalingen.

In *Jer. 31 : 35—37* kunnen we zien, dat ons denkbeeld „natuurwet" zeer zeker in de Schrift voorkomt. Er wordt gesproken van חֻקִּים en חֻקּוֹת (de inzettingen zelf = wat in de inzettingen uitkomt) niet van תּוֹרָה. Die ordinanties met betr. tot zon, maan, sterren en zee, die God gezet heeft, zegt God zelf, kan geen mensch bewegen, indien wel, dan zou alles uit wezen. Dit wordt aldus gezegd, om te verzekeren, dat noch zonde noch menschen konden maken, dat Israël Gods volk niet meer was. Het wijzen nu op de חֻקִּים, dat daartoe dienen moet, heeft alleen zin, als de menschen dezen niet verzetten kunnen. Dus vinden we het denkbeeld „natuurwet" zelfs zeer sterk in de Schrift.

Psalm 119 : 90. Uwe getrouwheid is van geslacht tot geslacht; Gij hebt de aarde vast gemaakt en zij blijft staan. Deze Psalm is ook zeer rijk in uitspraken van dezen aard maar wordt in den regel slecht verstaan, wijl het „Woord" Gods gewoonlijk opgevat wordt als „Bijbel", het beteekent echter het *scheppende en ordineerende* Woord Gods in Zijn Schepping, in zijn scheppende en regelende macht, waarvan de Bijbel dus wel een deel is. We zien hier, dat de aarde bestaat, omdat God ze vast heeft gezet naar Zijne verordeningen. — *Vers 96*: *Aan alle volmaaktheid heb ik een einde gezien maar uw gebod is zeer wijd.* Dus: die ordenende macht strekt zich den geheelen kosmos door uit; waar men ook in den natuurlijken en zedelijken kosmos doordringt, overal vindt men de koninklijke, alles beheerschende macht van God.

Job 38 : 8—11: Schilderachtig schoon maar toch zoo beslist mogelijk wordt hier uitgesproken, dat er verordeningen zijn in de natuur, die, wijl door God gesteld, geen schepsel verbreken of op zij kan stellen.

Psalm 19 : 5: *Hun richtsnoer gaat uit over de gansche aarde, en huune redenen aan het einde der wereld; Hij heeft in dezelve een tent gesteld voor de zon.* Hier wordt dus „richtsnoer" gebruikt, we hebben er op te letten, dat in het parall. deel staat „reden", waardoor bevestigd wordt het hierboven beweerde, dat Woord Gods niet alleen is de Openbaring maar ook de redenen, die God uitspreekt in de natuurlijke wereld.

Psalm 148 : 5 .... Hij heeft hun eene orde gegeven, die geen van hen zal overtreden. Wij moeten er op letten (zie onder), dat de vastheid van de orde hier niet voorkomt, zooals men soms bij de bespreking van de wonderen de natuurwetten voorstelt, alsof deze n.l. God zouden beperken; neen, het schepsel kan

in de natuurlijke orde niets doen dan, wat God bepaalt. Dit ziet op *alles*, vergel. maar wat volgt, waar de creatio bruta in haar deelen wordt opgenoemd.

Jerem. 8 : 7. Zelfs een ooievaar aan den hemel weet zijne gezette tijden, en een tortelduif, een kraai, een zwaluw nemen den tijd hunner aankomst waar; maar mijn volk weet het recht des Heeren niet. De gezette tijden aan den kant van de dieren tegenover de wetten bij de menschen worden, wat het principium ordinandi betreft, beide op één lijn gesteld.

Dit alles wordt hier zoo uitvoerig besproken om tweeërlei reden. Wijl wij als studeerenden deze kwestie moeten doorgedacht hebben om de objectie tegen de wonderen enz. te kunnen weerleggen; ten tweede, wijl, wanneer in de gemeente de ware natuurbeschouwing werd blootgelegd en men niet bij de Prediking bleef hangen bij enkele soteriolog. teksten, dan in de gemeente ook de schriftuurl. natuurbeschouwing zou gaan leven. Maar nu hoort de gemeente van het Genadeverbond alleen en blijft onkundig van de natuurbeschouwing der Schrift. Daar ze toch een natuurbeschouwing moet hebben, krijgt ze die nu van onderwijzers, die de zaak op de gewone manier voorstellen, dat God *ingrijpt*. Men wil dan, wanneer de tegenstanders der wonderen hun meening uiteenzetten, niet toegeven en stelt daar eenvoudig tegenover het „non possum" of „ik bemoei mij er niet mee". Neemt men de goede natuurbesch., dan heeft men, zooals bleek, geen moeite met de wonderen.

In verband hiermede hebben we nog te bespreken:

Het Instinct.

Ook de Schrift wijst erop (zie *Jer. 8 : 7*; Jes. 1 : 3):

Spreuken 30 : 25, v.v. Preekt men over zulk een tekst, dan zegt men even iets van de natuur en gaat het dan geestel. op den mensch overbrengen; dan zijn wij de konijnen, het machteloos volk. Zoo laat men met geweld de natuurbeschouwing aan de ongeloovige wereld over en baadt zich in de geestelijke dingen. We zien dan hier, evenals boven, dat de Schrift op het instinct de aandacht vestigt. Hier wordt niet aldus voorgesteld om te beweren, dat die beesten een soort dieren waren, die als een mensch dat doen; neen, maar om de heerlijkheid Gods uit te doen komen: de dieren worden bij den mensch vergeleken (cf. „de spinnekop grijpt met de handen") en aldus aangegeven, hoe God in de natuur een levensuiting toovert, die volkomen is. Die beesten doen steeds hetzelfde: de mier laat nooit na zijn wintervoorraad te verzamelen, de vogel zijn nest te maken enz. Nu wordt tevens gezegd, dat die dieren in de wereld staan om ons een prediking te geven van het volkomen leven naar de ordinantiën Gods.

Dat instinct geeft ons dus te aanschouwen een langzame, wondere opkliming uit het geheel gebonden tot het vrije leven, maar dat psychisch gebonden is

(in de dierenwereld, niet in de plantenwereld). 't Verschil tusschen een plant en een dier bestaat hierin, dat een *plant* enkel *materieel* gebonden is; alles groeit alleen door materieele, chemische werkingen, door drijfkracht van de kiem; maar bij een *dier* krijgen we de *vrije bewegingen met regelmaat*, die zich richten naar de prooi, den wind, enz. Dus in de dieren is behalve het materieele chemische, òòk een psychisch leven. Hun bewegingen worden niet beheerscht en geregeld door materieele, maar door psychische ordeningen, waaraan ze met noodwendigheid gevolg geven. Dus 't is niet zoo op te vatten, dat er in het beest chemische bestanddeelen zijn, waardoor een proces ontstaat, waaruit de bewegingen voortkomen (b.v. een kat, die springt), want dan zouden ze door materieele noodzakelijkheid komen. Door een ziel bij het dier te ontkennen ontstond verkeerde beschouwing. De Schrift ontkent de ziel bij het dier niet. Het lam, als hebbende psychisch leven, kon alleen daardoor zoenoffer zijn en beeld van het Lam Gods. *In dat psychisch leven zijn eveneens door God verordeningen gesteld en, wijl Hij geen afwijking van Zijn orde daarin toelaat, vervult het die altijd en dat is het instinct.*

Had God Adam geschapen zóó, dat hij niet kon gehoor geven aan Satan en alleen naar Gods ordinantiën leven, dan zou het vrije psychische leven niet in hem geweest zijn (dit maakt juist het onderscheid tusschen mensch en dier uit), dan zou de mensch ook een instinctief leven gehad hebben. Dier en mensch zijn aldus onderscheiden, dat het psychisch leven in het *dier gebonden*, in den *mensch vrij* is. Voor dat gebonden psychische leven hebben wij nu den naam „instinct". Dit instinct moeten we dus niet vergelijken bij machinale werking. Wij kunnen wel mechanische dingen maken (bewegende torren enz.) maar zoo zijn de dieren niet: het beest is een psychisch wezen en de werkingen Gods op en door het beest zijn psychische werkingen maar gebonden.

Ook in het instinctieve leven werkt de Prov. Dei, wijl juist krachtens de gebondenheid van het psych. leven vast staat elk oogenblik, welke werking het beest doen zal; daarvan kan het niet afwijken.

We hebben dit nu niet op te vatten, alsof God een depôt van psychische werking (cf. een muziekdoos) in het dier gesteld heeft, maar God zelf van oogenblik tot oogenblik draagt het psychische leven van het dier en de krachten voor dat instinct noodig. Dus de beschouwing der Schrift èn omtrent de *natuur* èn omtrent het *instinct* loopt correct met betrekking tot de Provid.

Men was in de oude dogmatieken gewoon, deze werkingen Gods te noemen de ordinaire werkingen Gods, de *opera ordinaria Providentiae Dei.* De נִפְלָאוֹת en אֹתוֹת noemde men dan *opera extraordinaria* met de bedoeling om te doen uitkomen, dat bij de eerste de *constante wil* Gods naar het dictamen van

Zijn allerhoogste Wijsheid blijft werken *zooals in het begin.* Die constante wil houdt op bij de נִפְלָאוֹת maar deze komen niet door stoornis als reparaties voor, maar aldus dat *God in Zijn Raad van eeuwigheid nooit anders gewild heeft, dan zóó, dat Hij n.l. eerst naar dien constanten wil zou gaan werken, dan zou ophouden naar dezen te werken, dan weer naar dezen zou werken.* Er mag dus nooit gedacht worden aan een defectus potestatis Dei, maar integendeel er is *abundantia* potestatis Dei, d. w. z. als God altoos dien constanten wil liet doorgaan, dan had Hij er maar één, ondergaat die wijziging, dan blijkt abundantia, wijl er dan meer is dan dat constante. Nooit mogen we dus spreken van afwijking, ingrijpen; er wordt niets opzij gezet of verbroken; neen, die constante wil houdt op en nu treedt in de plaats déze wil Gods.

Het instinct is dus niet als een materieel noodwendig, maar als een psychisch gebonden leven te beschouwen. Daarmede is echter de verhouding van de Voorzienigheid tot dat leven niet toegelicht. Waar de mensch optreedt, spreekt men van een causa secunda (zie de volgende paragr.). Nu is de vraag, of we de Providentieele actie in het *gebonden psychische* leven hebben te beschouwen als een *immediate* of als een *mediate.* De werkingen van de Voorzienigheid door de causae secundae zijn natuurlijk mediate. De vraag rijst echter, of ook niet mediate werkingen bestaan kunnen zonder causae secundae. Of er een causa secunda optreedt, kunnen we het best bepalen door te vragen, of er een *nieuw subject* optreedt. De vraag is nu of, hoewel in het dier geen nieuw subject optreedt, toch de providentieele werkingen in het instinctieve leven van dat dier niet mediate werkingen zijn kunnen en dan niet, wijl er een nieuw subject of causa sec. originat, maar *instrumentaal* gedacht (als tusschenkomst van een instrument). Het verschil tusschen die twee mogelijkheden gevoelen we aldus: wanneer ik een paard voor den wagen laat loopen, waarin ik zit, dan gebruik ik het *paard* als *causa secunda* maar zeg „*ik* rijd". Rijd ik echter op een rijwiel, dan gebruik ik dat rijwiel maar daarbij is het mediate anders dan bij het paard (causa sec.), wijl het *rijwiel* is *instrument.* Ik kan het paard wèl met de zweep slaan maar niet van binnen zijn spieren in beweging brengen, de raderen van het rijwiel breng ik echter zelf in beweging. Dus zijn de rijmiddelen *mediaat beide malen* maar het *paard* is een ander *subject,* het rijwiel is een *instrument.*

Om te verstaan, hoe de almogende en alomtegenw. kracht Gods het gansch heelal in stand houdt, moeten we het zieleleven van het dier nader beschouwen. Volgens de Schrift valt de ziel van het dier en van den mensch onder één begrip saam. We moeten niet zeggen: de mensch heeft een ziel en het dier zoo iets dergelijks; neen, de Schrift zegt, dat het psychisch leven in dier en

mensch valt onder een generiek begrip (genus), niet onder één *soort*begrip. Vergel. *Gen. 2 : 7 en 19.* Twee uitdrukkingen van één hoofdstuk hebben dit voor, dat er van geen anderen stijl of woordgebruik kan sprake zijn. *Vers 7* wordt nu van den *mensch* gezegd, dat hij is נֶפֶשׁ חַיָּה; *vers 19* wordt echter *dezelfde* uitdrukking נֶפֶשׁ חַיָּה gebezigd van כָּל־חַיַּת הַשָּׂדֶה en כָּל־עוֹף הַשָּׁמַיִם (hier wel niet van de visschen maar van de vogelen en aarddieren). We zien, hoe er niet staat, dat er *in* die dieren נֶפֶשׁ חַיָּה was; maar dat ze *zijn* נֶפֶשׁ חַיָּה. Van het dier wordt het dus gezegd precies als van den mensch. Anders zouden we nog kunnen zeggen: een dier heeft een ziel maar een mensch een *levende* ziel.

Gen. 9 : 4. Hier hebben we de drie eerste verzen bij te lezen om het verband. *Vers 2* wordt gesproken van de vogelen, landdieren, kruipende dieren en visschen; dat alles wordt den mensch gegeven tot spijs; — zie ook het *3e vers.* Nu volgt in het *4e vers*: *doch het vleesch met zijne ziel, dat is zijn bloed, zult gij niet eten.* Dus נֶפֶשׁ wordt hier gebruikt òòk van al wat kruipt èn de visschen. Wat hier gezegd wordt is dus beslissend. We moeten er ons over verwonderen, dat, waar de H. Schrift zoo pertinent spreekt, het bijbellezend publiek niet aanneemt, dat het dier een ziel heeft. Dit komt door onvoldoend onderwijs op catechisaties en scholen. Wanneer we nu *vers 15* en *16* lezen, dan zien we, hoe met terugslag op het vorige „al wat leeft, waarin een ziel is" gansch in algemeenen zin gezegd wordt. Vandaar, dat het zoo moeilijk is, om bij het lezen van de Schrift te onderscheiden of „ziel" bedoelt „ziel in *hoogeren* zin" of eenvoudig „het leven".

Psalm 71 is in *vers 13* „ziel" = *leven*, want ze willen hem dooden, hetgeen ook blijkt uit *die mijn kwaad zoeken;* — in *vers 23* is „ziel" echter in *hoogere* opvatting gebruikt: Mijne lippen zullen juichen, wanneer ik u zal psalmzingen, enz. *mijne ziel, die Gij verlost hebt;* wat God *looft* is niet het gewone *leven* maar de ziel in *hooger* zin.

(Dit is in de Bijbel-uitgave van Kuyper, Rutgers en Bavinck eenigszins vergemakkelijkt door voor *ziel in hooger zin* „ziele", voor *leven* „ziel" te gebruiken. Maar we gevoelen, hoe precies die onderscheiding is en bijna onmogelijk uit te maken, wijl er in het Hebreeuwsch slechts één begrip is).

Onze conclusie is, dat in de Schrift נֶפֶשׁ heet *elk verschijnsel, dat een onafhankelijk vermogen bezit om zich te bewegen.* Wanneer er dus een wezen is dat zich uit zich zelf kan bewegen, dan heet het נֶפֶשׁ. Dat kan een boom, hoeveel overeenkomst zijn leven ook heeft met dat van het dier, niet; daarom is hij geen נֶפֶשׁ, hij kan niet van zijn plaats gaan. נֶפֶשׁ heet dus evenmin een *golf*, want die wordt door den wind bewogen, door den stroom. Alleen als de beweging independent is van invloeden van buiten maar uit het phaenomenon

zelf voortkomt gaat de naam נֶפֶשׁ door. In onze taal komen we er het naast aan toe door te zeggen: „alles, waarin zich eigen leven openbaart". נֶפֶשׁ חַיָּה duidt dit aan, wijl het opgevat wordt als vermogen tot independente motie.

Maar nu kan die motie uit dat ding voortkomen: in de *eerste* plaats *bewust* of *onbewust;*

in de *tweede* plaats, wanneer er een bewuste factor aanwezig *is*, dan kan die factor weer:

a. òf alleen ageeren in de *verschijnings*wereld,

b. òf òòk in de *hoogere* en *ongeziene* wereld.

Het verschil tusschen de נֶפֶשׁ van mensch en dier ligt hierin, dat de bewuste factor ook in het dier is maar alleen zich richt op de verschijningswereld; de נֶפֶשׁ des menschen heeft meer bewustzijn maar is ook principieel verschillend, wijl ze zich ook kan richten op de hoogere, ongeziene verborgen wereld. Grosso modo kunnen we dan wel zeggen de נֶפֶשׁ in het dier is onbewust, in den mensch bewust; maar nauwkeurig bezien moet men deze beide werkingen van het bewustzijn onderscheiden: aan het dier een lager bewustzijnsleven toeschrijven en de onderscheiding ten principale hierin zoeken, dat het bewustzijn van het *dier* in de *verschijnings*wereld zich beweegt, van den *mensch* naar zijn natuur ook op de *hoogere* wereld zich richten kan.

We moeten er op letten, hoe in de Schrift ('t Darwinisme misbruikt deze waarheid) de Heere bij Zijn schepping nergens een salto mortale heeft. Wij nemen die oppervlakkig aan en dan is het, alsof tusschen mensch en dier een afgrond gaapt, zoo ook weer b.v. tusschen een worm en een paard, twee wezens, die, denken wij dan, volkomen in alles verschillen. Wij houden van scherpe onderscheidingen en 't is ons, alsof er tusschen dat alles geen bruggen en overgangen liggen. Het Darwinisme toonde aan, dat deze er zijn maar misbruikte ze om uit die overgangen het *ontstaan* der hoogere wezens te betogen. Ook de Schrift leert, dat er geen salto mortale is maar dat de Heere de schepping op onderscheiden stadium doet zijn *praeformatie* van het hoogere (anorgan. natuur van plant; plant van dier; dier van mensch). We gevoelen het verschil tusschen praeformatie- en Darwinistische evolutieleer. Uit een praeform. komt het volgende niet voort, wijl in dit laatste *meer* is en: uit het mindere kan nooit het meerdere voortkomen.

De mensch = het dier + x (het dier weer = de plant + y), nu kan $0 + x$ (de mensch) nooit voortkomen uit 0 (het dier). De inhoud van de *causa* moet altijd meer zijn dan de inhoud van den *effectus*. Anders gezegd: het dier is geschapen naar *het beeld en de gelijkenis* van den mensch; de plant naar die van het dier; de anorgan. natuur naar die van de plant. Daarmee is ook de

praeformatie uitgedrukt. Zeg ik nu, dat de mensch geschapen is naar Gods Beeld, volgt daaruit dan, dat God door evolutie uit den mensch voortkomt? Neen, want het origineel moet er eerder zijn dan het portret. Waar we een wereld ingaan, waarin meer en meer het Darwinisme ingang vindt, moeten we helder de fout van het evolutie-systeem inzien. Zeg ik, dat mensch, dier en plant in dien samenhang staan, dan moeten we ons uitgangspunt in *God* nemen, niet in het delfstoffenrijk. Niet in de Schepping zelf maar in het *plan Gods* lag eerst de mensch als Gods beeld, dan het dier als beeld van den mensch, enz. De praeform. is wèl in de realiteit het eerst, maar in het plan is eerst het volkomenste, dan de praeformatie. Zoo begrijpen we, waarom hieronder eerst beschouwd wordt, hoe het bij den mensch is en dàn bij het *dier* (juist andersom dan door het Darwinisme geschiedt).

I. *Bij den mensch vinden we*:

A. Dat hij handelt naar *onbewuste* factoren, waaronder

1°. zijn te verstaan die dingen, die hem zijn *ingeschapen*. Er zijn neigingen, aandrangen in zijn wezen, niet door hem zelf gemaakt of ingebracht maar uit zijn wezen opkomend. Zoo is de generatieve aandrift ingeschapen. Deze begint onbewust te werken, beweegt hem door een factor maar onbewust. Zoodra hij helder inziet, wat die drift is, dan wordt het bewust. Dit geldt voor ingeschapen motieven.

2°. In den mensch zijn *onbewuste* factoren tengevolge van *gewoonte*. Men gewent zich aan dingen en de gewoonte geeft aan de natuur een plooi. Is men gewoon op te staan, zoodat men om acht uur gereed is, dan wordt men tegen dien tijd wakker. Die persoon maakt zichzelf niet wakker maar toch is er een motie in hem, uit zijn wezen opkomend, die hem wakker maakt. Er is dus een *factor* (de persoon komt in beweging) maar *onbewust* (de persoon weet niet, dat hij het doet).

Van die beide factoren (1°. en 2°.) geldt: „Naturam furca frustra expellas tamen usque recurrit;" dat die motieven in ons zoo stuk zijn, dat men er met zijn bewustzijn niet in kan dringen.

3°. komt hierbij het *atavisme*. Deze categorie moet begrepen worden onder de gewoonheidsfactoren (2°.) maar met dit verschil, dat men die kan hebben *zelf* aangewend of die *hereditair* in het geslacht geworden zijn (visschers van ouder op ouder b.v. hebben andere gewoonten dan landbouwers); maar de laatsten beginnen ook met *onbewust* te zijn.

B. Nu werken om den mensch in beweging te brengen in de tweede plaats *bewuste* factoren. Die bewuste factoren nu verschillen in graad van sterkte:

1°. de *zwakste* graad van bewustzijn is daar, waar we gedreven worden door het *affect van de zintuigen*. Komt men een kamer binnen en ruikt men

iets onaangenaams, onwillekeurig gaat men terug. Dat is niet onbewust, want we *weten* het. De actie van het bewustzijn is echter zoo weinig sterk, dat reuk ons ook in den slaap kan aandoen en wakker maken. Hetzelfde kan men hebben met het gehoor: een afgrijselijk geluid doet ons opschrikken, een schoon geluid doet ons toeloopen zonder dat we er ons rekenschap van geven. Zoo raken we in beweging.

Door den klank in het bewustzijn worden we dus in actie gebracht. Dat gaat echter niet beredeneerd maar er is vermenging van het geluid en een zwakken graad van bewustzijn. Zoo kan men dat met gezicht en smaak eveneens hebben: krijgen we iets onsmakelijks in den mond, dan maken we een beweging om dat te verwijderen, maar het bewustzijn werkt heel zwak mee. De eigenaardigheid van die bewuste factoren in den laagsten graad van hun werkingen is, dat, al coöpereert het bewustzijn, de actie *bindend, dwingend* is. Er zit in de werking van de zintuigen een dwingende actie (van zelf springt men op bij een zwaar geluid, enz.)

2º. Er zijn echter ook bewuste factoren van den *tweeden* graad, waarbij de *dwingende kracht minder sterk*, de *coöperatie van het bewustzijn sterker is;* hieruit blijkend, dat *eigen overleg* gaat meewerken. Maar bij die factoren heeft men weer bewustzijnswerkingen, die alleen met de *lagere* orde van dingen rekenen en die ook met de *hoogere* orde van dingen rekenen. (We spreken nu van den mensch). Waneer men bij een hooge brug iemand met een wagen ziet tobben, komt door het gezicht de aandoening op: zou ik hem even helpen? Maar men steekt de handen niet *vanzelf* uit. Dat doet wel een burger, die tot dezelfde categorie hoort, die de gewoonte heeft dat te doen. Maar voor ons is dat niet zoo dadelijk klaar. Wij gevoelen wel een zekeren drang daartoe maar er komt *eigen overleg*, waarbij dan weer een *lagere* vrees voor vermoeiing, vuile handen, enz. of *hoogere* orde van elementen (vrees voor het fatsoen enz.). We hebben hier dus: *a impuls*, *b overleg*, beheerscht door motieven van lagere en hoogere orde.

3º. Komt de *hoogste* graad van het bewustzijn bij den mensch, die dan intreedt, wanneer de actie voor het *grooter deel* niet door een prikkel van buiten maar *uit onszelf* ontstaat, zich op de *hoogere* wereld richt en kracht ontwikkelt om de natuurlijke impulsen te *weerstreven*.

Dus aan deze drie notae is het hoogste bewustzijn kenbaar: *a*. het opereert uit zichzelf; *b*. beweegt zich in de ongeziene wereld (de religieuse, aesthetissche enz.). *c*. is niet alleen independent van de natuurl. impulsen, maar kan daarover heerschen (men staat niet bewust onder het dictamen van de natuurl. neigingen, maar legt dien het dictamen van zijn bewust leven op).

II. *Nemen we nu het hoogerstaande dier.* Bij die hoogerstaande dieren:

A. zijn de *onbewuste* factoren ook:

1°. deel *ingeschapen.* Laat men een kip een eendenei en een kippenei uitbroeden, dan zal, uitgebroed, het eendekuiken van zelf het water ingaan, het kippenkuiken staat er naar te kijken, maar gaat niet. Daar is een impuls van een onbewusten, ingeschapen factor.

2°. *gewoonheidsfactoren*, d. w. z. er kunnen ook in het dier acties werken, niet ingeschapen, maar door gewoonte, zelfs door dressuur ingekomen. Een wild paard toont, wat het ingeschapene is, wanneer het echter goed gedresseerd is, krijgt het heel andere usanties en gewoonten, die het paard zoo eigen worden, dat het onbestuurd van zelf er zich in beweegt.

3°. *atavistische, onbewuste factoren.* Een wilde kat vergeleken met een tamme laat zien, wat dit zeggen wil. Ons *soort* katten, niet alleen de enkele kat, is „domesticated" (het atav. bij de planten komt uit in de acclimatisatie). Daarom is de zachtere aard van onze katten en honden niet ingeschapen. Laat men ze weer in het wild loopen, dan komt na een paar geslachten de oude natuur weer op.

Al die factoren zijn *dwingend*, werken met noodzakelijkheid.

B. Bij het dier zijn in de tweede plaats ook moties ten gevolge van *een zekeren graad van bewustzijn.* Dit leert ook de Schrift *Jes. 1 : 3, Jer. 8 : 7,* יָדַע is het *bewustzijnswoord.* Niet alleen dus heeft het dier een נֶפֶשׁ, een ψυχή maar ook bewustzijn.

Ook hier moeten we weer onderscheiden:

1°. den *eersten* graad van bewustzijn, gevolg van de werking der zintuigen, zeer stellig aan het dier toe te kennen. In de dieren*wereld* (niet bij *alle* dieren) is de werking der zintuigen sterker dan bij den mensch. Toch gaan die factoren niet buiten alle bewustzijn door en zijn tevens dwingend. Bloedhonden moeten even ruiken en zuigen aan het bloed van een vermoorde en dan gaan ze regelrecht, al is het uren ver, naar de plaats, waar het lijk ligt en hebben die dikwijls uitgebracht.

2°. den *tweeden* graad van bewustzijnsmotie. Wanneer een Newfoundlander ziet, dat een kind in het water ligt, erin springt en het kind eruit haalt, dan hebben we te doen met een bewustzijnsmotie, die niet enkel gevolg van de werking der zintuigen is. Wanneer een St. Bernardhond (en een andere hond niet) iemand, onder de sneeuw bedolven, uitvindt, dan is dat een ingeschapen iets, maar niet buiten overleg. Wanneer een spin een web zet, rekent ze met den wind, maakt het zoo, dat de insecten, door den wind gedreven, erin komen, terwijl het net van den wind toch geen last heeft. Wanneer een goed raspaard in den oorlog strijdt, dan helpt het den ruiter, deze stuurt het niet meer, maar het paard loopt toch niet weg, strijdt mee, dringt tegen het paard van den

tegenstander aan en voelt aan de knieën van den man, hoe het gaan moet om de slagen te ontwijken. Dan is er werkelijk een zeker samenleven, medewerken, alsof ruiter en paard één waren. Bij al die dingen is dus wel degelijk zekere bewustzijnswerking van het beest. In de hoogere rijschool werkt een paard niet door natuurdrift, maar scheidt uit, wanneer de zweep ophoudt. Er is dus een tusschenschakel van weten tusschen het begin van de motie en de beweging, die het gevolg daarvan is. Zoo was er een hond, die de gewoonte had op het bed van zijn baas te gaan liggen. Poogden de *overige* huisgenooten hem eraf te jagen, dan gromde en beet hij, en bleef liggen. Kwam de baas echter thuis, dan ging hij van het bed af. Maar nu was het eigenaardige, dat hij, alvorens op het bed te gaan liggen, eerst beneden ging kijken, of de jas van zijn baas ook aan den kapstok hing; was die weg, dan bleek hem daaruit, dat de baas uit was en hij ging dan naar boven en op het bed liggen. Ook bij lagerstaande dieren als ratten is het overleg sterk: bij het stelen van graan neemt er een, door met opgezette haren in het graan te gaan rollen, graan op en een ander sleept hem dan voort. Dus ook bij de dieren zijn er bewustzijnsdaden met overleg, maar die gaan nooit boven de lagere orde van dingen uit, er komen nooit hoogere motieven bij. Ze rekenen steeds met de verschijningswereld en hun daden zijn de „compound" van *natuur-, gewoonheids-* en *atavistische driften* + *overleg.* Nu zijn die aandriften bij het dier deels *individueel*, deels *sociaal*, d. w. z. deels alles uit eigen bestaan voortkomend, deels geldend voor de gemeenschap (mieren, bijen enz.), hetgeen dan leidt tot verdeeling van arbeid, ondersteuning van elkaar, waarbij men wel degelijk overleg ziet bijkomen. Wanneer b.v. in de nabijheid van een mierennest een boom met bladluizen is, dan klimmen de mieren tegen den boom op, melken die luizen, zetten het sap in een hoekje bij elkaar en maken er kaarsjes van. Wanneer die kaarsjes zekere grootte hebben gekregen, komen andere mieren ze naar beneden halen en bergen ze weg. (Prof. Kuyper heeft dit zelf door de microscoop gezien). Daar is dus geen individ. maar sociale werking. *Sir Lubbock* in Londen, die speciale studie gemaakt heeft van de mieren en er ook over schreef, heeft een heele inrichting van mieren. Deze ontdekte, dat, wanneer een mierennest, oorlogvoerend, een ander nest overwonnen heeft, de overwinnaars de overwonnenen naar hun eigen nest sleepen, als slaven laten werken en zelf niets uitvoeren; een paar loopen er bij als wakers om aan te geven, wat de slaven doen moeten. Dus is er sociaal, gemeen overleg. Maar in dit alles is toch niets dan een drang van motieven van lagere orde.

3°. Komt men nu op den *hoogsten* graad van bewustzijn, dan is er ook in het dier nog de possibiliteit tot dat hoogere maar het grijpt er, als het ware, met één poot naar. Het kan n.l. ook aan zijn natuurdriften weerstand bieden,

waartoe het point de départ natuurlijk in zijn bewustzijn moet liggen; maar het kan dit niet *uit zich zelf* (verschil met den mensch): een stuk vleesch in het bereik van een hond wordt opgehapt; de hond kan het ook laten maar dit slechts onder bedreiging van de zweep. Hij heeft ook geheugen, zoodat men hem alleen met een stuk vleesch in de kamer laten kan zonder dat hij het opeet. Is de straf echter uit zijn geheugen, dan hapt hij toe. Zoo vinden we bij de menschen òf zedelijk leven *uit vrees voor straf* (dat staat laag), òf uit *eigen overtuiging* (het hooger zedel. in den mensch).

Hoe staat nu tegenover die instinctieve werking van het dier, deels bewust, deels onbewust, de Goddel. Providentie? Is alles mediaat of ook immediaat? Antwoord: de Goddel. Providentie ook in de dierenwereld draagt een veelszins mediaat karakter, ja zelfs tegenover de plantenwereld en zelfs tegenover de anorganische wereld. Ten opzichte van de anorganische wereld bedoelt het dit: in de Schrift komen allerlei indiciën voor, dat de engelen in het Provident. bestuur optreden als uitvoerders van den Goddel. wil, ook in de natuurlijke wereld, cf. het slaan van Jeruzalem met pestilentie door een engel. Waar God engelen gebruikt, waar de Cherubs in de H. Schrift als dragers van Gods almachtigheid optreden en als zoodanig met het aangezicht van dieren voorkomen, daar is de actie van de Provid. een mediate. Komen we nu aan de planten- en dierenwereld, dan heeft de *reproductie* alleen plaats door intermediair van het bestaande geslacht. God drijft geen vrucht in eens uit den grond maar door de organ. kiem is het zaad gegeven; Hij maakt eerst den boom en door het intermediair van den boom de vruchten. Daar is dus mediate werking. Zoo ook (cf. נֶפֶשׁ חַיָּה) is er een mediate werking der Provid. in de reproductie van het dier, het eene komt uit het andere voort door *generatie*. Hetzelfde gaat door voor de *voeding*. God heeft niet noodig een mensch met voeding in stand te houden. Zieken kunnen weken lang in het leven blijven zonder eten. Dat is te vergelijken met den winterslaap der dieren; ze krijgen den heelen winter niets maar blijven toch bestaan. De Heere Jezus gaf zelf die gedachte aan bij Zijn vasten in de woestijn: „de mensch zal bij brood alleen niet leven, maar bij alle woord, dat door den mond Gods uitgaat", („alle woord Gods" is niet de Bijbel maar de immediate (voedende) kracht van Gods Voorzienigheid, uitgaande om ons te doen leven, het heelal in stand te houden). Jezus heeft hiermee uitgedrukt, dat, wat God doet met het dier in den winterslaap, Hij ook bij den mensch kan doen, n.l. hem immediaat in stand houden. De gewone weg is echter die der voeding en die weg is *mediaat*. In het *firmament* is het noodig te onderscheiden tusschen *mediate* en *immediate* instandhouding van het firmament. *Mediaat*, waar onze aarde aantrekking oefent op den

kleineren bol van de maan door haar grooteren omvang. God houdt de maan in haar loop door de aarde (zoo de zon met betrekking tot de aarde, enz.). Maar er moet te gelijk zijn een *immediate* werking met betrekking tot het *geheel* van het firmament, want dat geheel kan, ondanks het bestaan der relatiën, niet bestaan zonder dat God het vasthoudt. (Men kan het firmament in het klein nabootsen maar dan moet er altijd iets zijn, dat het *geheel* draagt). Er moet een centrale kracht zijn, die alles draagt en die moet immediaat wezen. Zoo zijn er op allerlei terrein mediate werkingen, *mediaat* is de werking bij de dieren: waar God b.v. werkt met zijn Provid. door ingeschapen natuur-, of gewoonheids-, of atavistische factoren, daar moeten we het niet voorstellen, alsof de almogende kracht Gods op dat oogenblik den atavistischen, of gewoonte-, of ingeschapen factor voortbrengt (want dan zou die niet atav., aangewend of ingeschapen zijn) maar dat de werking van de Provid. in het verleden en Gods werking in de Schepping nawerkt op dat oogenblik in de onbewuste factoren.

De vraag, welke de verhouding is tusschen de Prov. en de dierenwereld hebben we nu in hoofdzaak afgehandeld. Onze conclusie luidt, dat we aan het dier niet de ziel, ook niet een zekere mate van bewustzijn moeten ontzeggen maar, dat het verschil tusschen mensch en dier hierin bestaat, dat in het dier niet aanwezig is het kenmerk van het psychische leven des menschen, n.l. het *zelfbewustzijn* en, ten gevolge daarvan en daaruit voortkomende *eigen motie*. Het dier staat midden tusschen plant en mensch in: de *plant* heeft noch locomobiliteit in het stoffelijke, noch in het inwendige; de *mensch* heeft locomotie door zijn beenen (om het zoo uit te drukken) èn in het psychische leven; het *dier* heeft wel locomotie in het uitwendige (met zijn pooten) maar mist locomotie in het psychische. Zeer zeker is er althans in het hooger ontwikkelde dier, als het iets waarneemt, een actie in zijn bewustzijn, waardoor opgewekt wordt de psychische beweging b.v. om de prooi te grijpen en dat wel de beweging om de prooi aan te vallen op de slimste wijs; maar het verband tusschen de voorstelling in het bewustzijn en de actie gaat niet langs een wiel, dat het dier zelf in beweging brengt; integendeel, die twee staan niet in waarneembaar verband maar zijn naast elkaar staande bewegingen, die met innerlijken dwang werken; zijn eigen „ik" komt niet tusschen beide als het wiel, waardoor de eene beweging tot de andere wordt overgeleid. Transvalers, die veel met leeuwen in aanraking waren geweest, vertelden eens: wanneer een leeuw op iemand afkomt en die persoon stokstijf blijft staan, dan neemt de leeuw positie op een paar meter afstand en kijkt staroogend naar de beenen van dien man; houdt men deze nu maar onbeweeglijk, dan kan men zelfs gerust op den

leeuw schieten of anders trekt hij na zekeren tijd toch vanzelf af. Daaruit blijkt, dat uit de beweging der beenen de prikkel komt in de hersenen van den leeuw om den sprong te doen. Anders blijft de prikkel uit.

ב. *De latente krachten.*

De Providentia is de almachtige en alomtegenwoordige kracht Gods zelf, die alle ding van oogenblik tot oogenblik in wezen houdt en krachten daarin laat werken. Maar hoe hebben we dit nu te verstaan met betrekking tot de *latente* krachten in de natuur? Men kan de inwerking der Prov. goed begrijpen met betrekking tot de *zichtbare* krachten; maar er zijn nog tweeërlei soort latente krachten:

a. de potenzen in het organische;

b. de schuilende, chemische verbindingen.

Ad *a.* In één graankorrel zit de kracht om zóó uit te dijen, dat ze de heele wereld overdekt. In één jaar toch draagt ze b.v. 30-voud vrucht; dan in het tweede jaar 30 × 30; in het derde 30 × 900, enz. Zoo gevoelen we, hoe men in eenige eeuwen zooveel graan krijgt, dat het, indien men het zaaien wilde, de gansche aarde zou kunnen overdekken. De potenz daarvoor zit derhalve in één graankorrel. Zoo ook is het met dier en mensch. Nu leven er ongeveer 1400 millioen menschen en zijn reeds een groot getal gestorven en er kunnen nog een groot getal komen. De potenz voor al die menschen zat in Adam. Kon men dit aan de graankorrel of aan Adam zien? Neen, God nu werkt de krachten, die werken, maar ook die schuilen.

Ad *b.* de dynamische en chemische werkingen. Het gas, dat wij branden, is niet nieuw geschapen, maar heeft eeuwenlang in de steenkolen gezeten. De electr. kracht is altijd in de Schepping geweest. Zoo kunnen er op dit oogenblik in de natuur nog allerlei krachten schuilen, die we nog niet kennen. De chemische scheidingen en verbindingen leeren, dat in alle elementen krachten schuilen, die ontbonden worden, als ze zich met andere verbinden. (Het hydrogenium met het oxygenium oefent ontzettende kracht).

Dus in de organische en anorganische natuur zijn allerlei krachten, die gebonden zijn, die we niet zien werken. Wat is nu het verband tusschen de Prov. en die krachten? In *God* is niets potentieels. Deus est actus purissimus, d. w. z. alles in Zijn Wezen is actie: nihil in Deo potentia, sed omnia actu sunt. Er is geen enkele potenz in God, die nog niet ontwikkeld is, anders krijgen we pantheïstisch „der werdende Gott" (cf. Locus de Deo). Hoe kunnen we nu bij God als actus purissimus de Providentia voor de schuilende krachten hebben? Bij schuilende krachten komen twee krachten in aanmerking: 1°. de kracht, die ze *voortbrengt*; 2°. de kracht, die ze *bindt*. Die kracht nu, die ze bindt is het, *die maakt dat ze potentia zijn*. Houdt die bindende kracht op, dan treden ze naar buiten. Dat binden kan op tweeërlei wijs plaats hebben:

a. door een *directe* kracht;

b. door een *scheppingsordinantie*, waardoor alleen in verbinding met een andere kracht, de kracht die werking kan hebben. IJzer en steen bezitten beide een element van kracht; maar noch uit ijzer, noch uit steen alleen slaat men vuur, pas door die twee tegen elkaar te slaan komt de vonk. Daar is dus losmaking van krachten alleen door die twee met elkaar in aanraking te brengen. Wie nu stelt, dat die verborgen krachten op zich zelf in de schepping aanwezig zijn geraakt van de Provident. lijn af en krijgt weer een zelfstandige schepping en God houdt slechts toezicht. Neen, geen ding heeft een depôt van krachten, geen enkel creatuur staat een oogenblik op zich zelf; van oogenblik tot oogenblik wordt alle kracht en de ordinantie voor die kracht door God gewerkt en in stand gehouden. De Prov. Dei hebben we hier dus zoo te verstaan:

1º. Hij doet de kracht *werken* (de generatieve bij de organische wezens; de dynamische bij de anorgan. dingen);

2º. Hij werkt een tweede kracht om die gewerkte krachten te *binden* of laat het voorwerp, waarin ze zitten, in contact komen met zijn coördinaat en doet ze zoo *uitkomen*.

Een nog niet afgestoken vuurwerk bevat in zich, wat men straks zien zal: echter schuilend, later komt dat uit, gewerkt door de ontstekende vonk. Zoo is het in de schepping God, die het vuurwerk gereed maakt en het zoo houdt zoolang het Hem goeddunkt, dan de vonk aanbrengt, die krachten ontbindt en laat zien, wat er schuilt in het voorwerp. Er komt dus niets nieuws bij, maar eerst zijn er gebonden, dan losgemaakte krachten, die èn in binding èn in werking gedragen worden door Gods voorzienige almachtigheid.

Te dezen opzichte komt nog een vraag aan de orde, die van gewicht is van ons menschel. leven: *of de mensch of een ander schepsel door God met scheppings- of voorzienigheidskracht kan voorzien worden* (dit hangt samen met de schuilende krachten). Er zijn wonderen. Daarbij rijst de vraag: *Kan nu de mensch wonderen doen?* In het algemeen „ja", zooals de Schrift ook leert. Maar inzoover het wonder, goed verstaan in de leer omtrent de Provid., is het niet meer werken van de natuurkracht maar van een andere kracht, kan zoo de mensch scheppend een wonder verrichten? Die vraag is door onze Vaderen in den strijd met Rome over de Mis grondig behandeld. Zij zeiden, dat de Mis daarop neerkomt, omdat men beweert, dat het woord van den Priester het brood doet ophouden brood te zijn en verandert in iets anders. (Die controvers wordt hier niet nader besproken. Rome zegt, dat het niet zoo is). Zoo krijgt men de kwestie, of de mensch iets kan doen ophouden te zijn, wat het is, en iets anders kan doen worden. We gevoelen, dat hierin het

karakter van het wonder in de leer der Voorzienigheid zit: het doen ophouden van een zekere kracht en het in de plaats brengen van een andere kracht. Tot dat punt moeten we dan ook terug. Kan nu aan een mensch door God de macht worden verleend om zoo te scheppen; m.a.w. als er een wonder gebeurt en de mensch is daarbij de ageerende persoon, geschiedt het dan door den mensch of is deze slechts de uitvoerder van de orde Gods en doet God het wonder? Neemt men de realiteit van de genezingen in Lourdes aan, dan is de vraag: komt die genezing door het water, den priester òf door de almachtigheid Gods tot stand? Hierop is het antwoord, dat nooit eenige daad van dien aard tot stand komt mediaat door den mensch maar *door God alleen*, wat de mensch ook spreke of doe.

Wekt Elia een kind op, dan buigt hij zich wel over dat kind heen en spreekt, maar God maakt het levend. Er is dus coöperatie van den *mensch* (het zich buigen over het kind, het spreken, enz.) en van *God* (die het kind levend maakt). Zoo doet ook *God* b.v. water uit de rots komen, Mozes slaat slechts. Door onze Vaderen is steeds beleden, dat er nooit sprake van kan zijn, dat God scheppende macht zou overdragen. Waarom hebben ze dit beleden? Onderstelt men een depôt van kracht in de Schepping, dan is er geen reden, waarom de mensch niet de kracht tot scheppen zou hebben. Kan er echter in den mensch nooit eenige kracht werken dan doordat God die van oogenblik tot oogenblik draagt, dan bestaat er geen onderscheiding tusschen de scheppende kracht van den mensch en van God. Wijl scheppen is het door Goddel. machtswil in het leven roepen van iets, dat er niet is, zoo zou er door den mensch op die wijze een *additum quid* komen bij de schepping. Hoorde dat erbij, dan ware de Schepping niet compleet; wijl de Schepping echter compleet is, zoo zou dat additum quid *superfluum* zijn. Neen, de scheppende kracht is een origineele kracht, nooit te oefenen door den mensch, maar door God. Die kwestie is voor ons van belang, omdat in de H. Schrift gesproken wordt van wonderen en teekenen, die gedaan zijn of zullen worden door den Anti-christ, door den Satan en zijne dienstknechten en anderzijds, omdat we alle eeuwen door en in onzen tijd hooren van feiten en verschijnselen, waarbij door menschen onverklaarbare krachten worden gewerkt (mermerisme, hypnotisme, somnambulisme, enz.)

De Schrift spreekt ons hiervan:

Deutr. 13 : 1, v. v. Wanneer dus een valsch profeet komt en zijn woorden bevestigt met teekens of wonderen, dan moet hij gesteenigd worden. Daar wordt dus aangenomen, dat hij die wonderen doen *kan*.

Ex. 7 : 11. De Egypt. Wijzen deden dezelfde teekenen, als Mozes door God was opgedragen te doen.

Deutr. 8 : 10, v. v. Daar wordt evenzoo de duivelskunstenarij erkend, maar aan Israël gezegd, dat het er niet aan mee mag doen; op een andere wijze zal het de openbaring, die het noodig heeft, van God krijgen.

Jes. 44 : 25. Hier wordt gesproken van de actie, die van God uitgaat, om de gevolgen van de actie der guichelaars te vernietigen.

Jes. 27 : 9.; Micha 5 : 11.

Zoo ook in het N. Testament:

II Thess. 2 : 9; Openb. 13 : 12, v. v. (daar staat van de σημεῖα (vers 14) die het hem gegeven zal worden te doen); *Openb. 16 ; 14; 19 : 20.*

We zien dus, dat zoowel in het O. als N. Testament wordt gezegd, dat er τέρατα, σημεῖα, אתות en נִפְלָאוֹת zijn gedaan ook door de onheilige machten, die in de wereld zich openbaren. De gewone opvatting luidt: dat is allemaal bedrog evenals het spiritisme, enz. Men ontkent de realiteit ervan en noemt het alleen misleiding. Die komt er dikwijls wel bij en velen zijn ontmaskerd, maar uit het feit, dat daarbij veel slimme bedriegers zijn, volgt nog niet, dat we alle realiteit aan deze dingen mogen ontzeggen. Gods Woord zegt, dat de Wijzen van Pharo dezelfde teekenen deden als Mozes; waarschuwt voortdurend tegen dit alles; profeteert, dat de Antichrist weer zulke dingen zal kunnen doen; wij mogen dus de realiteit aan deze dingen niet ontzeggen. Maar nu moeten we onderscheiden tusschen die dingen als middelen van *Satan* en de middelen, de latente machten, die van *God* aan het menschel. geslacht bleken verleend te zijn en die later in de samenleving worden opgenomen. Neem b.v. het *hypnotisme*, de macht der ziel van den eenen mensch op die van den anderen, om het „ik" van den ander aan het zijne te substitueeren. Kwam men er achter, welke wetten dat hypnotisme beheerschen en ontdekte men, dat men daarin het middel bezat om tot nader bekendheid met een kranke te komen, dan is mogelijk, dat die kracht zoo normaal gekend wordt, dat het een der middelen van genezing blijkt. Het wordt in wetenschappelijke kringen reeds onderzocht en aangenomen door eenige hoogleeraren (Prof. Bernheim in de wetenschappelijkste). Op zich zelf kan men dus niet zeggen: het hypnotisme is goed of kwaad; het komt uit den persoon op. Op die wijze zijn er te allen tijde personen geweest onder de heidensche en christel. volken, die verstand van zulke werkingen hadden (de Wijzen van Egypte; de Magiërs van Babyl.; de Mysteriën). Zoo komt uit de oudheid ons een roep tegen van het reëel bestaan en bekend zijn van zulke werkingen. Zelfs bij de volken van Afrika ontdekte men in den laatsten tijd dergelijke dingen. We kunnen dus niet zeggen: dat is alles bedriegerij (de Schrift immers constateert het van de Wijzen, enz.); maar we moeten onderscheiden tusschen het gebruik van die

krachten door een daemonischen geest en het gebruik der dingen, die nu nog weinig bekend zijn maar die we later zullen kennen. Vroeger b.v. werd met gelaatkunde, phrenologie, graphologie, chirologie gespot, nu zijn ze genoegzaam verklaard als zeer natuurlijke werkingen in den mensch bestudeerend.

Eerste opmerking. De vraag, hoe die verschijnselen te verklaren zijn, moet aldus beantwoord worden, dat vooreerst uit den oorspronkelijken toestand van den mensch in het Paradijs de kennis van psychologische en physische krachten, door de zonde bij de menigte te loor gegaan, bewaard gebleven is in enkele kringen. Waar zulke kennis van myst. krachten is overgeleverd, hebben zij, die ze bezaten, zich bij elkaar gevoegd en zoo ontstonden geheime genootschappen, die zich wisten te combineeren met de religies. Daardoor komt het dat we die myst. krachten vooral in de priesterkringen aantreffen. Ook laat zich daaruit verklaren, hoe ze met den ondergang van het heidendom te loor gingen. Ze waren n.l. in dienst van de afgoderij gesteld en alle afgoderij beschouwden de Christenen als duivelsch werk (cf. I Cor. 10 : 21, tafel des Heeren en duivelen ; en verder de apostol. litteratuur), de afgoderij tegenover Christus heeft een diabolisch karakter. De kennis der myst. krachten, in dienst der afgoderij staande, heeft zich toen teruggetrokken en het karakter gekregen van de „zwarte kunst". Daaruit is verklaarbaar, dat met den triumf van het christendom die kennis met haar laatste kenners grootendeels is teloor gegaan, deels zich heeft teruggetrokken in zeer kleine kringen. Zoo vinden we in de Middeleeuwen het occultisme (kennis der occulta) in zeer kleine, verborgen kringen, met een zuiver diabol. karakter, geculmineerd in de Duivelsmis (eens per jaar gehouden en nabootsing van het H. Avondmaal ter eere van den Duivel). Nu nog wordt van dergelijke actiën juist het meeste in heidenlanden gevonden (de slangenbezwering, tamelijk uitgebreid in Indië ; in Tibet de groote Lama, opperpriester, een dienst, rustend op dergelijke occulte werkingen). Het christendom heeft niet om de *zaak* maar om den *dienst*, waarin ze optraden, die dingen voor ons ongeoorloofd verklaard. Toen het occultisme in de Middeleeuwen weer veld won en in de beheksing zijn culmen vond, heeft de Chr. Kerk en de Regeering (cf. de heksenprocessen) er zich met kracht tegen verzet. Toch nog traden daarna van allerlei kanten dergelijke occulte werkingen aan het licht. Nu beginnen ze een ander karakter te krijgen, staan niet meer in dienst van myster. kringen, priesters of religie, maar openbaren zich meer in het algemeen (alleen het spiritisme heeft de neiging om een kring van ingewijden te vormen).

Tweede opmerking. Op zich zelf ligt er niets irrationeels in, dat de mogelijkheid om zulke krachten te werken het deel is van *enkelen*. Wij vinden die werkingen van geestelijke en physische krachten het rationeelst, die alge-

meen zijn en wantrouwen die, welke slechts enkelen beweren te bezitten. Die pretentie ontzeggen wij hun dan en verklaren ze voor bedrog. Dat standpunt nu is niet vol te houden. Het blijft toch op elk terrein, dat er tal van gaven zijn, die wel in principe aan allen toebehooren, menschelijk zijn, maar toch slechts bij enkelen zoo groot zijn, dat ze tot uiting komen. Zoo is het kunstvermogen in de menschel. natuur gegrond en dus hebben alle menschen een potenz om dat voort te brengen. We zien dit zelfs op physiek terrein: bij een man hoort een baard; toch hebben sommige mannen er geen, bij anderen kwam de baard tot volle ontwikkeling. Komen we nu op het geestelijke van den mensch: het kunstvermogen is menschelijk en toch, bij wie treedt het naar buiten? Bij duizenden zijn er hier in Amsterdam, die niets met penseel, muziek-instrument, enz. kunnen uitrichten. Anderen tooveren er mee. Ieder heeft de potenz van het muzikaal vermogen en toch, bij hoe weinigen komt het tot openbaring. Zoo blijkt, dat al zijn de potenzen van alle vermogens in iederen mensch aanwezig, het van den aanleg van den persoon afhangt, of een of ander ervan uitkomt. Talent en genie zijn aldus niet ieders gaven maar toch menschelijk. Zoo is het dan ook best te begrijpen, dat op dit ons terrein enkelen slechts kenners zijn. Zie maar een dierentemmer, die de macht heeft evenals Adam in het Paradijs, om die dieren te beheerschen zonder ze aan te raken. Hier hebben we een voorbeeld van macht over het dier, die uit het Paradijs schijnt overgekomen te zijn, maar zich nu slechts bij enkelen openbaart en die enkelen zijn dan niet vroom (anders zou men kunnen zeggen: daardoor komt het) maar dikwijls ruwe menschen. Soms vindt men in een familie een biologische macht over dieren. Zoo laat het zich begrijpen, hoe men ook op andere terreinen spreekt van een *medium*, d. i. iemand, die in hooge mate sensibiliteit voor de een of andere werking bezit. Het feit, dat het vermogen van die werking slechts bij enkelen voorkomt, is dan geen reden om daaraan te twijfelen. Wanneer dit zoo staat, hebben we hier nog bij te voegen, dat er op het hoogste religieuse gebied verschijnselen voorkomen, die met deze phaenomena zekere overeenkomst vertoonen. Het hypnotisme leert, dat de ziel van den een over die van den ander zoodanige macht oefenen kan, dat zijn subject als het ware intreedt bij den ander. Paulus nu zegt; „en ik leef, doch niet meer ik, maar Christus leeft in mij" en spreekt van „één plant met Christus te zijn". Moet dit dogmatisch verstaan worden, dat Christus krachtens Zijn Godheid één plant wordt met de Zijnen? Neen, het geldt van Christus' *natura humana*; niet van den tweeden Persoon, maar van den *Middelaar*.

Daar is dus zóó groote gemeenschap van Christus' ψυχή en de onze, dat we spreken van in Hem *ingelijfd* te worden en dat niet door kennis of geloof,

maar door een daad buiten ons en zonder dat we het weten. Immers de Kerk belijdt het ook van de kinderen des Verbonds (zie het Doopsformulier). In de *Unio mystica cum Christo* vinden we dus een gemeenschap van ziel op ziel, verre verheven boven de ons overigens bekende. Hetzelfde kan worden aangetoond uit de wondere werkingen des Heeren. Als Christus zegt tot Nathanaël: „Eer u Filippus riep, daar gij onder den vijgeboom waart, zag ik u", daar is dit zien op een afstand analoog met de clairvoyance. Zoo vinden we op hooger religieus terrein verschijnselen, die op genoemde werkingen heenwijzen. Waar na den dood de ziel in afgescheiden staat gemeenschap heeft met die der heiligen en van Christus, daar hebben we weer een gemeenschap, enkel psychisch bestaand en onverklaarbaar voor ons.

Nu komt de vraag, of daarin niet is een reëele kracht, in de schepping en den mensch gelegd en in het Paradijs volkomen werkend, maar nu verzwakt en sporadisch nawerkend, deels door traditie; en daarnaast, geheel ervan afgescheiden, of er niet in de menschel. natuur en tusschen mensch en mensch krachten en verhoudingen kunnen werken, tot dusver nog niet gekend, d. w. z. krachten, waarvan we wel effecten hebben gezien (invloed van den een op den ander) maar die niet nader onderzocht zijn en waarvan het onderzoek zal doen zien, dat er vele bestaan, onder zeker regimen voorkomend, die zoowel voor verkeer (opvoeding, enz.) als op medisch gebied mettertijd profijt kunnen afwerpen, hetwelk ons dan door Gods genade toekomt. We moeten dus onderscheiden:

a. de *occulte werkingen*, vroeger onder den vorm van een daemonisch karakter, dat op zij is gedrongen, en die zich nu los van afgoderij weer hier en daar vertoonen;

b. de krachten, die langzamerhand in het licht treden, waardoor beheerscht zou kunnen worden *de verhouding van mensch op mensch* en die nog niet voldoende onderzocht zijn.

Van de *laatste* hebben we dus maar niet te zeggen, dat ze huichelarij zijn en ze zoo te veroordeelen; van de *eerste* mag men niet terstond alles op zij zetten, alleen de *dienst*, waarin ze gesteld zijn en de *toeleg*, waarmee men ze gebruikt, is verkeerd.

Hoe hebben we die verschijnselen nu in verband te zetten met de voorzienigheid Gods? Beginnen we met het sterkste: we zien in de Apocalyps, dat de Antichrist, enz. in het laatste der dagen teekenen en wonderen zal doen zóó sterk, dat de uitverkorenen bijna verleid zouden worden. Met die teekenen en wonderdaden, door Satan geïnspireerd, schept of realiseert Satan echter niet iets nieuws, want dat kan hij niet. Evenmin als de mensch kan de engel scheppen. Hij zal eenvoudig krachten, door *God* geschapen, aanwenden tegen

God; de beschikking erover zal hij ook krijgen door *God*. Die teekenen zullen dus *materialiter* door God gedaan worden (cf. hierboven Elia's opwekking van het kind); hoewel de Antichrist zal denken het zelf te doen. Komt het aan op het gebruiken van de verborgen krachten, hetzij door traditie, hetzij van media, dan dankten b.v. ook de Goëten hun vermogen niet aan zich zelf maar aan den Schepper, zooals een leeuw te temmen niet is een kunst maar de krachten daartoe liggen in de natuur. Zoo dan werkten ook de Goëten in Christus' tijd (hetgeen ze door bedrog gedaan hebben laten we buiten spel), uit krachten, van God gegeven, en door kennis daarvan; krachten, die niet nieuw geschapen maar in de natuur aanwezig waren: buiten den mensch, in den mensch in het algemeen of in hen zelf. Het zijn dus potenzen, sluimerende krachten, waarvan geldt met de Voorzienigheid, wat hierboven van de dynamische en organische latente krachten is gezegd, n.l. dat het geen krachten zijn op zich zelf, maar *die van oogenblik tot oogenblik door God gedragen worden*. Wat heeft God dan aan die verborgen gehouden krachten, als ze niet voor den mensch aan het licht komen? Hierop moeten we antwoorden, wat de Psalmist zegt: „Heeft niet de Heer zijn vee op duizend bergen?" Al die dieren zijn er voor *God*, dus volstrekt niet alleen voor den mensch. God heeft er lust aan overal wonderen te doen tot verheerlijking van Zijn eigen eer. Deze krachten nu, bestaand voor God en door Hem gedragen, ze sluimeren in de mijn van het menschelijk leven, (evenals b.v. het gas lang verborgen is geweest in de steenkolenmijnen) tot God ze naar buiten wil doen treden en ze onder het beheer van den mensch wil zetten. Waar zulke verschijnselen (wel te verstaan zonder bedrog) voorkomen, daar is het geheel hetzelfde, of we Elia of de Goëten wonderen zien doen; ze vallen generiek onder dit ééne begrip saam: dat den ageerenden personen gegeven is de kennis maar dat ze de krachten tot die dingen van God hebben. Natuurlijk doen de Profeten het tot bevestiging van Gods openbaring. Generiek naar de Providenta staan ze zoo: nooit scheppen de personen dan met van God gegeven en ook op dat oogenblik door God gedragen krachten. God heeft hun den aanleg gegeven en op paden geleid om er kennis van te krijgen door traditie of anderszins.

§ 4. *De Providentia relata ad creationem rationalem.*

Deze Voorzienigheid Gods eischt eene nadere bepaling, waar ze zich niet alleen op de *creatio bruta* maar tevens op de *creat. rationalis* richt, zoo menschen als engelen. Een onderscheiding, die niet bedoelt het verband te ontkennen, dat beide organisch verbindt, want met name voor wat den mensch aangaat is dit organ. verband reeds door zijn lichaam en het daaruit voortvloeiend verband met de stoffel. wereld onwedersprekelijk; maar uitspreekt dat bij de creaturae rationales een ander element in de Provid. optreedt, dat gemeenlijk de *Gubernatio* wordt genoemd; een Gubernatio, die ook wel gezegd kan worden tot de brute creatie zich uit te strekken, in zooverre dezer verloop in het lot des menschen is ingeweven; maar die toch haar eigenlijk karakter eerst openbaart, waar *onder*, *naast* of *tegenover* God in de creaturae rationales andere *subjecten* opkomen, die als Zijn onderdanen aan Zijn regeering onderworpen zijn. Al gebeurt het toch, dat men in overdrachtelijken zin ook bij de onbewuste phaenomena van „regeeren" spreekt, toch geschiedt dit nooit anders dan beeldspreukig met een zegswijze, aan de verhouding van God tot de menschen en de engelen ontleend.

Hierbij nu rijst de gewichtige vraag, hoe bij het optreden van deze subjecten, aan wie als zijnde redelijke wezens *libertas* moet worden toegekend, nochtans de Providentia als sustentatio en Influxus aller dingen werkende oorzaak kan blijven en strekken kan tot de uitvoering van een alle ding van eeuwigheid af bepalend Decretum. Het schijnt, dat òf de handhaving van de redelijke vrijheid de aldus-verstane Provid. vernietigt, òf wel, dat de Providentia leidt tot vernietiging van de redelijke vrijheid. Deze schijnbare tegenstrijdigheid nu heeft geleid tot de constructie van deze navolgende stelsels:

1°. tot de loochening der Providentia om den loop der dingen over te laten aan de τυχή;

2°. tot de loochening van de redelijke vrijheid in het Fatalisme of Determinisme (niet alleen noodzakelijk maar dwang predikende);

3°. tot de stelling, dat de loop der dingen, gelijk hij door 's menschen wilskeuze worden zou, vooruit door God is voorzien, zoodat het Decre-

tum niet zijn zou een bepaling van Gods zijde krachtens zijn vrijmachtig welbehagen, maar een bloote boeking door God van wat de mensch doen zou ;

5⁰. tot de stelling dat er geen Decreet bestaat en de dingen loopen naar 's menschen keuze maar zóó, dat God incidenteel tusschenbeide treedt om, waar de dingen spaak zouden loopen, er orde op te stellen;

5⁰. tot het stelsel, dat het Eeuwige Decreet Gods moet genomen worden als niet voor de Schepping liggende maar als in den tijd inzijnde, zoodat God, in gestadige verhouding tot de vrije wilsdaden der menschen staande, eerst op elk gegeven oogenblik in verband met die wilsdaden des menschen Zijn beslissing nemen en Zijn wil uitvoeren zou.

Op grond der H. Schrift heeft de Geref. Belijdenis alle deze stelsels bestreden en vastgesteld :

a. dat God alle dingen, groot of klein, doet loopen naar Zijn vooraf vaststaand vrijmachtig welbehagen en zulks ook door Influxus, d. w. z. zoo dat de essentieele oorzaak van hetgeen in *entia* tot stand komt ééniglijk ligt in Zijn werking ;

b. dat dit evenzeer geldt van den mensch, wiens wezen en lot eer hij geboren wordt voorbepaald is, wiens geboortedag, levensloop en sterfuur vaststaat, die onmachtig is om eenig essentieel iets te scheppen uit zichzelf, niets kan uitwerken dan door den Influxus van Gods alomtegenw. almachtigheid en bij al zijn doen volstrekt van God afhankelijk blijft ;

c. dat intusschen de mensch hierbij optreedt als *causa secunda*, zoodat hetgeen hij doet, God niet onmiddellijk doet maar door middel van hem, mits altoos met dien verstande, dat er geen werking, welke ook van de tweede oorzaak kan uitgaan dan die in haar uit de eerste oorzaak, die in God is, gewerkt wordt ;

d. dat de schijnbare tegenstrijdigheid, die hierin ligt, nooit mag worden opgeheven, noch door de redelijke vrijheid in den mensch te ontkennen, dan toch zou hij ophouden subject te zijn ; noch door zijne verantwoordelijkheid te ontkennen, want zijn zedelijke verantwoordelijkheid staat onomstootelijk vast in heel de Schrift en wordt bevestigd door alle geestelijke experientie ; noch eindelijk door God, hetzij *pantheïstisch* eerst in 's menschen werk te laten uitkomen, hetzij *deïstisch* tot een toeziend en nu en dan ingrijpend God te verlagen, hetzij door zijn Decreet te verstaan als de boeking van een vooruitziend God ; maar door een zuivere belijdenis omtrent hetgeen te verstaan zij onder 's menschen vrijen wil. Die vrijheid van den wil n.l. bestaat niet daarin, dat de

mensch op elk gegeven oogenblik uit twee mogelijkheden het eene doen kan en het andere ongedaan laten *(libertas indifferentiae)*. Naar die opvatting toch zou er noch in God, noch in Christus, noch in de goede engelen, noch in de gezaligden van een vrijen wil sprake kunnen zijn, overmits het onmogelijk is, dat in alle deze subjecten de zedelijke vrijheid zich anders dan naar het absoluut goede zou keeren. Het eigenlijke wezen van den vrijen wil bestaat hierin, dat men, wat men doet *wetende* en *willende* doet *(lubentia rationalis)* en alzoo zichzelve, zij het ook met een bewustheid, die in graad verschillen kan, tot het *willende subject* van zijn daad maakt. De actie an sich wordt alzoo altoos gewerkt door den *Influxus Dei*, nooit door den mensch, maar het zedelijke stempel van goed of kwaad wordt er op gedrukt, niet door den Influxus maar eerst door het *willende subject in de causa secunda*. Eerst door zijn wilskeuze maakt de mensch, dat de op zichzelf kleurlooze en neutrale actie het karakter van een zedelijke daad erlangt. Het moederdier doet, door instinct genoodzaakt, hetzelfde, soms meer dan een moeder, en toch is, wat de klokhen voor haar kiekens doet, geen zedelijke daad en kan alleen de daad der menschel. moeder een zedelijk karakter dragen en draagt ze dat karakter te meer, naarmate ze minder vrucht van het instinct en meer vrucht van bewuste wilskeuze is. En in de *tweede* plaats dient in het oog gehouden, dat de wil in den mensch niet een onafhankelijk, atomistisch werkende balans is, maar een vermogen, dat organisch samenhangt met zijn persoonlijkheid en met zijn niet-ik, zoodat de wil invloeden ondergaat, deels van zijn eigen persoon in zijn aanleg, zijn natuur, zijn verleden, zijn karakter; deels van zijn medemenschen; deels van de engelen (en duivelen); en deels zelfs van de bruta creatio, maar bovenal van God. Of hij nu iets *onder* of *zonder* invloeden van buiten wil, doet aan zijn zedelijke vrijheid niets af of toe. Al wat hij op een gegeven oogenblik met zijn wil, hoe die ook bewerkt zij, *wil*, blijft voor zijn verantwoordelijkheid, overmits alleen in dat willen zijn zedelijke daad tot uiting kwam. Al is het God alleen, die door Zijn invloed den wil van den zondaar kan overbuigen om te gelooven, het subject, dat gelooft, is toch niet God, maar de *mensch* en als deze gelooft, gelooft hij krachtens eigen zedelijke wilskeuze.

Hiermede op één lijn staat de onderscheiding tusschen de *noodzakelijke* en de *gebeurlijke* dingen. In zich zelf zijn alle dingen noodzakelijk, wat hun *zijn* betreft; maar κατ' ἡμᾶς zijn ze gebeurlijk of toevallig, indien niet onze bewuste wil er zich op richtte, maar ze ons voorkwamen buiten onzen toeleg. Als twee personen in tegenovergestelde richting

op eenzelfden weg loopen, is hunne ontmoeting, zoo ze doorloopen, noodzakelijk; maar, als ze dit deden zonder van elkaar af te weten, is wat hen betreft hun ontmoeting gebeurlijk of toevallig.

Toelichting.

Met deze paragraaf zijn we toegekomen aan het tweede stuk van den Locus de Providentia: eerst hebben we de *Sustentatio* met den *Influxus* behandeld, nu krijgen we de *Gubernatio.* Reeds vroeger is gezegd, dat deze eerst aan de orde komt, waar niet alleen te rekenen is met één subject (God) maar met *God* en met een *ander subject* (òf mensch òf engel) als zedelijk subject naast, tegenover of onder God.

Lichten we nu de Gubernatio uit de Schrift toe. We vertalen dat woord Gubernatio gewoonlijk door „Gods*bestuur*" zelden door „Gods*regeering*". Maar dat begrip van „bestuur" is onschriftuurlijk. Er is verschil tusschen *bestuur* en *regeering.* Het begrip „bestuur" voor Gubernatio is deels uit de Romeinsche, deels uit onze historie overgekomen. „Bestuur" is de naam van de overheid in een Republiek, van den Magistratus. Zoo spreken we ook nu nog van gemeentebestuur", omdat dit een gemeente, stad of dorp geldt; van „kerkbestuur", waar sprake is van de regeering der Kerk op aarde door ambt en kerkeraden. Van „kerkregeering" spreken we, als bedoeld wordt het regiment van Christus over Zijn Kerk, van Hem kunnen we niet zeggen, dat Hij een kerk*bestuurder* is. In de Schrift vinden we twee woorden, die vertaald zijn door *regeeren* en door *heerschen:* dit laatste soms versterkt tot „als Koning heerschen". „Als Koning heerschen" nu klinkt wel schoon, maar in het Grieksch staat alleen *βασιλεύειν*, hetgeen een vertaling is van מָלַךְ, welk woord in onze Overzetting eenvoudig vertaald is als „regeeren". Dus *als Koning heerschen* en *regeeren* zijn beide vertalingen van *βασιλεύειν* en מָלַךְ. *Heerschen* echter is in het Hebreeuwsch מָשַׁל en רָדָה.

De beteekenis van deze woorden loopt eenigszins uiteen:

מָלַךְ is het eigenlijke woord voor de *souvereiniteit,* מָשַׁל drukt in den grond alleen de *meerderheid* uit, hetzij in wijsheid, talent, inzicht of ook macht.

Dat denkbeeld van מָלַךְ, souverein zijn (in het N. T. *βασιλεύειν*) nu is het denkbeeld, dat de ἐξουσία, de κράτος, de macht aangeeft. Daarom zegt Christus tot Pilatus: „Gij zoudt geen ἐξουσία hebben tegen mij, indien het u niet van boven gegeven ware"; cf. ook *Rom. 13 : 1.* Dat begrip van macht souvereiniteit bedoelt dan beslist het bezitten van macht van het eene subject over het andere. We hebben ook wel macht over ons haar, onze nagels, onze

kleederen, enz. maar dan spreken we niet van „souverein". Dus vinden we dit begrip altoos daar, waar *twee* willen zijn en de vraag is, wiens wil over den anderen heerschen zal. Daarom heeft de man macht (*βασιλεία, κράτος, κυριεύειν, βασιλεύειν*) over de vrouw. Wanneer we de heele reeks teksten in de Schrift nagaan, dan zien we, dat *κυριεύειν, βασιλεύειν* en מָלַךְ steeds worden gebruikt van subject over subject. Deels vinden we hieromtrent generale uitspraken: *Psalm 93 : 1* (hier het meest absolute begrip van souvereiniteit in „Hoogheid"); *Ps. 96 : 10; Ps. 97 : 1; Ps. 99 : 1.* Ziedaar in kort bijeen staande plaatsen die souvereiniteit, die Gubernatio Dei zoo generaal mogelijk uitgesproken.

Maar nu is er, ook bij ons, een overdrachtelijk gebruik van het woord „regeeren" (bij „heerschen" is dat veel sterker). Een machinist op een locomotief, waaraan iets hapert, zegt: ik kan haar niet meer regeeren. Zoo kunnen wij in het gemeene spraakgebruik dus „regeeren" bezigen, ook waar geen tweede subject is; alleen echter in 't geval, dat de stoffelijke zaak zich tegen onzen wil verzet, zoo dat we ze niet kunnen overwinnen. Anders hadden wij die in onze macht, nu niet. Dan is dit gebruik gewettigd, wijl het op zich zelf brute ding door dien tegenstand bij wijze van spreken als subject optreedt, een strijd aanbindt en wij niet kunnen overwinnen. Zoo krijgen we dan een subjectiveering van dat brute ding. Waar dat verzet zich niet uit, vinden we „regeeren" niet van stoffel. dingen gebezigd. In de Schrift vinden we op zekere hoogte ook dat overdrachtelijk gebruik. In de genoemde plaatsen toch zien we, dat gesproken wordt van een מָלַךְ van Gods zijde, dat gaat over de geheele aarde (cf. *Ps. 93 : 1*). Zoo ook lezen we in het O. en N. T. de uitdrukking: „Zijn koninkrijk heerscht over alles" (Ps. 103 : 19 en twee plaatsen in het N. T,). Bedenken we, dat, waar zoo bij heerschen „*βασιλεία* bijstaat, deze uitdrukking op één lijn staat met מָלַךְ, identiek met „regeeren". In *Psalm 147* vinden we wel niet het woord „regeeren" maar toch beschrijvingen van het koninkrijk des Heeren, die in substantie dezelfde gedachte uitdrukken; Gods heerschappij wordt er uitgesproken over sterren, vee, rijm, enz. *Ps. 148* bevat gelijke teekening van de heerschappij des Heeren over alles. Zoo nu ook lezen we in *Jes. 17 : 12, Wee de veelheid der groote volken, die daar bruisen gelijk de zeeën bruisen, enz.* en in

Jer. 51 : 55. Want de Heere verstoot Babel, en zal de grootsche stem uit haar doen vergaan; want hunlieder golven zullen bruisen als groote wateren, enz.

Uit deze twee plaatsen blijkt, dat het ruischen van rivieren en zee in de H. Schrift wordt gebezigd als beeld van het leven en rumoer der volken. Vergelijken we hierbij nu de bovengen. plaatsen uit *Ps. 99, 96, 97, 93* en ook *98 : 7,* dan blijkt, dat het heerschen des Heeren wel op het bruisen der zee

is toegepast maar het koninkrijk des Heeren hebben we toch niet als heerschende over baren op te vatten en deze plaatsen moeten we dus verstaan *overdrachtelijk* als sprekende van het leven en rumoer der volken. Cf. *Ps. 93 : 1 en 3* hetgeen niet ziet op het overstroomen van rivieren enz. maar telkens op het rumoer der volken, dus wordt hier niet gesproken van het koningschap des Heeren over brute dingen maar over andere *subjecten*, natiën en volkeren.

II Sam. 3 : 21. Een strenge exegese zal „.... en gij regeert over alles, wat uwe ziel begeert" moeten opvatten als uitsluitend ziende op alle *stammen*. Maar de uitdrukking is generaal en zoo kan men er toe komen ook wijngaarden, schatten, enz. in te sluiten. Hier hebben we dus een uitdrukking, waarbij men ook zou kunnen denken aan bruta. Echter laat מָלַךְ deze opvatting niet toe.

Met het woord *heerschen* staat het eenigszins anders. מָשַׁל toch geeft niet souvereiniteit maar alleen *meerderheid* te kennen. Gewoonlijk wordt het wel genomen als meerderheid van het eene *subject* over het andere; maar dit woord kan ook gebruikt worden voor *bruta*.

I Kron. 29 : 11, 12. Hier hebben we een schildering van de souvereiniteit Gods en die is niet beperkt tot de redelijke subjecten maar uitgestrekt over *alles*.

Nehem. 9 : 37. Hier is sprake niet alleen van „onze lichamen" maar ook van „onze beesten", dus bruta.

Psalm 8 : 7. Hier de heerschappij van den mensch over de dierenwereld.

Ps. 89 : 10. „Zee" moet hier in eigenlijken zin genomen worden, want er volgt *vers 11* „Rahab hebt gij verbrijzeld". Er wordt dus niet van menschen gesproken maar van stoffel. dingen.

Dan. 11 : 43 „heerschen over de verborgen schatten", enz.

Dus wordt מָשַׁל ook gebruikt voor het heerschen over bruta. Wel komt מָשַׁל overdrachtelijk voor, zelfs wat het subject betreft, cf. *Gen. 1 : 18*, waar ook wat het eigenl. subject betreft brute dingen genoemd worden. Wanneer men nu deze uitdr., waarin het eigenl. subject een brutum is, doorlaat, dan zien we, dat מָשַׁל kan gebruikt worden, zoowel voor het heerschen over bruta als over redelijke subjecten. Dit ligt daarin, wijl het alleen meerderheid aangeeft en men van de bruta ook de meerdere is.

Wat מָלַךְ, regeeren betreft, vinden we èn in het Oude èn in het Nieuwe Testament geen ander gebruik dan dat het eene *subject* over het andere regeert. In het N. T. wordt gebruikt προστήναι, vergel. *I Tim. 3 : 4* (eigen huis = vrouw en kinderen, dus subjecten); *I Tim. 5 : 17* (de Kerk wordt gedacht als vergadering der geloovigen, dus ook weer subjecten).

Men moet intusschen bij het gebruik van het woord „regeeren" met betrekking tot de Providentia Dei dit niet uit het oog verliezen, dat het wel het subject God is in de Gubernatio, dat regeert over subjecten (mensch en engel) maar dat we den mensch dan niet hebben te beschouwen als een afgetrokken maar als een *reëel* subject. Afgetrokken is geabstraheerd van de Schepping maar in de realiteit heeft de mensch een lichaam en is daardoor verwant aan dieren, planten, de mineralen, de sterren, ja staat in verband met den geheelen kosmos. Den mensch dus als subject onder de regeering Gods hebben we te nemen als organisch met den kosmos in verband staande. Waar nu God de Heere de מֶלֶךְ van den mensch is, daar is Hij het eo ipso ook over alles, wat met den mensch samenhangt. Wijl nu de brute dingen met den mensch in verband staan, invloed op zijn subject, op zijn leven (schipbreuk, enz.) hebben, moet in de Gubernatio Gods over den mensch de Gubernatio over alle dingen inbegrepen zijn. Daarom lezen we „Zijn koninkrijk heerscht over alles" en dat wil dan niet zeggen: Hij is separaat Koning over de dieren, de rivieren, enz. en dan over den mensch; neen, omdat Hij Koning is over den mensch is Hij Koning over alles. Onze Koningin toch regeert over stroomen (Waterstaat), wegen (Tollen), heirbanen (Spoorwegen) maar, òmdat dit hoort bij het volk, zonder dit alles zou het volk een abstractie zijn. Uit de heerschappij over het volk proflueert dat heerschen over het land. De grondgedachte bij de Gubernatio blijft echter ongewijzigd en die is de regeering van het eene over het andere *subject;* dus hier: van God over mensch of engel, als redelijke subjecten onder Hem.

Waaraan weten we nu stellig, dat מָלַךְ, de Gubernatio, van subject over subject gaat? Het antwoord hierop geeft:

Jes. 33 : 22. Want de Heere is onze Rechter, de Heere is onze Wetgever, de Heere is onze Koning, Hij zal ons behouden. In die uitdrukking ligt de zekere onderscheiding, of men te doen heeft met subject over subject, of over bruta. Het ligt n.l. in het begrip van den שֹׁפֵט, den Richter. Wel kan men overdrachtelijk spreken van delfstoffen*rijk*, *koning* der dieren, enz. maar het rechterlijk begrip qua talis eischt steeds, dat de rechter als subject een ander subject tegenover zich hebbe. Niemand zal, als op stoffel. gebied een ongeluk gebeurt daarin een rechterl. daad, een straf zien voor de *brute* wereld. Volgt er b.v. een droog jaar op een jaar, dat een rivier de perken te buiten is gegaan door overstrooming, dan zeggen we niet: dat is een straf voor die rivier. Eén bedenking is hier echter tegen: oefenen wij tegenover de *dieren* een rechterl. functie uit? Over boomen, mineralia, ratten, ongedierte, enz, niet, dat voelt ieder, maar alleen zou daarvan sprake kunnen zijn bij de hoogst-

ontwikkelde huisdieren, bij een paard, een hond (bij een kat ook nog niet), Daar hebben we dat gevoel van een schuldige, die gestraft moet worden. Dit bevestigt echter juist onze stelling, omdat we daar leven in de *onderstelling*, dat er een ander subject is, dat zich met zijn wil tegen den onze verzette (dat subject is er niet in werkelijkheid voor God, want Hij weet, dat het alles instinct is bij het dier). Maar we hebben dan in den regel daarbij niet het *crimineele* (vergelding) maar het *correctioneele* begrip (afleeren, verbetering). Soms komt het crimineele begrip erbij, als b.v. een paard op hol gaat, zoo een kind uit den wagen werpt, dat daardoor dood valt en de vader van dat kind dan het paard dood schiet. Dit alles zegt dus niets tegenover ons beweren, wijl dan subject tegenover subject *gesteld* wordt; maar op zich zelf, generaal genomen, weet ieder ontwikkeld mensch (een kind nog niet, dat geeft, als het zich stoot, zijn gezicht of de tafel een klap), dat wij tegenover de bruta niet staan als crimineel rechter. Dus hebben we in het woord שֹׁפֵט de nota necessaria van het verschil tusschen de heerschappij Gods over de bruta en over de redel. wezens. De rechter toch stelt een wet aan een ander subject en vraagt, of dit eraan beantwoord heeft. De Gubernatio, het koningschap sensu praegnante gaat dus niet over de brute dingen.

In een tweede observatie handelen we over de *causae secundae*. Deze uitdrukking heeft men deels in de Philosophie, deels in de Theologie aangenomen om aan te duiden, dat er *onder, naast of tegenover God een ander subject optreed* in het redelijke schepsel. Bij de stoffel. dingen kan men er in zekeren zin ook van spreken. De stoom van een locomotief wordt gedreven op de wielen maar ik kan dien stoom tegelijk ook laten dienen b.v. voor de fluit. Men kan dus aan die eene stoommachine allerlei dingen maken, waardoor men een ander effect bereikt. Dit moet geschieden door een bij-machinetje. Een naaimachine wordt getrapt en dat dient om de naald in beweging te brengen, maar men heeft er ook een tweede machinetje bij om garen op te winden, dat ook door het trappen van den voet in beweging wordt gebracht. In dien zin kan men bij een machine reeds spreken van een causa prima, de gewone aandrijving door voet, stoom; een causa secunda, het bij-machinetje, waardoor de kracht wordt overgeleid. Zoo ook in het burgerlijk leven: de causa prima van de Staten-Generaal is de grondwet; de causa secunda de kieswet; deze brengt de causa tertia, het kiezerscorps weer in beweging. Bij het Kerkbestuur is Christus de causa prima; de Kerkeraad de causa secunda; een deputaat de causa tertia. Zoo is er, òf alleen een rechtstreeksche oorzaak, òf een oorzaak met een tusschenschakel; in het laatste geval ontstaat de causa secunda. De drijfkracht voor de causa secunda nu werkt steeds door de causa prima. De stoomfluit kan niets doen, wanneer de causa prima

niet werkt. Cessante causa prima cessat causa secunda. Omgekeerd echter, kan ook de causa prima het een of ander niet voortbrengen zonder de causa secunda: een locomotief kan niet fluiten zonder fluit; het trappen van den voet heeft het bij-machinetje noodig om garen op te winden; de kieswet kan niets doen of de tusschenschakel van de kiezers moet erbij komen; de causa dirigens van Christus kan alleen inwerken door de aparte formatie van het Ambt (dat van zijn kant natuurlijk niets kan zonder die causa dirigens van Christus). In het algemeen kunnen we ons dus zeer goed voorstellen een direct doorwerkende oorzaak en een die slechts met een tusschenschakel werkt.

Genoemde voorbeelden echter zijn wel analoga, maar putten de zaak niet uit, want we krijgen in God immers een causa prima, die tevens *absoluta* is. Nu heeft men niettemin steeds erkend (we laten de engelen er verder buiten), dat in de menschen een causa secunda is gegeven. Juist door de erkentenis van die causa secunda staat de Schrift in de Geref. Belijdenis lijnrecht tegenover het Fatalisme van het Mohammedanisme en het Determinisme van de Philosophie. Juist in de erkentenis van de causa secunda ligt de erkentenis van de menschel. persoonlijkheid, van de zedelijke vrijheid en de gansche reeks zedelijke begrippen, waarvan we alleen de zedel. verantwoordelijkheid noemen. Wie de causa secunda loochent, vernietigt daarmee het zelfstandig bestaan, de persoonlijkheid van den mensch en zoo heel het ethische en religieuse leven. Daarom hebben onze Vaderen gezegd, dat de causa secunda een van de twee groote scharnieren is, waarom de geheele Theologie zich beweegt.

Waar we bij den mensch van een causa secunda spreken, is het noodig, dat we het verband tusschen de causa prima en secunda juist nemen. Dat we spreken van causa secunda, daarin ligt vanzelf, dat er een causa prima achter zit, omdat deze de causa causans is. Dus:

1°. de causa secunda dankt haar ontstaan aan de causa prima;

2°. de causa secunda kan haar voortbestaan geen oogenblik bezitten zonder de causa prima.

Wat we zagen in de vorige paragraaf, dat n.l. de sustentatio niet is het geven van een depôt van kracht, maar het dragen Gods van oogenblik tot oogenblik met almogende en alomtegenwoordige kracht, moet hier overgebracht worden op de causa secunda. De causa sec. toch dankt van oogenblik tot oogenblik haar werking en aanzijn aan de Sustentatio en Influxus Dei. Alle Pelagiaansche en Arminiaansche, de Religie vernietigende Theologie komt hieruit voort, dat men deze waarheid heeft voorbij gezien. Het zijn al te gader richtingen, die eindigen met de Religie te vernietigen, wijl volgens haar de causa sec. een *zelfstandige* causa wordt, die zich emancipeerde van de causa prima, waardoor zij dus de rechtmatige gemeenschap tusschen den Christen

en God opheffen. Een bewijs hiervoor vinden we in het volgende. Er werd in de Vrije Gemeente dezer dagen een Godsdienstfeest gevierd ter herinnering aan haar ontstaan. De oprichters nu waren ernstige, moderne mannen. Er stond nu in een courant omtrent dat feest, hoe de saamgekomenen waren begonnen zonder bidden. Aan bloemen, orgelspel en zang ontbrak niets. Op het laatst sprak de voorzanger een kort gebed uit, maar toen, aldus schreef dat blad, deed maar de helft van de dames en een kwart van de heeren de oogen zoowat dicht en vouwde nog de handen. In ongeveer twintig jaar slechts is die degeneratie zoo sterk geweest. Men zou, zeide de spreker, nu op glas geschilderde afbeeldingen van Socrates, Jezus, Buddha, Pierson, enz. in het kerkgebouw aanbrengen. We zien hieruit, hoe een geslacht aldus achteruit gaat, hoe snel de afloop der wateren is, dat men zelfs een kort gebedje niet meer dragen kan. Daarom is het uiterst noodzakelijk, het verband van de causa prima en causa secunda goed vast te houden. De Pelagiaan stemt wel toe, dat de causa secunda door God geschapen is, maar zegt, dat wij er nu verder de vrije beschikking over hebben. Zoo kan men echter niet meer aan degeneratie ontkomen. Het eenige middel om voor die grondafdwaling bewaard te blijven, bestaat daarin, dat men de Sustentatio en den Influxus uit de causa prima in de causa secunda versta. Alle afwijking bij Arminianen, Methodisten, enz. komt daaruit voort, dat ze protesteeren tegen Fatalisme en Determinisme. Hiermede zijn we het volkomen eens. Wanneer men, zooals in de Geref. Kerk veelal gebeurt, de leer van de Praedestinatie en het Decreet in deterministischen of fatalistischen zin gaat opvatten, dan wordt het zedelijk leven vermoord. Het zedelijke in den mensch heeft zich daartegen verweerd door protest; maar toen heeft men van de andere zijde de wereld geatomiseerd. Daardoor is het verband van de causa prima en secunda verbroken. De spil van alles is dan de menschel. wil. Dus we moeten goed vasthouden, dat de causa secunda niet alleen door God geschapen is, maar ook geen oogenblik voor haar zelf, buiten de Sustentatio en den Influxus van de Providentia kan en dat haar werking alleen bestaat, voor zoover de causa prima op haar influenceert. Wanneer een fluit zelfstandig kon fluiten, dan was er geen stoom meer noodig. De werking in die causa secunda kan geen oogenblik bestaan zonder dat de causa prima er in werkt.

Nu moeten we in de tweede plaats, om die causa secunda wel te verstaan, zien op welk terrein ze werkt. Als zoodanig werkt ze ook op het *physisch*, niet alleen op het *ethisch* terrein, doch heeft bij die beide een andere beteekenis. Stel: tegen een denneboom klimt op een klimopplant en een eekhoorntje. Én die klimop èn dat eekhoorntje hebben als het ware beide pooten. Bij het opklimmen geschiedt bij beide hetzelfde: een opschuiven en zich vastklemmen

van die pootjes. Intusschen voelt ieder, dat er tusschen die twee, al gebeurt het bij denzelfden boom, met pootjes, op dezelfde wijze, toch een principieel verschil is: die klimop werkt naar boven, gedwongen en geprest door de drijfkracht uit den wortel; het eekhoorntje echter klimt naar boven als het boven iets ziet, wat het hebben wil. Een ander element komt hier dus in het spel: het beestje neemt wat waar, waardoor iets in hem opgewekt wordt, hij wil dat waargenomene hebben en gaat nu naar boven. Bij dat eekhoorntje nu is in zwakke mate een causa secunda, wijl bij het dier instinctieve aandriften zijn, hoewel niet een zelfstandige daad met ethisch karakter. Toch gevoelen we, dat in het eekhoorntje een andere machinerie werkt (om het zoo eens te noemen) dan bij de plant. In het kopje en hartje van het beestje is een veel gecompliceerder werking dan bij de klimopplant: een zeker waarnemen, denken, willen. Die plant *verkiest niet den eenen boom boven den anderen, denkt niet: ik zal dien kant opklimmen;* er is alleen drijfkracht van den wortel. In het *resultaat* echter is geen verschil. Hoewel bij het eekhoorntje, niet bij de plant, een instinctieve werking is, beheerscht door vaste wet, heeft feitelijk bij beide hetzelfde plaats: beide gaan naar boven. Bij het eekhoorntje echter is een ander werktuig, dat in beweging gebracht wordt; een zwak psych.-eth. element is er bij het beestje, dat bij de plant gemist wordt. Bij veel planten draaien de bladen zich naar de zon, een beest gaat ook in de zon liggen. Ze zoeken dus beide licht en warmte. Al is het resultaat hetzelfde, toch is er weer bij beide verschil: het beest handelt, ziende dat er zonnestralen zijn, de plant wordt als het ware machinaal naar de warmte toegebogen. Zoo kan men de voorbeelden vermeerderen en aldus zien, dat het resultaat hetzelfde kan zijn terwijl er toch verschil is: bij de plant is een *actio simplex*, bij het dier een *actio composita*. Zoodra het psychisch-ethische element in het spel komt, krijgen we een actio composita. Dat nu wordt, op den mensch toegepast, veel sterker. Daarom kan men bij den mensch eerst in vollen zin van „causa secunda" spreken, wijl er bij het dier door het instinct geen *lubentia rationalis* is. Het raderwerk in den mensch komt tot zelfstandig denken en willen, dus daar is eigen actie en leven als causa secunda.

Zoodra we hieraan toekomen, bestaat er bij de meesten één groot misverstand, wijl men zich voorstelt, dat, waar zulk een eigen werking van de causa secunda plaats grijpt, die dàn alleen reëel is, als ze tegen God ingaat en dat ze niet aanwezig is, als ze nooit tegen God reageert. Denken we ons een menschenwereld, die de dingen nooit anders zag of wilde dan God, dan zou men, zoo redeneerend, zeggen: die mensch heeft geen vrijen wil. Dat komt, wijl wij de onderscheiding tusschen twee subjecten pas merken, als ze tegen elkander optreden. Zoolang men het in alles eens is, wordt het individ. karakter

weinig ontwikkeld. In een huisgezin, waar één gedachte heerscht, geldt het individ. leven weinig, evenzeer in landen waar nog geen public life and spirit is. Wanneer over hooge belangen verschillende opvattingen zijn, dan zien we bewaarheid „du choc des opinions jaillit la vérité" en het individ. leven komt meer tot uiting. Vandaar, dat we ons wijs maken, dat de wil en de zedelijke vrijheid voor den mensch weg is, wanneer alles gaat, zooals het naar Gods Raad gaan moet; dat ze dan pas ontstaan, als er verzet is. Die voorstelling nu is principieel onjuist. Nemen we de verhouding tusschen God en den Middelaar op aarde, dan zal men toestemmen, dat de zedelijke vrijheid van den Christus absoluut was, dat Judas niet meer zedel. vrijheid had dan Hij. De libertas van den Christus was de hoogste. Moest daarom die libertas Hem er toe brengen, anders te willen dan de Vader wilde, tegen den Raad Gods in te gaan? Neen, de zedel. vrijheid van Christus heeft juist daarin bestaan, dat Zijn willen het willen Gods was en dat niet pas na veel tegenstreven. We gaan hier nu niet verder op in, laten den strijd in Gethsemane daar, maar constateeren alleen, dat bij Christus de hoogste zedel. vrijheid tevens de hoogste conformiteit met den wil Gods was.

In de engelenwereld vinden we eenerzijds een groep, die anders gewild heeft dan God (de daemonen); aan de andere zijde een groep, die niet anders gewild heeft dan God (de engelen). Heeft nu de Duivel alleen de zedel. vrijheid? Neen, immers bij de goede engelen is de hoogste zedel. vrijheid, juist wijl ze niet reageeren tegen Gods wil maar dienende geesten, πνεύματα λειτουργικά zijn. In het Rijk der Heerlijkheid, der gezaligden in de toekomst zal de toestand niet zoo zijn, dat wij daar bij de hoogste zedel. vrijheid op allerlei wijze tegen God in verzet zullen komen; juist, het eigenaardige van dien toestand is, dat ieder èn de hoogste zedel. vrijheid genieten zal en tegelijk nooit anders zal kunnen willen dan God wil. Anders zou de zonde weer kunnen insluipen. Dan zou de zedel. vrijheid veel hooger ontwikkeld wezen dan ze nu is en aan den anderen kant alle differentie tusschen Gods wil en den onzen weg zijn. Ook in het gewone leven zien we bij den strijd tusschen twee subjecten verschil in graad van het anders willen. Wie met autoriteit bekleed zijn wenden naar den graad van verzet middelen aan, om den wil hunner ondergeschikten aan den hunnen te conformeeren. Conformeert een knecht zijn wil aan dien van zijn heer, dan loopt alles goed, dan staat hij hoog. Verzet een knecht zich gedurig op allerlei wijze, dan oefent de heer krasse middelen. Staat de laatste knecht nu hooger in zedel. vrijheid dan de eerste? Neen, hoe fijner en zachter de middelen tot handhaving der heerschappij zijn kunnen, hoe hooger het leven staat. In laag-staande huisgezinnen gaat het conformeeren van wil aan wil hard en ruw toe; in fijner

en hooger ontwikkelde gezinnen kunnen Vader en Moeder door het kind enkel aan te zien de orde bewaren. Gaat men nu om de zedel. vrijheid te zien naar dat eerste huisgezin en zegt men: het laatste is slaafsch, daar is de zedel. vrijheid weg? Neen, de zedel. ontwikkeling staat hooger naar gelang der conformiteit van den wil des eenen aan dien van den ander. Waar die wil geheel geconformeerd is en alles geschiedt zonder vermaning, daar hebben we een familie ad perfectum, daar staat de zedelijke vrijheid het hoogst. Ook voor den Staat, ja op elk terrein, gaat door: hoe meer verzet, hoe lager het zedelijk leven; wordt het verzet minder, dan gaat het zedelijk leven naar boven. Men is „op peil", als alle verzet ophoudt. Dus: een causa sec. werkt zuiver, als er voor het oog geen verschil tusschen de causa prima en de causa sec. is waar te nemen. Ziet men in een huisgezin dat het leven tusschen ouders en kind geregeld gaat, dan weet men niet, of het door het oog van Vader en Moeder of uit het kind zelf is, dat het zoo gaat. Hiermee hangt samen, dat er in beide gevallen een conformeerende macht bestaat: in het ongeregelde gezin door dwang, uitwendig, in het geregelde op zedelijke wijs, inwendig. Iemand, regeerend met het oog, raakt den persoon, de ziel van binnen; wie met den pook komt raakt de ziel niet, maar den tabernakel van buiten. De mensch heeft twee substanties: een psychische en een physische. Met het oog gaat men naar binnen, raakt de ψυχή; in het andere geval raakt men het σῶμα. De eene handeling is dus een innerlijke, de andere een uitwendige. Hoe meer de uitwendige dwang moet worden geappliceerd, hoe lager de vrijheid staat; hoe meer het regeeren innerlijk gaat, hoe hooger de vrijheid staat.

Op één punt echter hebben we te letten. Men zegt: ja, dat gaat wel; maar die vader biologeert, hypnotiseert de kinderen ook. Dat gaat van ziel op ziel maar dan is er geen zedel. conformeering maar verlamming van het psych. leven en daardoor breking van tegenstand. De bioloog heeft ongeveer dezelfde macht als de temmer over het dier heeft, n.l. om door zijn blik of anderszins de spil van het raderwerk der ziel te raken en zoo de kracht te breken. Is de invloed weg, dan treedt de gewone werking weer in. Deze en de ethische werking mogen we echter niet verwarren, ze zijn geheel iets anders. Hypnose en biologie doodt het denken, de zelfstandigheid van het raderwerk, een goed regeerend element, de zedelijke werking is ethisch en verhoogt die juist.

We hebben dus in de causa secunda te doen met een raderwerk, dat niet alleen geschapen is maar dat ook van oogenblik tot oogenblik door den Influxus en Sustentatio in stand wordt gehouden en juist haar hoogste en fijnste werking doet, als ze volkomen conform is aan Gods wil. We rekenen

nu nog niet met de zonde (die komt pas bij de volgende paragraaf aan de orde). Verplaatsen we ons aldus in de wereld van de goede engelen of het Rijk der Heerlijkheid, dan rijst er derhalve, buiten de zonde gerekend, geen enkele moeilijkheid om den samenhang van het Decretum en de werking van den vrijen wil te verklaren. Is de wil van den mensch juist het krachtigst werkend, als hij conform is aan Gods wil, hoe kon er dan ooit een breuk bestaan tusschen wat de mensch wil en wat God in het Decreet heeft vastgelegd? Het is noodig, dat we dit punt buiten alle consideratie van de zonde eerst goed vaststellen, omdat alle verkeerde opvattingen juist daardoor ontstaan, wijl men het Reg. Dei dadelijk in verband bracht met onzen wil in zonde. Eerst moeten we, om logisch te werk te gaan, de zaak normaal nemen, dan pas vragen, in hoever de aberratie verschil brengt. Handelt men dus over dit alles, dan moet men den mensch eerst nemen als subject in normale, absolute ontwikkeling. Dan is er geen antithese maar de hoogste ontwikkeling der zedelijke vrijheid, wijl er van een niet conform zijn van 's menschen met Gods wil geen sprake kan zijn. Waar geen verschil kàn komen, dat is waar, daar zou ook nooit redeneering over de zedel. vrijheid hebben plaats gehad. Was er geen val geweest, dan zou er nooit sprake geweest zijn van zedel. vrijheid, evenmin als bij gezonde menschen over bloedsomloop, enz., wijl men, zoolang het goed gaat, er niet aan denkt. Bij een horloge gaat men niet telkens kijken naar de raderen maar maakt het pas open, als er wat aan hapert. Zoolang het raderwerk van het zedelijk leven goed liep, ging men er niet naar kijken, wèl, toen het verkeerd ging. Op den voorgrond moet worden gesteld, dat de bewering, alsof elke voorstelling van zedelijke vrijheid in den mensch in strijd zou zijn met het Decretum Dei, onjuist is. Integendeel, juist het conform zijn van den wil des menschen aan den wil Gods is het normale.

Nu ontstaat in de derde plaats de vraag: hoe komt dit alles? Zijn die twee willen parallel? Ja, zegt de Arminiaan, wijl hij Gods en 's menschen wil ieder als een eigen raderwerk beschouwt. Jezus' wil liep op die wijze conform aan Gods wil; beide raderwerken liepen eender, parallel, dat is dan de conformiteit. Dit is ook de gewone, valsche voorstelling. In het Regnum Gloriae denkt men dan, dat er een diviniseering van eigen wil en persoon zal zijn. Gaan we dat parallellisme aannemen, dan wordt daarmee alle Godsdienst geloochend, ja dan heft men metterdaad het bestaan van God op. De belijdenis van Gods Schepping en providentieele werking laat geen oogenblik toe, den menschenwil als raderwerk naast Gods wil te zetten. Het raderwerk der zedel. vrijheid loopt steeds op de spil, die in God zelf is. Geen oogenblik mag men het rad van 's menschen wil aan den Influxus Dei onttrekken. En loopt ten slotte in den hemel het

rad van 's menschen wil geheel conform aan Gods wil, dan zal 't alleen zijn, doordat de Influxus van Gods wil op 's menschen wil volkomen zuiver zal zijn. God zal dan zijn τὰ πάντα ἐν πᾶσιν. Juist wijl de ἐνέργεια Gods op 's menschen wil dan volkomen kan doorwerken, is de conformiteit van 's menschen en Gods wil bereikt. Maar, zegt men, dan heeft de mensch ook geen vrijen wil meer, want dan zet God dien, doet wat de hypnotiseur doet, en hij kan niet anders doen dan God wil. Is het echter waar, dat in het gewone leven, wanneer een vader zijn kind langzamerhand zoo bewerkt, dat het zonder strijd in dezelfde richting zich beweegt, dat dan de zedel. vrijheid van het kind weg is? Of staat men niet hooger of lager alleen naar gelang de invloed, die op den persoon werkt, hooger of lager staat? Afficeert een onzedelijke invloed den mensch, dan daalt deze, verliest zijn zedelijke kracht en wordt slaaf. Door verheffenden invloed echter wordt hij geen slaaf, maar klimt hooger. Haalt iemand een ander over om te drinken, dan wordt deze een slaaf der zonden; weet iemand echter een ander te influenceeren tot hooger, tot beoefening van kunst of wetenschap b.v., dan wordt de laatste immers geen slaaf, al moet hij nog zoo hard werken. De vraag, of iemand vrij is of slaaf, hangt volstrekt niet daarvan af, of iemand door een invloed bewerkt wordt, maar of deze verheft of verlaagt, Gods invloed op onzen wil en persoon maakt ons dienstknechten, maar dan zijn we niet slaven geworden, maar tot het hoogste standpunt van zedel. vrijheid opgeklommen. Daarom moet alle verkeerde voorstelling worden afgesneden, alsof onze wil alleen dan vrij zou zijn, als God er af bleef; moet worden afgesneden de voorstelling, alsof dat de ware vrijheid ware, dat God niet aan den wil kan aankomen en de mensch daarover zelf heerschen moet (Armin. en Pelag.). Daartegenover stellen wij, dat de ware zedel. vrijheid van den mensch juist klimt naarmate de invloed Gods op onzen wil grooter en machtiger wordt. Alle zonde bestaat daarin, dat er iets gekomen is zóó, dat de inwerking Gods op onzen wil weg is. Dan pas is de zedel. vrijheid hersteld, als God weer met volle kracht op onzen wil werken kan.

Nu hebben we er in de eerste plaats op te wijzen, hoe we ook in deze materie buigen moeten voor de autoriteit van Gods Woord, wijl men bij deze problemen zoo licht er toe komt, ook voor zijn eigen besef te veel te hechten aan redeneeringen, alsof die ons grooter zekerheid gaven om bezwaren weg te ruimen dan Gods Woord. Zoo zouden we echter schade lijden aan onze ziel en aan de zekerheid van ons geloof. Daarom wenden we ons tot de Schrift, die zegt, dat de causa secunda absoluut staat onder de ἐνέργεια Gods. De meest teekenende en wegwijzende plaats is:

Jes. 10 : 15, waar gehandeld wordt van Nebukadnezar, die als machtig vorst

geheerscht had, ook over de volken van rondom, die hij aan zijn schepter onderwierp. Nu spreekt de Heer bij Jesaja dezen vorst in het 13e vers aan. Omdat Nebukadn. zóó gesproken heeft (cf. *vers 13 en 14)* zegt de Heere dan in het *15e vers : Zal eene bijl zich beroemen tegen dien, die daarmede houwt? Zal eene zaag pochen tegen dien, die ze trekt ? Alsof een staf bewoog degenen, die hem opheffen ! Als men een stok opheft, is het geen hout ?* Die uitspraak is *de* locus classicus voor de causae secundae, omdat we hier feitelijk dezelfde zaak hebben. Wat hierboven gezegd is over de naaimachine, de locomotief, enz. is hetzelfde als wat we hier vinden. Een mensch wil planken maken ; de kracht van den man op zich zelf kan dat echter niet, hij moet een instrument nemen, een zaag. Door wien worden nu de planken gezaagd ? Feitelijk door de zaag (c.s.) ; maar toch kan die niets zonder de hand van den man, die de kracht werkt (c. p.). Dit nu zijn de causae secundae *instrumentales*, alleen per analogiam met de causae secundae *rationales* in verband te brengen. God wijst hier op de causae sec. instrumentales (zaag enz.), wijl het leven der natuur aanschouwelijk onderwijs geeft; ze zijn als een spiegel, om daarin te zien de werking der causae sec. rationales. De bedoeling is om per analogiam uit bijl, zaag en stok te concludeeren tot Nebukadn., die een c.s. rat was. Nebukadn. *had* dat alles gedaan, maar mocht het alleen zeggen als עֶבֶד־יְהוָה. Door אָנֹכִי, אָנֹכִי te zeggen stelt hij zich tegenover God als fons, waaruit de kracht komt. Had God hem echter niet gedragen, dan zou Nebukadn. evenals de zaag bij den boom te midden der volken zonder eenige kracht nedergelegen hebben.

Jer. 10 : 23. Ik weet, o Heere ! dat bij den mensch zijn weg niet is ; het is niet bij eenen man, die wandelt, dat hij zijnen gang richte. Hier vinden we dus de belijdenis van den profeet onder de inspiratie van den H. Geest over het feit, dat als iemand loopt en zich voorneemt ergens heen te gaan en daartoe zelf opstaat en den weg neemt, overleggende en komende, waar hij wenscht; dat het niet „bij den mensch is" maar dat bij het wandelen zelfs God onzen weg richt en onzen gang mogelijk maakt. Wij zijn aan dat besef ontzonken ; het komt zelden voor, dat wij bij het loopen denken : het is God, die mijn zenuwen, bloed, kracht, enz. gaande houdt. Hoe meer dit besef bij ons leeft, hoe meer we de gemeenschap Gods gevoelen.

Spreuken 16 : 9. Het hart des menschen overdenkt zijnen weg, maar de Heere stuurt zijnen gang. Deze uitspraak is meer absoluut dan de vorige plaats, die een subject. uitspraak van den Profeet bevat. Sommigen vatten dit aldus op : ik had plan gehad, ergens heen te gaan maar er is iets tusschenbeide gekomen, zoodat ik ergens anders heen ben gegaan en zoo ben ik aan een ongeluk, dat mij op den eerst-voorgenomen weg zou overkomen zijn, ontkomen. Dat

is dan het werk Gods. Neen, hier is sprake van een weg, die men wel gaat, van elken weg. Daarom hebben we deze plaats in verband gebracht met *Jer. 10 : 23.* In het *1e vers* vinden we dit nog krasser: *de mensch heeft schikkingen des harten maar het antwoord der tong is van den Heere.* In de ziel komen gedachten, gewaarwordingen en overleggingen op en men spreekt; de persoon doet dat, maar wat hij denkt en spreekt zou hij evenmin kunnen denken en spreken zonder God als één stap zetten. Aan het slot van dit hoofdstuk *vers 33* wordt ons dit nog anders getoond: *het lot wordt in den schoot geworpen, maar het geheele beleid daarvan is van den Heere.* Er staat „het *geheele* beleid". Men zou hier kunnen denken aan een c. s. instrumentalis, niet rationalis; maar dat is verkeerd. Zitten twee menschen te bakken, tric-trac te spelen, dan zijn er sommigen, die nonchalant werpen, anderen, die het met kracht doen, denkende: zoo zal het lukken! Bij interessante gevallen is men wel degelijk erop uit, zoo te werpen, dat de dobbelsteen ten gunste valt. De meesten zeggen: die man heeft het niet in zijn hand. Dat is echter de mechanische, dualistische opvatting. Ja wel, de man heeft het wél in zijn hand. Door het werpen wordt wel degelijk beheerscht, wat eruit komt, want, als er anders geworpen wordt, is de uitslag anders, wijl gaande naar de zwaartekracht- en mechanische wetten. Hier staat „geworpen", waarin een subject zit. De mensch werpt. Kende nu de mensch maar de mechanische wetten, kon hij den stoot berekenen, dan zou hij den lotsteen wel degelijk kunnen doen uitkomen, zooals hij wil. Vergelijk maar het biljard-spel, een geoefende weet de ballen te beheerschen. Kon men alzoo alles berekenen bij het werpen en wist men natuurlijk bovendien, hoe de steen in het busje lag, dan zou men de uitkomst evenzeer kunnen berekenen. Dat kan de mensch echter onmogelijk maar hij doet wel degelijk zijn best om door zijn worp te winnen. Dit bedoelt dit vers te zeggen, er bijvoegende, dat daarbij het *geheele* beleid van den Heere is. Hij heeft het beleid, terwijl de steen in het kokertje is, valt, rolt, enz.

Hebr. 1 : 3 .....φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ..... Het geldt hier de beteekenis van een Grieksch woord. „φέρων" wordt gewoonlijk vertaald, die (alle dingen) draagt: vergelijk echter *2 Petr. 1 : 21*, waar we hetzelfde woord vinden, nu echter in den zin van geestelijke draging. Onze vertaling luidt hier „gedreven zijnde" maar in beide teksten wordt in het Grieksch één woord gebruikt, dus ligt er één gedachte in. We moeten bij alles onderscheiden tusschen het *ding* en de *actie* ervan. Gebruik ik φέρειν van een *ding*, dan heb ik de *Sustentatio (dragen)*; gebruik ik het van de *actie*, dan is het *drijven*. Wanneer nu hier staat φέρων, dan kunnen wij dat in het Hollandsch niet in één woord weergeven. Φέρειν is een keurig gekozen woord,

uitdrukkende de Provident. werking op het *ding* en op de *actie* van het ding. En het ding èn de actiones van de causae secundae rationales worden gedreven. in gang gebracht door het *ῥῆμα τοῦ Θεοῦ* (in substantieelen zin van den *Λόγος* genomen).

Acta 17 : 28 : *Ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν, καὶ κινούμεθα, καί ἐσμεν, κ. τ. λ.* We zullen dezen tekst nu beter verstaan dan vroeger. Nemen we van Paulus' rede te Athene alleen vers 27 en 28. Hier hebben we hetzelfde begrip van de Alomtegenwoordigheid Gods als we dat straks namen met betrekking tot het loopen, spreken, enz. Dit bedoelt Paulus met *οὐ μακράν ἀπὸ ἑνὸς ἑκάστου ἡμῶν ὑπάρχοντα*, want de uitlegging daarvan vinden we in *ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν, κ. τ. λ.* We hebben hier:

in *ἐσμεν* (dit moet *logisch* vooropgaan) de *essentia;*

in *ζῶμεν* de *existentia;*

in *κινούμεθα* de *actio.*

Van die alle drie (ons „Ding an sich" en de beweging ervan) wordt dus gezegd, dat we ze niet hebben en uitoefenen met een depot van kracht; neen, ons aanzijn, ons zóó zijn en onze actie hebben we alleen in God. We moeten het ons nu niet voorstellen, alsof God wel in ieder mensch is maar dat dan tusschen al die menschen in een holte blijft, waar God niet is; neen, ook het licht, de lucht, *τὰ πάντα φέρεται τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ* Die tegenwoordigheid Gods in alle dingen moeten we krachtig gevoelen. Hier nu wordt niet alleen de Alomtegenwoordigheid Gods uitgesproken maar ook, dat de causae secundae alleen werking hebben, doordat God die in hen werkt. In de causae sec. bestaat niets buiten het *εἶναι*, de existentia en de *κίνησις*. Van dat al te gader nu wordt hier verklaard, dat het daarin alleen aanwezig is in de causa prima, God. In ons verband wordt dus Paulus' uitspraak in rijker licht verstaan dan gemeenlijk.

Phil. 2 : 13. *Ὁ Θεὸς γάρ ἐστιν ὁ ἐνεργῶν ἐν ὑμῖν καὶ τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν, ὑπέρ τῆς εὐδοκίας.* Dit is de meest beslissende en alles beheerschende uitspraak. Hier hebben we dit alles zoo klaar mogelijk uitgesproken en zoo kras mogelijk overgebracht op de caus. sec. ration. In die c. s. r. wordt onderscheiden het *θέλειν* en het *ἐνεργεῖν*, dat is *alles*, wat ze doet. Al wat ik doe, *werk* ik ergens *in* (*ἐνεργεῖν*): spreken = in de hoorders inwerken; eten = in de maag inwerken; schrijven = in het schrijfboek inwerken. Het *θέλημα* nu beheerscht de *ἐνέργεια*. Nu wordt èn van het *θέλημα* èn van het *ἔργον* gezegd, zoo ernstig, dat het is om bang van te worden: die beide werkt God. We krijgen derhalve:

1°. ons *θέλημα* en *ἔργον* wordt *gewerkt* door God;

2°. dat ze *in* ons gewerkt worden door God.

Het is dus niet een actio, waarvan de eigenl. actio in God is; neen, nog sterker, ze wordt *in ons* gewerkt.

Ef. 1 : 11. Ἐν ᾧ καὶ ἐκληρώθημεν, προορισθέντες κατὰ πρόθεσιν τοῦ τὰ πάντα ἐνεργοῦντος κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτοῦ. Hier hebben we weer geheel hetzelfde maar nu uitgestrekt tot τὰ πάντα. Dat ἐνεργεῖν Gods strekt zich uit over ons gansche levensterrein. Waarbij wordt uitgedrukt, dat het ἐνεργεῖν van ons θέλημα en ἔργον in ons plaats heeft door God; en dan niet, zooals men wil, schikkend en aanvullend; neen, Hij doet alles κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτοῦ.

II Cor. 3 : 5. Οὐχ ὅτι ἱκανοί ἐσμεν ἀφ' ἑαυτῶν λογίσασθαί τι, ὡς ἐξ ἑαυτῶν, ἀλλ' ἡ ἱκανότης ἡμῶν ἐκ τοῦ Θεοῦ. Hier wordt, hetgeen in de beide vorige plaatsen ten opzichte van het *wilsvermogen* gezegd is, gezegd ten opzichte van het *kenvermogen*. De ἱκανότης in den ruimsten zin is hier bedoeld. De geschiktheid om te spreken hangt af van het kenvermogen, dat vormt den achtergrond. Van dat kenvermogen wordt nu heel kras uitgesproken, dat die ἱκανότης om te spreken niet is ἐξ ἑαυτῶν. Λογίσασθαι = de woorden bedenken en gereed maken om ze uit te spreken. Daartoe zijn we uit ons zelf niet bekwaam. Ἀφ' en ἐξ ἑαυτῶν; het is opmerkelijk, dat die beide uitdr. hier voorkomen.

Ἐκ duidt op de *bron*, de *causa*;

Ἀπό „ „ de *modaliteit*, waarmee het aldus opgekomen woord gebezigd wordt.

Vecht men met zijn handen, dan is het èn ἐκ èn ἀπό; strijdt men met een mes, dan is het niet ἐκ maar ἀπό, wijl de snijdende kracht in het mes, niet uit den persoon is. Nu wordt hier zoo kras mogelijk èn het ἀπό èn het ἐκ van de ἱκανότης ontzegd aan den mensch, dus uitgesproken, dat in de c. s. rat. ook de werkingen van het kenvermogen (ἐκ en ἀπό) werkingen van de ἐνέργεια Gods zijn.

We moeten nu iets nader komen op de dusgenaamde *wilsvrijheid*. Niet alsof deze hier in alle lengte en breedte ter sprake kon komen (dat geschiedt in de psychologie of in den L. de Homine); maar, waar we van de causa sec. rat. spreken, accentueert die zich het meest in den wilsdaad. We kunnen hier dus niet verder, voordat we deze kwestie nader beschouwd en ons over de wilsvrijheid een scherp belijnd denkbeeld gevormd hebben. De heele kwestie van de wilsvrijheid komt daarop neer, dat we gevoelen, hoe er onder te verstaan is *lubentia rationalis*. Dit is dan ook de formule, waarin de Geref. Kerken haar belijdenis te dezer zake hebben neergelegd. Wat is dat nu? Men heeft menschen, die door verkoudheid of een andere oorzaak voor een tijd totaal hun reukorgaan kwijt raken. Wanneer iemand den reuk volkomen kwijt is, dan zal hij bloemen zien maar kan ze niet ruiken. Zoo is 't ook eenigszins met den smaak, hoewel niet zoo absoluut. Iemand kan dien kwijt raken zoodat hij niet proeven kan, wat hij drinkt. In beide gevallen blijft dus de positie en de actie hetzelfde maar er is een ding bij weg; men ruikt en

smaakt niet. Zoo kan men het ook hebben, dat het muzikaal gevoel niet ontwikkeld is of teloorgegaan, b.v. door een gebrek aan het gehoor. Iemand hoort dan nog wel zoo wat geluiden maar hem ontbreekt de sensus musicalis, zoodat hij het fijne niet vat. Zoo nu kan men ook het verschil stellen, of een mensch iets doet *met* zijn wilsorgaan of *zonder*. Men kan eenzelfde zaak doen met of zonder zijn wil. Men kan b.v. uit eigen beweging, omdat men het wil, te water gaan in den zomer; maar een kind kan ook, bang voor het water, daarin gestopt worden zonder, ja tegen zijn wil; ook kan men te water gaan zonder zijn wil, als men in de gracht valt. We hebben hier dus drie keer het geval, dat iemand te water gaat maar slechts één keer was er de wil bij. Welnu, in dat geval werkt deze evenals in het geval, dat bij iemand de reuk, de smaak of het muzikaal gevoel werkt. De positie en de actie zijn er niet alleen, er komt òòk een wilsactie bij. Hier is dan *lubentia* en, wijl de wil onder het dictamen intellectus staat, is die lubentia *rationalis*. Verder dan tot dit punt, dat er lubentia rat. bij is, kunnen wij menschen het niet brengen. Nemen we een actie $A = B$ (causa prima) $+ C$ (causa sec.), dan kunnen we hebben òf $A + D$ (d.i. cum lubentia rat.) òf A alleen (d.i. sine lubentia rat.). Of er lubentia rat. is of niet doet aan B niets af, de werking Gods, de prima, blijft dezelfde. Komt er D bij, dan ontvangt C (de c. s.) alleen een additum quid. Waar de wil niet werkt, is toch de actio prima van B èn C, dus blijft de mensch causa sec. C kan dus zijn òf *simplex* òf *cum lubentia rat.* en dan is er ook D. Wanneer we dan op de actio als zoodanig komen, die blijft identiek A. Deze kan echter gecomponeerd zijn uit den concursus van $B + C$ of van $B + C + D$. Waar nu sprake is van een *ethische* daad moet zijn $B + C + D$. A blijft A; of ze geanalyseerd kan worden enkel $B + C$ of $B + C + D$ wijzigt aan de zaak als zaak niets, maar maakt verandering *subjectief alleen voor den mensch*. Daarom dragen daden alleen een zedelijk karakter, als ze cum lub. rat. gedaan zijn, n.l. wanneer hetgeen men doet kwalitatief tot een wilsactie wordt gemaakt (doen èn willen). Dat willende bezit niet elke daad. Een daad kan *cum* of *sine* volitione verricht worden, een ethisch karakter dragen of niet. Men kan een mensch dooden cum voluntate, cum volitione of ook zonder, ja tegen zijn wil en daarvan dan de bitterste wroeging hebben. Wij drukken nu met de wilsvrijheid alleen uit, dat bij een actie, voor zoover ze is een actio van de causa sec., alleen sprake kan zijn van een ethisch karakter, indien ze geschiedt cum volitione.

De bedoeling is, om aan te geven, dat er in de actie van ons zelf als causae secundae onderscheiden moet worden tusschen de actie „aan zich" en haar kwaliteit door onze volitio. Boom en plant doen allerlei dingen maar dan sine vol., die wij ook tot functie hebben. De plant eet, drinkt, neemt licht,

en lucht op, groeit, heeft tijden van verzwakking en opbloeiing van het leven, plant zich voort. Echter bij de plant geschiedt het sine vol., bij den mensch cum. vol. Wijl de mensch die functies *wil* uitvoeren, wordt hij subject. Daarom zijn het dan ook bij den mensch *acties*, wijl hij zelf subject wordt, bij de plant alleen *functies*. Op zichzelf beteekent het geheele ethische karakter der dingen niet hetgeen in het ding zelf zit maar alleen die *modaliteit, die het subject van de c.s. eraan geeft door denken en willen.* Achter het willen zit weer het denken, vandaar lubentia *rationalis*.

We gevoelen nu, hoe daarom God als causa prima *(B)* met zijn actie de actie van den mensch ondersteunen, met Zijn ἐνέργεια in die actie zijn kan, zonder dat het *slechte* van die daad aan God toegeschreven mag worden. Ontstaat immers het ethische karakter van een daad eerst door de cogitatio en vol. van het subject in de causa sec., dan kan er nooit een retorqueering van schuld van den mensch op God plaats hebben. Door duidelijk aan te geven, dat *D* alleen bij *C* en niet bij *A* komt, begrijpen we dat nooit een ethische schuld kan overgaan van *C* op *B*.

Hiermee zijn we er echter nog niet. Indien de vol. van den mensch atomistisch genomen moest worden als een geïsoleerde, buiten verband met zijn persoon staande, in de lucht hangende beslissing, dan zou de actio zelf door die vol. gewijzigd worden, dan zou die causa sec. reageeren tegen de causa pr. en we zouden botsing krijgen tusschen de actio Dei en hominis. Wanneer we den menschel. wil nemen als een afzonderl. locomotor, die naar willekeur aan de actie kan worden aangespannen of afgedaan, zoodat die wil iets is, waardoor de mensch als een rad kan draaien, zooals hij wil; dan zou de vol. des menschen een verandering in de actie zelf brengen; dan zou deze daardoor niet alleen de modaliteit van het ethische krijgen, dan zou *C* in *A* een wijziging aanbrengen en op *B* terugwerken en alzoo conflict ontstaan tusschen de c. sec. en de c. pr. Daarom zeiden we, dat de volitio of voluntas niets wijzigt in de actie, alleen wordt gewijzigd de subj. kwalit. die de mensch voor zich er aan kleven doet. Was het den mensch mogelijk door zijn wilsdaad de actie zelf te veranderen, dan zou hij als c. s. reageeren tegen de c. pr. en er dus conflict zijn tusschen den mensch en God.

De vraag is dus: *is het willen van den mensch een naar willekeur bewegen van een rad, waarover hij de vrije beschikking heeft, zoodat hij het kan aanbrengen of aanhouden aan een actie en aldus de actie zelf veranderen, of is de vol. organisch met het geheele wezen van den mensch samenhangend?* Daartoe behoeft men den handelenden persoon in zijn opgroeien en leven maar na te gaan. Staat het met den wil aldus, dat de mensch zús of zóó kan doen? Neen, zegt de ervaring. Dan zou er in den mensch geen continuiteit van karakter bestaan.

Konden wij van elkander denken; die en die kan de vreeselijkste dingen best doen, dan ware heel het menschel. leven weg. Kwam iemand van onzen vader, moeder of vriend iets afschuwelijks vertellen, dan zouden we zeggen: dat is onmogelijk. Dus, we gelooven alleen, dat het willen van den mensch iets heeft, waardoor het beheerscht wordt en niet maar het eene oogenblik zóó, het andere zús kan doen. Er is in de menschel. samenleving een factor van onderling vertrouwen, drijvende op menschenkennis. Alle saambinding door contract (dienstbaarheid, huwelijk, handel, enz.) onderstelt, dat we op elkaar rekenen kunnen. Kon ieder door wilsvrijheid dan eens „ja" dan weer „neen" zeggen, dan zou niemand trouwen, want dan zou de gezindheid van beide partijen ieder keer om kunnen loopen. Die gewone actie des levens dus, waarop de geheele samenleving steunt, onderstelt niet de vrijheid van wil, maar zekere continuiteit van willen en handelen, die wel kan tegenvallen, maar dan zegt men niet: dat komt, wijl hij of zij vrij zijn; maar men heeft dan het karakter van den persoon, met wien men trouwde vooruit niet genoeg bespied. Er is in dat geval geen vrijheid van wil bij den een, maar gebrek aan doorzicht bij den ander. De heele samenleving drijft dus op het geloof, dat niet alle menschen alles maar eens willen kunnen, maar dat er continuiteit in de volitio is, zoodat we weten, dat deze of die sommige dingen nooit zal willen. Derhalve is de menschel. samenleving niet bestaanbaar met het begrip van een *liberum arbitrium*, een *libertas indifferentiae*. Men pleit er nog wel voor in boeken, maar niet in het leven.

Is er continuiteit in den wil, dan wil dit zeggen, *dat die wil bewerkt wordt door motieven en dat die van onderscheiden aard zijn*. Wanneer die wil ieder oogenblik als een wiel kan omdraaien, dan is er geen continuiteit. Die is er alleen, wijl het wiel in zekere richting gehouden wordt. Het paard is het motief voor het wagenwiel, daarom zal het continue doordraaien. Zal ik weten van een persoon, dat hij dit of dat niet doen kan, dan moeten er bij den wil motieven wezen, die bovendien *apert* zijn, zoodat men er mee rekenen kan in de samenleving.

a. Bij de motieven, werkende op het wilsrad en dat richtende, hebben we in de eerste plaats te vragen naar de motieven, *die in den persoon zelf liggen*. Gaat men op het karakter van iemand af, dan is er iets in den persoon, zoodat wij bij de continuiteit van den wil rekening houden in de eerste plaats met de motieven, in dien persoon zelf zittend. Dit zijn natuurlijk niet de eenige motieven, die den menschel. wil beheerschen; er komen ook motieven van buiten (andere personen, influisteringen, enz.); maar daarmee rekenen we niet, als we spreken van de continuiteit van karakter. Die motieven liggen in den aanleg, het temperament, de plooi, die men kreeg, door opvoeding en levens-

ervaring. Zoo wordt die persona geconstrueerd, die we „karakter" noemen. Hoe komt men nu hieraan? Kan men b.v. willen uit dit of dat bloed geboren te zijn? Neen, daarbij is *geen keuze.* Waarom weet ik, dat een Atjeher mij met een klewang zal willen dooden, als ik hem alleen in een bosch tegen kom? Omdat hij uit dat ras geboren is; hetgeen bepaalt, wat die man wil. Waar blijft nu de vrijheid van wil, terwijl de daad van dien man om een blanke te willen dooden bepaald is door het feit zijner geboorte, waaraan niet af of toe te doen is? De geboorte zelf werkt dus reeds met zoo beheerschend motief op den wil, dat daardoor menigmaal bepaald is, of het rad van den wil naar links of rechts zal omslaan. Overal, waar het bloed werkt, ziet men dat. In den Oostenrijkschen Rijksraad was het bij den twist dezer dagen maar de kwestie: Germaansch of Slavisch bloed. Ieder weet, dat die menschen als willende, vrij willende wezens gevochten hebben en toch stond vooruit vast, wat ze wilden. Die leden van den Rijksraad nu hadden dus wel degelijk wil, verantwoordelijkheid, wijl hun handelen gepaard ging cum lubentia rationali. Wanneer hun wilsvermogen weg was geweest, ware er niet over te oordeelen. Vandaar, dat men in het strafproces met het weggaan van den wil rekent; die n.l. weggaat, als er wel lubentia, maar niet lubentia *ration.* is, n.l. wanneer *krankzinnigheid* intreedt. Zal men nu, wijl die heeren in den Rijksraad zoo deden, zeggen: ze zijn onverstaanbaar, wijl hun bloed er oorzaak van was; neen, want ze deden het cum. lub. rat. Men erkent dus de acte van een vrije wilsdaad *(C + D);* maar toch worden die wilsdaden beheerscht door een motief, waaraan niet te ontkomen is, dat allen beheerscht maar waaraan ze zelf geen part of deel hebben, wijl het hun toekwam uit hun geboorte. Wat we bij raswillen zoo beslist zien, zien we op kleiner schaal in ons midden: de menschen worden geboren met een natuur (wrevelig, goedig, enz.) Het verschil van natuur hangt weer saam met ouders, grootouders, ja misschien met het geslacht. Door die natuur wordt de forma der zonden beheerscht. Ieder heeft in de natuur van zijn persoon een zekere overhelling naar dit of dat zóó, dat de wil en keuze in negen van de tien gevallen zoo of zoo gericht wordt en door zijn innerlijken persoon bepaald.

We hebben nu de vraag besproken, of de wilsuiting de equilibristische uiting van het oogenblik is, of staat onder motieven, die haar beslissen. We moeten daarbij wel tusschen den wil en zijn uiting onderscheiden. De equilibristische voorstelling is atomistisch. Een weegschaal equilibreert en haar stand hangt er maar van af, of het pennetje in het huisje rechts of links staat, welk pennetje men naar willekeur naar rechts of naar links kan duwen. Zoo stelt de equilibr. opvatting, dat een mensch op elk gegeven oogenblik zóó of anders kan handelen: „ik kan het doen of laten". Deze

opvatting is atomistisch, wijl zoo de wilskeuze met niets samenhangt, op een oogenblik opkomt en afloopt, terwijl men het volgend oogenblik weer vrij is. Zeg ik nu echter: de wilsuiting staat onder heerschappij van motieven, dan gaat het niet als met een weegschaal maar als met een spoorlijn, waarop men rijden kan naar het Zuiden of naar het Noorden. De trein, eenmaal naar het Zuiden gaande, wordt door den stoom in één richting voortgestuurd. Staat nu de wil in zijn wilskeuze onder de heerschappij van motieven, dan is hij niet atomistisch (= wat in geenerlei verband, los op zichzelf staat), want dan staat hij in verband met die motieven. Zijn die aanhoudend, volhardend, duurzaam, blijvend, dan wordt daardoor bepaald, dat de wilsuiting, onder haar heerschappij, ook aanhoudend, volhardend, duurzaam, blijvend is. Men moet dan onderscheid maken tusschen den wil en zijn uiting. Op equilibr. standpunt daarentegen is de wil en zijn uiting hetzelfde. Bij een wil, die onder heerschappij van motieven staat, hebben we te doen:

a. met den wil onder die motieven,

b. met zijn uiting als resultaat of vrucht.

Nu onderscheidt men bij dien wil, waar men zijn vrijheid handhaaft, gemeenlijk tusschen drieërlei wilsvrijheid:

a. de vrijheid van te handelen of niet te handelen (libertas exercitii),

b. „ „ „ zus of zoo te handelen (libertas discretionis).

c. „ „ „ zoo of tegenovergesteld te handelen (libertas contrarietatis).

We kunnen dit duidelijk voelen, wanneer we deze onderscheiding kortelijk overbrengen op den Heere onzen God. Spreken we van wilsvrijheid, dan is die in God absoluut, het hoogst, het rijkst en nooit rijker in ons dan in Hem. De *libertas exercitii* in God is dit: kon Hij scheppen of ook niet scheppen? Was het voortbrengen van de Schepping noodzakelijk voor Hem of was Hij vrij? Het antwoord luidt natuurlijk: God was vrij om niet of wel te scheppen, dus is dit een daad van Zijn vrijmachtig welbehagen. Hetzelfde geldt van de *libertas discretionis*. God heeft geschapen. Was Hij vrij zus of zoo te scheppen? Kon Hij alleen *deze* of ook een andere wereld scheppen? Antwoord: ook in het scheppen der wereld als zoodanig was God vrijmachtig. Er waren ook andere mogelijkheden, waaruit Hij deze koos.

Maar nu: is de *libertas contrariet.* in God mogelijk? Hier komen we op ethisch terrein, op de onderscheiding tusschen goed en kwaad, waarheid en leugen. Is God vrij in Zijn handelen: kan Hij heilig zijn, het heilige doen maar ook het onheilige, het goede en het kwade? Neen, ieder voelt onmiddellijk: dat kan niet; Hij is te rein van oogen dan dat Hij het kwade aanschouwen zou. Alzoo: de libert. exerc. en de libert. discr. zijn zeer zeker in God, maar de libert. contrar. niet. Is dan God tegenover het goede, heilige

zoo staande, dat Hij het *niet* wil ? Is het goede te doen een functie bij Hem ? Neen, God doet wel terdege niet alleen het heilige maar *wil* het ook met al de energie van Zijn Goddel. wil. Hij heeft dus wel degelijk een wil, al kan Hij het kwade niet doen. Bij dat krachtige willen kan Hij nooit anders dan het goede willen en is niet vrij om ook het kwade te willen.

Komen we nu terug op den wil in onderscheiding van de wilsuiting, dan is de uitwerking het *resultaat* van den wil, zooals die op het oogenblik bestaat en werkt. Die wil in den mensch nu is de werking van zijn leven. Wat die wil wil, hangt af van den toestand van den persoon. Verkeert deze in zondigen toestand, dan wil die wil het kwade; verkeert hij in heiligen toestand, buiten alle contact met de zonde, dan wil die wil het goede. Er is maar één moment te denken, waarop de mensch het goede en het kwade kàn willen, n.l. als er nog geen enkel motief op dien wil werken kan, d. w. z. *bij den eersten mensch onmiddellijk na zijn schepping.* Toen was er achter hem nog geen verleden, geen historie; geen invloeden hadden nog op zijn persoon gewerkt; er waren nog geen habitus (hebbelijkheden) in hem gekomen, die in hem kleefden, geen neigingen naar den eenen of anderen kant; maar het leven stond in hem nog absoluut ongedecideerd. Dus in dat ééne oogenblik bij dien éénen mensch moest de wil equilibr. wezen, wijl er nog geen motief aanwezig kon zijn, dat hem bepaalde of op zijn wil werkte. Maar een pasgeboren kind, begint dat ook met een equilibr. wil ? Om aan te toonen, dat een kind niet begint met een equil. wil, hebben we er op gewezen, dat in onze afkomst en geneal. atav. samenhang reeds bepalingen van ons wezen, motieven voor onzen wil liggen. We voelen nu de tegenstelling tusschen Adam en een pas geboren kind en waarom dat equil. element van den wil alleen kan zijn bij den ἀπάτωρ en ἀμήτωρ. Omdat n.l. Adam, evenals Melchizedek, was ἀπάτωρ en ἀμήτωρ had hij geen verleden noch van zichzelf, noch van de geslachten achter hem. Zoodra bij Adam een wilsdaad gekomen was, determineerde die eerste reeds de persoonlijkheid in het tweede oogenblik; omgekeerd te kiezen was onmogelijk. Op Pelagiaansch standpunt zegt men : dat is zoo erg niet, dat Adam zoo verkeerd koos, het volgend oogenblik kon hij door een tweede daad een streep door de eerste halen. Dat kon echter niet, wijl geen enkele daad door ons verricht kan worden, of ze laat een spoor in ons hart achter, geeft een plooi aan ons wezen. Hoe energieker de wilsdaad, hoe dieper de moet. Wijl de eerste daad van Adam geweldig was, werd de moet in zijn hart zeer diep. Een pond lood werd in de eene schaal gelegd en deze zonk diep naar beneden. Wijl dit lood niet uit de schaal kon genomen worden, was het terugkeeren van het equilibr. element bij Adam absoluut onmogelijk. Stonden wij nu met ons voorgeslacht niet in verband,

dan zou ons dat niet hinderen, dan zouden we met een niet-gemotiveerden, dus ook nietgedetermineerden, vrijen wil in de vrije wereld komen. Nemen we nu een oogenblik aan, dat een kind de novo geboren werd, buiten verband met zijn geslacht, dat het dus niet door zijn voorouders gedetermineerd was maar wit papier. Zou er dan in het leven van het kind een equilibr. moment kunnen komen, waarin het vrij per contrarietatem kiezen kon? Neen, werd het geboren als volwassen, dat zou dat kunnen, want dan zou het gelijk met Adam staan. Maar bij een wichtje is geen wilswerking: onder het opgroeien ondergaat persoon, gemoed, zien en neiging van het kind allerlei invloeden van wat het ziet en ervaart, die dat kind determineeren. Is dat kind 23 jaar geworden, dan is hij niet meer wit papier maar allerlei invloeden hebben het hunne erop geschreven. Komt het op dien leeftijd tot een keuze, dan is de wil niet meer zooals die van Adam, maar gedetermineerd door opvoeding, enz. Nemen we dus het organisch geneal. element niet in aanmerking maar alleen de invloeden, omgeving en opvoeding, dan zou er toch geen oogenblik in het leven van dat kind kunnen komen, dat het met een equilibr. wil kiest en over zijn leven beslist, Zijn wil staat onder heerschappij van motieven, die zijn wilsuiting determineeren.

Daarmee is zijdelings beantwoord de tweede vraag, of alleen de geneal. atav. origine onzen wil bepaalt, of dat ook ná onze geboorte andere motieven inwerken. Niet alleen dus de geneal. oorsprong maar evenzeer het feit, *dat we als kinderen geboren worden*, werkt determineerend op onzen wil.

In de *derde* plaats. Niet alleen onze oorsprong en opvoeding maar ook het *milieu*, waarin we leven, werkt bepalend op ons wezen in. Wat wil dit zeggen? Er is niet alleen een huisgezin, een bedrijf, een enge kring, waarin we groeien; ook is er een volk, waartoe we behooren, een geest der eeuw, die heerscht in de meetellende wereld gedurende die dagen, waarin we leven. Die tijdgeest, die heerschend werkt op opinies en denkwijzen der menschen, is een ontzettende macht, die zich het zwakst, het lafst maar 't meest bevattelijk afteekent in de mode. Waarom loopen in China de menschen met een staart aan het hoofd? Omdat ze dat met hun vrijen wil het mooist vinden? Neen, want dan zou men hier ook enkele menschen met een staart aan het hoofd vinden en in China menschen met een kuif. Men ziet echter in gansche streken, bewoond door millioenen menschen, een zelfde keuze heerschen. Bij de Chineezen is dit nog niet zoo sterk, wijl er atavisme, volharding in die levensgewoonte is. Bij ons echter gaat de mode hoogstens in twee of drie jaar om. Wat is dat nu? Hebben die menschen geen smaak, geen wilskeuze? Ja zeker, ze *willen* de heerschende mode volgen; echter niet met een vrijen wil, want ze willen het oude niet. Het blijkt, hoe degeen, die graag een fat

is, werkelijk wil maar toch door motieven beheerscht wordt. Dit blijkt op allerlei gebied; de tijdgeest is de machtige, die aan alle stadspoorten aanklopt en dan heerscht over de volken. Men noemt dien geest „tijdgeest", omdat hij invloeden bezit, die de menschen beheerschen.

Hiermee komen we reeds toe aan dat ontzaglijk moeilijke punt, n.l. de invloeden van *Satan* op 's menschen persoon en wil. Men kan niet zeggen: tegenover Satan staan we, zooals we willen. Neen, van hem komen motieven, ook meetellend onder de ontzettende en ernstige motieven, waaardoor de menschelijke wil beheerscht wordt. Die invloeden onderscheidt men gewoonlijk door te spreken: eenerzijds van *daemonische* invloeden, anderzijds van invloeden van den *Duivel.* Die twee zijn niet hetzelfde: onder invloeden van den Duivel verstaat men een *rechtstreeksche* inwerking van Satan in ons menschel. hart. We bespreken eerst de daemonische invloeden. Dat zijn die invloeden, welke Satan op ons uitoefent door middel van die dingen, waaronder de *tijdgeest* b.v. hoort. We moeten dien tijdgeest niet te eng opvatten. Uit wat gezegd werd van den Chineeschen haardracht blijkt genoeg, dat ook de *volksgewoonten* onder die rubriek vallen en niet alleen de gedurig wisselende opinies. B.v. wanneer men vraagt: hoe staat de menschel. wil tegenover de vrouw? Die wilskeuze staat onder de motieven van de omtrent de vrouw heerschende beschouwingen en gewoonten onder het volk of den kring, waartoe we behooren. Waren we geboren onder de Kaffers, dan zouden we ook een menschel. wil gehad hebben; maar dan zou die wil ertoe neigen om vier à vijf vrouwen te nemen, haar als slavinnen te behandelen en, zelfs niets doende, van haar arbeid te leven. Dat *willen* de Kaffers wel degelijk maar ze zijn bij dien wil niet vrij, alsof ze het elk oogenblik aan zich zouden hebben, de vrouw zoo te behandelen als wij. Omgekeerd behandelen *wij* de vrouw met eerbied, werken wij voor haar, dan *willen* wij het; maar zijn we nu vrij om het op een gegeven oogenblik ook anders te kunnen willen? Neen. Zijn wij dan zooveel beter dan de Kaffers? Neen; maar èn ginds èn hier zijn de volksgewoonten motieven, die den wil beheerschen.

Welnu, die *allgemeine Geister* (een allgem. Geist is die geest, welke een heelen kring beheerscht en zich in een volk vast zet tot Sitten, heerschende usanties, opinies, enz.) worden gebruikt door Satan als zijn instrument om daardoor zijn onheiligen invloed te laten werken. Voor zoover dat geschiedt, spreekt men van „daemonische invloeden". Wil dat nu zeggen, dat in die allg. Geister *alleen* daemon. invloeden werken? Goddank, neen, volstrekt niet. Er is een *gemeene gratie,* die onder Gods bestel ook werkt op die allg. Geister. Anders zouden ze alle boos wezen, maar nu bespeurt men bij ontleding, dat in hen ook heilige invloeden werken. Zelfs in heidenlanden: èn bij de Grieken

en Romeinen, nu bij de Chineezen, enz. is er ook veel in hun allg. Geister, wat uit God is. Zoo is bij de Chineezen de eerbied van het kind voor zijn vader en eerbied voor den ouderdom zoo groot als ze ter wereld nooit ergens gekend is. Meer nog. Niet alleen werken in die allg. Geister (men lette er vooral op !) daemon. invloeden en invloeden van de algem. gratie. Wat verstaat men n.l. onder gedoopte volken, gekerstende landen, Christel. natiën, Christel. volksleven? Men definieere dat begrip toch vooral juist, want nu krijgt men door dat niet te doen twee stroomingen. Dat een volk gedoopt, gekerstend is, dat we spreken van een Christel. staat beteekent dit, dat al de menschen daarin wonend wedergeboren zijn? Neen; nu noch vroeger was dat zoo. Ook in de dagen van onze vaderen was er maar een klein kuddeke, dat den Heere kende. Maar, waar God doorbreekt in een land met zijn uitverkorenen te vergaderen, brengt Hij door dien kring een hoogeren levenstoon in het overige volk. Bij volk na volk is gebleken, dat de oude, heidensche levensusanties voor het grooter deel teruggedreven zijn. Door den invloed van de Christenen en hun woord is er in de allgemeine Geister een heel andere toon gaan heerschen. Zoolang de geest van de belijders van Jezus in de allgem. Geister nu de overhand behoudt, is er in dat land een *gekerstende toestand.* Worden echter de Chr. elementen in de allg. Geister teruggedrongen door de Heidensche, dan houdt het volk op een gekerstend volk te zijn. Zoo is de prediking van de vrije liefde, het Malthusianisme, enz. het weer opwakende heidensche element, dat in den allg. Geist het Christel. element terugdringt. De vraag voor de toekomst van ons volk is, welke van die twee de overhand behoudt. Daarin zien we het princip. verschil tusschen de Gereform. eenerzijds en de Methodisten en Dooperschen anderzijds. Dezen willen alleen enkele personen voor Jezus winnen, dus zielen redden, bekommeren zich niet om den Geest, die het volk beheerscht, en den strijd op sociaal en politiek gebied. Ze prediken alleen het Evangelie. De Gereform. doet daar niets aan af maar beweert; dat is niet genoeg, daardoor verliest ge het verband met uw volk en vergeet, dat ge burger zijt op aarde, die den weer opkomenden, heidenschen geest in het volk moet tegenstaan en breken. De allg. Geist in ons land heeft dus drie bestanddeelen: *a.* de *daemon.* invloeden; *b.* de invloeden van de *gemeene gratie; c.* wat uit de *Christel. levenssfeer* wordt ingedragen. Hoe dit mengsel zijn zal, hangt af van Gods voorzienigheid. Hij zit als Koning ook over die Geister.

Niet alleen echter zijn er invloeden van Satan door die allg. Geister, die in litteratuur, platen, enz. op ons aandringen, dus alleen middellijk zijn; er bestaat ook een *rechtstreeksche* invloed van Satan, immediate op het menschel. hart. Vergel. het woord „Toen voer de Satan in het hart van Judas"; „Satan

porde het hart van David aan om het volk te tellen." Op het standpunt der Schrift staat dit feit dus vast. De invloed is immediaat en valt dus wat de werking betreft, onder de categorie van het *hypnotisme,* waarbij het eene creatuur rechtstreeks uit zijn geest een macht uitoefent op den geest van het andere. Bij de biologie heeft men nog het gebruik der oogen; bij hypnotisme echter is de werking rechtstreeksch van geest op geest. Die rechtstr. invloed bestaat volgens de Schrift ook tusschen Satan en het menschel. hart. Niet, dat het van oogenblik tot oogenblik overgeleverd is aan de inblazingen van Satan; neen, hij kan geen vinger verroeren tegen Gods wil (cf. II Sam. 24 : 1 en I Kron. 21 : 1. Daar wordt de daad van Satan een daad van God genoemd. Dit is geen tegenstrijdigheid maar wil zeggen: God liet het toe, beschikte, dat Satan het deed; Hij werkte middell. door het medium van Satan, Satan onmiddellijk op het hart).

Nu ten slotte: er is onder de motieven, die op onzen mensch. persoon werken gelukkig ook *de invloed van God zelf;* een invloed, die evenzoo *middellijk* en *onmiddellijk* is. Middell. door zijn engelen, de gemeenschap der heiligen, zijn bestuur over ons levenslot. Maar ook onmiddellijk, wijl Hij rechtstreeks den toegang heeft tot het hart, dat Hij vormde. Die onmidd. invloeden worden altoos in de Schrift beschreven als invloeden van den *Heiligen Geest,* God zelf, ons hart bewerkend. Die invloeden van den H. Geest zijn van tweeërlei aard: *atomistisch* en *volhardend.* Atomistisch, waar ze in de dagen des *Ouden Verbonds* instralingen van den H. Geest van buiten af waren; volhardend in de dagen van het *Nieuwe Verbond,* als God de H. Geest zelf woning maakt in het menschel. hart en dat tot Zijn tempel herschept. Die rechtstr. invloeden van God op ons hart nu dragen een karakter, dat aan geen van die andere invloeden toekomt, n.l. God alleen kan ook in ons hart een werking tot stand brengen, waardoor de lijn van het verleden gebroken wordt en *een nieuw uitgangspunt* in het hart wordt gesteld. Dat in de *wedergeboorte,* zonder welke het proces in het hart zou doorgaan tot de eeuwige verdoemenis, het absolute verderf. Dat nieuwe uitgangspunt is het nieuwe leven.

Dit zijn de motieven, die werken op ons leven en zoo onzen wil determineeren. Hoe gaat dat nu toe? „Voluntas saeca sub dictamine intellectus" d. w. z., *dat aan elke wilsdaad, wilskeur, wilsuiting voorafgaat een min of meer bewuste resumptie van ons gedeeltelijk of van ons geheel bestaan* (we mogen hier geen woord uitlaten). Wat is nu een *resumptie van mijn bestaan?* Dan resumeer ik al de motieven en werkingen, die mijn bestaan beheerschen en vang ze op in den spiegel van mijn bewustzijn; daaruit volgt dan het resultaat, hoe te kiezen. Die resumptie is meer of minder bewust. Bij tal van daden geschiedt ze kort, vluchtig, instinctief in ons, terwijl we bij andere

daden er heel veel en lang over nadenken. Gaat men in het laatste geval altoos veiliger? Volstrekt niet; er zijn menschen, die bij een keus maar niet kunnen beslissen, ze missen de kracht voor de *einheitliche* resumptie, die tot besluit kan brengen (dit is dan de *discursieve* resumptie). De krachtige en gezonde geest handelt in den regel naar die instinctieve resumptie. Een kapitein bij een schipbreuk moet instinctief denken, wat hem te doen staat; dat is wijsheid; dat is handelen. In den regel gaat dus het instinctief bewustzijn veel veiliger. Maar ook komt het meer of minder bewust handelen daaruit voort, dat men het weet of niet weet. Weet men het niet, dan is er toch wilsdaad, eventjes. Bij groote dingen weet men: zoo en niet anders.

„*Geheele of gedeeltelijke* resumptie van ons bestaan" ziet hierop. Er is iemand, die voor de verleiding staat om door klein bedrog een gewin te kunnen behalen. Maakte hij nu een *geheele* resumptie van zijn Wezen, dan deed hij het niet, die zou hem tot de conclusie brengen, dat hij op het spoor van het verderf ging. Nu resumeert hij *gedeeltelijk*: zijn neigingen, het voordeel, het gevaar van het oogenblik. Door die gedeeltelijke resumptie van zijn wezen komt hij tot de daad. Is het intellect (het bewustzijn) tot de conclusie gekomen, dan gaat de wil mee. Die conclusie resulteert uit het persoonsbestaan en dat uit zich in de wilskeus. Nu is de vraag, of men na dit resultaat eenvoudig als optelsom, *passief* het alzoo doet. In dit geval gaat het *physisch*, naar physische wet. Doet men het echter *actief*, dan kan het niet anders dan dat men het willend doet, naarmate van wilskracht en karakter. Dat is de *lubentia rationalis*, de erkentenis, dat de wil onder de heerschappij van motieven staat en handelt naar de resumptie van de motieven, in het bewustzijn gemaakt. Dat nu, of er lubentia is, hangt ervan af, of men er passief of actief onder verkeert. Passief dan *wil* men het niet, ook al laat men het geworden; actief, dan wèl, want er is geen actie zonder subject. Dan is er dus een werkende wil, al kan hij op dat oogenblik niet anders willen. Er gaat volstrekt niets van de verantwoordelijkh. weg. Hierin zit het verschil met de opvatting van den equilibristischen wil, waarbij men alleen verantwoordelijk is voor hetgeen men op het oogenblik doet. Bij de lubentia ration. echter is dat, wat ik nu wil, resultaat van mijn bestaan en dit van mijn geheele leven. Dit is dus niet oppervlakkig maar rekent met heel het leven en gevoelt, dat hetgeen ik op het oogenblik doe invloed heeft op de toekomst. De equilibr. wil schrijft met het potlood en vlakt het weer uit; in het werkelijke leven, zooals we voor God staan, schrijven we met een ijzeren griffie in het metaal van ons hart; wat we schreven blijft staan. De equilibr. wil bestaat uit druppels water, die hier en daar neervallen; in het werkelijke leven is de wil een stroom, die het slib in ons hart achterlaat en daardoor de toekomst en het leven van ons hart determineert.

De consideratie van den wil met betrekking tot de vrijheid raakt de diepere kwestie *of er tusschen de physieke en geestelijke wereld affiniteit, overeenkomst bestaat.* In de *physieke* wereld heerschen *vaste wetten*, is het leven gebonden aan vasten gang; in het *geestelijk* leven wil men zich verzetten tegen drang op ons, meenende, dat wij onze autonome wetgevers zouden zijn, die op elk gegeven oogenblik hun wil veranderen kunnen. Eensdeels dus is het natuurlijk leven vastheid, orde door het heerschen van vasten regel; in het geestelijk leven absolute willekeur, ontstentenis van gebondenheid aan eenigen regel. Dat is in den grond het Pelagiaansche, Arminiaansche standpunt van de Atomisten, die het individu op zichzelf beschouwen en niet het verband van de individuen onderling, de eenheid van den kosmos verstaan. Daartegenover beweerden de Gereform. steeds op grond van de Schrift en op de lijn van Augustinus, dat evenzeer als in het physische, zoo ook in het geestelijk leven vastheid is.

Ze zochten de vastheid te mainteneeren zonder erin te vervallen, die gebondenheid met die van het natuurl. leven gelijksoortig te nemen. Ze wilden in beide levenssferen vastheid, maar *niet op dezelfde wijze.* Ze wilden voorts orde en eenheid, niet uit een philosophisch begrip, maar *uit eerbied voor God.* Men kan God niet aanbidden of men heeft vanzelf in Hem vastheid en eenheid. Waar ze die eenheid en orde ook in het geestel. leven vasthielden, daar reageerde toch alles in hun gemoed er tegen, als zou die vastheid op dezelfde wijze tot stand komen als in het natuurl. leven. Brengt men deze op het geestel. leven over, dan krijgt men fatalisme en materialiseert het geestel. leven. Dat wilden onze vaderen niet. Ze zijn wel eens vervallen in de fout van *bijna* het geestel. leven onder dezelfde orde orde te stellen als het natuurlijke. In den Catechismus wordt gevraagd: „Maar maakt deze leer geen zorgelooze en goddelooze menschen?" en geantwoord: „*Neen* zij; want het is onmogelijk, dat, zoo wie Christus door een waarachtig geloof ingeplant is, niet zou voortbrengen vruchten der dankbaarheid" (Vraag en Antw. *64).* Daar wordt dus eigenlijk de physieke regel overgebracht op het geestel. leven; het denkbeeld van voortbrenging is hier aan de plantenwereld ontleend: zooals het onmogelijk is, dat b.v. een echte wijnstok wilde druiven voortbrengt, zoo ook hier. Dit hebben ze echter op Christus' autoriteit gedaan, als Hij zegt: een kwade boom kan geen goede vruchten voortbrengen en een goede boom geen kwade". Bij zulke uitdrukkingen hebben we evenwel altijd te doen met *symboliek*, het overdrachtel. gebruik van hetgeen voorkomt in de zichtbare wereld voor de onzichtb. wereld, het gebruiken van zienl. dingen om de onzienlijke af te beelden. Waarom mogen we nu symboliek toepassen? Daartoe zouden we niet in staat zijn, als er geen oorspronkel. verband tusschen de zichtbare en onzicht-

bare wereld bestond krachtens de Schepping; geen verwantschap, zekere identiteit van de Logos in de zienlijke en den Logos in de onzienlijke wereld. Dan is er geen punt van vereeniging voor onze rede.

Alle symboliek dus onderstelt verband tusschen hetgeen in de zichtbare en de onzichtbare wereld is. En, nog dieper, dit komt ten slotte hierop neer, of er één God is. Is er één God, Schepper van hemel (het onzichtbare) en aarde (het zichtbare), dan moeten de zichtbare en onzichtbare dingen in God zelf elkaar ontmoeten als in hun oorsprong en wortel. De Geref. hebben dit indertijd geponeerd, maar alleen *religieus*, *theologisch*. Op grond van de Schrift hebben ze gepostuleerd de orde van de zienlijke en onzienlijke wereld en hebben ze de eenheid van die twee in God gezocht. Voorts maakten ze dit verschil:

de *natuurlijke* dingen gaan naar *wetten;*

de *geestelijke* dingen worden beheerscht door het *raadsbesluit Gods*.

Ze hadden dus voor beide vastheid en orde, maar uit andersoortige oorzaak, welke was bij de natuurl. dingen de wetten, bij de geestelijke het Raadsbesluit. De eenheid wordt hierin gevonden, *dat het dezelfde God is, die de wetten voor de natuurl. dingen heeft gesteld en het Raadsbesluit verordend voor de geestelijke.* Verder zijn onze vaderen niet doorgedrongen. Hun vasthouden aan de belijdenis van de vastheid, de orde bij de geestelijke dingen, den samenhang tusschen de zienlijke en onzienlijke dingen en de eenheid dier beide in God is hun onvergankelijke verdienste. Wat de Arminianen enz. zeiden, dat men n.l. zoo het zedelijk leven vermoordt, is door de historie schitterend weerlegd. In Europa en Amerika dekken de stroomen van het zedelijk leven en van het Calvin. elkaar. Nederland, Schotland en de Vereenigde Staten hebben sedert de Reformatie op het hoogste zedel. standpunt gestaan en juist in die landen heeft het Calvin. het zedelijk leven gedragen. Er is dus niets van aan, dat de leer van de Praedestin. het zedelijk leven doodt. Maar, hoewel onze vaderen geweigerd hebben, het Atomisme toe te laten, en de vastheid en eenheid in God hebben bepleit, toch hebben ze het daarbij laten rusten.

Vooral in onze eeuw hebben de grootste denkers en diepste onderzoekers in die hoofdzaak altoos aan het Calvin. gelijk gegeven. Ze hebben zich niet bezig gehouden met de kwestie der uitverkiezing enz., maar dat is de vraag ook niet, wel of het verdiepte onderzoek van deze eeuw, rakend zoowel de denk- als de natuurlijke wereld, geleid heeft tot het Atomisme of tot de belijdenis van vastheid en eenheid. Achter de theol. kwestie ligt een metaphysische wereld en we moeten alzoo vragen, of het denken en de onderzoekingen gelijk hebben gegeven aan het Calvinisme of aan het Atomisme. Er is niet één philosoof van naam meer opgestaan, die het Atomisme heeft verdedigd, maar allen hebben de eenheid en de vastheid op den voorgrond gesteld. Liever gaan we

echter over tot het gebied van de Geschiedenis en de Jurisprudentie. In de Juridische wereld is onder de Criminalisten (denkers over en leeraars van het Strafrecht) de machtige school van de *Deterministen* opgekomen. *Lombroso* is daarvan ten deele de geestelijke vader geweest. Zijn denkbeelden, gewijzigd en gelouterd, komen onder de Criminalisten al meer en meer tot heerschappij. Die denkbeelden zijn, dat, indien er een misdaad begaan is, de dader dat niet helpen kan: hij heeft geen vrijen wil, is door een passie gedrongen, door een macht, die hem aangreep en dreef, hoewel hij er tegen geworsteld heeft. Hij is niet een schuldige, maar een slachtoffer. Gij, die niet gemoord hebt, hebt niet geworsteld, maar hij, de moordenaar, wel. Hoe komt hij aan die aandrift? Uit de menging van zijn bloed, uit zijn grootvader, uit het soort van dier, waaruit het menschenpaar van zijn geslacht is ontstaan. Hij kan niet anders, hij moordt. Men moet die menschen opsluiten, hen niet laten trouwen, want de kinderen worden dan ook weer zoo. Het beste is om hen, éér ze een moord gedaan hebben, op te vangen. Zoo redt men èn den moordenaar in zijn tragischen strijd om zich aan zijn passie te ontworstelen én zijn slachtoffer. De kunst is dus om te ontdekken, welke de kenteekenen zijn van die passie en dan te maken, dat die man niet zoo ver komt.

Een tweede school daarnaast maar verflauwd is de school, die zegt: die man *wilde* wel degelijk moorden, maar zeer zeker, onder die misdadigers zijn er een aantal, die wel niet krankzinnig zijn maar bij wie iets in den geest in de war is, ze hebben een kleine manie, ze zijn niet toerekenbaar. Dit zien we gedurig hier in Europa bij processen. Komt een verschrikkelijke misdaad voor, dan zegt men: juist uit het verschrikkelijke kan men zien, dat die man niet toerekenbaar is.

Geheel buiten de theologie om dus, enkel gesteund op de criminal. onderzoekingen, heeft zich in Europa een school van ernstige mannen gevormd, die beweert, dat het geestel. leven, wat zijn misdadige zijde betreft, beheerscht wordt door vaste orde, machten, waartegen het individu niets vermag, waaraan 't zich niet onttrekken kan. Door die heele school wordt de Calvinistische tegenover de Arminiaansche opvatting bevestigd, dat het leven n.l. onderworpen is aan een macht; hoewel de Deterministische opvatting verder verkeerd is.

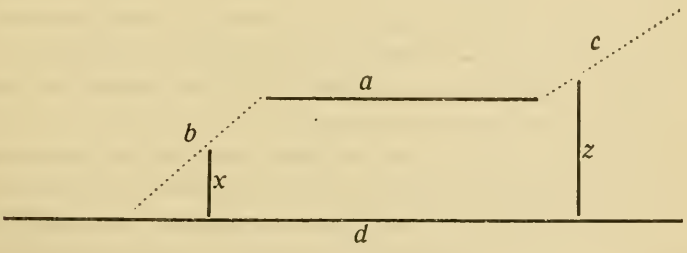
En niet alleen maar het *sociologisch historisch onderzoek* heeft er toe geleid om een gansche rij van denkers, met *Bockle* (History of the Civilisation of England) aan het hoofd tot de conclusie te brengen, dat niet alleen het crimineele maar *alle* menschelijk leven zoo onderworpen is aan een wet, dat er geen sprake is van vrije wilskeuze. Bockle en zijn geestverwanten kwamen daartoe door de studie van de *Statistiek*. Vroeger had men zoo niet

de cijfers voor zich. Maar de statistiek, die ons in staat gesteld heeft om van een reeks van levensverschijnselen de cijfers bij elkaar te voegen, heeft nu het verrassend resultaat gebracht, dat de uitkomsten jaar in jaar uit voor alle onderscheidingen en landen bijna altoos gelijk zijn. Wanneer men dit tot op een niet te noemen kleinigheid na vindt, dan *moet* wel het geheele menschel. leven aan een vaste wet onderworpen zijn. Wat is b.v., zou men zeggen, toevalliger dan het sluiten van een huwelijk, wat al verschillende omstandigheden en bezwaren dikwijls, voordat het ertoe komt. Gaat men nu het aantal huwelijken in een land na, dan zijn ze toch jaar in jaar uit naar ratio van de bevolking globaal evenveel. Waarom kunnen, om maar eens iets te noemen, alle trouwenden van een zeker jaar het huwelijk niet eens uitstellen, zoodat het eene jaar geen enkel huwelijk, het volgende jaar een dubbel aantal gesloten werd? En dat niet alleen, maar ook de verhouding van het aantal huwelijken tusschen jongens en meisjes, jongelingen en weduwen, enz. is gelijk. Evenzoo het huwelijk in de verschillende maanden. Verder: bij den verkoop van een winkel, die bestaan moet van den gaanden en komenden man, wordt de koopsom berekend naar de winst in de laatste jaren. Maar wat heeft men voor zekerheid, dat het voortaan ook zoo zal zijn? Wat hangt het van honderd kleine dingen af, of men den winkel inloopt of niet. Toch is (natuurlijk de voor- en achteruitgang door andere oorzaken er buiten gelaten) 't eene jaar voor en 't andere na de uitslag van de zaken gelijk. Bij collecten in de kerk, giften voor weldadige vereenigingen, enz. komen allerlei kleine overwegingen, en toch zien we ook daarbij jaar in jaar uit een normalen gang van zaken. Over ons geheele land genomen komen voorts jaarlijks evenveel gelijksoortige kwesties voor den kantonrechter, het gerechtshof, enz. Bockle heeft aangetoond, dat men zelfs vooruit kan zeggen: zooveel zelfmoorden zullen er dit jaar gebeuren, waarvan zooveel door mannen en zooveel door vrouwen, zooveel uit godsdienstige gedruktheid, zooveel door vergif, enz. Hoewel dit alles van honderden dingen afhangt, vinden we voor al die gevallen denzelfden regelmatigen gang, ook in andere landen. Van heel het menschel. leven kan men zeggen, dat het jaar in jaar uit zich voortbeweegt zóó, dat het telkens tot hetzelfde resultaat leidt.

We wezen hierop om te doen gevoelen, dat het standpunt der Calvinisten in de 16e eeuw: hoe er n.l. ook in de zedelijke wereldorde vastheid heerscht, het standpunt is, dat in onze eeuw op elk terrein van wetenschap als het eenig juiste bevestigd is. Pure inbeelding is het, dat alleen het natuurlijke leven aan vastheid, aan wetten onderworpen zou zijn. Ook over het zedelijke en geestelijke leven gaat eenzelfde macht, die daar orde en vastheid waarborgt. Er volgt echter uit deze conclusie volstrekt *niet*, dat dit in beide

sferen op *dezelfde wijze* geschiedt. Daartegenover stelden we ons dadelijk in veiligheid vooral, omdat een machtige philosophische en natuurkundige school is opgestaan, die zegt: de wet van het geestelijke en natuurlijke is één en dus is op de geestel. wetenschappen dezelfde methode toe te passen als op de natuurwetenschappen. Dit gaat uit van de gedachte, dat de vastheid in het geestelijke op dezelfde wijze tot stand komt als in het natuurlijke.

Hooge vlucht nam in onze eeuw het verzekeringswezen, iets, wat ieder, die uit het mystieke leeft, tegen de borst stuit. De mystieke gelooft wel aan vastheid en orde maar aan zulk een, die geen regelmaat geeft. Men moet tegenover die welbewuste oppositie ook tot op den bodem der zaak doordringen. Wanneer n.l. metterdaad het geestel. leven en wat in het Raadsbesluit Gods staat, incidenteel is saamgevoegd, dan heeft men gelijk met tegen alle verzekering te zijn. Indien God ons echter vaste wetten in het leven openbaart en zoo er dan middelen gevonden worden om de ellende der overlevenden te lenigen, dan moet men de menschen in organisch verband en de ellende solidair nemen. Die verzekeringsmaatschappijen rustten eerst niet op wetenschappel. basis en hebben toen gedurig geleid tot ongelooflijke teleurstellingen; ze failleerden menigmaal als het op uitbetalen aankwam. Daarover behoeft men nu niet meer bang te zijn, wijl de vroegere vereenigingen het ware *gisten*, maar hun gissingen nog niet tot wetenschappelijke evidentie hadden gebracht. Men had de wet niet ontdekt, waarnaar de berekeningen gaan moeten. Nu, in de tweede periode der Verzekeringen is men door het op enorm breede schaal opmaken van statistische gegevens zoo ver gekomen, dat men met zekerheid te werk kan gaan. Al die verzekeringsmaatschappijen berusten op het *binomium van Newton*, d. i. daarop, dat, wanneer men een zeker aantal personen maar *groot genoeg* neemt, de uitkomst toont, hoe er naar vaste wet voorkomen zooveel sterfgevallen in dit, zooveel in dat levensjaar. Daarbij vindt men dan een middental van jaren, dat de groote massa bereikt, links een klein aantal van vroeger stervenden, rechts van langer levenden.



Wanneer men in de analytische meetkunde (die lijnen in algebraïsche gegevens omgezet en omgekeerd) het binomium van Newton omzet, dan krijgt men deze lijnen. Nemen we een zeker lijntje aan als eenheid voor een levensjaar en voorts den grondslag (lijn *d*) gelijk, dan is de lijn van de levenslengte van *x* b.v. 25 jaar, van *z* b.v. 40 jaar. Lijn *a* stelt dan het normaal aantal levensjaren voor, lijn *b* het afloopende, lijn *c* het oploopende aantal. — Men heeft gevonden, dat die lijn niet alleen zoo bij het sterfte-cijfer loopt maar bij alle statistische gegevens, b.v. de *grootte*. Dit werd ontdekt door het meten van de lotelingen. Er is n.l. gebleken, dat, in welk jaar men ze ook mat en dan op een niet te klein cijfer, men altoos weer een vast gemiddeld vond. Zoo ook voor *examens*. Dit is te interessanter, wijl dezelfde lijn van het bin. van Newton bleek door te loopen voor planten en dieren. Zoo heeft men b.v. de bieten bij enorme menigte onderzocht op het suikergehalte. Dit leidt tot de gissing, dat we in het binom. van N. een lijn hebben, die het heelal beheerscht. De eerste verzekeringsmaatschappijen nu kenden die niet, lieten ze althans loopen over een *te klein aantal*, in welk geval de lijn niet doorgaat wijl er dan elementen in ontbreken en zoo de verhoudingen onzuiver worden. Nu is men tot de wetenschap gekomen, dat, indien 't getal maar groot genoeg genomen wordt, men vooruit kan zeggen: van de verzekerden moeten er sterven zooveel op dien leeftijd en zooveel op dien. Die wet is uiteraard door God bepaald. Werden alle sterfgevallen veroorzaakt door moorden of zelfmoorden, dan zou men nog kunnen zeggen: het wordt door de menschen bepaald. Maar nu: God heeft de dagen van ons leven gesteld. Velen meenen, dat God in Zijn besluit gedacht heeft: dien zal ik 20 jaar geven, dien 25, enz. zoo bij inval, met eerbied gesproken. Het blijkt nu echter, dat het niet zoo is, maar ook bij de levenslengte werkt een vaste wet. Daarin ligt de reden, waarom wij levensverzekeringen moeten steunen. Want, als ik zeg, dat ook een wet bepaalt des levens lengte, dan wil dat zeggen, dat ieder mensch een tak is aan den stam van het menschel. geslacht en dat in den wortel gegevens zijn, die zulk een wet voortbrengen, zoodanigen groei aanwezig doen zijn. 't Sterven hangt af van de voorhanden levenskracht, die weer afhangt van vader en moeder, opvoeding, enz. Al dit samen vormt het organisme van het menschel. geslacht waarin dan de lijn naar die cijferverhouding bepaald is. Welnu, die eenheid van het menschel. geslacht, dat behooren van ieder individu als element tot het geheel, beleden de Gereformeerden steeds (cf. de leer van de Erfschuld en de Verzoening). Dwingt onze belijdenis ons om niet nominalistisch de individuen maar realistisch het geslacht te nemen, dan geeft God ons vanzelf aanwijzing, dat het meerdere lijden, door het sterven van betrekkingen voor de weduwen, enz. veroorzaakt, gecompenseerd moet worden door anderen.

Die overtuiging nu, dat het menschel. leven, ook waar de wil in het spel is, in het geestelijke door wetten wordt beheerscht, gaat zoover door, dat we in de verslagen van spoor, tram, boot, enz. zien, hoe jaar op jaar een kleine vermeerdering van gebruik waar te nemen valt maar toch maand voor maand evenveel menschen daarmee reisden. Op die zekerheid maken de spoorwegen hun budget, leenen kapitalen, enz. Waarom kunnen er nu op 'n dag niet eens *geen* menschen reizen? Bij de advertentie-inkomsten, ook met klein accres, vinden we weer hetzelfde jaar op jaar. Waar men dus eenerzijds den vrijen wil drijft, vindt men anderzijds toch het rekenen met vaste regels. Alle maatschappijen en winkeliers gaan daar zoo vast op, dat ze zeker weten, hoe voor het volgend jaar te moeten rekenen. Anders zou het ook geen leven voor een winkelier zijn: hij moest dan immers iederen dag vreezen, dat er wel niemand in zijn winkel kon komen. Niet alleen dus, dat er wetten zijn maar de overtuiging daarvan is de grondslag van heel onze samenleving. De bedenking kan hier rijzen: wat maakt dat nu eigenlijk voor verschil: Een vrome winkelier zegt: dat komt, omdat God de menschen naar mijn winkel zendt. Dit is zoo maar dat is geen verklaring. De vraag is, of het organisch of mechanisch toegaat. Hier zit de kwestie. De tegenwoordige opvatting van Gods Raadsbesluit is meestal mechanisch. Het Raadsbesluit is dan zelfs nog niet, wat een bestek is voor een architect. Vergelijken wij het daarmee eens. Het bestek vloeit voort uit iets mechanisch. *Mechanisch* is al, wat in elkaar gezet wordt: eerst de deelen en dan het geheel (een schip b.v.). Bij een *organisme* bestaat omgekeerd eerst het geheel en dan de deelen (eerst de zaadkorrel, dan de plant). Is nu het Raadsbesluit zoo, dat het op één lijn zou staan met een architectonisch plan, dan is ook de bouw van de zedelijke wereld mechanisch, heel de wereld een mechanisch product, stuk voor stuk gereed gemaakt en in elkaar gezet; dan is er geen wet maar is elk ding atomistisch op zichzelf te beschouwen. Met betrekking tot de stoffel. wereld nu weet men heel goed, dat het natuurleven organisch is, naar wetten gaat: niet eerst de boomstam en dan het andere daar van buiten af bijgevoegd maar uit één kiem komt alles voort. De geheele kwestie komt hierop neer, of we het geestel. leven hebben te beschouwen als een mechanisch product of als een organischen bouw. Is het zoo, dat de bepalingen een voor een de novo worden uitgevoerd (b.v. voor 1000 menschen 1000 bepalingen), of zijn er door God levenswetten geschapen, waaruit het product voortkomt, dat we in het zedelijke en geestelijke leven vinden? Met betrekking tot die vraag had men, voorzoover men er ten tijde onzer vaderen over gedacht heeft, de mechanische voorstelling: geïsoleerde gegevens in het Raadsbesluit, die een voor een gerealiseerd worden. Deze voorstelling heerscht nog bij de meeste menschen, die dan meenen, dat

het leven door Gods wil en bestel wordt beheerscht zoo, dat er als het ware een lijstje van dingen is, die een voor een als nummers van het program worden uitgevoerd. Nu daarentegen tengevolge van den grooten omkeer van zienswijze door de statistische onderzoekingen ook op het gebied van den vrijen wil teweeggebracht, toen men ontdekte, dat ook daar algemeene wetten heerschen, ja op elk gebied van 't menschel. leven, is het ons niet meer geoorloofd de mechan. voorstelling te blijven kweeken.

Op zich zelf toch reeds bestonden daartegen deze twee ernstige bezwaren:

a. Dat in God nooit iets mechanisch is. Wij kunnen nooit iets dan mechanisch doen. In elk product van Gods scheppend vermogen vinden we altoos het organische. Is dit zoo, dan is het noodzakelijk, dat ook de geestel. wereld organisch zij.

b. Dat het mechanische van lager orde is dan het organische. Zoo kwam men dus door deze voorstelling daartoe, dat de hoogere orde voor de lagere (de natuurlijke) wereld, de lagere orde voor de hoogere (de geestelijke) wereld zou gelden.

Om deze reden geeft die opvatting dus reeds geen bevredigende voorstelling. Bovendien komt daarbij, dat het *voor de eenheid Gods en de eenheidsconceptie van Zijn werk* ons meer bevredigt, dat we voor de conceptie der twee zijden van den kosmos één methode van werken vinden. Wijzen nu de onderzoekingen op een organische constructie en brengen we die op het geestel. gebied over, dan hebben we eenheid van opvatting van het werk Gods als Schepper en Onderhouder.

Moeten we op dien grond dus aannemen, dat metterdaad die wetten het geestel. leven beheerschen, dan is voor ons het vreemde, dat we zoo tegenstrijdig leven en zoo tegenstrijdige gewaarwordingen hebben. Ieder, die in zijn zaken steunt op de wetten, zal toch verschrikkelijk gaan knorren, als zijn ondergeschikte een fout maakt. Zoo wordt die eerste opvatting op zij gezet en nu doet hij, als de zaak atomistisch van den vrijen wil van dien ondergeschikte afhangt. Zoo gaat het altijd en in alles. Iederen dag lezen we doodsberichten, we weten, dat er zooveel menschen in die en die tijdruimte zullen sterven en toch denken we niet: zoo is ook *mijn* sterfdag bepaald. Is men onwel, dan doet men allerlei dingen, alsof het leven wisselvallig was. Dat komt, omdat de wet van de statistiek wel het *totaal* geeft maar niet de aanwijzing, *wie* de individuen zijn, die dat totaal saamstellen. We weten niet, wie der jongeren slechts den middelbaren of den hoogeren leeftijd zullen bereiken. Hierdoor is dus tweeërlei mogelijk: dat we eenerzijds handelen met zeker vertrouwen, dat de proporties ieder jaar terugkeeren, anderzijds echter ook zoo rustig onzen weg gaan, alsof er geen bepalingen waren voor ons persoonlijk lot.

Wanneer we die twee elementen nemen: eenerzijds de *vastheid*, aangegeven in de wet, die het menschel. leven ook van zijne vrije-wilszijde beheerscht; anderzijds het *besef van vrijheid*, het sterkst uitkomend in het gevoel van verantwoordelijkheid en berouw, dan is de vraag, of wij ons eenig denkbeeld kunnen vormen van de combinatie dier twee gegevens, of wij ons een voorstelling kunnen vormen van een vastheid van uitkomst met verschillende inwerkende gegevens: eenerzijds de gebondenheid aan een wet, anderzijds keus. Dit probleem is niet te doorzien, niet te verklaren maar we kunnen ons wel een denkbeeld vormen, hoe eenerzijds vastheid van wet kan bestaan maar toch anderzijds speelruimte voor „zus of zoo".

$$(a \pm b)^n = a^n \pm n a^{n-1} b + \frac{n(n-1)}{1 \times 2} a^{n-2} b^2 \pm$$

$$\pm \frac{n(n-1)(n-2)}{1 \times 2 \times 3} a^{n-3} b^3 + \frac{n(n-1)(n-2)(n-3)}{1 \times 2 \times 3 \times 4} a^{n-4} b^4, \text{ enz.}$$

Bij dit binomium van Newton staat $a \pm b$. Dit $\pm$ duidt aan, dat men mag nemen òf $a + b$, òf $a - b$; de uitkomst in haar *componeerende* deelen blijft daarbij hetzelfde. Hier zijn slechts vijf termen ontwikkeld maar men kan er natuurlijk mee doorgaan. Die vijf zijn echter genoeg om aan te toonen, hoe niet alle termen $\pm$ krijgen maar dit om den anderen voorkomt. Was het nu altijd, bij elken term $\pm$, dan ware er niets uit af te leiden maar nu dit om den anderen term voorkomt wel. Nemen we n.l. eens $a \pm b$ in de tweede macht b.v. en $a = 5\ b = 3$. Dan is $(a - b)^2 = a^2 - 2ab + b^2 = 5^2 - 2 \times 5 \times 3 + 3^2 = 25 - 30 + 9 = 4$ en $(a + b)^2 = a^2 + 2ab + b^2 = 26 + 2 \times 5 \times 3 + 9 = 25 + 30 + 9 = 64$. Het verschil in uitkomst bedraagt dus $64 - 4 = 60$. In de formule is echter geen ander onderscheid dan dat er op één plek slechts — in plaats van + staat. Herinneren we ons hierbij nu, wat in den Loc. de Peccato gezegd is, dat n.l. de zonde niet is een positieve macht, niet eenvoudige carentia, niet een nog-niet-ontwikkeld-zijn maar *het omkeeren van een kracht in den mensch van + in —*. De zonde werkt met een macht maar niet een macht, die de Duivel of de mensch geschapen heeft (die kunnen niet scheppen) maar God. Hij heeft echter niet de zonde geschapen maar zedelijk goede kwaliteit (+), die de mensch onder satanischen invloed omgezet heeft in —. Daarom de formule voor de zonde — x. Ook wat nu de *Potenzirung* aangaat, bestaan zoowel bij de zondige als bij de deugdelijke ontwikkeling dezelfde verhoudingen, waarvoor we in den L. de P. verwezen naar de reeksen. De macht der zonde is daarbij dus ook werkende in negativeerenden zin en wordt als zonde beheerscht door dezelfde wet als de deugdel. ontwikkeling, welke wet door God gegeven is. Dit zien we nog klaarder bij het bino-

mium van Newton. De keuze van + of — immers is van het allergrootste aanbelang voor de uitkomst maar niettemin zijn al de componeerende deelen èn bij de plus-ontwikkeling èn bij de min-ontwikkeling geheel dezelfde. De momenten blijven geheel dezelfde, dat is a en b behouden hun volle karakter en de verbindingen tusschen a en b zijn in elken term precies naar dezelfde verhouding saamgesteld, maar tegenover die vastheid van de componeerende deelen geeft de wisseling van + of — zoo verschillende uitkomsten.

De tegenstrijdigheid in ons besef van vrijheid en vastheid is onmogelijk op te lossen, maar wel geeft dit alles ons een denkbeeld (geen verklaring), een voorstelling van de mogelijkheid, hoe er kan zijn een levensproces, door een vaste wet beheerscht, waarin alle componeerende deelen geheel dezelfde blijven en waarin toch de mogelijkheid gegeven is van een keuze tusschen zus of zoo, ja of neen, plus of minus, waardoor de uitkomst zoodanig beheerscht wordt, dat ze in het eene geval in niets op die in het andere geval gelijkt. Dus was het van het hoogste aanbelang, ons de zeer sprekende aanduiding van het binomium, dat er kan zijn een combinatie van vastheid en mogelijkheid van „zus of zoo", voor oogen te stellen. Konden de theologen wat meer aan de wiskunstige vakken in hoogeren zin doen, dan zou in menig opzicht daardoor licht geworpen worden op veel moeilijke problemen der theologie. Belangrijke onderzoekingen heeft men in die richting wel eens gedaan en steeds is de Pythagoreïsche gedachte meer en meer bevestigd, dat in het cijfer, in den ἀριθμός de Godsidee ligt. Alle verhoudingen op aarde kunnen in cijfers uitgedrukt worden (die van muziek, wil, talenten enz.) en die verhoudingen zijn door God bepaald in overeenkomst met Zijn wijsheid en wezen. Ongelukkig maar, dat, waar meetkundigen zich hiermee bezighielden, hun ontdekkingen niet verstaanbaar zijn voor degenen, die er niet in zijn doorgedrongen. Ons zal nu duidelijk zijn, dat de Geref. belijdenis tegenover die der Arminianen enz. in haar recht is, dat er n.l. vastheid en orde in de geestel. wereld is, niet mechanisch. door incidenteele wilsuitingen bepaald, maar organisch naar vaste wetten, en dat er, niettegenstaande die vastheid toch een besef van vrijheid in den mensch overblijft. De mogelijkheid om die vastheid en die vrijheid te combineeren is ons exempli gratia gegeven in het binomium van Newton. Van het denkbeeld tot de verklaring kunnen we niet komen en dat niet, wijl we nog niet ver genoeg in ons denken gevorderd zijn, maar het is principiëel onmogelijk. Men kan alles, wat betrekking heeft op de wet, die de verhouding van ons subject tot Gods subject beheerscht (wie het *subject* van den mensch, staande onder dat van God, loochent, wordt determinist, dan is de mensch een machine) niet begrijpen zonder beide subjecten in hun wezen te kennen. Noemen we het subject van God *a*, het subject van den mensch *b*, dan kennen

we zelfs *b* gebrekkig. Daarom is het absoluut onmogelijk om een verklaring, ook al ware ze van God gegeven, van de wet, die de verhouding tusschen de wilswerking van het eene subject en van het andere beheerscht, te verstaan. Daarom hebben we van alle verklaring af te zien, alle pogingen daartoe zijn volkomen mislukt. Het is dus niet alleen een mysterie, maar de oorzaak is aan te wijzen, *waarom* het niet kan. We zouden God zelf moeten zijn om van Hem uit en door Zijn wilswerking den band te doorzien tusschen Zijne en onze wilswerking. Onmogelijk kunnen we voorts nu tot verklaring komen, wijl het inzicht in deze zaak nog veel helderder kan worden. Telkens heeft men in de Kerk er iets meer van leeren verstaan. Bij de Patres Apostolici vinden we zelfs nog geen formuleering van de kwestie. De Kerkvaders van de Oostersche Kerk hebben, toen deze aan het woord was, ook geen licht hierover verspreid: de tegenstrijdigste uitspraken vinden we bij de kundigste denkers. Eerst bij *Augustinus* komt het bewust-worden van een antithese, de poging om de termen te formuleeren, het grijpen naar de zekerheid, dat er vastheid is, ook in het zedelijk leven. De groote verdienste van Calvijn en zijn school is, dat zij het probleem nader hebben toegelicht. Luther heeft in zijn eerste periode zeer beslist de voorbeschikking bevestigd en de vrijheid van wil geloochend. Bij hem echter vinden we forsche, mystieke uitspraken, meer een passie, geen poging tot oplossing. Calvijn gaat logisch te werk. In den strijd met de Remonstranten is dat van de Theologische (niet van de ethische, physische en psychologische) zijde nog klaarder geschied. Toen echter was de opvatting nog mechanisch; pas de statistieke wetenschap heeft aan den dag gebracht, dat we ook hier niet met mechanische maar met organische werkingen te doen hebben. De klaarheid der termen van het probleem en van de kwaliteiten dier termen kan nog grooter worden, geen *oplossing* echter kan er ooit komen, die is alleen in het Wezen Gods gegeven. Dat er verduidelijking mogelijk is, blijkt ons ook, als we er over denken, hoeveel er voor de verklaring van onze verantwoordelijkheid afhangt, indien we nagaan onze verhouding tot onzen medemensch. Langs de genealogische en sociale lijn komen allerlei invloeden op onzen wil. Hoe meer we deze nu leeren kennen, hoe nader we komen tot de oplossing van het probleem. We zijn naderende; de psychologie enz., op dat terrein werkende, bestudeert de verhouding der inwerking van den eenen mensch op den andere. En ten tweede: het begrip van *vrijheid* is een begrip, waarin men langzamerhand meer doordringt. Naarmate de vrijheidsgedachte meer gaat heerschen in de reëele sfeer, hoe meer de problemen daarover en het abstracte begrip vrijheid voorwerp van onderzoek worden. Wanneer de gedachten omtrent de vrijheid helderder worden, dan zullen we ook meer inzicht in dit probleem krijgen, maar de *oplossing* komt nooit.

Uit dien hoofde heeft de ongeloovige wereld, die geen mysterie als zoodanig erkennen wil, niet gerust alvòrens te hebben getracht voor de grondproblemen een oplossing te geven. In de paragraaf hebben we er vijf genoemd. De eerste twee zijn gecombineerd in dier voege, dat ze beide de zaak uiterst gemakkelijk maken door n.l. een van de twee termen weg te snijden. Men moet de *samenwerking* van God en mensch verklaren en men snijdt immers één term af, als men den wil van den een of den ander op non-activiteit stelt. Die twee richtingen hebben zoo òf *a* òf *b* opgeheven. Dat heeft men gedaan, zoowel in den weg van *Epicurus* als van *de Stoa*.

a. Wanneer men de wereld en geheel het leven atomistisch verklaart, dan komt men tot de conclusie, dat ieder met een vrijen wil werkt en toch alles terecht komt (zooals de kat op zijn pooten) door de τύχη. Geen Godsbestuur, bestel, Providentia dus. Dat is echter de afsnijding van den eenen term *God*. Maar nu is natuurlijk het probleem om a en b in samenhang te verklaren niet opgelost. En dan : wat is de τύχη ? Ja, dat weet men niet. Het is dus slechts een ander woord voor het mysterie. Derhalve : al wil men maar één term overhouden, toch blijft het probleem onverklaarbaar.

b. Het tegenovergestelde vinden we bij de *Stoa* en de *Deterministen*. (Epicurus en de Stoa vertegenwoordigen twee richtingen, die door alle eeuwen gevonden worden. Men kan direct merken naar welke van die twee iemand, van welke belijdenis hij ook zij, neigt. 't Nominalisme en Realisme komt er ook op neer ; Scholten was een Determinist en Stoïcijn). Zij meenen de oplossing hierin te vinden dat ze zeggen : alles geschiedt naar vaste orde, waartegen de mensch niets doen kan. Ze nemen de Providentia zoo streng mogelijk, loochenen den vrijen wil en de verantwoordelijkheid in den mensch. Ze vernietigen eerst den mensch en dan ook God door Hem pantheïstisch tot een „werdender Gott" te maken.

Beide pogingen zijn volkomen mislukt : ze zijn een verminking van het leven zonder eenig licht op deze diepste levensproblemen te werpen. Bij de Epicuristen is alle ideaal weg, de ἡδονή alles ; bij de Stoa werd 't leven al meer bekrompen en ten slotte komt de verdediging van den zelfmoord.

c. Het derde is het stelsel van hen, die zichzelf foppen en meenen een harmonie te krijgen, waar slechts een schijnharmonie gevonden wordt. Ze laten God besluiten en besturen naar de Praevisio. God heeft voorzien, wat alle menschen doen zouden ; heeft voorzien bij ieder, van klein kind af tot aan den dood toe ; Hij kent dat alles door Zijn voorwetenschap. De Provid. bestaat daarin, dat Hij overeenkomstig handelt. Zoo meent men iets gevonden te hebben maar heeft niets gevonden. Heeft God *voorzien* hoe de menschen handelen zouden, dan is het Raadsbesluit niet, dat God besluit, maar *boekt* uit

de menschel. daden, wat de menschen doen zullen; dan doet Hij niets; dan is er geen Providentia. Tegenwoordig zijn, dank zij de pogingen van Buys Ballot de metereologen in staat, de komende winden te voorspellen, soms twee, drie dagen vooruit, omdat men weet, welk effect de drukking van de lucht op de winden uitoefent. Dit alles wordt dan geboekt en telegrafisch bekend gemaakt. Heeft nu de metereoloog iets aan den wind toegedaan? Neen. Heeft nu God bij deze opvatting ook iets aan de dingen toegebracht? Neen; Hij staat evenzoo buiten de actie der dingen als de metereoloog. Nu de andere term (b): heeft God alles vooruitgezien, dan staat het ook reeds alles vast, dan is de wil *niet* vrij. Tracht men dus zóó den atomistischen wil te verdedigen, dan komt dit niet uit: ik ben nu evenzoo door het voorzien Gods gebonden als door Zijn Raadsbesluit.

d. De vierde poging is die der differentieele Providentia; een opvatting, die in het begin onzer eeuw onder de fatsoenlijke, verstandige menschen heerschte. Ze luidt aldus: men moet onderscheid maken tusschen groote en kleine dingen. God heeft gezegd: voor de groote dingen (geboorte, dood, huwelijk, betrekking) zal ik zorgen; de kleine laat Hij aan den mensch over. Wat ieder b.v. in zijn betrekking, die dan door God bepaald is, zal doen, hangt van hemzelf af. Men zou dit kunnen noemen: „het systeem van den vogel op de kruk". De mensch ligt aan een touw vast, kan in een bepaalden kring vrij vliegen maar de kruk wordt door God gehouden. Dit stelsel is al even bespottelijk. Voor een dertig, veertig jaar waren de meeste professoren te Leiden het toegedaan. Alle geloof aan de Providentia is daarna langzamerhand weggegaan. Onhoudbaar, in strijd met elk wetenschappelijk begrip is deze opvatting, wijl voorbijziend het *organisch verband* tusschen het groote en het kleine. Komen er niet kleine momenten in het leven voor, die voor de geheele toekomst decideeren? Inderdaad, er is niets, dat los staat, kleine en groote dingen hebben invloed op elkaar. Een zenuw in een kies is maar een klein dingetje; krijgen we daar echter pijn in, dan is soms alle actie onmogelijk, het geheele leven verlamd. Een onnoembaar kleine bacterie van de een of andere ziekte kan in ons bloed opgenomen worden en het leven wegnemen. Die geheele voorstelling is dus een inventie van onnadenkende menschen.

e. De laatste solutie is van jonge dagteekening, het meest verleidelijk en ook in ons land algemeen verspreid. Ze komt voor in bijna alle schriften der Vermittelungs-theologen, die de Providentia willen vasthouden maar ook met de philosophische denkbeelden meegaan. Er is geen Raadsbesluit Gods genomen voor eenigen tijd. God is eenvoudig eeuwig, bij Hem geen eerste en laatste, begin en einde, niets wat eerst en later gekomen is. Dus de

voorstelling van het Raadsbesluit is een anthropomorphisme. Gods besluit is wel eeuwig maar dit beteekent, dat het er nooit is en altijd wordt. God neemt voor elk oogenblik het besluit, is van oogenblik tot oogenblik de besluitende God. Deze opvatting is verleidelijk, omdat men zoo door exclusie van het tijdelijke uit God waant in hooge Goddelijke gedachten te zijn opgenomen. Door die tijdlooze aansluiting van het Raadsbesluit, de Providentie, aan het doen der menschen krijgt men voortdurende Wechselwirkung tusschen 's menschen en Gods doen. Deze voorstelling is 1°. niets dan Pantheïsme, idee van den eeuwig wordenden God, een God, die altijd bezig is, Zijn besluit te maken. 2°. De Schrift spreekt duidelijk uit, dat het Raadsbesluit is genomen πρὸ καταβολῆς τοῦ κόσμου, stelt het dus als eeuwig zijnde, vóór het bestaan van alle dingen. 3°. Is ook hier slechts schijnbare winst. Nemen we voor een oogenblik het Raadsbesluit Gods en Zijn Providentie in een eindeloos aantal deeltjes en daarvan één deeltje: een persoon wil gaan moorden b.v. Hij heeft het op iemand voorzien, dien hij tegenkomt. Heeft God het niet in Zijn macht, dat die man moordt of niet naar Zijn welbehagen. Zegt men: God merkt 't wel maar kan het niet beletten, dan is Hij eenvoudig toeschouwer, niet besluitend. Zegt men: God belet het hem, waar is dan de vrijheid voor den mensch? *a* en *b*, God en mensch, de beide factoren blijven bestaan en de kwestie is juist, die in harmonie te brengen. Deze is dus ook een pure schijnoplossing, Pantheïsme tegen de Schrift ingaande en ze lost niets op, maar geeft ondoordenkenden het idee, dat er geen den wil bindende macht meer bestaat, draait dus een rad voor de oogen.

Resumeeren we nu het gevondene:

1e. De eerste stelling, waartoe we kwamen is, dat de Voorzienigheid Gods gaat over alle dingen en in alle dingen is de alles werkende; gaat over groot en klein, vroeg en laat, oud en jong, zichtbaar en niet-zichtbaar en wel zóó, dat ze alles in al die dingen beheerscht. Geen moment in die dingen is ervan uitgesloten. Het is niet, zooals wij een paard bij den kop leiden en het overige buiten ons bereik moeten laten; neen, God vat alle dingen en bevat ze geheel. Hij vat het paard in al zijn deelen met Zijn macht.

2e. Er is in al die dingen geen werking, die niet is een werking Gods. Een werking Gods in het *zijn* en het *zóó-zijn* van het ding, de Influxus, waardoor de actie in dat object ageert. Dat is dus de groote leer van den Influxus.

3e. Datzelfde geldt niet alleen van stoffelijke en onbewuste dingen maar ook van de creatura rationalis (mensch en engel), van den mensch naar lichaam en ziel, naar de verschillende systemen van actie in zijn lichaam (bloedsomloop, enz.) en geest (wil, denken, enz.), zoowel van de logische, ethische, aesthetische als religieuse werkingen in zijn ziel of gemoed.

4e. Bij de creat. ration. bestaat dit verschil met de creat. irrat., dat de eerste causa secunda is; dus een causa, die zoo verstaan moet worden, dat ze nooit prima kan zijn. De secunda kan er niet zijn of de prima moet er vooraf wezen en op haar inwerken. Er zijn zelfs causae tertiae en juist door die vat men de causa secunda nog beter. Een Indisch arts is er bijzonder in geslaagd wonden te laten genezen. Hij had opgemerkt, dat mieren met hun scharen vast bijten en niet loslaten. Hij sneed nu de wond goed open, bracht de beide deelen met plankjes vast tegen elkaar en bracht mieren stuk voor stuk op de scheidingslijn. Hij liet ze daar bijten en knipte dan hun kop af. Doordat de mierenkoppen zoo gesteriliseerd en glad zijn, klemde dat uitstekend en de wond genas best. Die mier nu bedoelde niet de wond dicht te houden, maar had eenvoudig bloeddorst, een verwoestende, geen heelende bedoeling. De dokter echter deed het met een heelende bedoeling. Die dokter kan het verder alleen weer doen in verband met Gods werking in hem. God werkte evenzeer in die mier tot het dichtknijpen van de schaar. Duidelijk is hierdoor aangewezen, hoe de causa sec. met een causa tertia zijn bedoeling kan bereiken, terwijl toch de causa tertia een andere bedoeling heeft. Dit nu is hetzelfde, als wat de Schrift ons leert in de geschiedenis van Jozef *Gen. 45.* Dit is de uitnemendste onderwijzing over de Providentia Dei, hooger staande dan al wat denkers erover leerden. Hoofdstuk *45* is saamgevat in *Gen. 50 : 20 :* „Gijlieden wel, gij hebt kwaad tegen mij gedacht, doch God heeft dat ten goede gedacht". Zoo zou de man, wiens wond behandeld werd tegen de mier kunnen zeggen: „Wat gij ten kwade hebt gedacht, heeft de arts ten goede gedacht", Alles komt hierop neer: er zijn hier twee agentia: *Uw* denken, bedoelen, willen en het willen en bedoelen *Gods*, dat het uwe gebruikte. Hij heeft zijn doel bereikt, niet gij. Juist hetzelfde dus als van de mier en den dokter. Er is hier een zedelijk kwaad: moordzucht; de zedelijke kwaliteit van het kwade komt van de mier, de zedelijk goede kwaliteit geeft de dokter. Terwijl de dokter het goede bedoelt, en effectueert, maakt hij gebruik van een daad, die op zichzelf kwaad is.

5e. Waar die causa secunda werkt, werkt er in die causa sec. een menschelijke wil, die niet genomen moet worden als de atomistische equilibreering van een balans op elk gegeven oogenblik, maar als een vermogen in den mensch, dat organisch verbonden is met het verleden van den persoon en geslachten, de omgeving (surroundings) en de invloeden uit Satan en de daemon. machten ten kwade, uit God ten goede; deze culmineerend in de inhabitatio van den Heiligen Geest.

Ten slotte 6e. Waar nu die wil werkt als rad in het uurwerk maar zoo, dat de werking, de entitas altoos is het effect van den Influxus Dei, daar

wordt de zedelijke kwaliteit aan het resultaat niet door God gegeven maar eerst door den mensch. Die zedel. kwaliteit kan als zoodanig niet door God gegeven worden, wijl Hij boven de zedewet staat. De zedelijkheid wordt bepaald door de zedewet en die geeft God; echter zóó, dat wel het schepsel, voor wie ze gegeven wordt, maar niet Hij, die ze gaf, eraan gebonden is. God verbiedt: „Gij zult niet dooden" en Hij doodt iederen dag; God verbiedt: „Gij zult niet stelen" en de Schrift zegt: God rooft de kudden uit den stal; cf. de geschiedenis van Job. Juist doordat de zedelijke kwaliteit iets is, dat eerst geboren wordt in de causa secunda, kan die causa sec. alleen die kwaliteiten aan de daad en het woord verleenen.

De slotsom, waartoe we geraken, is dus, dat de Providentia als *woord* ons geen oogenblik misleiden mag om ze te verstaan als vooruitzien van de dingen maar we moeten ze opvatten in Cicero's zin: *Voorzien van de behoefte en daarvoor de vervulling brengen.* Deze Providentia, aldus verstaan, mogen we verder niet nemen als loutere transcendentie, waardoor God zou verlaagd worden tot een toezicht-God, die de dingen weer in orde brengt; noch eenzijdig pantheïstisch als een inwerken zonder Besluit; maar als *een gestadig, almachtig, alomtegenwoordig inwerken Gods in alle dingen volgens en krachtens het* πρὸ καταβολῆς τοῦ κόσμου *genomen besluit.*

Nog moet behandeld de conclusie van deze paragraaf. De inhoud ervan was de Providentia Dei, ook gelijk die gaat over de redelijke schepselen. En het bleek ons, dat ook hierbij de Providentia Dei niet alleen moet beschouwd als een, die weet, wat geschiedt, die besturend, leidend optreedt, maar dat ze ook is de almachtige en alomtegenwoordige kracht Gods, zoodat ze tegelijk is die influxus van kracht, waardoor het wezen der dingen, ook der redelijke wezens, wordt in stand gehouden.

Het groote probleem, hoe hierbij tegelijk het redelijk en zedelijk karakter van het met wil begaafde schepsel kan standhouden, hebben we in den breede toegelicht. Daarbij zagen we, dat wel is af te snijden velerlei misverstand, ontstaan door erroneuse opvatting van den vrijen wil, maar dat, ook als we den vrijen wil rectificeeren, als we den atomistischen en equilibristischen wil uitbannen en den wil organisch verklaren, ook dan altoos ter laatste instantie voor ons overblijft de tegenstrijdigheid, gelegen hierin, dat voor ons besef de oorzaak onzer vrije daden in onszelf ligt, terwijl we feitelijk slechts zijn causae secundae, door de causa prima beheerscht.

Ons menschelijk leven in het gemeen bestaat uit die tegenstrijdigheid, als reageerende op verschillende categorieën, die elk een eigen wet volgen.

Het physieke, ethische, intellectueele en aesthetische in 's menschen zielsuitingen zijn elk op zichzelf iets in den mensch, dat reageert op die categorieën.

Elke categorie wordt beheerscht door eigen wetten, physiche voor het physische, logische voor het intellectueele leven. Terwijl we op elk van die terreinen de verschijnselen nagaan en wetten opsporen, blijft elk terrein een eigen, zelfstandig gebied vormen. Het logisch gebied is een rijk met den Logos als koning, de logische wetten als rijkswet. Zoolang we logisch bezig blijven, kunnen we niet aan die logische wetten ontkomen. Men gaat er niet altijd naar te werk, omdat men geen tijd en denkkracht genoeg heeft; maar heeft men tijd en denkkracht genoeg, dan dringt de logische actie, om al verder te gaan, totdat men de laatste gevolgen bereikt heeft. In de logica bekommert men zich niet om het ethische, aesthetische, religieuze leven; die zijn alius generis; dat zou een μετάβασις εἰς ἄλλο γένος. Ook het aesthetische is een eigen terrein, en ook daar kunnen we ons door niets anders laten leiden dan door de daaraan inhaerente wetten. Gaat men daar b.v. het religieuse leven inbrengen, om de kunst te kerstenen, den krijgt men een mengsel, men vervalscht de kunst. De Renaissance heeft bewezen, hoe men daaraan steeds weer ontkomen wil. Eerst door zich uit dien boei los te maken, herkreeg de kunst den vrijen vleugelslag.

Op aesthetisch gebied hebben gedurig botsingen plaats met de religieuze, zedelijke en andere wetten. Zoo kan de komedie niet stand houden zonder het zedelijk ten onder gaan van mannen en vrouwen. Bij het beeldhouwen en schilderen vinden we telkens botsing met de ethische wetten.

Ook op ethisch terrein kan geen inmengsel worden geduld. Zoodra inbuigingen worden toegelaten, wordt de nerf van het ethische leven afgesneden.

Hetzelfde geldt op physiologisch terrein. Gaat men de physiologische eischen, bijv. voeding. opofferen aan ethische motieven (ascese), dan deert men het lichaam. Evenzoo lijdt het lichaam wanneer men op dit gebied het aesthetische teveel laat meespreken. Dat leidt eerst tot ijdelheid, vervolgens tot wat de Atheensche Hetaere deed, die meende de schoonheid van haar naakt lichaam den menschen te moeten toonen.

Wij hebben te doen met verschillende sferen in het menschelijk leven, elk met een eigen reeks van verschijnselen, beantwoordende aan een eigen impuls. Het is ons niet gegeven, die verschillende terreinen in harmonie te brengen. Uit het eene terrein kunnen we niet in het andere overgaan. Pas ik de logische wetten toe op religieus gebied, dan is er geen kwestie van een God; want logisch kan hij geen eerste oorzaak zijn, maar moet zelf product zijn van een doorgaande reeks van oorzaken.

We weten allen uit de H. S., uit het leven, uit de wetenschap, dat de schuld der vaderen nawerkt op de kinderen tot in het derde en vierde geslacht. Wanneer we nu met het ethische begrip van persoonlijke verantwoordelijkheid gaan handelen, dan moeten we dit verwerpen.

Moet ik nu daarom de logica gaan afknotten, zeggende, dat de logica niet deugt, of moet ik de idee van persoonlijke verantwoordelijkheid uit het leven wegnemen?

Neen. Wel kunnen we op zeker gebied de logische consequenties verwerpen, maar nooit de wetten van de logia verwringen. Al wijst alles uit, dat we de zonden van onze voorvaderen dragen, zoo zullen we toch geen zonde van dien aard begaan zonder verantwoordelijkheidsgevoel.

Op elk terrein moeten we rekenen met de daar werkende verschijnselen en wetten, maar waar een overgang is van het eene terrein op het andere, kunnen we niet over de grens, wijl we de verbinding dier terreinen niet kennen.

De harmonieën, die de verschillende terreinen verbinden, liggen alle in God, wijl Hij de verschillende terreinen geschapen heeft en de wetten verordineerd. Is er voor ons een middel, om uit die worsteling uit te komen? Dit is geen vraag, omdat alleen de philosophen en theologen van de disharmonieën last hebben: de overgroote massa denkt aan die disharmonieën niet en wordt er niet in het minst door gedrukt. Waar komt het nu van daan, dat die disharmonieën wel travailleeren den geest van de hooger ontwikkelden, die tot het bepeinzen van die problemen geroepen zijn en door de massa niet gevoeld worden? Waardoor is het mogelijk, dat die feitelijk bestaande strijd slechts door één percent gekend wordt? Dat komt daarvandaan, dat dat ééne percent, zich ex officio met die problemen bezig houdend, het minst religieuze deel der menschheid is. Ook de Theologen, omdat we hier onder religieuze menschen verstaan menschen, wier gemoedsstemming is een religieuze stemming, waarin ze de harmonie terugvinden. De religie trekt als in een brandpunt de lijnen van de verschillende acties op alle levensterreinen saam, en het is, waar de ziel persoonlijk zich in God verliest en met Hem één wordt, dat de disharmonieën worden weggenomen. Daarom is bidden de zaligste levensuiting, rein aesthetisch, omdat daar de harmonie is gevonden. Dat kan ieder, die weet wat bidden is, nagaan uit eigen gebedsleven, of anders uit de gebeden der vromen uit de H. S. Juist het gebedsleven vertoont de grootste tegenstrijdigheden, en daarin de harmonie.

Men zal den eenen dag bidden: „Leid mij niet in verzoeking", doch is men den volgenden dag bezweken, dan zal men niet God aanklagen, maar zichzelf, terwijl toch de bede aan God om hulp bewijst, dat Hij ons leiden moet. En omgekeerd, als iets goeds is volbracht, dan zal de echte bidder niet zichzelf roemen, maar Gode dank zeggen. Dit alles is zeker tegenstrijdig, maar toch, de biddende ziel zal voor zichzelf geen strijd voelen, maar daarin vinden den vrede Gods, die alle verstand te boven gaat.

Waar nu ons beperkt creatuurlijk bestaan tengevolge heeft, dat de ver-

schillende terreinen van het leven zich door ons niet tot eenheid laten herleiden, dat die disharmonie de massa niet hindert; waar we zien, dat in de gemeenschap met God alle antithese is weggenomen, dan ligt daarin het bewijs, dat de oorzaak van de tegenstrijdigheid ligt in de beperktheid van ons logisch leven, hetwelk niet verder strekt dan het eindige, en zich tegen het oneindige met negatie overstelt.

Daarom is het, dat wij erkennen, de almachtige en alomtegenwoordige kracht Gods, per influxum werkende, niet te kunnen verklaren, maar toch op grond van Gods woord en van ons zedelijk leven de providentia belijden, die geen vraagteeken is, maar in de H. S. geopenbaard, en in het gebed gekend en genoten wordt.

Wij wijzen hier nog op *Ps. 86 : 11 :* „Vereenig mijn hart tot de vreeze van uwen naam." „Vereenigen" onderstelt, dat het hart gedeeld is. Daar wordt dus uitgesproken, dat de bewegingen en het leven van het hart in verschillende paden uiteen zijn geloopen, wat leidt tot zekere disharmonie. En nu wordt gevraagd, die gedeeldheid tot eenheid te brengen, opdat de daaruit geboren harmonie de hefboom zij, waardoor het hart tot de vreeze van Gods naam getrokken wordt. Die vereeniging geschiedt in het gebed.

§ 5. *De Providentia in relatione ad peccatum.* [1])

De zonde van Gods voorzienig bestel te willen uitsluiten is zijne voorzienigheid zelve te loochenen, althans voor 't oogenblik van den val af. In alles toch, wat sinds den val plaats greep, gaat niets van den mensch uit, dat niet òf uit den zondigen levensbodem, hoezeer ook door gemeene gratie te hulp gekomen, opkomt, óf, hoezeer door het zaad der wedergeboorte gesteund, door ons met zonde bevlekt wordt. Ook voor zoover Gods voorzienig bestel blijkens de historie zijn middelpunt vindt in het verlossingswerk van den Christus, wordt het door het feit der zonde, waarin dit verlossingswerk zijn causa movens vindt, beheerscht. Alleen de valsche voorstelling, alof de groote massa der dingen een neutraal karakter droeg, en alsof de mensch slechts nu en dan door moord of diefstal zonde beging, heeft een voorstelling omtrent Gods voorzienigheid ingang doen vinden, waar men waande de zonde van te kunnen uitsluiten. Ook al let men bij het denken aan Gods voorzienigheid meer op hetgeen den mensch wedervaart, dan op wat de mensch doet, zoo verplaatst men de moeielijkheid slechts van den wortel der zonde naar haar vrucht in lijden en ellende en komt met dit nieuwe vraagstuk van het pessimisme, en nader van het lijden van den rechtvaardige, voor geheel dezelfde vraagstukken te staan. Iets, waar dan nog bij komt, dat hetgeen ons wedervaart, slechts voor een gering gedeelte ons buiten den menschelijken factor overkomt, terwijl verreweg het grootste deel van de wederwaardigheden, in ons lot ons ten goede of ten kwade wordt aangedaan door menschen, of gevolg is van onze eigen daad, en alzoo langs dien weg toch wederom met het probleem der zonde in verband staat. Geheel op den feitelijken toestand en op onze eigen ervaring past dan ook de openbaring der H. S., die de zonde, elke zonde, en geheel het zondig bestaan, zoo van onszelf als van het menschelijk leven om ons heen, als schakel in den keten van het Godsbestuur opneemt. Dit culmineert in het kruis van den Christus. De gerechtelijke moord, op Golgotha aan den Christus

1) In 't voorafgaande is wel gesproken over de providentia ad creaturas rationales, maar nog niet in verband met de zonde.

voltrokken, is de grootste zonde, die ooit plaatsgreep of plaatsgrijpen kan. En toch is deze gewelddadige dood van den Christus met de velerlei daaraan inklevende zonden van verraad, priesternijd, moordzucht enz. niet alleen in het Godsbestuur opgenomen, maar vormt het middelpunt ervan. Volgens het getuigenis der H. S. behoort dan ook te worden beleden, dat God de zonde niet alleen niet verhindert, en dus toeliet, maar haar opkomen en haar ontzettend verloop in Zijn ondoorgrondelijk raadsbesluit heeft opgenomen, zóó echter, dat wel de feiten, die zulk een zondig karakter dragen, door Hem vooruit bepaald zijn, en naar Zijn bestel en door den in influxus van Zijn almacht tot stand komen, maar dat de zedelijke qualiteit, die ze tot zonde maakt, er niet aan gegeven wordt door God, maar door het zedelijk schepsel, dat ze uit zondige neiging en met zondige bedoeling heeft gewild. Hierbij mag de mensch niet individualistisch worden opgevat, maar komt hij voor in het organisch verband met heel het menschelijk geslacht. En overmits heel dit geslacht alleen in den eersten mensch door eenheid van wilskeuze tot zedelijke zelfbepaling kon komen, kan alleen bij Adams eerste keuze van absoluut vrije wilskeuze sprake zijn. Zijn daad was door niets bepaald, dat achter hem lag, maar besliste voor alles wat daarna kwam. Ook al stelt men nu, dat deze eerste wilskeuze van Adam het tegenovergestelde had kunnen zijn, dan toch verstoort dit in niets den samenhang van het Godsbestuur, overmits bij beide keuzen het verloop in de potenzen hetzelfde blijft, en alleen in de qualificatie van ethisch + of — verschilt. Maar zelfs die eerste beslissing stelt de Schrift ons niet voor als anceps. Immers, de verlossing, die val en schuld onderstelt, is van eeuwigheid af het hoofdstuk van Gods raadsbesluit en mist elk conditioneel karakter. Dit uit een vooruitzien te willen verklaren baat niet. Neemt men toch zulk een vooruitzien passief, dan vindt men wel, dat de mensch niet bepaald wordt door God, maar laat men omgekeerd de vrijheid Gods bepalen en binden door den mensch. En neemt men zulk vooruitzien actief, dan bindt God door Zijn vooruitzien toch alles wat kome zal, en blijft de vooruitgeziene zonde evenzeer onvermijdelijk en noodzakelijk, terwijl men dan bovendien nog voor de ernstige vraag komt te staan, waarom God, dit schrikkelijk uitbreken van de zonde en hare vernieling voorziende, ze heeft laten komen, in plaats van ze te verhinderen.

Ook wie niet verhindert een kwaad, dat hij verhinderen kon, staat daarvoor verantwoordelijk. Ons voegt dan ook, zonder eenige terughouding te erkennen, dat het inzicht in den nexus rerum ons hier ten

eenenmale ontgaat. Dat zulk een nexus er is, staat vast. Er moet een oorzaak, een ratio sufficiens zijn, waarom God, wiens wezen heiligheid is, nochtans in zijn besluit de zonde heeft opgenomen: en hoe de zonde, die nooit in God, maar altoos in het schepsel haar oorsprong vindt, nochtans van eeuwigheid af in het besluit kan vastliggen. Voor dit mysterie staande kunnen we alleen constateeren, dat wie van schuld en zonde verlost is, hooger staat, en rijker bestaat dan hij, die nog geen zonde gekend heeft. De wedergeborene bezit voorrang boven Adam in zijn oorspronkelijke schepping, al ware het slechts daarin, dat Adam vallen kon, de wedergeborene niet meer. En evenzoo, dat de openbaring van Gods wezen in het genadewerk rijker is dan Zijn openbaring in het werk der natuur. En dit nu onderstelt als grond, dat het schepsel, dat geroepen is, om als subject met eigen zelfbewustzijn onder en naast God te staan, eerst na breuke en overwinning dier breuke in de juiste, vrije en zelfgewilde verhouding tegenover God kan intreden. Maar waarom dit zoo is en niet anders kon, blijft voor ons een onoplosbaar raadsel. En dit zoo ziende, blijft de zedelijke qualificatie der dingen voor ons zijn uitgangspunt vinden in het menschelijk subject, zonder dat het ons gegeven is, dit menschelijk uitgangspunt met het daarachter en daaronder liggende uitgangspunt in Gods raad en wil in oorzakelijken samenhang te plaatsen. Tot verwarring kan dit intusschen nimmer leiden, overmits de zedelijke antithese in de H. S. even beslist als de vastheid van Gods raad geopenbaard ligt en God zelf van oogenblik tot oogenblik die antithese in onze conscientie gevoelen doet. Elke voorstelling, alsof God auteur der zonde ware, verwerpen wij daarom op de meest besliste wijze. Datgene, waardoor iets het karakter van zonde erlangt en dus ἀνομία is, kan niet van God uitgaan, die als wetgever boven de wet staat, nooit er onder, terwijl omgekeerd God èn in Zijn woord èn in onze conscientie tegen de zonde niet alleen verbiedend optreedt, maar tevens zich in de conscientie als rechter stelt, die nu reeds ten deele en eens in absoluten zin alle zonden onder Zijn doem brengt en straft. Zelfs waar verblinding en verharding en verstokking intreedt, is er van Gods zijde niet een inbrengen van de zonde in den mensch, maar uitsluitend een niet stuiten van de nawerking van vroegere zonde, wat men minder juist wel eens een straffen van zonde met zonde genoemd heeft. Toelating, mits sensu praegnanti en niet als mera permissio genomen, is daarom de technische term, waaraan we hier hebben vast te houden.

Toelichting.

Wij zijn in deze paragraaf toegekomen aan de vraag, hoe in het voorzienig bestel Gods de zonde haar plaats verkreeg. En dan hoeft niet gezegd, dat wie bij het beantwoorden van deze vraag alleen uitgaat van zijn zedelijk besef, zijne ethische zelfbevinding, tot deze conclusie komt: „Natuurlijk is de zonde van Gods bestel uitgesloten. Hij houdt de zondaren in toom, Zijne almacht belet alleen de groote woeling der zonde en komt met name, waar biddende vromen zijn, de rechtvaardigen te hulp. Tot deze conclusie komt men alleen op grond van het zedelijk besef buiten de Schrift en dieper denken om. Men gaat uit van de voorstelling, dat de zonde uit de boosheid der menschen opkomt, dat zij tegen God ingaat, en dat God niet anders kan, dan afwerend er buiten staan en nu en dan ingrijpen, om haar overmacht te stuiten. Die voorstelling heerscht bij de meeste menschen, ook zelfs bij hen, die in de belijdenis der waarheid goed thuis zijn. Zij spreken het wel niet uit, maar practisch in het leven komen ze toch tot die slotsom, en als zij met de zonde in anderen in aanraking komen, kunnen zij zich die niet anders denken dan buiten God om, tegen Zijn wil gekomen. In het gebed roepen ze dan Gods hulp er tegen in.

Nu is intusschen ons standpunt dit, dat wij zeggen: Hoe 't met deze kwestie ligt, kunnen wij uit ons zedelijk besef niet opmaken. Dat zou wel gaan, indien we zelf buiten de zonde stonden, als de zonde niet een nevel had geworpen over ons denken over elk zedelijk probleem. Juist het aanwezig zijn van de zonde in ons verhindert ons in het wezen der dingen in te zien. Wij zeggen dus, dat we om dien nevel niet kunnen komen tot een conclusie, die eenige waarde bezit. Wij hebben alzoo te vragen, of God zelf niet door Zijne Profeten, door Christus en de apostelen ons over dit probleem eenig licht heeft geworpen, of wij daarvan het resultaat in de Schrift vinden, en waartoe dat resultaat leidt. Daarmede zijn ons dan de lijnen gegeven, waarlangs wij ons bewegen moeten: de geopenbaarde dingen moeten in rapport gebracht met de zedelijke ondervinding en het zedelijk zelfbesef.

Dit, wat de methode betreft. Ook bij deze § moeten wij eerst de Schrift vragen, hoe zij ons het probleem voorstelt. Nu hebben we in dit probleem twee momenten, de zonde en de providentie. De zonde is in deze § de onderstelde bekende, de Providentia de onbekende, die wij zoeken.

Het antwoord op de vraag wat zonde is, moet dus als Lehnsatz genomen worden uit den Locus de Peccato. Deze locus nu leert

1e. ontkennenderwijs, dat de zonde geen eigen substantie heeft, en dat weer tweeërlei:

a. Dat de zonde niet is zeker gif, te beschouwen als ingedruppeld in 's menschen wezen, zoodat het er ook weer druppelsgewijze uit moet verwijderd

worden; deze voorstelling der zonde als iets materieels is de Manicheïstische voorstelling. Bij die opvatting moet de zonde dan ook niet langs zedelijken weg verwijderd worden, maar chirurgisch of medisch door het eten van planten en bloemen, waarin zeker hemelsch antidotum zit, lichtdeeltjes, die de zonde vernietigen.

Met deze Manicheïstische voorstelling hangen samen alle pogingen, om door pijniging, onthouding de zonde te bedwingen.

b. Maar in de tweede plaats ontkennen de Gereformeerden de zonde als iets substantieels in dien zin, als zou de zonde zijn een zelfstandige kracht, te vergelijken met electriciteit, magnetisme en andere onzichtbare krachten, die zoo enormen invloed op het leven hebben.

Die voorstelling, die in de zonde ziet een positieve kracht, moet even beslist verworpen om deze reden, dat we wel vaak den indruk krijgen, dat de zonde een positieve macht is, maar omdat daartegenover staat, dat die macht, waar ze is positief in den zin van electriciteit, zou moeten geschapen zijn. En dat kan noch de mensch, die niet scheppen kan, noch God, die niet een positief kwaad scheppen kan. Zoodat er dan niet anders zou overschieten dan aan de zonde coaeterniteit met God toe te kennen, wat ook werkelijk de Perzen deden (Ormuzd en Ahriman). En is het kwaad positief eeuwig, dan is het ook nooit weg te nemen.

Elke voorstelling dus, als zou de zonde iets positiefs-substantieels zijn, wordt van Geref. zijde verworpen.

2e. Bevestigenderwijs leert deze locus, dat zonde op zichzelf is een goede kracht, maar die in haar tegendeel is omgezet. Dus wel is de zonde een geweldige kracht, maar ook een kostelijke, wanneer ik maar de zondige richting er afneem.

Luther heeft dat eens uitgedrukt door Satan te noemen „den broer van Christus" en een andermaal „den aap van Christus". Door het eerste wordt uitgedrukt, dat als ik de krachten in Satan in goede richting liet werken, dat Satan dan boven alle geesten in genialiteit zou zijn uitgaande, dat hij zou zijn een foremost Spirit; en daardoor juist, dat hij een geest is boven alle geesten, kan hij op alle geesten dien immensen invloed oefenen in kwaden zin, evenals Christus zulk in goeden zin vermag. „Aap van Christus" wil zeggen, dat Satans genialiteit niet oorspronkelijk is doch slechts is een nabootsing, een Zerrbild van het goddelijke.

Dat alles leidt ertoe, om in den mensch de zonde te beschouwen als eene ombuiging van goede in kwade kracht, door de goede kracht van plus minus te maken. Evenals we in de arithmetica de pluskrachten in minuskrachten zien omloopen, zoo zegt ook de Geref., dat de kracht en woeling der zonde

niets anders is, dan dat de door God den mensch ingeschapen + krachten in — krachten worden omgezet. Uit dezen Lehnsatz volgt, dat bij de wedergeboorte, bekeering heiligmaking niet iets nieuws in ons geënt wordt, maar dat de in — omgeworpen krachten door de werking van den H. Geest weer in + krachten worden omgezet, alleen met dit verschil, dat de krachten, die vroeger van + in — konden omslaan, nu niet meer kunnen omslaan, daar het omslaan van plus in minus slechts een keer kan plaats hebben.

Om dit beprip van zonde uit te drukken sprak men dan van privatio actuosa en carentia, namen die evenwel het wezen niet recht weergeven. Aan het gebruik van privatio actuosa of van den naam carentia kan men zien, met wie men te doen heeft. Zoo spreken de Neo-Kohlbruggianen (Böhl) altoos van carentia, nooit van privatio actuosa.

Nu gaan we de H. S. opslaan en vragen, in hoever ons de H. S. de zonde teekent als staande buiten Gods bestel of als in dat bestel opgenomen.

In *Jes. 63 : 17* lezen we: לָמָּה תַתְעֵנוּ יְהוָה מִדְּרָכֶיךָ תַקְשִׁיחַ לִבֵּנוּ מִיִּרְאָתֶךָ שׁוּב לְמַעַן עֲבָדֶיךָ שִׁבְטֵי נַחֲלָתֶךָ׃

Waarom doet Gij ons dwalen van Uwe wegen, Heere? Waarom verstokt gij ons hart, dat wij u niet vreezen? Keer weder enz. Hier gaat een gebed op tot God, het gebed eens profeets in een heilig oogenblik, niet voor bijzondere behoeften, maar van een profeet, die zich voor God stelt in naam van het gansche volk, en dat onder de inspiratie van den Heiligen Geest. En nu zegt die profeet, dat het God is, die het volk doet dwalen; verder erkent hij, dat hij voor een ondoorgrondelijk raadsel staat, want hij vraagt: לָמָּה, waarom doet Gij ons dwalen. Er is dus een dorst in hem om bij de vreeze Gods te blijven, bedektelijk wordt hier een aanklacht van het vrome hart tegen God ingebracht. En in de tweede plaats wordt er bijgevoegd, dat dit daardoor kwam, dat God Zich van Zijn volk had afgewend. Daarom volgt: „Keer weder enz." Wij gaan hier niet verder op in. Duidelijk blijkt, dat de zonde van het dwalen niet buiten het bestel en doen Gods geplaatst wordt.

Exodus 4 : 21. Het komt hier aan op de slotwoorden:

וַאֲנִי אַחַזֵּק אֶת־לִבּוֹ וְלֹא יְשַׁלַּח אֶת־הָעָם׃

God zelf zegt tot Mozes, dat Pharao, ondanks de goddelijke teekenen, die Mozes voor hem doen zal, het volk niet zal laten trekken, wijl God Pharao's hart zou verharden. Dit voorbeeld spreekt niet zoo sterk als het vorige. Dat bij Pharao, den wederpartijder Gods een verstokking en verharding intreedt, stuit ons niet zoo, als dat we een vrome hooren klagen, dat God zijn hart doet afwijken van Zijne wegen.

In *Exodus 9 : 12* vinden we niet het zeggen, maar het doen, het positieve feit, dat God Pharao's hart verhardde.

II Sam. 16 : 10. David wordt door Simei aangekrijscht en beschimpt. Abisai wil daarom den krijschenden, scheldenden Jood te lijf, om hem den kop voor de voeten te leggen. Doch David antwoordt, dat God aan Simei had bevolen, hem te vloeken. Nu is vloeken en schimpen reeds op zichzelf een kwaad: dat kwaad wordt nog grooter, waar de koning, de van God gestelde overheid met smaad bejegend wordt, omdat het dan aanranding is van de goddelijke souvereiniteit; en hier is het feit te slimmer, omdat David na opzettelijken last des Heeren door Samuel gezalfd was. Toch zegt David, dat Simei handelt op bevel Gods.

I Kon. 22 : 15 vv. Dit komt hierop neer, dat de profeten met Zedekia aan het hoofd valschelijk profeteeren, leugen voorspellen, n.l. overwinning in plaats van dood en ondergang. Leugen is nu zonde. Hier een zware zonde, omdat de leugen invaart in het heilige, en omdat hij hier in die reeks van mannen een solidair kwaad is geworden. En toch zegt Micha, de ware profeet, dat die leugen openbaar wordt en in de profeten inkomt op bevel des Heeren.

Psalm 105 : 25. Deze Psalm is een van de groote, historische Psalmen, waarin Israel eigen verleden bezingt. Hier wordt het feit, dat de eerst welwillende gezindheid der Egyptenaren tegenover de Israelieten omslaat in rassenhaat, toegeschreven aan eene oorzaak, die haar motief in God vindt: „Hij keerde hun hart om."

Jesaia 19 : 14. In de koningen en in de Egyptische raadslieden heeft de Heere een verkeerden geest ingeschonken, zoodat het volk van Egypte omwoelde in zijn boosheid als een dronkaard in zijn uitspuwsel.

In *Jozua 11 : 20* vinden we ook een uitspraak, die ons toont, hoe in de voorstelling der H. S. het bestuur en bestel Gods is ook in datgene, wat als zonde veroordeeld wordt: „Want het was van den Heere, hunne harten te verstokken, dat zij Israel met oorlog tegemoet gingen enz." Hier wordt dus het met geweld, oorlog optreden tegen Israel voorgesteld als een zonde; de volken, op wie Israel stuitte, mochten Israel niet tegenstaan, zij hadden, toen Israel naderde, het moeten erkennen in zijn oppermacht, omdat het daartoe van God was verordend. Dat niet te doen is zonde. Hoe is die zonde ontstaan? Er was een zekere aarzeling in hun hart, of ze tegen Israel zouden optrekken of niet. En nu zegt de Schrift, dat de Heere zelf hun hart verstokte, d. w. z. ze onwillig maakte, om voor Israel te wijken, „opdat hij hen verbannen zou, dat hun geen genade geschiedde etc." Dus wordt beslist uitgesproken, dat de zondige zin, de tegen God en Zijn volk ingaande neiging door God zelf is verhard en verscherpt, opdat die volken zouden worden uitgedelgd.

Dus heerscht in de H. S. de voorstelling, dat ook de kwade en zondige woelingen, zoo van enkele personen, als van volken, niet buiten Gods bestel omgaan.

In *I Kon. 12 : 15* lezen we iets soortgelijks, maar sterker. Salomo sterft, Rehaedam als kroonprins volgt hem op. Er heerscht bij het volk ontevredenheid over wat Salomo in zijn laatste regeeringsjaren gedaan heeft. Het komt nu tot Rehabeam om vermindering van lasten. Rehabeam raadpleegt zijne raadslieden, de ouderen raden hem toe te geven, de jongeren door te zetten. Hij volgt den raad der jonge raadslieden. Tengevolge daarvan breekt een oproer uit: openlijk wordt het huis Davids verworpen. Jerobeam trekt aan het hoofd der oproerige bende tegen Rehabeam op. We hebben hier dus te doen met een omwenteling van zeer ergerlijke soort, een omwerpen van het gezag, aantasting van het huis van David, en dat op zeer breede schaal: opstand van 10 stammen des volks.

Deze omwending der gemoederen nu, zegt *vers 15*, was van den Heere. Alzoo, de hardnekkigheid van Rehabeam, de oproerige geest onder het volk was door God gewerkt, opdat Hij zou bevestigen het woord, dat Hij door den dienst van Ahia, den Siloniet, gesproken had tot Jerobeam, den zoon van Nebat.

Voorts wijzen we op *I Kron. 21 : 1*, vergeleken met *II Sam. 24 : 1*, de bekende plaatsen, door de dageraadsmannen aangevoerd om te bewijzen, dat de Bijbel zichzelf tegenspreekt. Weten we echter eenmaal, dat de Satan is de dienaar, het instrument Gods, die nooit iets anders kan doen, dan wat God wil, dan zeggen beide teksten hetzelfde. Zoo kan ook iemand, die door zijn knecht de belasting laat betalen, evengoed zeggen: „Mijn knecht heeft gisteren mijn belasting betaald" als „Ik heb gisteren mijn belasting betaald."

Maar toch: uit deze plaats blijkt weer, dat het God zelf is, die David tot die telling aanporde, een feit, dat in het vervolg van het Hoofdstuk ons wordt geschilderd als een zeer ernstige zonde, die zwaar wordt gestraft. Sterker kan het toch al niet.

Dit, wat het O. T. betreft. Nu gaan we tot het N. T. over, waar hetzelfde blijkt. En we willen dit aantoonen, opdat men niet zou zeggen, dat het een oud-Israelietische voorstelling is, die niet meer geldt onder het N. T.

We wijzen dan allereerst op de genealogie van den Christus, die wordt gegeven in het eerste Hoofdstuk van Mattheus.

Niet alles wordt genoemd, slechts een bepaald aantal geslachten, waarbij een poging wordt gedaan om in driemaal veertien geslachten in te deelen.

Nu worden in 't derde, vijfde en zesde vers ook de vrouwen genoemd. Gesteld nu, dat dit ook geschied ware bij alle overigen, dan zou men kunnen zeggen, dat het in de bedoeling des schrijfers gelegen heeft, de namen der moeders ook te melden. Maar dit is niet het geval; alleen de drie

vrouwen Thamar, Rachab en degene, die Uria's vrouw geweest was, worden genoemd, juist de drie vrouwen, wier baring gevolg is geweest van ontzettende zonde. Werd nu het geslachtsregister opgemaakt van een koning, van een groot heer, dan zouden die drie worden uitgelaten. Hier ziet men juist het omgekeerde in het geslachtsregister van den Christus worden juist die drie vrouwen vermeld, die op het historieblad van het O. T. geteekend worden als aan vreeselijke zonde schuldig.

Dit feit moet een beteekenis hebben: de schrijver heeft daarmee een bedoeling, die wel geen andere geweest kan zijn, dan om aan te wijzen, dat de genealogische lijn van den Christus niet enkel door heiligheden loopt, maar ook gaat door diepe menschelijke zonde. Waar nu toch die geslachtslijn voorkomt als onder Gods bestuur, en waar de H. S. ons zoo beslist mogelijk zegt, dat geboorte en sterven van den mensch Gods werk is, dan is daarmee uitgesproken, dat ook het geboren worden van den Christus door dien zondigen weg heen niet buiten Gods bestel omgaat, maar alzoo door God gewild is.

Dus zien we, dat reeds op de eerste bladzijde het N. T. precies hetzelfde standpunt inneemt als het O. T., en dat wel op het teerste punt, waar wij het nooit zouden gedaan hebben, Christus' genealogie.

Verder lezen we in *Rom. 1 : 24, 26, 28.* Onder de dingen, waartoe God de schepselen heeft overgegeven, om die te doen, worden alle mogelijke boosheden opgenoemd (vergel. vs. 32), die den dader des doods waardig maken. Driemaal wordt het feit vermeld, dat ze tot die slechtheden gekomen zijn, omdat God ze ertoe heeft overgegeven. En dit geldt van heel de bevolking der aarde, van alle volken en natiën, met uitzondering alleen van het kleine Israël. Zien we zoo 1e dat het N. T. hetzelfde systeem volgt ten opzichte van de genealogie van den Christus, 2e ten opzichte van de uitbarsting van zonde en de verdierlijking bij de Heidenen, ten slotte wijzen we er op, dat hetzelfde ook geldt van Israël. We lezen n.l.

Hand. 2 : 23, waar Petrus aanspreekt heel de menigte, waarin gerepresenteerd was heel de Joodsche natie, ook de Joden, die niet meer in Palestina woonden, dat Petrus zegt: „Dezen, door den bepaalden raad en voorkennis Gods overgegeven zijnde, hebt gij genomen enz." De verantwoordelijkheid wordt dus gegeneraliseerd: dat hebben zij gedaan als Joodsche natie, als Joodsche natie hebben zij zich bezondigd tegen den Messias door middel van Kajafas. En toch, hoewel zij zich tegen Hem bezondigden, Hij is overgegeven door den bepaalden raad en voorkennis Gods.

Hand. 4 : 27, 28. Hier wordt ook weer zóó gesproken, dat Herodes en Pontius Pilatus slechts voorkomen als organen, de schuld wordt teruggeworpen op de Heidensche volken, op Israel, op heel de wereld, die de apostel

aansprakelijk stelt. En toch, die allen zijn slechts vergaderd om te volbrengen, wat de hand en de raad Gods te voren bepaald had, dat geschieden zou. Hier wordt dus niet alleen gezegd, dat de mond des Heeren het geprofeteerd heeft; dan zou men nog kunnen zeggen, dat God het slechts vooruit zag; neen, hier is sprake van de χείρ en de βουλή, die tegelijk zien op het voornemen en op de uitvoering.

Indien er nu één zonde op de wereld gepleegd is, die alle misdaad oneindig ver te boven gaat, dan is het de gerechtelijke moord op Christus geweest. Juist om haar onmetelijke grootheid wordt die schuld niet gelegd op de enkele personen, maar op de geheele wereld. Welnu, de Christus zelf heeft vóór Zijn gaan naar het kruis, zich over wat geschieden zou evenzoo uitgelaten als later Zijn apostelen.

Matth. 21 : 41. Toen vooral heeft de Heere den Joden hoog-ernstig voorgehouden hunne positie tot Hem. In klare, heldere gelijkenissen zegt Hij hun aan, wat ze doen gaan. Onder al die gelijkenissen is die van de landlieden de klaarste en helderste. En nu lezen we in vs. 41: „Hij zal den kwaden een kwaden dood aandoen enz." Door Jezus wordt dus datgene, wat zij aan Hem doen zouden, wel degelijk voorgesteld als een kwaad, waarvoor hem, die het begaan zou, een kwade dood zou worden aangedaan. Hierop moet met nadruk gewezen, omdat wij zoo geneigd zijn, het sterven van Christus ter verzoening tegen te jubelen als het heerlijkste van wat geschied is. En dat moet ook, als we dien dood bezien van de zijde Gods, van den kant der verlossing; maar bezien we hem van de zijde der menschen, letten we op de intentiën van een Herodes, een Pontius Pilatus, dan zien we dien dood niet slechts als een, maar zelfs als *de* zonde.

Hetzelfde komt uit in wat de Heere zoo ontzettend van Judas gezegd heeft, *Matth. 14 : 21 :* „De Zoon des menschen gaat wel heen, gelijk van Hem geschreven is, maar wee den mensch, door welken de Zoon des menschen verraden wordt! Het ware hem goed, zoo die mensch niet geboren ware geweest." Hier hebben we dezelfde concatenatie van gebeurtenissen en momenten: Voor de verzoening moet Christus sterven: zal Hij sterven, dan moet Hij ter dood gebracht worden; zal Hij ter dood gebracht worden, dan moet Hij verraden worden. Dat alles moet zoo komen, maar toch spreekt Christus het wee uit over dengene, die Hem verraden zal.

En toch heeft Christus Zijn dood meermalen als onvermijdelijk aangekondigd, *Lucas 24 : 46.* Juist in die hoogste zonde heeft God het middel voorbeschikt, om der zonde den angel uit te trekken.

Vergelijken we *Matth. 23 : 37* met *Matth. 24 : 2*, dan vinden we ook daar die beide componenten geheel onverzoend naast elkander.

Aan 't eind van *Matth. 23* spreekt Christus nog eens het volk toe om het nog op het laatste oogenblik te roeren. Bij Jezus is geen neiging, om te zeggen: „Laat ze hun zonde maar doen, want anders loopt Gods bestel mis," maar Hij wil ze van hunnen afkeer genezen, van de daad afhouden. Daartoe geeft Hij een resumptie van den onheiligen moed, waarmee het volk Israel ten allen tijde zich heeft gekant tegen Gods profeten. En dan volgt nog eens uit den diepsten toon der liefde: „Jeruzalem, Jeruzalem, gij, die de profeten doodt en steenigt, die tot u gezonden zijn; hoe menigmaal heb ik uwe kinderen willen bijeenvergaderen enz."

Hoe is het nu te verklaren, dat het zoo geschieden moest naar Gods raad, dat evenwel Christus de kinderen van Jeruzalem heeft willen vergaderen, en dat Hij hun toch ten slotte toeroept: „Gij hebt niet gewild." En als straf daarvoor kondigt Hij vervolgens algeheele verwoesting aan, een verwoesting, zóó radicaal, dat geen steen op den anderen zal gelaten worden.

Ook hier staan dus weer de momenten zoo contrair mogelijk tegenover elkaar: eenerzijds àlles door God bepaald, anderzijds Jezus alles doende, om de Joden terug te houden, het al- of niet hooren toeschrijvend aan hunnen onwil, daarvoor ten slotte straf bedreigend.

We hebben uit al deze plaatsen gezien, dat wat we in het O. T. vonden dus niet is een Judaïstische consequentie van een overspannen Monotheïsme, maar dat èn in Oud èn in Nieuw Testament dezelfde voorstelling heerscht, dat er overal is openbaring, woeling, doorwerking van zonde. En die zonde wordt allerwege geteekend niet als eene door God voorziene, die Hij niet kan tegenhouden, maar als van meet af in het bestel opgenomen en onder het bestuur Gods tot stand komend.

Wij gaan nu aan dit betoog een tweede toevoegen, waarop bij deze quaestie gewoonlijk te weinig gelet wordt. De zonde heeft ook een vrucht, en wel in 't lijden, dat in de wereld is. De toestand van het menschelijk en dierlijk leven, van de natuur, zooals ze is, beantwoordt niet aan onze aspiraties. Schopenhauers pessimisme: „onze wereld de slechtste der werelden", dat meer en meer veld wint, is zeker een ziekelijke en moedblusschende richting die het nooit ver brengen zal, doordat ze de energie breekt; toch is niet te ontkennen, dat in die richting een noodzakelijk antidotum is gegeven tegen eenzijdig doorgevoerd optimisme, dat lang heeft standgehouden. Tal van boekjes zijn geschreven, lofzangen op de schoonheid der schepping, die in alles Gods wijsheid verkondigt, een maatschappelijk optimisme verkondigend, het optimisme van de bourgeoisie satisfaite. Die beschouwing is een terre à terre beschouwing, omdat ze, om tot den lofzang te komen, beginnen moet met het ideaal naar beneden te halen. Zal ik zeggen, dat de natuur voor mij is

de grootste openbaring van de wijsheid en de heerlijkheid, dan moet ik mijn ideaal al zeer naar beneden gehaald hebben. Immers, in de natuur is zooveel verwoesting. Niet alleen aan de oppervlakte van de aarde nemen we die verwoesting waar: maar iedere schep steenkolen is voor ons een bewijs, dat ook in de ingewanden der aarde verwoestingen en verbrandingen hebben plaats gegrepen. Neemt men de oppervlakte, en ziet men op de overstroomingen in Japan, de uitbarstingen op Krakatau, laatst weer op Amboina, ziet men de bergen, die meer den indruk geven van een ruïne, dan van een organisch geheel, in één woord, ziet men de natuur in haar verstoord element, dan is het onmogelijk, om, wanneer men eenig diep besef van harmonie en schoonheid heeft, te zeggen: „Dat is mijn ideaal."

En als men dan ziet, hoe heel de maatschappij der dieren is gegrond op roof en moord en onderdrukking, hoe heel hun leven is één leven van gestadigen krijg: als men in de plantenwereld precies hetzelfde waarneemt, als men denkt aan de woekerplant, die den sterken boom verstikt, aan schimmel, mos, dan krijgt men ook daar in 't minst geen voorstelling van een schoon, harmonieus geheel. Wel is ook daar veel, dat ons rapit in admirationem, waaruit te verklaren is de Indische voorstelling van twee goden, die vijandig tegenover elkaar staan, daar de een goed, de ander kwaad wil doen: maar toch is de natuur slechts voor oppervlakkigen uitdrukking van de grootste schoonheid en harmonie. En zoo is 't ook met het leven. Wel kunnen zij, wien het goedgaat, de oogen sluiten voor de ellende om hen heen, maar, nu eenmaal de ellende door de dammen is heengebroken, nu staat men allerwege voor de kwestie, hoe men aan die ellende een eind zal maken.

Die toestanden nu worden door de H. S. zóó verklaard, dat de schepping niet meer is, die ze was. Die wereld was wel oorspronkelijk de uitdrukking van de hoogste harmonie en de hoogste wijsheid, maar ze is dat niet gebleven door het inkomen van den vloek als gevolg der zonde.

Nu is lijden en ellende geen uitzondering, maar generale regel. Dagen, waarop ons niets benauwt, zijn excepties en dan hebben we bovendien nog lage behoeften. We kunnen dat nagaan, als we letten op de tevredenheid in de arbeiderskringen, toen de toestanden nog bitterder waren dan thans. Heb ik een lage voorstelling van het menschelijk geluk, dan ben ik gauw tevreden, maar neem ik het zooals de mensch het had in het Paradijs en eens hebben zal in het regnum gloriae, dan is het tegenwoordig bestaan eenvoudig droevig. Dit geldt reeds voor ons, maar nog veel meer voor menschen, die in alle ellende, druk, vervolging leven. Dat lijden is dan ook een factor, zóó breed in het menschelijk leven, dat men, het uitlatende uit de geschiedenis, van de historie blank papier zou maken. En neemt ge uit uw eigen leven de beschrij-

ving van uw lijden weg, dan blijven er brokstukken, geen leven, geen biographie meer.

Neemt men nu het lijden aan als gevolg der zonde, dan volgt, dat, als men de zonde buiten Gods bestel plaatst, dat men dan ook het lijden, dus feitelijk heel de historie buiten Gods bestel laat omgaan. Daarom is het feitelijk onmogelijk, zich eene Providentia te denken als heel het leven, heel den kosmos regelend, en ervan uit te sluiten het bestel over de zonde. Heel de factor van het lijden, en zijn wortel: de zonde, moeten dus in het Godsbestuur zijn opgenomen.

Men kan dit ook nog op andere wijze voelen: Een deel lijden overkomt ons door de natuur, door ziektekiemen, storm, schipbreuk enz.: maar verreweg het grootste deel van ons lijden komt ons toe van de menschen en van ons zelf.

Het verdriet, een element van het lijden en niet het geringste, wordt ons aangedaan niet door dieren of door de natuur, maar door menschen. En als we nagaan, wat door verdrukking, nijd, laster op aarde geleden, wat onschuld door wellust, dronkenschap enz. vernield wordt, dan gevoelen we: „daar zit de mensch achter. Dat wordt ons door medemenschen aangedaan. Wanneer de mensch niet zondigde, kon ons dat niet overkomen."

Datzelfde geldt van ons persoonlijk. We doen ons zelf zoo oneindig veel verdriet aan, waarvan we jaren later nog de litteekens dragen, litteekens zoo in de ziel als in het lichaam. Welnu, dat alles, dat tevens karaktervormend werkt, zou weer buiten Gods bestel raken, als de zonde buiten Gods bestel lag. We zien dus vanzelf in de onmogelijkheid van een Providentieel bestuur, waarin alles zou geregeld zijn, maar waar de zonde buitenstaat.

Datzelfde thema is ook nog van een anderen kant te bezien. In de geheele H. S. komt het lijden voor als onmisbaar juist voor den goede, het lijden, nu omgekeerd genomen niet als een vloek en gevolg der zonde, maar als paedagogisch middel, door God gebezigd, om de zonde tegen te gaan. Dit wordt geresumeerd in den עֶבֶד יְהוָה, den צַדִּיק, die nog sterker het lijden ondervindt dan de goddelooze. Zoo vinden we vooral in de Chokmatische litteratuur het groote probleem, waar het toch den goddelooze voorspoedig, den vrome kwalijk gaat.

Dat probleem ontvangt zijn consummatie in het kruis van den Christus, niet een maar *de* עֶבֶד, *de* צַדִּיק. Zijn leven juist gaat onder in dood en graf. Dat groote probleem vinden we in Israel voortdurend opkomen. In Job en Prediker uitvoerig, kortelijk in Ps. 73.

In *Ps. 73*, waar dat probleem door Asaf gesteld wordt, is de ideale grondgedachte: Immers is God Israel goed dengenen, die rein van harte zijn.

Maar met dezen rechtseisch komt de werkelijkheid niet overeen: „Maar mij aangaande, mijne voeten waren bijna uitgeweken enz. Want ik was nijdig op de dwazen, ziende der goddeloozen vrede." Dan volgt een breede beschrijving van den voorspoed der goddeloozen. Die aanschouwing kan de geloovige niet uithouden, omdat God er onrechtvaardig door schijnt: „Daartoe keert zich Zijn volk hiertoe, als hun wateren eens vollen bekers worden uitgedrukt." En nu sluipt in het hart de verleiding: „Immers heb ik tevergeefs mijn hart gezuiverd."

Maar in het *15de vs.* keert de Psalmist tot het geloof terug.

Diezelfde gedachte, die we ook aantroffen in *Ps. 44:* „Waarom doet gij ons dwalen?", is in heel het boek Job, in Spreuken, Prediker, de Chokmatische psalmen voortdurend de groote quaestie, waarover de rechtvaardige Israeliet peinst.

Op die vraag geeft het N. T. het antwoord aldus: „Is er een zoon, dien de vader niet kastijdt?" Het lijden van den geloovige draagt een paedagogisch, een opvoedend karakter.

Wanneer nu het lijden ons voor verreweg het grootste deel overkomt door onszelf en door anderer zonde, dan volgt, dat ik, met de zonde buiten het Godsbestel te plaatsen, ook daarbuiten stel het lijden, maar dan ook, dat de kastijding, de opvoeding van Gods heiligen geen vrucht is van Gods bestel, maar van menschelijke daden. Dat geldt dan ook voor het kruis-lijden. De verlossing hebben we dan niet te danken aan Gods genade, maar we moeten er Herodes en Pilatus voor dankbaar zijn; die hebben ons de verlossing bezorgd, Dan moet ik in *Ps. 116* laten volgen niet: „U, o God, dank ik", maar: „ik dank die booze menschen, die mij het lijden hebben aangedaan."

Dat standpunt kan niet aanvaard. Neem ik nu het lijden als paedagogisch instrument Gods, waardoor de geloovigen gevormd, de heiligen geheiligd worden, dan moet wie God wil blijven danken erkennen, dat, waar het lijden uit de zonde voortkomt, de zonde in het Godsbestel is opgenomen.

Nu zal misschien iemand, den Calvinistischen naam vijandig, zeggen: „Daar hebt ge het, zij maken God tot auteur der zonde." Doch: we hebben niets gedaan dan uit de H. S. u voor te leggen, wat eenerzijds van de zonde, geculmineerd in het kruis van Golgotha, anderzijds van het lijden gezegd wordt. Maken we daarmee God tot auteur der zonde› dan doet ook de H. S. het. En doet de H. S. het niet, dan doen wij het ook niet.

Boven betoogden we, dat de zonde ook hierom onmogelijk kan geplaatst buiten Gods bestel, omdat dan ook het lijden, de ellende buiten de providentia komen te staan, en daarmee het grooter deel der historie.

Deze opmerking knnnen we nog versterken, door erop te wijzen, dat volgens de H. S. niet slechts verband bestaat tusschen het lijden, dat de persoon

ondergaat en de zonde, die hij doet, maar dat er ook is eene concatenatie tusschen persoons- of volkslijden en de zonden van vorige geslachten. Daardoor wordt de zaak nog wat ingewikkelder. Zoolang men nog zeggen kan: „lijden is gevolg van persoonlijke zonde, dan blijft het lijden nog tot den persoonskring bepaald: maar neemt men het lijden ook in verband met de zonden der vorige geslachten, dan zou, stelt men de zonde buiten het bestel, heel het Godsbestuur te loor gaan: we houden dan slechts over het bestel over enkele oasen in de groote woestijn des levens.

In *Ezechiel 18* hebben wij een uitvoerig stuk, waarin die atavistische affiliatie van het lijden schijnt ontkend te worden.

Daar komt het spreekwoord ter sprake (*vs. 2*): „De vaders hebben onrijpe druiven gegeten, en de tanden der kinderen zijn stomp geworden." De beteekenis van het spreekwoord is duidelijk. Door het eten van zure, onrijpe druiven barst het émail van de tanden af. Men had geen geduld, om te wachten, dat die druiven rijp waren. Daardoor werden de tanden leelijk en verwrongen. Dat viel in 't Oosten te meer in 't oog, omdat daar ieder blinkend-witte tanden heeft.

Met dit spreekwoord gaan nu de Israelieten in de boosheid hunner harten in tegen de profeten.

Hetzelfde vinden we in *Jeremia 31 : 29.*

Men kwam hiertoe, juist omdat Israel in deze periode er vrij wel aan toe was. De groote strijd ging toen tusschen de Farao's en Babylon. Beiden hadden er belang bij, Israel en Juda (waardoor de heirweg ging) op hunne hand te hebben. Daarvan maken de laatste koningen van Israel gebruik, en spelen die twee tegen elkander uit. De profeten verzetten zich hiertegen, zeggende, dat Israels koningen zich buiten de internationale politiek moeten houden. Toen zij dat toch deden, ging er eene profetie uit van het oordeel, dat Israel wachtte: Babylon zou heel Palestina veroveren, den koning wegvoeren, Israels volksbestaan doen ophouden. Nu weigert Israel te erkennen, dat dat was om *hun* schuld en wil het zóó opvatten, dat het oordeel Palestina trof om de zonden der vaderen: de Joden verootmoedigen zich niet. Dit gevoelen sprak zich uit in het spreekwoord van de onrijpe druiven.

Hiertegen treedt vooral Ezechiel op. Door dat gevoelen verijdelden ze de bedoeling der straf, dat ze zich in schuld voor God zouden buigen. Vandaar in dit Hoofdstuk een verklaring van het recht en de gerechtigheid, schijnbaar geheel indruischend tegen de leer, dat de zonden der vaderen bezocht worden aan de kinderen: de ziel, die zondigt, die zal sterven" (vs. 4). „Wanneer nu iemand rechtvaardig is, ... die rechtvaardige zal gewisselijk leven" (*vs. 5—9*). „De zoon zal niet dragen de ongerechtigheid des vaders, en de vader zal niet dragen de ongerechtigheid des zoons, de gerechtigheid des rechtvaardigen zal

op hem zijn, en de goddeloosheid des goddeloozen zal op hem zijn (*vs. 20 vv.*)

We zien, dat hier uitvoerig en breed het stelsel van het recht wordt opgezet, van alle kanten ééne groote zaak wordt toegelicht, n.l. dat de ziel, die zondigt, dat die zal sterven; wie eerst rechtvaardig is, dan zondigt, zal in zijn zonde sterven; wie eerst zondigt, maar zich bekeert, hij zal gewisselijk leven.

Lezen we daartegenover wat staat *Jeremia 32 : 17, 18.* In zijn gebed spreekt de profeet schijnbaar in lijnrechte tegenspraak met *Ezech. 18.* Daar: „de ziel die zondigt, die zal sterven": hier: „Gij Heere, die de ongerechtigheid der vaderen vergeldt in den schoot hunner kinderen na hen," enz.

Jeremia 15 : 4. Manasse is overleden. Doch de profeet voorzegt, dat de Heere over Jeruzalem vernieling brengen zal ter wille van de zonde van een voorafgaand geslacht.

Hetzelfde in *Klaagliederen 5 : 7, II Kon. 24 : 3.*

Evenzoo vinden we die grondgedachte in *Exodus 20 : 5,* de wet.

Toch kan men niet zeggen, dat Jeremia een ander standpunt heeft ingenomen als Ezechiel, zooals blijkt uit *Jeremia 31 : 29, 30.* Daar wordt negatief ten opzichte van het spreekwoord der onrijpe druiven dezelfde tegenspraak vernomen als in Ezechiel; ook positief stelt hij hetzelfde: „maar een iegelijk zal om zijne ongerechtigheid sterven".

Hoe hebben we dat te verstaan? Men verwijst hierbij dikwijls naar *Deut. 24 : 16.* Daar vinden we dezelfde uitspraak in gewijzigden vorm. Die gewijzigde vorm bestaat hierin, dat hier gesproken wordt van de rechtsbedeeling onder Israël. Aan de rechters wordt op het hart gedrukt de misdaden der vaders niet op de kinderen te leggen, wat niet overbodig was omdat het bij de Oostersche rechtspleging gewoonte was, niet alleen den misdadiger, maar ook zijn gezin, soms zelfs zijn geslacht te straffen met den dood. Daartegen stelt God Zijn bevel.

Waar dit bevel in Deuteron. wordt gegeven voor de rechtsbedeeling op aarde, daar zal, als we *Ezechiel 20* opslaan, de zaak ons duidelijk worden.

In *vs. 5—9* is de stelling deze, dat God reeds aan de vaderen den eisch stelde hem te dienen, dat zij niet wilden: maar dat God de straf heeft uitgesteld, om den naam van Zijn almacht onder de Heidenen hoog te houden.

Daarna volgt weer hetzelfde God zegent Israel in de woestijn, maar ten tweeden male wordt Israel wederspannig *(vs. 13).* En weer verschuift God het oordeel om dezelfde reden *(vs. 14—17).*

In *vs. 18* wendt God zich tot het derde geslacht. Ook dat geslacht wordt wederspannig; ten derde male wordt de straf verschoven om dezelfde reden, om Gods naams wil (*vs. 22).*

Daarna zegent God weer volgende geslachten, maar die alle keeren zich onwillig af: er is geen enkel geslacht, dat, ondanks de telkens vernieuwde zegeningen, den Heere dienen wil. De zondige neiging om af te vallen, die we bij Israels oorsprong waarnamen, perpetueert zich in alle volgende geslachten.

En daarom, als het oordeel komt, dan geschiedt dat niet om zonden der vaderen, waaraan dit geslacht part noch deel heeft, maar om eene zonde der vaderen, die van geslacht op geslacht, tot het laatste toe gecontinueerd is.

Brengen we dit in verband met *Deut. 24 : 16, Exod. 20 : 5*, dan zal de oplossing der schijnbare tegenstrijdigheid niet moeilijk vallen.

Bij aardsche rechtsbedeeling draagt ieder zijn eigen straf: de misdadiger wordt geoordeeld individueel. (*Exod. 20 : 5.)*

Ook in het werkverbond is het absolute rechtsbeginsel persoonlijk: „een ieder zal om zijne zonde gedood worden".

Nemen we nu de zaak van Gods zijde, is er dan één geval op aarde, dat God zijn oordeel individueel met den mensch houdt? Neen, dat kan niet komen, voordat het leven voleind is. Het leven oordeelt God als geheel, als totum: eerst het resultaat van heel ons persoonlijk leven komt in het oordeel Gods.

Dat oordeel dus, te vergelijken met het oordeel in *Deut. 24 : 16* is niet hier op aarde. Evenzoo is het oordeel van het werkverbond het vonnis, dat pas komt in het eeuwige oordeel.

Alle andere voorstelling is nominalistisch, verbrokkelt het leven, deelt het in stukjes. Voor Gods oordeel komt de totaliteit, het resultaat van ons geheele leven.

Wat dus in *Ezech. 18* staat gaat door voor de aardsche rechtbank, omdat daar over een incidenteele misdaad van een bepaald individu vonnis geveld wordt; *Deut. 24, Ezech. 20, Jeremia 32* raakt het laatste oordeel, dat gaat over de totaliteit, over de resumptie van heel het leven.

Van deze beide individueele oordeelen afgescheiden, bestaat nog een derde oordeel van gansch andere natuur: het lijden, dat reeds in deze wereld gebracht wordt over volk of familie, wanneer de band, die aan God bindt gebroken, en daardoor de zedelijke kracht vernietigd wordt, de veerkracht weggaat.

Dat oordeel is niet individueel, doch daar hebben we te doen met organische zonde, die in een volksfamilie komt door verkeerde ideeën, usanties, en de gevolgen daarvan in lijden, ellende. Waar nu het volk organisch genomen wordt, mag het niet beschouwd als optelsom van individuen, maar moet het genomen in den samenhang der thans levende geslachten en der geslachten, die daarachter liggen. Verslechtering breekt niet dadelijk de kracht van een volk; een tijdlang teert het nog op het goede van het voorgeslacht:

maar geslacht na geslacht mindert het in veerkracht en innerlijke waardij, totdat eindelijk zes of zeven geslachten later pas de collapsus en heel het volksbestaan vernietigd wordt.

In onze eigen rechtspleging onderscheiden we tusschen crimineel recht, dat ten doel heeft herstelling van het geschonden recht, en correctioneel recht, dat ten doel heeft de verbetering van het individu. Daarna kunnen we ook de oordeelen Gods onderscheiden.

Het oordeel in *Ezech. 18*, *Deut. 24 : 16* is crimineel: de organische straffen Gods, aan volkeren, geslachten overkomend, dragen een correctioneel karakter, hebbende strekking, dat de gestrafte zich betere. Zoodra een oordeel die bedoeling heeft, is het correctioneel. Vandaar, dat die oordeelen Gods ook doorgaan onder de Christenheid, hoewel het kruis van Golgotha achter ons ligt. De Roomschen redden zich uit die moeielijkheid, door het zóó voor te stellen, dat Christus door Zijn lijden wel den reatus culpae heeft weggenomen, maar niet den reatus poenae. De eerste, de vloek, is van ons af: maar de straf dragen we op aarde in het lijden; en waar het lijden op aarde niet equivalent is aan de straf moet het ontbrekende in het vagevuur uitgeleden.

De Geref. belijdenis zegt, dat Christus èn den reatus culpae èn den reatus poenae gedragen, eene volkomene verlossing teweeggebracht heeft: maar dat gaat alleen door als men ziet op het individueel bestaan van iederen mensch, niet ten opzichte van de gevolgen, die uit de zonde voortkomen volgens het organisch verband. Indien Christus ook die gevolgen had weggenomen, dan kon er geen lijden meer zijn.

En voor den geloovige juist is vaak het lijden grooter: om zijn belijdenis heeft hij moeite, vervolging, verdrukking te verduren; maar dat lijden is correctioneel, bedoelt te heiligen, op te heffen tot hooger standpunt.

Indien men nu in het oog vat de onderscheiding tusschen de individueele en de organische zonden, de tegenstelling van crimineel en correctief, dan is daarmee de tegenspraak van Jeremia en Ezechiel opgelost.

We zien dus, dat, als men de zonde uit het bestel Gods neemt, men dan ook het lijden, hetwelk weer in verband staat met het verleden, en op die wijze heel de historie buiten het bestel en bestuur Gods plaatst. Zoo wordt alzoo heel de Providentia vernietigd.

Nu komen we tot een andere observatie. Hoe komt men tot die verkeerde voorstelling, als zou de zonde buiten het providenteel bestuur Gods liggen? Alleen, doordat men de zonde op het lichtst neemt, een voorstelling, die evenwel onmogelijk wordt, als men aanneemt, wat de H. S. ons omtrent

de zonde leert. Vlg. haar is onze *natuur* bedorven, d. i. die der gansche menschheid door alle eeuwen heen. Daarom zegt ook onze belijdenis, dat de mensch van nature geneigd is tot alle kwaad. Men kan nooit het menschelijk leven zóó atomiseeren, dat het zou bestaan uit een reeks van daden, deels goeds, deels kwaad. Elke persoon is één wezen, de daden zijn uitingen van dat wezen. Zoolang de mensch zelf wilde wingerd blijft, Jezus wees erop, kunnen er geen goede vruchten uit hem voortkomen en omgekeerd. Dit wil zeggen, dat men niet oppervlakkig-atomistisch op de daden, op de woorden moet letten, maar dat men vragen moet: „hoe komt de persoon in zijn daden uit; blijkt uit zijn levensuiting, dat de persoon goed is, of blijkt het, dat er iets aan schort?"

Wij nu belijden, dat er geen uiting kan zijn van een wezen, dat volkomen heilig is, omdat onze natuur is verdorven: aan elke uiting hapert dus iets. En al wat niet volkomen heilig is, veroordeelt de H. S. als zonde. Neutrale dingen kent zij niet. De H. S. is idealistisch, kent geen heiligheid dan absolute zuiverheid. Zij leidt ons tot deze conclusie, dat alle daden der menschen, hoewel verschillend in graad, aan zich hebben een onheilig iets, dat blijft beneden het ideaal.

De H. S. gaat nog verder, evenzoo onze belijdenis. Ook als wedergeborenen besmetten we nog onzerzijds de goede daden, die we van God ontvangen. Het χάρισμα zelf is wit als de sneeuw; maar neergedaald verliest het zijn blankheid door het stof, dat daar ligt op den bodem van ons hart.

Na het Paradijs leefde er geen mensch, behalve onze Heiland, waarvan gezegd kan worden, dat hij buiten de zonde staat. Dit is geen pessimistisch, maar een ideaal standpunt, dat ons leidt tot dit resultaat, dat de gansche geschiedenis van het menschelijk geslacht van dien aard is, dat men nergens volkomen absentie van zonde kan aanwijzen.

De oppervlakkige beschouwing heeft er geen oog voor, dat de zonde inkleeft in heel ons bestaan, maar noemt alleen groote zonde zonde. Maar de H. S. gaat zelfs zoo ver, dat zij zegt, dat, ook als wij geen besef van zonde hebben, zoodat ons hart ons niet veroordeelt, dat dan God hooger is dan het hart en wij niet zonder zonde zijn: „Reinig mij van de verborgen zonden." Dit blijkt ook uit de אָשָׁם, een offer, om de besmetting weg te nemen, waarvan men zich niet bewust was. Niet ons bewustzijn dus bepaalt ons wezen, maar de vraag, of Gods heiligheid in ons tegenwoordig is.

Op dat standpunt spreekt het vanzelf, dat wie de zonde van het bestel Gods uitsluit, daarmee het leven van alle menschen er buiten plaatst behalve dat van den Christus, die het ideaal bereikt.

Letten we dus eenerzijds op het verband van zonde en lijden, anderzijds

op de verdorvenheid onzer natuur, dan blijkt, dat het buitensluiten van de zonde neerkomt op een loochenen der Providentia. Eenige uitvlucht is dan nog, dat men alleen zonde noemt de zonde in den ergsten vorm, dat men de verhouding van den mensch tot den strafrechter overbrengt op de verhouding van den mensch tot God. In de menschelijke maatschappij kunnen alleen die zonden gestraft, die patent zijn, die luculent uitkomen. Aan het andere kan de strafrechter niet aankomen, hoewel daar misschien nog veel banger zonde schuilt. Dat wil men nu toepassen op God: zonden voor God zijn eigenlijk alleen grove zonden. Men tracht Gods voorzienigheid te redden ten koste van Zijn heiligheid.

Zal van Voorzienigheid sprake zijn, dan is het onmogelijk de zonde met hare breede vertakking, hare ontzettende verschijning buiten het bestel Gods te sluiten.

Men heeft gezegd: Ja, maar daarin spreekt zich uit het strenge monothëisme van Israel.

Het monotheïsme staat tegenover het polytheïsme. Het laatste treedt ook op als Henotheïsme, een naam, die evenals de naam Kathenotheïsme door Max Müller is in gebruik gebracht. Henotheïsme beteekent, dat, als een volk een God heeft, dien het noemt Bel of Juppiter of Moloch, dat dan in ééne plaats of stad of dorp maar die ééne God wordt aangebeden. Ware b.v. in Efeze slechts Diana vereerd, dan zou in Efeze de Godsvereering henotheïstisch geweest zijn (niet monotheïstisch). Men erkende tevens andere goden in tegenstelling met het monotheïsme, dat slechts één God erkent. Het Henotheïsme is een Polytheïsme, dat zich met één God contenteert.

Met kathenotheïsme wordt bedoeld, dat men in volgorde eerst den eenen, dan den anderen God aanbidt. Zoo aanbad men in sommige Grieksche steden eerst Mercurius; als de handel achterop raakte en men aan wetenschap ging doen Minerva enz.

Met deze beide heeft het Monotheïsme niets te maken: wèl in de oogen der heidenvolken. Als Rabsake zegt: „Wat zal uw God u kunnen verlossen?" en de andere goden opnoemt, die hij overwonnen had, dan erkent hij, dat de Joden één God aanbaden, maar stelt Hem gelijk met de goden der andere steden. In zijn oog zijn dus de Joden Henotheïsten.

Het absolute monotheïsme van Israel, God erkennend als Schepper van hemel en aarde en als den éénigen waren God, is de religieuse uiting van de monistische opvatting van den kosmos. Komt men tot de overtuiging, dat het zichtbare en onzichtbare, de dingen hier en hierboven, dat die alle één zijn, dan eerst kan men monotheïst wezen in den waren zin des woords. Nu zegt men, dat juist het streven om de monistische eenheid te handhaven

Jezus en de apostelen ertoe bracht, de zonde in het bestel van God op te nemen. Zoo, beweert men verder, wordt de zedelijke levensernst geknakt: „Als God de zonde gewild heeft, dan doe ik ze."

Logisch schijnt dat duidelijk. Als ik weet, dat de zonden van mijn leven in Gods bestel gevat zijn, dan is het te verwachten, dat men zal redeneeren: „Mijn zonden kunnen niet uitblijven. Wat doet het er dan toe? Waarover zou God klagen?"

Er is echter ook nog een andere logica dan die van ons denken, de logica der praktijk, der historie. Vergelijkt men de landen van het Pelagianisme, Rome en Griekenland, met Israel, waar het strengste monotheïsme heerschte, leert dan de uitkomst, dat het leven in Israel lager stond dan bij Grieken en Romeinen?

Bij den laatsten staat de zedelijkheid zeer laag. Daarentegen zien we uit de H. S. (de wet, woorden van Jezus, de apostelen), dat nergens zulk een strenge en besliste zedelijkheids-prediking uitgaat dan juist onder Israel. Terwijl men belijdt, dat de onkuischheid in het Godsbestel ligt opgesloten, hoort men daar verkondigen: „Ook wie een vrouw aanziet, om haar te begeeren, die doet overspel."

De praktijk leert dus precies het omgekeerde van datgene, waartoe de logica van het denken leidde. Van Israel is de stoot uitgegaan, die een geheele zedelijke wereldgeboorte heeft teweeggebracht. Juist waar men het aandurfde, de zonde in de Providentia op te nemen, vindt men de zedelijkheid het hoogst, het leven het meest kuisch. Israel staat met zijn אָשָׁם, waar de zuiverheid zoover gedreven is, dat zelfs voor onbewuste zonden geofferd wordt, alleen. En zoover is dat doorgetrokken, dat zelfs in de kleeren, het huisraad, die tegenstelling van heilig en onheilig was aangegeven.

En nu vinden we in de historie van de Christelijke kerk dezelfde tegenstelling: Augustinus treedt met de monistische belijdenis op tegen Pelagius. Daarna gaat in het tweede deel der Middeleeuwen het Augustinianisme te loor, het Semipelagianisme komt op, de zedelijkheid zinkt. Bij de Reformatie is het Calvijn, die het weer aandurft, de zonde in het bestel Gods te plaatsen, die zich weer stelt op het standpunt van Augustinus: Adam is gevallen moderante providentia divina. Socinianisme, Semipelagianisme komen daar weer tegen op. Vragen we nu aan een kenner der historie, uit welke lijn de zuivere stroomingen zijn gekomen, dan moet ieder toestemmen, dat het de Calvinisten geweest zijn, die Schotland, Engeland, Nederland gered hebben uit de ellende waarin ze verzonken waren. En nu nog kan men, de landen van Europa nagaande, zeggen, dat de zedelijke ernst het meest bloeit, de standaard van het leven het hoogst staat bij de monistische belijders.

Juist hen, die beweerden te strijden voor zedelijken ernst, te willen weren

het Antinomisme en die daarom zich kantten tegen het opnemen der zonde In Gods bestel (Arminianen, Libertijnen), doet de historie ons kennen als de mannen, van wie de verslapping van het zedelijk leven uitging.

Zij zijn niet monistisch, maar dualistisch.

Als met Kant, Fichte, Schelling, Hegel het denken weer in kracht wint, komt het monisme weer op. Al die philosophen verdringen het dualisme, en eeraren een monisme, even streng opgevat als in het O. T., zòò, dat steeds de pogingen zich vernieuwen, om de zonde in 't geheel der wereldbeschouwing op te nemen.

Vraagt men dus in onze eeuw: „Geeft het hoogere denken gelijk aan de Gereformeerden, of aan de Arminianen?", dan is maar één antwoord mogelijk: „Zoodra het denken slap wordt, zooals in de 17de en 18de eeuw, dan krijgt de Arminiaan gelijk; maar zoodra er weer veerkracht komt in 't denken, zoodra er weer een groote philosophische structuur wordt opgetrokken, dan krijgt de Calvinist gelijk. Het dualisme, doorgetrokken tot ons eigen hart, openbaart zich als dubbelhartigheid, hinkt op twee gedachten, mist stuur en richting en kon niet vooruitkomen. Zoodra het denken kracht erlangt komt het monisme weer terug Onze eeuw staat op dat punt reusachtig hooger dan de vorige. Ze moge haar monisme op een dwaalweg gezocht hebben, ze geeft aan het Calvinisme toe, dat zonder monisme de kracht van het leven weg is. Onze wereldbeschouwing kan niets anders zijn dan een reflex of sublimaat van ons eigen innerlijk leven. We kennen ons zelf als mikrokosmos. Is ons innerlijk leven slap, dan wordt ook onze wereldbeschouwing slap, dualistisch. Maar wordt dat weer sterk, dan keert ook het monisme in onze wereldbeschouwing terug.

Dat is ook nog langs anderen weg te zien. De geschapen wereld leert ons, dat er niets zijn kan, zonder zijn antithese in het leven te roepen. Men kan zich het begrip waarheid niet denken, of het begrip leugen staat er in onzen geest tegenover: we kunnen ons geen begrip vormen van deugd en heiligheid zonder het begrip zonde.

De H. S. nu leert ons van die tegenstellingen niet, dat de duisternis uit zichzelf bestaat en het licht erin gebracht is, maar zij leert, dat God de schepper is van licht en duisternis beide. Zie hiervoor

Jes. 45 : 7: „Ik formeer het licht en schep de duisternis, Ik maak den vrede en schep het kwaad, Ik de Heere doe al deze dingen."

Hier vinden we de antithese, die niet in God zelf bestaat, maar komt, zoodra God scheppend optreedt. Dan komt de tegenstelling tusschen God en Zijn schepsel. Die tegenstelling plant zich in heel de schepping voort en leidt tot al de antithesen, zooals wij ze hier vinden.

De Arminiaan zegt: „God schept het licht, het goede; uit het schepsel is

de duisternis, het kwade." Maar God zelf zegt in Zijn Woord: „Dat is niet waar, Ik schep ook de duisternis. Ik, God, schep ze, licht en duisternis, goed en kwaad. Al het geschapene, volgt in de resumptie, breng Ik, God, voort, al het geschapene met de beide termen van zijn tegenstellingen." Alle woorden, in het Hebreeuwsch „voortbrengen" beteekenend, worden hier gebezigd: עָשָׂה, יָצַר, בָּרָא.

Dezelfde gedachte vindt ge in *Amos 3 : 6:* Is er een kwaad in de stad, waarvan de Heere niet de עָשָׂה is? Evenzoo in *Klaagl. 3 : 38.*

Nemen we deze zelfde tegenstelling eens op aesthetisch gebied, dan krijgen we een analogie, die het der moeite waard is in te denken.

Het gevoel voor schoon en leelijk is even absoluut in de menschelijke natuur gegeven als de tegenstelling van heilig en onheilig. De menschelijke natuur staat te hooger, naarmate die categorie meer tot haar recht komt.

Zie nu in de schepping rond. Vindt ge daar alleen het schoone? Neen, ge moet toestemmen, dat er onder de insecten, vogels, roofdieren leelijke objecten zijn. In een neushoorn is iets wanstaltigs, zelfs de vorm ontbreekt. En komen we op het ongedierte, dan is er iets, dat ons widerwärtig aandoet. Nemen wij de tegenstelling tusschen pop en kapel, dan is voor ons de pop zoo leelijk als de kapel schoon is.

Heeft nu God ook niet die leelijke dieren geschapen? Ja, zal men zeggen, die dieren zijn er niet van zelf gekomen; maar: zijn ze niet gedeformeerd, zijn ze wel altoos zoo leelijk geweest?

We nemen als waarschijnlijk aan, dat in het Paradijs voor dergelijke wanstaltige figuren geen plaats was. Er heeft dus deterioreering plaats gehad. Is hiermee nu het leelijke buiten de schepping Gods gesloten? Neen immers, want ook bij deterioreering komt het leelijke voort naar de vormen van wat geschapen is. De grondvorm blijft behouden: het type blijft.

Indien er dus deterioreering geweest is, dan kan het product niet zijn uitgekomen, dan omdat in het oorspronkelijke de aanleg voor den vorm van dat product gegeven is: de vorm van het oorspronkelijke komt bij deterioreering in het leelijke uit,

Het leelijke bestaat dus in de natuur. Ook het leelijke moet door God gedacht zijn in het schoone, dat Hij schiep. Eo ipso was dus in het schoone gegeven de possibiliteit voor het leelijke.

Zoo komen we dus weer tot de monistische conclusie, dat ook op het gebied van het schoone zich niet laat denken, dat het weerzinwekkende van buiten af is ingedrongen. Evenals de zonde is de in minus verkeerde goddelijke energie, zoo is het leelijke de in — verkeerde + krachten van het schoone.

Staat het nu zoo, dat we òf het dualisme moeten aannemen en daarmee

verzwakking van ons denken en onze veerkracht òf het monisme, dat de zonde in het bestel Gods opneemt, dat stuwkracht geeft aan het denken, dan zien we, dat ook langs dezen weg weer de H. Schrift tot ons komt als een goddelijk woord, om kracht te wekken en te bezielen. Want meer beslist dan eenig denker neemt ze de zonde in het bestel Gods op.

Heeft nu dit feit haar ertoe geleid, de antithese met de zonde ook maar iets te verzwakken? Neen. De engelen jubelen het heilig uit, en nergens is verzwakking in den moed en den ernst, waarmee de zonde door de H. S. bestreden wordt. Ziet slechts *Ps. 5 : 5—7* en daarmee *1 Joh. 1 : 5.* In *Zachar. 14 : 20* is dit begrip van het heilige zelfs zòòver doorgedreven, dat deze symbolische voorstelling, teekenend den eindtriumf Gods, zegt, dat niet alleen de menschen, maar ook de bellen der paarden het heilig devies dragen zullen. Maar niet alleen, dat we in de H. S. het ideaal van heiligheid zoo hoog gesteld vinden, maar wat meer zegt: God straft ook de zonde. Door dat straffen wordt beslist afgesneden, dat het opnemen van de zonde in Gods bestel de zonde vergoelijkt en het kwaad toelaat. Door heel de H. S. heen wordt de bangste straf voor de zonde aangezegd. Wie één gebod overtreedt, staat schuldig aan de geheele wet. Voor elke zonde, hoe gering ook, kent de H. S. maar één straf: eeuwige rampzaligheid. Dat verstaat men tegenwoordig niet meer, zoo diep denkt men niet meer; maar juist die gedachte, dat in elke levensdaad telkens is saamgevat de totaliteit van onze existentie, dat elke daad, elk woord, elke gedachte haar projectie in de eeuwigheid heeft, juist die gedachte bezielde onze vaderen, bracht in hun leven in zoo hoogen, zedelijken ernst.

Wanneer nu de H. S. zóó ver gaat, dat ze alle zonde bestempelt als schending van de hoogste van alle majesteiten, dus als het verschrikkelijkste, dat de mensch doen kan, — want ook in het menschelijk strafwetboek wordt de zonde zwaarder naarmate ze hooger souvereiniteit aanrandt —; daar kan op geene wijze gezegd worden, dat ze de zonde vergoelijkt. Nergens aarzelt zij, maar telkens en telkens bedreigt ze de zonde, als gedaan tegen de allerhoogste Majesteit Gods, met de zwaarste, d. i. met de eeuwige straf (Zie Catechismus). En zoo is er alleen door het kruis van Golgotha mogelijkheid, om tot verzoening te komen. Laat dus niemand zeggen, dat de H. S., al leert ze, dat de zonde in het bestel Gods is opgenomen, de zonde verflauwt.

Om de quaestie te vergemakkelijken slaan sommigen dezen weg in.

Ze willen dat de zonde eerst in Gods raadsbesluit is opgenomen, toen het leven een zondige wending gekregen had, en niet heilig meer zijn kon, d.w.z. na den val van Adam. Die val zelf staat volgens hen buiten 't raadsbesluit. Op dat oogenblik was er een moment, waarop het menschelijk leven zich

bewegen kon langs twee paden: als Adam viel kon het zich ontwikkelen in zonde en ongerechtigheid, als Adam staande bleef in heiligheid en deugd. Niet die val zelf dus is in het raadsbesluit opgenomen, wèl, dat, als Adam valt, het dezen, als hij staan blijft, het dien koers uit zal gaan.

Ook ten opzichte van deze voorstelling bekent Calvijn beslist kleur, als hij zegt: Sua culpa Adam cecidit, sed cecidit moderante providentia divina.

Waarom is met die voorstelling van den dubbelen raadslag geen vrede te nemen? Nemen we aan, dat het Decreet een dubbel boek was, eenerzijds inhoudende wat gebeuren zou, als Adam viel, anderzijds. wat zou gebeuren. als hij staan bleef, dan krijgen we een besluit als van den generalen staf: „Valt de vijand in 't Noorden in, dan werken we dit plan uit; valt hij aan in 't Zuiden, dan dat plan." Daarbij ligt dan de beslissing, hoe en waar de oorlog zal gevoerd worden, niet aan den generalen staf, maar aan den vijand. Stel ik nu God voor in zulk een positie, dat Hij tegenover Adam staat, twee mogelijkheden voorziende en twee plannen gereed makende, dan wordt evenzoo de beslissing over heel het verloop der historie uit Gods hand in die van Adam verlegd.

Het menschelijk gevoel spreekt dan nog veel meer het Pelagianisme toe, waarin alle menschen de beslissing hebben, dan dat Adamitische stelsel, waarin de beslissing aan éénen mensch staat.

In elk geval is het in dit stelsel de mensch, die voorgaat, God, die volgt. God determinatur: en daar God is omnia determinans a nemine determinatus is dit stelsel voor ons onaannemelijk.

Daar komt meer bij. Allen erkennen, dat Adam door de verleiding van Eva, Eva door de verleiding van Satan gevallen is; uit niets blijkt, dat, zoo Adam alleen gebleven ware, hij zou gevallen zijn. Nog veel sterker, in *Joh. 8* zegt Jezus zelf, dat Satan de menschenmoorder is van den beginne, erkent dus, dat er in het Paradijs een zedelijke moord is geschied. Hij, die vermoord is, heeft dat niet vrijwillig laten doen, maar de oorzaak van den moord ligt in den wil van den moordenaar. Anders zou die moord in het Paradijs een zedelijke zelfmoord geweest zijn, wat Jezus weerspreekt. Er is dus alle oorzaak, om te zeggen, dat zonder Satans indringen in het Paradijs er geen val zou zijn geweest. De quaestie komt dus hierop neer, niet of Adam, maar of Satan de beslissing in handen had. Men komt er dus op uit, dat de beschikking over heel de historie van het menschelijk geslacht niet in handen is geweest van God, maar dat God die beschikking aan Satan in handen gegeven heeft, afwachtend, wat Satan doen zou.

Uit zichzelf heeft Satan de macht niet, om te beslissen: ze moet hem dus door God gegeven zijn. En zoo kom ik tot de absurde voorstelling, dat God

Satan de beslissing zou gegeven hebben over heel het verloop van hemel en aarde, de beslissing of Gods Eeniggeboren Zoon in Zijne heerlijkheid zou blijven dan wel zich vernederen tot den kruisdood. Is dat niet den duivel tot God kronen, God afhankelijk van den duivel maken?

Met dit godslasterlijke stelsel vorderen we geen stap.

De waarheid, dat de zonde, ook de val van Adam en van de engelen in het Raadsbesluit Gods moet zijn opgenomen, wordt ook bevestigd door onze levens-experientia, en wel zóó, dat dit in niets te kort doet aan den ernst van ons zedelijk leven.

Nemen we een voorbeeld uit de historie: den Bartholomeusnacht en Elizabeth van Engeland. Karel van Frankrijk was na de inneming van den Briel en van Bergen aan onze zijde, op raad van de Coligny bereid den strijd tegen Spanje op te nemen, de Hugenoten en de Calvinisten in Holland te steunen. De Prins van Oranje trok naar Bergen, om zijn broeder te ontzetten. Onze overwinning scheen dus zeker. Karels stelsel berustte hierop, dat hij met Elizabeth onderhandeld had over een verbond. Engeland had de zee-, Frankrijk had de landmacht; saam zouden ze Spanje overwinnen. Maar op één oogenblik gaat Elizabeth, een vrouw zonder ideaal, zonder hart, zonder zedelijken ernst, om een laffe, nietige gril om, geeft het bondgenootschap met Frankrijk prijs en gaat met Spanje onderhandelen. Daarvan maakt Catharina de Medecis gebruik en nauwelijks is het bericht ingekomen, dat Elizabeth een tegenovergestelde politiek kiest, of ze haalt Karel over tot den moord van Frankrijks beste zonen. Het overwicht slaat bij ons en elders om: alle politieke verhoudingen ondergaan wijziging. Dat alles was gevolg van Elizabeths luchthartigheid. Is Elizabeths daad nu een zonde? Oppervlakkig gezien: neen. Maar voor wie dieper denkt is er geen quaestie van, of ze beging een ernstige zonde. Ze speelt met hare verantwoordelijkheid tegenover haar land; tegenover Europa. Doch die ernstige zonde was zoo weinig geindiceerd, dat Elizabeth ze waarschijnlijk nooit gevoeld, nooit vergiffenis er voor gevraagd heeft. En evenwel is die gedachtenzonde, die overleggingszonde van zooveel gewicht geweest, dat ze overal bloed en tranen tengevolge had. De historie ons zóó te denken, dat iets kan gebeuren en niet gebeuren, is de historie omver werpen.

Datzelfde vinden we in het gewone leven. Een vrouw zondigt één oogenblik: maar die eene daad beheerscht heel haar positie in de toekomst. Het onecht-geboren-worden is voor haar kind een oorzaak van lijden tot aan het graf toe. Ook in ons leven zijn stappen, woorden, daden, die ons in de

conscientie voor God beschuldigen. De nawerking daarvan gaat heele stukken voor ons leven door, noodzaakt ons te bedekken, goed te maken. Nooit staat een zonde individueel, geatomiseerd, maar ze grijpt in heel het organisme van ons leven in.

Hoe staan we nu met onze experientie ten opzichte van de zedelijke verantwoordelijkheid. Is er nu iemand, die, geloovend aan het Raadsbesluit Gods, niet meer bidden kan: „Leid ons niet in verzoeking" of „Vergeef ons onze schulden"? Meer nog, als we een zonde te gemoet gaan, voelt dan niet een ieder drang om de hulpe en bewaring Gods in te roepen? En als dan de verzoeking voorbij is, en men heeft getriumfeerd, zal dan iemand zeggen; „dat heb ik nu gedaan" of zal hij zijnen God danken? En omgekeerd, als hij in de verzoeking bezweken is, zal hij dan niet zichzelven aanklagen en niet God?

Eenerzijds is dus vast, dat de zonde verband heeft met het leven, doch anderzijds breekt het Raadsbesluit onzen zedelijken ernst niet. Dat dragen we in onze ziel om. Logisch redeneerend stuiten we op tegenstellingen, doch in het gebed wordt van die antithesen κατάρσις gevonden.

Resumptie van de pogingen tot oplossing van het probleem:

1e. De zoogenaamde praevisio. In dit stelsel wordt wèl de val van Adam en de zonde in het raadsbesluit opgenomen: wèl geeft men toe, dat men òf geen raadsbesluit moet aannemen òf een Deus omnia determinans; maar, zegt men, God heeft dat niet vrijmachtig bepaald, doch God heeft in Zijn eeuwig denken voorzien: de mensch houdt het niet, zal vallen, in dat zondige spoor zullen zich de geslachten ontwikkelen: en op grond van dat voorzien het aldus in Zijnen raad vastgesteld.

Dit stelsel, we toonden het reeds vroeger aan, is in flagranten strijd met alle idee van kennisse Gods, die niet door waarneming ontstaat, maar uit zichzelf is.

Nu weerleggen we het van een andere zijde: Als God, wetende al de ellende die komen zou, zoo'n wereld niet hoevende scheppen, machtig haar anders of in 't geheel niet te scheppen, als God nochtans zoo de wereld schiep: is dan de aansprakelijkheid voor een kwaad, dat ik kan verhinderen en toch niet verhinder, niet even groot als voor een kwaad, dat ik doe?

Als een reeder weet, dat de ketel van een schip, dat hij uitzendt, binnen drie dagen springen moet, dat dan het schip vergaan zal, het leven der passagiers bedreigd wordt: en hij geeft geen last niet uit te varen, gaat die man dan vrij uit?

Dat stelsel, dat men ons tegenwerpt om de verantwoordelijkheid van God af te nemen, stelt God even verantwoordelijk als het Geref. stelsel, dat de

zonde rechtstreeks uit Gods bestel doet voortkomen, brengt ons dus geen stap verder.

2e. Het tweede stelsel, thans vooral en vogue, geeft ons in zoover gelijk, dat alles vast, dat het onzin is te beweren, dat alles onzeker is en van den equilibristischen wil van den mensch afhangt. Het is het Pantheïstische stelsel en behoort tot de historische school. Hieruit blijkt meteen, dat we niet moeten meenen, dat al wat uit de historische school komt, omdat het tegen de Revolutie zich kant, kan worden geaccepteerd. Dit systeem geeft ons dus tegenover Arminiaan en Pelagiaan gelijk: alles gaat naar een vast proces. Maar zij gaan niet uit van het point de départ, het Raadsbesluit, doch van het point d'arrivée. Alles laten zij bepalen door het Zweck. Al wat er is jaagt naar een doel, al wat geschiedt is deel van een proces, dat naar dat doel heenvoert.

Al wat het doel nog niet bereikte is in wordingsproces. De zonde wordt voorgesteld als nog niet het doel n.l. het heilige bereikt hebbende. Op elk van de stadiën moet de zonde zoover zijn als het proces eischt. Het leven, het ontwikkelingsproces der levende wezens is precies zoover als het wezen moet. Zonde is er dus eigenlijk niet: ook zij is als ontwikkelings-stadium tot het heilige zóó, als het proces eischt. In 't begin onzer jaartelling was Nero even goed als Jezus; ze zijn zooals ze wezen moeten. Jezus kan niet heilig geweest zijn, want anders zou er geen proces meer zijn, dan was het doel bereikt.

Dit Pantheïstische stelsel negeert de zonde, vernietigt het zedelijke leven, is dus het gevaarlijkste, dat in ons denken kan indringen.

3e. De differentieele voorstelling, waarbij men onderscheidt tusschen het lichte en het eigenlijke kwaad. Het eerste is niet, het andere is wèl zonde.

Waar die differentie wordt toegelaten, bestaat neiging om eenerzijds het terrein der zonde al meer in te krimpen, anderzijds het terrein van het niet-zondige, neutrale, uit te breiden. Men ziet dan ook gewoonlijk, dat in huisgezinnen, waar die richting heerscht, de kinderen erop uit zijn, om het terrein van het geoorloofde uit te breiden. Hebben ze zelf kinderen later, dan krimpen ze dat terrein weer in, maar breiden het terrein van het geoorloofde dan, waar ze kunnen uit, in hunnen handel etc. Men heeft voortdurende verschuiving van de terreinen; naarmate men in een bepaald beroep of een bepaald ambt geplaatst is, maakt men het ééne terrein grooter, het andere kleiner.

Voorts neemt men de gewone gedragingen der menschen, waarin geen eigenlijke zonde is, in het Godsbestuur op, maar sluit daarvan uit die, welke zoo erg zijn, dat ze bijna een crimineel karakter dragen. Het gedrag is

zedelijk goed, als er maar geen crimineele incidenten zijn ; die enkele incidenten herstelt God wel weer.

Dat stelsel komt erop neer het ideaal van Gods heiligheid geheel naar beneden te halen : wat er in 't leven door kan, kan er ook wel mee door in Gods heilig oog.

4e. Het laatste stelsel is het dualistische of materialistische. Men is 't er wel mee eens, dat de dingen zeker zijn ; ze komen meest op uit physieke oorzaken. Kleine manieën, dwangvoorstellingen voeren ons tot allerlei kwaad (Lombroso). Alles wordt toegeschreven aan een nijdige oorzaak, die ergens inwerkt. Dat is het stelsel der Pessimisten. De moordenaar is slachtoffer van de algemeene ellende, die de wereld vergiftigt. De zonde is een ongeluk, dat recht geeft op medelijden. Alle gevoel van verantwoordelijkheid en schuld gaat weg.

Er is ook een stelsel, dat zegt : „Ge moet niet alleen medelijden hebben met zoo'n man, maar ook met zijn kinderen, want die zullen ook zoo ongelukkig worden. En daarom, sluit zoo'n man op, houdt hem gescheiden van de vrouw." Nog anderen zeggen : „Laten we heel zoo'n geslacht van ongelukkigen uitroeien." Dat is natuurlijk een uitvloeisel van het Pessimisme, dat ten slotte ook in den zelfmoord een geoorloofd middel ziet, om aan de ellende te ontkomen.

Ook die weg geeft geen verklaring, maar snijdt het zedelijk leven af.

Alle deze voorstellingen moeten dus prijsgegeven.

Hoe beschouwt nu de H. S. en de Gereformeerde belijdenis deze zaak ?

In de § is erop gewezen, dat de herschepping hooger staat dan de schepping en er iets hoogers door wordt bereikt. Als 't nu waar is volgens de H. S., dat eerst de herschepping het ideale bereikt, en dat zij dat alleen kan, waar dood, verderf en val vooraf gingen ; en als we die beide gedachten dan combineeren, dan opent ons de H. S. dit gezichtspunt, dat de doorgang door zonde tot herschepping leidt tot een hooger iets. Dit kan beschouwd a parte hominis en a parte Dei.

Eerst willen we dat duidelijk maken a parte hominis. De herschepping leidt volgens de H. S. den mensch 1e tot hoogere, zedelijke kracht, 2e tot hoogere zedelijke genieting.

Voor het eerste verwijzen we allereerst naar *I Joh. 3 : 9.* „Een iegelijk, die uit God geboren is, die doet de zonde niet, want Zijn zaad blijft in hem. En hij kan niet zondigen, want hij is uit God geboren." Dit kindschap Gods is een kindschap in anderen zin dan dat van Adam. Want volgens *Joh. I : 12* is de macht, om kinderen Gods te worden, aaan zondaren gegeven. Het is dus een kindschap, dat niet opkomt uit de Schepping, maar uit de herschep-

ping. Dit laatste nu staat hooger, want waar Adam labilis geschapen werd, is het kind Gods door herschepping illabilis: het kan niet zondigen.

Zeggen we nu, dat Adam ook illabilis had kunnen geschapen worden, dan vragen we: ja, maar waarom is 't dan niet gebeurd? Dat vraagt elk redelijk gevoel. Als God anders gekund, en desniettegenstaande Adam labilis geschapen heeft; als het van Gods wil had afgehangen een menschelijk geslacht te scheppen, waarbij al die duivelsche ontwikkeling der zonde zou zijn uitgebleven; als Hij dat gekund had en het niet gedaan heeft, dan houdt alle begrip van Gods heiligheid op, dan ware God geen hoog ideaal van aanbidding meer en de Heilige, maar een duivel, dan zou 't onmogelijk zijn, langer te blijven gelooven.

Zoo kon Adam niet geschapen worden. In *Joh. 3 : 9* zien we, dat om den mensch tot hooger potenz te brengen, tot illabiliteit, dat daartoe middel was en moest zijn de doorgang door de zonde. Dat is de doorgaande beschouwing der H. S. Ook in

I Joh. 5 : 18. Het niet-zondigen wordt genoemd als de inhaerente eigenschap van de uit God geborenen. En dat wordt niet zòò bedoeld, dat de uit God geborene niet meer in verzoeking komt, want zonder strijd zou de illabiliteit geen beteekenis hebben: maar zòò, dat de uit God geborene wel aan de verleidingen van Satan bloot staat, doch dat Satan hem niet kan ἅπτειν.

In gelijken zin *I Cor. 1 : 8.* Dat moeten we niet maar flauw opvatten zòò, dat God de geloovigen wel voor het ergste bewaren zal, dat ze kleine zonden wel doen mogen. Er staat: ὃς καὶ βεβαιώσει ὑμᾶς ἕως τέλους ἀνεγκλήτους. Ἀνεγκλήτος is datgene, waaraan voor het heilig oog Gods geen smet of rimpel meer te bekennen is. En als er nu sprake is van een onberispelijk stellen tot het einde toe, dan is dit een uitspraak, die wijst op de absolute illabiliteit der geloovigen.

Joh. 10 : 28. Weer hetzelfde, maar nu van andere zijde, n.l. krachtens de soteriologische acte van den Zoon.

I Petri 1 : 4. In de kracht Gods worden ze bewaard door het geloof voor een onverwelkelijke erfenis. Die erfenis moet beantwoorden aan hunne zedelijke qualiteit. Dus ook die is ἀμίαντος en ἄφθαρτος. Datzelfde ook in *vs. 23*, in *Luc. 22 : 32.*

De Schrift beschouwt den wedergeborene als iemand, die gekomen is tot hooger zedelijke potenz, daarin uitgedrukt, dat vallen onmogelijk is; in verband daarmee wordt ook hooger genieting voorgespiegeld.

Dat zien we reeds dadelijk in de zaligsprekingen des Heeren, *Matth. 5.*

Aan allen, die gelooven, kent de Heere toe het hoogste begrip van zaligheid, zich culmineerend in het zien van God, den clarus adspectus Dei, een

zaligheid, die geen oog gezien, geen oor gehoord heeft, en die in geen menschenhart is opgeklommen, d. w. z. die uitgaat boven alle aspiraties, zooals die in den mensch oorspronkelijk lagen. De aspiraties van den herschapen mensch gaan ver daarboven uit.

Zoo vinden we ook in *Hebr. 11 : 40*, daar het τέλος van de heerlijkheid alleen in den weg der herschepping bereikt wordt.

I Petri 1 : 8—12 is voor deze quaestie *locus classicus*, omdat we hier alle elementen samenhebben. Παρακύψαι is: nieuwsgierig naar iets staan kijken. De engelen hebben wel kennis van de schepping, proefondervindelijke kennis van de heerlijkheid. Maar hier is sprake van een heerlijkheid, waarvan ze geen idee hebben, die dus boven de schepping uitgaat.

Ook de profeten konden volgens hun menschelijk begrip, alhoewel ze den Geest van Christus hadden, geen kennis van die heerlijkheid krijgen. Zij zochten en vraagden er naar. Maar nu is die heerlijkheid geopenbaard door het heil in Christus.

Daarom kan toegevoegd, wat we lezen Jeremia's slot. Daar wordt een toestand geprofeteerd, waarin de wet niet meer zal geschreven zijn op steenen tafelen, maar in het binnenste, in het hart, waarin geen verrijking meer zal zijn van kennis des Heeren, want allen zullen God kennen van den kleinste tot den grootste, cf. *I Cor. 13*. Er zal zijn een kennen van aangezicht tot aangezicht, uitgevoerd dus boven de kennis in het Paradijs.

We zijn bezig aan de bespreking van de vraag, inhoever ons de H. S. gegevens verstrekt, die ons heenwijzen naar een bewegende oorzaak tot het opnemen der zonde in 't bestel Gods. Wij zagen, dat metterdaad de H. S. erop wijst, hoe de zonde aanleiding gaf tot verlossing, niet een herstellen van den toestand voor de zonde, maar een opvoering van den mensch tot een hoogeren toestand :

1e. De wedergeborene klimt op tot hooger Potenz.

2e. De wedergeborene komt tot hoogere genieting.

Dit a parte hominis.

In de tweede plaats wijst ons de H. S. erop, hoe a parte Dei de zonde aanleiding gaf tot het verlossingswerk, en daarin

1e. Hooger zelfopenbaring Gods ligt, dan buiten zonde zou gekomen zijn;

2e. Aanleiding gegeven is tot hooger krachtsbetoon van Gods zijde.

Voor het eerste verwijzen we naar *Joh. 1 : 18*. Dat wordt gezegd, nadat in *vs. 14* de vleeschwording was aangegeven. Die twee verzen moeten in verband genomen. Er is hier geen sprake van den tweeden Persoon in Zijn goddelijke essentie, maar van den Middelaar, het vleeschgeworden Woord. Daar wordt dus aangegeven, dat juist de vleeschwording is geweest het mid-

del, om de hoogste Zelfopenbaring Gods aan Zijn schepsel teweeg te brengen.

In *Rom. 11 : 33—36* komt de betuiging van de hoogste en rijkste, alles omvattende openbaring Gods na de uiteenzetting niet van het werk der schepping, maar van het werk der verlossing. Die openbaring staat dus hooger dan de openbaring in de schepping. Daar is een ondoorgrondelijke diepte ontsloten van genade, barmhartigheid, goddelijke ontferming, een diepere openbaring van liefde dan de amor simplex.

Dat zien we nader gespecifieerd, sterker, beslister in *Rom. 9 : 22*. Hier wordt niet alleen dezelfde zaak ons geopenbaard, maar erbij gezegd expressis verbis, dat de zonde ingetreden is, opdat het werk der verlossing zou uitbreken, en dat weer, opdat de diepte der genade zou openbaar worden.

Dat de ὀργη en ἔλεος tegenover elkaar gesteld worden, moet ons niet verbazen. De twee zijden worden ons getoond, om door de tegenstelling van schaduw — ὀργη — het licht — ἔλεος — weer te helderder te maken. Ten slotte staat erbij ἵνα γνωρίσῃ τὸ δύνατον αὐτοῦ enz. In de schepping was ook een macht uitgegaan, maar de volle openbaring van Gods almacht komt eerst uit, waar de tegenstelling van de zonde intreedt.

Datzelfde vinden we in het slot van Efeze I. In heel dat Hst. heerscht de voorstelling, dat door de zonde de hoogste openbaring van Gods heerlijkheid gekomen is. Wat het krachtsbetoon aangaat, wordt in het slot zoo uitdrukkelijk gezegd, dat eerst door het geloof in verband met het nieuwe leven krachtens Zijn opstanding is uitgekomen het volle krachtsbetoon Gods. Ὑπέρβαλλον beteekent, dat een gesteld perk wordt te boven gegaan. Dat perk van Gods almacht moet ik nemen in de schepping, waarboven men zou zeggen, dat Gods macht niet uit kon gaan. Maar de apostel zegt, dat het inbrengen van het geloof nog grooter ding is. Die actie overtreft alle andere actie Gods in de schepping.

De H. S. leert ons dus zeer beslist, dat, als zonde, herschepping uitgebleven was, dat dan ook de energie van het geloof inbrengen uitgebleven was, dat dan die ὑπέρβαλλον μέγεθος τῆς δυνάμεως αὐτοῦ niet gezien zoude zijn.

Hieraan willen we nog toevoegen een verwijzing naar de gelijkenis van den verloren zoon. Was op dien oudsten zoon iets aan te merken? En toch, al moet worden toegegeven, dat die oudere broer ver boven zijn broer uitging, als men de gelijkenis leest, voelt men dat niet. Jezus bedoelt, ons meer aantrekking te doen gevoelen voor den verloren zoon dan voor den ouderen broer. Uit het „Ik heb gezondigd tegen den hemel en voor u" komt dieper hartetoon, dan uit het hart van den ander ooit gekomen was. Uit den vader spreekt hooger openbaring van liefde. Maar de oudste zoon miskent het hart èn van den vader èn van den zoon, omdat hij dat niet begrijpt.

Hier wordt het groote probleem gesteld, waarmede we thans te doen hebben: hoe de zonde komt, hoe de genade komt, daardoor hoogere openbaring van liefde, hoe de oudste zoon er niet bij kan.

Jezus nam dit tafereel, in het leven voorkomend, als voorbeeld. God legde die trekken in het menschelijk hart, omdat we naar Gods beeld geschapen zijn. De zonde komt tusschen beide, brengt hooger potenzen bij vader en zoon, de mensch, die buiten zonde staat, kan er niet bij komen.

Het is tevens de verhouding tusschen het werk- en genadeverbond. Het „betere" verbond van *Hebr. 8 : 6* is hier niet bedoeld, want daar wordt het gesteld tegenover het Sinaitisch verbond. Nemen we nu de tenure van het werkverbond en die van het genadeverbond, dan kan het voor niemand questieus zijn, dat het laatste in heerlijkheid ver boven het eerste uitgaat. Verklaard is het probleem hiermee niet, want we kunnen nooit van het eindige op het eineindige overgaan. Maar wel het hier gezegde, dat de H. S. zelf ons aan de hand geeft dezen kijk op de dingen, dat alles, met de zonde saam genomen, hooger standpunt inneemt dan buiten zonde. Wel kunnen we ons niet verklaren, hoe God, met eerbied gezegd, het kwade doen kon, opdat het goede er uit zou voortkomen, maar wel zien we tenminste een bewegend motief.

Het tweede punt, waarop we willen wijzen, is dit, dat de zonde wel voor ons in verschillende vertakkingen bestaat, maar alzoo niet voor God. Wat is zonde? De H. S. antwoordt daarop, *I Joh. 3 : 4*, dat ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία. Als Chr. komt en Zich vernedert, dan is de energie, waarmee de zonde gedood wordt deze dat Hij ὑπήκοος ἐγένετο *Filipp 2 : 8*. Dus als ééne bepaling hebben we, dat de zonde is ἀνομία, als tweede dat ze is ἀνυπακοή.

Die begrippen vallen ineen. Daaruit volgt, dat het wezen der zonde niet zit daarin, dat men iets doet, maar hierin, dat men het doet niettegenstaande het verboden is. Is nu dit begrip op God van toepassing? Neem eens de tien geboden. Kan het eerste gebod op God toegepast? Neen, want God heeft geen God boven Zich, is zelf God. En als men geen God boven zich heeft, kan men ook geen *andere* goden voor Zijn aangezicht hebben. Evenmin het tweede gebod, want er is niemand, voor wien God zich zou kunnen buigen. Evenzoo is het met het derde, het vierde gebod. Het Sabbathgebod kan God niet gelden, want God werkt altoos, en als Hij niet werkte op den 7den dag zou den eersten den besten Zaterdagavond de wereld verzinken in 't niet. Hetzelfde kan gezegd van het vijfde gebod, want God heeft geen vader en moeder boven Zich om die te eeren; „Gij zult niet dooden", maar

God doodt elken dag duizenden. God kan niet echtbreken, kan niet stelen, want alles behoort Hem. God kan niet begeeren, want Hij heeft alles, en wat Hij nog begeeren zou, dat kan Hij scheppen.

Het 9de gebod noemden we niet. De diepe gedachte van waarheid, die in dit gebod schuilt, is de eenige, door de H. S. op God toegepast. God is de waarachtige, Hij kon zichzelven niet verloochenen. Alleen in dat ééne — het zichzelf gelijk blijven — daarin vindt het zedelijk leven, daarin vindt het eindige zijn aanrakingspunt aan God zelf.

Gods heiligheid heeft niets met de zedewet te maken, evenmin Zijn liefde, want de liefde in God draagt niet als bij ons het karakter van zelfverloóchening, maar van zelfzucht, hoog-onzedelijk in den mensch. Het beginsel der wet: „Heb lief" kan dus op God niet worden toegepast, aangezien Hij wel liefheeft, ja Zelf bron van liefde is, maar Zijn liefde een karakter draagt, gansch tegengesteld aan dat van onze liefde.

Voor God is er geene ἀνομία, want boven Hem bestaat geen νόμος. Wel probeerde men zoo'n wet te stellen: de lex aeterna, de εἱμαρμένη — maar dat is goddeloos; voor God bestaat zoo'n wet niet.

Op al die punten zien we, dat de voorstelling, alsof onze zedelijkheid in 't klein is, wat bij en voor God in 't groot is, valsch genoemd moet worden. De zedelijke norm geldt voor God alzoo niet. Van ἀνομία kan bij Hem dus geen sprake zijn.

Ook van den kant der ὑπακοή blijkt terstond de zedelijke norm niet toepasselijk te zijn op God. Ὑπακοή is een zich conformeeren naar de zedelijke ordonnantie. God nu is νομοθέτης, staat als zoodanig boven de wet, kon haar ook anders gegeven hebben. Men moet bij deze kwestie onderscheiden tusschen de geboden, die in zichzelf vaststaan, en die aldus door God zijn gesteld. De monogamie b.v. is niet een inzichzelf vaststaande ordonnantie: God had ook een leven kunnen organiseeren zonder huwelijk, een leven met bi- of polygamie. Staat het nu vast, dat God die ordonnantie anders had kunnen geven, dan kan er dus geen eeuwig beginsel zijn, dat God tot gehoorzaamheid aan die ordinantie verplichten zou.

Evenmin kan er een lex aeterna zijn, die God bij het stellen van de zedelijke norm zou hebben moeten volgen. Want dan moet er ook iemand zijn, die die lex aeterna gesteld heeft.

Dat is de gedachte van het gnosticisme. Wanneer men zich voorstelt, dat God de zedewet heeft *moeten* geven, zooals ze daar ligt, dan moet die dwang naar een beginsel, een ordinantie geweest zijn. En iemand moest dat beginsel stellen. Zoo krijgt men een lageren God A en een hoogeren God B. Maar van A tot B opgeklommen, krijgen we bij dien hoogeren God weer dezelfde

vraag: Moet Hij de lex aeterna stellen, zooals Hij haar stelde? Ja, dan krijgt men weer een hooger God C. En zoo kan men tot in 't oneindige doorgaan. Wel kan men in 't eind zoo gaan vervluchtigen, dat het schijnt, alsof er geen hooger principe meer is, doch dat is schijn.

God is bij het stellen van Zijn wet alleen gebonden aan Zijn eigen wezen: wat in dat wezen vastligt is bindend, omdat Hij zichzelf niet verloochenen kan.

De wet geldt slechts voor menschen. Zoodra als men vergelijkt de societas angelorum en de societas hominum voelt men dat onmiddellijk. Kan een engel, stelen, zijns naasten vrouw of goed begeeren, zijn vader en moeder eer bewijzen, den Sabbath schenden? Natuurlijk niet. Beelden kunnen ze zich niet maken, want beeldhouwers worden onder de engelen niet gevonden. Alleen het eerste gebod is èn op de engelen èn op ons van toepassing. Alleen het principium van de ὑπακόη geldt voor alle schepselen gemeenschappelijk. Op God kan het niet toegepast, want aan Hem is het te bevelen, Souverein te zijn; Hij zou zondigen, als Hij gehoorzaamde, als Hij verloochende Zijne Souvereiniteit. Het is ermee, als met ouders in een gezin. Vader en moeder behoeven niet te gehoorzamen, maar zondigen, als ze hunne souvereiniteit niet staande houden. Het handhaven nu van Gods Souvereiniteit is Zijn heiligheid, niet toestaande aan den mensch, terug te dringen de grens, die het menschelijke van het goddelijke leven afscheidt.

Is dit nu waar

1e. Dat de zonde principieel is een niet voldoen aan de ὑπακόη,

2e. Een ons niet conformeeren aan de gestelde levensordinanties,

dan volgt eo ipso, dat God niet kan zijn auteur der zonde, omdat ongehoorzaamheid alleen kan opkomen in het schepsel, maar in God ondenkbaar is. Dus uit het komen van de zonde volgens Gods wil, kan niet volgen, dat God is causa, fons peccati, omdat de ἀνομία, de ὑπακόη alleen kan opkomen in den mensch.

Daarom maakten de Geref. Theologen de onderscheiding tusschen het in simplici en in composito.

In elke daad van den mensch, zeiden ze, is een compositum: de entitas, en de qualiteit, aan die entitas toegevoegd.

Ik kan dus elke zaak nemen in simplici of in composito, alnaar gelang òf ik let op het feit, de gebeurtenis, òf op het feit met de qualiteit. En nu hebben ze gezegd, dat al de kracht, waarmee de zondige daad volbracht wordt, en de zekerheid, dat ze volbracht zou worden, gegeven is door God. Doch dat is de volkomen neutrale entitas. Eerst de mensch geeft er door zijn verdoold verstand en zijnen verdorven wil een zondige zedelijke qualiteit aan.

Daarmee hangt saam wat we lezen in *Deut. 29 : 28* (Hebr. text). Daar worden

tegenover elkaar gesteld הַנִּסְתָּרֹת — de dingen, die verborgen zijn — en הַנִּגְלוֹת — datgene, waarvan het κάλυμμα is afgenomen. Het eerste is het Raadsbesluit Gods, het tweede de norma agendi, de norm voor het zedelijk leven, zooals blijkt uit het laatste deel van het vers. Moest men nu zeggen: God heeft een raadsbesluit gemaakt, dat Adam vallen, dat gij die of die zonde doen moest: en als God nu dat Raadsbesluit aan hem, aan u, aan de menschen in 't algemeen had meegedeeld, dan zeker zou dat verwoestend op hun zedelijk leven gewerkt hebben. Doch neen, de נִסְתָּרוֹת blijven verborgen. En vragen we wat God wil, dan krijgen we de נִגְלוֹת, die ons de zonden verbieden. Verstaan we nu dit, dat de נִסְתָּרוֹת voor God, de נִגְלוֹת voor ons zijn, en dat we ons naar de laatste gedragen moeten, dan zijn we, als we zondigen, tegen die openbaring, die ons van de zonde afmaande, ingegaan.

Vraagt men nu ten slotte, of het voor ons doenlijk is, om dit gespannen vraagstuk, ook op dit punt nader onder de oogen te zien: hoe het toch te verklaren zij, waarom God dezen en niet een anderen Raad gesteld heeft, waarbij de zonde uitbleef: of we ook in het formeele niet eenigszins voelen kunnen, waaruit die gebondenheid voortgekomen is, dan moeten we terug tot de meest abstracte verhouding van God en mensch. God, creaturen in het leven roepend, stelt een niet-God, een nicht-Ich, tegenover God, een Ich. Absoluter is de verhouding niet uit te drukken dan dat God tot mensch stond als het Ich tot nicht-Ich. Het doel Gods is nu, om de these — God — en de antithese — mensch — tot synthese te brengen. Die synthese kan niet tot stand komen met de mineraliën, de dieren, maar alleen met den mensch, omdat de mensch geschapen is naar den beelde Gods. Daarin ligt heel het scheppingsplan. Nu is het voor ons niet tot klaarheid te brengen, maar wel om in te gluren, dat de synthese niet waarachtig zou zijn, als niet de antithese in de diepte ware uitgekomen.

Altercatione amicorum redintegratio amicitiae. Wanneer er nooit eenig verschil is gerezen onder menschen, dan komt de liefde ook niet tot spanning, blijft slechts een liefde van de eerste energie.

De moeder heeft voor haar zuigeling in 't eerst liefde in de eerste energie. Ze voedt het en helpt het, zooals ook een dier zijn jong voedt en helpt. Wordt dat kind lastig, dan rijst de liefde. Hoe lastiger dat kind, des te hooger de energie der liefde. Nog meer rijst de energie, als het kind der moeder verdriet begint aan te doen. Hoe dieper de antithese wordt, des te inniger wordt de liefde.

Daarmee hangt samen de kwestie van huwelijk en echtscheiding. Men zegt,

en dat schijnt redelijk: „Beter een huwelijk ontbinden, dan saamleven als hond en kat." Toch mag en moet dat niet. Wordt op andere terreinen, b.v. dat der vriendschap, wanneer de antithese te groot wordt, eenvoudig de band verbroken, heeft dus daar de liefde geen gelegenheid, zich tot de hoogste energie te ontwikkelen, in het huwelijk is juist, doordat breking van den band onmogelijk is, ons op aarde gegeven de eenige leerschool voor de hoogste energieën van de liefde.

Wanneer nu de synthese van den kosmos met God — want in den mensch culmineert zich de kosmos — hoogste doel is, dan moet de liefde, om die synthese tot stand te brengen, tot absolute energie komen. Daarom kunnen we alleen door Christus zalig worden, omdat in Hem alleen de absolute synthese kan tot stand komen.

We kunnen nu zeggen: „Die hoogste synthese van God en den kosmos kon niet in den mensch tot bewustzijn komen, tenzij de antithese op zijn sterkst was uitgekomen, en die antithese is de zonde.

De volgende observatie raakt de verstokking. In de H. S. wordt herhaaldelijk over verblinding, verstokking, verharding gesproken. Verblinding doelt meer op de verduistering van het inzicht, de beide andere op het min plooibaar worden van den wil. Ook gebruikt de H. S. nog als uitdrukkingen voor hetzelfde begrip: „dat God iemand heeft overgegeven in een verkeerden zin," „dat Hij iemand verlaat."

Al deze woorden drukken dezelfde zaak uit: dat daar, waar in den mensch nog aanwezig is een zekere aarzeling, of hij het kwade doen zou, God daaraan een einde maakt, en wel zóó, dat de mensch het kwade kiest.

Het onderstelt, dat er nog een kleine balans is: de evenaar kan naar rechts door slaan: en nu bestaat de verstokking daarin, dat er een vinger tegen het huisje gesteld wordt, zoo dat de evenaar naar links doorslaan moet.

We vinden die gedachte uitgedrukt in *Rom. 1* sensu generali van de Heidenwereld.

De passieve vorm, zooals die voorkomt in *vs. 21*, onderstelt altijd een actie, die van buiten af komt. En die actie is het παρέδωκεν van *vs. 26*, dat we ook in *vs. 28* vinden. Hier gaat de verstokking generaal over geheele geslachten en volken eeuw aan eeuw, niet over een persoon.

In *Thess. 2*, te beginnen van *vs. 10*, lezen we van den toestand der laatste dingen in de periode van finale beslissing. En dan staat in *vs. 11*, dat God over hen zal zenden ἐνέργειαν πλάνης, d.w.z. een werkende kracht van dwaling, die tot resultaat zal hebben, dat zij gelooven in den leugen.

Hetzelfde in *Rom. 9 : 17, Jes. 6 : 9.* Diezelfde woorden worden in de Evangeliën voortdurend aangehaald, b.v. in *Matth. 13 : 14;* in *Marc. 4 : 12* wordt dit nog verscherpt, doordat er bij staat niet causaal, maar finaal: *ἵνα βλέποντες βλέπωσι καὶ μὴ ἴδωσι καὶ ἀκούοντες ἀκούωσι καὶ μὴ συνιῶσιν.* Daarmee min of meer correspondeerend, hoewel niet zoo sterk, vinden we hetzelfde in *Jer. 6 : 10*: Het beginsel van de verstokking zit er: ze zondigen, omdat hun oor onbesneden is, zoo vinden we 't ook in *Hand. 7 : 51.*

Het sterkst vinden we de verstokking geteekend in *Exodus.* Wanneer we daar komen in het verhaal van het gebeurde met Pharao, dan vinden we gedurig, evenals in *Hst. 8 : 32* het verzwaren van Pharao's hart als gevolg van een verharding van Godswege. Die verharding vinden we bij ongeveer al de groote teekenen in Egypte. Op al die plaatsen wordt het herhaaldelijk gezegd van één persoon, van Pharao.

Het feit wordt dus in de H. S. geleerd èn generaal ten opzichte van alle natiën, behalve van Israel *(Rom. 1)* èn generaal van heel Israel, enkele gelooVigen uitgezonderd *(Jes. 6)* èn speciaal van één persoon (*Rom. en Exod.).*

We zien dus, dat, waar de gewone voorstelling is, dat de verstokking slechts een enkele maal voorkomt, dat daar de H. S. ons leert, dat ze een zeer algemeen verschijnsel is. In Jeremia's dagen ligt ze zelfs over heel de wereld, behalve over de weinigen, die geloofden.

Dat ze evenwel wordt voorgesteld als slechts een enkel maal voorkomend, heeft daarin zijn oorzaak, dat, als we in de kerk spreken over verharding, het niet geldt de absolute, maar de relatieve verstokking. Dan is er sprake van een kind Gods na zijn bekeering, waarvan onze vaderen zeiden, dat het wel kan vallen, maar niet vervallen. Cf. de Artt. tegen de Remonstranten, Hst. V, art. 4, 5, 6, 7.

Nu ontstaat hier de vraag, hoe het te verklaren is, dat God zelf, die de zonde straft en altoos zich tegen haar kant, het hart kan komen verstokken het vet maakt, zoodat bekeering onmogelijk wordt.

Dat vraagstuk is ten eenenmale onoplosbaar bij de gangbare voorstelling der zonde. Vat men de leer van de overgebleven vonkskens zoo op, dat de mensch nog niet heelemaal gevallen is, maar dat er nog iets goeds in hem gevonden wordt; hoe zou dan God den man, die nog op krukken voortstrompelt, een duw kunnen geven, dat hij geheel neerviel? Maar dat is niet Gereformeerd. De Catech. leert, dat de mensch geheel gevallen is. Die verkeerde voorstelling van de zonde is opgekomen, doordat het leerstuk der algemeene genade geheel verzuimd werd, zoodat vijftig jaren lang ook door Gereform. predikanten gepreekt is, zonder dat ook maar met één letter op de gratia communis werd gewezen. Daardoor is onze geheele anthropologie,

onze geheele psychologie bedorven en staan we op dit punt tegenover de Roomschen zoo zwak.

Maar geheel anders komt de zaak te staan, als we de ware voorstelling nemen. Volgens de leer der gemeene gratie is de mensch heelemaal gevallen, is zijn natuur zóó bedorven, dat hij onbekwaam is tot eenig goed; die mensch strompelt niet, maar ligt op den grond. Wat van de vonkskens geleerd wordt beteekent, dat God door de gemeene gratie de doorwerking der zonde gestuit heeft zóó, dat de zonde wel altoos opwerkt en perst en wringt naar het booze, maar dat God elk oogenblik die macht tegenhoudt. Doet God dat één oogenblik niet, dan springt de veer van het kwaad ongehinderd op.

Op dat standpunt begrijpen we, dat de verstokking een gansch ander karakter verkrijgt. Nu is ze niet dit, dat God het eene ooilam van het goede, dat hij nog bezat, uit den stal des menschen wegrooft, maar dit: 1e. dat als God dien man of dat volk even loslaat, dat dan het kwaad in de eigen bedorven natuur absoluut doorwerkt, 2e. dat God door de algemeene genade beproefd heeft de doorwerking in dat volk, in dien man te stuiten: dat ze er niet dankbaar voor zijn, maar er tegenin werken; 3e. dat God zijn algemeene genade terugneemt; op hetzelfde oogenblik begint het dikworden van het hart, de doorwerking van het kwaad.

Geheel neemt God nog niet eens zijn gemeene gratie in, want dan zou de mensch direct een duivel zijn. Dat toont het leven der Heidenen, waar nog zooveel gaven uitkwamen, waar toch God ze had overgegeven, cf. Cicero's kring en die van een Dingaan. De verharding komt dus hierop neer, dat God zijn gemeene gratie, die de zonde tot op zeker peil terughield, in zekeren graad terugneemt, zwakker laat werken, waardoor de zonde vrijer en meerder wordt. Doch die meerdere zonde is niet gevolg van de verstokking, maar van het doorwerken van het inwonend kwaad. Staat er een huis in brand en wil men dat blusschen; wil voorts de eigenaar van het brandende huis de blusschers weren met een geweer: dan is het zeer begrijpelijk, dat men terug gaat; dan zijn niet de blusschers schuldig, maar de eigenaar is schuldig. Dat staat juist in *Rom. 1 : 29*: Zij hebben God niet gedankt voor het bluschwater over het vuur hunner zonden, maar Hem bespot en gehoond met afgodsbeelden.

Hebben we dus onder verstokking te verstaan vermindering van de gemeene gratie, dan ontstaat de vraag of God gehouden is tot het instorten der algemeene genade. Dat strijdt met het begrip genade: genade is altoos opgehouden.

Daarmee vervalt alle klacht, die men over de verstokking bij God zou willen inbrengen: God moet daarentegen gedankt, omdat Hij nog zooveel algemeene gratie gelaten heeft.

Er is nog een tweede. Men kan zeggen: er is een verstokking, die hierin bestaat, dat God geen particuliere genade geeft. Maar, ook zij blijft genade, kan nooit als recht geëischt. Daaruit is dus evenmin een klacht af te leiden noch tegen de liefde, noch tegen de rechtvaardigheid Gods.

Toch, zal men zeggen, blijft nog eene vraag. Zoo voorgesteld zou de verstokking niets zijn dan een wegnemen van het remmende. *Maar in de woorden, die de H. S. bezigt, ontvangen we toch den indruk, dat er een positieve actie Gods inzit: een uitdrijven tot het kwaad.*

In den mensch nu is afgescheiden van zonde of niet-zonde gradueel verschil in levenskracht. Den eenen dag zijn we down, den anderen voelen we onze levenskracht veel sterker, zijn we vroolijk, opgewonden. Dat verschil dat we bij ons zelven kunnen opmerken bestaat ook tusschen mensch en mensch, volk en volk. Zoo zijn de Engelschen forscher de zaken aanpakkend dan de Hollanders, omdat de levensenergie er hooger is.

Als nu de levensenergie in een slecht mensch zeer zwak is, komt hij niet tot een groote misdaad, anders wel. Daarom is het waar, dat groote misdadigers gemeenlijk menschen van buitengewone energie zijn. Dit nu toepassend op de zonde hebben we: Het minderen van de zonde remmende genade kan gepaard gaan met een verhooging der levensenergie. Dan breekt de zonde schrikkelijk uit. Die twee momenten vormen het begrip van verharding positief en negatief.

In de derde plaats komt daar nog dit bij: in het Paradijs is de mensch niet gevallen zonder temptatie. Hij is door God bestemd, niet om aan God te kleven, als hij niets beters heeft, maar om aan God te kleven bij voorkeur boven alles. Men kan een vervelend sujet in zijn omgeving hebben, waarmee men liever niet van doen heeft. Maar als men dagen lang in een eenzame streek gereisd en geen menschelijk gelaat ontmoet heeft, dan zal men, omdat er niets beters is, hem aanspreken, als men hem ziet. Zoo behandelen velen God. Als ze niets beters meer hebben, b.v. bij den dood, dan doen ze het met God. Maar van zoo'n liefde is God niet gediend. Integendeel Hij zet de verleidelijkste wezens op onzen weg om te zien, of we ondanks die alle zullen blijven zeggen: God boven al. God is niet tevrêe dan met al onze liefde. Dat kan echter niet uitkomen, zoolang als we niets dan God hebben, want dan is er geen comparatie. Om die comparatie stelt God andere objecten op onzen weg. Dat is oorzaak, waarom Hij ons in Satan zoo'n ontzettend verleidelijk wezen heeft voorgesteld.

In 't Paradijs wordt de mensch beproefd, of hij God boven Satan zou kiezen. Wel wordt Satan gewoonlijk afschuwelijk afgebeeld, maar, hoewel omgekeerd, is Satan toch in zijn wezen de heerlijkste engel.

Nu begrijpen we, dat die verstokking ook daardoor nieuwe energie verkrijgt, dat God Satans verzoeking sterker maakt. Dat mag God doen, want te allen tijde heeft God het recht, om te onderzoeken, of de mensch Hem boven alles liefheeft. We zien dan ook *I Kon. 22*, dat God een daemonischen geest uitzendt, om te zien of Josaphat zich aan God zou houden ja dan neen. Datzelfde wordt uitgesproken *II Thess. 2 : 9*. Ook daar worden tegenover elkaar gesteld de liefde tot de waarheid en het πνεῦμα τῆς πλάνης; of n.l. de liefde tot de waarheid ondanks dat πνεῦμα stand houdt.

Er is nog een vierde element in de verstokking. De onwedergeboren zondaar heeft de pretentie, dat hij goed is, en dat, mocht hij al eenigszins krank zijn, God hem met een klein medicijn wel weer op de been kan helpen. Zoo stelt men ook, dat als Christus met de genade komt, de zondaar gemakkelijk die genade kan aannemen. Maar dat kan de zondaar niet. Eerst moet God komen, om de ziel in de diepste kern van haar wezen door wedergeboorte om te zetten. Om nu de menschen te overtuigen, dat zij zelf de genade niet kunnen aannemen, moet die genade zeer dicht bij hen worden gebracht, opdat uit de feiten blijke, dat ze, hoe liefelijk en hoe sterk die genade op hen inwerke, haar niet kunnen aannemen. Daartoe moet de genade zoo dicht bijgebracht, zoo sterk aandringen op den zondaar, dat hij de verzenen tegen de prikkels slaat en zondigt. Cf. *Hebr. 6*. Daar wordt gehandeld van menschen, die werkingen des H. G. ondervonden, die verlicht zijn, gesmaakt hebben de krachten der toekomende eeuw, en die toch daardoor niet gered zijn, maar geprikkeld tot nog dieper vijandschap tegen God. Het gaat hier dus over onwedergeboren menschen, die onder sterke werkingen van genade worden gebracht, zoodat ze daardoor een oogenblik meegenomen worden. Maar na een tijd slaan ze om in te bitterder vijandschap. Dat zien we ook wel in onze dagen. In Rotterdam is eens een predikant opgetreden, die zóó warm en zóó bezielend preekte, dat hij door alle vromen werd nageloopen. Maar niet lang duurde het, of hij sloeg om : later is hij anarchist geworden, die al het heilige op het ontzettendst lasterde. Datzelfde zien we ook wel bij kinderen, in geloovige kringen opgevoed en bij wie de genade de bitterste vijandschap gewerkt heeft. Op het gebied van wetenschap en staat zijn juist die menschen het vijandigst, die in geloovige kringen werden groot gebracht. Zoo de man, die als Min. van Binnenl. Zaken in '78 de scherpe Resolutie heeft doorgedreven. Zijn ouders waren Gereformeerd. Hij zelf heeft bij een doopplechtigheid ten huize van Groen van Prinsterer geassisteerd als getuige. De liefde tot de waarheid is bij hem omgeslagen in haat.

Ook met die sterke reactie, die de Heere in 't leven roept, moet gerekend. In *II Cor. 2 : 15, 16* vinden we geheel hetzelfde. Als Christus door een

apostel gepredikt wordt, oefent dat natuurlijk veel grooter pressie uit op de hoorders, dan wanneer een ander Hem verkondigt. En toch zegt Paulus, dat die prediking maar voor een klein deel der hoorders een ὀσμὴ ζωῆς εἰς ζωήν geweest is; aan de anderen ging ze zoo maar niet voorbij, maar voor hen was ze een reuke des doods ten doode.

In *II Petri 2 : 12* is van menschen sprake, evenals in den heelen brief die slechts schijnbaar bekeerd zijn, heerlijke krachten ervaren hebben : ook die menschen zijn erger geworden.

In *I Petri 2 : 7* wordt evenzoo gezegd van den Christus, dat Hij gesteld is tot een val en een opstanding. Hun, die niet zijn wedergeboren, wordt Christus een σκάνδαλον, waarover zij vallen.

Hetzelfde vinden we in *Judas : 10*, *Rom. 2 : 4, 5*. Als de menschen de genade Gods niet aannemen, blijven ze niet, wat ze zijn, maar komen in slechter conditie.

Bij de verharding moet dus gelet op vier elementen :

1e. Het terugtrekken der gemeene gratie.

2e. Het sterker prikkelen der levensenergie.

3e. De verzoeking, verleiding.

4e. De reactie, die gewekt wordt door het bijbrengen van de genade bij den onwedergeborene.

In dit verband valt ook de zonde tegen den H. G. De Zoon brengt ons objectief in aanraking met de genade, de H. G. subjectief, d. w. z. Hij brengt de grootst mogelijke genade in subjectieve aanraking met ons hart. Wanneer het zondig hart die aanraking weerstaan heeft, dan heeft de energie zoo groote spanning verkregen, dan is de verharding zoo groot geworden, dat er geen vermurwen meer aan is.

Hierbij moeten nog twee punten besproken.

In de eerste plaats de passage in *Jesaia 6* (*vs. 9, 10*). We willen zien wat de reden is voor dat onverklaarbare, alsof er menschen zijn, die zich eigenlijk wel willen bekeeren, maar wien God dat belet: want Jesaia wordt uitgezonden, om iets te doen, waardoor het volk zich niet zou kunnen bekeeren. Dit is gemakkelijk te begrijpen, als we even zien *Gen. 3 : 22*. Daar hebben we precies hetzelfde, maar in anderen vorm. Want ook hier zouden we vragen : Laat toch den mensch gaan tot den boom, als hij wil! Maar God laat dat niet toe. De zaak zit zoo : (In vers 10 van Jesaia spreekt God ; toch staat er niet Ik, maar Hij.)

De zondaar, in het Paradijs gevallen, wou niet grijpen naar den boom des levens, om zich onder God te stellen, zijne zonde te niet te doen, maar om tegen God sterk te staan, om tegen Hem te kunnen volhouden, dat hij nog

heel goed in staat was om te komen tot het eeuwige leven. Formeel, uitwendig voldoet hij aan de conditie, en wil dan van God een eeuwige zaligheid eischen, die door God alleen bedoeld is te geven, niet formeel door het recht, maar inwendig door het diepe mysterie der genade. Het is een met uitwendig brevet van voldoening naar God toegaan en vragen om het eeuwige leven.

Ook in *Jesaia* is sprake van een formeel voldoen aan de conditie ter zaligheid, en een op grond daarvan eischen van genezing en eeuwig leven.

In beide plaatsen gaat het dus over de ontzettende macht van den zondaar, om de uitwendige vormen zoo na te bootsen, dat het schijnt, alsof hij op de eeuwige zaligheid recht heeft, dat het schijnt, alsof God onrechtvaardig is, wanneer Hij het niet geeft.

Om nu ook dien schijn weg te nemen en zich ervan te zuiveren, plaatst Hij in het Paradijs den Cherub bij den boom des levens, om te voorkomen, dat de mensch een formeel recht zou kunnen laten gelden. Dat wil God ook voorkomen in Jesaia. God zou den schijn krijgen, Zijn verbond niet gestand te doen. Daarom wordt Jesaia uitgezonden, om te maken, dat het volk zich ook niet schijnbaar bekeere.

Laatste quaestie.

Voor het generaal heel de paragraaf samenvattend, is men gewoon, de verhouding van God tot de zonde uit te drukken door het woord „toelaten". Geeft die uitdrukking wat ze geven moet?

Slaan we allereerst op *Gen. 20 : 6, 31 : 7*. Daar is sprake van niet toelaten. Eerst wordt חשׂך gebruikt, het eigenlijke Hebr. woord voor gemeene gratie. Dezelfde stam zit in secare, dus: de zonde afsnijden. Dan volgt לֹא נְתַתִּי. Dat is positief. Daar wordt dus mee afgesneden, dat er in de zonde geen positief element zou zitten van Gods zijde ; en dat wil men gewoonlijk onder toelaten verstaan.

Ook in *Hst. 31 : 7* vinden we נָתַן gebruikt, ook weer negatief: niet-toelaten.

Deze plaatsen zijn niet sterk genoeg, omdat telkens, sprake is van לֹא נָתַן. Maar slaan we op *Ps. 81 : 13*, dan lezen we daar voor wat de Statenvertalers met „overgeven" vertalen in 't Hebr. gebezigd een woord, dat veel sterker nog is dan נָתַן n.l. שָׁלַח. Hoewel dit eigenlijk de locus classicus is voor de toelating, voelen we, dat dit heel wat anders is dán toelaten: God stuurt ze, stuurt ze voort, zooals een pijl van den boog wordt gezonden. En de Piel drukt bovendien nog een intensief begrip uit.

In *Acta 14 : 16* uit dezen Psalm overgenomen ligt in ἐάω hetzelfde begrip.

Ἐᾶν is werkelijk in vele gevallen permittere, doch evenwel drukt het ook in het Grieksch veel meer energie uit dan eenvoudig: permittere, zoodat men de actie van een ander niet verhindert.

In *1 Cor. 10 : 13* wordt zeker uitgedrukt, dat God de verzoeking toelaat. Maar ook hier is het weer negatief: οὐκ ἐᾶν: waar God ze toelaat, legt hij er tevens een klem op, dat ze niet grooter zij dan de kracht.

„Toelaten" kan er dus zoo even mee door, maar een stringente openbaring dat de zonde eigenlijk uit zichzelf werkt en God ze dan niet verhindert, staat niet in de H. S. Te meer is er oorzaak, om tegen die nuda permissio op te treden, omdat de in haar tegendeel omgezette krachten, waarmede de zonde werkt, toch door God zijn geschapen. Bij elke actie toch wordt elke kracht door God gewerkt, al is ook in die kracht inhaerent het vermogen, om omgekeerd te worden. Geen kracht wordt gewerkt dan door den influxus virium van God.

Men mag dus nooit van „toelating" spreken als nuda permissio peccati. Dan staat men op Arminiaansch standpunt. Wel mag men het woord gebruiken, als men er dan maar deze beteekenis aan hecht, dat de causa peccati in de causa secunda, niet in de causa prima ligt. Aan de daad wordt de zedelijke qualiteit gegeven door den mensch. Maar de ἐνέργεια, waarmee de zonde geschiedt, is een kracht Gods.

§ 6. *De Providentia in relatione cum precibus.*

Ook tusschen het gebed en de voorzienigheid Gods schijnt strijd te bestaan. Het gebed toch, nu genomen niet in zijn aanbiddende, lofverheffende, dankende en gemeenschapzoekende strekking, maar bedoeld als smeeking, om iets van God te begeeren en te verwerven, onderstelt verhooring.

Wie niet meer aan gebedsverhooring gelooft, houdt op iets af te bidden, ook al zal hij in den uitersten nood buiten zichzelven geraakt, en zijn philosophische wijsheid vergetende, toch nog onwillekeurig een uitroep doen, om door God te worden uitgeholpen.

En neemt men nu aan èn dat er gebeden wordt om iets te verwerven èn dat het afgebedene komen kan in oorzakelijk verband met het gebed, wat zeggen wil, dat het zou zijn uitgebleven, zoo er niet gebeden ware, dan ontstaat de vraag, hoe dit overeen te brengen is met Gods voorzienig bestel, opgevat als uitvoering van Gods van eeuwigheid af besloten raadslag. Dan toch is men geneigd te stellen, dat al wat in Gods Raad bepaald is, toch komen zou, onverschillig of erom gebeden of niet gebeden is, en omgekeerd, dat hetgeen niet in Gods Raadsbesluit staat niet kan komen, ook al worden er in breeden kring en op menigvuldige wijze de vurigste gebeden om opgezonden. Gaat men daarentegen van het gebed en zijn verhooring uit, dan schijnt te moeten worden aangenomen, dat zulk een gebed, zoo het verhoord wordt, op het eigen oogenblik, een verandering of wijziging in het voornemen Gods teweegbrengt, zoodat Hij alsnu Zijn oorspronkelijk voornemen varen laat, en om des gebeds wille zich schikt naar de begeerte van den biddenden mensch.

Toch is deze tegenstrijdigheid slechts schijnbaar en bestaat in werkelijkheid niet. Immers, de onderstelling ervan gaat uit van de valsche voorstelling, alsof in Gods Raadsbesluit wel de uitkomsten bepaald waren, maar niet ook de middelen en ingeschakelde oorzaken, waarvan die uitkomst het gevolg is, hier bepaaldelijk, alsof het gebed zelf buiten dien raadslag zou liggen. Dit nu is ten eenenmale in strijd met al hetgeen ons in de H. S. met opzicht tot den inhoud van het raadsbesluit Gods geopenbaard wordt. In Gods Raadsbesluit liggen volledig alle schakels van den ganschen keten, die uitgangspunt met eindpunt verbindt, vooruit

bepaald zonder dat er één enkele kan ontbreken. Elk gebed alzoo en met name een gebed, dat verhoord wordt, moet volgens dat raadsbesluit uit het hart der menschen opkomen en door God aangenomen worden. Het kan niet uitblijven. De verhooring ervan kan alzoo nooit tegen het raadsbesluit ingaan, maar moet er altoos mee saamvallen. En van een onverhoord gebed is evenzoo in dien raadslag bepaald, dat het niet tot verhooring zal leiden; daarbij gaat desniettemin een psychologische werking uit niet met het oog op de begeerde en afgebeden zaak, maar met het oog op den bidder. Ook hiertegen ware intusschen nog in te werpen, dat wel het gebed alzoo plaats grijpt, en ook, dat komt hetgeen afgebeden was, maar dat er tusschen deze beide elk verband ontbreekt, terwijl toch het verhoorde gebed in eigenlijken zin juist zulk een verband eischt.

Dit causale verband bestaat dan ook wel terdege. Zulk een gebed, in eigenlijken zin genomen, is een uiting van hooge, geestelijke zielskracht, en zulk een geestelijke werking gaat niet als flatus vocis te loor, maar werkt in op de geheele beweging in het organisch samenstel der geestelijke krachten, evenals elke inkrimping of uitzetting van de lucht door koude of warmte invloed heeft op heel de beweging der winden in de atmosfeer. En overmits nu de werkingen, die van God uitgaan, niet atomistisch, maar organisch werken, en niet buiten het samenstel der geestelijke krachten omgaan, maar er zich van bedienen en er door gaan, en deze geestelijke werkingen niet alleen op de geesten, maar evenzoo op de stof inwerken, zoo is het gebed, dat verhoord wordt te erkennen als de uiting eener zielskracht, die als schakel in het geheel der providentieele werkingen onder Gods bestel inwerkt; en de verhooring bestaat alsdan in die daad Gods, die deze inwerking regelt en tot haar effect leidt.

Toelichting.

Om deze § goed te vatten bezien we eerst het wezen van 't gebed. Het gebed moet verstaan als een actus op het terrein van het bewuste leven. Dat geeft ons een specificeering van de zielsacte, waarmee we hier te doen hebben. Vervolgens ontstaat de vraag welk verband die actie heeft met wat daarachter ligt op het terrein van het onbewuste leven. Hierover moet de H. S. geraadpleegd:

Allereerst *Rom. 8*, de meest bekende plaats. In het *26ste vs.* en in *vs. 19—22* hebben we tweeërlei phaenomenen van het algemeen begrip, waarmee we

hier te doen hebben: de zich uitende behoefte; het gebed is daarvan een praegnante uiting; het is specificatie van 't generale begrip.

In *vs. 26* hebben we het hoogste.

In ons gewone leven zien we in ons gebed een uitspreeksel, flatus vocis. Als het dieper niet verstaan wordt, kan men nooit vinden het verband met Gods Raadsbesluit. We moeten dus het gebed verdiepen.

Eerst hebben we de καρδία, daarachter de algemeene uiting van de menschelijke natuur, die in de καρδία uitkomt, daarachter de uiting van behoefte in de schepping.

De text brengt ons dadelijk af van het begrip „gebed" als flatus vocis.

Een gebed is ook gebed als het in het hart is. Wel kan het noodzakelijk zijn, dat het in woorden gebracht wordt, maar dat is toch maar een appendix. Hier hebben we de diepst mogelijke opvatting van het gebed van den mensch. De H. G. is zoo vereenzelvigd met 's menschen ik, dat niet de mensch, maar de H. G. bidt met onuitsprekelijke zuchtingen zonder woorden.

In *vs. 19—22* is sprake van een gebed, dat gansch anderen vorm aanneemt. Daar is sprake van πᾶσα ἡ κτίσις, omnis creatura, tota creatura. Paulas zegt, dat er ook in die κτίσις een leegte, gemis, behoefte is, en dat men overal, waar men de schepping aanziet, den indruk krijgt van een mensch, die staat men opgestoken hoofde, d. w. z. die in nood zit. Heel de natuur maakt dus den indruk van een schepping, die in nood zit en naar iets staat uit te kijken. En anders uitgedrukt: heel de schepping zucht, heeft een expressie van pijn. Al die uitwendige kenteekenen bij een mensch waargenomen, die drie vormen neemt nu Paulus om te zeggen: als ge goed op de schepping let, maakt ze den indruk op u van een organisch wezen: dat pijn heeft, iets noodig heeft, en voelt, dat het zijn verlossing moet hebben van den mensch. De zondaar kan dat niet. Maar wel kunnen eens helpen de τέκνα τοῦ Θεοῦ, als ze komen tot hunne ἐλευθερία.

Met de H. S. voor ons kunnen we dus zeggen, dat het gebed zijn achtergrond heeft in het hart, in de natuur van den mensch, in de natuur van de schepping. Het gebed van deze laatste is het hebben van eenen nood en het toonen van dien nood. Dat is het meest algemeene begrip van gebed. De aarde, heel de κτίσις buiten den mensch leeft, en laat merken, of zij pijn heeft al dan niet. Als de koude komt, het water verstijft, de bodem grauw wordt, als een somber zwart over de boomkroonen hangt, geeft ons dat een indruk van nood, naderend sterven. Zoo ook 's zomers bij langdurige droogte. Ook als er een aardbeving naderende is: zuigingen, loodzware lucht, doodsche stilte; en dan plotseling die ontzaggelijke stooten. Zoo weet de natuur uit te drukken haren nood. Evenzoo drukt ze uit haar blijheid en vervuldheid als na lange droogte malsche regen valt.

Dat spreekt Paulus met deze woorden uit.

Datzelfde vinden we in *Joel 1 : 10 :* „Het veld is verwoest, het land treurt." 't Treuren, d.i. een uitdrukking van rouw, droefheid wordt door den profeet op de aarde toegepast, overgebracht op de natuur. Dat vinden we in vs. 18 nog sterker: niet meer „treuren", maar „zuchten".

Zoo vinden we in *Ps. 147* van God gezegd, dat Hij den jongen raven hun voeder geeft, als ze roepen. Het gepiep van die jonge beesten wordt voorgesteld als een gebed, dat God hoort.

In *Ps. 104 : 27, 29,* waar blijkens vs. 25 sprake is van beesten, worden op de beesten de woorden „op God wachten" toegepast, en „verschrikt worden, als God zijn aangezicht verbergt".

In *Jona 3 : 7* zien we, dat zelfs in de Heidenwereld het besef, dat de onbewuste schepping meeleefde, zoo sterk was, dat de koning het vee mee opneemt in de vasten; mensch en beest zullen saam tot God roepen. Als aan zoo'n beest een dag voedsel onthouden wordt, gaat het akelige geluiden maken; zoo werd het gevoel van aandoening, van verslagenheid voor God bij de menschen nog veel sterker.

Hosea 2 : 20, 21. Die uitspraak toont, dat er niet alleen zeker gebed is in de natuur, maar ook dat er zeker verband is tusschen dat van de natuur en dat van den mensch. We hebben hier een prachtige concatenatie. Het volk roept om spijs. Ja, maar dan moet er tarwe groeien. En daartoe moet er vocht in den bodem zijn. En daartoe moeten de wolken water loslaten. Nu verhoort God eerst de wolken, dat ze water mogen loslaten; daarna volgt het andere van zelf: ten slotte krijgt Jizreel het koren, waarom het geroepen heeft. Eerst door het hooren van het gebed der natuur wordt het gebed der menschen gehoord.

Het gebed heeft in de eerste plaats eene aanbiddende, dankende, lofverheffende zijde, in de tweede plaats pas een smeekende zijde. Men moet bij het gebed niet de smeeking N°. 1 nemen. Adam kende geen gebed voor nood behoefte, evenmin als dat bestaan kan in het rijk der heerlijkheid. Daar is geen ellende, waaruit opkomt diepe smeeking. Nemen we het gebed allereerst als smeeking, dan zou daar dus geen gebed zijn. Het gebed moet in de eerste plaats gevat in zijn aanbiddende zijde: eerst door de zonde verkreeg het het karakter van afbidding, afsmeeking. Het gebed nu als lofbrenging wordt God toegebracht door heel de schepping. Vergelijk o.a. *Psalm 148.*

In de gewone voorstelling bidt de natuur in 't geheel niet. Maar de Schrift stelt, dat ook zij bidt, en dat de aanbidding der natuur zelfs de

achtergrond is, waaruit het hooger staande gebed van den mensch opkomt. Eerst worden opgeroepen om lovend te aanbidden de Engelen, dan het zwerk, de afgronden, het plantenrijk, de natuurverschijnselen, de dieren, groote, kleine en kruipende. En eerst daarna en daarmee in verband volgt de oproeping tot de menschen — de koningen, de grooten en de kleinen — om te loven God.

Hetzelfde vinden we in *Ps. 19 : 1—4.* In *Ps. 8 : 2* enz. heeft de berijmer met zijn spitsburgerlijke opvatting er niets van verstaan. Terwijl in *vs. 10* duidelijk sprake is van de aanbidding, die God uit de natuur toekomt, heeft hij ervan gemaakt:

> Hoe heerlijk rolt uit aller vromen mond
> Die groote naam door gansch het wereldrond

We vonden alzoo dit, dat volgens de H. S. ook in de natuur een expressie is; en dat hare expressiviteit zich in twee bifurkeert, in een expressie van glorie en van miserie. Die expressie nu komt niet uit de natuur, maar heeft God erin gelegd. God zelf heeft de natuur expressief gemaakt, zoo geschapen, dat ze Hem eere geeft. En nu is het de priesterlijke roeping van den mensch, die expressie te verstaan en te vertolken.

Een boer heeft beesten op stal staan. Overal heerscht de pest, ook onder zijn runderen. Nu kan die boer bidden, dat zijn dieren beter mogen worden, opdat hij zijn geld in den zak houdt. Dat is geoorloofd, maar niet in den zin der Schrift. Hij moet medelijden met zijn beesten hebben en hunne expressie vertolken, bidden om verlossing van de miserie om der beesten wil.

In verband hiermede wijzen we op de uitdrukking in *Ps. 8 : 3,* door Jezus aangehaald in *Matth. 21 : 16,* die nu eerst goed begrepen zal worden: „Uit den mond der kinderkens en der zuigelingen hebt Gij sterkte gegrondvest." Over de uitlegging dier woorden is veel getwist. De kantteekenaars zeggen dat ze slaan op kinderen, die reeds grooter zijn en bewustheid hebben. Maar èn de samenhang èn het Hebr. woord duiden niet op kinderen van zeven, acht jaar, maar op kleine kinderen, die nog onbewust zijn. Dat verstaan we nu. Waar we zagen, dat er een expressie uit de natuur uitgaat, daar is het begrijpelijk, dat ook zoo'n klein kind voor God een expressie heeft, die hij hoort en verhoort. Dat vinden we ook in het verhaal van Hagar, waar bij staat, dat de Heere den jongen hoorde (*Gen. 21 : 17*). Die jongen was nog maar een klein kind, maar toch ging er van hem een expressie uit, die voor Gods oog niet onopgemerkt voorbijging.

Dezelfde expressie van nood en admiratie vinden we ook bij ongeloovige menschen. Hun „o God!" in nood, hunne expressie van admiratie bij het aanschouwen van een prachtig natuurtooneel geven blijk van zekeren drang om zich te uiten, die naar boven komt.

Datzelfde vindt men ook in de kunst. Zoo bestaan er o. a. muzikale expressies van nood en admiratie, gecomponeerd soms door totaal ongeloovigen.

Onze conclusie luidt, dat God in heel het leven van Zijn schepsel heeft ingeschapen de mogelijkheid, om expressie te geven aan den nood en aan de admiratie.

De Schrift gaat nog een stap verder. Ze kent ook een expressie van nood en admiratie van de dieren ten opzichte van den mensch. De theorie, die voorstaat, dat het menschelijk leven is opgekomen uit het dierlijke, is er op uit, menschelijke verschijnselen ook onder de dieren aan te toonen. Zoo zegt men ook, dat het dier een religie heeft. De hond doet 's morgens al wat hij kan, om zijn respect en bewondering voor den mensch te toonen. Daarin vindt men dan een aanduiding, dat onze godsdienst ons van de dieren is toegekomen. Maar men ziet dan voorbij juist het punt, door ons zooeven besproken, dat die expressie in heel de natuur ligt. Door God is die eerbied in de dieren ingelegd. De Schrift leert dan ook, dat die expressie van nood en admiratie werkelijk in de dieren bestaat, om den mensch te zijn tot voorbeeld. In de *Spreuken* worden de dieren zeer vaak tot voorbeeld gesteld. Zeer sterk vinden we dat in *Jesaia 1 : 3.* De hond weet van zijn meester, kent zijn kleed, zijn stap, zijn familie. En de mensch is vaak tegenover God dom, onwetend, onkundig; vele menschen dolen om geheel buiten de kennisse Gods en van Zijn kinderen. Het leven van de dieren voor den mensch beschaamt zeer dikwijls dat van den mensch voor zijn God.

Het eigenlijke gebed bestaat dan eerst, als die natuuraandrift — in den mensch als het hoogste wezen in de schepping het sterkst — van natuuraandrift, instinct overgaat in den vorm van het bewuste, het zelfgewilde leven, nu niet meer tot stand komend instinctief, maar door de energie van den wil.

Maar dat hoogere gebed kon, juist omdat het zelfgewild, zelfbewust is, niet beperkt zijn tot het subject. Men moet bij dat gebed weten tot wien men bidt, tot den hoogsten, den heerlijken en heiligen God. Wie in dat gebed tot God komt, moet weten (*Hebr. 11 : 6*):

a. Dat Hij is.

b. Dat Hij een belooner is dergenen, die Hem zoeken, dat er dus ook een actie van Hem naar ons uitgaat.

Ook veronderstelt het, dat we met ons gebed dien God bereiken kunnen. In dien hoogen zin ontplooit zich het gebed het rijkst en volkomenst buiten zonde. Nu volgt, dat, waar de instinctieve uiting der natuur niet uit die natuur zelve komt, maar door God daarin gelegd is en onderhouden wordt, dat zoo ook die hoogere ontplooiing van 't gebed niet uit den mensch zelf opkomt, maar door God gewerkt wordt, zooals ook de H. S. zegt in *Zach. 12 : 10.*

Daarmee is afgesneden Romes erroneuze opvatting, als zou het gebed een verdienstelijk werk zijn. Zoo komt men er toe het gebed te veruitwendigen, het tien, twaalf malen te herhalen. Tegenover de Semipelagiaansche dwaling, dat het gebed uit den mensch zelf komt, handhaven wij, dat ook het gebed een genadegave Gods is.

Deze eerste observatie, dienend om een denkbeeld te geven van wat de H. S. onder „gebed" verstaat, is hiermee afgehandeld.

II. De tweede observatie raakt het effect van het gebed, de verhooring der gebeden. Daaraan geloofde men vroeger vrij algemeen. Maar nu gelooft de groote schare, ook al bidt ze nog, aan die verhooring niet langer. Men beschouwt het gebed meer als een uitroep, als een biecht voor zich zelf dan wel als middel om iets te verkrijgen. Ook onder de Gereformeerden zijn er wel, die door ongereformeerde inzichten in de waarheid tot nagenoeg gelijke conclusies komen. Als men het Raadsbesluit Gods geatomiseerd neemt, en vervolgens daaruit aan het redeneeren gaat, dan komt men op een dwaalweg, dan krijgt men het zgn. leven uit het Besluit, iets dat altoos door de echte Gereformeerden is bestreden. Bij de zoodanigen hoort men dan wel eens deze uiting: „Uw bidden geeft u niets, want ge kunt aan het Raadsbesluit niets veranderen," Daaraan ligt nu wel een waarheid ten grondslag, maar toch is zulk spreken onschriftuurlijk.

De H. S. leert wel degelijk, dat er een verhooring is der gebeden. Zoo *Joh. 5 : 15, 16.* Het is volkomen waar, dat er als beperking bijstaat κατὰ τὸ θέλημα. Doch dat is niet het θέλημα van het Raadsbesluit, maar de geopenbaarde wil van het gebod.

Evenzoo vinden we van de verhooring van gebeden melding gemaakt in *Luc. 1 : 13, Hand. 10 : 30, Zach. 13 : 9, Gen. 30 : 17, 22, Ex. 22 : 23, I Sam. 7 : 9, II Kron. 7 : 12, 30 : 20, Job 22 : 27, Hosea 2 : 20.*

I Kon. 8 : 28 vv. Hier bij de inwijding van den tempel en de instelling van heel den eeredienst van Israel bidt Salomo in zijn bekende gebed herhaaldelijk om verhooring. Hier komt de verhooring des gebeds zelfs voor als principe, als grondslag voor heel den eeredienst.

Intusschen is dat nog niet genoeg gezegd. Het fijne puntje is hier aan te toonen, dat het gebed in oorzakelijk verband staat tot de zaak, die komt. Men zou n.l. kunnen zeggen: „Die man bidt en nu komt de afgebeden zaak. Maar ze komt niet, omdat en doordat hij bidt, maar omdat God het zoo in Zijn raad besloten heeft. De man bidt bij toeval tegelijkertijd, zoodat de verkregen zaak op hem den indruk maakt van verkregen te zijn door het gebed.

Dat er werkelijk oorzakelijk verband bestaat, is evenmin moeielijk aan te toonen. In

Philemon : 22 schrijft Paulus: ἐλπίζω γάρ ὅτι διὰ τῶν προσευχῶν ὑμῶν χαρισθήσομαι ὑμῖν. Daar wordt dus het gebed genomen instrumentaal, de oorzakelijke schakel, waardoor het afgebedene wordt mogelijk gemaakt.

II Cor. 9 : 12. Hier staat een Dat instrument.

Zoo ook *Philipp, 1 : 19* διὰ met genitief: Het zal geschieden door middel van het gebed. Ook in *Col. 4 : 12* is geen andere uitlegging mogelijk.

Wanneer men strijdt met een wapen, dan is dat wapen iets, men doet er effect mee. Als dan het gebed het wapen is, waarmee tegen booze machten gestreden wordt, dan doet dat gebed ook iets, dan moet het een effect hebben.

Evenzoo wordt in *Jac. 5 : 14—18* glashelder gezegd, dat door het gebed alle dingen komen. Eindelijk kunnen we daarmee vergelijken *Ps. 106 : 23, 32 :* De H. S. leert dus:

1e. De verhooring des gebeds.

2e. Die verhooring niet als een toevallig parallel loopen van gebed en raadsbesluit, maar zóó, dat het gebed zelf causa instrumentalis is, waardoor de verhooring komt.

Om dat tweede punt nog wat scherper te accentueeren, moeten we ook letten op de onverhoorde gebeden. Daar volgens Gods woord en de Geref. belijdenis alle dingen in Gods Raadsbesluit zijn opgenomen, geldt dat ook van de onverhoorde gebeden. Ze worden dan ook in de H. S. vermeld en tot op zekere hoogte gequalificeerd, vgl.:

Ps. 35 : 13. Het niet verhoorde gebed wordt niet losgelaten als een rookwolkje, maar het heeft psychologische werking; want het keert in den boezem van den bidder weer.

Ps. 109 : 7. Alweer: het onverhoorde gebed doet iets: het stelt den man schuldig, wordt oorzaak van straf, ja kan zelfs oorzaak worden van zijn eeuwige verdoemenis.

Klaagl. 3 : 44. Ook hier wordt het onverhoorde gebed voorgesteld als een realiteit, waartegen God maatregelen neemt; Hij omringt zich met een wolk om zich te praemunieeren tegen het doordringen van dat gebed.

Jes. 1 : 15, Spr. 1 : 28 vinden we hetzelfde.

Spr. 28 : 9. Het niet-verhoorde gebed heeft positief-reëele beteekenis, is den Heere een gruwel.

Wordt een gebed gehoord, dan bestaat er een mystieke harmonie tusschen den willenden God en den willenden bidder. Waar het gebed niet gehoord wordt blijkt, dat die harmonie niet bestaat.

Die disharmonie nu kan zijn :

1e. Principiëel.

2e. Accidenteel. Accidenteel is dit gemis aan harmonie, als de verhooring niet nu maar later, niet in dezen, maar in een anderen vorm komt.

Dit nu kan zijn *per excessum of per defectum*, dat men meer ontvangt dan men bad, of minder ontvangt, dan men gebeden heeft.

Welke nu ook de oorzaken mogen zijn van een onverhoord gebed of dat de bidder ongeloovig is, zoodat er geen gemeenschap is met God in Christus (principieele disharmonie) of dat de bidder, hoewel geloovig, iets bidt, dat hij niet bidden mocht, altoos is het onverhoorde gebed, een daad, als zoodanig bepaald in het Raadsbesluit Gods.

•

Dat nu en het verhoorde en het niet-verhoorde gebed beide zulk een ernstige beteekenis hebben, ligt in de 1e observatie. Daar zagen we dat het gebed de menschelijk-personeel-bewuste expressie is van de algemeene expressie van glorie en miserie. Daaruit blijkt, dat het gebed niet maar is een atomistisch iets, maar dat het samenhangt met onze menschelijke natuur, die zelf weer samenhangt met de creatuurlijke natuur. Het bidden der natuur is impersoneel, bij den mensch komt het eerst tot echt bidden, d.i. personeel en bewust bidden.

Nu is in de tweede plaats ook begrijpelijk, dat het gebed met ons bidden samenhangt. De wijze, waarop iemand zich in een bepaald oogenblik uit, hangt saam met zijn gebedsleven. Elk gebed hangt saam met iets generaals in heel zijn geestestoestand.

Bovendien staat ons gebed sociologisch in verband met het gebed van onze omgeving, het wordt beheerscht doer de bestaande usanties, hangt saam met wat vader en moeder in dat opzicht deden, met de school, die iemand bezocht, met zijn kerk. Hier zal men het gebed mystiek behandelen, ginds weer wordt het uitwendig druk behandeld. Ook daarvan hangt af de wijze, waarop ons gebed wordt gebeden.

Ons gebed is dus een levensuiting, waarin ons eigen psychologisch bestaan en dat van onze omgeving tot uiting komt. Het is een vlam, die uitslaat van een altoos in het hart smeulend vuur, niet een lucifer, die men aanstrijkt en

die uitgaat. Elk vlammetje, dat uitslaat, laat zien, wat daarbinnen in 't hart is. Is 't daarbinnen zuiver, dan is ook de vlam zuiver; is 't in den gloed van het leven des harten zoo, dat er maar een ietsje smeult, dan is de vlam zwak.

Het gebed hangt dus samen:

Met de persoon

Met het sociologisch bestaan

Met het creatuurlijk bestaan

Met de expressie van glorie en miserie in heel de natuur.

Van een soort van gebeden, de gedachteloos uitgeflapte of aangehoorde gebeden zou men kunnen zeggen, dat ze niet zoo groote beteekenis hebben.

De Roomsche Kerk heeft, door van het gebed een opus meritorium te maken, de repetitie der gebeden moeten invoeren. Dat meestal gedachteloos bidden kennen we gelukkig niet. Maar bij ons komen wel zeer vaak voor de gedachteloos aangehoorde gebeden. Sommige predikanten schijnen het er dan ook speciaal op toe te leggen, dat de gemeente niet meebidt. Het is een zeer groote kunst zòò te bidden, dat men voelt, dat men de vergadering in zijn gebed meeneemt: ze wordt Euchetiek genoemd.

Die gedachteloos gezegde of aangehoorde gebeden nu hebben niet de besproken intensieve beteekenis.

Toch gaan die gebeden zoo maar niet voorbij. In elk geval, er spreekt zich in uit een genade: het vasthouden aan een heilige traditie; en tegelijk zijn ze een zonde door het ingaan tot het heilige zonder den toon ervan te vatten.

Bij het gebed heeft men altijd te doen met een zekere realiteit, een zekere ἐνεργεία, δύναμις.

Nu komen we tot het oorzakelijk verband van gebed en verhooring zelf. Dit is zeer zeker niet zoo gemakkelijk in te zien. Men heeft het te gelooven, ook voorzoover men 't niet begrijpt, daarom, wijl in Gods Raadsbesluit alles organisch samenhangt. Het niet constructief zijn van het Decreet zou Gods heiligheid schenden. In het raadsbesluit Gods past alles aan en in elkaar.

Toch mogen we een poging wagen om een inzicht te verkrijgen in het verband tusschen het gebed en de afgebeden zaak, omdat we dan eerst het volle begrip verhooring hebben.

In ander verband wezen we al op *Col. 4 : 12.* De gebeden worden door Paulus voorgesteld als de middelen, waardoor de overwinning behaald, de zaak verkregen wordt.

In *Hosea 14 : 3* worden de gebeden „varren" genoemd. Een var nu is een reëel iets, dat ook iets uitricht. Het dier lag op het altaar als een realiteit, zonder welke de rook niet kon opklimmen. Evenzoo wordt het gebed als een realiteit genomen:

Hebr. 13 : 15, waar deze woorden zijn aangehaald. Daar wordt gesproken van den καρπός, die ook een realiteit is, gegeten wordt en voedt. Dat hier καρπός staat is of een andere lezing van *Hosea 14 : 3* (פְּרִי voor פָּרִים) of wel opzettelijke vertaling, omdat het begrip „var" in het N. T. minder past.

In *Ps. 141 : 2* (in verband met *Exodus 30 : 1 vv.*, waar sprake is van de instelling van het reukaltaar als symbolische uitdrukking van het gemeenschappelijk gebed van Israel) vinden we het gebed geidentificeerd met reukwerk; diezelfde identificeering wordt vervolgens ook overgebracht op het wezenlijk heiligdom in den hemel in *Openb. 5 : 8*. Daar is sprake van schalen, fiolen, die als reukwerk in zich dragen de gebeden der heiligen.

In *Openb. 8 : 3* worden die gebeden weer voorgesteld als een realiteit: ze hebben tot doel, om de atmosfeer voor God aangenaam te maken. Heel de κόσμος ademt; die uitademing moet Gode aangenaam zijn en wordt dat door de gebeden der heiligen.

In verband hiermee wijzen we op nog eenige andere uitspraken.

In *Ps. 66 : 20* lezen we „Gelooft zij God, die mijn gebed niet heeft afgewend". Die uitdrukking beduidt, dat het gebed verhoord is, omdat het doordrong tot God en zijn werking doen kon. Het niet-verhooren van een gebed is dus dit, dat God de kracht, die, in het organisme der dingen doorgedrongen, effect zou gehad hebben, afwendt, zoodat ze haar effect mist.

Ps. 80 : 5. „O Heere, God der heirscharen, hoe lang zult Gij rooken tegen het gebed uws volks?" God blaast met Zijn neus, blaast het onaangename van zich af; dat is de rook van den adem van Gods lippen. Hier wordt alzoo uitgesproken, dat God iets doet, om het effect van het gebed te beletten, waaruit dus volgt, dat als Hij niets deed, dat het dan effect hebben zou.

Zoo wordt ook in *II Cor. 1 : 11* het bidden voorgesteld als een realiteit, als een daad, waardoor iets wordt teweeggebracht. Het gebed heeft dus altoos effect, mits dit effect niet verhinderd wordt. Gewoonlijk beschouwt men het gebed als niets, de verhooring als iets, dat God aan het gebed aanhangt. Maar de H. S. leert, dat het gebed altijd effect heeft, en dat God bepaald iets doen moet om te maken dat het dit niet heeft.

Laten we nu nog buiten bespreking de psychologische werking van het gebed, en nemen we eenvoudig een gebed, waarbij een stoffelijke werking uitgaat, b.v. een gebed om genezing van een zieke, waaruit komt dan die stoffelijke werking voort? Zijn de stoffelijke werkingen in 't algemeen in de

schepping autogoon, zoodat ze uit stoffelijke dingen voortkomen, of komen ze voort uit geestelijke principiën?

Er zijn stoffelijke werkingen, die zelf ook weer voortkomen uit stoffelijke werkingen. Maar wanneer we nu teruggaan tot het primum movens, is dan die eerste stoffelijke werking autogoon of heeft ze niet-stoffelijke oorzaak?

Met de H. S. voor ons belijden we, dat dat primum movens zijn oorsprong vindt in onstoffelijke oorzaak, de *βλεπόμενα* uit de *μὴ βλεπόμενα* (*Hebr. 11*). God spreekt: uit die onstoffelijke kracht komt de kosmos als het zichtbare. Maar we behoeven niet eens zoover terug te gaan. Want elk ding in hemel en op aarde wordt van oogenblik tot oogenblik gedragen door de omnipraesente almachtige kracht Gods, door den Logos, door wien niet alleen *τὰ πάντα* geschapen zijn, maar door wien ook *συνέστηκεν τὰ πάντα*. Op elk gegeven oogenblik wordt ons lichaam, wordt al wat we zien, gedragen door den influxus Dei, en die influxus is een onstoffelijk iets, een geestelijke oorzaak. Er is dus een substractum invisibile onder al het zichtbare en stoffelijke, zich concentreerend in God zelf.

Nu hebben we als tweede vraag, of het geestelijke, het *ἀοράτον* in den mensch op het geestelijke in God kan inwerken.

In God is de bron van influxus, die uitstroomt in Zijne schepping; bij ons komt die influxus uit, maar gaat er nu ook van onzen kant werking uit? Deze vraag komt hierop neer: „Werkt God op de *ἀόρατα*, die de *ὁράτα* dragen, organisch of wel: is die werking eene actio nuda immediata?" In het laatste geval kan de mensch op den influxus niet inwerken, dan brengt het gebed geenerlei wijziging in den influxus, dus ook niet in de *ὁράτα* te weeg. Maar heeft de influxus plaats intermediair-organisch, dan zijn de werkingen van den influxus werkingen, die ons toekomen door één groot organisch geheel van *ἀόρατα*, het intermediair, waardoor God met Zijn geest op de stoffelijke wereld inwerkt. Dan gaat niet alleen van Gods zijde een actie uit door die geestelijke dingen heen op ons, maar dan moet ook elke trilling onzerzijds beweging brengen in dat geestelijk organisme. Er ontstaat verschil in modaliteit, verschil in richting.

Het gebed nu is een geestelijke werking van den mensch op de *ἀόρατα*, het komt alleen aan op de geestelijke beweging. Woorden hebben slechts daarom beteekenis, omdat het gebed eerst door het uitspreken tot volkomen klaarheid komt. Maar die uiting is het eigenlijke gebed niet. Het wezenlijke van het gebed zit in de innerlijke beweging des geestes. Heeft die plaats en staat ons innerlijk wezen in organisch verband alzoo met heel het organisme van de *ἀόρατα*, dan brengt onze innerlijke beweging daarin ook beweging en trilt zoo door naar God. Het trilt door, tenzij God een schok geeft, waardoor

de trillende beweging vernietigd wordt. God kan die geestelijke trilling stuiten of doorlaten. Laat God ze door, en komt zoo door het gebed in het organisme der ἀόρατα een werkelijke verandering, dan brengt God daardoor wijziging in de ὁράτα, die op dat geestelijk substratum rusten.

Zoo zijn we in staat, om, bij volkomen geloof aan het Raadsbesluit, aandrang te hebben tot bidden; want we weten nu, dat het bidden niet is een ledig iets, maar dat het, mits het geestelijke intensiteit hebbe, een instrument is is, waardoor wijziging komen kan in de ἀόρατα, en van daaruit in de ὁράτα.

§ 7. *De Providentia et miraculis.*

Eveneens schijnt strijd te bestaan tusschen de voorstelling eenerzijds van de Providentia als uitwerking en uitvoering van het Raadsbesluit Gods en andererzijds het plaatsgrijpen van wonderen. In dat Raadsbesluit toch zijn de ordinantiën Gods voor alle creatuurlijk leven vastgesteld, en overmits nu de wonderen niet naar den regel van deze ordinantiën gaan, maken ze den indruk van eerst later uitgedachte, en te zijner tijd van terzijde ingeschoven middelen, om hetgeen naar de gewone ordinantiën spaak liep, terecht te brengen. Ook aldus kan men dan in de wonderen wel een daad van voorzienig bestuur zien, maar ontstaat de indruk, of de Providentia ten deze niet naar het Raadsbesluit gaat, maar juist ervan afwijkt en het als ongenoegzaam aanvult. Zelfs komt dan het vermoeden op, alsof de wonderen, die niet naar de regel der vaste ordinantiën gaan, die ordinantiën zelve onvast maken, gevolg waarvan is, dat er eenerzijds mannen opstaan, die om de vastheid dier ordinantiën in de natuurwetten te handhaven, die wonderen hetzij naturalistisch wegredeneeren, hetzij loochenen, en dat andererzijds onder de geloovigen de neiging opkomt, om ter handhaving van de wonderen de vastheid der ordinantiën en ten slotte de vastheid van het Raadsbesluit zelf te laten glippen. De fout van deze redeneering ligt hierin, dat men uitgaat van de voorstelling, alsof de kosmos met de haar gestelde ordeningen te beschouwen waren als een zelfstandige macht, die spontaan de bestaande orde van zaken maintineerde, en alsof dientengevolge die ordonnantiën te beschouwen waren als een macht, waaraan niet alleen het schepsel, maar ook de Schepper gebonden ware.

Beide daarentegen deze stellingen verwerpt de H. S. als met het denkbeeld zelf van God in strijd. Er bestaat geen kosmos noch ook een orde in dien kosmos, die ook maar één oogenblik buiten God uit of inzichzelf bestand zou hebben. Van oogenblik tot oogenblik bestaat èn de kosmos èn zijn orde uitsluitend niet alleen door den *wil*, maar evenzoo door de kracht Gods, en elk oogenblik, dat Hij wil, dat die kosmos anders zal bestaan, bestaat hij op die andere wijze. Een andere bron voor zijn bestaan en zòò bestaan dan in Gods wil en kracht bezit de kosmos niet. Diensvolgens kan uit het bestaan en zòò bestaan van

den kosmos wel logisch geredeneerd met betrekking tot hetgeen het schepsel doet, maar nooit logisch geargumenteerd worden tegen hetgeen God zelf in den kosmos wil volbrengen. De ordinantien Gods zijn perken en grenzen, door God aan het schepsel gesteld, of ook wijzen ze de krachten uit, waarover aan het schepsel de beschikking is gegeven. Daarom vermag het schepsel er niets tegen en kan er niet boven uit, en kan hij de dingen niet anders doen of aanleggen dan volgens den regel, door die ordinanties gesteld. God zelf daarentegen is de wetgever, die deswege boven Zijn eigen ordinantiën staat, en uit dien hoofde vrijmachtig en machtig is, om voor wat Hemzelven aangaat, anders te werken dan naar den regel der door Hem gestelde ordinantiën.

In het eeuwig Raadsbesluit nu liggen beide vast, en zijn zoowel vooruit bepaald alle ordinantien van het physische en psychische leven van het schepsel, als ook al zulke daden en werkingen, die God Zich voorgenomen heeft te Zijner tijd op andere wijze teweeg te brengen; en de Providentia, die het Raadsbesluit uitvoert, is alzoo werkzaam zoowel in hetgeen loopt naar de aan het schepsel gestelde ordinantiën, als in die andere daden en werkingen, die God bepaald heeft op andere wijze tot stand te zullen brengen. De uitdrukking, alsof de wonderen tegennatuurlijk of bovennatuurlijk zouden zijn moet veroordeeld; ze geschieden alleen op andere wijze en naar een anderen regel, die evenals de gewone wijze en de gewone regel voortkomt uit denzelfden wil en dezelfde kracht van den in beide zich uitsprekenden God.

Hieruit volgt dan ook, dat de wonderen nooit het schepsel tot causa secunda hebben, maar altijd rechtstreeks uit de causa prima voortkomen, overmits de causa secunda aan het gewone natuurverband onderworpen is. Ook waar Profeten of Apostelen hierbij instrumenteel optreden is het toch altoos God zelf, en zijn niet zij het, die de wonderen werken, ook al bidden zij die af, en al spreken en handelen zij erbij. Geheel anders daarentegen staat het met de dusgenoemde teekenen en wonderen, die de wijzen van Pharao verrichtten of ook de mensch der zonde eens verrichten zal. Deze toch zijn slechts openbaringen van krachten, die wel in de natuur verscholen en besloten lagen, maar dusver voor anderen verborgen waren gebleven.

Toelichting.

Wij zijn hier toe aan het stuk van de ordinantien Gods. Bij hen, die zich op het standpunt des geloofs stellen, bestaat sterke neiging om het bestuur

Gods incidenteel en atomistisch op te vatten en juist bij de ongeloovigen een neiging om in heel het bestaan en het verloop der dingen niets te zien dan vaste natuurwetten. Dat eerste, de neiging der geloovigen tot de atomistische opvatting, vindt men gedurig in de historie, in zijn omgeving en in eigen zielservaring bevestigd. Wanneer er twee personen zijn, die tot bekeering komen, maar zóó, dat bij den een, nadat hij van der jeugd af in een vroom gezin is opgevoed, in paden van deugd en gerechtigheid gewandeld heeft, eindelijk ten laatste het persoonlijk geloof uitbreekt; dat de ander daarentegen in een godsdienstloos gezin werd opgevoed, tegen God geweest is, en nu plotseling tot een keer komt; dan neigt het vroom gemoed ertoe, om in die laatste bekeering iets grooters, bevredigenders, meer Gods macht openbarends te zien. Dat komt doordat men in zulk een exceptioneel geval meer gevoelt het persoonlijk ingrijpen Gods in het leven van dien persoon. Ook in ons eigen leven, onze eigen zielservaring voelen we dat. Dag aan dag zullen we voortleven door God verzorgd en versterkt; daarna zal het gebeuren, dat men, door eigen schuld in een moeielijkheid gewikkeld, plotseling als door een mysterieuse daad Gods gered wordt. Dit mystieke uitredden zullen we sprekender vinden dan die jarenlange trouwe vaderzorg Gods. Er bestaat dus steeds een neiging zich meer getroffen te gevoelen door datgene, waarvan het oorzakelijk verband ons ontglipt, dan door de jarenlange zorge Gods in het leven. De reden daarvan is natuurlijk. We zouden dat niet hebben, als we geen zondaars, als we niet in ons diepste wezen ongeloovig waren; maar nu is het ons bijna onmogelijk, om in de gewone dingen God te erkennen en te loven. Nu doet het ons goed, als God in eens acte de présence in ons leven geeft. Dan is het, of we God zien verschijnen, en we gevoelen de diepe roering van het vrome gemoed, die ons overtuigt van Gods bestel en doen.

Anderzijds is het even natuurlijk, dat de ongeloovige erop uit is, in alles het natuurlijk verband der dingen te zien. Zoolang in het leven nog onverklaarbare, mysterieuse dingen voorkomen is de massa geneigd, daar de verborgen oorzaken van op te sporen en die te bereiken in bijgeloof. Dit geeft aanleiding tot priesterlijke macht, die het bijgeloof der menigte tot eigen nut aanwendt, zeggende, dat ze met die mysterieuse machten in verband staan en ze kunnen bezweren. Zoo houdt de priester het volk onder zijn heerschappij en weerstaat de ontwikkeling van kennis en wetenschap.

Waar die priestermacht rust op het geloof van het volk aan de mysterieuse dingen, daar ligt in den aard der zaak, dat aan die priesterlijke macht afbreuk doet alle bijdrage van kennis, die weer een mysterie verklaart. Angstvallig moet die priestermacht toezien, dat er niets begrepen wordt, want dan zinkt haar macht in. Omgekeerd moeten diegenen, die het erroneuse van dat

bijgeloof inzien, er prijs op stellen al het onbegrepene te verklaren, het gebied der priesters in te korten en hunnen verderfelijken invloed te beperken. Vandaar, dat de ongeloovigen erop bedacht zijn, ons de onverklaarde dingen door onderzoek te verklaren, maar ook, dat ze hypothesen opstellen, waardoor de dingen zouden kunnen verklaard worden, om den indruk te vestigen, dat er niets onverklaarbaars overblijft; en waar het geloof aan het onverklaarbare hing, teert dit op zijn ondergaande krachten, en gaat eens door de wetenschap te niet.

Beide deze richtingen, de geloovige en de ongeloovige, hebben een grondfout. Het doolpad van de geloovige richting is niet de minste oorzaak, waardoor de ongeloovige op dat irreligieuse pad is gedreven. Voor onszelf en voor ons optreden in de gemeenten moeten we ons ervan bewust zijn, dat, als we de neiging der gemeente voeden, om uitsluitend in het buitengemeene de grondstof van het geloof te zoeken, we juist de ongeloofsrichting steunen. Juist waar men die uitsluitend mystieke geloofsbeschouwing in zwang bracht, ziet men, dat ze in brutaal ongeloof omslaat, zoo men meerdere kennis aanbrengt. Toch zal het nooit gelukken, om die neiging van het geloof geheel ten onder te brengen, wijl ze voortkomt uit het zondige van ons hart. Waren we meer vroom, meer levend met God, meer Hem ziende in het gewone, dan zouden we dat exceptioneele niet zoo noodig hebben. Nu heeft de vroomheid van de vroomsten zelfs zoo weinig te beduiden. Zij die elken dag bij elke bete God als afhankelijke wezens ervoor gebeden, en, beweldadigd, gedankt hebben, zijn zoo luttel in aantal. Het is de vraag, of het gemoed, de persoon in afhankelijke gebedstemming is, niet op de bloote betuiging van het gevoel van afhankelijkheid komt het aan. En dan: we spraken nu nog maar van dat ééne oogenblik, dat men spijze neemt. Maar we worden den ganschen dag door God gedragen. Zij die gevoelen, dat God hun steeds het gezicht, het gehoor, de denkkracht, het gevoel schenkt, dat zij zoo heel het leven van oogenblik tot oogenblik uit Gods hand ontvangen, worden o zoo weinig gevonden. En toch, in die continueele vroomheid, ons gansche leven door is een middel gegeven, om de valsche voorstelling „Alleen in 't buitengewone is God" te bekampen.

Door zonder ophouden te bidden, door God te danken in alles, door steeds de gemeenschap Gods te zoeken, komt men ertoe, om Gods tegenwoordigheid te zien ook in het gewone en Hem niet slechts te zoeken in het buitengewone.

Deze quaestie grijpt zoo diep in het leven in, dat er een arbeid van jaren noodig is, om met zielstudie voor zichzelf daartoe te geraken, en een jarenlang werk is het voor den leeraar, om althans de vromen zijner gemeente tot dat standpunt te brengen. De Gereformeerden, die dit laatste altijd

bedoeld hebben, staan juist daarin principieel tegenover het Methodisme, omdat dit leeft van de exceptie en daarin de zenuw zijner kracht zoekt. Dit geeft aan het Methodistisch optreden iets aangrijpends. Den Methodist laat het stille, gewone leven der vroomheid koud. Dezer dagen is hier in ons land opgetreden een vereeniging voor genezing op het gebed. Die menschen bedoelen het goed, maar hierop concentreeren zij heel hun Christendom; al het andere is geen vroomheid; voor hen is vroomheid alleen dat. En dan moet het nog wel bepaald het gebed zijn van een ouderling, dien zij zelf aanstellen. Dit is een voorbeeld van menschen, die in den gewonen gang der dingen voor de presentie van Gods almacht geen oog hebben: door middelen mag God niet genezen. Dan is het eigenlijk de Satan, die het doet, en die daardoor van God aftrekt.

We moeten nu wel verstaan: dat velen in den Methodistischen hoek gelokt worden, ligt aan de Gereformeerden, die veelal te onvroom waren om die hooge pretentie van het Gereformeerde leven, om in de gewone dingen des levens juist vroom te zijn, in praktijk te brengen. Daardoor moest wel een reactie komen.

In onderscheiding van alle andere godsdienstige richtingen is het de Gereformeerde, die in de gewone dingen van het leven de alomtegenwoordige almachtigheid Gods wil doen erkennen en zien, er om wil bidden en er voor danken. Vandaar dat ze steeds met de wetenschap hoog weg liepen; ze waren nooit bang, als er weer iets was uitgevonden of verklaard. De Gereformeerde dankt voor elke ontdekking op het gebied der natuur, wijl daardoor de orde in die natuur te beter wordt verstaan, en de ordinantiën Gods daardoor weer klaarder voor zijn besef zijn uitgekomen.

Waar nu 't ware standpunt dit is, dat men God ziet ook in 't gewone, daar staat de gewone opvatting ook in geloovige kringen, alsof God alleen in 't exceptioneele te ontmoeten waren, feitelijk verre beneden alle Heidensche godsdiensten.

De totale som van alle gebeurtenissen is met duizend maal duizend millioen niet uit te spreken. Exceptioneele gebeurtenissen zijn er, laat ons zeggen 10000. Wanneer men nu om God te grijpen, zich aan die 10000 vasthecht, dan is in al die andere gewone gebeurtenissen God niet. Daardoor ontstaat een streven, om het aantal wonderen te vermeerderen. Die poging vindt men o. a. in de Roomsche kerk, nu niet genomen als specifiek instituut, maar te verstaan als de Christelijke kerk, waarin door eenzijdigheid allerlei verkeerdheden zijn ingeslopen, en die, in plaats van die eenzijdige opvattingen te bestrijden, ze gesystematiseerd heeft.

Die poging nu, om nieuwe wonderen te creëeren, uitkomend in spiritisme, gebedsgenezing, is er altoos geweest. Rome heeft dat niet verzonnen, maar is er niet tegen ingegaan en heeft het gesystematiseerd: het is verband gaan stellen tusschen de wonderen en de persoonlijke heiligheid der Heiligen, welke laatste dan het vermogen zouden hebben, om wonderen te doen. Stellen we ons nu op dat standpunt, dat bij alle wonderen der H. S. alle wonderen der heiligen, alle gebedsgenezingen enz. optelt, en neemt men daarvoor dan aan het getal 100000; wat beteekent dat dan nog bij de immense hoeveelheid der gebeurtenissen op de aarde? Dan blijf ik komen tot hetzelfde resultaat: dat in verreweg de meeste gebeurtenissen God niet is.

Zoo sta ik beneden de Heidensche animisten. Bij den dienst van Lama in Thibet vindt men in de tempels tal van kruiken, waarin de priester beweert, dat de booze geesten opgesloten zijn. Dat is religieus; dat is een godsdienstiger standpunt dan dat van de mannen der exceptie, want die animisten erkennen, dat in alle dingen de booze geesten werken, dat alles door geestelijke machten wordt beheerscht: dat dit niet geschiedt bij wijze van uitzondering.

Datzelfde vinden we bij de Chineezen. In de Chineesche vlag staat een draak: dien draak vindt men in bijna alle Chineesche teekeningen terug.

Dat is religieus. Die draak is een afbeelding van den boozen geest, en het voeren ervan in de vlag beteekent, dat China dien draak gevangen heeft, dat het door de macht van zijn godsdienst in staat is dien boozen geest te bedwingen. De Chineesche draak heeft ongeveer dezelfde beteekenis als in vele Europeesche vlaggen het kruis: „In hoc signo vinces".

Alleen dan komt men tot een werkelijk-religieuse natuurbeschouwing, als men God zien gaat niet alleen in het bijzondere, maar ook, en zelfs in de eerste plaats, in het gewone. De waarachtig vrome moet verstaan, dat in den gewonen gang der dingen en der natuur van oogenblik tot oogenblik de alomtegenwoordige en almogende kracht Gods werkt. Dan staat men hooger dan het dwalende Animisme.

Nu is hieraan nog dit toe te voegen: Het geloof, als het tot waarachtige, klare, heldere, bewuste vroomheid zal komen, moet niet zijn gevoelsvroomheid: mag ook niet zijn wilsvroomheid of praktikale vroomheid alleen: maar zal ze goed wezen, dan moet het een vroomheid zijn van ons ik, van onzen persoon, een, die gevoel en wil maar ook bewustzijn heeft. De echte vroomheid moet dus gelijkmatig worden gevoeld en gekend en werken in den wil.

Nu vindt men vele richtingen, die zeggen: „Met al die systemen en dogmata, met al die Theologie hebben we niets te maken. Zorg maar dat uwe ziel goed tegenover God staat. In tegenstelling daarmee zeiden de Geref.

steeds: „Neen men moet kennis hebben, niet alleen mnemonistische, zoodat men text na text van buiten kent, niet alleen atomistische, maar ook systematische kennis." Nu is alle Theologie erop gericht, om de elementen van waarheid in de H S. in systeem te brengen; vandaar dat de Geref. er altoos hoogen prijs op stelden, wetenschappelijk te werk te gaan.

Ook in de stichting onzer Universiteit heeft zich dat beginsel uitgesproken. De behoefte en de noodzakelijkheid nu om tot systematisch kennen te komen hangt met ons onderwerp nauw saam en wel zoo: de kennis die we te verkrijgen trachten, is niet anders dan empirische kennis. Gaat ge b.v. den Lombokschat zien in het Rijksmuseum, dan zult ge aan het onderscheiden gaan en trachten uit de verschillende dingen, die ge waarneemt, tot de conclusie te komen, hoever men 't op Lombok in de kunst van houtsnijden, metaalbewerken enz. gebracht heeft. Dezelfde neiging nu is de groote drang van de wetenschap: om door de kennis van onderscheiden objecten te komen tot de kennis van iets, dat die alle gemeenschappelijk hebben. Eerst als dat gelukt is, als men het generale achter de phaenomena gevonden heeft, dan eerst is de dorst naar kennis bevredigd.

Is wetenschap niets dan systematisch kennen, dan onderstelt ze, waar ze de wereld object noemt van haar onderzoek, dat die wereld een systeem is; wat niet mogelijk is als God haar niet als systeem in 't leven heeft geroepen.

De menschen van het exceptioneele standpunt kunnen nooit komen tot het verband van wetenschap en religie: de laatste begint volgens hen pas buiten het gewone leven en zoo krijgt men dan een principiëele antithese van religie en wetenschap.

Door vele predikanten wordt dit in de gemeenten bestendigd. Daarom is 't goed, dit punt eens ernstig onder de oogen te zien. Want metterdaad liet men zoo de wetenschap los; de religie verschimmelt, omdat de kracht van het denken eruit weg is. En niet alleen worden op die wijze religie en wetenschap uit elkaar gerukt, maar ook, men vervalscht zijn godsbegrip. Men krijgt een systematische ongeloovige wetenschap en daarnaast een onsystematische, aphoristische God van willekeur. Dat is de diepste oorzaak, waarom al die richtingen zoo vijandig staan tegen de leerstukken van Praedestinatie, Raadsbesluit, van vastheid van den wil Gods. Uit haar standpunt, van alleen in 't exceptioneele God te willen zien, vloeit dat vanzelf voort.

Zijn we genoeg ingeleid in de vraagstukken, die bij deze paragraaf te pas komen, laat ons dan nu zien, hoe de H. S. van zoo'n onsystematischen God niets weten wil, maar hoe zij steeds op den voorgrond stelt de vastheid, het systematische van wat God geschapen heeft. Alles gaat naar vasten regel en alleen in zulk eene omlijsting van vastigheid is het, dat ons de נִפְלָאוֹת worden

aangediend. Altoos is de achtergrond, waarop alle ding zich vertoont, één geheel, een machtige kosmos, een samenhangende structuur.

In de eerste plaats wijzen we op *Ps. 19*. Waarschijnlijk zal eerst in dit verband de geheel eigenaardige beteekenis van dien Psalm ons duidelijk worden. Het eerste deel loopt tot *vs. 7*, het tweede van *vs. 8* tot slot. Reeds bij eerste lezing valt in 't oog, dat in het eerste deel sprake is van de dingen der natuur, in het tweede van de תּוֹרָה, de zedelijke wereldorde. Om daarvan de heiligheid en het hooge karakter aan te toonen wordt naar het heilig zevental van *vs. 8—10* zeven maal de naam van Jehova genoemd. Van beide, zoowel van de ordinanties der natuur, als van de zedelijke ordinanties wordt de vastheid aangewezen.

Dat dit zoo is zien we in *vs. 5*. Het richtsnoer is een bepalende macht, die de orde der dingen regelt. Waar de zon dag en nacht, avond en morgen licht en schaduw maakt, trekt ze over de aarde een richtsnoer, waardoor het leven wordt bepaald. Daar zijn wel individuen, die daar tegen ingaan, maar hun aantal is zoo minimaal, dat men eigenlijk zeggen kan, dat ze op de 1400.000.000 niet meerekenen. Tot op den huidigen dag regelt de menschheid zijn leven naar het richtsnoer, dat de zon trekt. Im groszen und ganzen worden ook zij, die ertegen ingaan, door de zon beheerscht, want tegen warmte en kou kunnen ze niets doen. (Om de regelmatigheid, waarmee de zon werkt, aan te geven, gebruikt de berijmer nog niet zoo'n kwaad woord, n.l. evenredigheid.")

Richtsnoer is hier het woord, dat straks heet תּוֹרָה, de תּוֹרָה der natuur, de ordenende macht. Zij komt van boven: want de aarde beheerscht niet de hemelen, maar de hemel de aarde.

Daartegenover nu staat in het tweede deel de תּוֹרַת יְהוָה, de ordinantie voor het geestelijk leven.

De eerste is in tegenstelling met de tweede de תּוֹרָה אֱלֹהִים, universeel, gaat over alle natiën en volken: geen spraak en geen oor, waar hare stem niet gehoord wordt.

De tweede is de ordinantie van Jehova, van den God Israëls, komt dus alleen tot haar recht onder Gods volk. En die staat eindelijk ook hierin met de eerste in tegenstelling, dat de Torah van de natuur geen afwijking kent, onwrikbaar vast is, maar bij de tweede zien we reeds dadelijk van afwijking sprake: „Reinig mij van mijne verborgene afdwaling."

In den 19den Psalm wordt op het schoonst heel het stuk, dat we behandelden, uitgelegd.

Job 10 : 21, 22. „Eer ik henenga (en niet wederkom) in een land der duis-

ternis en der schaduwe des doods, een stikdonker land als de duisternis zelve, de schaduwe des doods, en zonder ordeningen, en het geeft schijnsel als de duisternis."

Hier wordt de tegenstelling tusschen leven en dood genomen in tweeërlei opzicht:

1e. Waar leven is, is licht; waar de dood is, duisternis.

2e. Waar leven is, zijn ordinantiën; waar de dood is, een chaos.

Het zijn dus de ordinantiën, die het leven doen opkomen. Eerst is er een chaos zonder ordinantiën; maar als de ordinanties in dien תֹּהוּ וָבֹהוּ inkomen, dan ontstaat daardoor de kosmos, daardoor eerst komt het leven. God is een God van orde, omdat Hij is de levende God. Alle leven is ordinantie. Het lijk heeft geen wet, geen regel; het ontbindt zich, valt uiteen, alles vloeit door elkaar; het wordt één pap, één mengelmoes. Juist door ordening bestaat het lichaam.

Waar nu in de H. S. de grondvoorstelling heerscht, dat de dood zich hierdoor kenmerkt, dat daar is het aphoristische, het Ordnungslose, dan komt bij tegenstelling deze voorstelling van het leven, dat het niet dan met vaste ordinanties denkbaar is. Zoo krijgen we dan een biologie, die niet alleen erkent, dat er ordinanties zijn, maar die ook in het aanwezig zijn van die ordinanties den grondslag ziet van alle leven.

Ps. 119 : 89—96. In dezen Psalm wordt onder allerlei benamingen: „trouw (hier in den zin van constantia = het aan zichzelf gelijk blijven), wet, woord, getuigenis, ordeningen, bevelen": de תּוֹרָה bezongen. In alle volmaaktheid heeft de Psalmist een einde gezien, maar niet in Gods תּוֹרָה.

Heel den Psalm door treedt op den voorgrond deze gedachte: dat er in het leven, in het bestaan van de dingen van hemel en aarde geen aphorisme, maar vastheid en orde bestaat. En juist daarin, in het bestaan van die vastheid overal en altijd, daarin juist vindt het geloofsvertrouwen van den Psalmist rust en verkwikking. In *vs. 89—96* wordt de spil gevonden, waarom heel deze Psalm zich keert, welke spil gezocht wordt in de essentie van 't wezen der schepping zelf. Onder de schijf van de geestelijke תּוֹרָה ligt nog een andere, die der natuur: en beide draaien zich om één spil: de vastheid van Gods ordinanties.

Ook hier *(vs. 93)* vinden we evenals in Job, dat het de bevelen Gods zijn, waardoor God den Psalmist levend gemaakt heeft.

Nu voelen we, dat we juist de gansch tegenovergestelde vroomheid vinden bij de menschen van de vrome exceptie. Daar heet het: „ging het maar minder naar de natuurwetten, en hadden we maar meer van die exceptie."

De vroomheid der H. S. heeft behagen juist in de vastheid van de ordinantiën Gods èn in de natuur èn in de geestelijke dingen: en die ordinanties zijn den Psalmist boven alles dierbaar daarom, omdat hij er de natrillingen in grijpt van het leven Gods.

Heel de Psalm is slechts één in verband zetten van de ziel met de ordinantiën van hemel en van aarde, en met God, die juist in die ordinantiën Zijne heerlijkheid openbaart.

In *Job 28* vinden we de חָכְמָה verheerlijkt. Zij is van den buitenkant genomen hetzelfde wat de Logos is van den binnenkant. De Logos van den binnenkant is het ordenende denken, de ordenende gedachte, die heel het leven doet opkomen door haar ordening: *διὰ τοῦ λόγου τὰ πάντα γέγονεν*. Doordien de Logos den chaos aangrijpt en er zich in belichaamt, komen de dingen tot leven uit. Maar is dat nu zoo de Logos van den binnenkant, dan kan men ook het totaal daarvan nemen, zooals het zich naar buiten openbaart, en dat is de חָכְמָה. De kiem, waaruit de structuur opkomt, is de Logos, het bestek de חָכְמָה.

Zoo lezen we dan in *Job 28 : 22*, dat de dood en het verderf de ordeningen niet kennen; die hebben slechts een gerucht gehoord van de ordeningen der Chokma. Maar God verstaat haren weg, Hij weet hare plaats. Die wijsheid wordt ons daarin geteekend, dat de wind, schijnbaar het meest willekeurige, dat maar te denken valt, toch beantwoordt aan een bepaalde wet. Hij heeft n.l. een gewicht, een nauwkeurig vastgesteld gewicht. Tegenwoordig noemt men dat „druk van stoot". De wateren hebben eveneens een bepaling, ze zijn opgewogen in een maat, de regen heeft een gezette orde.

Wat schijnt onbepaalder dan de vraag, waar de bliksem zal inslaan? Neen, antwoordt de H. S., ook dat gaat naar een ordinantie Gods: God heeft een weg geteekend voor het weerlicht der donderen *(vs. 25, 26)*. Daartegenover staat nu weer in *vs. 28* de geestelijke תּוֹרָה.

Job 38 : 1—13. Ook hier vinden we deze beschouwing:

1e. Dat de wetenschap bestaat in het kennen van de ordinanties Gods.

2e. Dat die ordinantiën voor heel de schepping gelden: „Wie heeft hare maten gezet?" *(vs. 5)*.

3e. Dat heel de schepping voor ons staat als een goddelijke, majestueuse bouw, waarvan alle fundamenten en hoeksteenen zijn afgemeten.

4e. Dat God ook voor de zee naar een besluit, een vaste ordening de aarde doorgebroken heeft.

5e. Dat licht en duisternis etc. evenzoo gaan naar de ordinantiën Gods.

De kennis waarvan is de echte wetenschap, de waarachtige Chokma.

Job 37, o. a. *vs. 6, 11, 12*. De wolken, die drijven in het zwerk, men zou

ervan zeggen: „ze spelen, ze stoeien met elkaar willekeurig, geheel wisselvallig is het, in welk deel van het land die wolken haar water zullen loslaten." „Neen," zegt de H. S., „naar den wijzen Raad Gods bewegen die wolken zich, in hare ommegangen doen ze alleen dat, wat God gebiedt."

Ook in *Jeremia 31 : 35, 33 : 25* vinden we weer dezelfde grondgedachte. De beweging der hemellichten gaat niet naar wetten, die ze in zichzelf dragen, maar naar wetten, door God gesteld, wetten, zoo onverwrikbaar, dat de vastheid van die ordinanties genomen wordt als uitgangspunt, om te betuigen de verzekerdheid van het verbond, dat God met Israel heeft.

Nemen we nu dit alles saam, dan zien we, dat niets der H. S. vreemder is dan een onsystematisch-aphoristische natuur- en wereldbeschouwing. Zoo kras mogelijk doet ze uitkomen, dat in alles vaste ordinantiën bestaan.

De natuurwetenschap ziet een genit. subjecti in hetzelfde, waarin de H. S. ziet een genit. objecti: de H. S. wetten, *aan* de natuur gegeven, leges, quae naturae ordinem regunt; de natuurwetenschap bedoelt wetten, *door* de natuur gegeven, quas dedit natura. Daarin zit alle verschil tusschen geloof en ongeloof. Over het feit, dat er natuurwetten zijn, bestaat tusschen de strengste wetenschap en de H. S. geen zweem van verschil.

In *Jeremia 8 : 7* lezen we: „Zelfs een ooievaar aan den hemel weet zijne gezette tijden, en eene tortelduif, en kraan, en zwaluw nemen den tijd hunner aankomst waar." Hier worden we gewezen op de ordinantiën Gods, instaande tusschen de natuurwetten en de zedelijke wereldorde, de תּוֹרָה van het instinct. Men kan niet zeggen, dat het trekken van die vogelsoorten is een dynamische natuurwet, want die doet niets uit zichzelf; maar die beesten doen het uit zichzelf, ze weten hunne gezette tijden. Die instinctieve ordinantiën leggen dus de brug tusschen de natuurlijke en de geestelijke ordinantiën. We zien alzoo, dat de H. S. niet alleen onder de ordinantiën verstaat natuurnoodwendigheid en zedelijke wetten, maar ook dat, wat God in de dieren bestelt en uitwerkt.

In de H. S. wordt de Souvereiniteit herhaaldelijk daardoor toegelicht, dat die Souvereiniteit ook over de zee gaat. Die zee is nu lang zoo'n schrikwekkend verschijnsel niet meer. Maar toen de kennis van de zee, van de astrologische en meteorologische verschijnselen nog niet bestond, was ze voor den mensch de grootste machtsopenbaring in de schepping, die alleen door God kon beheerscht worden.

Dat hangt met nog iets anders saam. De aarde is uit het water opgekomen. Het water is dus oorspronkelijk geweest het graf der wereld, de macht, die

alle leven, alle kracht ten onder hield. Van die macht nu is de zee volgens de H. S. een overblijfsel. Daarom wordt voortdurend gezegd, dat de aarde op de rivieren is gegrondvest. Welnu, Hij, die zijn scheppingsmacht toonde door 't doorbreken van die watermassa, dat is God en God alleen.

Wanneer we nu de verschillende uitspraken van de Souvereiniteit Gods over de zee vergelijken, dan zien we aan den eenen kant de uitspraak, dat van de scheppingsure af aan de schepping paal en perk gesteld is door de scheppingsordinanties; aan den anderen kant, dat het God is, die door Zijne Souvereiniteit de zee tegenhoudt en bedwingt.

Zoo is in *Spreuken 8 : 29* sprake van de Souvereiniteit Gods over de zee als aanduiding van die ordinanties Gods in de schepping, waardoor God voor altoos aan de zee paal en perk stelde.

Ps. 104 : 5—9. Daar vinden we de voorstelling, dat eerst de wateren den aardbol als met een kleed omvangen hebben, dat God daaruit de aarde heeft doen voortkomen, die wateren teruggedreven heeft, en daardoor hun een perk gesteld heeft, dat ze niet overgaan zullen.

In *Ps. 65 : 7, 8* daarentegen vinden we een voorstelling van de Souvereiniteit als de op een gegeven oogenblik intredende almacht Gods, waardoor de met geweld opbruischende golven bedwongen en teruggedreven worden.

En omgekeerd in *Job 38 : 10, 11*: in de schepping zelf is door God aan de zee eene ordinantie gesteld.

Resumeerend krijgen we dus:

1e. In de H. S. wordt steeds gesproken tegen de aphoristische natuurbeschouwing en verdedigd de organische, vaste natuurbeschouwing.

2e. Die vastheid wordt gegrond op de ordinanties Gods, op de natuurlijke, instinctieve en zedelijke.

3e. Die ordinanties worden voorgesteld de eene maal als dateerend van de ure der schepping, een ander maal als de alomtegenwoordige kracht Gods.

Nu komen we op de wonderen.

Hoewel we volgens de H. S. nooit anders dan vaste natuurwetten belijden mogen, komt dezelfde Schrift van den anderen kant tot ons en zegt, dat het karakteristieke van de macht Gods daarin ligt, dat Hij wonderen doet.

Een enkele uitspraak is voldoende, om dit aan te wijzen.

In *Ex. 15 : 11* wordt het karakteristieke in God, dat, wat Hem tot een univocum maakt — Wie is onder alle goden als Gij? — daardoor aangeduid, dat God is doende wonderen.

Job 37 : 14. Wat wordt hier met wonderen bedoeld? Men kan dat niet van elke plaats in de H. S. met zekerheid beslissen. Maar soms, b.v. hier kan men het onmiddellijk zeggen. Want wat gaat vooraf? Wordt in 't voorgaande gehandeld van den doortocht door de Roode Zee, het wonder van 't manna, of iets dergelijks? Neen maar vooraf gaat, dat de wolken den regen daar brengen, waar God wil. Hier wordt dus met נִפְלָאוֹת genoemd, wat wij verstaan onder gewone natuurverschijnselen.

In *Job 5* vinden we dat bevestigd en nader toegelicht. Hier wordt ook van נִפְלָאוֹת gesproken, maar uitdrukkelijk erbij gezegd:

1e. dat het weer bedoeld wordt van den regen.

2e. dat dit tot de Niphlaoot behoort, omdat de mensch het niet kan onderzoeken.

De Schrift verstaat dus onder wonderen die verschijnselen, waarvan de mensch den samenhang, de innerlijke werking niet kan doorgronden.

Slaan we nu op *Ps. 77 : 12—21*, dan lezen we daar ook van wonderen. Hier wordt die naam gegeven aan iets, dat niet naar de gewone ordinantiën der natuur, maar door een onmiddellijk optreden van Gods almacht plaats heeft. Maar ook die werkingen worden niet genomen buiten de natuur om, want tevens is er sprake van Gods triumf over de zee, van de worsteling van Zijn almacht met wolken en bliksemen.

Datzelfde vinden we ook in *Ps. 136 : 3 vv.*

Er is dus geen questie van, of in de H. S. wordt tegenover de vaste ordening aan den eenen kant aan den anderen kant gesproken van een God, die wonderen doet, en dat wonder-doen wordt gezocht zoowel in die dingen, die naar de ordinantiën der natuur gaan en door ons niet kunnen onderzocht worden, als in die dingen, welke buiten die ordinantiën omgaan. Tusschen het een en het ander wordt geen distinctie gemaakt. Wonder is omne quod rapit in admirationem. In de Providentie is het altoos dezelfde almacht en Souvereiniteit Gods, die òf naar de gestelde natuur-ordinanties òf er buitenom de heerlijkheid Gods manifesteert.

Nu is intusschen — en hier ligt de grondfout — de wetenschap het standpunt gaan innemen, dat die ordinanties vaste wetten zijn, die besloten liggen in de natuurverschijnselen, en dat die natuurverschijnselen op zichzelf bestaan buiten God. Men is den kosmos gaan beschouwen als een zelfstandige, machtige structuur, waarin werken allerlei eigen inwonende krachten en gegevens. Of men gelooft of niet gelooft doet er dan niets toe. Gelooft men niet in God, dan kan van wonderen geen sprake zijn, omdat er dan geen God is. Maar ook hij, die erkent, dat deze machtige structuur in den aanvang door God is geschapen, plaatst haar bij deze beschouwing naast en tegenover God. God

staat er boven, gluurt er in, komt soms met Zijn hand eraan. Maar als Hij met Zijne hand aan die structuur raakt, dan is Hij ook gebonden aan haar krachten en wetten.

Op dat standpunt moest men er wel toe komen om te zeggen: „Er kunnen geen wonderen zijn die de natuurkrachten stuiten. God heeft de natuurordinanties eenmaal vastgesteld, en morrelt nu niet, om daar iets aan te veranderen." Op dat standpunt komt men er toe alle wonderen te beschouwen als iets tegen- of bovennatuurlijks. Men neemt de natuur als de op zichzelf bestaande structuur met haar eigen wetten en krachten. Om een wonder te doen, moet God met hooger kracht over die natuur triumfeeren, dus een boven- of tegennatuurlijke werking doen.

Die beschouwing is irreligieus en komt feitelijk neer op verloochening van God. Men krijgt een almachtig God en een almachtige natuur. Voor iemand, die gelooft, dat God van oogenblik tot oogenblik de natuur draagt, is, als God wordt weggenomen, ook de natuur weg. Maar allen, die zich op het dualistische standpunt stellen van een dualistischen kosmos naast en tegenover God, zeggen dan daarmede, dat God wel de wereld schiep als een architect, die een huis bouwde, maar dat, als ge God wegneemt, evenwel die wereld staan blijft evenals dat huis, wanneer de architekt weg is. Daarom moet ieder, die religieus wezen wil, die natuurbeschouwing als zou de natuur zijn een inzichzelf consistent iets, principiëel bestrijden.

De eenige natuurbeschouwing, die met het geloof in een levend, persoonlijk God bestaanbaar is, is de Gereformeerde: God alleen alles van oogenblik tot oogenblik dragende. Is dat de ware natuurbeschouwing, dan kan er van iets, dat boven of tegen de natuur zou zijn, geen sprake wezen. Want dan is het bestaande niets dan de expressie voor elk gegeven oogenblik van Gods welbehagen, de natuurwet niet anders dan de expressie van Gods welbehagen voor de relatie der dingen. Dringt men zoo door, en vraagt men ten slotte, wat cohaesief de deelen der wereld bijeenhoudt, dan is er geen ander antwoord dan: God en Gods alomtegenwoordige kracht.

Waarom zou nu God aan die door Hemzelf gegeven ordinanties, waarvan Hij van moment tot moment bron en oorzaak is, gebonden zijn? Die binding moet dan plaats hebben òf door God zelf, òf door iets buiten God.

Buiten God kan niets wezen, wat Hem bindt, of het zou sterker en machtiger moeten zijn. Kan de natuur God binden? Neen, want ze is Gods product en bestaat buiten Zijn wil geen oogenblik. Kan een lex aeterna èn op zedelijk èn op physisch gebied God binden? Dan zou God in de Schepping niet vrijmachtig geweest zijn, om de ordinanties te stellen, zooals Hij goedvond, maar heeft Hij ze moeten stellen, zooals ze uit de lex aeterna voort-

vloeiden. En die lex aeterna zou dan moeten gesteld zijn door een tweeden en machtiger God (Gnosticisme).

Gods ordinanties zijn dus voortgekomen uit Zijn vrijmachtig welbehagen. Ze kunnen God dus niet bepalen of beperken. Het eenige zou nog kunnen zijn, dat God a. h. w. bij vergissing zich door die ordinanties gebonden had. Maar ook die gedachte is geen oogenblik toelaatbaar, wijl die voorstelling noodzakelijk weer leiden moet tot een beschouwing van de wereld als een zelfstandige structuur buiten God.

Is nu God door niets gebonden noch in noch buiten Hem, dan volgt, dat de bewering, als zou Zijn almacht op eenige wijze door de natuurwetten beperkt worden, geheel onhoudbaar is.

Nu voortgaande resumeer ik heel de tweede observatie in de woorden van *Ps. 115 : 3*: Al wat Hem behaagt, doet Hij. Nooit is er eenig impediment voor God om te doen wat Hij wil.

Dit leidt evenwel niet tot een atomistische, anorganische opvatting van den kosmos. Want er is maar één ding, dat den κόσμος bepaalt, het door God zelf gestelde τέλος waaraan Hij na het geponeerd te hebben gebonden is. Wanneer nu dat τέλος kan bereikt in de gewone ordo rerum, dan zou 't krachtsverspilling en in strijd met de majesteit Gods zijn, om niet in die ordo rerum te volharden. Verandering moet slechts dan intreden, als de gewone ordo rerum van 't τέλος zou afleiden.

Eerst is het τέλος. De ordo rerum is daaruit gededuceerd, dus *tweede*. Inservit ordo rerum fini proposito.

De volgende observatie bespreekt de positie van 't creatuur tegenover de ordo rerum. Om 't wonder te begrijpen, doet men 't best te vragen : „Hoe sta ik tegenover het wonder?" en dan : „Hoe staat God er tegenover?"

De positie van het creatuur. De ordo rerum is voortgekomen uit een macht buiten ons, wij vinden hem. Bij al wat we doen zijn we dus aan die orde gebonden. Zoo bij het spreken van een enkel woord aan onze spieren, aan de wetten van de linguistiek, van 't geluid, van het denken, aan een gansche complex van ordinanties, voortgekomen uit de ordo rerum. De macht van den mensch bestaat in het kennen van dien ordo.

In het leeren kennen ervan bestaat alle empirisch onderzoek, onderzoek naar den vasten gang in de verschillende verschijnselen. Als ik dien gang, die orde ontdekt heb, dan weet ik, dat als ik in een volgend oogenblik die krach-

ten naar de door mij gevonden orde gebruiken wil, dat ze dan tot mijne dispositie staan.

Er kan evenwel nog een andere, een hoogere ordo rerum zijn. Ook in 't kunstleven is een norma, maar een heel andere dan in den gewonen ordo rerum. Waar deze langs een rechte lijn werkt, werkt gene naar een parabool. Wanneer nu de kunstenaar al werkt naar een geheel andere ordo rerum dan die van 't gewone leven, zoo zou 't ook kunnen, dat God langs zoo'n parabolische lijn, d. w. z. met een geheel andere ordo rerum werkte. Maar dat doet God niet, en wel omdat dan die ordo niet zou vallen onder 't bereik van den mensch. En dat moest, zou het τέλος bereikt worden. Het τέλος van heel de Schepping is de verheerlijking Gods. Zij kan alleen aanschouwd in het bewuste leven van mensch en engel, volgens de Schrift in den mensch het hoogst. De mensch is geschapen als antwoord op de vraag: „Hoe moet een wezen zijn om God te verheerlijken?" De heele overige kosmos als antwoord op de vraag: „hoe moet de kosmos zijn voor den mensch". De mensch is geschapen ad imaginem Dei, opdat uit hem de glorie Gods zou kunnen komen, de heele overige schepping ad imaginem hominis. De ordo rerum vindt dus zijn vervulling daarin, dat ze door den mensch kan ingedacht en gemanipuleerd worden. Hoe ontzaggelijk ver is 't daarmee nu al niet gekomen! Had de Ruyter het slechtste Spaansche schip van onze dagen gehad, heel de Engelsche vloot had hij kunnen wegvagen. Daarin ligt de profetie, dat eens alle krachten in den kosmos door den mensch zullen gekend en gemanipuleerd worden.

De ordo rerum is voor den mensch middel om zijn roeping te vervullen. En waar dat zoo is, begrijpen we ook, dat de mensch aan dien ordo absoluut gebonden moet zijn. Nu is het echter mogelijk, dat de eene mensch op den anderen den indruk maakt van wonderen te doen. Er kunnen n.l. menschen zijn, die zekere krachten in den ordo rerum hebben leeren kennen en manipuleeren, die een ander niet kent, of wel kent maar niet manipuleeren kan. De menschen, die dat wel kunnen, schijnen dan wonderen te doen. Maar de wonderen zijn schijnbaar, vallen weg, zoodra we zelf de verborgen kracht kennen.

De mensch doet niets en vermag niets te doen dan door de ordo rerum.

Als dus Petrus e. a. wonderen doen, volgt, dat *zij* die niet doen maar *God*, terwijl de mensch instrumentaliter dienst doet. Toen Petrus den kreupelen man genezen had, zei hij dan ook, dat dit het werk was van den verhoogden Heiland. Absolute regel voor door den mensch gedane reëele wonderen is altoos, dat daar de mensch niet is causa secunda, maar adjectief instrument van God. Ook waar Christus, op aarde verkeerend, wonderen doet, doet hij

dat nooit naar zijn menschelijke natuur, waarin ook Hij gebonden was aan den ordo rerum, maar door effluxus van kracht uit de goddelijke natuur.

Zoo staat de mensch dus tegenover den ordo rerum. God, de Schepper en Poneerder, staat er boven, kan dus volgens Zijne Souvereiniteit buiten dien ordo omgaan, m. a. w. wonderen doen.

Laatste observatie. Ook voor ons besef willen de wonderen een verklaring. Verklaren is den ordo rerum bij een bepaald verschijnsel toelichten, het verband der momenten doorzien. Maar op één punt kan dat de wijze van verklaring niet zijn, en wel daar waar ik buiten den kosmos treed; want de ordo rerum geldt alleen in den kosmos. Daardoor kan men met de ordo rerum noch God verklaren, noch den oorsprong der dingen, waardoor die ordo ontstaat.

Nu is ons in het feit van de creatie een middel gegeven, om per analogon de wonderen te verklaren. In de creatie werkt niet de gewone ordo rerum, want die moet nog geschapen worden.

Het wonder mag niet, zooals sommige onnadenkende menschen doen, als een soort van nieuwe schepping beschouwd worden. De kosmos is compleet, niet vatbaar voor vermeerdering. Krijgen we in ons organisme iets wat er niet in hoort, dan kunnen we het niet als organisch deel opnemen. Het moet er uit, anders komt er ziekte, dood.

Zoo is ook een gedicht, een goed beeld afgewerkt, compleet; er kan niets meer bij. Dus is ook de kosmos te nemen als een afgerond geheel, een constante massa elementen, aan een vasten ordo rerum onderworpen.

De wonderen kunnen alzoo niet iets nieuws zijn, maar slechts dit, dat de bestaande dingen voor een oogenblik onderworpen worden aan een anderen ordo rerum, geen willekeurige evenwel, maar die zich moet inschakelen in den bestaanden ordo rerum, eruit voortkomen en erin uitloopen moet. De creatie is dus analogon in zooverre in beide gevallen werkingen Gods optreden, waarin God naar een andere dan naar de gewone orde van zaken werkt. Toch zijn beide gevallen niet gelijk. In het wonder is God aan 't bestaande gebonden, bij de creatie aan Zichzelf alleen. Zoo is in de wedergeboorte de mensch wel volkomen passief, maar toch kan ze niet van een Petrus een Paulus maken. Petrus houdt ook na de wedergeboorte, zijn eigen karakter.

Van Ethische zijde geeft men wel eens deze voorstelling van het wonder, alsof het zou zijn een inschuiven van een hoogere orde van zaken in de lagere. Dat standpunt loochent het wonder en is Pantheistisch, leerend een proces, verschillende lagen en ordines, die zich uit elkaar ontwikkelen. Het loochent

de wonderen. Want zij gaan niet naar een ordo rerum, maar worden op dat oogenblik alzoo door God gewild. Door van een hoogere orde te spreken, bind ik God aan die orde, loochen ik de vrijmacht Gods, die juist in het wonder zich openbaart. Hier komt feitelijk weer de lex aeterna terug.

Ten slotte nog dit. De wonderen komen in de H. S. niet voor als een grillige rapsodie, maar vormen een geheel en vinden daarin hun organisch verband, dat ze de breuken door de zonde geslagen door nieuwe aaneenschakeling sluiten en boeten. De beschouwing van 't wonder hangt nauw saam met die van de zonde. Het besef van zonde en schuld im groszen und ganzen klimt, als het besef van het wonder dieper wordt. En omgekeerd hangt loochening van het wonder genetisch samen met verzwakking van de schuldbelijdenis.

§ 8. *De Providentia et Mediis Homini oblatis.*

Geen gering misverstand duikt vaak op omtrent de geoorloofdheid en de plichtmatigheid, om zich te bedienen van middelen, die hetzij tot onderhouding van het bestaande, hetzij ter herstelling van het in ongereedheid geraakte, of ook ter voorkoming of afwending van gevaar ons ten dienste staan of worden aanbevolen. En in verband hiermede het inroepen bij of afgescheiden van die middelen van de hulpe of den zegen Gods in het gebed. Drieërlei standpunt wordt hierbij ingenomen:

Ten eerste zijn er, die stellen, dat het gebruik dier middelen geboden is, maar dan ook alle verder inroepen van de hulpe Gods in het gebed overbodig maakt.

Ten tweede zijn er ex opposito, die alle gebruik, hetzij alleen van gevaar afwendende, of van herstel aanbrengende of ook van onderhoudende middelen bestrijden, en drijven op het gebed alleen.

En ten derde zijn er die leeren, dat de middelen, zoowel ter afwending als ter herstelling en ter onderhouding aan te wenden plichtmatig is, maar dat daarbij tevens de hulp en de zegen Gods is in te roepen. Het laatste is het standpunt der H. S. en zoo ook der Geref. KK., zoodat zoowel zij, die zich exclusief aan de middelen vastklemmen als zij, die exclusief op het gebed willen steunen te bestrijden zijn.

De fout der eersten is, dat zij den kosmos en de daarin heerschende orde beschouwen als bestaande in zichzelf en niet als van oogenblik tot oogenblik in zijn geheel, in al zijn deelen, in al z'n krachten en werkingen van krachten gedragen door Gods almacht en door die almacht alleen, zoodat zij geen oog hebben voor den zegen Gods, die in het doen beantwoorden van den ordo rerum aan zijn bestemming bestaat, als voor de psychologische werking van de gemeenschap Gods op het zielsleven, en van het zielsleven op het lichaam.

De fout der tweeden is, dat zij God als den Almachtige sensu abstracto nemen en isoleeren van Zijn schepping, de daarin door Hem bestelde orde en ingelegde krachten dualistisch als een macht buiten en tegenover God stellen, en alzoo in principe het juist aan de exclusieve gebruikers der middelen gewonnen geven, dat de ordo rerum feitelijk buiten God bestaat, alleen met dit verschil, dat de exclusieve

gebruikers der middelen dit op heel den kosmos toepassen en zij alleen op de middelen, waarvan in een gegeven geval sprake is. Het onprincipiële van hun standpunt komt te sterker daarin uit, dat ze gemeenlijk hun methode òf alleen op de afwendende òf alleen op de herstellende, maar in geen geval op de onderhoudende middelen toepassen. Alleen eten en drinken ze, maar ze weigeren medicijn te nemen, of ook, ze zien er geen kwaad in, middelen tot herstel te bezigen, wanneer ze repressief zijn, doch slaan ze af, zoodra ze praeventief karakter zouden dragen. Dit nu is halfheid en consequent is op dit standpunt alleen hij, die ook ter onderhouding van alle middelen afziet. De strijd gaat alzoo niet alleen over de geoorloofdheid, maar tegelijk over de plichtmatigheid der middelen, zoo ter onderhouding als ter herstelling, zoowel praeventief als repressief. En deze plichtmatigheid behoort op grond der H. S. verdedigd te worden, overmits alleen op dit standpunt het dualisme kan overwonnen worden, de middelen als niet alleen van God komende, maar als tot ten laatste toe in Gods hand blijvende optreden en het gebed niet alleen om hulpe en bewaring, maar ook om zegen bij alle middel in eere en onmisbaar blijft. Het feit, dat dit vraagstuk ook met den terminus vitae samenhangt, verandert hieraan niets. Want wel is in Gods raadsbesluit die terminus vitae voor elken mensch onveranderlijk bepaald, maar voor ons verborgen gebleven. En hetgeen verborgen is, kan nooit een regel van gedraging uitgeven of beheerschen. En ook kan men niet zeggen: Indien die terminus vitae vaststaat, heb ik derhalve niets te doen, want noch mijn doen noch mijn nalaten kan hier iets aan veranderen. Dan toch zou men de fout begaan, alsof in dat Raadsbesluit alleen die terminus vitae, en niet evenzoo al wat daaraan voorafging, dus ook elk gebruik of verzuim van de middelen bepaald is, zonder dat daardoor hier zoo min als op eenig ander punt de schuld van het verzuim van ons wordt weggenomen.

Toelichting.

Deze paragraaf is breed opgezet, maar niet zoozeer, omdat ze in de Dogmatiek thuis hoort. Zij stelt een regel des levens, hoort dus niet in de aletheïsche maar eerder in de Ethische dogmatiek thuis. Toch werd hier dit stuk uit zijn beginsel besproken en opgelost, omdat op dit punt in onze kringen veel misverstand bestaat. Dat misverstand, zich uitend in het verzet tegen repressieve en praeventieve middelen komt op uit het religieus gevoel, als reactie op het roemen van de menschelijke almacht aan de overzijde. Jonge predikanten op

die bezwaren stuitend, doen een van twee: òf ze gaan bedekken om de gemeente te behagen òf ze gaan met te ruwe greep dergelijke bezwaren aangrijpen en doen daardoor meer kwaad dan goed. Om tot helder inzicht te geraken moeten we wel in 't oog vatten de principieele meeningen, die hier tegenover elkaar staan. Men kent alleen God als werker of men kent alleen den mensch als werker. Dat zijn de twee absolute standpunten. Het laatste wordt ingenomen door de ongeloovige wetenschap: „Steeds neemt het kunnen der menschen toe. Binnen afzienbaren tijd zal niets aan menschelijk kunnen een grens stellen. De mensch moet geoefend, de krachten opgespoord. Een God is er niet."

Op het andere standpunt zegt men: „God is *de* Werker; wat zal ik nietig mensch dan probeeren te werken." Al wat God doet is compleet. Wie zal nu aan het werk van dien volmaakten werker iets gaan toevoegen? Wat te zeggen van een kladschilder, die bij een stuk van Rembrandt iets wil bijmaken? Hij voltooit niets maar bederft En zoo bederft ook alle bijvoeging van menschen het in zichzelf volmaakte werk Gods."

Dat zijn de beide absolute standpunten: Als de mensch alles doet, blijft voor God niets te doen over. En omgekeerd: Als God alles doet, blijft er voor den mensch niets meer te doen over. Het eerste standpunt wordt feitelijk door duizenden bij duizenden, het laatste wordt absoluut bijna nooit ingenomen.

Maar veelvuldiger komt voor een halfslachtige positie, n.l. deze, dat men voor de onderhoudende dingen tegen 't gebruik van middelen niet de minste bedenking heeft, maar wel tegen dat van medicijnen. Nog breeder is de schare van hen, die èn onderhoudende èn herstellende middelen gebruiken, maar bedenking opperen tegen het gebruik van praeventieve middelen; en dat weer nauwer: hetzij die praeventieve een opzichzelf schadelijk karakter dragen: hetzij ze in conflict komen met natuurmachten (bliksemafleider): hetzij ze tot misbruik aanleiding geven (verzekering).

Dat halfslachtige standpunt is niet uit een principe ontstaan, maar historisch doordat de groote menigte halfslachtig is en het zoo beschouwt, dat partim Deus, partim homo agit. Al wat een ordinair karakter draagt en zeker is beschouwt men als tot ons terrein behoorend; wat onzeker is en van de gewone orde afwijkt als tot Gods terrein.

Bij den landbouw hangt goede of kwade oogst af van 't weer, een onzekere macht. En dat weer, dat onzekere, ging men toen aan God toeschrijven, daarvoor voelde men zich van God afhankelijk. Vandaar dat in landbouwende streken het bidden zoo lang stand hield.

Zoo heeft ook het zeemansbedrijf een onzeker element, waardoor in dat

bedrijf naast veel ruwheid en losheid zeker afhankelijkheidsgevoel ten opzichte van God zich staande houdt. Bij het visschersbedrijf krijgt dit onzekere element nog een Potenz; bij de onvastheid van het weer komt het wisselvallige aantreffen van de visch. Die elementen nu plaatst men op Gods terrein. Vandaar dat in de visschersdorpen nog zooveel godsdienst gevonden wordt.

Datzelfde nu vinden we in het geheele leven. Bij die menschen, die een beroep zonder onzekere elementen hebben, vindt men weinig gevoel van afhankelijkheid van God.

In 't gewone leven is 't onzekere element de gezondheid. Als twee visschersbooten elkaar ontmoeten, komt allereerst het onzekere element ter sprake: Wat heb je gevangen? In het leven is de eerste vraag altijd en overal naar *het* groote, onzekere element: de gezondheid. Daarbij gaat men — b.v. als er ziekte is — weer aan God denken. Dat is ook bij ons zoo. In 't gewone leven bidden we, maar veel intenser wordt ons gebed bij ziekte en gevaar. God gebruikt die onzekerheden, om in het menschenhart in te houden het afhankelijkheidsgevoel, dat het anders verliezen zou. Dat is niet vreemd, maar behoort zoo bij het bestel der algemeene gratie.

Maar dit standpunt heeft ten gevolge, dat, naarmate de mensch meer de macht in handen krijgt, de schrik er uitgaat en de afhankelijkheid minder gevoeld wordt.

Zoo heeft de vooruitgang van de medische en chirurgische wetenschap tot resultaat, dat het geloof aan de almacht Gods, het gevoel van behoefte aan Zijn hulp afneemt. Het toenemen der kennis, de goedheid Gods, dat hij ons meer ter dispositie stelt, voert metterdaad met zich, dat het religieus gevoel minder wordt. De praktijk leert, dat waar het religieuse leven niet wortelt in de wedergeboorte, toenemen van kennis minder worden der religie beteekent.

Men moet dat niet als onwaar op zij zetten. Dat is zoo. In de algemeene genade zijn de onzekerheden hulpmiddelen, om den band aan God vast te houden.

Andere observatie. De werkingen Gods moeten aldus onderscheiden:

I. Werkingen, die God direct doet nullis mediis interpositis (creatie)

II. Werkingen, die God door instrumenten doet. God wil b.v. een kip maken. God maakt ze nu niet ineens, maar eerst een ei en daarvoor weer een kip en weer een ei tot de eerste schepping toe. Om een roos te maken gebruikt God een bestaande plant, om een leeuw te formeeren leeuw en leeuwin. Den bliksem maakt God door de bestanddeelen van lucht en de electriciteit, zich in een wolk ophoopend. Er is wel een voorstelling, schoon en aangrijpend,

alsof God den bliksem slingerde van zijn troon, maar die voorstelling is in den grond heidensch: die van Zeus den bliksemslingeraar.

Of er dan op dit oogenblik geen directe werkingen Gods meer zijn? En dan is het antwoord: Zeker, een directe werking is de inwerking van de goddelijke kracht op de kiem van het organisme. Maar overigens werkt God per media.

III. Werkingen, die God doet door den mensch als causa secunda.

Beschouwt men den mensch enkel als instrument, dan gaat zijn zedelijke vrijheid te loor en wordt hij een machine. De voorstelling der H. S. van den mensch als causa secunda plaatst 's menschen leven in een gansch ander licht.

Zij nu, die tegen het gebruik van middelen zijn, beschouwen den mensch niet als causa secunda, maar als instrument.

Nu moet nog op twee dingen gewezen. Allereerst op de paedagogische strekking, die ligt in het feit, dat de menschelijke ontwikkeling begint met veel nood, maar allengs overgaat in een toestand van minder nood met minder buitengewoons. Vergelijkt men den toestand van onze vaderen uit de eerste eeuw met ons leven nu, dan zien we dat toen de nood veel grooter plaats besloeg. Toen stond het land bloot aan ontzettende verwoesting van overstrooming, nu is het veilig door indijking: toen was 't bijna onmogelijk roovers-aanvallen te ontgaan, thans heeft men zekerheid van goed en leven.

Dat nu het begin van de menschelijke ontwikkeling een zeer gedrukt leven was, dat is zoo Gods bestel geweest. Toen had men 70% nood tegen 30% rust, nu 30% nood tegen 70% rust. Maar waar de nood van 70 tot 30 daalde, daar daalde ook van 70 op 30 de religie.

God zoekt dus in 't begin den mensch tot religie te brengen door uitwendige krukken van nood, opdat later, na het ontnemen dier krukken, de mensch religieus zijn zoude door eigen inwendigen drang. Dat evenwel de religie gezonken ligt, is de schuld van den mensch.

Tweede opmerking. De Ethische modernen zijn juist door dit feit gefrappeerd, dat naarmate de risico mindert, ook het religieus gehalte mindert van het algemeen en er nu wanverhouding ontstaat tusschen des menschen uit- en inwendig leven.

In de dagen van groot risico hing alles af van persoonlijken moed, persoonlijke volharding. Maar in onzen tijd, nu de risico's zooveel verminderd zijn, nu het minder op de persoonlijkheid aankomt en men voor geld alles krijgen

kan, ziet men de wanverhouding tusschen in- en uitwendig bestaan al scherper en scherper worden. Vromen lijden, terwijl goddeloozen zich verheugen in voorspoed. Het is de klacht uit *Job, Spreuken, Psalmen,* maar nu veel regelmatiger voorkomend.

Dit leidde de Ethische modernen ertoe om te zeggen: „Tusschen uit- en inwendig leven bestaat geen verband. Ge moet komen tot de erkentenis, dat God wel het laatste regelt, maar buiten het eerste staat. De machten der natuur worden beheerscht door een *x*, de God onzer aanbidding is alleen op zedelijk terrein te eeren. Er is geen Schepper, geen Voorzienigheid, maar slechts een heilig God, inwerkend op de diepten van ons inwendig leven". Ze scheiden dus de terreinen van de inwendige zedelijke ontwikkeling geheel van het uitwendig bestaan, beperken de religie tot het eerste.

Daardoor kwamen ze in 't gevlei aan de orthodoxe Ethischen. Dezen komen er meer en meer toe, om bij de feiten der H. S. veel minder te letten op de feiten zelf, dan wel op de idee, die erin ligt uitgesproken. De moderne Ethischen gelooven aan die feiten heelemaal niet maar willen wel het symbolische eruit nemen, om dat te laten spreken tot het vrome hart.

Nemen we nu de H. S. en Calvijn, dan vinden we de besliste belijdenis, dat uit- en inwendig leven beide beheerscht worden door Gods souvereiniteit. Dat hangt weer saam met het onderscheid tusschen de Gereformeerden en Methodisten. Vat men de religie soteriologisch op (Method.), dan valt de nadruk op den *nood*, vooral van den zondaar. In het Souvereiniteitsbegrip echter ligt dit in, dat God niet anders beleden worden kan, dan als een God, die in alle dingen, gewoon of buitengewoon, met dezelfde majesteit uitkomt. Heel het leven is *a* (= gewoon) + *b* (= buitengewoon). Is God machtig èn in *a* èn in *b*, dan doet het er voor Gods majesteit en souvereiniteit niet toe, of *a* zich uitzet en *b* zich krimpt, of omgekeerd. Op dit standpunt moeten we wenschen, dat *a* grooter en *b* kleiner wordt, omdat *a*, het gewone, rust beteekent. Op het andere standpunt moeten we wenschen, dat *b* grooter wordt en *a* kleiner. Beter een vrome wereld met onrust dan een vrome met rust. Vandaar dat de Methodist met een wantrouwend oog alle ontwikkeling aanziet. De Gereformeerde begroet ze met blijdschap. Op dit standpunt staat de H. S., cf. *Deut. 8 : 3*, een uitspraak, door verkeerde exegese voortdurend misverstaan. In onzen text staat „woord", wat niet in den Hebr. text staat. Op zichzelf hindert dat niet, omdat „woord" in de statenvertaling niet speciaal beteekent „het gesprokene", maar res. Nu heeft men ervan gemaakt: de mensch moet niet alleen leven bij eten en drinken, maar vooral bij den Bijbel. Uit het verband blijkt, dat deze text met den Bijbel niets te maken heeft. Blijkens het verband is de beteekenis: De mensch moet leven niet

slechts bij brood, maar bij alles wat God schept, ook bij buitengewoon manna. Ook in de gelijkluidende N.-Testamentische uitspraak van Jezus — de plaats, die de verwarring deed ontstaan, omdat daar niet van het manna gerept wordt — is van den Bijbel geen sprake.

De zin is deze: God is niet gebonden aan een gegeven middel. Er is een ordinair middel, n.l. brood. Maar God kan ook een buitengewoon middel gebruiken: het Man. Beide komen van God.

In *Jesaia 10 : 15* dezelfde gedachtengang. Achter alle voorvallen in het leven zit God. En als we dat niet inzien, doen we even dwaas als wie de hand niet ziet, welke de bijl beweegt.

Hosea 2 : 20. Ook in deze catena causarum worden de werkingen Gods gehuldigd en erkend.

Jes. 55 : 10. Het woord zal niet ledig wederkeeren. De gewone en buitengewone dingen worden op één lijn gesteld, volgens de ordinanties Gods.

Even duidelijk spreekt de Schrift van werkingen Gods buiten media om, *Ps. 33 : 6, 9, Rom. 4 : 17.* Beide gedachten, zoowel van 't werken Gods met als zonder media, worden in de H. S. beleden. Maar altoos wanneer van media sprake is, belijdt de H. S., dat beide, gewone en buitengewone, Gods werk zijn. Zelfs daar, waar zóó buitengewone dingen plaats hebben, dat men een werken Gods sine mediis zou verwachten, ziet men een gebruik maken van middelen. Elia wordt door raven onderhouden. De spijziging der 5000 geschiedt door brooden en visschen.

Bij Israel in de woestijn wordt Manna gebezigd; bij de genezing van den blinde wordt modder gebruikt. We vinden dus in de H. S. in geenen deele zucht naar het tooverachtige; ze is er integendeel op uit, om altoos de schakels, de tusschenoorzaken te laten zien. Eenige uitzondering is de Schepping; daarbij staat uitdrukkelijk ἐκ μὴ βλεπομένων.

Achter alle middel zit God. Stel ik Hem buiten eenig middel, dan moet dat òf uit den mensch òf uit den booze voortkomen. In 't laatste geval, dan krijg ik heel de Manicheesche voorstelling, dat men in het stof zelfs iets daemonisch gaat zoeken. In 't eerste komt men tot de conclusie, dat de mensch een kracht uit zichzelf hebben zou: en zoo wordt dan de mensch gesterkt tegenover God.

Die twee motieven — vrees voor daemonen en voor sterking van den mensch tegenover God — zijn de diepste, waaruit de vrees voor middelen opkomt, waarbij dan nog een derde komt, n.l. de vrees, dat *b* te klein, *a* te groot zal worden. Maar deze drie worden heel en al omver geworpen door de schriftuurlijke voorstelling, dat er niets is, hoe klein ook, of het werkt door de kracht Gods.

Nog wordt een bedenking geopperd tegen het gebruik der hier besproken middelen, niet naar aanleiding van het karakter der middelen, maar van het karakter van 't kwaad, dat men zoekt af te wenden. Krankheid is een straf Gods. Gebruik ik daar middelen tegen, dan ontloop ik aan of verzet ik mij tegen de straf, worstel ik tegen den heiligen toorn Gods.

Hoe daarover te oordeelen? Krankheid, nood, gevaar overkomen ons op Gods bestel. Ook moet toegestemd dat ze altoos uiting zijn van Zijn goddelijk misnoegen. Tot zoover loopt de redeneering juist. Maar nu komt de vraag: Van Gods misnoegen tegen wien? En men antwoordt: „uitsluitend tegen dengene, wien het leed treft."

Dat standpunt is echter een oud Heidensch standpunt, waarop men offers brengt, om het misnoegen van eigen persoon of die van vrouw en kinderen af te wenden, een standpunt, dat zijn grond vindt in de animistische opvatting, alsof leed en ongeval gewerkt worden door booze geesten, die bezworen moeten worden.

Maar onze Heiland zeide in zijn bergrede, dat God Zijn zon doet opgaan over boozen en goeden, regent over rechtvaardigen en onrechtvaardigen, dat Hij dus zijn gratie, zoowel als zijn toorn uitstort niet op den enkele, maar in dien enkele op allen. Ook uit het vervolg, de straf der zeventig, op wie de toren van Silo viel — blijkt, dat de Heiland het leed niet beschouwde als bepaalde straf voor bepaalde personen. Nooit draagt dus het leed een individueel karakter voor een bepaald geval, maar pêle mêle vloeit de ellende over heel de wereld zóó, dat vaak de rechtvaardige er meer door getroffen wordt dan de onrechtvaardige. Want de erfschuld drukt op heel de wereld, en daaruit vloeit al die ellende voort, ook over het kind, dat onbewust nog sluimert in de wieg.

Waar de zonde niet slechts een individueel, maar ook een solidair karakter draagt, daar is hetzelfde het geval met de straffen en het leed, die om der zonde wil de wereld overkomen.

Of we dan, welk leed ons ook treft, geen reden hebben om tot onszelven in te keeren? Maar èn de H. S. èn de ervaring leeren, dat bij leed en in geval van nood het kind Gods altoos beschaming voelt in de conscientie. Zulks is te verklaren hieruit, dat het gevoel van zonde bij den ongeloovige minimaal klein, bij den geloovige maximaal groot is.

En zoo gevoelt zich de geloovige zoowel bij rampen, die het vaderland treffen als bij persoonlijk leed in de conscientie ontroerd.

Nu komen we terug op de hoofdzaak. Ik mag dus niet zeggen: Inneming van medicijn zou afwending wezen van Gods straffende hand over mij. Maar welk motief bracht dan tot dezen deliberatie?

Men maakte een fout in de redeneering, n.l. deze, dat men wel in een deel van wat ons om de zonde overkomt een straf zag, maar niet in alles.

Koude en brandende hitte zijn beide om der zonde wil. Die het nu met hun „Niet verzetten!" principieel opvatten, moeten zich ook niet kleeden tegen de kou. Dat we brood eten is om der zonde wil, want in 't Paradijs at men alleen vruchten. Op hun standpunt is dus ook het brood-eten zondig.

Trekt men dus hun beginsel logisch door, dan ziet men wat eruit volgt.

Maar dat doet men niet. De zonde had gewone en ongewone gevolgen, en nu gaat men de theorie, dat men zich niet verzetten mag tegen de straffende hand Gods, wel op de ongewone gevolgen toepassen, maar niet op de gewone. Wel erkent men, dat God het na de zonde zoo heeft ingericht, dat we eten, huizen, arbeiden, maar laat dat niet gelden voor de buitengewone uitdruppelingen van den vloek.

Wij stellen daartegenover: Middelen tegen de straffen van Gods hand kunnen alleen gebezigd, voorzoover God ze tot onze beschikking heeft gesteld. En voor de gewone èn voor de buitengewone gevolgen der zonde gaf Hij middelen ter verzachting, om daardoor den mensch te prikkelen tot hooger ontwikkeling. —

Wij zien dan ook in de H. S., dat God zelf tot Jesaia zegt, dat hij spreken moest tot Hiskia: „Neem een klomp vijgen". Ook hier was de ziekte uitvloeiing van Gods toorn. Toch wijst God zelf aan Hiskia een middel, om af te wenden wat van Zijn straffende hand hem toekomt.

Het standpunt, dat we boven bespraken, dankt zijn ontstaan aan het voorbijzien van de gratia communis. De straf is niet een mechanische, maar organisch. Wij kennen meest mechanische straffen.

Een organische straf is een straf, die uit de zonde zelf opkomt: armoede door verkwisting, zenuw- en hersenverzwakking door onanie, een venerische ziekte door hoererij. En die straf, opkomend uit de zonde zelf, dat is juist *de* straf. De zonde is innerlijke zelfvernietiging. Maar dat wordt niet verstaan door hen, die de middelen tegen staan. Zij beschouwen de straf, uit den zondevloek geboren, als mechanische. En tegen een mechanische straf mag men zich niet verzetten. Is er daarentegen organische straf, en geeft God in zijn algemeene gratie allerlei middelen tot tempering, dan hebben we alleen met twee trappen van gemeene gratie te doen:

a. de physische in de natuur

b. een, waarbij God middelen tot tempering ter dispositie van den mensch stelt, maar op conditie, dat hijzelf ze aangrijpen zal.

Het verzet tegen de middelen zoo om de middelen zelf als om het karakter

van het kwaad, is hier nu breed uiteengezet. Wij vonden, dat zulk verzet niet geoorloofd is; dat er drie fouten waren in de theorie van de voorstanders van het verzet:

1e. Dat men niet principiëel genoeg is.

2e. Dat men de organische straf mechanisch maakt.

3e. Dat men over het hoofd zag, dat de gemeene gratie is een stuiting der straf, uitgaande van God zelf middellijk of onmiddellijk.

Laat ons nu de zaak thetisch bezien.

God doet

a. Werkingen sine mediis, directe werkingen; aantrekkingskracht.

b. Vermittelte werkingen, verreweg het grootste deel van de werkingen Gods in den kosmos. Doch de Vermittelung is onderscheiden:

Wij vinden reeds bij het licht Vermittelung door luchtdeeltjes, ether. Maar sterker wordt ze in 't organische leven, waar het een uit het ander voortkomt.

c. Werkingen, waarbij God niet alleen een instrument bezigt, maar dat instrument ook zelf iets laat doen. De wortelvezelen van een plant zoeken de vochtige plekken op, blad en tak trekken naar het licht toe.

Bij de dieren neemt dat zelf-doen sterk toe. Ze gaan op prooi uit, zoeken, grijpen, kauwen, ze moeten zich verweren: ze bouwen zich een nest, maken zich een leger. Hier hebben we te doen met een tweeden graad van mediale werkzaamheden: God werkt door een medium, het dier; maar ook van dat dier gaat actie uit. Ontwikkeling van het laatste evenwel is bij de dieren niet waar te nemen. Een honigraat is als voor duizend jaar, een zwaluwnest altoos hetzelfde. Een jonge zwaluw, die nooit een nest bouwen zag, bouwt er later een met precies dezelfde verhoudingen. Er is dus wel zelfwerkzaamheid, maar de zelfwerkzaamheid, gebonden aan een type, die men instinct noemt.

d. Bij den mensch gansch iets anders. Wat het physische betreft heeft hij minder dan 't dier, is hij veel hulpbehoevender. De bewapening van stier, buffel, tijger is veel beter dan de zijne, de kleeding van den leeuw, het mooie warme vel, ver te verkiezen boven het dunne, niet-beschuttende menschenvel. Toch is hij koning van alles. Hij kleedt en wapent zichzelf. Thans zijn we toegekomen aan, ja weer een mediate werking Gods, maar waarbij een coefficient komt. De mensch is causa secunda, treedt zelf in de actie, richt die in met z'n verstand, wil ze met zijn wil, werkt ze met zijn hand. Maar God blijft prima causa. In den mensch werkt God. Met immediate kracht, door 's menschen leven en bewustzijn te dragen, met mediate in de werking van element op element in het chemisch-physisch proces. Behalve deze twee oefent God dan nog bovendien mediate werkingen, waarin de mensch als

causa secunda optreedt. Dat secundo-causale is het hoogtepunt van het progres in de scala creaturarum. Want het is geschapen naar het beeld van de prima causa. Als dat secundo-causale leven het krachtigst zich openbaart, de wil en het verstand krachtig werken, dan het meest zijn we mensch. Niet het lijdelijke, maar de energie maakt het menschelijke uit.

Hoe wordt de mensch nu tot het secundo-causale leven in staat gesteld? Daardoor, dat in natura media oblata sunt. In het Paradijs wijst God de mensch dadelijk zulk een middel aan: om te leven moet hij de aarde bebouwen. De mensch moet dus middelen gebruiken; en die middelen moet hij trachten te verkrijgen uit de empirische natuur zelf. Vandaar dat met de kennis der natuur ook die der media vermeerdert. Dat God den mensch de middelen geeft, maar de mensch ze door empiric moet leeren kennen, wordt ons schoon geleerd in *Jes. 28 : 24—29.* De hier genoemde dingen heeft God geleerd, staat er, en wel zoo, dat de mensch door proefneming tot de ontdekking kwam, dat hij de wikken moest slaan met een stok, en niet den dorschwagen te gebruiken heeft.

Zoo is er dan tegen het gebruik van voeding, kleeding en dergelijke middelen niet alleen niet aan te merken, dat ze tegen Gods bestuur strijden, maar veeleer moet ingezien, dat het gebruik ervan Gods bestel is. Als de mensch niets noodig had, als er immer vruchten aan de boomen hingen, als de temperatuur altoos goed was, dan deed hij niets. Dat ziet men reeds in zuidelijke streken. Men werkt drie maanden, koopt van 't verdiende geld voorraad voor heel 't jaar, en de overige negen maanden verluiert men, te vadzig zelfs, om elken dag warm eten te koken. Had God niet door eten, kleeding, woning, de centrale zelf-actie in den mensch geprikkeld, dan zou er voor den mensch van zelf-actie nooit sprake geweest zijn. Het secundo-causale leven is aldus door God geordend, om de menschheid te ontwikkelen.

Maar was die eerste zelf-actie van den mensch enkel ter onderhouding, of diende ze ook tot afwending van kwaad? Het antwoord kan kort zijn: In de H. S. lezen we voortdurend van de wilde dieren.

Bij den uitgang uit het Paradijs was eo ipso aan den mensch de lex Dei gegeven: „verweer u tegen die dieren". Daaruit blijkt voldoende, dat naar Gods bedoeling de mensch secundo-causaal is aangelegd ook op afwending van kwaad.

Wat zijn we niet aan leeuwen en tijgers verplicht voor de scherping van onzen geest. 't Is duur betaald: veel slachtoffers zijn reeds gevallen, in Indië vallen er jaarlijks nog 30.000. Maar even de noodzakelijkheid om zich te

verweren is de prikkel geweest, om over de middelen daartoe na te denken. Die dieren waren de eerste professoren der menschheid.

In de wilde dieren hebben we evenzeer een straffe Gods te zien. Op het standpunt der tegensprekers moet men zeggen: Adam en Eva hadden niet mogen afwenden die dieren, maar moesten zich stil laten opeten". Nu stem ik toe, dat God begonnen is den mensch te geven persoonlijke macht over de dieren, wat we nu nog in enkele beestentemmers zien; anders waren Adam en Eva weggeweest. Maar met het toenemen van de door den mensch gekende media oblata neemt ook de temkracht af, om volkomen te verdwijnen, als de mensch volkomen gewapend staat.

Datzelfde geldt van woning, kleeding, vuur. Kleeden is afwending van gevaar; kleed ik me niet, dan bevries ik. Elke keer, dat iemand te eten weigert, zondigt hij tegen 't zesde gebod. Dat geldt evenzeer van 't gebruik van wapens tegen wilde dieren, van 't worstelen van een bedreigd schip tegen de stormen. In heel het gewone leven wordt elk oogenblik niet slechts positief onderhouden, maar ook kwaad afgewend, waarmee het goddelijk bestel bedoelt den mensch tot hooger superioriteit te brengen.

Zonder het gebruik van de media oblata is de mensch het meest hulpbehoevende schepsel, waarin dus eo ipso de aanwijzing ligt, dat het gebruik van de media oblata tot het wezen van den mensch behoort. De mensch leert van God het gebruik der media oblata langs empirischen weg. Het beest krijgt onmiddellijk kennis van God: de spin spint zijn webbe dadelijk goed; de mensch leert weven pas door scha en schande. Maar daardoor juist wordt de mensch geestelijk ontwikkeld.

Hierbij moet nog opgemerkt, dat bij het beest ook niet bestaat abusus der media oblata: bij den mensch wel. Dus niet alleen in den weg, om tot het rechte gebruik der media oblata te komen, maar ook in het gebruik zelf zijn afwijkingen en vergissingen.

Nu ontstaat de vraag: mag men ook gif gebruiken, of moet men zeggen, dat alle giften zijn media prohibita?

In de vergiften zelf wordt gewoonlijk onderscheiden tusschen:

a. De incitatieve, dus verwoesting aanbrengende giften.

b. De narcotische d.i. de verdoovende en daardoor doodende giften.

c. Sceptische giften, die beide qualiteiten in zich vereenigen.

Bij deze quaestie moet allereerst opgemerkt, dat de onderscheiding tusschen giften en niet-giften vlottend is. Want giften in kleine hoeveelheid genomen hebben vaak niet alleen geen schadelijke, maar zelfs goede uitwerking. Aan

sommige giften kan men zich geheel wennen. We mogen dus niet weigeren vergift te nemen, omdat het den dood ten gevolge *kan* hebben.

Chloroform is een narcotisch gif. Maar daarom is de narcose nog niet ongeoorloofd. God zelf wendde ze aan bij de schepping der vrouw. De quaestie van de narcose is het lichaam zoo onbewegelijk te maken, dat de chirurg opereeren kan. Wie zich niet in slaap wil laten maken zondigt tegen het zesde gebod, omdat hij daardoor zijn leven in gevaar brengt.

Dat er eigenlijk geen grens is tusschen gift en niet-gift wordt schitterend bewezen door de homeopathie, die gevonden heeft, dat vergiften in minimale hoeveelheid genomen, ongeloofelijke kracht ter genezing in zich dragen, en daarvan bij haar geneeswijze gebruikt maakt.

Tweede quaestie is, hoe het staat met de praeventieve middelen.

De allopathie kan niets met den mensch uitvoeren, of hij moet eerst ziek zijn. De homeopathie laat de gezonde menschen de dingen bij kleine hoeveelheden innemen en concludeert dan empirisch.

Tusschen praeventieve middelen en repressieve bestaat feitelijk geen verschil. Want de empirie leerde, dat er bij ziekte altijd twee factoren in 't spel zijn, affect en receptiviteit. Dien laatsten factor had men langen tijd geheel verwaarloosd. Toch is hij er. En nu beteekenen praeventieve maatregelen niet anders, dan de receptiviteit voor het een of ander te verminderen en zoo mogelijk weg te nemen. Waar middelen zijn om immuniteit te verzekeren, daar zijn die middelen van God. En wel dient in 't oog gehouden, dat God die in de natuur heeft ingelegd niet zoo maar uit een aardigheid, doch om ze te doen gebruiken. Evengoed als er een dijk mag gebouwd worden, een stormtuig op het schip mag worden meegenomen, een geweer mag gebruikt in een streek door wilde dieren onveilig gemaakt, evengoed is het praeventief-maatregelen-nemen ter vermindering of wegneming van dreigende gevaren voor het leven wettig en verdedigbaar.

Dit is de kwestie van de inenting. Zijn er media oblata om de receptiviteit voor pokken weg te nemen, dan moeten die ook gebruikt.

Misschien brengen wel de pogingen om ze te gebruiken schade aan, maar dat is de gewone empirische regel, want bij het leeren gebruiken van alle mogelijke media oblata ondervindt de mensch schade. Kan het praeventieve middel zijn doel bereiken, dan mag het niet alleen gebezigd worden, maar dan is het zelfs plichtmatig, dat middel te bezigen.

Evenzoo staat de zaak ten opzichte van verzekerings- en waarborgmaatschappijen. Ze lijden door haren naam. Toch zijn ze niét meer en niet minder dan

maatschappijen tot het gemeenschappelijk dragen van de schade van den enkele.

Er is solidariteit van zonde en schuld, dus ook van leed en ellende.

De ellende raakt niet den mensch alleen, maar wordt opgelegd aan het menschelijk geslacht. En nu is de verzekering-maatschappij die oplossing van het diepe probleem, zooveel doenlijk samen die gemeenschappelijke schade te dragen. Maar ook hier brengt de usus den abusus met zich; evenals het hebben van een geweer tot zelfmoord brengen kan, zoo kan ook het bestaan van een verzekering leiden b.v. tot moord, om de verzekeringsgelden te krijgen. Maar de abusus heft den usus niet op: wel moeten er zooveel mogelijk maatregelen tegen genomen worden.

Daartegen wordt alleen nog wel eens aangevoerd *II Kron. 16 : 12.* Hier wordt evenwel niet gezegd, dat Asa 'zondigt, omdat hij medicijn-meesters zocht, maar slechts geprotesteerd tegen zijn exclusie van den goddelijken factor.

Voorts *Jerem. 46 : 11.* Vooraf gaat echter, dat de jonkvrouw balsem moet halen. Het is geen waarschuwing tegen gebruik van medicijn in 't gemeen, maar eenvoudig een aanwijzing, dat in dit speciale geval — het zedelijk ziekzijn van Jeruzalem — ze niet helpen zullen.

Spr. 17 : 22. Het moreel doet zooveel aan de genezing toe. Dat is geen uitvinding van dezen tijd; de Bijbel weet het ook al. Menschen, die bij de minste krankheid in de put zitten, werken eigen genezing tegen en handelen tegen het zesde gebod: door een blij hart wordt bevorderd de werking der media.

Al de fouten in de redeneering van wie ongeneigd zijn, om middelen te gebruiken, lagen daarin, dat men ze beschouwde als werkend buiten God om van uit daemonen of uit den mensch, dat men het kwaad aanzag als opkomend uit iets buiten God om.

Dit beheerscht ook het stuk van den zegen. Men beschouwt dien gewoonlijk als buitengewone voorspoed op een of ander pogen. A zat in de zaak zelf, B in wat ik door mijn gebed toebracht, C is de bijkomende zegen. Maar dat begrip van den zegen — vaak nog gevonden in christenkringen met het oog op christelijke ondernemingen — alsof de zegen zou zijn een aparte factor, die bij de andere dingen bijkomt, is niet het rechte, maar een verwarring met het begrip: succes. Het begrip van zegen vinden we 't duidelijkst aangegeven in *Ps. 127*, eerste verzen, en in *Haggai 1 : 6.* Alzoo opgevat heeft het tweeërlei beteekenis: 1e. dat we niet de werkingen der natuurkrachten van God isoleeren zullen, maar daarin eeren de almachtige, alomtegenwoordige kracht Gods, waarbij dan de influxus divinus de zegen is. 2e. Subjectief, d. w. z., dat aldus in 't leven te staan, met die erkentenis van Gods alom-

tegenwoordige kracht, de levenskracht verhoogt, den blik verheldert, het inzicht verdiept, de levensenergie doet rijzen.

Over het begrip zegen is meer te zeggen. Maar wij laten het bij deze twee momenten, daar ze met het onderwerp in betrekking staan.

De tweede opmerking gaat over den terminus vitae. Hier is tweeërlei standpunt. 1e. Als 't je dag is, dan ga je dood, ook al gebruik je de halve apotheek. Voor dit standpunt pleit *Job 14 : 5, 7 : 1. Ps. 39 : 5, 90 : 3. Hand. 17 : 27.* 2e. Een standpunt daartegenover, waarvoor deze plaatsen: *II Kon. 20 : 1. Jona 3 : 4. Num. 17 : 12, 13. II Sam. 24 : 15, Hand. 27 : 20—24.*

Hier heerscht dezelfde fout als bij de andere quaesties, dat men van een reeks momenten wel het laatste beschouwt als liggende in den raad Gods en dus vaststaande, en al de andere niet.

Volgens die menschen is pauperisme ook een fantasie. Want naar hun beweren gaan de armen, ook al eten ze niet, toch niet dood voor hun tijd.

Hier moet tegenover gezet, dat ook het moment van ons eten en drinken, van ons medicijn-nemen, van al wat op onzen dood of ons leven als uitkomst betrekking heeft, in Gods Raadsbesluit is opgenomen. De zelfmoord valt onder dezelfde conditie. Er bestaat een beschouwing die zegt: „Het is niet noodig iemand tegen zelfmoord te waarschuwen, want voor zijn tijd sterft hij toch niet." Maar: met den zelfmoord is bepaald alles wat ertoe leiden zal; zoowel voor de daad zelf als voor de momenten, die haar voorafgaan, draagt de dader de zedelijke verantwoordelijkheid; en met hem ook gij, als ge hem niet waarschuwt.

§ 9. *De Ratione Providentiae divinae generali, et speciali.*

Gods voorzienig bestel kan op 2erlei wijs worden beschouwd, al naar gelang men daarbij 't oog heeft op den in stand gehouden en bestuurden kosmos in 't gemeen of wel meer bepaald van de redelijke schepselen, of wel op een enkel mensch en in dat laatste geval allerbepaaldst op een der uitverkorenen. Beschouwd sensu generali is het objectief van Gods zijde te verstaan, en strekt absolute genomen, om het door God in de Schepping gerealiseerde kunstwerk in den kosmos te doen voortbestaan en het einddoel van zijn bestaan in de volle ontplooiing van zijn krachten en elementen tot verheerlijking van den oppersten Bouwmeester en Kunstenaar te doen bereiken. En diensvolgens in verband met de verstoring door de zonde, om door herschepping die storing te overwinnen, iets waardoor de Christus dan in 't middenpunt van heel het voorzienig bestel komt te staan, en met Hem Zijn kerk, genomen als het herboren menschelijk geslacht. Zoowel absolute als in relatie tot de zonde en herschepping, treedt de kosmos daarbij geocentrisch op, d. i. als hebbende deze aarde en op deze aarde den mensch in zijn hoedanigheid van beelddrager Gods tot centrum. Geheel anders daarentegen is de ratio providentiae, zoo we de providentia niet generaal maar speciaal nemen, d. i. gezien in het spectrum van de subjectieve gewaarwordingen van den mensch. Want wel gaat uiteraard ook met opzicht tot den mensch de providentia generalis in objectieven zin door, maar bij den mensch heeft ze ook een subjectieve zijde, en zulks in tweeërlei opzicht: *ten eerste:* in zooverre God den mensch niet alleen physice en metaphysice, maar ook op zedelijke wijze bewerkt. *En ten tweede:* overmits in verband hiermede de providentia zich voordoet 1e als zich gestadiglijk naar zijn zedelijk doen schikkende en 2e als zich om hem als middenpunt bewegende. Aan deze verhouding tot bijzondere personen ontleent zij haar naam van bijzondere voorzienigheid. Zij is anthropologisch, gelijk de providentia generalis streng theologisch is. Uit haar vloeit de verbondsleer. Deze bijzondere voorzienigheid spitst zich nu ten slotte tot in de allerbijzonderste, ook wel providentia specialissima genaamd, ten opzichte van de uitverkorenen, in zoover de providentia specialis bij hen uit-

komt als gericht op één eenig doel, waarvoor de werking der middelen terug gaat tot op de Schepping en tot op het besluit van de verkiezing, dat achter de Schepping ligt. En dit laatste niet enkel objectief, gelijk alles uit het besluit komt, maar hier ook subjectief voor de geloofsverzekerdheid. Houdt men hierbij nu in 't oog, dat de Christus het Caput electorum is, en als zoodanig met het Corpus electorum verbonden, dan wordt ook langs dezen weg de Christus diegene, om wien als middenpunt alle leven zich beweegt, en vloeit op die wijs de subjectieve en speciale voorzienigheid in de objectieve en generale terug.

Toelichting.

Eerste observatie.

Veeltijds wordt de indeeling der Providentia anders genomen en wel aldus: Providentia generalis = bestel Gods over de natuur; providentia specialis = bestel Gods over de menschen; specialissima = over den enkelen mensch en de uitverkorenen. Ik volg een andere beschouwing: eerst de Providentia tegenover de creatura bruta; dan tegenover de creatura rationalis; dan tegenover den homo lapsus.

Volgt men de eerste methode, dan valt men telkens in herhaling. En zoo indeelend laat men teloor gaan datgene, waarop 't aankomt, dat men n.l. onderscheid zal maken tusschen de providentia objectiva (het generatieve voorzieningswerk van Gods zijde) en de providentia subjectiva (zooals we haar doorleven en ondervinden).

Tweede observatie.

De providentia, objectief en van Gods zijde genomen, staat op het terrein van de transcendentie Gods; bij de providentia specialis, waarbij het subjectieve element in 't spel komt, staan we op 't terrein van de immanentie Gods. Nemen we de providentie generaal, dan wordt het geheel overzien, zooals het ligt in Gods Raadsbesluit, dan is God uitgangspunt, middenpunt en eindpunt, waarom heel het providentieele bestuur zich wentelt. Daarbij is dan weer uitgangspunt de zelfgenoegzaamheid Gods. Noch onderhouding noch voorziening mogen beschouwd als iets, dat kon of moest toegevoegd worden aan de eere Gods. Er kan niets worden gedacht, waarvan gezegd mag worden: Daar wordt zijn eer en glorie door vermeerderd. *Hand. 17 : 25, Rom. 11 : 36, Spr. 15 : 4.* God roept èn de Schepping èn heel het voorzienigheidsbestel in het leven alleen om *Zichzelf.*

Heel den kosmos, product van den wil en de wijsheid Gods, is één machtig

kunstwerk, dat God gemaakt heeft, om Zichzelf erin te aanschouwen en Zelf erin te genieten. Waar nu in dat kunstwerk breuke geslagen wordt, kan de providentia generalis geen ander doel hebben dan door herschepping het kunstwerk te herstellen, het te doen beantwoorden aan zijn einddoel. Het proces, waartoe God de Schepping riep, moest afloopen en daarom herschiep God. Daarbij staat op den voorgrond, dat dus ook dat voorzienig bestel nooit mag opgevat als doelend op de redding der uitverkorenen of uitsluitend op de toebrenging tot de zaligheid. Dan wordt het einddoel veranderd. De machtige kosmos met heel zijn rijkdom mislukt, terwijl een heel klein beetje menschen wordt toegebracht tot een zielezaligheid, waarbij van de schepping niets meer overblijft. Men moet terugkomen tot de Schriftgedachte, dat Christus kwam om de wereld te redden, d. w. z. te redden Gods majesteit in haar onverkorte, ongebroken werking.

Eén Evangelie is er, waar heel het herscheppingswerk uit de beginselen wordt opgevat. Daar vinden we *Joh. 3 : 16 ; 1 : 29 ; 4 : 21 ; 6 : 33, 51 ; 8 : 12 ; 12 : 47 ; 16 : 10 ; 17 : 21, 23*, het begrip van den kosmos voortdurend vooropgezet en de grondgedachte van *Joh. 3 : 16* bevestigd, dat „God den kosmos ἀγαπᾷ".

Reeds spoedig na de Reformatie interpreteerde men dien kosmos als „de uitverkoornen", schoof zoo de soteriologische opvatting voor de volgens de H. S. diepere kosmologische in de plaats. De H. S. zelf plaatst beide opvattingen naast elkander.

Evenals in het Johannes-Evangelie komt de kosmologische lijn sterk uit: *II Cor. 5 : 19.*

Col. I : 16—20: de terugleiding van de soteriologische lijn op het kosmologische. In deze pericoop wordt ons zoo omstandig mogelijk het geheel getoond in zijn kosmologischen rijkdom met het soteriologische tot middenpunt.

Hetzelfde *Ef. 1 : 10*, waar we de ἀνακεφαλαιωσις hebben. Een organisme bestaat alleen, als er een hoofd op is; ἀνακεφαλαιοῦν nu is: het hoofd er weer opzetten, het gebrokene in zijn oorspronkelijken vorm herstellen.

Openb. 11 : 15. „Hij zal als koning heerschen in alle eeuwigheid" is eindresultaat. Middel is: dat de koninkrijken Gods zijn geworden. Dit alleen is voor het ingaan van het regnum gloriae Christi noodzakelijk, doch het heeft met de uitverkorenen niets te maken.

Rom. 4 : 13. Van Abraham staat hier, dat hij een erfgenaam is der wereld. Dat is natuurlijk pas vervuld in Christus. Als naar het vleesch uit Abraham geboren, wordt die erfgenaam van heel de wereld.

Midden in de zaligsprekingen komt evenzeer voor het kosmologische begrip: „de zachtmoedigen zullen het aardrijk beërven."

Dit voor 't begrip van wereld.

Nu voor 't begrip van ons geslacht.

Matth. 13 : 48, 49 wordt ons de voorstelling gegeven, dat de kwaden van het menschelijk geslacht worden afgescheiden, niet dat er een hoopje uitverkorenen uit de wereld worden uitgenomen.

Evenzoo *Matth. 13 : 30.* Het onkruid wordt uitgelezen, niet het koren.

Reeds in *Gen. 3 : 15* ligt die gedachte „u en uwen zade". Dadelijk wordt dus de eenheid van het menschelijk geslacht op den voorgrond gesteld.

Joh. 8 : 44. Satan is niet de moordenaar van den enkelen mensch, maar van het menschelijk geslacht.

Lucas 2 : 14 evenzoo. Niet: „in de uitverkorenen een welbehagen", maar: „in de menschen een welbehagen."

1 Cor. 15 : 47. Het menschelijk geslacht wordt in zijn samenhang door den tweeden Adam gerestaureerd.

Filipp. 2 : 7 wordt alles gezocht niet in een bijzondere qualiteit, maar alleen in het mensch-zijn.

1 Tim. 2 : 5. Er is een Middelaar Gods en der menschen (niet der uitverkorenen), de *mensch* Christus Jezus; daardoor dat hij mensch was, kon hij Middelaar zijn.

Rom. 11 : 11—17. Hier wordt weer als einddoel gesteld de verzoening der wereld. Aan dat einddoel wordt Israel ondergeschikt gemaakt als intervenieerend middel. Israels' val dient, om de verzoening der wereld volkomen te maken. Juist in de uitspraak, dat dan gansch Israel zal zalig worden, ligt de bevestiging van die gedachte. Israel wordt zalig, niet enkele Joden, maar het volk als volk. Al vallen tal van Joden weg, toch blijft het geslacht, het volk als volk behouden.

Dat wordt nader bevestigd in het verhaal van den boom met de takken. Daar staat een olijfboom, dat is Israel. In dien boom worden eenige takken ingeënt, en dat zijn de Heidenen. Dat is de voorstelling bij oppervlakkige lezing. Dan gaat het menschelijk geslacht verloren en blijft Israel behouden. Maar de juiste beschouwing is deze: de boom is het in Israel geconcentreerde menschelijk geslacht; in geestelijken zin heet die boom Israel. Van dien boom gaan enkele takken weg door afkapping, maar de boom zelf blijft behouden.

Ik ga nu door met de verklaring van de paragraaf. De wereld komt in de objectieve voorstelling voor geocentrisch. Waar stijl is, moet in heel het gebouw een beheerschend punt zijn. Zoo is 't ook bij het kunstwerk van den kosmos, het bouwwerk Gods. Dat punt nu ligt in den

mensch [1]). De kosmos is geocentrisch, omdat in den mensch en op de aarde het motief van den kosmos ligt. Op zijn diepst ligt het eenig beheerschend motief in God zelf. Het naast nu aan God staat Zijn beelddrager. Het kunstwerk der schepping moet zijn subjectief motief hebben in God zelf; maar in het werk zelf is motief datgene, waarin de wezensgedachte zich het sterkst uitspreekt. En dat geschiedt in den beelddrager Gods, den mensch. De Canon voor de dierenwereld ligt in den mensch, zoodat ze geschapen werd ad imaginem hominis; en zoo is ook de plantenwereld en de stoffelijke wereld op den mensch als centrum aangelegd.

Dat rapport van alle deelen van den kosmischen bouw is verwaarloosd. Calvijn gaf de uitgangspunten; doch zij, die hem volgden, hadden er geen blik voor, alleen oog voor het soteriologische. Waar nu de Christenen het rapport verwaarloosden, riep God physiologen en philosophen op, om den stijl in Zijn schepping te verkondigen en de Theologen te geeselen. Die menschen vonden evenwel wèl het rapport van de deelen van het kunstwerk onderling, maar niet het rapport met den oppersten Bouwmeester.

In de objectieve voorstelling is centrum de mensch. Dus is hier middenpunt van heel den kosmos de Christus als de tweede Adam.

Ziedaar de objectieve beschouwing. Daarvan is wel te onderscheiden de subjectieve voorstelling, omdat de zaak, zooals ze in onze voorstelling is, van Gods wege realiteit heeft.

De mensch is causa secunda, handelt zelfbewust en door eigen wilsaandrift. Dien stand van den mensch denkt de mensch zich zoo maar niet, doch God heeft dat zoo gewild, Zijn leven erop ingericht, Zijn verhouding tot den mensch er naar geregeld. In 's menschen existentie is een voortdurend op- en neergaan van zijn eigen zedelijk leven, door God geschapen: en daarnaar richt God zich in Zijn omgaan met den mensch, God behandelt hem ethisch. Zoo komt er dus rapport tusschen het uitwendig bestel van 's menschen leven en zijn inwendig bestaan. In de subjectief-reëele beschouwing van de providentia nu hebben we met die immanentie te doen, waarmee God in den mensch ingaat, de menschelijke bestaanswijze als factor in Zijn handelen opneemt. Zoo krijgen we de voorstelling van een Voorzienigheid, die beurtelings dreigend en beloonend met ons omgaat. Die voorstelling geeft ons de H. S. En dat is juist het heerlijke van dit geloofsstuk. Stonden we niet in

1) De uitdrukking „anthropocentrisch" gebruik ik niet, omdat die meestal genomen wordt in tegenstelling met „Christo- en Theocentrisch", waardoor we in een geheel anderen gedachtenkring komen.

het besef, dat ons leven, wisselend van stadium tot stadium, zóó door God geleid werd, dat voor elken toestand een tehulpkomen is, zoo zou er in de voorzienigheid geen troost voor ons zijn.

Die subjectieve voorzienigheid concentreert zich in de leer van het verbond. Het verbond is het in relatie treden van God en van den mensch verbondsgewijs, gegrond op de positie van den mensch als causa secunda. Coccejus' fout was, dat hij de verbondsleer niet aanvaardde als tegenwicht tegen de consequenties van de objectieve beschouwing, maar uit de subjectieve *alles* wou verklaren.

Wanneer we objectief weten willen, hoe het met de voorzienigheid staat, dan moeten we de objectieve belijdenis van de H. S. nemen. Wordt daarna gevraagd, hoe de gevolgen van ons bestaan als causa secunda zijn, dan moeten we de verbondsleer stellen als correlatief en correctief van de eenzijdigheid, waartoe men door de consequentie van de enkel-objectieve voorstelling vervalt.

In de subjectieve voorstelling nu ontstaat die bijzondere voorzienigheidszorge, die om onzen persoon zich beweegt en waardoor ieder mensch zich ten slotte gaat beschouwen als het middelpunt, waarom heel de wereld draait.

Wanneer op de Noordzee vierhonderd pinken uitgaan van de Engelsche, van de Scheveningsche, van de Fransche zijde, dan bidt ieder op eigen pink om de visch voor zich. En dat is goed. Maar dat neemt niet weg, dat de belijdenis zich weer verheft tot de objectieve beschouwing.

De schijnbare tegenspraak verklaart zich aldus. Juist dit is het wondere in het doen Gods, dat elk deeltje even mooi is als het geheel. Dat is nooit zoo bij het mechanisme, wel bij het organisme. De historie van heel ons geslacht, daarom gaat het voor God. Maar elk deeltje van dat geslacht is even kunstig, en in het heerlijk bestel over het geheel is elk deeltje weer even rijk, even heerlijk besteld, zóó geacheveerd, alsof God alleen met dat eene was bezig geweest. En dat, op ons persoonlijk leven toegepast, maakt den indruk, alsof God alles draaien liet om onzen persoon als spil.

Voor Gods uitverkorenen heeft dat nog enger beteekenis. Voor hen is alles gericht op het ééne doel, dat zij de zaligheid beërven zullen.

Naar dat doel schikken zich alle dingen in hun leven, en ten slotte doet het geheel van Gods voorzienigheid zich aan hen voor als op hen gericht. In verband met de gemeenschap der heiligen wordt dit dan, dat de kerk van Christus het middenpunt is, waarom alle dingen zich in de worstelingen des

levens draaien. En zoo keert zich ook van die subjectieve zijde alles om het Caput ecclesiae, Christus, als middenpunt.

In Christus vallen dus de middelpunten èn van de objectieve èn van de subjectieve voorstelling samen. Hij, Christus, is dus voor ons het vereenigingspunt dier beide voorstellingen, die anders tegen elkaar strijden zouden.

§ 10. *De Providentia relata ad gratiam et iram.*

Op zichzelf zou er ook buiten zonde providentia divina geweest zijn. Ze bestond dan ook van het oogenblik der schepping af tot aan den val en zal evenzeer voortbestaan na de uitscheiding der zonde tot in eeuwigheid.

Zonder instandhouding en regeering toch is geen oogenblik het voortbestaan van den kosmos denkbaar. Wel is buiten zonde de werking van de providentia een volkomen eenvoudige, maar juist in het eenvoudige wordt de majesteit des Heeren op het hoogst verheerlijkt. Feitelijk kennen wij de providentia niet anders dan in statu peccati en dit brengt te weeg, dat voor ons besef elke daad der voorzienigheid òf het werk van oordeel en toorn draagt òf wel ons toespreekt als uitvloeisel van genade. Al zijn we dus gewoon, de gratia particularis dogmatisch afzonderlijk te behandelen in de Christologie, de Soteriologie enz., zoodat de indruk ontstaat, alsof de providentia uitsluitend doelde op de instandhouding en regeering der natuurlijke dingen, zoo spreekt het toch van zelf, dat deze scheiding geheel fictief is en dat in het voorzienig bestel Gods ook geheel het werk der particuliere genade gesubsumeerd is, iets wat zijn uitdrukking vindt in de leer van de Providentia specialissima. Maar ook afgezien van het werk der particuliere genade rust het werk der Voorzienigheid, ook in het natuurlijke leven, zoodra de val is ingetreden, steeds in de gratia Dei, die Zijn werk in stand houdt niet alleen absolute, maar ook tegenover de macht, die het poogt te vernielen.

Dit is de gratia communis, zonder welke heel het werk der providentia niets anders zou kunnen zijn dan ééne doorloopende openbaring van Gods toorn, en zulks in absoluten zin.

Dank zij echter deze gratia communis, die de daemonen inbindt, het gif der zonde in ons belet absoluut door te werken, en den vloek der zonde tempert, openbaart zich thans de providentia in 2 reeksen van feiten, waarvan de eene ons de werking der gratie, de andere der ira Dei toont, werkingen, die thans nog dooreen gevlochten zijn, maar die ten slotte absoluut uiteen gaan, om alsdan de ira Dei zich in de existentie der rampzaligheid te laten uitdrukken en de providentia gratiae in

het regnum gloriae met de gratia particularis te doen ineenvloeien, en alsdan beide te laten opgaan in die Providentia aeterna, die niet anders zijn zal dan de eeuwigdurende instandhouding van het ten volle ontplooide werk Gods, gelijk Hij dit met de daarin besloten potenzen in den aanbeginne om Zichzelfs wil tot aanzijn riep.

Toelichting.

De laatste paragraaf legt er nadruk op, dat men zich hoeden moet tegen de valsche voorstelling, alsof naast de providentia, gaande over geboorte, leven etc. kwam staan het heil in Christus. Die aparte voorstelling heerscht in de prediking en wordt gevoed door de dogmatische behandeling. Toch moeten we, al is bovengenoemde voorstelling valsch, die dogmatische behandeling onveranderd laten. Want namen we den Loc. de Salute in den Loc. de Providentia op, dan moesten ook de Loc. de Ecclesia, de Sacramentis, de Christo er in opgenomen. Maar juist daarom moet bij de behandeling van den Loc. de Providentia er op gewezen worden, dat, als men den boog gansch overspannen wil, dat we dan weten moeten, dat in deze leer de gansche leer der particuliere genade besloten ligt. Geen enkel oogenblik mogen we ons een daad Gods, strekkend tot onze zaligheid, denken, of we moeten erbij bedenken, dat ze in 't geheel van 't bestel Gods is opgenomen.

Voorts wijzen we op een tweede misvatting. Men scheidt de Schepping af van den toestand na de zonde en denkt, dat met den laatsten dag de voorzienigheid uit heeft. Dat ligt daarin, dat we geen andere wereld kennen dan die, waarin de zonde met de waarheid worstelt. Maar volgens de H. S. duurt de voorzienigheid Gods voort tot in alle eeuwigheid, en greep ze ook plaats van het oogenblik der Schepping tot aan den val, zoodat we het wezen van Gods voorzienigheid niet mogen zoeken in de gedaante van redding uit nood — zooals ze zich vertoont in de worsteling met de zonde —, maar daarin, dat ze is rustige, majestueuse ontplooiing en onderhouding van alle dingen.

In zulk een toestand ons terug verplaatsend, vervalt de voorzienigheid, zooals de meeste menschen zich die denken, omdat er dan geen ziekte, nood, gevaar meer is, waarbij thans de providentia juist het scherpst uitkomt.

Er is een Salomo's-voorzienigheid en een Davids-voorzienigheid. David is de worstelaar, de strijder, Salomo de koning in zijn heerlijkheid. Aan den worstelenden David hebben we voor ons persoonlijk leven meer. Maar de Salomo's-heerlijkheid is afschaduwing van Gods oorspronkelijke majesteit.

Wij kunnen evenwel niet anders dan met de worstelende voorzienigheid

rekenen. Dat is op zichzelf niet verkeerd. Doch het wordt verkeerd, als men niet gaat onderscheiden het speciaal-incidenteele, en het eigenlijk karakter der Providentia.

In de derde plaats vestigen we het oog daarop, dat in de Providentia altijd twee motieven werken, ira en gratia. Jorissen riep in een meeting voor Transvaal uit: „God is nooit neutraal." En dat is zoo. De meeste menschen stellen zich driëerlei veld voor: één, waarop God Zijn toorn, één waarop Hij Zijne genade openbaart, en daartusschenin een neutraal veld. Daartegenover stellen wij: Er is geen werking Gods, die niet is uiting òf van gratia óf van ira. Stelt men daarbuiten een terreintje, dan stelt men in God onverschilligheid, dan leeft men niet meer in 't besef, dat, waar de gratia weg is, dadelijk komt de volle doorwerking der ira.

Heeft de gratia een particuliere lijn, uit de electie naar de eeuwige zaligheid loopend, er is ook een gratia communis; en die stelt ons in staat, het neutrale terrein te loochenen. De particuliere gratie gaat om buiten gansche volken, waarin zich toch ook niet de werking der ira openbaart. Daar geldt de belijdenis van de gratia communis.

Gods heiligheid dringt van oogenblik tot oogenblik door op alle zonde, maar de gratia communis, den vloek stuitend in zijn doorwerking, maakt nog geluk mogelijk. Doch die phase is een afloopend proces en dus tijdelijk. Aan 't eind daarvan gaan de werkingen van de ira en gratia uiteen. Het terrein van de ira Dei alleenstaande is de hel: op de daemonen rust absolute ira zonder eenige gratia. En de zaligheid bestaat juist daarin, dat de gratie uitgaat zonder eenige inmenging met de ira Dei. De geloovige voelt, dat nog voortdurend de ira Dei in hem doorwerkt — smart, conscientie, wroeging —, maar verlost van het lichaam des doods, leeft hij in de gratia. De werking van de ira Dei houdt absoluut op. De gratia communis, die als bluschwater voor de ira dienst deed, is niet meer noodig, en de gratia vloeit samen met het leven der natuur. Dan hebben we weer het oorspronkelijke Paradijsleven, maar met volle ontplooiing van alle potenzen en zòò verzekerd, dat nooit meer een enkele bloem van den rijken boom kan worden afgebroken.

LOCUS
DE
PECCATO.

§ 1. *Etymologia.*

De woorden, door de Heilige Schrift gebezigd om het begrip „zonde" uit te drukken, hebben alle min of meer den zin van *afwijking van eene aangewezene richting*. In het Hebreeuwsch is dit het geval met חָטָא, פֶּשַׁע, עָוֹל, כָּעַל, רֶשַׁע, שָׁגַג, רָעָע, en evenzoo in het Nieuwe Testament met ἁμαρτάνειν, ἀνομία, ἀδικία, παραβάσις, παράπτωμα. Op zich zelf mag hieruit echter tot het begrip van het wezen der zonde niet geconcludeerd, daar èn deze Grieksche èn de Hebreeuwsche woorden meerendeels uit het gemeene spraakgebruik zijn overgenomen, evenals ons Germaansch woord *zonde*, waarvoor in 't Gothisch nog *fravaurths* voorkomt.

Toelichting.

1. In het *Hebreeuwsch.*

חָטָא dit is evenals ἁμαρτάνειν in het Grieksch het hoofdbegrip en beteekent niet treffen, afdolen. Het wordt gebruikt (Jud. 20 : 16) van het schieten en in het Grieksch had hier zeer goed kunnen staan καὶ οὐχ ἁμαρτάνουσιν. Spreuken 19 : 2 staat het als tegenstelling van מָצָא = vinden en beteekent dus „niet vinden" wat niet de oorspronkelijke maar integendeel een afgeleide beteekenis is. Ook hier zit echter de idée in „van de goede richting af."

פֶּשַׁע; dit woord gebruikte men wanneer iemand in opstand geraakte en afviel van den heer, wien hij wettig toebehoorde. Oorspronkelijk was het — zegt men, — gelijkluidend met שָׁבַר en beteekende breken, afvallen, gelijk een tak van een boom afvalt, dus een gaan uit zijn positie, een afwijken van den normalen weg ; en later afgeleid : breken met iemand, afvallen van iemand.

עָוֹל; deze stam komt in 't Hebreeuwsch weinig voor, in 't Arab. beteekent het decedere, afvallen, afwijken ; en wordt misschien gebezigd voor onrecht.

כָּעַל; meestal staat het in de uitdrukking כָּעַל כַּעַל בַּיהוָה = een afval, afvallen van Jehova.

רֶשַׁע staat tegenover צְדָקָה en is gelijk ἀδικία, dat tegenover δίκη staat.

שָׁגַג; deze stam beteekent eigenlijk den weg verliezen, afdwalen.

רָעַע deze stam is niet gemakkelijk thuis te brengen ; er komen van denzelf-

den wortel woorden van uiteenloopende beteekenis als רוּעַ = roepen, רֵעַ = vriend, רָעָה = weiden, רָעַע = verbreken; de meesten leiden 't af van 't laatste.

2. In het *Grieksch.*

Ἁμαρτάνειν wordt ook bij de Grieken gevonden en beteekent reeds bij Homerus: aberrare a scopo en peccare.

Παραβάσις en παράπτωμα zijn reeds door het voorzetsel παρα duidelijk en behoeven evenmin als die met den α-privans beginnen nadere toelichting Cf. I Joh. 3 : 4.

Alles saamgenomen, dan is het diepste begrip van zonde, wat de H. S. zegt in Rom. 8 : 7 ἔχθρα εἰς τὸν Θεόν d. i. vijandschap tegen God, Zijn wil, wet en recht.

Op deze etymologische afleiding mag echter niet te veel gebouwd worden, omdat de genoemde woorden reeds onder de Heidenen de beteekenis van „zonde" hadden en de Heilige Geest dat spraakgebruik slechts overnam. Dit wordt niet genoeg in 't oog gehouden door Böhl en door alle modernen, die de zonde eenvoudig beschouwen als privatio perfecti.

3. In het *Latijn* en *Hollandsch.*

Peccare komt niet, gelijk men vroeger meende van pecucare = een beestachtig wezen zijn; maar het heeft denzelfden stam, die ook in pejus en piget zit, met de beteekenis van het „mindere".

Zonde komt niet van „zoen" en „verzoenen" — dan had het „zoende" moeten luiden, omdat in het Duitsche „sühne" een *h* zit — maar van den Gothischen stam „sunis" waar, en „sunja" waarheid; men verklaart de „zonde" dan, als al datgene waarover recht moet gaan, wil de waarheid hersteld worden. Wij doen echter beter met te zeggen, dat wij de afleiding van 't woord „zonde" nog niet kennen. In 't Gothisch Nieuwe Testament heeft men 't woord fravaurhts, wat een recht Christelijk begrip is en beteekent: *ver*werkt *(ver* heeft evenals in verfehlt, verdoen, verleiden de beteekenis van pessumdare) d. w. z. door zijn werken in 't verderf gestort.

4. *Metonymica.*

Het metonymisch begrip in de H. S. is בָּשָׂר en σάρξ beduidende niet een zondig element in den mensch, maar den geheelen mensch naar ziel en lichaam zooals hij door de zonde geworden is. Dit blijkt met name uit I Cor. 3 : 3 Gal. 3 : 3 en Gal. 5 : 16—21.

5. *Resumptie.*

De Heilige Geest heeft voor het begrip „zonde" woorden gebezigd, die reeds bestonden en alle aanduidden, dat er een rechte lijn, perk, inzetting, wet enz. gegeven was, en dat men daarvan is afgeweken.

§ 2. *De zonde in de Engelenwereld*

De zonde bestond eer ze in den mensch ontstond. Eer de mensch viel, viel een deel der Engelen van God af. Niet bij den mensch, maar in de Engelenwereld moet dus de oorsprong der zonde gezocht worden. Uit de Engelenwereld, die goed en heerlijk maar mutabilis geschapen was, is onder den invloed van een, die voorging, een aanzienlijk deel der engelen van het recht Gods afgegaan. Omtrent de wijze waarop die zonde ontstond, is ons niets geopenbaard, slechts is er aanleiding om te vermoeden, dat motief tot deze zonde lag in verzet tegen Gods hoogheid, in de schikking der engelen onder den Zoon en in de benijding van het geluk des menschen, wiens zaligheid zij dienend bevorderen moesten. Tengevolge van hun zonde zijn deze Engelen terstond uit hun gelukstaat uitgestooten, reeds nu voorloopig met schrikkelijk lijden gestraft en bestemd om in nog dieper lijden te verzinken na het oordeel. Inmiddels oefenen ze, onder Gods bestel en toelating een macht uit, die door Jezus reeds tijdens zijne vernedering gebroken is en door de heerschappij van den verheerlijkten Christus nog steeds beperkt wordt.

Toelichting.

1. Het *bestaan* der booze geesten.

De tijden, dat het bestaan der duivelen door Schriftbelijders geloochend werd, zijn nu gelukkig voorbij. Voor een vijftig jaren, waren er op zijn meest slechts een 30 predikanten in onze Kerk, die aan 't bestaan van Satan geloofden. Dit was een der wrange vruchten van het toen opkomend rationalisme. Men rijmde deze negatie met de H. S. door de accomodatieleer als zou Jezus n.l. zich geschikt hebben naar het domme volk. Men zei dan: dit was „de vernedering des Heeren." Dezelfde strekking ligt thans in de Ethische richting. Men vergeet echter, dat men zoodoende de κένωσις bij de ἐνσαρκωσις tot *onheiligheid* maakt, wanneer men haar de grenzen der waarheid laat overschrijden. De leer van het bestaan der booze geesten staat daarom zoo vast op het Schriftterrein, omdat ze in het Nieuwe Testament nog duidelijker geleerd wordt dan in 't Oude; omdat ze bij Jezus meer voorkomt dan bij de Apostelen; omdat ze historisch optreedt; en omdat ze op Jezus' lippen voorkomt, waar opzettelijk iets geleeraard wordt — tot in het „Onze Vader" toe.

Voorts, die aan 't bestaan van engelen gelooft, moet ook kunnen gelooven aan dat der duivelen. En het is juist de dwaasheid van de mannen, die vroeger op dit punt ongeloovig waren, als Feith e. a., dat zij wel altijd spraken van „Engelen" en „verengeld zijn" maar van een Satan niets wilden weten.

De booze geesten toch zijn engelen, Matth. 25 : 41 heeten zij „de engelen des duivels" en II Cor. 12 : 7 is sprake van den engel des Satans. Wij mogen ons Satan dus niet als een spookachtig wezen voorstellen. Maar we nemen eerst een engel, zooals die voor Gods troon staat, en denken dan een wezen gelijk aan dezen in substantie, maar van God afgevallen. Evenals er nu verschil bestaat tusschen het uiterlijk van een edel, rechtschapen man en van een verloopen en verfletst jongmensch, zoo is er ook verschil tusschen een heiligen en een onheiligen engel. Denken wij aan dien engel, die met één slag 185000 man doodde in Sanheribs leger, dan gevoelen wij hoe gewichtig deze leer der engelen is; dan leeren wij te beven voor die booze daemonenschaar, maar nog meer voor God, voor Wien al die engelen sidderen, alleen omdat ze weten, dat Hij bestaat.

De *namen* der booze geesten, die voorkomen in *'t Oude Testament* zijn:

1e שָׂטָן van שָׂטַן een gewoon Hebr. woord, dat „aanklagen, lasteren" beteekent = διαβάλλειν vandaar beteekent שָׂטָן: wederpartijder b. v. I Kon. 5: 18; en is dus een gewoon appellativum.

2e שְׂעִירִים van שָׂעִיר harig (caesaries) dus eigenlijk „harige wezens", een naam uit de heidensche voorstellingen der Kanaänieten overgenomen.

3e שֵׁדִים van שׁוד = verderven, verwoesten; dus „verwoestende geesten" — komt voor Ps. 106 : 37 en Deut. 32 : 17.

4e לִילִיט komt alleen voor Jes. 34 : 14 en wordt daar gebruikt van een nachtspook.

5e עֲלוּקָה komt alleen voor Spr. 30 : 15; maar het is onzeker of dit woord een booze geest, dan wel een beest beteekent, onze Staten-vertaling heeft „bloedzuiger".

6e עֲזָאזֵל de plaats, waar dit woord voorkomt, is zeer betwist en het is moeilijk uit te maken of hiermede een duivel bedoeld wordt.

In het *Nieuwe Testament.*

1e δαίμων en δαιμόνιον volgens den linguist Pott van den stam δαίζομαι = uitdeelen en δαίμων zou dan beteekenen, die de Satanische dingen uitdeelt. Volgens anderen komt het van δαίω = ontsteken, accendere; die 't onheilige in den mensch ontvlammen doet. Dit woord is uit het Hollandsche spraakgebruik overgenomen en komt meer dan 50 maal in de Schrift voor.

2e πνεύματα gewoonlijk met het bijvoegsel ἀκάθαρτα

3e ἀρχαί, ἐξουσίαι, κοσμο-κράτορες τοῦ σκότους.

Het hoofd van deze δαίμονες heet: ὁ Σατανάς (of ὁ Σατᾶν), ὁ Διάβολος, ὁ Πονηρός, Βελίαλ en Βελίαρ ook wel Beëlzebûl en ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου

4e ὁ Σατανᾶς; hierover is reeds gesproken.

5e ὁ διάβολος; dit woord wordt, evenals in het Hebr. שָׂטָן ook wel van menschen gebruikt, b.v. I Tim. 3 : 11 en II Tim. 3; 3; het is de naam van hen, die verdeelen, scheiden, lasteren en is dus een gewoon appellativum. Van dit woord geeft de H. S. zelf de exegese Apoc. 12 : 10 διάβολος ὁ κατήγορος τῶν ἀδελφῶν. Vandaar heet de duivel I Petr. 5 : 8: ἀντίδικος. Door de Kerkvaders wordt שָׂטָן vertaald door het woord ἀντικείμενος d. i. tegenstander, wat dus een ruimer begrip heeft dan διάβολος d. i. tegenstander in het gericht. —

6e ὁ Πονηρός komt voor Matth. 6 : 13, Joh. 17 : 15. In het Onze Vader moet ἀπὸ τοῦ πονηροῦ niet opgevat als neutr. maar als masc. gelijk blijkt uit Matth. 13 : 19 waar de Nom. ὁ πονηρός voorkomt. —

7e Βελίαλ komt voor II Cor. 6 : 15 en is overgenomen uit het Hebreeuwsch: בְּלִיַּעַל = abest utilitas. —

8e Βεελζεβοῦλ, dit woord vinden wij ook in 't O. T., maar niet in de beteekenis van „duivel" maar van „muggegod" deus averruncus muscarum; de naam is dan בַּעַל־זְבוּב (זְבוּב = mug). In 't N. T. vinden wij niet den vorm Beelzebu*b* maar Beelzebu*l*. Het Hebr. woord זְבוּל beteekent èn habitatio én stercus. Nu heeft Lightfoot overtuigend aangetoond, dat het woord „zebul" door de Joden gebruikt werd om smadelijk van de afgoden te spreken; in gelijken zin als Paulus al het goed dezer wereld *drek* heeft geacht; dat zoo met een woordspeling van Baalzebub Baalzebul is gemaakt en later deze naam van „drekgod" overgebracht is op den duivel.

9e ἄρχων τοῦ κόσμου heet hij Joh. 12 : 31; 14 : 30; 16 : 11.

Met de overige namen zullen wij ons niet verder ophouden, omdat zij eigl. geen namen zijn, maar gewoonlijk een symbolische aanduiding geven of een terugslag bevatten op het O. Test. bv. de Slang, wat op het Paradijsverhaal ziet.--

2. *Geschiedenis.*

In het O. T. is weinig sprake van Satan en de engelen, die hem volgen. Met name wordt hij genoemd Zach. 3 : 2 en bij Job. Ook de duivelen of שְׂעִירִים komen slechts zelden voor. De Daemonologie was onder het Oude Verbond nog weinig geopenbaard. In het N. T. komt de leer der duivelen bijna op iedere bladzijde voor, zoowel in de historische als paraenetische boeken; neem Satan weg en de geheele Apocalypse heeft slot noch zin.

Daaruit heeft men willen afleiden, dat de Satanologie en Daemonologie oorspronkelijk niet behoort tot het Hebraïsme, maar uit Perzië door en na de ballingschap ingevoerd is en dat Christus en de Apostelen zich naar dit sterk verspreide volksgeloof geaccomodeerd hadden.

Deze voorstelling is onhoudbaar,

a. omdat de daemonologie in het N. T. niet voorkomt als een accomodatie, maar als een feitelijk optreden der duivelen, met wie Christus worstelen moet.

b. wegens het psychologisch proces der H. S.; waar iemands geestelijke ontwikkeling pas begint, rekent hij nog niet met Satan. Bij menschen van een lagere geestelijke ontwikkeling, vinden wij geen voorstelling van den duivel; maar eerst bij de kinderen Gods, die dieper ingeleid zijn, vinden wij een rekenen met Satans macht. Spook en heksengeloof heeft met geloof aan den duivel niets te maken. Was dus de Daemonologie reeds in 't O T. bij 't begin van de Openbaring sterk ontwikkeld, dan zou dit onpsychologisch zijn. De historische ontwikkeling der Openbaring beantwoordt hieraan. Satans macht heeft zich toen het sterkst geopenbaard, toen er 't meest te winnen of te verliezen viel. Satan doet ook nu nog weinig moeite om de groote massa te verleiden — zij komt toch in zijn macht — maar vooral legt hij het aan op de kinderen Gods. — In de tijden der Reformatie ziet men hoe de Reformatoren voortdurend met zijne aanvechtingen te strijden hadden.

c. dat de Joodsche voorstelling van Daemonologie ten deele gedragen is en bevorderd door 't geen de Perzen leerden van de Dews en Amschaspands kan gedeeltelijk worden toegestemd. Volgens de H. Schrift is de inwerking van Satan op de heidensche volkeren sterker geweest dan op Israël. Wel bedoelde Satan dit anders, maar God weerde zijn invloed op de Israëlieten af, door op doodstraf alle waarzeggerij enz. te verbieden. Het is nu zeer natuurlijk, dat, waar de werkingen van Satan 't sterkst zijn, ook meer bemoeiing is met de Daemonologie. Die bemoeiingen kwamen bij de Perzen tot haar meest absolute ontwikkeling en 't laat zich dus verklaren, dat dit bij hen tot de zuiverste antithese geleid heeft. Evenals nu Israël de taal van Kanaän overnam, zoo is het ook niet in strijd met de Openbaring om te leeren, dat de daemonologie der Perzen invloed heeft gehad op die der Joden. Maar wat door de Perzen geleerd wordt, als ware het kwaad eeuwig, wordt in de Schrift geloochend en daarentegen beleden, dat de zonde in den tijd ontstaan is.

Vele ethischen beweren thans: „Ja maar vóór Job is de Satan toch niet in aanraking geweest met het menschdom." Dat hangt af van de zuivere exegese van Joh. 8 : 44. Nemen we aan, dat de slang in het Paradijs de Satan geweest is, dan vervalt dit argument van zelf. Dan was hij reeds dadelijk in het Paradijs en dit is de Gereformeerde leer.

Art. XII van onze Confessie eindigt aldus:

„Zoo verwerpen wij dan de dwaling der Sadduceën, welke loochenen dat er „geesten en engelen zijn, en ook de dwaling der Manicheën, die zeggen, dat „de duivelen hunnen oorsprong uit zich zelve hebben, zijnde uit hunne eigene „nature kwaad, zonder dat zij verdorven zijn geworden."

Ten 1ste hebben wij hier te doen met de *Sadduceën;* ook in onze dagen zijn er velen, die hun gevoelen voorstaan vooral in de Schleiermacheriaansche kringen. De Rationalist zegt: „Ik begrijp het met mijn verstand; dus bestaan er geen duivelen!" De Schleiermacherianen redeneeren anders; zij doen aan Ovidius' Metamorphosen en zeggen: „wij gelooven wel degelijk aan een duivel, maar niet aan een *persoonlijken* duivel." Want het persoonlijke komt eerst in den mensch door den Heiligen Geest; dus is een duivel geen persoon." — Wat voor wezens zijn het dan; hebben zij geen eigen wil? — „Wel, zeggen ze, hebt ge nooit hooren spreken van een verkeerden tijdgeest? Welnu, dat algemeene, dat gemeenschappelijke noemen wij „de booze geesten". Die tijdgeest is eigenlijk de aandrijver tot het booze. Alle die booze richtingen staan nu weder in oorzakelijk verband met de vroegere tijdgeesten of daemonen. En de diepste achtergrond van waar dat alles nu komt is de duivel. Zoo is de duivel eerst gemetamorphoseerd in een geest; die geest in een idee; die idee in een achtergrond en die achtergrond in een onbekende x. Maar zoo kan men van alles alles maken!

Waar zit nu de fons solutionis? In den mensch zelf? Neen! Dus we weten òf niets òf het moet ons geopenbaard zijn. Op het terrein van de Openbaring moet dus uitgemaakt of aan den duivel worden toegekend eigenschappen, daden, vermogens enz. die een tweede oorzakelijkheid in zich sluiten *(prima* causa omnium rerum Deus est.) Overal waar een eigen *wil* optreedt, daar is een tweede oorzaak mogelijk gemaakt door de eerste. De vraag is dus of de H. S. ons leert, dat de duivelen een wil, een bewustzijn, een streven naar een eigen doel hebben — kortom een eigen persoonlijkheid? — Het is hier dus dezelfde strijd als over de persoonlijkheid van den Heiligen Geest, waarvan men ook een kracht of werking maken wil. — Nu zien we, dat de H. S. aan de duivelen toekent: voor-eerst een *wil;* 2e *list* wat een daad van het bewustzijn is; 3e èigen *verzinning* (b.v. de verkeerde uitlegging van Gods gebod in het paradijs) 4e *geloof;* 5e *gedachtenverzameling;* 6e de uiting daarvan in *woorden.* En waar ik dit alles heb, heb ik ook de kenmerken van een persoonlijkheid. Daarom moet de Schleiermacheriaansche theorie beslist tegengestaan worden. — Tegenover de Rationalisten hebben de Schleiermacherianen de heerlijke dogmata van de Drieeenheid, van de Godheid van Christus weer verdedigd en op den voorgrond geschoven. Ware het hier maar bij gebleven! Doch thans wagen zij pogingen om 't u begrijpelijk te maken en dan blijft er niets over.

ten 2de hebben wij te doen met de stelling der *Manicheën*, die leeren, dat de duivelen in zich zelf kwaad zijn of kwaad geschapen in hun natuur. Dus óf God heeft de duivelen als duivelen geschapen en dan is God de auctor mali, of 't slechte en zondige is een eeuwig beginsel en dat maakt den duivel tot God tegenover God. Zoo hebben wij 't ruwe Pantheïsme, dat zegt: de zonde wordt langzamerhand een hooger iets n.l. de deugd. Zoo krijgt men 't Antinomianisme en 't Legitimisme.

Daartegenover stelt de Schrift: dat de duivelen gevallen engelen zijn; d. w. z. de duivelen zijn „quod ad entitatem" goed, omdat er niets in Gods schepping was of 't is goed. Nu kan het *wezen* zeer wel goed zijn, al is het gebruik ervan diep zondig en verkeerd. Kon men nu de qualitates van de duivelen afnemen, dan zou men in het wezen niets vinden dan slechts datgene, wat strekken kan tot verheerlijking van God. Wat dus de substantie aangaat zijn de duivelen goed — (onder entitas verstaan wij de substantia zonder qualitates).

3. De *Loci Classici.*

De Loci classici voor den val der engelen zijn: Joh. 8 : 44; II Petri 2 : 4; Judas v. 6.

Joh. 8 : 44.

Deze plaats moeten wij beschouwen in verband met vs. 43, 42 en 41. Vers 41 wordt de duivel genoemd: πατὴρ ὑμῶν, d. w. z. de vader der menschen in hun zondigen toestand, evenals God de Vader der wedergeborenen is. In deze verzen nu ligt de geheele diepte der zonde en haar oorsprong opgesloten. Slaat dit nu op de Paradijs-geschiedenis of op den val der engelen? De latere theologen hebben 't eerst beweerd en zelfs à Marck geeft dit aan de Rationalisten toe. Voor deze meening beroept men zich vooral op ἀνθρωποκτόνος maar ten onrechte, gelijk blijken zal.

Laat ons thans nader de woorden bezien. In vers 44 staat ἔστηκε, wat vertaald wordt in onzen Bijbel door „staande gebleven"; dit nu is niet goed. De stam στκ- beteekent „gaan staan" en ἔστηκε dus: hij is gaan staan of, gelijk gewoonlijk, met praesentiaal beteekenis: „hij staat" maar nooit: „hij is staande gebleven."

Doch de stam στκ- beteekent ook: „zijn stand nemen" en ἔστηκε kan men dus vertalen als: „hij heeft zijn positie genomen". Dit is het wat wij hier noodig hebben. De Satan heeft zijn positie genomen niet in de waarheid maar in den leugen. — Wat beteekent nu ἀπ' ἀρχῆς; is dit te verstaan in den zin van בְּרֵאשִׁית of van af het paradijsverhaal? Beide kan niet; want bij 't eerste was de duivel er nog niet; en bij den zondeval des menschen *was* hij reeds gevallen. 't Kan dus alleen beteekenen ἀπ' ἀρχῆς τοῦ διαβόλου = van af 't begin zijns bestaans. — De woorden ἀνθρωποκτόνος ἦν moeten in denzelfden zin

opgevat worden als Johannes' uitspraak: „Die zijn broeder haat is een doodslager." De μῖσος is de wortel waaruit de moord voortkomt; en daarom is Satan een menschenmoorder van den beginne, omdat hij in zich zelf de kiem droeg, die oorzaak was van Adam's dood. — Dat dit zoo zijn moet, blijkt daaruit, dat de duivel Adam niet dadelijk na den val doodsloeg, maar dat Adam eerst 950 jaren geleefd heeft, voor hij stierf.

Laat ons thans zien, wat het *wezen* der zonde is. Dat kunnen we leeren uit de tegenstelling van vers 42 : οὐδὲ γὰρ ἀπ' ἐμαυτοῦ ἐλήλυθα tegenover vers 44 : ἐκ τῶν ἰδίων λαλεῖ. Het wezen van den Zoon is: „dat hij niet kwam van zich zelf maar als eeuwig gegenereerd". Het wezen van den duivel, van de zonde is: dat hij spreekt uit zijn eigen. Daarom heeft hij geen positie genomen ἐν τῇ ἀληθείᾳ. Wat is ἀλήθεια? Het is 't wezenlijke, uitgedrukt in eene bewuste, 't zij goddelijke of menschelijke, gedachte; het is derhalve geen zedelijk begrip, gelijk de Ethischen zeggen. Ἡ ἀλήθεια is dus 't reëele, maar zooals het door God gedacht is. Wat heeft God nu gedacht omtrent een engel? — Dat een engel een van Hem dependent wezen zou zijn, den mensch zou dienen en eindelijk alles, zoowel mensch, engel als de geheele schepping onder Christus zou staan. En een engel kan alleen dan waarlijk gelukkig wezen, wanneer hij gaat staan in die ἀλήθεια τοῦ Θεοῦ, wanneer hij voldoet aan zijne bestemming om „hen te dienen, die de gelukzaligheid beërven zullen." Maar nu komt de zonde; zij komt niet uit den *wil*, maar uit het *denken*. God gaf n.l. aan den engel en den mensch de groote capaciteit om zich een andere realiteit te denken, niet uit Gods gedachten, maar ἐκ τῶν ἰδίων. Door te denken: „als ik mijn geluk eens ging zoeken in den weg van mijn eigen heer en meester te zijn, den mensch niet meer te dienen! enz." ontstonden er voor het bewustzijn des engels twee werelden:

1e ὁ κόσμος zooals God die gedacht heeft d. i. ὁ ἀληθής.

2e ὁ κόσμος zooals de duivel die ἐκ τῶν ἰδίων gedacht heeft d. i. ὁ ψευδής.

De engel stond dus op een tweesprong, hij zag twee werelden voor zich en wat koos hij nu? God had hem ingezet in de waarachtige wereld. Hij laat dien band los en werpt zich in de onwaarachtige wereld, die hij zich zelf gedacht heeft, en daarin neemt hij positie.

In den ἀληθὴς κόσμος was plaats voor den mensch; in den ψευδὴς κόσμος is alleen plaats voor den gevallen engel, niet voor den mensch; daarom moet de mensch in die wereld vernietigd worden door den ἀνθρωποκτόνος van den beginne. — Maar ook voor God is in die ψευδος- wereld geen plaats. Daar is de engel zelf πατήρ en Schepper. Zoo is de duivel van den beginne een menschenmoorder en Godloochenaar geweest en drukt dat zijn geheele karakter en wezen uit. Onder het λαλεῖν waarvan vers 44 spreekt moeten wij dus

verstaan een nabootsing van het scheppende spreken God. Waar Gods λαλεῖ komt de ἀληθὴς κόσμος, waar de duivel λαλεί komt de ψευδὴς κόσμος.

Zoo moeten wij de tegenstelling opvatten tusschen het woord van Jezus: οὐδὲ ἀπ' ἐμαυτοῦ ἐλήλυθα en het kenmerk van den duivel: λαλεῖ ἐκ τῶν ἰδίων.

In den duivel nu is geen ἀλήθεια meer; hij is geheel vervuld met zijn, door zich zelf uitgedachte ψευδος- wereld. Zoo is het bij den mensch nog niet. De ἐπιθυμίαι van een kind Gods gaan uit naar de δόξα, door God gedacht in de ἀλήθεια-wereld. De ἐπιθυμίαι van den zondaar gaan alle uit naar die door Satan verdichte en verzonnen wereld; zoo is het gedichtsel van 's menschen hart ten allen dage uit die ψευδος-wereld genomen: Gij zijt uit den Vader den duivel en wilt de begeerten uws vaders doen.

II Petri 2 : 4,

Hier spreekt Petrus niet alleen van ὁ διάβολος maar van ἄγγελοι in 't Plur., wier deel ἡ ἁμαρτία geworden is. Dat deze gevallen engelen de duivelen zijn ontkent niemand.

ταρταρώσας komt van ταρταρόω (en dit van τάρταρος) een woord overgenomen uit het paganisme, beteekenende: „in de plaats der rampzaligheid werpen" maar ook „binden aan, destineeren voor de hel, zonder dat zij er reeds geheel en al in zijn"; dit laatste wordt hier bedoeld; God heeft hen toegekend aan den Tartarus, daar is de sfeer waarin zij leven zullen.

ζόφος staat tegenover de δόξα des hemels.

σειραῖς ζόφου αὐτοὺς παρέδωκεν wil zeggen, dat zij door hun positie te nemen in de ψευδος-wereld zijn vastgeklemd in de ketenen der vervreemding van God.

εἰς κρίσιν; er gebeurt nu niets meer met hen voor de κρίσις komt, zij worden alleen bewaard, evenals de gevangene tot de rechtszitting plaats heeft.

Judas vs. 6.

Hier is wederom sprake van het τηρεῖν maar in plaats van σειραῖς ζόφου staat hier: δεσμοῖς ἀϊδίοις = banden, waarvan geen verbreking mogelijk is.

ὑπὸ ζόφον beteekent „onder de macht van de duisternis".

Tegenover het τηρεῖν staat nu het μὴ τηρεῖν; zij moesten hun ἀρχή bewaard hebben; zij deden het niet; daarom worden zij bewaard tot den dag des oordeels.

τὴν ἀρχὴν ἑαυτῶν. Over dit ἀρχή bestaan drie meeningen

òf dat ἀρχή beteekent „hoofd" als Col. 1 : 18: dat zij hun heerscher den Heiligen God verlaten hebben

òf dat ἀρχή beteekent „dignitas" als Eph. 6 : 12, Col. 1 : 16: dat zij hun ambt niet bewaard hebben.

òf dat ἀρχή beteekent „oorsprong", hun oorspronkelijken staat.

Letten wij op de bijvoeging τὴν ἑαυτῶν wat moet staan tegenover τὴν ἀλλῶν

dan is de eerste verklaring onmogelijk omdat God is τὴν πάντων ἀρχήν; ook de tweede kan niet omdat de engelen wel degelijk hun dignitas hebben behouden; ze zijn groot en machtig gebleven. De laatste verklaring is de beste; zij waren door God geschapen in de waarheid; maar zij hebben hun oorspronkelijken staat verlaten en zijn dientengevolge geënt op den wortel der onwaarheid, van den ψεῦδος. —

οἰκητήριον. Omdat zij hun inwendigen staat hebben prijsgegeven, hebben ze ook hun uitwendigen d. i. hun ἴδιον οἰκητήριον, moeten verlaten. De mensch bezat evenzoo als inwendige wereld de imago Dei; toen hij deze verloor ging ook het paradijs — de uitwendige wereld — voor hem verloren. De engelen wilden zich zelven een inwendige wereld scheppen, een eigen ἀρχή poneeren en deden dit in den ψεῦδος; daarom zijn die twee, het verlaten van hun ἀρχή en het weggaan uit hun οἰκητήρων, een en dezelfde zaak. Gelijk een bloem, die uitwendig leeft in de heerlijke atmosfeer en de zonnestralen en inwendig een plantenleven leidt, zoodra ze het eene verliest (b.v. als ze gezet wordt uit het zonnelicht) ook onmiddellijk het andere verliest.

Ter weerlegging minder, als wel om der curiositeits wille vermelden wij nog, dat de loochenaars der duivelen-existentie de drie genoemde plaatsen verstaan van de exploratores (ἄγγελοι) van Kanaän, die daarheen waren gegaan om 't land te verspieden en toen hun „beginsel niet bewaard hadden" maar in zonde gevallen waren en valsche berichten terugbrachten, waarom zij door God met helsche pijnen gestraft werden. —

4. Het *wezen* der zonde in de Engelenwereld.

Het diepste wezen der zonde, ἡ ἀρχὴ τῆς ἁμαρτίας moet gezocht worden in den blik, dien Satan op God heeft gehad. In God ligt ἡ ἀρχή der zonde; niet in dien zin echter als ware God de auctor peccati, maar gelijk in Christus' bestaan de oorzaak van Judas' eeuwig verderf lag. Als men God een oogenblik kon wegdenken, met Zijn eer en heerlijkheid, dan was Satan niet gevallen. God was de prikkel voor Satan om te vallen. Het overweldigende van de majesteit Gods heeft hij niet kunnen verdragen. Niemand begreep misschien beter wat God was; en juist deswege kon hij niet uitstaan, dat God God was. 't Diepste is aangebeden te worden; daarin ligt de vereeniging van al wat heerlijk, groot en majestueus is; en ook de vrouw kent niets hoogers dan „aangebeden" te worden; en dit is bij de vrouw nu nog overdrachtelijk maar bij God reëel. Geheel de engelenwereld was in aanbidding voor God, en dat heeft Satan niet kunnen dulden; dat prikkelde zijn ziel. Toen Beets onlangs hulde werd gebracht, zullen er onder dien kring van letterkundige celebriteiten wel enkelen geweest zijn, die niet zonder een gevoel van jaloerschheid aanzagen, dat op dien oogenblik alle lof en alle wierook één man werd aangeboden. Zoo ook voor de emi-

nente heerlijkheid van Satan, toen hij nog niet gevallen was, had niemand eenige hulde; alle hulde werd alleen God toegebracht. En dat kon Satan niet hebben. Dat bleek bij de verzoeking van Jezus in de woestijn; toen wierp hij het masker af en sprak: „Als ik dat ééne van U, Gods Zoon, krijgen kan, dat gij nedervalt en mij aanbidt, dan geef ik U al mijne macht; dan doe ik afstand van mijne heerschappij." Aangebeden te worden, dat is: als God te zijn, dàt was het eenige doel van Satan. Daarom noemt de Apostel (II Cor. 4:4) hem spottend: ὁ Θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου. Hetzelfde wordt ook Sidon en Tyrus verweten: „Gij hebt u in Gods stoel gezet!" Juist hetzelfde zegt de slang in het Paradijs tot den mensch: „Eritis sicut Deus!" Dat is het wezen der zonde; was de zonde niet 't Zerrbild van Gods wezen, niet uit het eeuwige voortgekomen, dan had ze nooit zoo machtig kunnen zijn; dan had ze reeds lang opgehouden te bestaan. — Daarom ook moet de zonde vanzelf uitloopen in een strijd tegen den mensch. Waar God den mensch geschapen had, om zich daaruit een rijk der heerlijkheid te vormen, om subjecten te hebben, die Hem aanbidden zouden, daar kon Satan dit niet velen en wilde hij beletten, dat uit die wereld stof tot aanbidding des Heeren komen zou. — Hij wilde zelf aangebeden zijn. Des menschen heerlijkheid stak hem ook wel; maar dat was 't niet in de eerste plaats, wat hem tot de verzoeking van Eva aandreef.

In de vijandschap tegen Christus combineert zich deze gedachte. De Zoon was ook in 't oorspronkelijk plan van God, ook buiten 't werk der verlossing om caput angelorum. Dit was 't hardst voor den machtigste onder de geschapen geesten. En zoo combineert zich de vijandschap tegen God en tegen Zijn rijk in Christus. De *zonde van Satan* was dus *antitheisme.*

5. De *mogelijkheid* der *zonde.*

Waarin was de mogelijkheid van Satan's zonde gegeven?

1e daarin, dat aan Satan zulke ongelooflijk heerlijke capaciteiten en eminente potenzen door God geschonken waren. Geen minder wezen, dat God kende, kon 't in zijn gedachten krijgen, zelf God te willen zijn.

2e in zijn onuitputtelijk rijk, hem verleend, verbeeldingsvermogen. Daardoor kon hij zich een ψευδος-wereld scheppen.

3e daarin, dat hem gegeven was het liberum arbitrium; hij was „mutabilis" geschapen.

6. *Wanneer was de val* der engelen?

Hierover bestaan drie opiniën.

1° voor het בְּרֵאשִׁית van Gen. 1 : 2.

2° tusschen Gen. 1 : 1 en 2.

3° na Gen. 1 : 27.

Het 1ste gevoelen moet op zij gezet; want juist in het בְּרֵאשִׁית werden hemel

en aarde geschapen; bij den hemel behoorden de engelen; zij waren dus toen nog niet gevallen.

Het 2e gevoelen is van Hoffman, Keerl en andere theosophen. Dan is het „tohu wabohu" de verwoesting door den val der engelen ontstaan. Ook deze meening mogen wij niet toelaten; vooreerst omdat elk gegeven voor deze hypothese in de H. S. ontbreekt, voorts omdat er zelfs mee strijdt, dat het licht toen nog niet geschapen was en de engelen niet konden vallen zonder licht, en ten derde omdat God, nadat de Schepping afgeloopen was, zag dat alles goed was.

Het 3e gevoelen blijft dus alleen over, dat de engelenval plaats greep ná het Hexaemeron, nadat de geheele schepping was afgeloopen, en God rustte van zijn werk.

7. Het *verband* tusschen *Satan's val* en *dien der engelen.* Is elke engel gevallen sua culpa, suopte, suo jure of is de hoofdengel gevallen en heeft hij de anderen in zijn val meegesleurd?

We weten, dat ook in de Engelenwereld een organisch verband bestaat. In den hemel was een geestelijke hierarchie; er waren engelen met meerdere en met mindere deugden, met meerdere krachten en mindere, en deze stonden onderling in verband. De machtigste onder hen had dus meer invloed, maar ook meer responsabiliteit.

Evenals nu in een stad iemand geen oproer zal gaan maken, wanneer de zedelijke opinie in die stad daar geheel tegen indruischt, maar hij het wel zal doen wanneer de publieke opinie hem draagt, zoo is het ook onder de engelen. — Satan had niet kunnen vallen als allen niet meegewerkt hadden; en de andere engelen waren niet gevallen, als Satan niet het voorbeeld gegeven had. 't Is dus niet een vallen van elken engel afzonderlijk maar een organisch vallen, hoewel elke engel zijn eigen schuld behield. Dientengevolge behield Satan dan ook suo jure ook na den val de opperheerschappij. Het is hiermede als met Napoleon's leger, toen deze van Elba terugkeerde. Toen stond voor elken soldaat persoonlijk de vraag: Voor of tegen Napoleon! Hadden allen gezegd: Tegen! dan had de generaal, die aan het hoofd stond niet kunnen overloopen; nu zij vóór Napoleon waren, kon hij van zijn wettigen koning afvallen. — Door het ééne corps der engelen is voor Satan gekozen; het andere corps koos niet voor die ψευδος-wereld, maar bleef God getrouw en deze hebben dus hun beginsel bewaard. —

8. De *gevolgen* der *zonde.*

Deze gevolgen hebben zich in 2 gradatiën ontwikkeld:

1e na hun val zijn de engelen geplaatst in een toestand van voorloopige rampzaligheid, die voortduurde tot de komst van Jezus Christus; en door die komst is er verergering in hun toestand gekomen, welke verergering echter

eerst na den oordeelsdag haar absoluut karakter krijgen zal. Zij zijn uit den hemel gevallen, maar bevinden zich nu toch ergens. Een engel en ook een daemon is een bepaald wezen en heeft dus altijd een ubi. Als verblijfplaats der daemonen wordt in de H. S. genoemd de Tartarus, die ὑπὸ ζόφον is. Maar nu is er eene moeilijkheid; de engelen zijn geesten en hebben geen somatisch bestaan; hoe kunnen zij dan een „ubi" hebben? Een analogon hiervan vinden wij in onze ziel, die ook niet somatisch is en zich toch wel degelijk „verplaatsen" kan, dus een alicubi heeft.

Op dezen toestand nu bestaan exceptiën:

a. in Job lezen wij, dat de duivelen in den hemel komen. Men wil dit hoofdstuk als een visioen verklaren, maar zoo kan men alles vervisioenen en blijft er van den Bijbel niets reëels over. De „bezetenen" die tijdens Jezus' leven op aarde bestonden, leeren ons, dat de daemonen niet aan hun plaats gebonden zijn, maar zelfs een somatische gedaante kunnen aannemen. Dan is het echter ook zeer goed mogelijk, dat God Satan in den hemel voor zich roept, om hem bevelen te geven.

b. in Luc. 10 : 18 lezen wij, dat Jezus Satan als een bliksem uit den hemel vallen zag, en Openb. 12 : 7—9 dat na den grooten strijd met Michaël de plaats der duivelen in den hemel niet meer zal gevonden worden. — Wat den eersten tekst betreft, wij kunnen lezen of: Ik zag den duivel vallen gelijk een bliksem uit den hemel (d i. de lucht) valt: of: Ik zag den duivel uit den hemel vallen als een bliksem (d. w. z. snellijk). Het denkbeeld van *vallen* blijft echter in beide exegesen. Dit komt daar vandaan, dat voor ons bewustzijn de werking van Satan niet van onderen, maar van boven komt; bovendien zit in „vallen" de gedachte van geknakt zijn; door Jezus' komst is Satans macht geknakt geworden.

c. Ef. 6 : 11 spreekt Paulus van de „geestelijke boosheden in de lucht"; ook hier is de macht dus niet uit den grond, maar van boven. Die macht werd door Jezus' middelaarswerk gebroken en hierop ziet Luc. 10 : 18.

d. het varen van Satan in de slang om Eva te verleiden.

e. de verzoeking in de woestijn, waarbij Satan zelf aan Christus verscheen.

f. het varen van vele duivelen in de bezetenen tijdens Jezus' omwandeling op aarde.

Vragen wij nu, hoe dit alles te verklaren is, dan begrijpen wij dit 't best uit 't geen Jezus Joh. 3 : 13 over zich zelven zegt nl. dat Hij ἀναβέβηκε, καταβέβηκε en ὁ ὢν ἐν τοῖς οὐρανοῖς is. Het is dezelfde belijdenis als bij de hemelvaart; Jezus was in den hemel en voer op naar den hemel. Wij moeten n.l. wel onderscheiden tusschen de plaats waar iemand vertoeft, en de plaats, waar zijn werking vandaan komt. Zoo is het ook met Satan. Volgens de

H. S. is zijn verblijf onder den hemel; is hij verbannen uit den hemel, maar komt voor ons menschen zijne werking van boven. Bovendien kunnen de duivelen met de permissio Dei zich uit hun plaats begeven en naar de aarde of den hemel gaan.

2° wat hun wezen betreft hebben de duivelen een berooving ondergaan, een wegwerping gedaan van hun *geestelijk* goed. Hunne machtige capaciteiten zijn gebleven; maar hunne moreele faculteiten zijn in hun absoluut tegendeel omgeslagen. De val heeft bij hen dus een ander karakter dan bij den mensch; bij den mensch is de val niet absoluut, daarom is hij ook redbaar, terwijl de engelen niet meer verlost kunnen worden.

Bij de engelen is de val absoluut, d. w. z. negatief door 't absoluut verlies van hun geestelijk goed,
positief door de volkomen omgekeerde werking van hunne onverzwakte capaciteiten.

Van hun machtig *intellect* zien we in de H. S. nog duidelijke sporen. Dit blijkt reeds bij de verleiding in 't Paradijs; blijkt vooral uit de diepe psychologische kennis, waarmede Satan Jezus aanvalt en nog voortdurend onze eigen ziel verleidt; uit de waarzeggers, de zondige verschijnselen van 't spiritisme, waarvan wij reeds een voorbeeld in Samuels verschijning vinden. Daarom vergelijkt de Apostel Satan bij een brieschenden leeuw, en ofschoon na Christus, komst zijn macht gebroken is, waarschuwt de H. S. voortdurend voor zijne aanvallen II Cor. 4:4; Eph. 2:2; 6:11, 12 en 16; II Tim. 2:16; I Petri 5:8; Apoc. 12 : 4; 20 : 3, 7, 8, en 't Gebed van Jezus: „leid ons niet in verzoeking, maar verlos ons van den booze". Deze macht strekt zich niet alleen over onzen geest, maar ook over 't stoffelijke uit, gelijk blijkt uit het storten der zwijnen in de zee van Genesareth en uit de wonderen, door de toovenaars van Egypte bewerkstelligd.

9. *Satans macht* door *Jezus gebroken.*

Dat Satans macht door Jezus gebroken is, blijkt uit Coloss. 2 : 15, Hebr. 2 : 14, I Joh. 3 : 8. In de woestijn *kon* Christus nog verzocht worden; daarna zegt Hij: „De Overste der wereld komt, maar heeft aan Mij niets." Vandaar ook 't onderscheid tusschen Satan's werking in de heiden- en Christenwereld. De doop duidt de grens aan tusschen die verschillende macht van Satan.

De verhouding, waarin Satan tot God staat, is thans die van een dwangarbeider, een kettingganger, een bulhond. Satan is onmisbaar; wij zouden gezegd hebben na zijn val: „vernietig hem", maar dit kan niet, omdat een zelfbewust wezen nooit vernietigd kan worden. Daarom moest Satan blijven bestaan in der eeuwigheid. Maar nu moet Satan eenmaal overwonnen inzien, dat God recht, hij onrecht heeft. Daarom plaatst God hem als een dwangarbeider, als een

herdershond bij zijne schapen en gebruikt hem om zijn eere te bevorderen. In dien toestand blijven de daemonen tot eenmaal deze ἡμέρα (d. i. de tijd nà de Opstanding tot den Oordeelsdag) voorbij zal zijn en volgens Matth, 25 : 41 en Apoc. 20 : 10, 14 hun straf voltrokken zal worden.

Van de verzoening zijn de daemonen uitgesloten; immers de woorden van Hebr. 6 : 16 οὐ γὰρ ἀγγέλων ἐπιλαμβάνεται, moeten beteekenen „Hij neemt de *gevallen* engelen niet aan", daar zij anders geen zin hebben.

§ 3. *De zonde in het Paradijs.*

Uit de gevallen engelenwereld is de zonde overgegaan in het organisme der menschheid, toen dit nog geheel in Adam besloten lag. Het bericht ons hierover in Gen. 3 meegedeeld is historie en noch mythe noch allegorie. Zij zoekt haar ingang niet bij Adam, maar bij Eva, niet in 't zinnelijke, maar in de zelfverheffing van den geest. De wigge, waarmee zij indringt, is de bekoring eener gelogen realiteit. Niet op de natuurwet, maar op 't proefgebod richt zij haar aanval en zij breekt het verbond. Desniettegenstaande is zij eerst door Adam in het zinnelijke uitgebroken. Toen Adam, Gods zoon en gunsteling en bondgenoot, ons aller hoofd en de bewaarder van het paradijs, er toe kwam, om te midden van den weelderigsten overvloed, om een nietig stuk ooft 't paradijs te verraden aan Gods vijand, heel zijn nakomend geslacht te vergiftigen en tegenover Satan zijn God een leugenaar te schelden, toen moest om tot zoo nameloos gruwbre daad te hunnen komen de zonde in de kern van zijn persoon vooraf tot de ontzettendste spanning zijn gekomen en viel hij en in hem heel de menschheid plotseling en op eenmaal uit de heerlijkheid, waarin hij stond en wierd zondaar naar zijn natuur en neiging.

Toelichting.

1. De verhouding van den mensch tot de Engelen-wereld.

Men heeft gevraagd of de mensch staande zou gebleven zijn, indien Satan eens niet gevallen ware en den mensch dus niet verleid had! Deze vraag komt echter niet te pas; de mensch is een kosmische verschijning en niet een tellurisch product, gelijk de materialisten beweren. Organisch staat de mensch evengoed met de tellus als met de geestelijke wereld in contact. De zedelijke wereldorde immers, waartoe de mensch behoort, is niet aan de tellus ontleend, en het behoort tot het wezen, den aard des menschen om direct met de zedelijke wereld in contact te staan. Die zedelijke wereld nu is niet iets ideaals, iets Platonisch, maar concreet; en tot die zedelijke wereldorde behoort een organische engelenwereld, niet accessoir, maar als integreerend deel. Het koninkrijk Gods is ἐντὸς ὑμῶν; voor den mensch als mensch is dus geen bestaan denkbaar zonder contact met die engelenwereld. Hoe flauwer de mensch wordt, des te meer wijkt dat contact; maar ook omgekeerd: wordt de mensch wedergeboren, dan wordt dit contact weer levend. Als

Jakob met God een verbond sluit, ziet hij in den droom des nachts een ladder, die hem met den hemel verbindt als symbool van dit contact met de engelenwereld; en bij den Zoon des menschen heette het: Gij zult de engelen Gods zien op en neder dalende op den Zoon des menschen.

Waar dus noch een menschelijk bestaan, noch de zaligheid zelve denkbaar is zonder contact met de engelenwereld, mocht noch kon dit contact bij Adam gemist worden. En waar dit contact bestond met de goede engelen bestond het eo ipso ook met de kwade engelen. Als iemand Fransch geleerd heeft en te Parijs komt, staat hij evenzeer met de kwade als met de goede Franschen in contact, evenzoo was het met Adam en Eva in het paradijs. Alleen blijkt uit de H. S. dat dit contact meer van den kant der engelen, dan van onze zijde uitgaat. Hierin ligt verschil van opvatting tusschen de Roomsche Kerk en de Gereformeerde.

Deze constante betrekking tusschen de engelen en de wedergeborenen duidt Jezus aan, waar Hij zegt: „Hunne engelen zien altijd het aangezicht van hun Vader, die in de hemelen is".

Substraat voor het ontstaan, bestaan en voortbestaan der zonde is en blijft dus altoos dat contact met de gevallen Engelenwereld, evenzeer als het ontstaan, bestaan en voortbestaan der zaligheid altoos contact met heilige Engelen tot substraat heeft. Wij mogen dus niet zeggen: De zonde is eens door Satan ontstaan en heeft nu verder niets meer met Satan te maken. — Neen, aldoor werken er daemonische invloeden op ons hart en moet onze dagelijksche bede wezen: „Verlos ons van den booze!"

Nu weten wij van de werking van dit substraat niets af; wel zijn ons de effecten bekend en die toonen ons drie dingen:

a. dat de Engelen, blijkens de Openbaring, kennis hebben van personen en zaken en toestanden;

b. dat de Engelen, hoewel in wezen asomatisch, toch capabel zijn om van God een somatische verschijning te ontvangen. Cf. Abram, Jozua enz.

c. dat de Engelen uit hun bewustzijn woorden kunnen overbrengen in het bewustzijn der menschen.

Waar nu deze faculteiten bestonden in Abram's, Mozes', in Jezus' dagen, ja aldoor, daar zou het ongerijmd zijn te veronderstellen, dat het niet aldus zou geweest zijn in het paradijs. Ook voor den gevallen engel van toen vindiceeren wij:

a. dat hij wist, door het contact, 't welk tusschen de engelen en menschenwereld bestond, in welke conditie de mensch verkeerde.

b. dat hij somatisch kon optreden, indien God het toeliet.

c. dat hij het vermogen had om te spreken in de taal der menschen en dus zijn leugengedachte in den mensch kon overbrengen.

Dit is dus het substraat, wat de Schrift ons biedt, en hierop gaat nu de actie uit.

2. Deze actie gaat niet uit van een minderen daemon, maar van het hoofd der duivelen zelf. Waarom? Omdat hier een punt van beslissing ligt. Satan was na zijn val gebonden met eeuwige banden, maar niet zoo, dat hij niets meer doen kon. Evenals een kettingganger kon hij nog loopen. Dat was juist het pijnlijke, wat hem te meer zijn gebondenheid deed voelen. Satan bleef ook in zijn gevallen staat een redelijk en zedelijk wezen, daarom moest het niet in eens doodgeslagen, maar zedelijk overwonnen worden. De schriklijkheid zijner zonde moest openbaar worden, ook door het doorloopen van 't proces harer ontwikkeling, opdat Satan overtuigd zou worden van ongelijk. Eerst daarna zal hij ten volle gekluisterd worden. Nu is hij nog niet machteloos gemaakt, maar als een roofvogel, die wel vrijheid heeft om rond te vliegen, maar wanneer hij zijn prooi wil vatten, de keten gevoelt, waarmee hij aan de rots geklonken is.

Nu is niet de mensch, maar God de vijand van Satan; op God wil hij telkens aanvliegen. Daarom duldt hij het paradijs niet, want het paradijs is de anticipatie van Gods heerlijkheid; en den mensch duldt hij niet, want deze is de pepinière van Gods heerlijkheid. En vandaar de aanleg, de aanval om het paradijs en den mensch voor zich te winnen; en dus den strijd tusschen God en hem te winnen.

3. In dien strijd nu wordt de mensch als bondgenoot door God in 't paradijs geplaatst; niet alleen krachtens Gods souverein recht als schepper, maar ook als bondgenoot, als gunsteling des Heeren. Een ontzaglijke macht werd in Adams handen gelegd; denken wij het paradijs als het voorkasteel van den hemel, dan is de mensch de commandant, aan wien God de sleutels van deze gewichtige plaats in handen gaf om haar te bewaren. Daarom heeft God hem op de sterkste manier, waarop men een vrij man, zonder hem onvrij te maken, binden kan, aan zich verbonden t. w. door 4 banden, die van geloof, gehoorzaamheid, dankbaarheid en trouw.

Door het geloof, omdat hij nog niet het eeuwig aanschouwen gekregen had.

Door de gehoorzaamheid, omdat Hij hem een gebod gaf.

Door de dankbaarheid, omdat Hij hem aan het hoofd der Schepping stelde.

Door de trouw, omdat Hij hem tot een bondgenoot maakte.

Dus de vier nobelste motieven van het menschenhart en in die vier de σύνδεσμος τῆς ἀγάπης als diepste grond.

Waarom had God nu aan Adam het procreatievermogen geschonken? Omdat Adam bestemd was overgebracht te worden uit de voorvesting in de vesting, d.i. in den hemel zelf. Het paradijs moest echter bewaard blijven tegen

Satans aanvallen, ook al was Adam overgeplaatst; daarom zorgde God, dat uit hem nieuwe wachters zouden voortkomen, om na hem die taak te vervullen. Maar is dit zoo, dan was Adam bovendien nog gebonden door dezen band, dat zijne beslissing voor het geheele leger, het geheele menschelijke geslacht gelden zou.

Meer nog. God beschikte het alzoo, dat die principieele strijd vallen zou op de kleinste denkbare verzoeking; dat slechts de geringste gelegenheid aan den aanvaller werd gegeven tot den aanval. Zij werd niet toegelaten op de lex naturalis, want dit zou ons verontschuldigd hebben — maar uitsluitend op het proefgebod. En dit kon men nauwelijks een gebod noemen, waar zooveel boomen overschoten om er van te eten. Bovendien de begeerte tot zonde was niet in den mensch, zoodat deze hem niet tot zondigen kon aanzetten. Om die reden moest ook Satans verleiding toegelaten; de mensch is geen πατὴρ τοῦ ψεύδους, anders ware hij onredbaar. En van den anderen kant was Satans macht zoo gebonden, dat hij alleen somatisch, in de gestalte van een dier voor den mensch kon optreden, terwijl de dierenwereld toen nog geheel onder de heerschappij des menschen stond.

Hieruit volgt dus:

a. dat de mensch in de allergunstigste conditien stond.

b. dat de verleiding gereduceerd was tot de kleinste afmetingen.

c. dat de strijd, die in het gebod lag, het allergeringste was. —

De vorm van de verzoeking was dus zoo, dat de mensch de meerdere bleef, en de overgave van het paradijs alleen plaats kon hebben nadat alle geloof, alle gehoorzaamheid, alle dankbaarheid, alle trouw en daarmede alle liefde voor zijn Souverein in den mensch gedood was.

4. In hoeverre heeft Adam dit alles geweten? De voorstelling als zou Adam er onbewust ingeloopen zijn — moet beslist gebannen. Men beschouwt Adam zoo vaak als een onbeholpen sukkel, wien wij 't wel beter zouden verteld hebben, als wij in het paradijs geweest waren. Maar deze voorstelling is fout. Wij zijn niets dan kranken. Ziet eens een militair hospitaal na den slag met al die bleeke gezichten onder de dekens en vergelijkt daarmee een schitterend Pruisisch leger, dat naar de parade trekt, dan is eenigszins de verhouding aangegeven, waarin onze toestand staat tot dien van Adam. En waar wij, vooral dank zij de heerlijke foederaaltheologie, nog zooveel van deze zaak kunnen indenken, hoeveel beter moet Adam dan dit niet hebben kunnen doen. Alleen op één zaak moeten wij letten. Wij gaan dit discursief (d. i. beredeneerend) na; zoo was het niet bij Adam: bij hem was aanwezig een onmiddellijk en absoluut penetreeren van zijn instinctief geweten van de kracht der zonde en hare gevolgen, evenals ook bij ons het bewustzijn in heftige oogenblikken

heel een wereld op één oogenblik doorleven kan. Maar daarom zijn wij niet minder verantwoordelijk. Een meisje, dat haar eer weggooit, moet eerst in haar hart met God gebroken hebben, voor zij die zonde kan doen, ook al redeneert zij op het oogenblik niet.

5. Onder deze gegevens begon nu de strijd met een somatisch optreden van den Satan in slangengestalte. Was dit een nieuw geschapen slang? Neen, want Satan kan niet scheppen; maar hij voer in een slang, die in 't paradijs aanwezig was. — Een analogon is 't varen van de duivelen in de zwijnen, verder het wonen der daemonen in de bezetenen en het meest volkomen analogon vinden wij in Judas.

In het paradijs leefde de mensch nog in nauwer contact met de dieren dan thans; ging meer met hen om, verstond hen. Bij de dierentemmers vinden wij daar nog iets van over; evenals bij alle ontvankelijke naturen, bij kinderen en vooral bij dames met hun schoothondjes.

Op deze wijze echter mag het spreken van de slang niet verklaard; het was niet een soort „bloementaal" maar vindt zijn analogon in het spreken van Bileam's ezel; tot op zekere hoogte in het snateren van den ekster. Dat het geen overdrachtelijk of figuurlijk spreken was, blijkt uit de zinwendingen van het gesprek tusschen Eva en de slang. Zulk een vragen en antwoorden is alleen in de menschelijke spraak mogelijk. De vraag of dat spreken aan Eva dan niet wonderlijk voorkwam, moet aldus beantwoord: „Voor Eva was alles vreemd in het paradijs. Het leven begon pas; gedurig stond ze voor een dier of plant, die haar nieuw was. Dat de slang tot haar begon te spreken was haar niets vreemder dan het spreken van Adam en God. Alle spreken was haar vreemd."

Wat de slang zelf betreft, wordt gezegd, dat zij listiger was dan al 't gedierte des velds. Listig moeten wij niet verstaan in den zin van „boos", want dan zouden wij de zonde in de dierenwereld reeds vóór den val des menschen stellen; maar listig in bonam partem; „dat hij nooit verrast kon worden".

In de dieren waren onderscheidene qualiteiten gelegd; de qualiteit van een slang was om te verschalken en nooit verschalkt te worden; deze eigenschap was door Adam en Eva opgemerkt en reden voor hen om op hun hoede te zijn.

6. Op deze gronden moeten wij dus de realiteit van de historie in Gen. 3 verhaald vindiceeren tegenover hen, die haar opvatten als:

a. allegorie.
b. mythe.
c. sage.
d. visioen.

e. puur verzonnen.

a. De *Allegorie* bedoelt dit: Er is eens iemand geweest, die begreep, dat de mensch voorheen beter was dan thans, en dit in een beeld, een verhaal, heeft willen weergeven; ἀλληγορία proprio sensu est: aliud quid dicere quam dicis. Tot op zekere hoogte zijn ook de parabelen allegorieën, of de gelijkenis van den ring in „Nathan der Weise."

b. De *Mythe* is het product van de volksphilosophie, niet van één persoon. Als een mythe zou ook het verhaal omtrent 's menschen val zich langzamerhand onder het volk gevormd en ontwikkeld hebben.

c. De *Sage* bedoelt dat er oorspronkelijk feitelijk iets van dien aard heeft plaats gehad in het paradijs; dat echter de heugenis dienaangaande in den loop der tijden allengs van hare zuiverheid verloren heeft en door latere geslachten het verhaal geornamenteerd werd. Er zou in het paradijsverhaal een kern van waarheid zijn, maar zeer geflatteerd. De zuiverste vorm zouden wij dan nog hebben in de Perzische traditie.

d. Het *Visioen* beduidt, dat de verzinner geen mensch, geen volk, geen traditie was maar God, die de voor reproductie onvatbare historie onder dezen vorm aan Mozes heeft willen openbaren.

e. De voorstelling als zou het een *opzettelijk verzonnen* verhaal zijn onderscheidt zich hierin van de voorgaande, dat de allegorie niet bedoelt een historie, maar een beeld te geven; dat bij de mythe het volk onbewust dicht en verzint; dat de sage ongemerkt van de waarheid afglijdt en dat de profeet, die een visioen krijgt, het niet uit zijn eigen verbeelding te voorschijn brengt; terwijl volgens de laatste voorstelling een priester 't opzettelijk zou verzonnen hebben om het als reëele historie den volke te verkondigen.

Tegenwoordig zijn de 4 eerste opiniën algemeen prijsgegeven en is de gangbare meening, dat het een Jodenbedrog, dus opzettelijk verzonnen geweest is. Dit is de zuivere consequentie van het Darwinistisch stelsel, dat de mensch uit het dierenleven laat opklimmen.

Wij vindiceeren tegenover deze allen:

α. de realiteit,

β. de realiteit aldus geschied,

γ. de realiteit onder andere omstandigheden dan waarin wij nu leven.

α. De *realiteit.*

Het paradijsverhaal is realiteit, geen inbeelding. Dit steunt hierop:

1e dat 't allerwegen in de H. S. als realiteit wordt voorgesteld: Gen. 3.; Rom. Hebr. enz.;

2e dat Joh. 8 : 44 de Heere Jezus evenzoo spreekt;

3e dat het in geheel de Joodsche traditie als historie leefde.

Voorts het zedelijk besef van de verloren gouden eeuw, die achter ons ligt; van gedurig verval; van de deugd der vaderen enz. is zoo sterk bij alle volk en natie, dat het zedelijk leven niet voorkomt, waar dit besef uitgesloten is. Kon dit alles inbeelding wezen, dan zou ook berouw, zelfverwijt en schuldbesef inbeelding zijn en de evolutieleer alle zedelijkheid verwoesten. De realiteit van het paradijsverhaal moeten wij dus handhaven ook als empyrisch gegeven van ons zedelijk leven.

En eindelijk moet ieder toestemmen, dat, terwijl alle sagen wel psychologische problemen teekenen, maar onjuist en overdreven, metterdaad in dit verhaal het zedelijk probleem zoo wordt toegelicht, dat ieder moment psychologisch volkomen tot zijn recht komt en geen enkele leemte gevonden wordt. — De Heilige Schrift baseert dan ook al hare uitspraken over verlossing enz. op de realiteit van deze geschiedenis cf. Rom. 5 : 17, 18, 19.

β De *Realiteit aldus geschied.*

De Ethischen zeggen: „O ja, er is eene realiteit in dit verhaal; maar men moet dit niet woordelijk opvatten: het is eene realiteit, die boven de onze staat," en zoo wordt onder dit schoone voorgeven de historie uitgewischt. Doch er is niet één gegeven in dit verhaal, wat geen analogon in de H. S. heeft; daarom zeggen wij: de realiteit aldus geschied! —

γ. De *Realiteit* maar *anders* dan nu.

Slechts dit ééne moet opgemerkt worden, dat het leven in het paradijs anders was dan nu; dat de mensch anders was, de dieren anders, de verhouding tot God een andere en dat daarom wat hier voorkomt niet beantwoordt aan de atmosfeer, waarin wij leven. — Maar wel verre dat dit het historische karakter zou opheffen, bevestigt het eenerzijds — en dit juist lijnrecht tegen de Ethischen in — de realiteit en dwingt anderzijds tot de grootste omzichtigheid in het beoordeelen der details, die wij uit onze andere realiteit licht verkeerd beoordeelen zouden.

Om dit met een beeld duidelijk te maken: Wanneer wij een geschiedenis uit China beschrijven, dan moeten wij overal aan den voet der pagina's noten plaatsen ter verklaring der Chineesche toestanden. Maar juist dit bevestigt de echtheid van het verhaal.

7. Nu de verzoeking zelve.

A. *Satan* wendt zich tot *Eva, niet* tot *Adam.* Dit gaf drieërlei verschil:

a. Niet Eva maar Adam had het gebod van God ontvangen (Gen. 2 : 16 wordt het gebod gegeven en eerst Gen. 2 : 22 de schepping van Eva bericht). Eva was er daarom niet onkundig van, maar nergens staat dat God het afzonderlijk aan Eva had gerepeteerd; dus had God *zelf* het niet gezegd tot Eva, maar had zij het gebod in verzwakten vorm (dat is door middel van Adam) ontvangen.

b. Eva was een persoon met minder verantwoordelijkheid; die niet het hoofd was van de vesting en dus minder sterk stond.

c. Eva was de vrouw, die volgens de geheele Schrift de minste was in weerstandsvermogen, de zwakste in wilskracht.

Daar nu de vrouw alzoo stond, was met haar tot zondaresse te maken noch het paradijs verloren, noch het menschelijk geslacht tot den val gebracht. Eva kon individueel zondigen; ware Adam blijven staan, dan had zij kunnen sterven en God uit een tweede rib van Adam een andere vrouw kunnen scheppen. Vandaar dat de zonde eerst val wordt, als zij doorgaat tot Adam. Adam kon niet alleen zondigen; met hem viel het geheele menschelijk geslacht. Want indien God Adam vernietigd en een nieuwen Adam geschapen had, dan was toch *ons* geslacht verloren gegaan. —

B. Satan begint de zonde *geestelijk* niet *zinnelijk.*

De zonde is niet maar iets vleeschelijks; juist omdat zij van dat begrip uitgaan is het ascetisme en het monnikendom onwaar; de zonde is van nature aliquid spirituale non carnale; dit blijkt daaruit dat zij haar oorsprong heeft in de geestenwereld, die geen σῶμα heeft en dus somatisch niet zondigen kan. „Gij zult als God wezen" is daarom de eigenlijke haak, waarmee Satan den mensch omverhaalt. Maar hoewel de zonde geestelijk begint, is de mensch daarom nog niet gevallen, zoolang hij niet in het lichaam zondigt. De bestemming van den mensch is psychisch èn somatisch, daarom was de zonde niet voleind voor zij ook in dat somatische, wat den mensch van den engel onderscheidt, doorgedrongen was. Daarom zijn die eenvoudige woorden „en hij at" van zooveel beteekenis. — Niet toen pas viel de mensch; de val ging reeds vooraf in zijn ziel; maar eerst in die bete werd de zonde *voleind*, trad zij naar buiten. Evenals in een kruitmagazijn alle elementen aanwezig zijn om in de lucht te kunnen springen, zoo heeft dit toch niet plaats voor er een vonk bijkomt. Die vonk was voor Adam, na zijn geestelijken val, de appel. —

C. *Leugen* is het karakter der verleiding in al haar gangen. — Eva stond nog buiten de leugen, kende die niet; ook de twijfel, de zwakste vorm van den leugen was haar nog onbekend. Maar juist daarom begint Satan van deze zijde haar aan te tasten. „Is het ook, dat God gezegd heeft: Gij zult niet eten van allen boom dezes hofs?" Eva's antwoord is dan ook onjuist; zij verminkt Gods woord reeds

a. doordat ze weglaat het woord „vrijelijk"; in het gebod had God gezegd: „Van allen boom dezes hofs zult gij *vrijelijk* eten" (wat in 't Hebr. uitgedrukt wordt door de repetitie van 't werkwoord); de vrouw neemt het in zijn verzwakten vorm: „Van de vrucht der boomen dezes hofs zullen wij eten."

b. doordat ze niet spreekt van den „boom" maar van de „vrucht des booms", dus een verkleining.

c. doordat ze weglaat de woorden: „de kennisse des goeds en des kwaads". En op die woorden kwam het juist aan.

d. doordat zij in plaats van het preciese en gepotentieerde: „want ten dage als gij daarvan eet, zult gij den dood sterven" zegt: „opdat gij niet sterft".

Dus twijfel, van Satans kant gewekt, en onjuistheid van Eva waren de voorloopsters van den leugen.

Na die inleiding komt eerst de pertinente leugen van Satan: „Gij zult niet sterven", het לֹא־תָמֻתוּן in plaats van het פֶּן־תָּמֻתוּן. Ten laatste gaat het over in laster en beschuldigt hij God van een intentioneele leugen. Terwijl alzoo de leugen voleind is met het zeggen: „God deed het tegen beter weten in" vindiceert hij voor zich zelven de macht der waarheid, het goddelijke,

„Gij zult wezen als God, kennende het goed en het kwaad." Wat is hiervan aan? Hoe kende God het goed en het kwaad? God kende het goed, omdat hij is de Algoede, de Virtus Absolutissima. Maar 't kwaad kende God niet empirisch, alleen antithetisch. Nu kan de mensch het kwaad alleen empirisch leeren kennen; het goede daarentegen langs twee wegen of door cognitio infusa òf door empirie. Nu zegt Satan, dat de mensch kennis zal krijgen van het goed en het kwaad door te eten van dien boom; dit was juist; alleen was het een leugen te zeggen, dat hij daarmede als God zou zijn; want Gods kennis van het kwade is antithetisch; des menschen kennis empirisch.

Adam en Eva kenden 't goede alleen cognitione infusa of concreta, dus als *verleend goed*, niet als eigen macht; en het kwade kenden ze in 't geheel niet. Dit nu was met 's menschen wezen in strijd. En met deze inwendige verzoeking mengde zich nu de uitwendige. Niet de schoonheid van den boom, maar „dat hij begeerlijk was om verstandig te maken" prikkelde. Satan wekte de nieuwsgierigheid des menschen op door te zeggen: „er is nog een wereld, die gij niet kent." Evenals bij een opschietenden jongen of meisje, die zoo iets van het geslachtsleven gehoord hebben, de begeerte om er meer van te weten met den dag groeit, zoo kreeg ook die weetzucht bij Adam en Eva eene zondige afbuiging. Stof en geest vermengden zich; de vrucht zelve kreeg in Eva's oogen 't voorkomen, alsof zij de magische macht bezat haar dat onbekende geestelijke goed aan te brengen; zoo begon de vrucht het oog te boeien en werd 't „geistleibliche" om zoo te zeggen ééne verzoeking — en Eva viel!

D. *Verhouding van Adam* en *Eva.*

Is Adam door Satan verleid geworden of alleen Eva? De H. S. leidt er ons toe om te zeggen: Niet Adam, maar alleen Eva cf. II Cor. 11 : 3 en I Tim. 2 : 14. Geen rechtstreeksche verleiding dus van Adam door Satan, wat nog bevestigd wordt door Gen. 3 : 17.

De fout voor Adam lag dus in de verkeerde verhouding tot zijne vrouw,

niet in de verkeerde verhouding tegenover Satan. Er lag in de verhouding tusschen Adam en Eva een mysterie; de diepste gedachte van het liefdeleven Gods, het beeld van Christus en zijne gemeente; en dit nu kon of naar Gods wil gebruikt of tegen Gods wil misbruikt.

De rechte verhouding was, dat Adam Eva leidt, niet omgekeerd, (zie I Tim. 3 : 16) evenals Christus zijne gemeente leidt. Het lag in Gods ordinantie dat Adam actief, Eva passief zou zijn. Adam moest haar niet als een speelpop of afgod voor zich zetten. Het lag in de van God geschapen verhouding, dat zij *zijn* invloed moest ondergaan.

Nu keert Adam de rol om; hij neemt de passieve houding aan en wondt daarmede het diepe mysterie der goddelijke liefde, zooals dit in 't huwelijk uitgesproken lag.

Zich aldus door Eva te laten leiden en verleiden was voor Adam eene verzoeking, zwaarder dan wij ons denken kunnen. Stel u voor met één persoon op aarde te zijn, die alzoo 't brandpunt van alle uwe liefde is; en dat waar er nog geen zonde was en Eva dus in al hare heerlijkheid voor hem staat, en wij begrijpen iets van de zwaarte der verzoeking.

Maar nu Adam zich eenmaal leiden liet en viel werd ook de liefdeband in zijn diepste wortelvezelen gewond en uiteengerukt. —

8. De zonde is nu uit de Engelenwereld ingedrongen in de vrouw, door de vrouw in den man en daarmede is het gansche menschelijke geslacht gevallen. Maar juist op dat oogenblik, dat Adam valt is de vijand Gods in het centrum van het paradijs Gods toegelaten. Het hart van den mensch is als het ware het centrum van de webbe, van waaruit de mazen zich naar alle zijden van het paradijs uitstrekken. Heerscht God nog in dat centrum, dan heerscht Hij ook nog over de geheele wereld; maar omgekeerd, is dat ééne verraden, heerscht Satan in dat centrum, dan is ook het geheele rijk verloren en draagt hij met recht den naam van ἄρχων τοῦ κόσμου. Van nu af aan een geheele ommekeer in de orde der zaken. —

Het wezen en de heerlijkheid Gods is de harmonie. Er was harmonie in de geheele schepping; zij doordrong al de deelen en maakte die tot een organisch geheel. In het paradijs was er harmonie tusschen vleesch en geest; tusschen man en vrouw; mensch en dier; in de natuur zelve (de planten hadden wel bloemen maar geen doornen). Het was één goddelijke harmonie, die alles rythmisch te zamen verbond. Maar dit alles hing nu af van het centrum, van het ééne hart van Adam. Zoolang God daar heerschte bleef die harmonie; maar zoodra was dit niet meer zoo of ook alle harmonie was verdwenen. Later zullen wij de gevolgen der zonde uitvoeriger behandelen. —

§ 4. *Het wezen der zonde.*

Het wezen der zonde bestaat niet in iets, dat op zich zelf bestand heeft. De zonde bestaat niet dan in een substraat. Zij is dus niet iets materieels noch ook iets van eigen geestelijke substantie, noch ook de actio zelve, maar een geheel onzelfstandige macht. Toch mag ze niet opgevat als negatio, noch ook als carentia mera, noch ook als privatio pura. Veeleer is ze zulk eene actuosa privatio non pura, die in het substraat het streven inlegt, om de daarin aanwezige krachten te doen omslaan in haar tegendeel en zich dus als systematiseering van het nu tegen God gekeerde creatuurlijk leven te openbaren.

Toelichting.

Wij hebben hier een der moeilijkste paragrafen van de Dogmatiek, maar tevens een der gewichtigste. Wij zullen daarom ons uitgangspunt nemen in het negeeren der verschillende afwijkende meeningen.

De zonde is niet iets wat op zich zelf bestand heeft; dit stellen wij tegenover de Manicheïstische leer, als zou de zonde iets materiëels of substantiëels wezen; eene leer die helaas al te veel in de Dogmatieken binnensloop. Hoe komt dit? Om het verschijnsel te verklaren, dat de zonde zich overplant van vader op kind, (terwijl men toch belijdt èn dat God telkens de Schepper van de ziel van elk kind is èn dat Hij geen creator mali kan zijn) — neemt men aan, dat de zonde iets vleeschelijks moet zijn. In de Gereformeerde Dogmatieken werd deze leer wel nooit sterk geprononceerd, maar op den kansel door gereformeerde predikanten des te meer.

De *zonde is*

1e *niet iets materiëels;* God heeft een grens gezet tusschen het lichamelijke en geestelijke, en die grens uit te wisschen is Pantheïsme; want dan brengt men een geestelijke kwaliteit op iets lichamelijks over.

2e *niet iets substantiëels;* de fijne Manicheën redeneeren n.l. aldus: „dat men de zonde niet in dien zin stoffelijk moet nemen, dat men haar ten laatste kan afmeten of afwegen, weten wij ook wel, maar dit is ons beweren niet; wij beschouwen haar als een geestelijke substantie!" Maar ook als zoodanig moeten wij haar bestrijden. Is de zonde iets substantiëels, dan heeft zij een *ens*, dan moet zij een entitas zijn, maar dan is zij een creatura en moet dus

een creator hebben, en daar er maar één Schepper is, zou God dan Creator peccati wezen. Dit kan niet en dus kan ook de zonde geen geestelijke substantie wezen.

3e *niet eene actio;* dat de zonde niet de actio zelf is, is de heerlijke belijdenis der Gereformeerden tegenover de Luthersche en Roomsche Kerk. Ware dit wel zoo dan lag de geheele raads Gods, dan lag de geheele providentia Deï verbroken; en zelfs de Ethische Grübeleien, waarbij Gods Majesteit te loor gaat, zouden ons niet kunnen helpen. Wanneer n.l. de geheele H. S. ons leert, dat God de kracht geeft en onderhoudt voor *elke actio,* dan kunnen wij ook niet meer in de daad zelf de zonde zien. Het doodsteken van een mensch b.v. is op zich zelf geen zonde; want het is niets anders dan het drijven van een scherp voorwerp in het vleesch en been van een ander; en dit geschiedt ook in den oorlog, zonder dat iemand het een „moord" noemt; geschiedt ook door God zelf, wanneer Hij met Zijn bliksem iemand treft.

In de daad als daad zit geen zonde, Dit moet scherp op den voorgrond gesteld; ook niet in de daad als daad van spreken of gedachte, want de gedachte der zonde is ook in den Heere onzen God en toch is Hij de vlekloos Heilige!

De zonde ligt dus niet in de actio, maar uitsluitend in het zedelijk doel, waarmee wij zulk een daad verrichten, zulk een woord zeggen, zulk een gedachte plaats geven.

Dood ik in den strijd een vijand van mijn vaderland; of onthals ik als scherprechter een ter dood veroordeelde, dan bega ik geen moord maar doe veeleer mijn plicht. Schat ik echter het leven van mijn naaste gering, zoodat ik het niet eer of ontzie en door mijne onvoorzichtigheid een catastrophe veroorzaak, dan is deze doodslag — hoewel uit onvoorzichtigheid — wel ter dege zonde.

De zonde ligt dus
ten 1e in het *ik*, dat de zonde begeert,
ten 2e in het *judicium practicum*, dat een andere wet volgt, dan de wet Gods,
ten 3e in den *wil* die 't zondige dictamen van het bewustzijn ten uitvoer brengt. —

De beste definitie der zonde, die onze Gereformeerde Dogmatiek aanbiedt, vinden wij in de Synopsis; Disput. XVI De Peccato actuali, Thesis VIII.

„Peccatum vero actuosa privatio est, qua principium agens, atque ipsa „actio ex eo profecta, privatur sola rectitudine cum principii ipsius corruptione „non ablatione; qualis est luxatio cruris, a quo motus non aufertur, sed „motus ordinatio et rectitudo. Unde fit ut peccatum non tantum negative „sed et affirmative enuncietur a Scriptura et efficacia illi tribuatur, sanctitati „ac justitiae contraria atque inimica Rom. 8 : 7; Galat 5 : 17, quia motus ille

„atque actio cui privatio illa inhaeret, ex vi privationis inhaerentis adversatur „motuï atque actioni sanctae et justae, ac proinde et Dei legi."

2. De zonde bestaat niet dan in een substraat.

Substraat noemt men een stoel, waarop iemand zit.

Schoon, rondheid, kleur bestaan niet zonder substraat.

Zoo ook de zonde bestaat niet zonder substraat. Evenmin als 't tegendeel: deugd.

Deugd en gerechtigheid enz. bestaan alleen met substraten; wel zijn zij in God substantie, omdat God de actus purissimus is: maar in den mensch zijn zij slechts conformiteit met Gods wezen en hebben dus geen eigen bestaan.

Dit substraat nu, noodig voor 't bestaan der zonde, moet een *creatuurlijk* en een *zedelijk* substraat zijn. (Zedelijk alleen is niet voldoende, want God is een zedelijk substraat en kan toch geen substraat zijn voor de zonde).

De vraag doet zich hier van zelf voor of Christus kon zondigen? — De mensch Jezus Christus naar zijn menschelijke natuur beschouwd was een creatuurlijk zedelijk substraat en had dus op zich zelf gedacht het vermogen om te kunnen zondigen. Maar de mensch Jezus Christus bestond geen oogenblik zonder vereenigd te zijn met den tweeden Persoon der Drieëenheid tot één persoon. Nu kan niet alleen de tweede Persoon van het goddelijk wezen, maar ook al wat met dezen door eene unio personalis verbonden is, niet zondigen. De tweede Persoon maakte dus het zondigen van de menschelijke natuur onmogelijk. —

Gelijk wij zagen, moest het substraat voor de zonde een zedelijk wezen zijn, dat een schepsel was; nu moet er nog bij verondersteld, dat het zedelijk leven van dit wezen veranderlijk is.

Nu gaat het alzoo toe bij zulk een wezen, dat het in al zijn daden en uitingen een ethisch karakter legt. Het gaat n.l. met zijn wil in die daden en uitingen mee of niet; alleen de eerste soort, dus de wilsdaden, komen hier in aanmerking; in deze wilsdaden heeft het met zijn handelen of spreken eene bedoeling; en 't is alleen die gang, die richting, die stuur, die bedoeling, welke er een ethisch karakter aan geven.

En die stuur, richting enz. kan zijn harmonieerend met God of disharmonieerend. Al wat data opera harmonieert met Gods wet is *deugd;* al 't andere *zonde.*

3. Alle goed werk is dus conformitas cum lege Dei; en daar alle lex Dei uit het jus Dei voortvloeit, zoo is alle conformitas cum lege Dei „justitia". Daarom is in de H. S. „justitia" en „deugd" één. Alleen is justitia een sterker uitdrukking; deugd geeft slechts de qualiteit te kennen, in justitia treedt de

νόμος τοῦ Θεοῦ op, die over mij gebiedt; ik heet dan niet meer een „deugdzaam" maar een „rechtvaardig" mensch.

Alle stuur en richting, die divergeert van Gods wet is injustitia of carentia justitiae; onverschillig of het nog als concupiscentia in ons hart besloten ligt of reeds actie werd. De Roomsche Kerk en ook Dr. Böhl in zijne Dogmatiek loochenen, dat de begeerte op zich zelf reeds zonde is. Maar de Gereformeerden hebben steeds geleerd, dat wanneer er een νόμος τοῦ Θεοῦ is, die zegt, dat ik dien boom der kennisse des goeds en des kwaads niet begeeren mag, en ik begeer hem toch, reeds die enkele trek mijns harten ἀνομία en dus zonde is.

Wanneer de mensch nu aan zijne daden een stuur geeft, die deviat a lege Dei, hoe komt dat dan? Ligt dat aan zijn wil of gaat het nog dieper? Of m. a. w. wanneer een mensch gevallen is, zondigt hij dan vandaag wel en morgen niet; of is de boom verkeerd en daarom ook de vruchten?

Er is een νόμος Gods ook voor mijn innerlijk, persoonlijk bestaan; zijn nu mijn innerlijkste neigingen daarmede in strijd, dan is dat het bewijs, dat mijn ik uit het standpunt, waar God het plaatste is uitgegaan, dat het uit de νόμος van God getreden is. Dan bega ik niet alleen *zonde*, maar ben ik een *zondaar*. Wanneer het zondig karakter mijner daden uitvloeisel is van den zondigen toon en stemming, waarin mijn wezen gebracht is, dan hangen al die zonden samen, dan groeien zij alle op uit één wortel, den wortel des kwaads in mij.

4. Al hangen al deze zonden saam, daarom mag men ze toch nog niet identificeeren; ijdelheid, het zien in een spiegel is zonde en doodslag is zonde; maar daarom zijn nog niet alle zonden gelijk, al zijn ze alle verdoemelijk voor God. Er zijn *graden*, en naar de onderscheidene personen heeft iedere zonde haar eigen *type*.

De zonde wordt in den mensch een habitus en wel van een bepaald type — een zekere hebbelijkheid. Het is steeds gemakkelijker de zonde te doen; het wordt langzamerhand een ἔθος, consuetudo; en die gewoonte is op zich zelf wel niet iets positiefs, maar de tegenstand wordt steeds zwakker; het rad van den wil steeds meer aan dien ommezwaai gewend; en deze habitus peccati wordt ook zonde genoemd.

Zonde kan dus genomen of in intentione.
" " actione.
" " voluntate.
" " corde.
" " organis.
" " habitu.

In actione is het diefstal.

In intentione, wanneer ik let op den boozen zin des menschen om diefstal te plegen.

In voluntate, wanneer ik let op den bepaalden wil om eigenmachtig iets weg te nemen.

In corde, wanneer ik let op den gemeenschappelijken toestand, waaruit het opkomt.

In organis, wanneer ik bepaalde zonden op 't oog heb als wellust, hoogmoed, enz.

In habitu, wanneer ik let op de inwonende macht in den mensch.

Toch is in al die gevallen de zonde carentia justitiae. Er moest justitia zijn bij den dief; ze was er niet; daarom ging hij over tot de *actio* enz. enz.

5. Hoe moeten wij nu deze carentia justitiae opvatten?

Zij kan genomen als mera negatio, als absentia, als carentia, als privatio, als ablatio.

Onder *negatio* verstaan wij alleen: nego aliquid adesse"; het wordt niet verwacht, hoorde er niet bij, b.v. „die plant heeft geen zonde"; „die boom spreekt niet".

Absentia zegt precies 't zelfde, maar dan wordt het wel verwacht, 't kon er wel zijn, b.v. „die man heeft geen neus".

Carentia drukt uit: 't zou mooier wezen als het er was, maar 't kan ook nog wel zonder; hoewel het een gevoel van gemis geeft, als het er niet is, b.v. „die man is ongetrouwd; iemand die getrouwd is heeft het beter; maar 't kan ook zonder trouwen, hoewel 't niet zoo goed is."

Privatio bedoelt: 't moest er zijn; 't is er geweest en 't is er niet meer; privatus sum wil zeggen „habui, sed non amplius habeo".

Ablatio drukt uit: 't is weg, maar 't hindert mij niet; dat ik het niet heb. B.v. wanneer ik een strooibiljet op straat ontvang en het weder verlies.

Nu is de zonde niet mera negatio, want 't hoort bij 't wezen van den mensch justitia te hebben. Niet absentia, niet carentia, gelijk Melanchthon en Böhl verkeerdelijk zeggen; ook niet ablatio maar privatio justitiae. Want de mensch moest justitia hebben, heeft ze gehad en is ze kwijt geraakt door eigen schuld.

6. Maar hiermede zijn wij er nog niet. Het puur negatieve begrip is niet genoeg; daarom spreekt de Synopsis van eene *actuosa* privatio, d. i. van eene privatio, waar actie van uitgaat. B.v. wanneer iemand zijn hand schramt; hij moest het vel hebben; het vel is er niet; het niet aanwezig zijn doet hem pijn, dat is actuosa privatio.

Mera privatio is er b.v. wanneer iemand al zijn haar laat afknippen; dit doet hem geen pijn en is toch privatio; zoo beschouwen ook de jongere Kohlbruggianen (ook Dr. Böhl) de zonde. Onze Gereformeerde Kerk heeft altijd volge-

houden dat de zonde een actuosa privatio was. Heydegger zegt aldus: Non igitur est mera privatio sed etiam mala qualitas animae inhaerens, contraria bonae qualitati, unde vitia non opponuntur virtutibus privative sed contrariae qualitates sunt.

Is die privatio, orbatio van zoodanigen aard, dat zij eenvoudig op ontstentenis uitloopt of is ze eene, die actieve kracht openbaart?

Böhl, gelijk wij reeds zagen, beweerde, dat ze geen actieve kracht had. De reden hiervan is deze: Böhl komt uit de school van Kohlbrugge; deze heeft op uitnemende wijze geprotesteerd tegen de voorstelling der piëtisten, alsof 't geloof alleen zou bestaan in heiligmaking en daartegenover de rechtvaardigmaking weer op den voorgrond gesteld — iets waarvoor wij Hem niet genoeg kunnen danken. Maar om nu die tegenstelling diep door te trekken zijn er uitdrukkingen in zijne werken, die doen denken dat een bekeerde en onbekeerde precies 't zelfde zijn; slechts stond de onbekeerde eerst buiten, nu in de zon der gerechtigheid. Dit heeft bij zijne volgelingen, die systematiseerden, wat niet gesystematiseerd moest, tot eene Christologie, Hamartologie en Anthropologie geleid, die geheel van de Gereformeerde lijn afgaan. Immers tot welke conclusies is men gekomen? Blijft de mensch vóór en na de bekeering dezelfde, dan is hij geschapen niet *naar* maar *in* Gods beeld. Want zeg ik, dat de mensch bij zijne wedergeboorte geen nieuw schepsel wordt, dan volgt hieruit dat Adam precies dezelfde was vóór en na den val; en dan moeten wij ook aannemen, dat in Adam niet Gods beeld is ingeprent, maar dat hij in Gods beeld is ingezet; dan heeft echter Adam puris naturalibus niets van Gods beeld in zich gehad en heeft ook de wedergeborene Gods beeld niet in zich.

Voor de Christologie leidt dit er toe om bij den persoon des Middelaars evenzoo te poneeren, dat Hij heeft aangenomen onze *zondige* natuur, want dan versta ik onder zondige natuur niet een natuur die in zich zelf bedorven is, maar alleen een natuur, die uit 't licht der heerlijkheid genomen is.

Dan moet ik echter bij de Hamartologie er toe komen om de zonde niet als iets positiefs voor te stellen — want dan zou ik in Christus het bederf stellen — noch als eene actio, maar eenvoudig als eene carentia. Wie feil gaat in één dezer punten, moet ook feil gaan in alle andere; dit blijkt duidelijk uit Böhls leer der zonde.

De leer onzer Gereformeerde Kerken daartegen is:

Confessie: „dat de zonde in ons geworden is een altijd opborrelende poel van ongerechtigheid" — waaruit duidelijk blijkt, dat haar eene actieve kracht wordt toegeschreven.

Synopsis: de Peccato VIII hierboven aangehaald.

Bucanus: Est ne peccatum aliquid positivum an privativum? — Peccatum non est positivum i. e. quiddam subsistens a Deo conditum — nec tamen est simpliciter nihil nec simplex et pura privatio sicut mors est privatio vitae aut tenebrae sunt privatio lucis, sed est defectus seu destructio reï positivae videlicet operis et ordinis divini in subjecto.

De Gereformeerden hebben zich hiervoor beroepen op Rom. 8 : 7, waar de zonde genoemd wordt ἔχθρα εἰς Θεόν. Ἔχθρα nu is niet alleen een absentie van liefde, maar er is een affirmatief begrip in: „wat zich tegenover mij stelt". Het ἔχθρα εἰς Θεόν onderstelt dus, dat de mensch kracht heeft om tegen God in te gaan, hij die God dienen moest.

Vervolgens op Gal. 5 : 17 waar tegenover elkaar geplaatst worden de vruchten des levens en die des geestes. Onder „vleesch" moet hier verstaan de zondige beginselen in den mensch, de zondig geworden mensch. Aan het wezen der zonde worden dus ἔργα toegeschreven en een pura privatio kan geen ἔργα voortbrengen.

Hoe moeten wij dit nu verstaan?

Er bestaat onderscheid tusschen of ik zeg: „ik heb geen vel op mijn nagel", of: „ik heb mij bezeerd en daardoor een stuk vel van mijn hand gehaald"; 't laatste niet-hebben-van-vel is pijnlijk, 't eerste niet.

Wanneer iemand sterft, dan heeft er plaats orbatio vitae; maar wanneer ik die orbatio vitae laat staan, ontstaat er niet alleen carentia vitae maar ook actio; want de chemische krachten, die tot nu toe door de organische krachten werden ten onder gehouden, gaan zich ontwikkelen. Gedurende ons leven zijn ze aan ons organisch leven onderworpen; zij zijn slechts ministraal. Sterft de mensch echter dan houdt het organische op te werken; het chemisch leven gaat nu heerschen; het gehoorzaamt niet meer den νόμος van den geest, maar gaat zijn eigen νόμος volgen; dan is er niet alleen ontstentenis van 't organisch leven, maar een ἔργον affirmativum van 't chemische leven.

Zoo is echter de analogie voor de affirmatieve werking der zonde nog niet volkomen gegeven. Wij moeten hebben het rotten aan levende lijve. Is dit, zooals bij vele kankerlijders, aanwezig, dan zien wij dat het chemisch leven zich verzet tegen den νόμος van 't organische leven; dit laatste poogt wel zijn macht te behouden maar moet op den duur het onderspit delven, tenzij men het ziekelijke deel afsnijde.

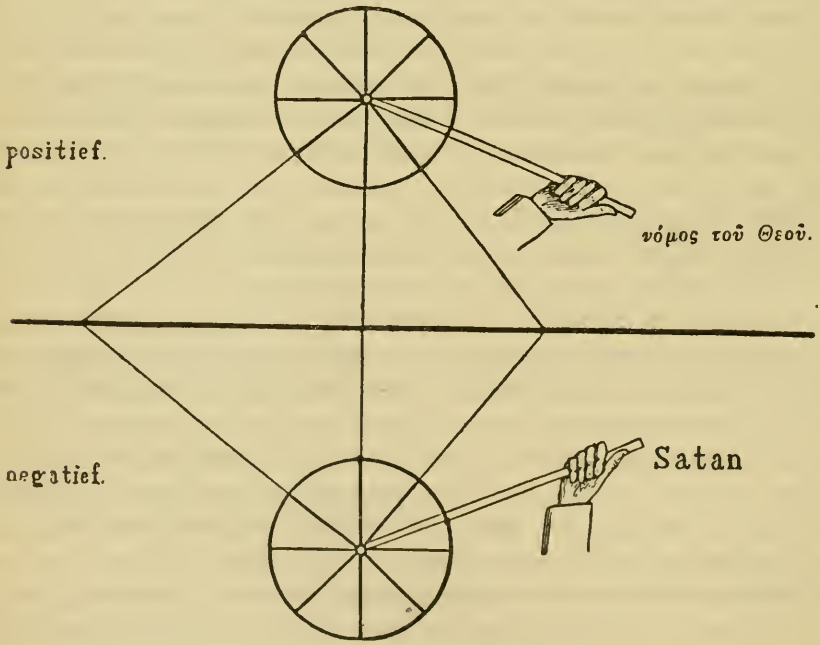
Vatten wij deze beelden, dan is het duidelijk, dat de zonde als zoodanig niet ligt in wat de mensch doet, maar in de richting, den stuur, dien het *ik* aan den mensch geeft aan wat als levensuiting van hem uitgaat. Wij moeten dus wel onderscheiden tusschen de vires naturae in den mensch en de strekking, die hij aan deze vires geeft. Is nu in den mensch een zoodanig *ik* ingezet, dat hij met bewustheid die vires, die in hem zijn, den νόμος τοῦ Θεοῦ doet dienen, dan wordt zijn

natuurlijk leven gedwongen te loopen naar 't leven Gods. Wanneer nu in den mensch de carentia vitae divinae intreedt, zoodat de dood in zijn persoon ingaat, dan stelt zijn *ik* de vires naturae niet meer onder dien νόμος τοῦ Θεοῦ, niet meer als instrumenten van 't goddelijk leven, maar laat ze werken naar haar eigen aard en wet, en het gevolg hiervan is, dat ze, evenals de chemische krachten, onmiddellijk het organische leven verstoren, verrotting in den mensch aanbrengen, en het koudvuur in zijn hart doen ontstaan.

Maar ook met dit beeld is deze zaak nog niet uitgeput. De tegenstelling tusschen chemisch en organisch leven is niet gelijk aan die tusschen 't natuurlijk leven in den mensch en 't leven Gods; want 't chemisch en organisch leven zijn andersoortig; 't natuurlijk en goddelijk leven zijn contrair.

De zonde is dus niet eenvoudig 0 (zooals Böhl leert) wanneer het leven Gods + 100 is, maar — 100. Daarom ligt er *schuld* in de zonde; als de zonde gelijk 0 was, was er geen schuld. Alle zondaren staan dus —, de een echter — 1 de ander — 20 enz. naar het proces zich in elken mensch ontwikkelt.

Om het echter goed te nemen, moet ik eigl. zeggen, dat waar de mensch van God ontvangen heeft een absoluut groote plus, de zonde in haar zedelijke ontwikkeling een oneindig groote minus geleverd heeft; + ∞ tegenover — ∞.



Wij hebben dus twee reeksen: een positieve en een negatieve.

De verklaring van nevenstaande figuur.

In het positieve is een rad met een hefboom; de hand die drijft is de νόμος τοῦ Θεοῦ; de spil, de gemeenschap met God den Heere; het rad met de spaken is de samenhang van het bewustzijn met het zedelijk leven des menschen; breng ik dit rad nu over in het negatieve, dan is er nog wel degelijk samenhang en werking; de drijver is gebleven — maar wordt nu door Satan's hand bewogen; de spil is nu de gemeenschap met Satan; alle uitingen der zonde zijn dus organisch verbonden met het zondige wezen (maar in het negatieve).

De zonde is dus niet iets van eigen substantie, maar in alles de contraire tegenstelling van de gerechtigheid, heiligheid en het leven Gods; zoodat het lak, de materie, die God gebruikt had om er zijn beeld in te zetten, door Satan wordt opgesmolten om er zijn beeld in te drukken. Wij hebben dus nog dezelfde stof, dezelfde krachten, maar zij zijn nu geworden μέλη τῆς ἀδικίας. Gelijk nu 't leven der heiligen saamhangt en geen oogenblik kan gedacht worden zonder de spil = Christus, zoo ook kan de zonde niet gedacht worden zonder de gemeenschap en drijfkracht van Satan.

§ 5. *De gevolgen der zonde. A. In Genere.*

Over de gevolgen der zonde valt te spreken in tweeërlei zin:

A. in genere,

B. in genesi.

De gevolgen in genere betreffen:

a. de verhouding van God tot den mensch, die de zonde deed (reatus).

b. de natuur des menschen (macula).

c. het organisme der menscheid (peccatum originale).

Wat nu aangaat de verhouding van God tot den zondaar, zoo is het effectum peccati de reatus, die niet moet onderscheiden in reatus culpae et poenae, gelijk Rome ten onrechte beweert, maar wel in de reatus potentialis en actualis, gelijk ten onrechte door de Antinominianen wordt ontkend.

Reatus ontstaat doordien God, aan wiens absolute autoriteit de mensch zich door de zonde poogde te onttrekken, zich als tegenover den zondaar maintineert en hem nu in zijne zonde zelf zijn souvereiniteit doet gevoelen. Bij deze reatus dringt de Heere door de zonde heen op den zondaar zelf aan en brengt het tot een persoonlijk geding tusschen zich zelf en zijn wederpartijdig schepsel. Hierbij moet van tweeën één: er moet òf van God blijken, dat Hij zich iets aanmatigde, wat Hem niet toekwam, toen Hij den mensch onder zijn wet stelde; òf kwam Hem dit wel toe, dan randde de mensch door zijne ἀνομία ook de persoonlijke majesteit van God als God aan.

De reatus nu drukt uit, dat God recht deed, de mensch onrecht, en dat de mensch dit ongelijk erkennen, het geschondene herstellen en voor zijne beleediging, Gode aangedaan, straf lijden moet. In de verwijtende conscientie, zoolang die niet is toegeschroeid, dringt het roepen Gods, dat Hij, God, gelijk heeft, of de mensch wil of niet wil, tot in het eigen besef van den zondaar door.

De *reatus potentialis* doelt op 't karakter van alle zonde, als in zich zelf verdoemelijk; de *reatus actualis* op den inhoud van het vonnis, dat op grond dezer verdoemelijkheid tot doem wordt.

Toelichting.

In de meeste Dogmatieken is het gewoonte, wanneer men hieraan toe is gekomen, eerst de Paradijsgeschiedenis te behandelen. Prof. Kuyper bespreekt liever eerst het wezen der zaak, om daarna op de feiten terug te komen. Daarom ga vooraf de bespreking van de gevolgen der zonde in *genere,* en volge de bespreking van de gevolgen der zonde in *genesi.* Wij behandelen derhalve niet in deze paragraaf de zonde, zooals zij zich openbaarde in Adam, Seth, Kaïn, enz.: maar wij denken ons in abstracto een wereld en God; dat in de wereld de zonde binnenkwam, en vragen nu: wat is daarvan het gevolg?

De andere wijze van handelen, waarbij men met Gen. 3 begint, verwart de Dogmatiek; hiermede is niet gezegd, dat Dogmatiek moet voorafgaan aan Exegese en kennisse des Bijbels, dat zou absurd zijn in zich zelf en behoeft onder ernstige mannen niet eens weerlegd.

Onze wijze van behandelen bedoelt dan ook niet de Exegese achter te stellen bij de Dogmatiek, maar houdt er rekening mee, dat in de Schrift tweeërlei gevolgen der zonde voorkomen, vooreerst in genesi wat de speciale gevolgen van de zonde waren voor Adam en Eva. Maar hiermee is de Bijbel niet uit, veeleer volgt in de Openbaring nog een heele reeks van gevolgen, die in Gen. 3 niet staan. Wij moeten dus eerst nagaan wat de Schrift leert omtrent die gevolgen, niet historice in Gen. 3 maar generaliter in de heele openbaring.

De gevolgen nu der zonde in genere moeten uit tweeërlei oogpunt bezien: 1°. welke waren zij voor de verhouding van God tot den mensch, 2°. welke verandering brachten zij in den mensch zelf.

In 't eerste geval krijg ik *Reatus,* in 't tweede geval *Macula.* En behandel ik de gevolgen voor het menschelijk geslacht, dan krijg ik het *Peccatum originale.*

Rome heeft hierbij onderscheid gemaakt tusschen Reatus culpae et poenae; en het Concilie van Trente (6e sessie 30e canon „de Justificatione"), heeft deze meening tot dogma verheven.

Deze onderscheiding hangt samen met de leer der goede werken, van den aflaat, de zielmissen en alle opera meritoria, welke Rome tot bewaring van den ernst in 't leven meende te moeten roepen. Wil men nu voor deze opera meritoria een plaats overhouden, dan kan ik niet vasthouden aan de leer der satisfactio plenaria Christi. Immers heeft Christus alle opera meritoria vervuld, dan is er absolutio, en kan er niets meer aan toegevoegd. En waar Rome dit toch wilde doen, moest ze wel te kort doen aan de satisfactio. Ze kan dit op tweeërlei wijze:

òf door te zeggen: er ontbreekt iets aan de satisfactio zelve òf door ze niet te laten schuiven over het geheele terrein.

Het eerste beweerde Rome nooit; daarvoor is in haar nog te veel besef

van waarheid, en zij hield steeds vast, dat de satisfactio Christi omnibus muneribus absoluta est.

Maar aan het tweede, meende Rome, kon getornd: er moest satisfactio gegeven worden voor de culpa als zoodanig en dan was er nog een poena ad luendum. Nu had Christus wel het eerste volkomen gekweten; maar daarmede was de poena nog niet afgedaan en daarvan had Chrtstus slechts zooveel afbetaald, quantum a peccatore lui nullo modo poterat, et contra eam partem poenae, quae a peccatore lui potest, Christus non solverat. De poena werd dus verdeeld in tweeën: de poena *aeterna* en die kan de mensch niet dragen; dat moest dus overgenomen; maar nu bleef nog de poena *temporalis*, en deze had de mensch zelf te volbrengen. Sneed men dit nu af bij den dood, dan ging het opus meritorium niet ver genoeg. Derhalve schoof men 't temporeele een eind vooruit in de eeuwigheid en over den dood heen (purgatorium) en kreeg men dus een poena op aarde en een in het vagevuur te volbrengen.

Maar juist omdat door deze voorstelling te kort wordt gedaan aan Christus' offer, moeten de Gereformeerden haar bestrijden. Wat is hierin n.l. de fout? Omnis poena est culpa; igitur nullo poena sine culpa; culpa gignit poenam; culpa poenae causa, poena effectus culpae; cessante causa, cessat effectus; si igitur satisfactio sustulit omnem culpam, etiam tollere debet omnem poenam. Zie verder pag. 40.

Maar wel dient gehandhaafd de oude onderscheiding tusschen reatus potentialis et actualis. Een jongen gooit een ruit in van een buurman; dan is hij schuldig potentialis, maar de vader actualis.

Er is nooit zonde of de verdoemelijkheid is met de zonde gegeven, en dit is de *reatus potentialis*, reatus potentialis a peccato sive peccatum a reatu potentiali separari numquam potest.

Daarentegen de *reatus actualis* separari potest a peccato et peccatum a reatu actuali; de reatus actualis is het vonnis — de reatus in dien vorm, waarin hij werkelijk „verhaald wordt".

Weshalve is deze distinctie van belang? Houd ik dit niet vol, dan is het plaatsbekleedend lijden van Christus niet denkbaar, dan is geen reatus mogelijk, want de verdoemelijkheid kan nooit van den zondaar gescheiden worden, dus ook niet in potentieelen zin overgebracht worden op Christus, want in Hem was geen zonde. Maar wel kan op Christus overgebracht de reatus actualis: evenals de buurman de schadevergoeding op den vader kan verhalen, ofschoon deze geen de minste beschuldiging gevoelt. Zoo ook heeft de Heere Jezus, met zonden beladen, door den Rechter rechtvaardig veroordeeld, nooit eenig zelfverwijt in zijne conscientie gekend. Daarom wortelt in deze onderscheiding het rechte inzicht in het opus satisfactorium van onzen Heiland.

Dit is vooral te merken in de Antinominianen en Hebreën. Zij redeneerden aldus: „Mijn Heer en en Heiland heeft al de schuld voor mij geboet en al de straf voor mij betaald. Nu zondig ik nog. Maar waarom zou ik hierover berouw hebben? Dat heb ik niet, dat mag ik niet hebben; want berouw is gevoel van schuld en door schuld te gevoelen, doe ik aan Christus' offer te kort".

Logisch is deze redeneering volkomen zuiver. Christus' verzoening bedekt onze verledene, tegenwoordige en toekomstige zonden; dus behoef ik er mij niet om te bedroeven, dat ik nog zondig, want Christus heeft dat reeds gedaan, en het over te willen doen, is afbreuk doen aan Christus' Algenoegzaamheid.

Tot zulke godslasterlijke redeneeringen komt men, als men de distinctie tusschen reatus potentialis et reatus actualis voorbijziet. Het eenvoudige voorbeeld van den jongen leert dit — Stel dat de jongen, nadat zijn vader de ruit betaald had, onverschillig was over zijn misdrijf en als zijn vader hem er over onderhield, antwoordde: „Alles is immers voorbij; ik behoef geen berouw meer te gevoelen, want U heeft voor mij voldaan" — zou dit dan geen tergende beleediging zijn? En toch is dat het standpunt der Antinominianen; een dwaling die opkomt in ieders hart, ook in 't onze, en daarom hebben wij dubbel te letten op het onderscheid tusschen reatus potentialis en actualis, opdat de gemeente niet verleid worde.

Aanm. Reatus is hier niet juridice maar theologice genomen. Juridice beteekent het: dat men in rechten betrokken is, daargelaten de vraag of men veroordeeld of vrijgesproken zal worden. Theologice sluit het altijd veroordeeling in. En dit onderscheid is geen willekeur, maar moet zoo zijn. Immers bij den rechter bestaat onzekerheid, bij God niet, bij God is een direct doordringen van en zien in de schuld; kan God niet anceps zijn.

In de H. S. vinden wij voor *reatus* אָשָׁם ἔνοχος, ὑπόδικος, wat den toestand van schuldig betreft en αἰτία, ὀφείλημα, κρίμα, wat de zaak als zaak betreft.

אָשָׁם duidt aan de *schuld* in tegenstelling met חַטָּאת de zonde, de *daad*. Dit is in de H. S. consequent doorgevoerd. Ook bij de offers is חַטָּאת de naam voor de expresse, gewilde zonde, en אָשָׁם voor de zonde zonder opzet geschied. Iets wat ons vanzelf tot de vraag brengt, of er schuld bestaat, ook daar waar de wil niet gewerkt heeft. Zegt men hierop „neen!" dan komt men in tegenspraak met de H. S., die offers eischt zelfs wanneer men zonder het te weten met een lijk in aanraking was gekomen. Daarom treden Ascham-offers tegenover de Chatath-offers op met zulk een diep dogmatische beteekenis. De Reatus, dit leeren zij ons, hangt, kleeft aan de zonde, ook al heeft de wil niet gewerkt.

Het zeggen: iemand staat slechts in zooverre schuldig, als hij het bewust, willens en wetens doet — werpt het geheele verlossingssysteem omver; is door en door Pelagiaansch. Maar omdat ieder dat Pelagianisme in zijn eigen hart heeft, heeft God de אֵיפֹם gegeven aan Israël. Het is tot, wij zouden zeggen, in het belachelijke toe doorgedreven; juist om in ons de bedenking af te snijden: „ik had dat ongeluk kunnen voorkomen, door er om te denken, dus is het toch wel een wilszonde!" Terwijl nu het besef is gewekt, dat al deze zonden, schoon buiten den mensch omgaande, tot in de geringste kleinigheden zoo gruwelijk voor God zijn, dat er verzoening over moet geschieden. —

Argument van Rome voor reatus poenae et culpae.

De Roomsche Kerk beroept zich voor hare stelling ook hierop, dat Gods kinderen nog wel gestraft worden, dat zij allerlei lijden ondervinden, en dat die straf ongemotiveerd zou zijn, als èn poena èn culpa in hun geheele uitgestrektheid door Christus' lijden was weggenomen. En in deze bewering is zooveel waars, dat men er niet over heen mag glijden, vooral tegenover het lijdelijk karakter der ethische richting. Van ethische zijde hoort men n.l. altijd roepen: „Laat er eerst schuldbesef komen in de Kerk en dan moogt ge pas beginnen aan Reformatie der Kerken." Ook in vele ongereformeerde kringen, die zich voor bij uitstek gereformeerd uitgeven, vindt men dergelijke voorstellingen: als dat de oordeelen Gods moeten uitrooken, voor er weer genade aan de gemeente bewezen kan worden. En toch strijdt dit vierkant met de plenaria satisfactio Christi, met de H S., die leert dat Christus verzoening deed voor zijne Kerk en dus van een oordeel Gods over die Kerk geen sprake meer kan zijn. Al dergelijke opvattingen zijn *Roomsch.* Hoe moeten wij het dan verklaren? Door tweeërlei te bedenken:

1e. De bestelling van het genadeverbond is zóó, dat de wedergeborene tot zijn dood toe, met de zonde blijft rondloopen. Dus spreekt het vanzelf, dat in dat verbond ook middelen moeten besteld zijn, om dat kwaad tegen te gaan, te breidelen en te toomen. Nu leert de H. S. dat 't lijden van Gods Kerk en van de individuen *niet* mag beschouwd als straf voor hunne zonde (gelijk Jezus dat uitspreekt, van de blindgeborenen, van de mannen, die Pilatus doodde, en van hen, op wie de toren te Siloam viel) maar als 't kastijden, dat een Vader zijn zoon doet. Dus geenszins de straffende hand van den Rechter, die door zijn oordeel den booswicht zoekt te *vernietigen*, maar de Vader, die zijn liefde daarin betoont, dat hij zijn zoon zoekt te *redden* uit de zonde.

2e. De zonde heeft ten gevolge, dat 't kindsbesef weggaat. Een kind, dat kwaad deed, is bang voor zijn vader, voelt niet meer, dat het zijn vader is. Zoo is het ook met het kind Gods; door de zonde wordt zijn geloof geknakt;

de honingzeem der Verlossing door Christus, druppelt niet meer in zijn ziel; hij is als op zichzelf teruggeworpen. En in dien toestand voelt de Kerk wel terdege haar schuld, niet als een ingebeelde, maar als een werkelijke schuld aan het Genadeverbond, niet aan 't Werkverbond. Alle schuld van het Werkverbond droeg Christus; niet die van 't Genadeverbond; want in 't Genadeverbond is geen schuld, die voor eeuwig veroordeelt, is geen κρίμα meer; de electi kunnen wel vallen, maar niet vervallen. Is er daarom geen straf onder 't Genadeverbond? Zeer zeker, maar alleen door het bewustzijn, dat zij hun Vader pijn hebben gedaan; en dat brengt ook pijn in de ziele van het kind. De straf is zelfbeschuldiging; en dat is de zwaarste pijn; want het is lichter te dragen, wanneer men de wet overtreden heeft en gestraft wordt, dan wanneer men weet ingegaan te zijn, tegen de teederste barmhartigheid van onzen Vader in de hemelen.

Wat is Reatus?

Niet wat Ritschl er onder verstaat. Hij beschouwt de schuld als een denkbeeldig iets; als een anthropomorphisme, dat zich zoo aan den mensch voordoet, maar geen realiteit heeft voor God. Zoo leerden ook de Groningers, dat er een verzoening was, omdat men door Christus afraakt van het idee, dat er schuld en derhalve verwijdering is tusschen God en mensch. Ritschl's argument luidt: „wanneer ge iets met elkander hebt, dan eischt God, dat ge dit vergeven zult; nu moet God zelf ons hierin tot voorbeeld zijn. Maar het is geen bizondere goedheid van een mensch, wanneer hij een ander zijn schuld vergeeft, maar een terugkeeren uit een slechten toestand in een beteren. In God kunt gij dien verkeerden toestand niet veronderstellen, want Hij is volmaakt; dus moet Hij wel alles terstond vergeven en dus bestaat de reatus alleen in het menschelijk bewustzijn". Dit is iets anders dan dat de goedhartige, zoetsappige Groninger dominees met hun ronde gezichten hun denkbeelden van deugd en liefde op God overbrengen. Maar dan gaan wij ook lijnrecht tegen de Heilige Schrift in, en hebben derhalve te kiezen tusschen Gods woord en dergelijke menschelijke sophismen.

Anderen weer zeggen: „zonde is wetsschennis; nu is er schuld tegenover God, omdat die wet niet overtreden mag worden en anders niemand voor de wet waken zou, als God het niet deed. Daarom straft God de schuld". Maar ook deze voorstelling is onhoudbaar; want dan is de wet het hoogste en God wordt verlaagd tot Wetsbewaker. Bij tal van Rabbijnen en Talmudisten is het reeds zoo ver gekomen, dat de Thora 't summum bonum is en Jehova bestaat, om die wet te bewaren. En tot dergelijke voorstellingen komt men van zelf door deze theorie; men krijgt dan *wetsdienerij*, het legalisme: een

raak niet en smaak niet en roer niet aan; het is niet langer een *godsdienst* en dat doodt alle leven in den mensch.

Anderen hebben daarom gezegd: Neen, niet om de wet, maar om het recht wordt de mensch gestraft. Het eeuwige, onveranderlijke, altijd zich zelf blijvende, wat men recht noemt, is geschonden, en daarom wordt de mensch gestraft. Wie zal nu voor dat recht waken? Natuurlijk God. Zoo komen wij weer op dien fatalen juridischen grondslag, die in de religie allen godsdienst doodt, want dan wordt het recht boven God gesteld. Evenals bij de Gnostieken de „Uridee" eerst bestond, en daaruit de Demiurg voortkwam, om die „Uridee" te bewaren, zoo verlaagt men God tot een Demiurg van het recht. Daarom kunnen wij op ons standpunt noch met Ritschl, noch met de wets- of rechtstheorie meegaan, maar moeten eindigen met te zeggen, dat God het doet om zichzelf, dat Hij ook den booze schiep tegen den dag des kwaads. De wet is er dus *om God*, niet omgekeerd.

Dit hangt ten nauwste samen met het idee van Rechter en Souverein. Volgens velen, was God eerst Souverein, en werd Hij pas Rechter, doordat er een mensch kwam, die zondigde. Maar dit gaat zelfs niet onder de menschen op. Wordt iemand als rechter aangesteld op een plaats, dan is hij rechter, ook al heeft op dat oogenblik niemand een moord begaan. Zoo ook God de Heere; Hij is rechter, eo ipso, krachtens zijn persoon. Men heeft dit besef er bij ons wel trachten uit te brengen door de valsche leer der trias politica; maar wie antirevolutionnair is, weet, dat de wetgevende, rechtuitoefenende, besturende macht niet uit elkander mag gerukt, maar dat de Koning de eenige rechter, wetgever en bestuurder is.

God is Souverein en rechter; waar God recht instelt, daar doet Hij niets dan zijn eigen wezen als maatstaf voor het schepsel stellen. Het recht is dus niet iets buiten God, maar een openbaring van Zijn wezen. God schiep het schepsel in de ordinantiën, die reeds waren voor eenig wezen tot stand kwam. En daarom moet er zoo met nadruk op gewezen, dat Gods raad, die eeuwig is, niet alleen behelst het plan ter verlossing, maar alles bevat.

Rechter te zijn, wil zeggen: „handhaver van het recht te zijn". God heeft in het recht zijn eigen wezen tot uiting gebracht, en moet dat recht dus altijd handhaven. Stel dat God veranderlijk ware, dan zou Hij geen rechter zijn, dus zijn wezen niet behoeven te handhaven. Maar juist het feit, dat God onveranderlijk is, bewijst, dat Hij van eeuwigheid af rechter moet zijn.

Wat is nu de zonde? Altijd ἀνομία d. w. z. een daad, waardoor iets anders gebeurt, dan het had moeten zijn naar de uitstraling van Gods wil in den νόμος. Elke zonde is dus rechtstreeksche aanranding van Gods Wezen; niet van Gods Heiligheid. Elke zonde is een zeggen: „Gij hebt geen recht om de wet te stellen" en tast God in Zijn Souvereiniteit aan. Dus elke zonde, hoe

klein ook, is in de eerste plaats aanranding van God zelf en daarna pas schending van een bepaald artikel. Daarom zegt onze Catechismus „dat de zonde, welke *tegen de Allerhoogste Majesteit Gods gedaan is*, ook met de hoogste straffe gestraft wordt." Daarom was de eerste zonde, (betrekkelijk zoo gering, het eten van een appel), toch absoluut. Had Adam 50 moorden op zijn geweten gehad (gesteld dit kon geschieden zonder aanranding van Gods Majesteit) het zou hem kunnen vergeven worden; althans geen eeuwige straf ware het gevolg geweest; maar juist die ééne geringe daad, waardoor hij de Majesteit aantastte, heeft een eeuwige straf ten gevolge gehad.

Wat is nu de reatus? — God heeft gezegd: „Ik stel u de wet!" en nu zegt de mensch: „Neen, ik geef U in dit opzicht niet toe; in dit punt stel ik *mijn* wet boven de Uwe!" Daarmede zou Gods souvereiniteit gebroken liggen. God heeft dus in den mensch en den engel de macht geschapen om zijne Souvereiniteit te schenden, en dit kon God niet doen, of zijne Souvereiniteit moest zoo zijn, dat ze den mensch toch in die zonde aangreep, van voren afgestooten, den zondaar pakt in zijn rug en hem neerlegt. Reatus dat God, nu geeft te kennen, wiens Souvereiniteit men veracht had, zijne Souvereiniteit nu terstond in den mensch komt openbaren en hem tot de erkenning dwingt: „God is toch Souverein!"

En de rechtstreeksche inspraak van het geweten is niets anders, dan dat God onwederstaanbaar in den mensch dringt, en zegt: „Ik ben Souverein ook over U!"

Het sterkst toont de H. S. dit in Judas, schrikkelijker dan wie nooit iemand Gods Souvereiniteit heeft aangetast. En toch nauwelijks was het kwaad bedreven, of een diep berouw komt op; hij doet hulde aan de verraden onschuld en waar hij gezegd had: Jezus moet weg, eindigt hij met zich zelf te verdoen.

Dat dieper doordringen in het besef van schuld is niet uit de Luthersche maar uit de Gereformeerde Kerk ontstaan, en later ontwikkeld niet door een Gereformeerde maar door den lutherschen J. Müller in zijn: „Die Lehre der Sünde." —

De reatus raakt de quaestie van de Souvereiniteit des Heeren. Wij mogen haar dus niet zoo voorstellen, alsof God de wereld, die verloren ging, wou redden; ook niet alsof God dacht: „de wet, die Ik gemaakt had, is verbroken; Ik zal dus mijn best doen om die geschonden wet te herstellen." Want wat dat betreft, God had deze wereld en wet kunnen vernietigen en een andere scheppen. Neen, de quaestie is anders. Wanneer een persoon de Souvereiniteit Gods beleedigt, is het niet voldoende, dat die persoon vernietigd wordt, maar moet God zijn Souvereiniteit in dien beleediger zelf handhaven. Die persoon moet Gods Souvereiniteit weer *voelen*. Kon dit niet, dan lag Gods Sou-

vereiniteit gebroken. Waar God een mensch schiep, d. i. een wezen, dat zich tegenover God kan stellen, daar zou die daad zelfvernietiging geweest zijn, had God niet de macht gehad om in dat zondig, opstandig schepsel toch zijne Souvereiniteit te doen gelden. Bij den reatus is het dus altijd *persoon tegen persoon*, niet God tegenover een vaag idee, of een philantropisch zorgen of een wethandhaverij. Triomfeeren doet men niet, wanneer men iemand verplettert door een dommekracht, maar wanneer men hem meevoert in zijn zegekar; en zoo is het ook bij den reatus. Stelt men dit persoonlijke niet 't hoogste, dan maakt men van 't Christendom een „Heilanstalt". Evenals er „Augenheilanstalten" zijn, zoo heeft men dan ook een „Sündeheilanstalt" waar de mensch, een zoo interessante figuur, de eer heeft God als geneesmeester voor zich te zien optreden. Dit is een laag standpunt. Volgens de Schrift is niet de mensch, maar God centrum en doet God alles om zich zelf. Alle religie is weggenomen, waar niet God, maar de mensch hoofdzaak wordt.

Bij deze verkeerde beschouwing maakt men het recht subjectief. „Naar recht is een mensch des doods schuldig; maar God staat boven 't recht en vergeeft die zonde, maar God doet dit niet naar willekeur, maar naar een hooger recht." Zoo redeneert men, evenals men het wonder verklaart als een inschuiven der hoogere orde van dingen in de lagere. Gevolg hiervan is, dat men de geopenbaarde wet van God, d. i. het recht waaronder wij leven, op zij schuift, want, zoo zegt men, handelt God zelf naar een hooger recht, dan laat ik het lagere maar loopen. Dan krijgt men in die kringen een leven naar 't ideaal; want men kan dat hoogere recht nergens geschreven vinden, en moet dus overgelaten aan persoonlijke willekeur. Alle gebondenheid der wet gaat weg, het is een dwepen met eigen idealen. De Ethischen eenmaal daar aangeland liggen dan ook vlak bij 't Antinomianisme.

Bekend is 't onderscheid tusschen den geopenbaarden wil van God (d. i. de wet) en den verborgen wil van God (d. i. de raad Gods). Dit kan men nu ook opvatten als een hooger en lager recht. Zoo kan ik om dezelfde redenen er toe komen om te zeggen: ik moet niet handelen naar den geopenbaarden, maar naar den verborgen wil van God. En dat doen de Antinominianen; die Thora beschouwen zij als van lager orde; en zij meenen dus niet in te gaan tegen den wil Gods, als zij den hoogeren of verborgen wil van God volgen. En dat nu is feitelijk te zondigen; want in dien verborgen wille Gods is de zonde opgenomen.

„Het handhaven van Gods Souvereiniteit in de zonde, niet in den zondaar" dat is de verborgen wil van God. De zondaar wil iets zelf doen; en nu zegt Gods verborgen wil: Ik zal maken, dat ge zelfs geen zonde doen kunt, waarbij Ik niet de ἐνεργῶν ben. En juist daar ligt het punt, waardoor de vrome zielen

in het Antinomianisme geraken. Zij voelen, dat God hun zelfs in hun zonde alle eigen macht ontneemt; en zoo komt de diepste zonde naast de diepste vroomheid te liggen.

Resumeerende krijgen wij dus, dat de Reatus is:

1e culpa personae peccatoris erga Deum

2e culpa transgressionis legis

3e culpa erga proximum et se ipsum.

Die reatus nu, is die eerst in het menschelijk bewustzijn opgekomen en als een anthropomorphisme op God overgegaan, of bestaat hij eerst voor God en is hij daarna pas van lieverlee in den mensch neergedaald? M. a. w. is het schuldbesef in 't bewustzijn van den zondaar opgekomen, of uit God in den mensch overgebracht?

Wij antwoorden:

1e David zegt Ps. 19 : 13, dat zijne zonden voor hem verborgen zijn, en hij vraagt God, die verborgen zonde te reinigen. Volgens hem is dus de reatus in het bewustzijn Gods, ook al voelt David dien zelf niet.

1 Joh. 3 : 20 wordt gezegd, dat God alle dingen weet, en dus meerder is dan ons hart. De H Schrift leert dus beslist, dat het schuldbesef uit God in ons afdaalt.

2e Wij wijzen op het feit, dat onze conscientie in het gewone leven niet werkt met dezelfde voortdurendheid als b.v. onze longen. Een mensch kan geen twee of drie uur leven zonder adem te halen, maar wel zonder schuld te gevoelen. Eerst na groote en vreeselijke zonden wordt de conscientie te machtig en overstelpt zij den zondaar met den reatus.

De conscientie werkt ook bij den een zooveel flauwer dan bij den ander, b.v. bij een kind sterker dan bij een volwassen persoon. Ja zelfs kunnen er oogenblikken komen, gelijk I Tim 4 : 2 ons leert, dat het geweten geheel toegeschroeid wordt. Dus ook uit deze empirische feiten blijkt, dat het schuldbewustzijn niet uit den mensch komt.

Hoe brengt God nu dien reatus in den mensch?

1e door de conscientie in verband met Gods wet.

2e door Gods Woord.

3e door het onderwijs van den Heiligen Geest aan Gods kind.

4e door het lijden en de κρίματα op aarde;

5e als dit alles niet helpt, door de eeuwige straf der hel.

Want de eeuwige hellestraf is niets anders, dan een voortdurend onderwijs van den reatus, om dien hardleersche te toonen, dat God God is en deze zondaar een „reus" is voor zijne Souvereiniteit.

Deze reatus draagt een eeuwig karakter, juist omdat ze uit God in den

mensch afdaalt. Hij strekt zich uit niet alleen over alle personen, maar over lichaam en ziel, over den persoon in zijn geheele wezen, in zijn verleden. heden en toekomst. De mensch is dus *reus* voor God, als er één moment in zijn leven is aan te wijzen, dat hij niet volkomen Gods Souvereiniteit erkend heeft; èn als hij niet zijn geheele leven door met geheel zijn wezen uit liefde tot God, de geheele wet vervult. Want eisch van Gods Souvereiniteit is *alles*, niets uitgezonderd. Evenals een halsketen uiteenvalt, wanneer ook maar het kleinste schalmpje verbroken is, zoo is het ook met Gods Souvereiniteit. Als in de keten van gedachten en daden maar één plekje te vinden is, waar de mensch één pink zocht te zetten tusschen de continuiteit van Gods Souvereiniteit, dan ligt de geheele Souvereiniteit gebroken.

Vervolg van § 5. *Macula.*

> „De *smet* der zonde, macula peccati, door Paulus de μολυσμός genoemd, is de effectus peccati, niet wat betreft onze verhouding tot God, maar wat aanbelangt de conditie van het wezen der menschen. Deze macula is niet een zekere substantie, die in ons organisme zou worden opgenomen, maar de innerlijke verkankering van ons wezen, die van zelf en noodzakelijk volgt op het verlies van de imago Dei. Even gelijk een plant verwelkt, zoodra ze onttrokken wordt aan het licht. Zooals nu de reatus wegvalt door de justificatio, zoo wordt de macula opgeheven door de sanctificatio, die wat de ziel betreft voleind wordt in den dood en wat het lichaam aangaat in de glorificatie. Christus heeft wel den reatus actualis gedragen, niet den reatus potentialis, noch ook den μολυσμός der zonde."

Toelichting.

Deze onderscheiding wordt meestal niet besproken bij de leer der zonde, maar bij de *erfzonde*, Daarom vindt men in alle Dogmatieken vermeld van erfsmet, erfzonde en erfschuld. Practisch kan dit gebruik er door, maar logisch is het niet. Want de reatus en macula waren aanwezig bij Adam en Eva, ook vóór zij kinderen hadden. Daarom is het juister niet bij het peccatum originale, maar bij het peccatum in genere over de macula te handelen.

Ook de smet heeft, gelijk elk effect der zonde, de eigenschap, dat zij den mensch in zijn geheel doordringt. II Cor. 7 : 1. σάρξ gaat niet alleen over 't vleesch en bloed, maar over 't geheele lichaam, beschouwd als onder den invloed des vleesches staande. De macula raakt ook het lichaam; daarom wordt het effectum peccati niet μολυσμός τοῦ πνεύματος genoemd in tegenstelling met

τοῦ σώματος, maar is het een contaminatio van den mensch in zijn dichotomisch bestaan, zoowel van lichaam als ziel. Het antidotum tegen dezen μολυσμός is de ἁγιωσύνη.

De μολυσμός kan dus niet een substantie zijn, gelijk de Manicheën en Flaccus Illyricus leerden, want dan zou ze zijn òf eene substantia pneumatica òf eene substantia somatica.

Was ze alleen somatica, dan kan ze slechts het soma inquineeren; was ze alleen pneumatica, dan slechts het pneuma.

Bovendien, was ze een substantie, dan moest ze een creator hebben. En daar de mensch niet scheppen kan, wordt dus òf God de Schepper en auctor mali, òf moet men met Manes en de Perzen aannemen, dat het kwaad ongeschapen is en dus als God naast God staat.

Intusschen wordt de μολυσμός ten alle tijde door een deel der geloovigen ontkend; men gelooft wel aan erfschuld, maar niet aan erf*smet*.

Vooral Albertus Pighius, bekend uit den strijd tegen Calvijn, en Camerarius, leerden dit; maar èn in de Gereformeerde èn in de Luthersche èn in de Roomsche Kerk op 't concilie van Trente is deze dwaling beslist veroordeeld. Ze ging meestal gepaard, gelijk de parallel reeds zou doen vermoeden, met loochening der sanctificatio. Zij, die er toe komen om de macula te laten opgaan in den reatus, moeten ook de sanctificatio subsumeeren in de justificatio et vice versa.

Onze *eerste* vraag moet dus wezen, of *de* μολυσμός *bestaat*?

Antwoord:

1e. Dit is duidelijk uit de woorden van II Cor. 7 : 1 en het antidotum de ἁγιωσύνη.

2e. Het blijkt uit de symbolische uitdrukking, waarmede de H. S. overal de zonde aanduidt, Ps. 51 : 4. Jes. 1 : 6. Jer. 4 : 14. Ez. 16 : 5. Overal is het een buil, een wonde, die moet gezuiverd worden, als iets quod inquinatum est ac inquinat.

3e. De Geref. Kerk heeft ze altijd beslist geleerd in hare Confessie Art. 15; Catechismus vr. 7 en Canones Dordr. Hfdst, III en IV § 1.

Art. 15. Wij gelooven, dat door de ongehoorzaamheid Adams de erfzonde uitgebreid is geworden over het gansche menschelijke geslacht, welke is eene verdorvenheid der geheele natuur en een erfelijk gebrek, waarmede de kleine kinderen zelfs *besmet* zijn in hunner moeders lichaam en die in den mensch allerlei zonde voortbrengt, zijnde in hem als een *wortel* derzelve.

Vr. 7. Uit den val van Adam en Eva, waar onze natuur alzoo is verdorven geworden, dat wij allen in zonden ontvangen en geboren worden.

§ 1 Hfd. III en IV. De mensch heeft zich van deze uitnemende gaven beroofd en in plaats van dien over zich gehaald: blindheid, schrikkelijke duister-

nis, ijdelheid en verkeerdheid des oordeels in zijn verstand, boosheid, wederspannigheid en hardigheid in zijnen wil en hart; mitsgaders ook *onzuiverheid in al zijne genegenheden.*

Immers hier is niet sprake van een verkeerden *stand* van het hart, maar van een *smet*, een *wortel* des kwaads; van onze *natuur* die *bedorven* is, en waaruit voortvloeit *onzuiverheid* in alle genegenheden.

Hetzelfde vinden wij Rom. 7 : 18—24, waar niet over een onwedergeboren mensch gesproken wordt, gelijk velen meenden en meenen, maar over een kind Gods. En dan is deze plaats niet te verstaan, indien men de μολυσμὸς weglaat, n.l. waar hij zegt, ὁ οὐ θέλω τοῦτο πράσσω; de ongerechtigheid vindt dus niet haar bron in den wil, en daar ze toch uit den mensch komt, moet er een actieve bron van kwaad in hem zijn n.l. ἡ ἐν ἐμοί οἰκοῦσα ἁμαρτία; was de zonde alleen een verkeerde stand, dan zou er niet staan οἰκοῦσα. Nog nader definieert Paulus het als τὸ κακὸν παράκειται μοί, het omringt hem als het water iemand die zwemt, het kwade is dus niet in hem, maar omgeeft hem als zijn element. Het moet dus in zijn persoon inhaereeren, maar buiten zijn θέλημα om. Paulus ziet m. a. w. een anderen νόμος d. w. z. actor, kracht in zijne μέλη (waaronder niet knieën, armen enz. maar 't geheele menschelijke lichaam te verstaan is) en die wet is vijandig tegenover een andere wet, waarmee zijn geest sympathiseert. Die actieve macht wil hem meesleuren en zoo gelukt het ook, daarom roept hij uit: „Ik ellendig mensch"!

Dus op grond van Gods Woord en vasthoudende aan de Belijdenisschriften, moeten wij gelooven, dat als gevolg der zonde de macula inhaeret in peccato, niet als stand, want dat is reatus, maar als een smet in den persoon.

Wat is de macula in haar wezen?

Een νόμος kan òf gegeven zijn door een tyran òf door iemand, die het goed meent. Gebeurt dit laatste, dan *redt* men een persoon; wanneer bv. een professor een studieplan, een νόμος aan de studenten geeft, doet hij dit om hen te redden, opdat zij niet ondergaan in de veelheid der stof. Datzelfde doet God uit barmhartigheid met zijn νόμος ook over de menschenkinderen; de νόμος is dus *liefde* van God. Gesteld de mensch ware geschapen zonder νόμος dan ware hij ondergegaan in het ongeregelde leven; dan had hij de tegenstrijdige krachten niet in harmonie kunnen brengen; dan had hij zelf God om een νόμος moeten vragen, ten einde zijn leven te behouden.

Waar nu ἀνομία intreedt, heeft dit plaats, dat iemand de door God gegeven orde verstoort en dat een deel der krachten nu verkeerd gaat werken. Geschiedt dit, dan is er nog geen macula, wel peccatum. Wij kunnen dit 't duidelijkst zien bij ziekten, die van een acuut tot een chronisch verloop overgaan, en waarbij men een onderscheid waarneemt tusschen primaire en secundaire verschijnselen.

Primaire verschijnselen zijn zoodanige, waarbij alle krachten in het lichaam nog reageeren tegen den indringer, die het lichaam ziek wil maken; secundaire daarentegen, wanneer het kwaad zich weet staande te houden, zich nestelt in het lichaam en de overige elementen daarnaar zich schikken.

Zoo is het ook met de zonde; eene vergelijking waartoe de Schrift zelf aanleiding geeft, door van de zonde steeds als eene ziekte, een melaatschheid te spreken.

Wat gebeurt nu bij de zonde? Wanneer iemand nog in den primairen staat van drinken verkeert, dan drinkt hij en wordt dronken. Maar nu reageeren de gezonde krachten van zijn lichaam tegen dat alcohol-gift, hij gevoelt den volgenden dag nog de nadeelige invloeden er van; maar daarna is hij weer vroolijk en frisch. Gaat hij evenwel tot den secundairen staat over, dan komt het delirium tremens, dus een toestand waarin ook zijn vroeger gezonde krachten meewerken tot zijn verderf en hij altijd opnieuw drinkt om dat delirium tot zwijgen te brengen.

Dat nu is het beeld der zonde. Doet een mensch een zonde, dan raakt het wezen uit zijn νόμος uit. Was de zonde een op zich zelf staand feit, dat den persoon niet aangreep, dan zou de mensch, na gezondigd te hebben, door zijn *wil* van de zonde kunnen aflaten. Wij komen hier dus op de quaestie van den vrijen wil. M. a. w. had Adam na den appel gegeten te hebben het in zijn macht gehad, met zondigen op te houden, dan was er geen macula maar alleen peccatum. Maar wat leert de H. S. ons? Dat waar eenmaal de zonde geschied is, de machinerie in de war, het geheele wezen verdraaid is en dus ook de wil niet meer in staat om in den νόμος in te gaan. De eene zonde baart de andere. Wie eenmaal uit den νόμος uit is, kan er niet weer in.

Zit nu de oorzaak van 't wederzondigen in den wil? Neen, want dikwijls zegt de zondaar: ik wil niet en doet het toch; ook de wil is gevangen onder de zonde. De oorzaak ligt in de macula; dus de zonde doet iets in ons wezen ontstaan, dat afgescheiden van en tegen onzen wil in ons belet den νόμος te volgen. De zonde draagt altijd interest, maar in minus; elke zonde is oorzaak, dat er altoos nieuwe zonde komt. Het breken met den νόμος is dus absoluut en doorgaande.

Het onderscheid tusschen peccatum en macula is dus, dat de zonde is breuke met den νόμος en dat de macula is het effect van die breuke, waardoor in den mensch iets ontstaat, wat hem belet weder in dien νόμος in te gaan.

De zonde noch de macula zijn dus eene substantie; wel vergelijkt de Heilige Schrift beide bij een etterbuil enz. maar dat moet symbolisch opgevat, mits zoo, dat het een analogie blijft.

Symbolisch zegt men van twee dingen, die niet bij elkaar hooren en die men nu te zamen brengt (συμβάλλει) b.v. van Jezus' bloed en het bloed der bokken.

Analogie wanneer deze beide saamgebrachte zaken uitvloeisels zijn van één bron.

De ziekte is een gesomatiseerde zonde, evenals de zonde een gepneumatiseerde ziekte is: dus is er analogie, omdat beide uit de *zonde* komen.

Nu heeft men hierbij twee dingen wel te onderscheiden: In het menschelijk lichaam kan vernieling ontstaan òf door venena, die er van buiten worden ingebracht, òf doordat er niets inkomt in 't menschelijk organisme. B. v. wanneer ik een peer neem, die van buiten er prachtig uitziet, maar van binnen verrot is. Inbrenging van gift heeft er niet plaats gehad. De peer werd rot, omdat de boom geen verbinding meer had met de peer door den steel, en dus zijn νομος niet kon laten werken op de innerlijke deelen van de peer.

Een bloeiende geranium, in een kelder gebracht, verbleekt en rot inwendig, ook al is er niets aan gedaan.

Een dood lichaam gaat over tot ontbinding, dus tot losmaking van den νόμος ook al laat men het stil liggen. Doordat de ziel wegging, is de νόμος weg, die het organisme te zamen houdt.

Zoo nu is het ook met de zonde; zij is geen druppeltje giftstof in den mensch geoculeerd, maar de νόμος is weggenomen en daardoor ontstaat verrotting, beschimmeling, ontbinding. Of wil men een ander beeld: het menschelijk wezen is een fijn, kunstig bewerkt werktuig. Maar evenals wanneer in een horloge het hoofdrad maar één haartje van zijn spil afschuift, alles òf stilstaat óf zich stuk wringt; zoo is het ook met den mensch. Wordt de νόμος eens weggenomen, dan is alles bedorven en kan de mensch het uit zich zelf niet meer recht buigen.

De νόμος dient dus overal om te behouden en te redden.

---

§ 6. *De Gevolgen der Zonde. B. In Genesi.*

Beide deze reatus en macula zijn effecta die de zonde heeft gehad niet op een geisoleerd individu, maar op den mensch als organisch lid van een organische eenheid, dat is op ons menschelijk geslacht. Dit zou ten deele waar zijn gebleven, ook al ware niet de eerste mensch reeds zondaar geworden, maar wierd waar in volstrekten zin, nu de eerste mensch reeds de wet Gods brak. Dit toch deed hij als natuurlijk hoofd van ons geslacht, dat geslacht potentiā in zich dragende en tegelijk als hoofd van dit verbond het gansche geslacht jure vertegenwoordigende. De ἀνομία van Adam breekt den draad, die ons geslacht aan den νόμος bond en maakt dus, dat de behoudende werking van

dezen νόμος op heel ons geslacht ophoudt en dat alzoo heel ons geslacht in staat en toestand van ἀνομία geraakt. Deze staat van ἀνομία is de reatus communis, die terstond voor heel 't geslacht intreedt. Die toestand is de natura maculata atque maculans, die trapsgewijze uitkomt, naar gelang het geslacht geboren wordt. De reatus van het menschelijk geslacht gaat dus voorop en uit deze reatus hereditarius vloeit de macula voor den enkelen persoon voort.

Toelichting.

Vroeger placht men dit punt niet hier te behandelen, maar behandelde men eerst het peccatum originale en na dit afgehandeld te hebben, kwam men tot den reatus. Men vroeg dan: quaenam est causa efficiens hujusce peccati originalis in infantibus? en daar de oorzaak niet in God kan liggen, die geen zondig kind scheppen kan, moest de oorzaak in het kind zelf gevonden en kwam men dus tot den reatus hereditarius.

Doedes keerde de zaak juist om; hij leerde, dat er eerst was het peccatum originale en dat daardoor de reatus ontstond. Hij beschouwt de erfzonde als een zondige stof, die in vader en moeder zit, en zoo op 't kind overgaat en daarna erfschuld doet ontstaan. Dit is een gewichtig punt; door deze dwaling, vat men σάρξ als vleesch op, wordt de zonde een physisch iets, wordt de kinderdoop overbodig, omdat de kinderen onschuldig geboren worden (gelijk Prof. Doedes feitelijk leert) enz. De Kerk daarentegen leert, dat uit de erfschuld de erfzonde komt; dat de erfzonde een gevolg en straf is van de erfschuld.

Hoe is het echter te verstaan, dat er reatus en culpa hereditaria is, niet omdat er erfzonde is; zoodat, gesteld er was geen peccatum originale, er toch erfschuld zou zijn?

Wat is erfschuld?

Gemeenlijk definieert men haar als „de toegerekende schuld van Adam". Hiertegen is geen bezwaar, hoewel deze uitdrukking geenszins „erschöpfend" is. Het is niet: „U wordt de schuld toegerekend", maar „ik heb gezondigd, toen Adam zondigde". Evenals bij de justificatio het diepe begrip niet is een toegerekende gerechtigheid, maar het gevoelen „alsof ik zelfs alles volbracht hadde, wat Christus voor mij volbracht heeft" gelijk de Catechismus zegt: zoo is ook de erfschuld niet een culpa imputata, een vreemde schuld ons toegerekend, maar nostra popria culpa, als hadden wij zelf gezondigd. Bij het geloof geschiedt dit (n.l. het deelhebben aan Christus' gerechtigheid) door de unio mystica van het kind Gods met Christus, die zoo doorgaande is, dat wij zeggen niet alleen: Hij leeft in ons, maar ook: wij leven in Hem.

Hoe kunnen wij dit nu „begriffsmässig" uitdrukken; dus hoe kunnen wij het begrip van erfschuld voor ons verstand duidelijk maken?

Vooreerst dienen wij er wel op te letten, dat volgens Gods Woord de schuld niet samenhangt met den praegnanten wil; dit blijkt uit de „asjam"-offers, ingesteld alleen voor onwillekeurige vergrijpen. Met *praegnanten* wil, met voluntas *conscia* moet er dus bij, omdat de vraag moeilijk is op te lossen of ook die kleine, onwillekeurige vergrijpen toch niet in den grond met onzen wil samenhangen. Evenals bij een boom de bovenste blaadjes en de diepst gelegen wortelvezelen met elkander in verband staan en van elkander afhangen; zoo ook hangt een persoon niet alleen met zijn vader samen, maar liggen de diepste vezelen van zijn wezen in Adam; en gelijk dit waar is van zijn persoon, karakter, gaven enz., zoo zou het ook blijken, indien wij het onderzoek slechts fijn genoeg konden doen plaats vinden, dat ook onze *wil* zijn eerste vezelen in Adam heeft. Men komt dus door den wil geïsoleerd te nemen en buiten de persoonlijkheid om er mee te rekenen tot de voorstelling, alsof, waar de wil niet zichtbaar werkt, ook geen zonde is. De schuld hangt dus niet af van den praegnanten wil; dat is de wil die baart, de voluntas conscia. Maar deze quaestie daargelaten, is reatus iets wat niet gemeten wordt naar onzen *wil*, maar naar de Souvereiniteit van Gods wet.

1. Toen Adam zondigde, hoeveel organen had de menschheid toen? Een organisme is een samenstel van organen; hebben wij dus recht met de menschheid een organisme te noemen, dan moet zij organen hebben, waardoor zij leeft en zich openbaart; evenals wij leven door onze longen, zintuigen, enz. Hoeveel organen had dat menschelijk leven nu, toen de eerste zonde gedaan werd? Twee, n.l. Adam en Eva. De beslissing voor het psychische, pneumatische en materieele leven lag dus in de handen van twee organen; en waar die absoluut zondigden, zondigde de *geheele* menschheid. Men moet dus niet zeggen: de menschheid zondigde, omdat er toen slechts twee menschen bestonden; want dan gaat men van een aggregatorisch beginsel uit; maar men moet de menschheid als een organisme nemen; het is ἓν γένος ἐξ ἑνὸς αἵματος; één lichaam, dat leeft in zijne organen. En waar de twee organen, die over het geheele lichaam beslissen konden, braken met de justitia en den νόμος, daar brak de geheele menschheid er mede. Kwamen er naderhand meerdere organen aan dat organisme, dan hadden die geen nieuw leven; want een orgaan heeft geen afzonderlijk leven; maar werden zij organen van dat zondige organisme en hadden dus een zondig leven. Evenals wanneer het hart of de lever in een mensch verkeerd werkt, dit op alle organen zijn invloed doet gelden, omdat het den geheelen persoon aantast. Dat de menschheid nieuwe organen krijgt, wil zeggen, dat er nieuwe menschen geboren worden, en deze

moeten, gelijk wij zagen, wijl zij organen zijn, ook een zondig leven hebben. Dat drukten onze voorvaders uit met te zeggen: quod nos omnes in lumbis Adami conclusi eramus.

2. Wij zagen, dat Adam door als orgaan te zondigen schuld had gebracht over het geheele organisme; maar tevens heeft Adam gezondigd als *hoofd* van 't *werkverbond*. Men heeft veel gepraat tegen het werkverbond; het uitgemaakt voor een „scholastiek verzinsel". En hoewel een warm voorstander van het werkverbond, ontkent Prof. Kuyper niet, dat de leer van het werkverbond slechts in zeer zwakke trekken in de H. S. voorkomt; bij de Paradijsgeschiedenis en verder in Genesis moet men de uitdrukkingen forceeren om zulk een verbond er uit te lezen. Eerst, wanneer de Schrift in de gevolgen de diepte van Adams val uitkomen laat en haar toelicht, wordt het ons duidelijk, dat er zulk een verbond moet geweest zijn. Wij moeten het bestaan van het werkverbond dus niet mechanisch aantoonen uit enkele zwakke uitdrukkingen in de Schrift, maar het afleiden uit het verband van het organisme zelf.

God schiep het organisme van de menschheid niet alleen somatisch en psychisch maar ook ethisch; dus er ontstond, door de menschheid te scheppen een tweeheid. Het karakter van het ethische leven is, dat er twee zijn: *Gij* en *Ik*; daarom begint de wet: *Ik ben* de Heere uw God; en gaat door: *Gij zult* niet dooden, echtbreken enz."

En juist in dat punt is het ethische van het religieuse leven onderscheiden; in het religieuse leven, wordt het *ik* geëffaceerd door God, is de grondtoon: „Soli Deo Gloria!"

(Dit is niet alleen in het werkverbond, maar ook in het genadeverbond; waar het moreele van het werkverbond overgaat in 't ethische van het genadeverbond daar blijft deze naam, omdat ook daar van twee personen sprake is.)

Wil dit nu zeggen, dat de afhankelijkheid van den mensch alleen doorgaat voor het religieuse leven en niet voor het ethische?

Neen, maar het wil zeggen, dat het God beliefd heeft den mensch voor zijn psychisch leven responsabel te stellen, hem een *ik* te geven, dat tegenover Gods ik kon komen staan; en hem nu, na die tegenstelling te hebben doorgemaakt, te brengen tot „Hingabe" aan God. In den hemel is geen ethisch leven meer. De mensch moet eerst ondervinden door tegenstelling de heerlijkheid van Gods wet, om dan met bewustheid voor God neer te vallen, in Hem op te gaan. De ondervinding van het kind van God, dat eerst buiten God leefde en dan tot God gebracht wordt, is heerlijker, dan dat terstond die eenheid met God hem ingeschapen was. De liefde die een klein kind een moeder toedraagt, is veel minder diep en vol, dan de liefde van een jongeling, die van moeders hart losraakte en eindelijk berouwvol wederkeert. Dit is het

karakter van het ethische in geheel de Schrift: liefde nà tegenstelling is grooter dan zonder tegenstelling.

Waar God nu den mensch responsabel tegenover zich stelt, ontstaat een *contract;* het vrijstellen van den mensch tegenover zich moet dus waarheid geen schijn wezen. Liet God den mensch als een vogel aan een touwtje rondvliegen, dan zou de responsabiliteit ook minder groot zijn. En waarin komt dat wezenlijke van de vrijheid uit? In het *contract.* Een vader en zoon, een man en vrouw, een vorst en onderdaan contracteeren niet, omdat zij van elkander *afhankelijk* zijn. Wil God dus niet als Souverein den mensch behandelen, maar als Vriend, als Metgezel, dan moet er een contract of bond zijn. Het werkverbond is dus noodig om het ethisch begrip zuiver te houden.

Wie is nu in dat werkverbond de medefirmant? Niet met Adam, maar met het organische wezen der menschheid is dat verbond gesloten. En daar 't organisme der menschheid nog slechts één orgaan had, is het werkverbond gesloten met dat ééne orgaan. Niet alsof Adam door het menschelijk geslacht uitverkoren was, om zijn hoofd te zijn, maar als eenig bestaand orgaan. En evenals een vereeniging in haar praeses, een corps in zijn rector, een koning door zijn ambassadeur onderhandelt; zoo ook heeft de menschheid door haar orgaan Adam een verbond aangegaan met God, waardoor een foederatieve betrekking ontstaan is tusschen God en de menschheid. Is de erfschuld dus ook hierdoor ontstaan, dan vallen een en twee (Adam als natuurlijk hoofd en als verbondshoofd) eigenlijk saam; en bestaat alleen dit onderscheid dat het eerste geval somatisch en psychisch is en 't tweede geval ethisch. —

Reatus en culpa kleeft dus in beide gevallen niet aan den persoon Adam, maar aan het orgaan Adam, aan Adam in qualiteit.

Het is n.l. heel iets anders of iemand iets doet als persoon of in qualiteit. Gesteld onze gezant te Londen gaf de koningin van Engeland een klap in 't aangezicht; dan zou hieruit volstrekt geen oorlog met ons land voortvloeien; want hij had voor zulk een daad geen lastbrief. Maar wanneer hij, optredende als ambassadeur, de Majesteit der koningin krenkte, dan zou de schuld niet op hem, maar op het geheele volk geremitteerd worden. Zoo is het ook met Adam en Eva; zij overtraden niet als personen, maar als menschelijke organen; en het is slechts in zooverre hun culpa, als zij ook leden zijn van dat menschelijk organisme. En ieder, die daarna optreedt en toont het leven te hebben van dat organisme, staat deswege voor God in denzelfden staat van reatus, als alle andere organen der menschheid. Kon derhalve van Jezus gezegd, dat Hij orgaan was geweest van het menschelijke leven, dan zou ook Hij in dezelfde culpa gestaan hebben; en alleen omdat Jezus was orgaan der Drieëenheid in de menschheid, valt de culpa weg.

Dit alles leert ons de H. S.: I Cor. 15 : 22; Rom. 5 : 12; Ephese 2 : 3 —

I Cor. 15 : 22 leert ons, dat alle menschen, dus die geweest zijn, zijn en zullen komen, sterven. De θάνατος is de bezoldiging der zonde; de dood is eene poena; er is geen poena zonder culpa. Zijn alle menschen in Adam aan den dood onderworpen; dan zijn zij ook allen gestraft in Adam; dan moeten zij ook allen gezondigd hebben in Adam; dus er moet erfschuld zijn.

Dit blijkt ten tweede uit de bijvoeging: evenals wij in Christus alle levend gemaakt worden. Want hoe wordt een zondaar in Christus levend? Doordat de gerechtigheid, de verdienste van Christus hem wordt toegerekend, de zijne is. Het ὥσπερ en οὕτως wijzen er uitdrukkelijk op, dat zooals het gaat met het sterven in Adam, het zoo ook is met het levend worden in Christus. Stemt ieder dus toe, dat volgens de Schrift de gerechtigheid van Christus *onze* is, dan moet ook de ongerechtigheid van Adam *onze* zijn; gelijk de parallel toont:

schuld — gerechtigheid
zonde — verdienste.
dood — leven.

Zijn wij dus levend om de justificatio in Christus, dan waren wij ook dood om de schuld in Adam. —

Rom. 5 : 12, 13, 14 leert ons, dat de dood geheerscht heeft over alle menschen, hoewel zij niet gezondigd hadden in gelijkheid van Adam's overtreding. Was de dood alleen over hen gekomen, die gezondigd hadden in gelijkheid van Adam's overtreding, dan zou het beteekenen dat de dood kwam om onze *eigen* zonde. Maar nu dit niet zoo is, volgt hieruit, dat de peccata actualia *niet* de oorzaak zijn van den θάνατος.

Ten tweede blijkt dit uit het gedurig herhalen van τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι vers 15, 16, 17, 18 enz., waar steeds het motief van den θάνατος verklaard wordt niet uit *veler* zonden, maar uit de ἁμαρτία van één persoon; zoo zelfs dat het κατάκριμα (de veroordeeling) beschreven wordt als ἐξ ἑνός (vs. 16). Dat hier niet de macula, labes, bedoeld is (alsof de smet overging op alle menschen en zij deswege stierven) blijkt uit vers 19, waar staat dat alleen ἁμαρτωλοί κατεστάθησαν niet ἐγένοντο ἦσαν.

Dat „stellen" geschiedt niet door een macula, maar voor den rechter; quod fit semper in judicio.

Wij hebben dus deze gegevens:

1e. dat de dood ook heerscht over degenen, die de zonde van Adam niet gerepeteerd hebben.

2e. dat het heerschen van de zonde over allen niet kan verklaard worden uit de zonde, die elk afzonderlijk bedrijft, maar uit de zonde ἑνός.

3e. dat ook waar Paulus spreekt van κατάκριμα, hij deze verklaart uit één persoon.

4e. dat de schuldigverklaring niet eerst later geschiedt, want dan zou er ἐγένοντο staan; maar dat zij reeds geschied is, want er staat κατεστάθησαν quod fit coram judice.

Verder dient opgemerkt, dat in vers 15 en elders οἱ πολλοὶ staat voor πάντες, wat verkeerd vertaald is door „velen" in de Statenvertaling. Want evenals allen staat tegenover een; zoo stond ook de *enkele* tegenover *de velen*.

In vers 14 wordt de justificatio van Christus zóó gebonden aan de schuld der menschen, dat er bijstaat van Adam: ὅς ἐστιν τύπος τοῦ μέλλοντος. Paulus zegt dus, dat er niet alleen een analogie is tusschen Adam en Christus, maar tevens dat die analogie typisch is; en waar een type is bestaat oorzakelijk verband. Evenals wanneer ik een cachet in was afdruk, het eene de oorzaak is van het andere. Is Adam de type van Christus, dan wil dit zeggen, dat het bij Christus niet zóó zou kunnen zijn, indien het niet aldus bij Adam geweest ware. M. a. w. dat de imputatio van Adams schuld de grond is voor de justificatio in Christus. Hier is dus een wet van het ethische leven op het spel, die zegt, dat waar één orgaan zondigt het geheele organisme zondig wordt; want anders kan ik niet verklaren waarom de gerechtigheid van Jezus ook de mijne is. Daarom is Adam τύπος τοῦ μέλλοντος.

Nu vers 12. Gemeenlijk wordt de grootste kracht gezocht in ἐφ' ᾧ, wat dan zou beteekenen: „in welke, in quo". En staat deze vertaling onbetwistbaar vast, dan zou hiermede een onomstootelijk bewijs geleverd zijn voor de imputatio der schuld in Adam. Maar die uitlegging staat niet ongetwijfeld vast. Wel vindt men in Van den Honerts werk „Adam en Christus" bewijsplaatsen aangehaald uit klassieke schrijvers, waar ἐπὶ cum Dat. beteekent: *in;* maar in den regel beteekenen die woorden ἐφ' ᾧ = omdat, dewijl, overmits. Reeds Beza, de Elisa van Calvijn, heeft: eo quod, omdat. De exegese *omdat* is in latere tijden bijna algemeen aangenomen, en er bestaat geen bezwaar tegen om toe te geven dat èn de vertaling in quo èn propterea quod mogelijk zijn. De Gereformeerde vaderen kwamen dan ook niet, wegens grammaticale bezwaren tegen de vertaling eo quod op; maar omdat men uit die vertaling een gif wilde zuigen, het deed met de bedoeling: de imputatio weg te redeneeren. Want zoo sprak men dan: „Hier staat duidelijk, dat ieder sterft, niet wegens de zonde in Adam, maar wegens zijn peccata actualia." En dit hebben onze vaderen met recht verworpen; want dan zou het in strijd zijn met de volgende verzen. Toch is dat de gewone meening bij alle latere Vermittelungstheologen.

Evenwel zeggen de kundigsten onder onze tegenstanders daarom niet, dat de vertaling, propterea quod de erfschuld zou wegredeneeren; o. a. Meyer die verklaart: ἐφ' ᾧ beduidt niet propter peccata actualia, maar propter culpam imputatam.

Neem nu eens, dat er staat: propter ea quod omnes peccaverint peccatis actualibus, dan zou dit in rechtstreeksch conflict zijn met de voorafgaande woorden: „gelijk door éénen mensch de zonde in de wereld is gekomen en door de zonde de dood: en *alzoo de dood tot alle menschen doorgegaan is*," omdat er duidelijk staat in vers 14, „dat niet allen gezondigd hebben in de gelijkheid van Adam," d. w. z met peccatis actualibus tegen het werkverbond, waardoor de dood verdiend wordt. Stond dit dus in vers 12, dan zou het in rechtstreeksch conflict staan met het voorafgaande πάντες.

Bovendien is πάντες absoluut en sluit ook de kindertjes in, die nog niet met bewustheid zondigen en dus geen peccata actualia hebben. Zoo zouden slechts $^2/_3$ der menschen sterven om hunne zonde volgens deze lezing; en het πάντες niet beteekenen *alle*, maar de kinderen uitgezonderd. Daar echter voorafgaat, dat alle menschen, dus ook de kinderen sterven, moet het doorgaan van den dood zich evenver uitstrekken als de zonde, want de dood is als gevolg der zonde opgegeven; dus ook over de kinderen, die geen zonde kennen. M. a. w. het πάντες na ἐφ' ᾧ moet even groot zijn als het πάντες vóór ἐφ' ᾧ; maar dan volgt onmiddellijk dat ἥμαρτον niet kan zien op de peccata *actualia*, want dan waren de kinderen uitgesloten.

Maar zegt men hiertegen: de kinderen hebben een labes, macula; en zij sterven dus propterea quod peccato affecti, induti sint; dat is hier de beteekenis van ἥμαρτον. Maar dan moest er staan ἐφ' ᾧ πάντες μολυσμὸν τῆς ἁμαρτίας φέρουσιν of ἔχουσιν en nergens wordt ἥμαρτον in dien zin gebruikt; ἁμαρτάνω is een werkwoord, een actio en dat dus een handeling, geen passief begrip, moet aangeven. Eisch van eene goede grammatische exegese is dus, dat wij onder ἥμαρτον niet onze persoonlijke peccata actualia of een labes verstaan; maar een peccatum actuale, waar ook het kleinste kind debet aan is. En wat is nu het peccatum actuale, waar elk mensch, elk kind, elk embryo aan schuldig is? Niets anders dan het peccatum actuale van Adam, dat hij deed als orgaan der menschheid en dus de menschheid in hem. Sic soluta est quaestio, zegt Calvijn. Of men dus vertaalt: „in welken allen gezondigd hebben" of „daarom dat het peccatum actuale van Adam, peccatum actuale van alle menschen is;" blijft 't zelfde.

Wij moeten ons in dezen tekst niet laten misleiden door ὥσπερ en οὕτως, alsof die op elkaar sloegen en beteekenden: gelijk als .... zoo ook; dat kon alleen, wanneer καί niet vóór maar achter οὕτως stond. Maar dan zou het wartaal worden, want dan had men tweemaal volkomen dezelfde uitdrukking; geen analoge maar een identieke vergelijking; en waar men geen paard met een paard kan vergelijken, daar is ook per se deze vergelijking onmogelijk.

Het is echter een elliptische uitdrukking, waaraan de apodosis ontbreekt;

men moet lezen als stond er: daarom staat het met de justificatio van Christus evenzoo als met de imputatio culpae enz.; het wordt dan: *διὰ τοῦτο ὥσπερ τὸ πρᾶγμα τῆς δικαιοσύνης ὥσπερ τὸ πρᾶγμα τῆς ἁμαρτίας ἐν Ἀδάμ.*

Ephese 2 : 3 *ὀργή* is dat element van Gods wezen, dat alleen tegen den schuldige ontbrandt, en nu staat hier, dat wij onderworpen zijn aan die *ὀργή* omdat wij *φύσις* zijn, d. w. z. deel van het organisme der menschheid; hieruit volgt, dat onze natuur op zich zelf schuldig is.

De strijd over de imputatio culpae is in de 2e helft der vorige eeuw in ons vaderland tot afronding gekomen. Toen n.l. Flack en Roëll deze leer in gevaar brachten en geen Synode kon optreden, heeft de classis van Walcheren in 5 artikelen hare meening neergelegd en geëischt, dat de proponenten die onderteekenen zouden behalve de 3 formulieren van eenigheid. Zij handelen over de Schrift, de engelen en de erfschuld; over welke punten twist was met Balthasar Becker en Ds. van der Os; voor de Gereformeerde leer streden Brahe, Holtius, Comrie, Van der Groe en de schrijvers van het Examen van Tolerantie, samenspr. X, pag. 364; verg. Brahe's boekje over de Walchersche artikelen, pag. 186.

Hoewel de leer eerst toen tot afronding en symboliseering kwam, vinden wij haar toch reeds in onze belijdenisschriften; b. v.:

Can. v. Dordt, I, § 1.

„Aangezien alle menschen in Adam gezondigd hebben en des vloeks en eeuwigen doods zijn schuldig geworden....."

Hier wordt dus geleerd, dat de mensch gezondigd had en schuldig geworden was in Adam, nog voor hij geboren was; hier wordt dus erf*schuld* geplaatst vóór erfsmet of erfzonde.

Can. v. Dordt, III en IV, § 2.

„alzoo dat de verdorvenheid, naar Gods rechtvaardig oordeel, van Adam op al zijne nakomelingen (uitgenomen alleen Christus) gekomen is....."

Wij hebben hier te letten op de woorden: naar Gods rechtvaardig oordeel; dus niet door physische noodzakelijkheid, maar krachtens recht. Zit ik nu als judex over iemand, voor hij nog geboren is, dan moet hij reeds voor dien tijd gezondigd hebben en schuldig staan.

Confessie, Art. XV.

„Wij gelooven, dat door de ongehoorzaamheid Adams de erfzonde uitgebreid is geworden over het gansche menschelijke geslacht....."

De erfzonde wordt niet toegeschreven aan een erfelijken samenhang of voortteeling: maar aan een *daad* van Adam. Niet zijn toestand, maar zijn ongehoorzaamheid was oorzaak, dat later over allen de verdorvenheid kwam.

Confessie, Art. XVI.

. . . . . „Rechtvaardig, doordien Hij de anderen laat in hunnen val en verderf, daar zij zich zelven in geworpen hebben".

Ook hier treedt God als rechter op; en laat niet als straf den mensch in den val, waarin hij door de macula gekomen is; maar in *hun* val, waarin zij *zich zelf* geworpen hebben.

Catechismus Vr. 20.

„Worden dan alle menschen wederom door Christus zalig, alzoo zij door Adam zijn verdoemd geworden".

Hieruit blijkt, dat allen door Adam zijn verdoemd, niet besmet of aangestoken, maar verdoemd geworden d. w. z. schuldig verklaard des tijdelijken en eeuwigen doods. Door de ééne zonde van Adam waren reeds allen veroordeeld, ook al hadden zij geen zonde meer gedaan.

Catechismus Vr. 7.

„Vanwaar komt dan zulke verdorven aard des menschen? Uit den val en de ongehoorzaamheid onzer eerste voorouderen . . . . . waar onze natuur alzoo is verdorven geworden, dat wij allen in zonden ontvangen en geboren worden."

Tengevolge van den val, als *straf* daarvoor is onze natuur zoo verdorven geworden, dat wij allen in zonde ontvangen en geboren zijn. Dat dit de ware uitlegging van deze plaats is, blijkt uit het Schatboek van Ursinus, die zelf den Catechismus opstelde, waar hij deze woorden verklaart als: „Nos Adami culpam juste luemus. Nam culpa est sic Adami, ut etiam sit nostra; omnes enim eramus in Adamo peccantes, proinde et omnes in eo peccavimus.

Wij zagen dus hoe de zaak der erfschuld stond begriffsmässig, volgens de Schrift en in de formulieren. Nu moeten wij haar van theologisch standpunt bezien. Wanneer ik geboren word, geschapen door God en wel met een gebrek aan mij, dan kan dat theologisch niet anders bestaan, dan dat God als rechter mij schuldig heeft gekeurd en mijn schuld gestraft. Aan te nemen, dat God een kind schept, ellendig, met de kiem des doods in zich, zonder dat er iets bij gedaan wordt, maakt den Schepper tot auctor mali of tot tyran, en is in strijd met de Schrift, die leert, dat God den schuldige straft en niet den onschuldige.

Is dus een kind voor de ontvangenis en geboorte onschuldig, dan is dat in rechtstreeksche tegenspraak met het feit der erfzonde. Miseria en labes bij de geboorte te ontvangen is een straf: en straf kan niemand in de ethische orde worden opgelegd, tenzij hij óf zelf schuld heeft òf per imputationem schuld krijgt. Op dien grond hebben onze vaderen en de Kerk, doordringende tot op het diepste geheimenis van de zonde in den persoon, er op aangedrongen, dat men de gerechtigheid Gods in deze zaak toch niet zou prijs geven, door de

kinderen geboren te laten worden onschuldig en toch onder den vloek. Te meer, omdat de tegenstanders de zonde als een soort stof opvatten, gelijk de Manicheers, dat met het semen patris op het kind overgaat.

En die dwaling kan alleen vermeden worden, wanneer wij met de belijdenis het standpunt innemen, dat God dit niet doet als *Schepper* maar als *Rechter* en ze dan schuldig ziet in Adam „et propterea quod invenerit peccantem unumquemque in Adamum, liet God de kinderen geboren worden onder miseria et condemnatio."

Onze vaderen beriepen zich hiervoor op Ezechiël 18 : 20, wat in conflict schijnt met Exodus 20 : 5, en waarbij ook dient nageslagen Jeremia 32 : 18. Zelfs Michelet laat Jeremia en Ezechiël optreden alsof zij op dit punt met elkaar in flagranten strijd zijn.

Ezechiël 18 : 20. De aanleiding tot dit woord vinden wij in vers 2, nl. dat er een spreekwoord was gekomen onder het volk luidende: „De vaders hebben druiven gegeten en de tanden der kinderen zijn stomp geworden", m. a. w. de oordeelen Gods, die wij ondervinden gelden niet onze misdaden, maar die onzer vaderen. De profeet komt hiertegen op; vermaant hen zich te bekeeren, want dat elk zijn eigen zonde zal dragen. En zoo beweert men nu, het volk had gelijk, en de profeet vertelde vlak het tegenovergestelde als Jeremia 32 : 18, waar dezelfde woorden staan als Ex. 20 : 5; Exodus 34 : 7 en Deut. 5 : 9. Nu is dus de vraag: Moeten deze woorden van Jeremia, kennelijk uit de wet overgenomen, uitsluiten, wat staat in Ezechiël 18 : 20. Laat ons vooraf eens vergelijken Deut. 34 : 16; daar spreekt God tot de rechters op aarde en vinden wij volkomen dezelfde gedachte als Ezech. 18 : 20. Dus in Deuteronomium zelf vindt men reeds deze tegenstelling en de voorstelling, als ware deze gedachte vrucht van hooger en rijper ontwikkeling, is volkomen onwaar.

Verder vinden wij Matth. 25 : 33, Rom. 14 : 10, II Cor. 5 : 10 enz. de stellige verzekering, dat in den dag des oordeels ieder vergolden zal worden naar zijne werken. Al deze plaatsen staan dus paralel met Ezechiël 18 : 20 en Deut. 24 : 16. Wij moeten hierbij wel opletten, dat op al deze plaatsen het rechtsbeginsel op den voorgrond staat. Overal waar een vonnis zal geveld worden, is het eerste beginsel van recht, dat ieder gestraft wordt om zijn eigen kwaad. Waarvan is nu sprake in Ezechiël 18 : 20? Van een נֶפֶשׁ die יָמוּת, niet om de zonde van den vader maar om eigen schuld. Zoo is het ook Deut. 24 : 16, waar sprake is van een rechterlijk vonnis te vellen.

Maar nu is er behalve het eeuwige oordeel, ook een straffen in aardsche bezoeking en ellende; en die overkomt ook hem, wiens ziel niet wegsterft in den eeuwigen dood. De gevolgen dier ellenden zijn dus heel iets anders, dan de gevolgen van den eeuwigen dood. Waarvan is nu sprake in de wet (Ex.

20 : 5 en Deut. 5 : 9)? Niet van een eeuwig heensterven; maar van een פּוקֵד; God treedt niet op als rechter maar als אֵל קַנָּא, een jaloersch God. Tegenover elkander staat dus: straf en bezoeking, haat en jaloerschheid. En nu wordt hier uitgesproken, dat wie knielt voor de afgoden bezoeking zal ondergaan, en dat die bezoeking rusten zal ook op zijn huisgezin en geslacht. Dus geheel iets anders dan in Ezechiël 18 : 20, waar sprake is van den eeuwigen dood; terwijl Ex. 20 : 5 spreekt van eene bezoeking in dit leven; dit laatste treft ook allen, die er mee samenhangen. Bij Sodom en Gomorrha, bij den zondvloed, kwamen ook onschuldige kinderen om hunne ouders om; maar hiermede is volstrekt niet gezegd, dat al deze kinderen verdoemd zijn; het is zeer best mogelijk, dat God onder hen nog uitverkorenen had.

Dus is er geen botsing maar volkomen overeenstemming. Er is eene kastijding in het aardsche leven, totdat de eeuwige dood naar ieders persoonlijke schuld beschikt wordt, en deze bezoeking, poena externa, gaat niet over elken persoon, maar over het menschelijk geslacht, over allen. Vergelijk: Jezus' gezegde omtrent de mannen van Siloam.

Deze regel staat dus vast: niemand gaat voor eeuwig verloren, dan om zijn eigen schuld; derhalve kan niemand verloren gaan, of er moet zonde zijn van den persoon zelf. En waar de belijdenis leert, dat elk kind in zonde ontvangen wordt en der verdoemenis onderworpen is, daar moet dat kind ook een culpa hebben en wel de culpa imputata in Adamo.

Bij de vraag of het peccatum actuale van Adam als zoodanig peccatum actuale van zijn nakomelingen is geweest, niet slechts per imputationem maar ut commiserint in eo, is belangrijk Hebr. 7 : 9 en 10. Paulus handelt hier over de ontmoeting van Abraham en Melchizedek en beweert, dat Levi door Abraham aan Melchizedek tienden gegeven heeft, omdat hij was in de lendenen van Abraham. Hier wordt dus de actio acuta van Abraham gezegd geschied te zijn, zoo, dat ze was actio actualis van hem, die in zijn lendenen was. En zoo moeten wij ons ook verklaren, dat wij die ἐν ὀσφύϊ τοῦ Ἀδάμ waren ook actualiter gezondigd hebben ἐν Ἀδάμ.

Historia Dogmatica.

Tot op 1645 toe kan men zeggen, dat de leer van de imputatio peccati Adami praecedens corruptionem et maculam hereditariam, de leer was der Christelijke Kerk, zoowel van de Roomschen, de Augustinianen, als van de Lutherschen en Gereformeerden. 't Bewijs hiervoor is te vinden bij Rivet, Opera Omnia, die een tractaat schreef, waarin hij verzamelde de testimonia der Roomsche Kerk e. a. over de imputatio peccati

Cap. 1 behelst de getuigenissen uit de Confessie enz. der Gereform Kerken hier te lande.

Cap. 2. bevat de getuigenissen der doctoren uit verschillende kerken, die aan de onderschrijving der symbolen deelnamen.

Cap. 3. bevat de getuigenissen der Fransche en Geneefsche theologen.

Cap. 4. bevat de getuigenissen der Britsche theologen.

Cap. 5. bevat de getuigenissen der Nederl. theologen (ook v. Arminius).

Cap. 6. bevat de getuigenissen der Duitsche theologen.

Cap. 7. bevat de getuigenissen der Augustiaansche theologen.

Cap. 8. bevat den consensus Patrum Ecclesiae, ook uit de Roomsche Symbolen.

Cap. 9. bevat de getuigenissen der Scholastici en Mystici.

Een Appendicula behandelt de afwijking van de Socinianen en Remonstranten, het geheel sluit met een judicium van de theologische faculteit van Leiden waarin toen o.a. Polyander, Trigland en Von Spanheim zitting hadden. Met recht kan dus gezegd, dat de imputatio peccati Adami een sententia communis totius Ecclesiae was.

De Schot Camero van Glasgow was de eerste die na de Dordtsche Synode de ingetreden rust weer verstoord heeft; terwijl alles sliep zaaide hij het onkruid. Hij leerde geen grove dwalingen, maar begon met Piscator aan de waarheid te knabbelen. Hij voerde de leer in, als had Christus slechts een oboedientia passiva gehad. Hij schreef niet veel, maar trok door zijne zachte persoonlijkheid de jongelieden van vernuft en talent tot zich. Hij was Professor te Sedan, maar kon het daar niet uithouden, want hij was legitimist, leerde eene oboedientia passiva tegenover de wereldlijke overheid, verbitterde daardoor de Hugenoten, en zoo gebeurde het, dat hij in 1625 op straat vermoord werd.

Hij had drie jongeren: La Place, Amyraut en van der Capelle, die in 1632 gelijktijdig te Saumur professor werden en vandaar in stellingen theologice et *scholastice* de waarheid aanvielen. Gewoonlijk leert men, dat de Gereformeerden begonnen zijn met scholastiek de waarheid te verdedigen tegen Saumur. Dit is onwaar; de Gereformeerden hebben voor zij met de Saumursche tegenstanders te doen hadden nooit gebruik gemaakt van fijn gesponnen definities. Vergelijk onze confessie en catechismus. Alleen over de Christologie en de leer der Trinitas bestonden zulke definities, maar die waren van de Roomsche Kerk afkomstig, uit haar strijd met de scholastieke ketters. (Symbool van Athanasius en concilie v. Nicaea). De Christelijke Kerk begint altijd met de ongedeelde, ongesplitste waarheid der Schrift te belijden.

Toen zijn Piscator, Arminius, Payon, Amyraut en La Place met hun intellectueele definities opgekomen en hebben getracht de spil te verzetten, waarom de theologie zich bewoog. Daartegen zijn onze theologen opgekomen en zijn de kettersche theologen op hun intellectueel terrein gevolgd en zeiden: „Als gij meent door de waarheid te verdeelen, haar onhoudbaar te maken, dan zullen

wij u toonen, door nog scherper onderscheiding, dat uwe theses valsch zijn." Zoo deed de Synode van Dordrecht tegenover Arminius in hare canones, waar een heel andere toon uit spreekt dan uit de confessie en Heidelberger catechismus, zoo de Consensus Helveticus, de declaratie der Synode te Charenton 1645 en de Schotsche Catechismus. Zij hebben de lieden gewapend tegen den aanval der Sectariërs, door ze gelijksoortige wapens, als deze gebruikten in handen te geven.

Zoo ook hier met Placaeus, die de leer van de imputatio peccati Adami praecedens maculam haereditariam ontkende in zijn theses: „De statu hominis lapsi ante gratiam," later gevolgd door een verhandeling: „De imputatione primi peccati Adami van Josua Placaeus, ook te vinden in zijne Opera Omnia 1699 te Franeker uitgegeven.

Placaeus was nog niet zoover gekomen als onze Vermittelungstheologen, die leeren dat Adam's verdorven natuur zich op elk menschenkind heeft overgeplant, en dientengevolge elk erfschuld heeft; hij was nog een voorstander der imputatio peccati hereditaria, maar ontkende alleen, dat wij actualiter in Adam gezondigd hebben. Het was dus een fijne onderscheiding; slechts één laagje der waarheid werd weggenomen. Maar toch zag de kerk zóó duidelijk in, dat deze afwijking der eeuwenoude Christelijke leer gevaarlijk was, dat de Synode van Charenton in 1645 onder voorzitterschap van Garissol, hoogleeraar te Montauban, dit gevoelen veroordeelde.

Dit hielp echter weinig, La Place enz. gingen voort hun leer te prediken; hun studenten werden predikanten, leden der classis en kwamen zelf in de Synode. En toen hebben onze theologen den strijd van Synodaal terrein op theologisch gebied overgebracht. Daaraan namen deel Maresius, Rivet en Garissol. Vooral in Zwitserland was men bang voor deze nieuwe dwalingen, immers vele jongelieden gingen in Frankrijk studeeren en kwamen dan besmet terug. Spanheim en Hottinger zagen dat met leedwezen en haalden de Cantons over het bezoek der Fransche Akademies te verbieden. Maar dat hielp niet, men kon de boeken over de grenzen niet weren. Toen hebben ook zij theologisch den strijd aangebonden: met de kerken correspondentie gevoerd en in conventikelen een stuk opgesteld tegenover de Saumursche dwalingen, de Consensus Helveticus, in 1675 tot stand gekomen.

In ons land staat de quaestie thans zoo: dat de Modernen alles ontkennen en er zelfs niet over spreken; de Groningers wel ontkennen maar de termen soms behielden; Doedes de culpa consequens ontkent, wel de labes hereditaria leert, maar niet de erfschuld, en dat in ons heele vaderland geen 200 predikanten zijn, die van de zaak meer afweten. Deze dwaalleer werd bij ons ingedragen door Vitringa, Schultens en Venema.

Vervolg van § 6. *Pecc. orig. in engeren zin.*

„Als gevolg van deze culpae Adami immediata imputatio zijn alle organen van het zondige menschelijke geslacht uit de verdorven menschelijke natuur zelf verdorven van natuur voortgekomen Deze verdorvenheid der natuur noemt de Kerk op voorgang van Augustinus peccatum originale, bij ons erfzonde. Deze verdorvenheid dringt door in den geheelen mensch naar ziel en lichaam beide en in beide naar al zijne vermogens. Haar wezen bestaat niet in iets stoffelijks, veel minder in een zekere vis immitatrix en ook niet in loutere privatio of ontstentenis. Haar naam in de Heilige Schrift is σάρξ; haar eerste uiting ἐπιθυμία; en hare werking deze dubbele: dat ze negatief onbekwaam maakt tot eenig goed en positief geneigd tot alle kwaad. Haar bestaan mag niet afgeleid uit zekere anima tradux, die door de Heilige Schrift niet geleerd wordt, noch ook uit de productio seminalis materiei corporis, maar uit de generatio totius hominis, die tot stand komt, door deze drie: de creatio animae; de productio corporis en de compositio creatrix divina, waardoor het menschelijk wezen eerst tot wezen wordt. Dit peccatum originale verdierf alle menschen, ook Maria, maar niet de menschelijke natuur van den Christus, overmits deze niet uit den wil des mans geboren is. Hoewel zelf uit de culpa Adami voortgekomen en alzoo straf voor zonde, is dit peccatum originale, toch op zijn beurt weer schuldveroorzakend en alzoo nieuwe straf eischende."

Toelichting.

Loci classici voor 't peccatum originale zijn: Genesis 5 : 3; Genes. 6 : 5 cf. 8 : 21; Job. 14 : 4; Ps. 51 : 7; Jes. 48 : 8; Joh. 3 : 6; Rom. 5 : 12, 13, 24; Efez. 2 : 3.

De *Symbolische* geschriften: Confessie Art. XV; Heid. Cat. vr. 7, 8 en 10. Canones Dord. Cap. III en IV § 2 en 3.

Men heeft bij het peccatum originale te letten op tweeërlei zin, waarin het gebruikt wordt. Of in een breeden zin en dan sluit het erfschuld in en spreekt men van een peccatum originale imputatum en inhaerens;

Of in een engeren zin, en dan sluit het niet de culpa in maar behelst alleen de labes of μολυσμός. Wij krijgen dus:

1°. imputatio peccati Adami,

2°. tengevolge daarvan labes inhaerens propagatur per generationem,

3°. reatus, quae maculam consequitur.

Er is nl. niet slechts een culpa imputata, maar ook een culpa propria, die consequens is van het peccatum originale. Adam zondigt met een peccatum actuale, door dat peccatum actuale wordt Adam reüs. Gelijk Levi in de lendenen van Abraham tienden gaf aan Melchizedek, zoo b. v. Noach peccavit

in Adamo, toen deze zondigde. Justo judicio laat God Noach nu geboren worden in een zondig geslacht en krijgt hij labes peccati; en daar hij inquinatus is, erfsmet heeft, is hij deswege niet per imputationem maar uit zich zelf ook reüs voor God. De ouden onderscheidden dit steeds en zelfs Bellarminus heeft dit volgehouden op het concilie van Trente. Men heeft wel getracht de zaken anders te zetten en gezegd: Er is een imputatio culpae Adami, maar er is geen peccatum inhaerens; wel erfschuld, geen erfsmet. — Het meest bekend onder de voorstanders dezer leer is Albertus Pighius uit Kampen afkomstig, gestorven te Utrecht, een Roomsch theoloog, die ook op het concilie te Trente was en met den Paus vele reizen deed. Eveneens Ambrosius Catharinus, zijn tijdgenoot. Samen gaven zij een werk uit, waarin geleerd werd, dat er eigenlijk maar ééne zonde was, nl. die van Adam; dat er dus niets zou bestaan dan de imputata culpa Adami, maar geen peccatum inhaerens. De orthodoxen onder de Roomschen en Gereformeerden hebben deze dwaling tegengesproken: Bellarminus, Controversiae C. IV : 5.

Leert men dat er wel is een peccatum imputatum maar niet inhaerens, dan leert men ook in 't genadewerk wel de justificatio van Christus maar komt noodzakelijkerwijs tot loochening der inklevende heiligmaking en gaat zeggen, dat het eenig onderscheid tusschen den wedergeboren en onwedergeboren mensch is de justititia imputata, maar niet de sanctitas inhaerens. Deze parallellen loopen zuiver naast elkaar. —

Thans moeten wij nog wijzen op de experientia en de tegenspraak der ketters.

Wat de *experientia* betreft wij zien voor onze oogen tot zelfs bij de *kleinste* kinderen verschijnselen, die verre van lief zijn; opwellingen van toorn, nijd, jaloerschheid, kwaadaardigheid enz. Maar niet alleen vinden wij, dat deze verschijnselen reeds op vroegen leeftijd aanwezig zijn, doch ook hun *ubiquiteit* wordt ons door de experientia geleerd. Zonde is overal waar men volkeren vindt. Ten tijde dat onze vaderen dit leerstuk der erfzonde vaststelden, was nog een groot deel der aarde terra incognita; maar de ontdekkingen later gedaan, hebben altijd de waarheid dezer leer bevestigd. Een uitzondering op dezen regel, naar men een tijdlang meende, schenen vele kringen in de Zuidzee-eilanden. Cook vond ze bewoond door zachtaardige, vriendelijke menschen en de Fransche Revolutie beweerde, dat dit nu de natuurstaat des menschen was, waarheen men terugkeeren moest. Maar nadere kennismaking heeft dat beweren volkomen weersproken; het zijn daar zondige menschen evengoed als hier. Maar niet alleen de ubiquiteit, ook het *ab antiquo* leert ons de geschiedenis. Nergens is er heugenis van een anderen tijd in de Amerikaansche, Latijnsche, Noorsche en Babylonische wereld of de getuigenissen uit het verleden behelzen altijd dezelfde klacht: dat in den schijnbaar zoo grooten mensch van binnen een worm knaagt. De volkeren, die nadachten, zijn dan ook tot eene conclusie gekomen, die overeenstemt met de Belijdenis der Kerk;

„σύμφυτον τὸ ἁμαρτάνειν τῷ ἀνθρώπῳ" is de uitdrukking eens heidenschen wijsgeers.

Toch wordt dit feit niet toegegeven, maar betwist; 't sterkst door hen, die het feit van den val loochenen en voor de openbaring der Schrift, dat de mensch oorspronkelijk hoog stond maar viel, in de plaats schuiven de theorie, dat de mensch zeer laag staande geschapen was en door ontwikkeling opklimt naar hooger. Deze wijze van zien is de Naturalistische methode, die haar culmen bereikte in het Darwinisme, dat slechts den sleutel vond, waardoor deze theorie kon ingezet in het systema rerum. Het evolutiesysteem van Darwin vond zijn voorbereiding en wettiging in het Pantheïstisch streven, dat het denkbeeld van een klimmend proces als postulaat van het menschelijk denken stelde. Wij hebben dus drie momenten:

1e de loochening der Schriftleer omtrent den val door de Modernen,

2e Darwin's evolutietheorie,

3e. de Pantheïstische school van Kant.

Deze Pantheïstische theorie laat dus den mensch zoo laag zinken, tot hij dier is, en hem vandaar naar boven opklimmen. Ze ziet in de zonde slechts de verschillende overblijfsels van het dierlijke; onvolkomenheid; het nog niet mensch geworden dierlijke; terwijl heiligmaking dan wordt: het meer mensch worden van het dierlijke.

De H. S. verwerpt deze theorie, zegt, dat zè logen is en stelt een reeks van feiten daartegenover, die èn de moderne Historische Kritiek èn de opinie der Pantheïsten en Darwinisten buitensluiten. Hiermede is de zaak voor elk kind van God beslist. Wij moeten niet beginnen, wanneer wij tegenover vijanden staan, met schoone redeneeringen, maar allen strijd afsnijden door met Jezus te zeggen: „Daar staat geschreven!" Hierin ligt al onze kracht. Wij moeten geen den minsten twijfel voeden, al kwam deze theorie ook nog zoo schoon aan ons verstand voor; want wat de Schrift zegt, staat onwrikbaar vast.

Hebben wij deze theorie eenmaal verworpen op grond van Gods Woord, dan kunnen wij tegenover de feiten, die zij aanhalen, andere feiten des levens stellen, die de Darwinistische theorie omverwerpen. Nu hebben wij hier niet de evolutie-theorie in 't algemeen te beschouwen, want dat is geschied bij den Locus de Creatione, maar alleen haar ethische zijde, de quaestie der zonde. En dan blijkt uit de juiste waarneming der peccatorische verschijnselen, dat zij niet alleen deze theorie niet steunen, maar veeleer haar bestaan onmogelijk maken:

1e Naar het eenparig getuigenis niet alleen van Christelijke denkers, maar ook van die ongeloovigen, die Pessimisten, Sceptici en Empirici heeten, valt er in den toestand van het menschenhart geen vooruitgang te bespeuren; en leest men de uitingen van drift, toorn, nijd enz. uit vroegere tijden en

vergelijkt die met dezelfde zonden van den tegenwoordigen tijd, dan moet men tot de conclusie komen, dat de toestanden volkomen dezelfde zijn en er geen mindering van kwaad te bespeuren is.

2e Alle eeuwen door hebben de dichters geklaagd over het „atavis pejor", onze vaderen waren beter dan wij. Zie het Handelsblad, de Nieuwe Rotterdammer, het Nieuws van den dag en ge zult er voortdurend het betoog vinden, dat vergeleken met een halve eeuw vroeger, men niet te doen heeft met voor- maar met achteruitgang.

3e Ware er werkelijk vooruitgang waar te nemen, dan konden de middelen, die strekken om de zonde tegen te gaan, verminderen. Terwijl de werkelijkheid leert, dat de medische hulp moet verveelvuldigd, (de ziekte is een gevolg van de zonde) dat de middelen, om diefstal enz. tegen te gaan, versterkt moeten worden; dat het vertrouwen op de beurs tienmaal minder is dan vroeger, en contrôle veel meer noodig.

4e Neemt men de centra van beschaving en ontwikkeling en vergelijkt die met het platteland of de meer beschaafde natiën met de achterlijke volken van Europa, dan moest men naar de Darwinistische theorie op het platteland schrikkelijke tooneelen van zedeloosheid enz. vinden en heilige toestanden in de steden. De realiteit leert vlak het tegenovergestelde: Londen, Berlijn, Parijs zijn de grootste broeinesten van ongerechtigheid en de toestand op het platteland is, wat de zedelijkheid betreft, driemaal beter dan in de steden. Vergelijkt men de volkeren van hoogere en lagere beschaving, bijv. de Hollanders op Java en de inboorlingen, dan zouden volgens de evolutie-theorie de Hollanders heiligen moeten zijn en de Javanen zwart als hun huid, terwijl in de realiteit de Javaan zedelijk boven den Hollander staat. Vergelijk in Europa den toestand van Oost- en West-Pruisen, van Zweden en Noorwegen met de Franschen en Engelschen en de moreele statistiek toont aan, dat bij de laatsten veel krachtiger uiting van zonde is. Neem de Roomsche Kerk, die volgens velen het meest van de beschaving afhoudt, en zij wint het in moralitet van de ongeloovige Philosophie met vijfvoudig cijfer.

Daartegenover staat een tweeledig verschijnsel, dat gememoreerd moet worden:

a. dat de uitingen der zonde een ander karakter dragen dan vroeger. Dit feit valt niet te loochenen. Door de beschaving neemt de zonde een andere gedaante aan. Gevallen van verkrachting, doodslag enz. kwamen vroeger meer voor dan nu. Gevallen, dat men iemand aanvalt en hem wurgt, komen minder voor dan vroeger; en zoo zou men bij elke reeks van zonden kunnen aantoonen, dat de zonde een meer verfijnd karakter kreeg. In ons land vindt men geen bende struikroovers meer; en in 't algemeen treedt de misdaad in zachter proportie op.

Dat hieruit evenwel werkelijk vooruitgang zou te bewijzen zijn, dient bestreden:

α. omdat spoor, telegraaf enz. ons de middelen in handen hebben gegeven, om onze veiligheid te waarborgen, zoodat bv. struikroovers in ons land niet meer kunnen bestaan.

β. omdat als de gegevens er maar naar zijn, dezelfde gruwelen weer terugkomen. Vergelijk den Fransch-Duitschen oorlog. Dat men bij het moorden niet meer denzelfden weg inslaat als vroeger, bewijst deels onze diepe gezonkenheid en ligt deels aan middelen buiten den mensch om Dat er minder gevallen van verkrachting voorkomen is daaraan te wijten, dat de vrouwen zich zelf niet meer verzetten, maar zich prostitueeren.

b. dat in 't algemeen bij de menschheid vooruitgang valt waar te nemen, progres valt te constateeren op elk terrein des levens en ook op het zedelijk gebied. Dit moet toegestemd. In het publiek wordt niet meer zoo gelogen als vroeger; onze parlementsleden worden niet zoo omgekocht als eertijds in Engeland en Frankrijk. De mishandeling der dieren wordt meer tegengegaan, de armen- en ziekenverzorging nam toe. 't Algemeen menschelijk bewustzijn staat hooger dan vroeger. Had nu dit algemeen menschelijk bewustzijn de macht om den menschelijken *persoon* te verbeteren, dan zou hiermede inderdaad iets bewezen zijn tegen de leer der Schrift. Maar juist de onevenredigheid tusschen het menschelijk bewustzijn en den enkelen persoon pleit tegen de theorie van den vooruitgang. De afstand tusschen spreken en het hart is zooveel grooter geworden; aan dat algemeen vertoon van menschelijkheid beantwoordt niet, wat in de ziel omgaat.

Deswege, waar men zich voor de evolutie-theorie beroept op het leven, verwerpen wij die theorie juist met de feiten uit het leven gegrepen.

Even oud als deze meeningen, is de theorie van het Pelagianisme, dat zich niet inlaat met de leer der evolutie, of met de Moderne begrippen over den val; maar rekenende met den psychischen toestand reageert tegen de zonde; niet verdorven *wil* zijn, uit den hoogmoed des harten zegt: „Ik ben nog goed". De toestand van een dronken man, die zegt: Je moet niet denken, dat ik dronken ben. Het is dus geen systeem van philosophie of natuurkunde, maar een uiting van 's menschen hart. Daarom kunnen wij er kort over zijn.

De Pelagiaansche theorie is deze: dat er geen erfzonde is, dat de zonde wel overal en algemeen is maar door navolging of imitatie. Het is de leer der imitatie. De Schrift bestrijdt en verwerpt deze theorie; want ze leert beslist, dat er geen mimèsis is, ook niet in den parallel der genade; niet door de navolging van Jezus wordt men bekeerd, maar de imitatio Christi is een gevolg der wedergeboorte. Doch niet alleen Gods woord staat tegenover het Pelagianisme, maar ook de feiten van 't leven weerspreken haar;

1º. Was de imitatie de oorzaak der zonde, dan zou men verwachten volkeren te vinden, waarbij zekere zonden niet voorkwamen. Want Adam deed niet actualiter alle soorten van zonden; het tweede geslacht ging reeds uiteen en zou dus altijd die soorten van zonde hebben moeten imiteeren, die het gezien had. Zoo moesten wij bij de verschillende volkeren een afzonderlijke ontwikkeling der zonde krijgen. Onderzoekt men nu de realiteit, dan vindt men bij alle volken een gelijkmatige verdeeling van zonden; en vindt men ergens schakeering, dan ligt dit aan de natuur of aan andere bijkomstige omstandigheden, die met imitatie niets te maken hebben. In het Noorden is meer dronkenschap, omdat het klimaat er toe verleidt, in 't Zuiden meer wellust, omdat de warmte dit bevordert.

2º. Was de imitatie de eenige bron der zonde, dan zou men alleen kunnen zondigen uit het zien van zonde in een ander. Vandaar dat een Pelagiaansch papa aan zijn zoontje vraagt, als hij ondeugend is geweest: „Van wien heb je dat nu geleerd?" -- Het leven weerspreekt dit.

3º. Verwijzen wij naar enkele personen, buiten alle menschelijke omgeving opgegroeid, en die toch dezelfde zonden hebben: naar de dooven, stommen en blinden, die geheel geïsoleerd in de maatschappij staan, niet konden imiteeren, en toch gebleken zijn even goed zondaars voor God te zijn als de anderen. Het peccatum originale mag evenmin opgevat als een natuurnoodwendigheid; alsof gelijk een eik komt uit een eik, zoo ook een zondaar kwam uit den zondaar. Dit voelen we, wanneer wij letten op de geboorte van Christus, Adams schepping en de regeneratio filiorum Dei.

a. Adam's schepping toont, dat God de macht bezit om een nieuwen mensch te scheppen. God had dus de zonde kunnen stuiten, dat zij zich niet over Adam's nakomelingen uitbreidde, door een nieuw wezen te scheppen, niet als individu maar als organisch persoon, en dan, door Adam te vernietigen, het geheele eerste menschelijke organisme kunnen doen verdwijnen.

b. Bij de geboorte van Christus is het geen nieuwe schepping, maar eene schepping uit ouders door andere beschikking in de γένεσις, nl. niet uit het θέλημα τοῦ ἀνδρός; in Christus was geen erfzonde, waaruit blijkt dat het geboren worden buiten den wil des mans ten gevolge heeft, dat de zonde zich niet meedeelt. Gesteld dus, dat God bij Adam en Eva na den val eene andere wijze van voortteling in het leven geroepen had, dan was er geen overgang van labes geweest.

c. De regeneratio filiorum Dei toont, dat God de macht bezit om iemand, geboren uit een zondigen vader en moeder zoo te maken, dat hij heilig wordt Bij de meeste geloovigen gaat dat proces van wedergeboorte, bekeering, rechtvaardigmaking en heiligmaking over vele jaren, maar dit werk geschiedt ook

bij een kindje, dat uitverkoren is, en reeds in de baarmoeder sterft. Dat zulk een wichtje wedergeboren kan zijn, leert ons de geschiedenis van Johannes den Dooper; dan is er geen proces in de regeneratio, maar valt in één acte de wedergeboorte èn de heiligmaking samen.

Uit deze drie feiten blijkt, dat God middelen bezat om de zonde te voorkomen; dat de erfzonde niet fatalistisch mag worden voorgesteld.

Maar zoo zegt men, de gedachte, dat God een nieuwe wereld zou geschapen kunnen hebben is onschriftuurlijk. Het tegendeel blijkt uit Gen. 6:5 en Gen. 8:21, Ex. 32:10, Mal. 2:15. In Ex. 32:10 hebben wij dezelfde casuspositie; De Heere zegt tot Mozes; laat mij dit volk vernietigen en Ik zal uit u een nieuw volk voortbrengen; waaruit blijkt dat het geen fatale noodzakelijkheid is, maar dat het ook anders zou kunnen gaan. In Mal. 2:15 wordt ons geleerd, dat God wel meer dan een vrouw voor Adam had kunnen scheppen, maar het niet deed, omdat hij het zaads Gods zocht; m. a. w. dat de procreatio niet gegeven werd tot wellust, maar om Christus een lichaam te bereiden Gen. 6:5 cf. Gen. 8:21 toont ook weer, dat de gedachte dat God na den val een nieuw organisme had kunnen scheppen niet onschriftuurlijk is, want zij is zelfs gedeeltelijk gerealiseerd in den zondvloed. Staat het dus vast, dat èn Gods Almacht het toelaat, èn dat de gedachte van iets uit te roeien om er iets nieuws voor in de plaats te stellen, schriftuurlijk is, dan volgt de conclusie noodwendig: dat bij de erfzonde geen fataliteit in het spel is en ze dus geen natuurnoodwendigheid is.

Vraagt men ons: Waarom is dit dan niet aldus geschied? Waarom ging de erfzonde toch door; was het niet veel heerlijker geweest, als God het met een nieuw geslacht geprobeerd had? — dan luidt ons antwoord:

1e dat alsdan Gods Souvereiniteit te kort zou zijn gedaan, want dan stond Hij bekend bij zich zelf en zijne engelen, als een wiens doen mislukt was. Wanneer een pottenbakker een vat wil vormen, maar onder de bewerking het leem scheef wordt, zoodat de pot mislukken zou, dan vervormt hij het leem en bewerkt het anders. Maar heeft een koopman porselein in zijn winkel staan, en komt daar een scheur of barst in, dan moet hij het wegwerpen; er is niets meer aan te doen. Welnu, tusschen de verhouding van den pottenbakker tot zijn leem en van den fabrikant tot zijn vaas bestaat het verschil van de souvereine en de aan de fataliteit gebonden macht. Gods verhouding tot den mensch is Souverein; daarom eischt Gods Souvereiniteit, dat misvorming van het leem de mogelijkheid overliet om het leem weer in goeden vorm te brengen. God moest met zijn Souvereiniteit zoo doordringen in de menschheid, dat bleek, dat in die mislukking geen grens lag voor zijne Souvereiniteit.

Maar, zoo zou men kunnen zeggen, had God dan het regeneratie-proces niet terstond kunnen laten intreden? — Ons antwoord is: Neen,

2e want dan was het geen organische menschheid meer, maar takjes van een boom afgesneden, een losse pijlbundel, die te zamen gebonden wordt. Het mysterie der wedergeboorte is juist, dat God in Christus een ander hoofd stelde en in die oude menschheid een nieuw organisme schiep, de Kerk. De Darbisten, die leeren, dat elke ziel als een afzonderlijk takje in Christus geënt wordt, kennen dan ook geen lichaam van Christus, alleen een vergadering van broeders en zusters.

3e want dan was de δικαίωσις vóór den Heere uitgebleven; God moet gerechtvaardigd uit zijn doen. Wanneer nu wordt een chirurg gerechtvaardigd, als hij een gezwel of begin van kanker afsnijdt? Neen, maar wanneer in een ander, bij wien hij het niet wegsneed, blijkt, dat het gift voortkankerde en zijn leven wegnam. Had God bij Adam de zonde gestuit, dan was door de kleine proportie der eerste overtreding de gruwelijkheid der zonde en diensvolgens ook de rechtvaardigheid van de straf des doods nooit gebleken. Op het eten van de verboden vrucht moest de broedermoord volgen; en daardoor werd voor ons Gods toorn gerechtvaardigd, hoewel Adam haar niet begreep. Eerst nadat in den loop der historie gebleken is het verschrikkelijke van het pestgif der zonde, is de bedreiging met de straf des eeuwigen doods voor ons niet meer daarmee gedisproportionneerd, maar volkomen billijk en rechtvaardig.

4° Want had God Adam vernietigd en een nieuwen Adam geschapen, dan ontbrak alle waarborg, dat niet dit nieuwe geslacht denzelfden weg zou opgaan. Zoo had God wel aan de gang kunnen blijven, en dat ware met Gods waardigheid in strijd en tevens met het doel der schepping. Nu daarentegen is in 't wondere mysterie der wedergeboorte het middel geopenbaard om in een nieuwe menschheid te scheppen de perseverantia sanctorum. I Joh. 3 : 6. Dit is het mysterie, dat God toonde in de regeneratio filiorum Dei de macht te bezitten, om in den ouden mensch een nieuwen mensch te scheppen, bij wien de repetitio peccati Adami onmogelijk is. De nieuwe mensch kan niet meer zondigen; hij is niet gelijk aan Adam vóór den val, niet labilis, maar illabilis; en dat komt omdat de heiligheid in Adam was ingezet, terwijl het bij den nieuwen mensch een zaad is, dat altijd weer de kracht heeft om op te komen (I Joh. 3 : 9). Adam was niet geboren uit God, maar geschapen door God; hij had dus geen zaad Gods in zich. — De nieuwe mensch valt niet en kan niet vallen, want hij is uit God geboren en het zaad Gods blijft in hem.

Dat de wedergeboren mensch nog zondigt, is niet dat de nieuwe mensch dit doet, want die bezit volle heiligheid, maar dat de oude mensch in zijn dierlijkheid weder naar boven komt, dat de nieuwe mensch zich van onze ziel verwijdert en een tijd lang schuil gaat.

De eigenaardigheid der zonde is dus:

1e dat ze een oogwenk in Adam toegelaten, de macht bezit zijn geheelen persoon te verderven voor altoos.

2e dat dit actief principium de macht heeft ook de natuur des menschen aan te steken en te verderven.

3e dat zij de macht heeft om ieder, die geboren wordt als orgaan dier menschelijke natuur, tot vehikel dier zonde te maken.

4e dat zij de macht heeft om elk der personen weer geheel en al aan te tasten, verwoest wat ze kan en dan de personen verderft in al hun daden en geheel hun leven.

Wij zijn dus ontvangen en geboren in zonde, omdat wij schuldig in Adam staan. Maar de zonde veroorzaakt ook zelf weer reatus; en op dit punt der erfzonde wordt maar al te weinig gelet. Wij hebben bij de erfzonde niet een labes en een culpa maar tweeërlei culpa. Een culpa, die aan de labes voorafgaat en een die op haar volgt.

Bij Adam is er eerst schuld, doordat er actio mala is; deswege wordt hij gestraft aan ziel en lichaam beide met den dood, doordat de zonde in geheel zijn wezen is ingegaan; en dit geeft weder schuld tegenover God. Uit deze zondige dispositie der ziel komen de peccata actualia voort, en deze poneeren eveneens een culpa.

Voor God staan wij dus op drieërlei wijze in culpa:

1e omdat wij zelf meegeplukt hebben van den boom in het paradijs.

2e doordien de toestand van ons bestaan in strijd is met Gods wet.

3e omdat wij peccata actualia begaan.

Tegenover deze belijdenis der Gereformeerde Kerken komen vele protesten in; en juist op dit punt ligt een der hoofdcontroversen met Rome. Het concilie van Trente verklaarde in haar V^e^ sessie, dat de labes peccati geen zonde is: „Hanc concupiscentiam, quam aliquando Apostoli peccatum appellant, Sancta Synodus declarat, ecclesiam numquam intellexisse peccatum appellari. quod verre et proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato fluit et ad peccatum inclinat."

De onzuivere Gereformeerden kiezen in dit opzicht het Roomsche pad. Dit blijkt bij Zwingli, die in vele punten op een dwaalspoor was en Roomsche principes aankleefde. Daarom zoeken de broeders, die van de waarheid afdolen, ook nooit steun bij Calvijn, maar bij Zwingli en anderen. Zwingli zegt in zijn „Fidei ratio ad Carolum Imperatorem": „Velimus igitur nolimus, admittare cogimur peccatum originale, ut est in filiis Adami, non proprie peccatum esse; non enim est facinus contra legem".

In Art. XV van onze Confessie staat van de Erfzonde: „Zij is ook door den

Doop niet ganschelijk te niet gedaan", terwijl de vroegere lezing was: „Zij is door den Doop ganschelijk niet te niet gedaan." Hoe komen deze zonderlinge woorden op deze plaats geïnsereerd? Om dat te begrijpen moeten wij nagaan wat Rome leerde, n.l. dat door den Doop in een kind te niet gedaan werd, wat er nog aan zonde in hem kleefde. Daartegenover stelde Zwingli: De doop doet er niets toe. Hij had een oppervlakkigen blik, vatte de Sacramenten bloot als Symbolen op; erkende wel, dat er geen zonde meer was in een kind, maar niet, dat de Doop die zonde wegnam. Want hij leerde, dat de erfzonde van nature geen zonde is. Zie hierboven. De vis exhibitiva kende Zwingli aan de Sacramenten dus niet toe. Men had derhalve:

van *Roomsche* zijde: ganschelijk doet de Doop de erfzonde te niet.

van de *eerste Reformatoren:* De Doop doet de erfzonde ganschelijk niet te niet.

Eerst later kwam de diepere Gereformeerde opvatting tot stand, die in onze Belijdenis staat: niet ganschelijk wordt de Erfzonde door den Doop te niet gedaan.

Om deze uitdrukking te verstaan, moeten wij eerst begrijpen, wat de Doop is; de Gereformeerde beschouwing is deze:

dat de Heere Christus in zijn bloed is de afwassching onzer zonden. En daarin ligt zoo'n diepe veroordeeling onzer natuur, dat wij niet dan door wedergeboorte ten leven kunnen komen. Deze zaak nu wordt beteekend in den Heiligen Doop en wel zoo, dat, waar de Doop in heerlijkheid bloeit, de wedergeboorte plaats heeft op 't oogenblik van den Doop. De Doop genomen in zijn normale zuiverheid en volkomenheid is, dat op het oogenblik, waarop de Dienaar des Woords het kind met water besprenkelt, God dat kindeke inwendig wascht en reinigt van alle zonde.

Hoewel dit de zuivere normale Doop is, kunnen wij toch nooit beoordeelen of de Doop normaal is of niet. En het valt voor ons nooit te constateeren of de wedergeboorte ante baptismum, in ictu baptismi of post baptismum plaats had. Toch moet er op gewezen, dat Doop en wedergeboorte elkaar niet altoos vergezellen, want vele gedoopten sterven onbekeerd. Daardoor is disproportie ontstaan tusschen de beteekenende zaak en het teeken en wel zoo, dat de afwassching der zonde kan plaats hebben zonder den Doop, (bij jong gestorven uitverkoren kinderen) en omgekeerd de Doop zonder wedergeboorte (bij gedoopten, die onbekeerd sterven). Maar welke abnormaliteiten er mogen voorkomen, de Doop als zoodanig blijft 't zelfde karakter houden; blijft het teeken der wedergeboorte. Daar nu bij God geen verschil in tijd is, zoo is 't voor den Heer, den Eeuwige, 't zelfde of een kind wedergeboren wordt vòòr, tijdens of na den Doop. En de meening van onze beste Gereformeerden is dan ook, dat de kinderen reeds wedergeboren zijn vòòr den Doop.

De machtige invloed van 't Methodisme verzwakte de beteekenis van den Doop en voerde de opinie in, dat het Sacrament niet de beteekende zaak vergezelde.

In de tweede plaats dient hierop gelet: daar de Doop door menschen bediend wordt en deze den inwendigen mensch niet zien kunnen, niet weten wie wel uitverkoren is en wie niet; zoo moet de Doop bediend aan ieder, die zich presenteert als lid der Kerk. Of later zulk een blijken zal hypocriet te zijn, heeft met den Doop niets te maken. (Daarom is het tegen de Gereformeerde leer in, te beweren, dat onechte kinderen niet mogen gedoopt worden).

Wie zijn nu lidmaten der Kerk? — De geloovigen en hun zaad, niet als individuën, maar als geheel. Alle kinderen uit geloovige ouders geboren zijn lidmaten der Kerk door hun geboorte. De eenige vraag is dus bij de bediening des Doops: Kan in dat kind 't zaad Gods ondersteld? Dat kan zijn uit den vader of uit de moeder; „want de ongeloovige vrouw is geheiligd door den man en de ongeloovige man door de vrouw. Anders waren uwe kinderen onrein, nu zijn zij heilig".

De Kerk moet dus veronderstellen, dat een echt lidmaat is, die zich als lidmaat presenteert; het eenige kenmerk is dat òf de vader òf de moeder lidmaat der Kerk moet zijn. Alleen wanneer wij dit op den voorgrond stellen, kunnen wij het Doopsformulier begrijpen.

„De Leer des Doops is hierin begrepen: Eerstelijk, dat *wij* (d. i. de Kerke Christi, de vergadering der geloovigen) met onze kinderen (dat is ons zaad) kinderen des toorns zijn, zoodat wij in Gods Rijk niet komen mogen. (Oud. Nederl. voor: kunnen) tenzij *wij* van nieuws af geboren worden (hier staat niet: tenzij de kinderen, die wij ten Doop heffen van nieuws geboren worden, maar *wij;* het ziet dus niet op wat gebeuren moet, maar drukt in thesi generali uit, wat geëischt wordt). Dit leert ons.... de besprenging met het water waardoor *ons* de onreinheid *onzer* zielen (niet van de zielen dezer kinderen, maar van al de geloovigen, van de gemeente en haar zaad) wordt aangewezen" .... enz.

„Ten tweede, betuigt en verzegelt *ons* de Heilige Doop (aan allen, niet alleen aan de drie of vier kinderen, die gedoopt worden, maar aan alle geloovigen, aan de geheele gemeente) de afwassching der zonden door Jezus Christus. Daarom worden *wij* gedoopt (de Methodisten zouden hier lezen: daarom moeten onze kinderen gedoopt worden, maar het formulier zegt: wij) in den Naam des Vaders, en des Zoons en des Heiligen Geestes. Want als *wij* gedoopt worden in den Naam des Vaders, zoo betuigt en verzegelt *ons* God de Vader, dat Hij met *ons* een eeuwig verbond der genade opricht (De verzegeling is weer niet aan die kinderen, maar aan de Kerk of de geloovigen. Altijd door

is sprake van de gemeente en haar zaad, en aan die gemeente worden door den Doop alle heilgoederen verzegeld.) *ons* tot kinderen aanneemt" enz.

„Ten derde: Overmits in alle Verbonden twee deelen begrepen zijn, zoo worden *wij* ook wederom van God door den Doop vermaand en verplicht (de Methodistische opvatting is, dat deze vermaning rusten moet, tot men 18 jaar oud is; de Gereformeerde opvatting is, dat in den Doop de gansche gemeente wordt vermaand, op dat oogenblik zelf, en telkens weer, wanneer de Doop wordt bediend) tot een nieuwe gehoorzaamheid" enz.

„En hoewel onze jonge kinderen deze dingen niet verstaan, zoo mag men ze daarom van den doop niet uitsluiten, aangezien zij ook zonder haar weten der verdoemenis in Adam deelachtig zijn (de nadruk valt hier op *ook*, want het beteekent: evenals zij zonder hun weten door Adam in malum gevallen zijn, zoo worden zij ook zonder hun weten, weer in Christus aangenomen) en *alzoo* (d. w. z. zonder hun weten) ook wederom in Christus tot genade aangenomen worden" enz.

„Dit betuigt ook Petrus: „Want u komt de belofte toe en aan uwe kinderen en aan allen, die daar verre zijn, zoovelen als er God toe roepen zal" (De laatste woorden slaan alleen op „die daar verre zijn" want de kinderen konden nog geen roeping vernomen hebben, wel wedergeboren zijn).

Verder in het gebed:

„O Almachtige God .... wij bidden U, ... dat Gij *deze* kinderen genadig wilt aanzien en door Uwen Heiligen Geest Uwen Zone Jezus Christus inlijven, opdat zij met Hem in zijnen dood begraven mogen worden en met Hem opstaan tot een nieuw leven enz."

Hier is de zaak omgekeerd; er is sprake van *deze* kinderen; en voor deze kinderen, omdat de gemeente niets van hen afweet, wordt gebeden, dat God door barmhartigheid die wichtjes met genade wil overschaduwen.

In de vermaning aan de ouders, is het wederom *ons en ons zaad,* omdat men dan geen onderscheid wil maken.

Eveneens is de eerste vraag:

„Hoewel onze kinderen (= ons zaad, het zaad der gemeente) in zonden ontvangen en geboren zijn en daarom .... de verdoemenis onderworpen, of gij niet bekent, dat ze in Christus geheiligd *zijn*, en daarom als lidmaten zijner gemeente behooren gedoopt te wezen?"

Deze vraag heeft veel tegenspraak gewekt; allerlei veranderingen heeft men er in gebracht, als: die geheiligd *worden* enz. omdat men 't wezen der zaak niet begreep. Het is dit, dat onze kinderen d. w. z. het heilige zaad der gemeente, in het Verbond begrepen zijn en dus voorwerpelijk in Christus geheiligd *zijn*; en dat bij velen, die den Doop ontvangen, ook de subjectieve heiligheid reeds aanwezig is, omdat ze wedergeboren zijn.

Geheel anders is de derde vraag:

„Of gij niet belooft en voor u neemt (d. w. z. niet u voorneemt; maar voor uw rekening neemt, op u neemt) *deze* kinderen (niet onze kinderen) als zij tot hun verstand zullen gekomen zijn, een iegelijk de zijne, ... naar uw vermogen te onderwijzen of te doen en te helpen onderwijzen in de voorzegde leere? —

In het dankgebed is het eerst waar er sprake is van de uitverkoren gemeente en haar zaad, een *danken* :

„Almachtige God, wij *danken* u, dat gij *ons* en onze kinderen door het bloed Uws Zoons alle onze zonden vergeven *hebt*, en alzoo tot Uwe kinderen aangenomen *hebt* en ons datzelve met den Heiligen Doop verzegelt en bekrachtigt."

Maar tevens is er een bede bij voor *deze* kinderen:

„Wij bidden U ook, ... dat Gij deze gedoopte kinderen met Uwen Heiligen Geest wilt regeeren, opdat zij Godzalig opgevoed worden en in Christus wassen en toenemen," enz.

Er is een merkwaardig verschil aldus in het gebed voor den Doop en na den Doop. Vóór den doop luidde het: „wij bidden U, dat gij deze kinderen in Christus Jezus wilt *inlijven*" dus *inplanten*, nà den Doop dankt de Gemeente, „dat God deze kinderen tot lidmaten aangenomen heeft," en bidt, „dat zij mogen *wassen* en *toenemen*." Vanwaar dit verschil? Alleen hierom, dat deze kinderen nu als gedoopt worden aangemerkt. De Kerk kan niet in de harten zien, maar is gebonden aan de uitwendige teekenen. Vóór den Doop kan de Kerk voor hun inlijving in Christus bidden, na den Doop moeten zij beschouwd worden als lidmaten der Kerk. Een spion, die zich als soldaat verkleedt en zoo in het leger binnendringt, wordt als soldaat beschouwd om de uniform, die hij draagt, en ontvangt even goed als de anderen dagelijks zijn rantsoen, tot tijd en wijle dat zijn verraad uit zijn handelingen blijkt. De Kerk moet dus iederen gedoopte ale lidmaat erkennen (niet pas bij zijne belijdenis) tenzij dat iemand toont door het leven, dat hij een vijand is der Kerk en dan moet de Kerk tot tucht overgaan, na eerst onderzocht te hebben of zij met inzinking van 't geestelijk leven, of wel met weerbarstigheid te doen heeft.

De sleutelen zijn aan de Kerk gegeven aan het *einde;* bij het *begin* kan zij die niet gebruiken, omdat zij niet in de harten lezen kan. Niet den wortel, maar de vruchten des booms heeft zij te beoordeelen.

De uitdrukking in het Doopsformulier: „dat de kinderen reeds geheiligd zijn," is in overeenstemming met wat de Schrift leert. Rom. 8:29 en 30 staat zelfs dat alle uitverkorenen verheerlijkt zijn. In den Catechismus vr. 74, in de Confessie Art. 34 en de Can. Dord. I § 17 wordt hetzelfde geleerd.

Nu komen wij weder terug op de vraag: Is de labes, het peccatum originale een peccatum of niet?

De H. S. noemt haar bepaaldelijk een peccatum gelijk de Roomsche Kerk dan ook erkent:

1°. rechtstreeks Ps. 51 : 7; Rom. 7 : 7, 8, 9, 11, 13, 14, 17, 20 en 23.

2°. omdat de erfzonde straf draagt volgens Eph. 2 : 3.

3°. omdat ook 't peccatum originale door Christus verzoend wordt. Onze Catechismus behandelde dit punt in vraag 36; en hierop dient gewezen; want tegenwoordig verstaat men de beteekenis van deze vraag niet meer. Wel vroeger toen men de controvers met Rome nog kende. Verder Rom. 6 : 6 waar onder ὁ παλαιὸς ἄνθρωπος en τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας de erfzonde verstaan wordt.

Daartegenover beweert men nu, dat de kinderen in de Schrift voorkomen als innocentes, en in de Roomsche Kerk is zelfs een feest voor de innocentes d. w. z. de kleine kinderen.

De tegenstanders verwijzen voor dit punt naar Ps. 106 : 38. Joh. 9 : 3, Rom. 9 : 11, I Cor. 7 : 14.

In Ps. 106 : 38 wordt gesproken van het דַּם נָקִי der kinderen. Maar dit beroep beduidt niets, want de uitdrukking „onschuldig bloed vergieten" wordt honderd malen van groote menschen gebruikt; het wil eenvoudig zeggen: iemand dooden voor iets waaraan hij niet schuldig is. Schuldig bloed is alleen het bloed van den doodslager. Alle ander bloed is onschuldig, in dien zin, dat het geen doodstraf schuldig is.

In Rom. 9 : 11 is sprake van Ezau en Jacob, terwijl er staat, dat zij noch goed noch kwaad gedaan hadden vóór hun geboorte. Wil dit zeggen: dat zij nog onschuldig waren, omdat zij geen peccata actualia gedaan hadden? — Neen, want dan had er alleen moeten staan: voor zij nog kwaad gedaan hadden en heeft het goeddoen hiermee niets te maken. De ware beteekenis is: dat zij nog niets met bewustheid gedaan hadden, noch goed, noch kwaad, waardoor zij den wil van God hadden kunnen determineeren, gelijk in dit heele hoofdstuk de vraag is: determineert Gods wil de daden des menschen, of bepalen des menschen daden Gods wil? — In de tweede plaats is ook daarom niets uit deze plaats af te leiden, daar het verder zeggen wil: ze hadden beiden nog niets gedaan, waardoor er verschil tusschen hen ontstaan was, waardoor er oorzaak in hen kon zijn voor het μισεῖν of ἀγαπᾶν van God.

Het beroep op Joh. 9 : 3 als zou deze blindgeborene niet gezondigd hebben, omdat hij nog nooit de begeerlijkheid der wereld gezien en genoten had, vervalt, omdat er bij staat: „hij noch zijne ouders."

I Cor. 7 : 14 drukt juist het woord geheiligd uit, dat er wel schuld was. Is er geen peccatum, dan was er ook geen heiliging noodig.

De Gereformeerde Kerk hield dus altijd staande, dat de labes peccatum was. Toch moeten wij de zaak nog van een anderen kant toelichten. Er zijn lieden, die

er zoo op drukken, dat de zonde alleen ἀνομία is; en dit is zeer gevaarlijk; want neemt men dan voor νόμος de 10 geboden, dan is men weg. Neemt men daarentegen den νόμος als bestaande voor elk levend wezen, niet alleen voor zijne daden, maar ook voor zijn toestand en staat en gedachten, dan ligt er geen kwaad in.

Velen nemen de zonde te uitwendig; volgens hen is ze alleen daar, waar overtreding bestaat ἐν ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως τοῦ Ἀδάμ; en dan komen wij verkeerd uit; want dan kan er van zonde in de bestaanswijze van den mensch geen sprake zijn. Zoo komt de Roomsche Kerk er toe te zeggen, dat de labes geen peccatum is, omdat het geen *actio* is. En langs denzelfden weg kwamen ook Doedes en Böhl tot dit resultaat. En zeker, vat men 't peccatum op als de actio peccandi, dan loopt men gevaar geen peccatum te erkennen, dan alleen waar een wilsuiting in de zonde plaats vond. Zoo ver gaat Böhl niet, Doedes wel. Daarom moet op den voorgrond geplaatst, dat volgens deze theorie ophoudt zonde te zijn: alle gedachte, neiging, opborreling uit ons zondig hart en het zondig begrip enghartig beperkt wordt tot de wilsdaden. Dan vallen echter ook de peccata omissionis weg, terwijl ieder zeer goed weet, dat ook de vergeetachtigheid een zonde is. Dan vervalt het oude gebed der Kerk: Vergeef ons dat wij gedaan hebben dingen, die wij niet moesten doen en dat wij niet gedaan hebben dingen, die wij moesten doen.

Maar deze lijn gaat verder, altijd verder, tot wij eindelijk uitkomen bij de Oude Rabbijnen, die zeiden; „Als ge uw broeder doodslaat, komt ge onder het oordeel; maar laat ge 't zoo ver niet komen, dan kunt ge vrij uitgaan", een voorstelling waartegen Christus met al den gloed zijns toorns is opgekomen.

De ἐπιθυμία, de concupiscentia, de בֶּצַע, de πλεονεξία of gierigheid (van gieren, of begeeren, dat niet beteekent geldgierigheid, want dit heet in 't N. T. φιλαργυρία), die de wortel is van alle kwaad, dàt is de erfzonde; en dit is door onze Vaderen altijd zoo sterk volgehouden tegenover Rome, die concupiscentia is zonde. En het is daarom dubbel te betreuren, dat Böhl dit vallen liet. — Geven wij toch dit ééne prijs, dan moeten wij ook tot de stelling komen, dat peccatum alleen is een zondige actie met bewusten wil volbracht.

De zaak staat aldus: peccatum is ἀνομία, maar elk bestaan, elke positie van welk creatuur ook, dat niet overeenkomstig den νόμος is, door God voor hem gesteld, is ἀνομία dus *zonde.* Dan worden echter de onbewuste wilsdaden, de vergeetachtigheid, de opborreling van ons hart zonde en zonde ook de fons mali, waaruit al deze dingen voortkomen d. i. de labes peccati, de παλαιὸς ἄνθρωπος, die tegenover God staat.

Vraagt men nu, waaruit bij vele Kerkleeraars de neiging voortkwam om van deze leer der Kerk af te gaan? Dan antwoorden wij: Hiervoor was een

natuurlijke oorzaak. De meeste lieden meenen, dat het zondegif een bacillus, een fijn gift, iets materieels is. Dat mag niet. De zonde is nooit iets substantieels maar hangt altijd aan een substraat (lang en klein te zijn is op zich zelf ondenkbaar, maar zijn altijd aan een substraat gebonden. Onder substraat verstaat men dat, waar het accidens als contingent bij komt). Daarom is het ook verkeerd de erfzonde te verklaren als per traducem overgegaan. Om nu dit verkeerde begrip tegen te gaan, hebben velen en ook Böhl aldus geredeneerd: Waarom zou de concupiscentia zondig zijn? Ze komt vanzelf uit de ziel voort; ze is daar inhaerens; ze is dus iets. Geef ik dus toe, dat de concupiscentia zonde is, dan moet ik ook erkennen, dat de zonde een substantie in mij is. Maar aldus verwart men het positieve karakter der zonde met de substantie en om het laatste te loochenen, wordt ook het eerste ontkent.

Men kan de zonde voorstellen als de ontsteking van het oog; zij is niet substantieel, want er is niets stoffelijks ingekomen; maar behalve een negatieve werking (het belemmeren, dat men ziet) heeft zij ook de positieve werking, dat het bloed, afgeleid van zijn normalen weg, bedervend begint te werken. Maar men kan ook zeggen: Er is daar een ijzeren stang, waarvan electrische vonken vliegen, doordat zij door middel van een draad met een electrische batterij verbonden is. Knip ik dien draad door, dan wordt de stang koud en levenloos. Zoo nu stelt Böhl zich den mensch voor in den staat der rechtheid vóór den val; op zich zelf was de mensch een neutraal iets, dat slechts omdat het met God verbonden was, gerechtigheid had. Toen de zonde den draad doorgeknipt had, hield de gerechtigheid Gods op in hem te werken, en kwam er carentia justitiae. Maar evenmin als de stang, omdat zij geen vonken meer spat, daarom kwaad of slecht is geworden; evenmin is dit het geval bij den mensch; hij vuurt niet meer. Zoo komen wij tot de leer der pura naturalia.

De Roomsche Kerk leerde, dat reeds vóór den val er strijd bestond tusschen vleesch en geest; en dat de gerechtigheid als een „meteg" of beugel gegeven was om vleesch en geest in bedwang te houden. Die gerechtigheid ging weg bij den val; daardoor ontstond er strijd en dat is de concupiscentia. Ze ligt in den mensch, werd slechts tijdelijk bedwongen door de justitia en is derhalve geen zonde.

Deze voorstelling is door de Gereformeerden steeds bestreden. Böhl kan dan ook alleen Melanchton en Zwingli voor zijn gevoelen aanhalen. Calvijn leerde steeds dat „carentia justitiae ponit contrarium". Böhl begint iets daarvan toe te geven in zijn Dogmatiek.

Wat wil dit (n.l. Carentia justitiae ponit contrarium) zeggen? Dat God den

mensch bekleed had met sanctitas, justitia en sapientia; dat de zonde niet alleen opheft de sapientia maar reddit stultum; en zoo ook injustum en non-sanctum.

Wij moeten nl. onderscheiden tussehen substantie en natuur. De Gereformeerde Kerk leerde, dat de substantie ongedeerd bleef, maar dat de natura van sapiens stulta, van justa injusta, van sancta polluta werd. Onder natura verstaan wij het principium agendi in den mensch, dat de levensbeweging tot stand brengt.

Het *peccatum originale inquinat totum hominem,* zoowel lichaam als ziel. —

Ook het *lichaam.* Er bestaat eene richting in de Christelijke Kerk, die deze waarheid beleed, maar ze per excessum onwaar maakte; die het peccatum originale bijna uitsluitend zocht in het lichaam. Dit hing samen met de beschouwing van het peccatum als iets stoffelijks, dat overging van vader op zoon, en zoo ook van lichaam op ziel. Dat is ook het standpunt der Roomschen; zij stellen den mensch voor als van nature geschapen met een strijd tusschen vleesch en geest, waarin God als donum superadditum de Justitia Originalis gaf om het vleesch in bedwang te houden. Dezelfde voorstelling vinden wij thans terug in de Moderne kringen, waar men steeds spreekt van een hoogere en lagere natuur in den mensch. De Kerk bestrijdt die meening, niet dat de toestand thans zoo niet is, maar wel als ware de mensch zoo van nature door God geschapen. Op dit standpunt toch vat men σάρξ op als het tastbare. De Roomsche Kerk is niet consequent, ging niet ver genoeg op dit punt, daarom is ze niet geheel verzonken in het ascetisme. Maar onder de Gereformeerden zijn er enkelen, die reeds grofweg zeggen, bestrijding der zonde is: geen sterken drank drinken, vasten, vegetariër worden, zich zelf kastijden — altemaal pogingen om het lichaam ten onder te houden. Doet men al deze dingen, dan is men reeds een bizonder kind Gods en toont wedergeboren te zijn. Ging dit op, dan was de zonde echter geheel te zoeken in de peripherie van het leven, niet in het centrum, dan wordt de heiligmaking, die volgens Gods Woord is centrale genadegift, verlaagd tot het doen van aan 't vleesch onaangename dingen. De mensch, die in een cel zit, zich zelf geeselt om het *dier* ten onder te houden, is slechts de consequentie van deze leer.

Gods Woord verstaat σάρξ niet somatisch, maar als 't menschelijk leven naar lichaam en ziel. Cf. Joh. 1 : 14, waar gezegd wordt, dat Jezus ons vleesch, d. i. onze menschelijke natuur aannam. Joh. 3 : 6 waar niet staat, dat σῶμα uit σῶμα, maar de geheele menschelijke natuur uit zondige ouders geboren wordt. Joh. 6 : 51 waar Jezus zegt, niet dat hij zijn σῶμα, maar zijn menschelijk leven èn in den uitwendigen èn in den eeuwigen dood geven zal. Rom. 8 : 1, 4

„wandelen naar het vleesch" kan hier niet beteekenen „naar den lust der oogen" maar naar het zondig bestaan van ziel en lichaam, in tegenstelling met den eisch des Heiligen Geestes. Galat. 5 : 19 worden onder de werken des vleesches gerekend wellust, maar ook vijandschap en twist; σάρξ gaat dus weder over ziel en lichaam beide, terwijl onder de werken des Geestes verstaan wordt des Heiligen Geestes. Eph. 6 : 12 waar niet staat: „wij hebben den strijd niet met vleesch en bloed, maar met onzen geest"; maar tegenover ons vleesch gesteld worden de daemonen. Matth. 16 : 17 staat niet: uw lichaam heeft u dat niet geopenbaard, want het had met lichaam niets te maken: maar vleesch en bloed, d. w. z. uw menschelijk wezen, uw ziel heeft dat niet bedacht, maar het is u door God geopenbaard geworden.

Wij krijgen als beteekenissen van σάρξ in de H. S.

1e als alleen *vleesch* I Cor. 15 : 39, 40.

2e als σῶμα Col. 1 : 24; 2 : 5.

3e als de *aardsche verschijning* van den mensch Phil. 1 : 22, 24.

4e voor 's menschen *geheele persoonlijkheid*, zonder dat er op de zonde als zoodanig gelet wordt, Num. 16 : 22 waar God genoemd wordt: „de God der Geesten van alle vleesch" en vleesch dus neutraal moet genomen, want God blijft de God des geestes niet alleen op de aarde, maar ook na 't sterven.

5e dientengevolge voor de *macht van den mensch* tegenover de mogendheid des Heeren Ps. 56 : 5; Jer. 17 : 5.

6e als het *lagere leven* in den mensch Matth. 26 : 41, waar onder Geest niet de Heilige Geest maar de geest des menschen moet verstaan worden.

7e dientengevolge wordt het overgebracht op de verzwakte menschelijke existentie, zooals ze door den dood geknakt is — zonder daarom nog op de zonde te zien. Jesaja 40 : 6; Joh. 1 : 14; I Joh. 4 : 2. Jezus nam aan het vleesch des menschen, dat als gras was.

8e ten slotte wordt σάρξ gebruikt als de uitdrukking voor de oorzaken dier zwakheid en dan van de zonde zelf.

Zoo zinkt de beteekenis van σάρξ door, totdat het eindelijk wordt genoemd als de causa van alle ellende en jammer in Gal. 5 : 19; Ef. 6 : 12. Wanneer in dien zin πνεῦμα tegenover σάρξ staat, is πνεῦμα de Heilige Geest en σάρξ de geheele zondige menschelijke verschijning naar ziel en lichaam.

Dat 't lichaam zelf als zoodanig niet zondig is maar alleen een instrument der zonde, zooals velen beweren, dient weersproken. Het lichaam is niet als het glas, welks inhoud — de drank — alleen oorzaak van zonde is, terwijl het glas slechts als instrument dienst doet, maar gelijk de Schrift duidelijk leert in Rom. 6 : 19; Rom. 8 : 13; I Cor. 9 : 27; I Joh. 2 : 16 zelf prikkel tot zonde.

En metterdaad smaak, oog, tong, bloed, gehoor, reuk, de κίνησις van hand en voet en wat niet al, dragen werkelijk bij den zondaar een zondig karakter.

Het is niet alleen de ziel (bij een dronkaard) die drinken wil, maar ook zijn lichaam prikkelt er hem toe. Wel moet onderscheiden, dat in de ziel altijd de zonde primair, en 't lichaam secundair is.

Thans zullen wij behandelen het zondig karakter der ziel. De sedes labis is in ziel en lichaam beide; maar van de ziel gaat veel meer actieve kracht uit op 't lichaam, dan omgekeerd; daarom is de labes der ziel primair. De ziel wordt hier met drieërlei actie genomen, nl.:

neigingen
verstand
en wil.

Ten eerste hare neigingen, hebbelijkheden, gezindheden. De faculteiten van den mensch zijn de organen van zijn gemoed, in dat gemoed ageeren de neigingen en die neigingen zijn zondig. Neiging is het gemakkelijkst te definieeren als datgene, waarheen iets gaat, wanneer men 't loslaat.

A première vue kan men iemand niet beoordeelen; maar laat men zijn wil een vrije rol hebben, dan merkt men welk een neiging zoo iemand heeft. Maak de banden los van een blok, dat op een hellend vlak staat, en ge kunt weten welken kant het heengaat. Zoo is ook de neiging van den mensch alleen dan te kennen, wanneer men eens wegnam alle banden van Gods Woord in de burgerlijke samenleving; dan zou blijken, dat de mensch van nature *geneigd* is God en zijn naaste te haten.

Behalve in zijn neigingen is de mensch ook bedorven in zijn faculteiten of vermogens, zoowel van het intellect als van de voluntas, gelijk de Schrift leert en de Kerk belijdt cf. Art. XV der Confessie. Hier moeten wij meer nauwkeurig op toezien, want geheel de Ethische richting, onze omgeving en wij zelf ook staan feitelijk in de overtuiging: de mensch is niet bedorven in zijn vermogens, maar wel in zijn neigingen. Anderen leeren weer de bedorvenheid van het intellect alleen, nog anderen van de voluntas alleen, maar de bedorvenheid van alle drie wil haast niemand toegeven.

De meesten zeggen: Ik heb een vrijen wil, even vrij als Adam. Als ik niet wil, zondig ik niet. Als ik mij wil bekeeren, dan doe ik het. Dit laatste is vooral het beweren der Perfectionisten. En betrekkelijk is het waar, dat de zondaar niet bekeerd wordt, omdat hij het niet *wil*. Maar als men er mee bedoelt, gelijk zij doen, dat de mensch elk oogenblik het goede kan willen en zich dus ook tot God bekeeren, is het een leugen.

Bovendien meenen velen, dat de mensch nog zuiver is in zijn intellect; zij vinden het vreemd, als een mensch niet naar rede wil luisteren. Zij geven toe, dat in de neigingen zondige verkeerdheden insloopen, maar gelooven, dat de voluntas en de rede onaangeroerd bleven.

Die dieper ingeleid zijn in het menschelijk bestaan, geven dit wel niet toe; erkennen wel, dat niet alleen de neigingen verdorven zijn, maar gaan dan verder in twee lijnen uiteen:

de lijn van Cartesius, die de inquineering van 't intellect.
„ „ „ de Methodisten, „ „ „ „ de voluntas loochent.

De Lutherschen en Methodisten smaden op de rede, maar handhaven deels of geheel den vrijen wil; zijn Semipelagianen. De Ethischen en Coccejanen daarentegen zeggen: „de wil is in den regel niet vrij, maar alleen in sommige momenten, wanneer het op de beslissing voor 't leven aankomt, is hij wel vrij."

Toch is dit beweren weinig houdbaar; want is de wil reeds in kleine zaken gebonden, dan is het een dwaasheid te beweren, dat hij in groote, ernstige zaken wel vrij zou zijn. Een kind zal men nog laten kiezen over speelgoed, maar niet over zijn levensexistentie.

De bewijsplaatsen voor de inquinatie van het intellect zijn: Jesaj. 35 : 5; Rom. 1 : 21, 22; I Cor. 1 : 24; I Cor. 2 : 14; Eph. 4 : 18; 5 : 8; Phil. 2 : 15; — E contra blijkens de leer van den φωτισμος. De heiligmaking raakt ook het verstand: was het verstand niet verdorven, dan behoefde het ook niet genezen te worden: Ps. 119 : 18; II Cor. 4 : 6; 3 : 5; Eph. 1 : 18 e. a. p.

Niet ten onrechte voegden de ouden er bij: „deze inquinatie van het intellect wordt ook door de ervaring bewezen." In onze memorie liggen bovenaan de booze stukken; onderaan de ernstige dingen. Een kind leert als vanzelf een straatliedje; een psalmvers kost allerlei hoofdbreken. Zijn wij gedachteloos, dan borrelen uit ons wezen meer kwade, dan goede dingen op. De intellectueele verbeelding trekt altijd meer naar 't onedele dan naar 't edele. Leg naast elkaar een moordverhaal en een ernstig boek; wij zullen 't liefst naar 't eerste grijpen. Als in den Schouwburg een nobel stuk wordt opgevoerd, zijn de toeschouwers weinig; en het café chantant, waar de sluizen der zonde geopend zijn, is druk bezocht. Alleen een gevoel van comme-il-faut weerhoudt vele heeren en dames naar 't laatste te gaan; maar hun verbeelding trekt er zeer zeker heen. Ook de verbeelding is dus niet neutraal, maar der zonde toegenegen. Het verstand neigt er naar, de dingen, die Gods waarheid doen betwijfelen, in zich op te nemen, maar Gods heiligheden ontmoeten er weerstand. Voor alles wat schoon is en nobel, moet de zin in ons gewekt en aangekweekt worden. De dansmuziek is het meest en vogue; klassieke muziek bevalt alleen het oor des kenners. — Vandaar dat bij de slechtste menschen het intellect een sluwheid en geslepenheid vertoont, die schrikbarend is, maar tevens beschamend tegenover onze loomheid van geest om de dingen, die Godes zijn, in ons op te nemen. Een dief weet veel gauwer en gemakkelijker een deur open te breken, wanneer het *niet*, dan een smid, wanneer

het *wel* moet. Zoo is het met alle werklieden op alle terreinen des levens. Het intellect èn wat de perceptio, èn wat de analyse, èn wat het iudicium betreft zijn door de zonde geinquineerd, eer genegen tot syllogismen, dan tot de waarheid.

Hier is natuurlijk altijd sprake van een niet-wedergeboren mensch; maar van dien geldt dan ook volkomen wat de Apostel zegt: de ψυχικὸς ἄνθρωπος begrijpt de dingen Gods niet, en kan ze ook niet begrijpen I Cor. 2 : 14.

Dit heeft geen betrekking op de *Logica;* want deze behoort tot de substantie van den mensch. Die logica kan gekrenkt worden in de krankzinnigheid maar anders niet. Bij de werking dier logica komt het zondige wel te pas; een mensch kan b.v. onlogisch denken. Hoe komt dit? Omdat hij door zondige gemakzucht niet nadenkt en tevens sluw is om syllogismen te bedenken. De werking werd verkeerd, maar het instrument zelf bleef ongeschonden. —

Van de voluntas leert ons de H. S. hetzelfde als van het intellect in Act. 7 : 51; Rom. 2 : 5; 8 : 7; Ef. 2 : 3 enz. De vraag over den vrijen wil zal later breeder besproken worden.

Nu komen wij tot de vraag: Wat is er van de *rudera* aan? De mensch is in al zijne gangen verdorven maar behield, gelijk Art. XIV der Confessie het leert, „kleine overblijfselen." De Ethischen zijn het op dit stuk verbazend met de Confessie eens, maar vergeten wat er op volgt: „overmits al 't licht in ons duisternis is." Die overblijfselen worden uitgemeten, door een vergrootglas bezien, en op 't laatst zijn die kleine overblijfselen bijna de geheele mensch.

Daarentegen leert de Confessie ten opzichte dezer rudera; dat in de *natuur* van den mensch niets goeds overbleef, want dat de mensch wat de natuur betreft, geheel zondig is en noch naar zijn intellectueel, noch naar zijn thelematisch wezen iets ten goede vermag; dat deze rudera daarentegen wel gelden ten opzichte der substantie. Natuur en substantie zijn zoo onderscheiden: dat de natuur is: *id quod nascitur*, de werking; substantie datgene waaruit gewerkt wordt. Dat de wil verdorven is, wil dus niet zeggen, dat de voluntas noluntas werd; dan was de substantie gekrenkt; maar dat de werking der voluntas altijd in minus loopt, verkeerd is bij den mensch. De verwarring dezer beide gaf aanleiding om òf met de Ethischen een hand in den zondaar te zien, die 't koord kon grijpen, of met de Lutherschen den mensch te verlagen tot een stom blok hout of steen. Aan deze laatste dwaling ontkomt ook Böhl niet.

Over deze rudera moet gesproken tweeledig: ten opzichte van het intellect en ten opzichte van de voluntas. Het eerste tegenover de Socinianen, die zeggen dat de rudera van het intellect voldoende zijn om van de rede uit tot de Sapientia Gods op te kunnen klimmen en het heil aan te vatten. Het

tweede tegenover Arminius, die zegt, dat de rudera voluntatis voldoende zijn om 't heil van God te kunnen aannemen. Bij 't liberum arbitrium zal hier nader over gesproken worden. Nu alleen dit.

Deze „rudera" heetten vroeger in de Confessie „scintillae"; maar in de vertaling, door de Dordtsche Synode gevolgd, is dit woord vervangen door „vestigia" en dat geeft het begrip, dat wij hebben moeten, nog duidelijker aan. Vestigium duidt aan: dat er een persoon geweest is, maar dat die persoon nu wegging. Zeggen wij dus dat er een spoor van de gerechtigheid Gods in ons te merken is, dan wil dit niet zeggen, dat nog een stuk dier gerechtigheid in ons overbleef, maar juist, dat er niets meer van haar zelf overbleef.

Het woord „rudera" gebruikten onze vaderen ook niet om aan te duiden, dat men in de brokstukken der ruïne nog wonen kon; maar om te zeggen, dat het huis zelf volkomen ingestort was en alleen de puinhoopen nog over waren om een gedachte van de vroegere schoonheid te geven.

Het woord „scintilla" wil niet zeggen, dat het vuur nog weer eens opvlammen kan, maar het zijn de sintels van het *uitgebrande* vuur, die nog navonkelen, maar niets kunnen doen, dan uitgaan.

Maresius (in zijn Commentaar op de Symbolen) neemt dan ook 't beeld van het wrak van een schip, dat nooit de bemanning veilig kan doen landen, maar wel aantoonen, dat er een schip geweest is.

De Fransche Confessie, die Guido de Bray volgde, heeft niets van „scintillae" maar zegt in haar 9e Artikel: „Etant aveuglé en son esprit et depravé en son coeur [l'homme] a perdu toute intégrité sans en avoir rien de résidu. Et combien qu'il ait encore quelque discrétion du bien et du mal, non obstant nous disons, que ce qu'il a de clarté, se convertit en ténèbres, quand il est question de chercher Dieu, — et combien qu'il ait volonté par laquelle il est incité à faire ceci ou cela, toutefois elle est du tout captive sous péché en sorte qu'il n'y a nulle liberté à bien, que celle que Dieu lui donne."

Guido de Bray wilde deze opsomming niet maken, dewijl ze onvolledig is en sprak daarom van scintillae.

In de „Confessio Helvetica posterior" Art. IX wordt dit 't breedst uitgewerkt: „Deinde considerandum est, qualis fuerit homo post lapsum. Non sublatus est quidem homini intellectus, non erepta ei voluntas, et prorsus in lapidem vel truncum est commutatus; ceterum illa ita sunt immutata et immunita in homine, ut non possunt amplius, quod potuerunt ante lapsum. Intellectus enim obscuratus est: voluntas, vero ex libera, facta est voluntas serva. Nam servit peccato, non nolens, sed volens. Etenim voluntas, non noluntas dicitur."

De Roomsche Kerk in het concilie van Trente Ve sessie leerde daarentegen, dat de justitia en sapientia originalis slechts viribus deminuta atque declinata

was. Dan is ze er dus nog wel, maar afgekapt en verzwakt. En daar zijn onze vaderen tegen opgekomen: Neen, zeiden ze, er is niets meer van over; alles is dood, verstorven en verdorven; alleen kunnen wij zien, dat er een vuur gebrand heeft, dat er een gerechtigheid geweest is. Daarom volgt terstond na het vermelden der kleine overblijfselen: „overmits al het licht, dat in ons is, is in duisternis veranderd", Rome zei: er brandt nog een klein lichtje; daartegenover stelde onze Kerk: alles is duisternis. Zoo moeten wij steeds de Confessie lezen, als geschreven tegen Rome, en dan is, al scheen de samenhang eerst onduidelijk ook dit „overmits" op zijn plaats.

De Synode van Dordrecht 1618, Leerr. Hfdst. III en IV § 4 zegt: „Wel is waar, dat na den val in een mensch eenig licht der nature nog overgebleven is, waardoor hij behoudt eenige kennisse van God, van de natuurlijke dingen, ... Hier is schijnbaar strijd met Art. XIV der Confessie. Maar dit wordt opgelost, wanneer wij bedenken, dat tweemaal 't zelfde beeld maar voor een andere zaak gebruikt wordt. Want in de Confessie Art. XIV wordt bedoeld het lumen justitiae originalis; terwijl hier gehandeld wordt over het lumen naturae, wat van nature afgescheiden van de zonde in den mensch inzit. Later zullen deze quaesties uitvoeriger besproken worden bij 't Liberum Arbitrium.

Quomodo peccatum originale propagatur? Dit is een der meest ingewikkelde quaesties; voorop laten wij gaan de definitie uit Alsted: Quaestiones Theologicae Cap. XVIII quaestio 25 pag. 128.

„Justa Dei imputatione et ordinaria lege generationis; cum primum anima rationalis infunditur corpori, a parentibus tracto, exsistit persona rea in Adamo, cui Deus negat gratiam suam atque ita ob primaevam apostasiam exsistit in homine corruptio."

Om tot een conclusie te komen zullen wij eerst hetgeen vroeger bewezen is, recapituleeren:

1e De mensch moet dichotomisch, niet trichotomisch onderscheiden worden; niet dichotomisch in dien zin, alsof de ziel ons *ik* zou zijn, maar zoo, dat uit de compositio van ziel en lichaam het *ik* ontstaat. Niet het lichaam heeft de ziel, noch de ziel het lichaam, maar *ik* heb ziel en lichaam. Het ik wordt dus dichotomisch verdeeld. —

2e Niet de bijeenkomst van ziel en lichaam op zich zelf doet *den persoon* ontstaan; maar de daad, waardoor lichaam en ziel samenkomen en waardoor God een persoon doet ontstaan, is de wondere scheppingsdaad Gods. Gen. 2: 7.

3e Generatio is de organische verbinding, waardoor een mensch zich verbonden gevoelt met andere menschen; generatio is dus de verbindingsband tusschen den mensch en de menschheid.

4e De ziel ontstaat niet per traducem maar per creationem. Dat is de

diep religieuse opvatting van de Gereformeerden tegenover de Lutherschen. Diep religieus; want als ik zeg: per traducem, dan ben ik nog ver van God af; daar rust een vroom gemoed niet in; het wil eens naar God toe, maar ook: ik rechtstreeks uit Hem. Het Traducianisme stelt een reeks van schakels tusschen God en mensch; een religieus gevoel wil èn zijn τέλος én zijn initium rechtstreeks in God vinden.

5e Het lichaam, niet de ziel, ontstaat e semine patris.

6e Volgens Job 14 : 4, Ps. 51 : 7, Joh. 3 : 6, is het peccatum originale hereditarium.

Op deze Lehnsätze voortbouwend, krijgen wij deze observaties:

1. Het heeft Gode niet believd deze zaak omstandig en in alle bijzonderheden voor ons te openbaren, evenmin als de origines van 't leven, van de liefde, van wat ook, wat in zijn diepsten wortelvezel wil zijn nagespeurd. Het blijft een arcanum, dat nooit geheel doorvorscht kan worden. Met name dient er op gewezen, dat de physiologie na al hare vindingen even ver afstaat van 't probleem hoe 't leven ontstaat in het embryo en hoe uit voeding kan ontstaan het protoplastisch semen, als toen zij pas begon. Want hoe ver ze ook beweert gevorderd te zijn, op deze twee punten heeft ze niets gevonden. Alle poging der physiologie om als scheidsrechter dienst te doen, dient dus afgewezen.

2. De zonde kan niet voortgeplant door 't corpus of de transitio seminis, wijl het corpus geen actio in zich zelf heeft. Het is de pars passiva hominis, terwijl de ziel de pars activa is. Het lichaam kan uit zich zelf nooit iets op de ziel uitwerken; derhalve kan het ook geen smet op de ziel overbrengen. Is de ziel met het corpus verbonden en deelt de ziel actie aan het corpus mee, dan kan die actie geperverteerd worden en ten kwade op de ziel gaan werken. Wanneer een jongen een mes in zijn handen heeft en, door uit te glijden, zich daarmee snijdt, dan gaat die actie daarom niet van het mes maar van den jongen uit. Zoo is het ook hier: het lichaam doet instrumenteel dienst. Voorts kan de zondesmet niet van 't lichaam op de ziel overgaan, omdat de zonde dan iets materieels zou zijn en we zoo terugvielen in 't Manicheïsme.

3. De zonde kan ook niet voortgeplant worden door de ziel, daar de ziel niet als anima patris of matris genomen is, maar omdat de ziel creata is en daar waar God iets schept, dit semper bonum esse debet, kan ook de ziel, die God schept, niet zondig zijn.

4. De zonde kan niet komen uit de actio conceptionis, waar de Roomsche Kerk altijd heen neigde, met een beroep op Joh. 1 : 13, „welke niet uit den wil des vleesches of des mans, maar uit God geboren zijn." Deze tekst brengt ons echter niets verder; omdat de tegenstelling hier niet is dat Jezus

of Maria waren geboren ἐκ θελήματος μητρός en niet ἐκ θελήματος πατρός maar omdat hier de geboorte ἐκσαρκός, de geboorte uit het vleesch, staat tegenover de geboorte die geestelijk is, ἐκ Θεοῦ. De tegenstelling die Johannes hier maakt is derhalve: òf uit God geestelijk òf uit 't vleesch natuurlijk. — Was de actus conceptionis oorzaak der zonde, dan zou de actie der paring op zich zelf zondig moeten zijn. En daar de instelling van 't huwelijk reeds vóór de zonde gefundeerd is, zoo mogen wij ook nooit toegeven, dat de actus conceptionis in zich zelf zonde is. Wel is zij nu zondig, omdat alle doen des menschen zonde is.

5. De anima creata als zoodanig kan niet rea zijn. Rea als zoodanig is de persona, en omdat die persona heeft ziel en lichaam, daarom wordt zij gestraft aan ziel en lichaam. Maar op zich zelf is de anima niet rea. Krijgt de persona rea nu van God een ziel en lichaam, dan geeft God haar die niet, als ware zij niet rea, maar zooals die er bij hooren. Daarom krijgt zij een verzwakt lichaam en een anima distituta donis d. i. aan wie God niet schenkt de bizondere gaven Zijner gunst. God kon zeer zeker de persona rea een anima cum donis geven en haar terstond weder die dona afnemen, gelijk Hij aan Adam deed, maar dit zou zijn een Gode onwaardig spelen; een bekleeden om weer te ontkleeden. En daarom leerde de Kerk, steeds, dat waar aan de persona rea een anima door God geschonken wordt, deze donis destituta is.

Die anima, die propter reatum personae, destituta donis is, componitur cum corpore debili in 't oogenblik der schepping van zulk een persoon, en eerst uit die compositie treedt de persoon in 't leven. Die compositio is altijd het majestueuse van Gods doen, wat niemand doen kan dan God. Dat is het onderscheid tusschen 't Pantheïsme en het Theïsme. Het Pantheïsme loochent de compositie, omdat het geen soortverschil erkent, maar alles ineen laat vloeien: Gottmenschlich; geistleiblich; intellectueele wilsdaden; Adam was eerst androgyn. De Schrift daarentegen leert, dat alles onderscheiden was; en dat de pracht van Gods werken juist daarin ligt om dat alles te componeeren bv.

de Goddelijke en menschelijke natuur door de unio personalis in Christo;

de compositio fidelium cum Christo door de unio mystica;

de compositie van wil- en denkvermogen in den mensch;

de compositie van een man en vrouw in de generatie en verder het geheele leven door in het huwelijk, dat deswege in den wortel heilig is, schoon geen Sacrament.

Zoo is ook in de Schepping de compositie van anima met het corpus de wonderdaad van Genesis 2 : 7.

Dat moment van compositio is het dus, waarop het persoonlijk leven ontstaat. Daar God nu niet zegt: hier is 't lichaam in den moederschoot en daar

is de ziel, maar de daad der compositie voor God een eeuwige daad is, die bij de ontvangenis slechts naar buiten treedt, kan ook de persoon reeds schuldig zijn in Adam, voor ziel en lichaam werkelijk nog bestaan.

6. Wat gebeurt nu in de compositio? Zoodra die tot stand gekomen is begint de actio vitae, d. w. z. begint de natuur te werken. Daardoor gaat 't privatieve karakter van destitutio donorum over in zonde; de actio toch moet in plus of in minus werken, en waar de ziel beroofd is van dona superaddita moet ze in minus overgaan. Deze actio corporis verbreekt onmiddellijk de harmonie, die God in de compositio gesteld had en heeft ten gevolge, dat de levenswerking nu niets doet, dan verstoring aanbrengen.

7. Deze zondige gesteldheid, die teweeg is gebracht door Adams val, is hereditair.

a. omdat die persoon zijn corpus a parentibus heeft per viam seminalem; het is daarom niets vreemds, dat de zonde der kinderen zoo vaak samenhangt met de zonde der ouders. Wij weten dat het lichaam aan de zondige driften een zekere richting geeft; zoo is het ook bij het kind; waar het lichaam opgroeit komt gelijke specificeering van zonde als bij vader en moeder. B.v. overprikkeling van de hersenen gaf bij velen in de jeugd aanleiding tot overprikkeling van het geslachtsleven en dit leidde tot zelfbevlekking. Wanneer zulke personen nu vader en moeder worden en in hun kinderen dezelfde neiging voorkomt, dan wil dit niet zeggen dat de zonde overerft, maar dat dezelfde congestie van het bloed bij de kinderen een gezonde stofwisseling tegenhoudt en op gelijke wijze prikkeling der geslachtsorganen veroorzaakt. Ex iisdem causis idem prorsus effectus. — Dit ziet men nog sterker bij de verdere stadiën der zonde; wanneer een vader en moeder aan venerische ziekten lijden, die het bloed vergiftigd hebben, erft dit gif bij de geboorte op het kind over, en heeft bij het kind dezelfde prikkeling tot zonde ten gevolge als bij den vader.

De werking van het lichaam op de ziel, al is het geen drager der zonde, kunnen wij dus niet op nul brengen; wij hebben wel degelijk te rekenen met de prikkeling des bloeds, die tot zonde aanleiding geeft.

Reeds in het temperament komt dit uit.

Een volbloedig mensch is gauwer geneigd tot drift; een cholerisch mensch meer tot haat en wraak. De temperamenten in 't algemeen geven dus aanleiding tot bepaalde zonden: de phlegmaticus tot wellust, de cholericus tot wrok; de sanguinicus tot opstuiving; en zoo is het eveneens natuurlijk, dat deze menschen kinderen voortbrengende naar hun beeld, d. w. z. naar hun aard wat lichaam en ziel betreft, deze geaardheid bij de kinderen denzelfden prikkel tot en specificeering der zonde meebrengt, die zij meebracht voor de ouders.

b. omdat propria forma animae in creatione a Deo accomodata est typo parentium.

Wat bedoelt dit? Wil men zich voorstellen, dat God de Heere zielen schept naar een vast model, als een bakker zijn brood of een pottenbakker zijn potten bakt, of een papierfabrikant vellen papier aflevert, alle dezelfde, en waarop later geschreven wordt, op 't een dit, op 't ander dat; dan is de haereditas van 't Peccatum Originale voor ons ongenaakbaar. God maakt geen papier om er later op te schrijven, maar het papier is reeds geaccommodeerd aan wat God er op schrijft. God schept niet eerst een ziel, en slaat dan in 't boek der Praedestinatie na, welk karakter die ziel hebben moet; maar in de schepping zelve is een eigen type en karakter gegeven. In de Schepping ligt alles in, wat er uitkomen moet. Dit is de eigenschap van alle organisch leven; er bestaat geen plant of weekdier, of altijd volgens de wet: al wat daaruit voortkomt, was reeds in grondtrek merkbaar in 't wezen der ouders.

Bovendien in zijne Praedestinatie, waarin God voor uw en mijn ziel een eigen type heeft gemaakt, maar ook die van onzen vader en moeder, schiep Hij die twee typen naar de vrijmacht Zijns raads in verwantschap. Ik gelijk op mijn vader en moeder omdat God hun karakter en het mijne formeerde, en daarom vertoonen die karakters gelijksoortigheid van trekken. Daarom is dit echter niet altoos zoo. Wilde God in eene familie een nieuwen karaktertrek in brengen, dan is dit onverklaarbaar voor hen, die meenen, dat het karakter van het kind altijd dat van den vader is; maar nemen wij aan een vrijmacht Gods, dan kan God òf een nieuw karakter òf een uit dat van vader en moeder gemengd, scheppen naar Zijn welbehagen.

Ook heeft het God beliefd een kind niet alleen met vader en moeder te verbinden, maar tevens in de organische „Gliederung" van het menschelijk geslacht in te zetten takken of armen, waaraan de individuën kleven: de verwantschap van volkeren en geslachten. Een Spanjaard heeft een ander type dan een Zweed of Engelschman; een Fries dan een Brabander of Zeeuw. Zoo ook zijn er zekere geslachten, die een familietraditie hebben; en vandaar is het niet wonderbaar maar natuurlijk, dat geheele reeksen uit zulk een geslacht in de rechten studeerden, zich aan den staatsdienst wijdden of predikant werden. Tegenwoordig wordt deze continuïteit der karaktertrekken minder.

Waar de ziel bij de geboorte geschapen en in de ontvangenis met het lichaam vereenigd wordt, waardoor de persoon ontstaat, daar ligt het in den aard der zaak, dat deze ziel verwantschap zal toonen met de voorafgaande ziel, niet omdat het lichaam zoo is, maar omdat de ziel geschapen is naar het model van de ziel der ouders.

En eindelijk, wat tevens den wortel der zaak raakt; wanneer nu in Gods schepping in 't organische de regel van het additieve gold, dan konden wij ons voorstellen, dat in de lange keten telkens een nieuwe schakel werd vastgeklonken. Maar zoo is het *niet* in het organische leven: daar ligt in den stam het generale; in wat daarna komt de specialiseering. Er is b.v. een geslacht, waarvan de stamvader bekend was door zijn *moed* op 't slagveld; nu kan deze moed later gespecifieerd zijn bij zijne kinderen, 't zij als martelaren voor 't geloof, 't zij als bestrijders van de publieke opinie enz. Evenals nu in de takken uitkomt wat in den stam zit, zoo ook bij de geslachten. In Abraham lag als eenheid geconcentreerd wat later het hoofdmoment van Jacob's en geheel Israel's karakter vormde. Trekken wij dit door op Adam, dan komen wij tot deze conclusie; dat in Adam gegeven was 't algemeen begrip van mensch en wel zoo, dat alles wat later bij alle menschen is uitgekomen, organisch geconcentreerd lag in Adam, dat er geen enkel type door God later geschapen is, wat niet in nuce in Adam lag, evenals bloesem, blad en tak in den eikel. Wij moeten ons dit niet zoo voorstellen alsof God de typen afscheidde van Adam en overbracht op de verschillende personen, maar in dien zin, dat God, die in Zijn raad Adam realiseerde, in hem alle personen, die later komen zouden, saamvatte. Geheel begrijpen zullen wij deze zaak nooit, want dan was het geen mysterie meer; maar wel kunnen wij er zooveel van verstaan, dat de tegenstrijdigheden wegvallen.

Resumeerende krijgen wij dus de volgende facta van de Erfzonde:

1e Adam, die *de* absolute zonde begaat.

2e Het menschelijk geslacht, dat de stamboom van 't menschelijk leven vertegenwoordigt en de levensdraden van Adam voorttrekt en vervolgt.

3e De parentes, die den kinderen geven:

a. het lichaam
b. het schema voor de ziel
c. het portret voor 't *ik* of den persoon.

4e De persona zelf, die reeds in Adam bestond en in hem rea werd, dus in de ontvangenis geen justitia originalis krijgen kon, maar moest optreden in de carentia justitiae originalis.

5e God zelf, die bij de schepping van den mensch niet af mag leggen zijn attribuut van *Rechter*, maar ook in dat scheppen Zijn Rechtersambt handhaven moet.

6e De menschelijke natuur, die evenals alle natuur van dien aard is, dat ze ontsnapt aan wat haar beheerschen moet, zich zelf verderft.

Van dit laatste punt willen wij nog enkele voorbeelden geven ter verduidelijking.

Wanneer ik een splinter in mijn vinger heb, dan is juist de in gewone omstandigheden gezegende werking van het bloed nu verdervend; ze doet een verzwering ontstaan; sluit men het bloed af, door den vinger te binden, dan is er geen gevaar voor een abces.

Een locomotief kan geen kwaad (wanneer de rails, waarlangs zij loopen moet, opgebroken zijn) zoolang er geen actie komt; maar komt er actie en zijn de rails weg, dan vernielt zij zich zelf.

Neem van een stoomschip roer en kompas weg: zoolang het stil in de haven ligt, zal het niet hinderen; maar gaat het vooruit, komt er beweging in, dan maakt het gemis van roer en kompas, dat het schip zich zelf vernielt.

Alle natuur, elke levensactie, is op zich zelf neutraal; maar zoodra ze effect begint te sorteeren, moet ze aan een teugel gehoorzamen; volgt ze dien, dan is het goed; werkt ze zonder dien teugel, dan moet diezelfde werking ten verderve gaan. En wel niet, omdat er dan geen bepaling of regel is; maar omdat die richting, die regel, niet bepaald wordt naar den aard van het voorwerp, maar strijdig is met den aard van zijn wezen.

Het schip zonder roer of kompas volgt wel eene richting, die zelfs vooraf mathematisch juist zal kunnen aangegeven worden, maar niet die welke behoorde bij het schip, maar die bepaald wordt door wind en strooming. Evenzoo met de locomotief. Waar de wet ophoudt, zijn wij niet wetteloos, maar slaat de wet in minus over. Paulus zegt daarom Rom. 7 : 23: „Maar ik zie een andere wet in mijne leden, welke strijdt tegen de wet mijns gemoeds". De wet van het bekeerd gemoed heeft Gods wet lief; maar daartegenover staat een andere wet, niet de wet van mijn wezen, want de eenheid van het wezen ligt in het gemoed, maar van de leden. En die wet is dezelfde als bij het stoomschip de wet van stroom, wind, branding enz.

Waar wij dus gezegd hebben, dat de werking ten verderve pas ontstaat op 't momentum compositionis, daar wordt ons dit duidelijk uit bovenstaande beelden. God schept de ziel neutraal; maar al is aan de ziel de justitia originalis onthouden, dan brengt dit nog geen zonde in de ziel, zoolang er geen werking ontstaat. Het stoomschip, dat stil ligt; de splinter, wanneer het bloed is afgesloten, doen geen kwaad. Maar zoodra de ziel door compositio cum corpore orgaan van den persoon wordt, komt er actie en begint dus de natuur te werken. En deze actie, zoowel van ziel als lichaam, omdat ze kompas en roer mist, slaat eo ipso in een verdervende werking om, en wel een werking die gevormd is naar 't schema, waarnaar lichaam en ziel geschapen zijn.

Wij hebben nog 2 corrolaria te bespreken:

1e Of de moeder ook daartoe bijdraagt? Deze vraag is daarom dwaas, omdat

er ook vele kinderen zijn, gevormd naar 't type hunner moeder. Vergelijk de vorige paragraaf.

2e De kinderen der geloovigen. Als vader en moeder wedergeboren zijn, moesten hun kinderen buiten de zonde geboren worden; de ouders zijn rein; uit reinen komen reine kinderen, zegt men, evenals uit de onreinen onreine kinderen. Ons antwoord hierop is: Een kind van God heeft tweeërlei leven, zie de Confessie Art. XXXV: „Nu hebben degenen, die wedergeboren zijn, in „zich tweeërlei leven: het eene lichamelijk en tijdelijk, hetwelk zij van hunne „eerste geboorte meegebracht hebben, en is allen menschen gemeen; het „andere is geestelijk en hemelsch, hetwelk hun gegeven wordt in de tweede „geboorte, welke geschiedt door 't Woord des Evangeliums, in de gemeen- „schap des lichaams van Christus; en dit leven is niet gemeen dan alleen den „uitverkorenen Gods."

Er is dus een natuurlijk en een bovennatuurlijk leven. De vraag is nu: wordt een kind geboren uit het natuurlijk of uit het bovennatuurlijk leven? Het natuurlijk leven blijft zondig en sterft met het lichaam. Het bovennatuurlijk leven is zonder smet en verborgen in Christus bij God.

De kinderen worden ontvangen en geboren uit het natuurlijk leven. Hiermede is deze quaestie beslist.

---

§ 7. *De Dood.*

> „De zonde brengt den dood te weeg en dat wel niet later of eerst bij hare voleinding, maar terstond. De dood ontstaat door 't losmaken en doorsnijden van den band, die het creatuur met den Schepper als fontein van alle leven verbindt en in het creatuur van den band, die hem in zich zelf tot een harmonisch geheel vereenigt en bestaat in de tegennatuurlijke werking van het rad des levens, dat in tegenovergestelde richting loopend, verderving te weeg brengt. Deze dood vangt dus aan met den band tusschen God en het schepsel door te snijden, gaat dan over op 't lichaam, om bij 't sterven den band tusschen ziel en lichaam te vernietigen en eindigt, wordt hij niet gestuit met den eeuwigen dood door de afsnijding van den band, die den mensch aan de menschheid (den Christus) verbond."
>
> „De mystieke dood is het doorsnijden van den band, die onzen persoon aan den ouden mensch bond, hetwelk geschiedt in de wedergeboorte en de heiligmaking".

Toelichting.

Met het begrip dood zijn de meesten in de war, omdat hij op allerlei stadiën van ontwikkeling andere vormen aanneemt. Evenals een acteur in allerlei rollen optreedt, zoo maakt ook de dood een geheel anderen indruk, wanneer wij hem zien bij iemand, die zijn lichaam aflegt en sterft, dan bij iemand, die God loochent en zich geestelijk vermoordt. Toch is het éénzelfde begrip en die eenheid moet men inzien, om het wezenlijke en eigenlijke van den dood te vatten, dat zich in al die vormen openbaart. Dat begrip nu is de *decompositio*, het losmaken, doorsnijden van den band. Wanneer iemand gestorven is, begint, wat in het Fransch en Engelsch de „decomposition" en bij ons de *ontbinding* genoemd wordt.

Ontbinding nu veronderstelt deelen, die samengebonden waren en weder ontbonden worden; bij steenen is dus van „ontbinding" geen sprake; wel bij elk organisch leven; want juist het „organische" duidt aan, dat er elementen door banden saamgebonden waren. Wanneer wij bv. iemand „zedelijk dood" verklaren, wil dit zeggen, dat wij elken band van gemeenschap met hem afsnijden. Er bestonden dus banden; men verstoort de werking van die banden en nu is hij „dood" voor ons geworden. Wanneer mijn vinger of voet „dood" is, bedoel ik daarmee, dat het bloed er niet meer doorloopt en dus de band, waardoor dat lichaamsdeel met mijn persoon vereenigd was, is weggevallen. Er komt een boek uit. Maar het boek gaat niet; dan zegt de boekverkooper: „dat boek is dood"; d. w. z. er is geen band tusschen het publiek en dat boek.

Nemen wij nu dit algemeene begrip, dan treedt de dood dus als antithese op tegenover de compositie, die heerlijke eigenschap van Gods werken. De dood is decompositio; de schepping compositio. Wat is muziek? Niet de enkele tonen. Neen, de muziek komt eerst dan, als de accoorden gecomponeerd worden en die wederom verbonden met de innerlijke bewegingen van den mensch. In de tonenwereld moet zoodanige greep gedaan worden, dat het in verband staat met wat in den mensch omgaat. Eerst dan is er compositio, binding. Zoo is het op elk terrein; de elementen afzonderlijk zijn niets; eerst wanneer ze gecomponeerd zijn, worden ze iets. Ge hebt daar een hoop steenen; neem elk op zich zelf — ge hebt niets; voeg ze samen en ge hebt een huis.

Daarom vinden wij, dat er oorspronkelijk was een bajert, een dooreenwoeling van ongelijksoortige elementen; dus geen harmonie maar een תֹהוּ וָבֹהוּ; en al wat God deed was מְרַחֶפֶת; de רוּחַ אֱלֹהִים is niet met dien chaos in verbinding, maar zweeft er boven. Waar 't God nu belieft, die dwarlende elementen te componeeren, daar is eerst sprake van het accoord. Het gelijksoortige geeft geen accoord (uit duizendmaal denzelfden toon kunt ge nooit een accoord krijgen); eerst wanneer men twee verschillende elementen heeft, kan

men gaan componeeren en een accooord te voorschijn roepen. De compositie is het werk van het Goddelijke en dat werk is ingedrukt in de Schepping, niet in den enkelen atoom maar toen de רוּחַ אֱלֹהִים de Schepping indrong, de soorten schiep en door de harmonie dier soorten de accoorden componeerde. Daarom is samenstelling de hoogste uiting van de Goddelijke actio. Niet een krammen of lijmen, maar zoo twee onderscheidene elementen vereenigen, dat een derde iets geboren wordt, wat een zaak in zichzelf is. Zoo bv. wanneer God de menschelijke en goddelijke natuur vereenigt, ontstaat een derde: de Middelaar; wanneer ziel en lichaam worden vereenigd: de persoon; wanneer schepsel en Schepper worden vereenigd in den geloovige: het kind van God.

In het ééne denkbeeld van compositie ligt de oorsprong van al wat schoon, luisterrijk en liefelijk is, ja van alle liefde zelf. Die compositio is de liefde. Vandaar dat alleen de liefde den Middelaar dragen kan, tot zelfs waar Hij ingaat in de vallei des eeuwigen doods. In het huwelijk draagt de liefde de compositie van man en vrouw, het is niet een samensmelten van atomen maar een hoogere goddelijke aandrift, die beide tezamenvoegt. En zoo geeft Hij, die de Liefde is, in de compositie het hoogste stempel aan deze wereld.

Daarom staat 't Christendom tegenover alle Pantheïsme en Boedhisme. Ook het Boedhisme wil *vereeniging* maar door *samensmelting*. De Gereformeerden leeren beslist: geen samensmelting van man en vrouw, van lichaam en ziel; van God en mensch, maar samenbinding, zoodat er een derde ontstaat. „Deze twee zullen tot één vleesch zijn." De muziek leert ons dit duidelijk. Samensmelting van tonen, zóó dat alle één geluid geven, verbreekt de harmonie. Harmonie eischt niet samensmelting maar samenbinding van twee verschillende tonen, zoodat er een derde: het accoord onstaat.

Het Pantheïsme spreekt evenmin van verbinding; want zal er een verbinding zijn, dan moet ik eerst twee dingen hebben, die te verbinden zijn, d. w. z. die door hun eigen grens uiteen worden gehouden. Het Pantheïsme en Boeddhisme nemen juist de grenzen weg, laten alles in elkander overvloeien, tot zij ten slotte in de Nirwana opgaan. Dit punt helder ingezien zijnde geeft een wapen tegen alle Pantheïsme. Zoo deugt de Christologie der Vermittelungs-theologen niet, omdat zij bij den Middelaar de goddelijke en menschelijke natuur laat ineenvloeien, assimileeren in het god-menschelijke. Zoo gaat hun anthropologie fout, omdat zij het onderscheid opheft tusschen ziel en lichaam en van het „Geistleibliche" spreekt. Zoo deugt ook hun religio niet, omdat zij de goddelijke en menschelijke natuur als van één geslacht ineen laat vloeien. Dit alles komt, omdat men de kracht van de compositie niet erkent.

Compositio is geen aaneenschakeling van twee dingen ; maar een daad, die alleen aan God eigen is, en waardoor een nieuw derde iets te voorschijn komt.

De tegenstelling daarvan is de decompositio.

Uit de compositio ontstaat het leven ; uit de compositio van ziel en lichaam het persoonlijk leven, van Schepper en schepsel het geestelijk leven ; van de goddelijke en menschelijke natuur de Middelaar; van man en vrouw het leven van staat en maatschappij.

De decompositio is het tegenovergestelde : de dood. Die doet niets anders dan de gelegde banden verbreken. Er kan dus geen sprake zijn van dood, waar geen banden liggen, die losgemaakt kunnen worden ; daarmede is zijn terrein afgeperkt. Vandaar dat, waar eenmaal banden gelegd zijn, die niet kunnen verbroken worden, daar ook de dood weg zal gaan ; „οὐκετι θάνατος ἔσται" luidt het in de Openbaring, omdat in den hemel heerlijke onlosmakelijke banden zijn ; omdat daar de volharding der heiligen is. En nu begrijpen wij ook, wat de apostel zegt : dat de dood zelf sterven zal. Want waar al 't ontbindbare ontbonden zal zijn, daar is niets meer te ontbinden. Daar is alleen het ontbondene en verder sterven onmogelijk. Vandaar „dat de laatste vijand die te niet zal gedaan worden is de dood" en dat „de dood is geworpen in den poel des vuurs." Wij moeten ons dit niet voorstellen, als ware er dan geen eeuwige dood meer ; maar zoo dat de dood als actieve macht niet meer kan optreden.

Nu leert de Heilige Schrift allerwegen, dat de actie van den dood in de zonde zit, en dat waar de zonde zich openbaart, onmiddellijk de doodsactie er is. In gewone, zelfs Gereformeerde Dogmatieken, wordt hier niet genoeg op gewezen.

Het is niet de minste verdienste van Böhl's Dogmatiek, dat hij dit punt zoo krachtig op den voorgrond plaatste en aan den dood in verband met Adams zonde, de hem toe te kennen plaats gegeven heeft. In het מוֹת תָּמוּת van het paradijs wordt met nadruk aangegeven, dat beide niet te scheiden zijn. Rom. 6 : 23 leert dat het ὀψώνιον d. i. de eetspijs der zonde de dood is. Men gaat bij de zonde in dienst en krijgt nu om te leven het tegendeel van het leven, dat is, den dood. Cf. Rom. 5 : 12; I Cor. 15 : 21, 26 en 55 en Jac. 1 : 15. („O dood waar is uw prikkel ?" wil zeggen : de zonde is de prikkel van den dood ; de dood verzet geen voet, als er geen prikkel komt, die de actie verwekt.) De Schrift leert dus overal een genetisch verband tusschen de zonde en den dood.

Komt men dus aan het paradijsverhaal toe, dan is het niet voldoend te zeggen, dat het „Ten dage als gij van dezen boom eet, zult gij den dood sterven" bewijst, dat de mensch zonder den zondeval niet gestorven, maar, evenals Henoch en Elia, in een verheerlijkten staat opgenomen zou zijn",

want dit is natuurlijk op zich zelf waar, maar toch een zeer ondiepe voorstelling; want dan neemt men „dood" in den zin van „lichamelijk overlijden", en wij moeten hem beschouwen in zijn wezen. De dood is de vijand Gods, die eenmaal zelf gedood en begraven zal worden. De dood is dus een op zich zelf staande macht. Dit alles eischt dus, dat wij doordringen tot de diepste banden, waarin de mensch lag en daarvan is de eerste de band, die hem als schepsel aan zijn Schepper verbond. De staat der rechtheid is juist de uitdrukking om aan te geven, dat de band tusschen Schepper en schepsel recht lag en zuiver werkte. Is er dus sprake van „dood", dan moeten wij niet aan de oppervlakte blijven hangen, maar doordringen tot op dien band. Daarom luidt de bedreiging: „Indien gij, Adam, dat doet, dan gaat de band door, waarmede gij aan Mij verbonden laagt."

Het begaan der zonde, is het lossnijden van dien band. Losgesneden viel de mensch, — gelijk elk voorwerp, dat aan een koord hangt, wanneer dit losgesneden wordt, valt. En gelijk nu alle verdere verbinding in het schepsel hangt aan dien band, waarmee hij aan God verbonden was, zoo vloeit uit het doorsnijden van dien band voort, het losraken van alle andere banden in den mensch. Zoo had dit noodzakelijkerwijze ook ten gevolge na verloop van tijd het losmaken van den band, die ziel en lichaam verbond. Het afsterven *vloeit* dus *voort* uit het losmaken van den band tusschen Schepper en schepsel. De dood zelf echter ging werken op 't oogenblik, dat Adam at. —

Staan wij op dit standpunt, dan antwoorden wij op de vraag: „Waarom stierf Adam niet terstond?" — niet omdat God medelijden met hem had en daarom zijn vonnis uitstelde; want een doodvonnis, dat eerst na 1000 jaar voltrokken wordt, is een belachelijke straf. Neen, Adam's straf is niet verschoven maar terstond uitgevoerd. En wij kunnen dit alleen begrijpen, als wij weten, dat alle leven voor Adam en zijne nakomelingen hing aan dien draad, die hem aan God verbond, en dus 't doorsnijden daarvan de absolute dood was voor al wat in hem was en uit hem komen zou.

Daarom moeten wij 't מוֹת תָּמוּת niet opvatten, alsof het pas in vervulling trad bij Adam's dood. Vooral hierom niet, wijl naar de traditie der Kerk Adam zelf een uitverkorene was — een voorstelling waarvan ook wij ons niet kunnen losmaken. Het laat zich niet denken, dat er een tijd was, waarin Christus' Kerk niet op aarde is geweest. Dan moet echter Adam haar in den beginne hebben gerepresenteerd. En nu is er geen wedergeboorte mogelijk zonder dood, dus moet Adam nà den val gestorven zijn, niet den lichamelijken maar den geestelijken dood.

Om al deze redenen mainteneert de Kerk, dat het מוֹת תָּמוּת terstond in vervulling trad, niet door het lichamelijk overlijden, maar door het geestelijk sterven van Adam.

Het leven is dus compositio, de dood decompositio; daarom zegt de Heilige Schrift dat wij zijn: „ἀπηλλοτριωμένοι ἀπὸ τῆς ζωῆς τοῦ Θεοῦ" en deze ἀπαλλοτρίωσις is alleen mogelijk, wanneer er vroeger een band was met dat leven Gods.

Wat is nu de werking van deze decompositio? Raakt een mensch van God af? Nu wordt het moeilijk, want het antwoord op die vraag is: Ja en Neen. Ps. 139 spreekt het zoo kras mogelijk uit: „Al bedde ik mij in de helle, Gij zijt daar!" Nooit kan men aan God ontkomen. In den zin van Ps. 139 dient dus gezegd te worden: „Neen, nooit kan men van God gedecomponeerd worden."

Maar plaats nu het sterven van Judas en Stephanus naast elkaar, dan kunnen wij wel degelijk zeggen: „Judas was van God af." In dien zin kan het dus weer wel.

Ja en neen geldt dus van den mensch.

En dat is alleen mogelijk, doordat de mensch beide malen in een andere consideratie genomen wordt:

in de 1e plaats als creatuur,

„ „ 2e „ als van Gods geslacht.

Als creatuur kan nooit iets of iemand van God afraken. Ook nu nog bestaat Satan alleen, doordat God hem in 't leven houdt. De mensch als creatuur kan dus nooit weg uit Gods hand; decompositio van den band tusschen den Creator en het creatuur is onmogelijk of het zou voor het schepsel zijn algeheele pulveriseering en vernietiging.

Maar de mensch genomen als beelddrager Gods en dus aan Gods beeld verwant, kan wel van God afraken.

Een dier wordt gedecomponeerd bij het sterven, maar de creatuurlijke stof, waaruit het was samengesteld blijft bestaan, en wel in dezelfde verhouding tot God als vóór den dood, want of die stof voorkomt in den vorm van een spier bij een paard, of op den mesthoop ligt, doet er niet toe.

Maar al wat raakt het met God verwante bewuste leven, wordt wel gedecomponeerd; zoowel in den mensch, als in plant en dier.

Wat is in de bloem het met God verwante? De schoonheid en deze gaat weg, wanneer de bloem verdort en tot stof verteert.

Zoo is het ook met den mensch. De mensch blijft bestaan in existentie; maar wat hem zijn adel gaf, wat hem aan God verwant deed zijn, dat werd weggenomen en gedecomponeerd, toen de mensch van God afraakte.

Een tweede moeilijkheid ligt in het begrip van παλαιός en καινὸς ἄνθρωπος. Terwijl de Schrift leert, dat een kind van God een καινὸς ἄνθρωπος is geworden en de onbekeerde een παλαιὸς ἄνθρωπος bleef, is daarnaast in de Schrift sprake van den ἄνθρωπος in geheel anderen zin, zooals hij leeft op aarde.

Om dit te begrijpen moeten wij wel onderscheiden tusschen
ἄνθρωπος quod ad existentiam en
ἄνθρωπος quod ad qualitatem.

De ἄνθρωπος quod ad existentiam kan nooit vernietigd, evenmin als een chemisch deeltje, en alle spreken van een καινός of παλαιὸς ἄνθρωπος quod ad existentiam is onzin. Adam bleef dezelfde na zijn geestelijken dood, voor wie hem zag loopen, en evenzoo de bekeerde mensch na zijn geestelijke wedergeboorte.

Maar nu heeft de mensch ook een qualitas; en die qualitas zit niet alleen in spier-, ziels- of wils-kracht of wat ook; maar evenals bij de plant en het dier de schoonheidsgedachte de gedachte Gods is over de geheele bloem en het geheele paard; zoo is ook die qualitas de uitdrukking van de gedachte Gods over den geheelen mensch. Die qualitas is dus niet van een deel, van dit of dat in den mensch, maar van den geheelen mensch; en daarom wordt die qualitas in de Heilige Schrift genoemd de παλαιὸς of καινὸς ἄνθρωπος. Was deze qualitas eene hebbelijkheid, die er bij kwam, dan zouden wij moeten spreken van de παλαιὸς of καινὸς hebbelijkheid in den mensch; maar omdat deze qualitas eene centrale is, die op den geheelen mensch slaat, die, dewijl de mensch een organisch wezen is, reikt zoover de mensch rijkt, daarom heet die qualitas ἄνθρωπος. En daar die qualitas goed of kwaad kan zijn, noemt de Heilige Schrift haar καινὸς of παλαιὸς.

Toen God Adam schiep, gaf hij aan Adam het zijn van ἄνθρωπος quod ad existentiam en quod ad qualitatem.

In de 1e hoedanigheid was hij aan God verbonden met onlosmakelijke banden; nl. die van het creatuur aan den Creator.

In de 2e hoedanigheid lag hij aan God verbonden, niet als creatuur maar gelijk Luc. 3 zegt, als zoon aan Zijn Vader; dus het genetische begrip; die band was wel losmakelijk.

Die ἄνθρωπος nu quod ad qualitatem, dien Adam van God ontving, is gestorven zoodra Adam zondigde. Toen de zonde intrad was de mensch *dood*. Wie dit Schriftbegrip van „dood" goed vat, staat pal tegenover het Arminianisme. Immers de ἄνθρωπος quod ad qualitatem heeft betrekking op de ethische zijde van den mensch; door dit in te zien, begrijpen wij ook ons volkomen bederf; de mensch is zedelijk een lijk.

Daarachter, daarna ligt de wedergeboorte. Wat doet nu die wedergeboorte?

Zoodra die ἄνθρωπος quod ad qualitatem sterft, slaat de natura in het *tegendeel* om en ontstaat er een andere ἄνθρωπος; niet een hebbelijkheid of neiging maar een *geheel* andere (quod ad qualitatem) ἄνθρωπος. Deze ἄνθρωπος quod ad qualitatem, die, door de zonde afgesneden, omslaat in een ἄνθρωπος die minus is, of gelijk

de Schrift het uitdrukt, die melaatsch is van den hoofschedel af tot de voetzool toe — dat is de παλαιὸς ἄνθρωπος.

Nu komt de wedergeboorte.

Wordt de παλαιὸς ἄνθρωπος nu hernieuwd; is het een ἀνακαίνωσις? Neen, de „oude mensch" moet sterven. Is hij dan niet dood? Ja, hij is wel dood, maar toch was er nog een nawerking van leven in.

Kap een boom om en over twee maanden zult ge aan den afgehouwen stam nog groene spruitjes zien. Toch is die boom dood; maar het sap, dat in de vezelen was, moet eerst geheel naar boven getrokken zijn, voor de werking ophoudt.

Als de gaspijpen afgesneden worden, houdt alle aanvoer uit de fabriek op; maar toch zit er in de buizen nog een gas, dat, aangestoken, eenigen tijd lang een flauw vlammetje geeft. Zoo is het ook bij den boom: de wortels zijn de fabriek, de stam de buis; de bladeren de gaspitjes. En zoo is het ook bij den mensch. Toen Adam afgesneden was van de levensfontein in God, was er terstond niet de minste aanvoer meer van leven en stierf de mensch. Maar toch dat sterven kon dieper worden, en in dien zin moet de παλαιὸς ἄνθρωπος, die door de zonde ontstaan was, steeds meer sterven, tot hij eindelijk geheel weggaat, want hij kan nooit in den hemel komen.

In de wedergeboorte nu is er een wederaanbinding, recompositio; dan krijgt de mensch weer zijn aanvoer uit de fontein des levens. „Die drinken zal van 't water, dat ik hem geef, die zal in der eeuwigheid niet dorsten", aldus drukt Christus deze gedachte uit. Want de recompositio heeft niet plaats met elke gaspit op zich zelf, maar met de aanvoerbuis. De menschheid had die hoofdaanvoerbuis in Adam gehad; maar deze was afgesneden; en nu komt de recompositio, de wederaansluiting in Christus en alleen in de gemeenschap met Hem ligt de recompositio voor de geloovigen.

Deze recompositio geschiedt voor de geloovigen door de unio mystica cum Christo; of gelijk de Schrift het uitdrukt door de ἐμφύτωσις, de inenting van het afgesneden takje in den levenden stam; het ingelijfd worden in den Middelaar.

Een derde moeilijkheid ligt in het *ik*. Wij kunnen wel onderscheid maken tusschen den παλαιὸς ἄνθρωπος en den καινὸς maar ons *ik*, sterft dat ooit? — Neen, dat kan niet! luidt ons antwoord, maar even beslist: Ja, dat moet; ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγὼ ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός (Gal. 2 : 20).

Wat wordt hiermede bedoeld?

De wedergeboorte is niet, dat de παλαιὸς ἄνθρωπος wedergeboren wordt, maar het *ik*. De παλαιὸς ἄνθρωπος moet dood en het *ik*, dat eerst een παλαιὸς ἄνθρωπος had, krijgt nu een καινὸς ἄνθρωπος, maar blijft een en dezelfde ὑπόστασις. Adam kreeg bij zijn schepping: ziel en lichaam. De vereeniging daarvan vormde den

persoon of het *ik*. Dat *ik* heeft dus ziel en lichaam; heeft existentie en qualitas en dàt *ik* is onsterfelijk. Maar welk *ik* is dan wel sterfelijk?

Het *ik* vereenzelvigt zich met den ἄνθρωπος, 't zij met den παλαιός, 't zij met den καινός. In den onbekeerden zondaar is het vereenzelvigd met den παλαιὸς ἄνθρωπος. Bij hem is het Ego = παλαιὸς ἄνθρωπος.

Een kind van God, genomen één oogenblik na zijn sterven, is volkomen vereenzelvigd met den καινὸς ἄνθρωπος; wanneer hij zijn oogen opendoet in de eeuwigheid, is zijn Ego = καινὸς ἄνθρωπος.

Op 't moment der wedergeboorte, wordt de παλαιὸς ἄνθρωπος *potentieel* van het *ik* losgemaakt en de καινὸς ἄνθρωπος hem gegeven; dan is het geworden οὐκέτι ἐγὼ ζῶ, ἀλλὰ Χριστὸς ἐν ἐμοί; en tevens ἐγὼ ζῶ ἐν Χριστῷ.

Op de vraag of het *ik* sterven kan, moet geantwoord: Ja en Neen. Neemt men het *ik* als bezitter, „Einhaber" van den παλαιὸς ἄνθρωπος — dat moet sterven; maar vereenzelvigt men het *ik* met den καινὸς ἄνθρωπος — dat moet leven.

Wanneer er dus staat „*Wij* zijn gerechtvaardigd", „Die *ons* uitverkoren heeft in Hem", dan spreekt daar de καινὸς ἄνθρωπος. —

Het proces van den dood.

De mensch in het paradijs

a. hing met zijn bewust leven geschalmd aan God;

b. aan dien schalm hangt een andere schalm, die de faculteiten van de ziel harmonisch samenhoudt;

c. daaraan hangt weer de schalm, die de verschillende functies van 't lichaam samenknoopt met de faculteiten der ziel;

d. in de twee laatsten zit een schalm, die hem schakelt aan het leven der menschheid om hem heen;

e. een schalm, die 't menschelijk organisme weer schakelt aan dier, plant enz., kortom aan geheel de schepping.

Deze schakels zijn organisch; d. w. z. organisch vloeit de een uit den ander voort. Geraakt dus de eerste los, dan werkt dit door in alle schalmen.

Ten 1e koppelt de dood den mensch dus van God af; en dientengevolge verdwijnt ten 2e de schalm der harmonie uit het menschelijk wezen, die de faculteit der ziel samenhield. Het verstand wordt verduisterd en de wil verzwakt, als gevolg daarvan, dat de mensch vervreemd is van den levenden God.

Zoolang de mensch aan God verbonden was, konden ook de raderen van 's menschen innerlijk wezen slechts in samenhang zich bewegen; maar nu deze harmonie verstoord werd, werden alle faculteiten met den dood aangedaan, zoodat èn onze conscientie èn onze wil én onze kennis èn onze verbeelding

van nature dood zijn. Mits men onder dood slechts versta: de losmaking van den band. De raderen draaien nog wel, misschien zelfs sneller dan vroeger, maar ze draaien niet meer op den riem, waarom ze moesten loopen, zij kregen een verkeerde richting.

Ten 3e is de dood doorgegaan op den schalm, die ziel en lichaam verbindt, en heeft ook dien verbroken.

Op tweeërlei wijze:

a door het verband los te maken tusschen ziel en lichaam;

b door als gevolg daarvan een verkeerde actie in het lichaam te brengen, die de verhouding tot de ziel omkeert.

Wij weten allen bij ervaring, „dat de geest wel gewillig is, maar 't vleesch zwak". Wanneer wij 's avonds een brief willen gaan schrijven, overvalt ons de sluimering en moeten wij ter ruste gaan. Iemand, die 60 jaar oud is, en wat zijn geest betreft, dus veel zou kunnen produceeren, wil spreken, maar zijn stem begeeft hem en hij kan niet meer. Het lichaam dient den geest niet meer; de harmonische functie, waardoor het lichaam 't orgaan van de ziel moest wezen, is verstoord.

Datgene wat de Schrift noemt: „het rad des levens", sloeg bij het lichaam uit den band der ziel en sloeg daardoor tot verderf over. Zoo ontstaat er een prikkeling van 't lichaam op de ziel; ziekte, zwakte, krankheid wordt door die storing teweeggebracht en zoo gaat het tot in den dood. Dan wordt het lichaam in zijn sarkischen samenhang ontbonden.

Ten 4e wordt verbroken de schakel, waarmede de mensch verbonden was aan de natuur. Ook deze schakel duurt nog een tijd lang, tot ook voor deze het moment komt, dat zij verbroken wordt. Het overlijden is nl. het losmaken van den band, die ons aan deze aardsche natuur verbindt en niet alleen een uitwonen van de ziel uit het lichaam. De uitdrukking: „het tijdelijke met het eeuwige verwisseld," is dus wel niet volkomen juist, maar drukt toch vrij goed de gedachte uit, dat met den dood de visibilis creatio voor ons ophoudt. Daarom hebben onze vaderen ook steeds zoo geijverd tegen de valsche voorstelling van 't chiliastisch rijk, dat deze verbreking van *alle* aardsche banden niet tot zijn volle recht laat komen.

Ten 5e wordt verbroken de schakel, die het individu aan de menschheid verbond. Het menschelijk organisme was één geheel, had eene eenheid; en bezat die in Adam. Maar toen Adam zondigde, was die eenheid weg, hield de band, die allen saambond, op.

Later wilde de menschheid bij Babel een mechanische eenheid constitueeren, maar God wierp ze uiteen.

Niet omdat God geen menschheid gedoogde, maar omdat het in Gods bestel

lag een nieuwe menschheid te constitueeren. Het „één herder en ééne kudde" staat tegenover Babels torenbouw. Die recompositie van de menschheid werkt door Christus. Hij is het hoofd; die nieuwe menschheid is Zijn lichaam. Dat aanhoorig blijven aan de menschheid is alleen mogelijk door met Christus in contact te komen; tot op onzen dood blijft dit een onbesliste zaak. De vraag of iemand aan die menschheid zal behooren, is niet een tijdelijke, maar een eeuwige vraag en hangt daarvan af, of er aansluiting is met Christus. De oude samenbinding gaat in den dood; in de hel is geen samenbinding meer; in den dag des oordeels gaat de aardsche menschheid uiteen. In Christus is het menschelijk geslacht eeuwig: die niet met Christus verbonden is, valt dus bij zijn sterven van de menschheid af.

Het proces van den dood is derhalve:

1e decompositio van den band met God.
2e „ „ „ „ der faculteiten
3e „ „ ziel en lichaam.
4e „ „ den band met de aardsche omgeving.
5e „ „ „ „ „ „ menschheid, gelijk die op aarde optreedt.

Die nu als nieuwe mensch in Christus is ingelijfd in de vergadering der volmaakt-rechtvaardigen, voor hem is er eene nieuwe hemel en nieuwe aarde, op dewelke gerechtigheid wonen zal.

Wanneer nu in de compositio het goddelijk werk ligt, het scheppende werk, waarin Gods Majesteit in haar diepste mysterie uitkomt, en die compositio door de zonde verbroken is en gedecomponeerd, wat is het dan anders, indien de mensch zich aanmatigt het gedecomponeerde weer te willen recomponeeren, dan creatuurlijke hoovaardij? En dat nu is het wezen van het Arminianisme. Het zegt: Scheppen kan ik niet, maar recomponeeren wat door de zonde verbroken is kan ik wel. Of men nu al zegt: van dien doorgebroken band kan ik slechts één draadje, of dat men beweert er 7 te kunnen herstellen, doet niets ter zake. Elke poging, elk beweren om als mensch, als schepsel te recomponeeren, wat door God gecomponeerd was, is goddeloos.

Elk Arminianisme is *zonde* in den wortel, en daarom kan de Gereformeerde Kerk daar geen vrede mee hebben.

Daar waar een *niet-zondig* mensch, wijl schepsel, nooit dien band kan stellen, is het nog zwaarder te beweren, dat dit wel kan gedaan worden door een *gevallen* schepsel. Het eerste beweren de Pelagianen, het tweede de Arminianen. De gewone voorstelling, als waren de Arminianen niet zoo erg als de Pelagianen is dus fout. Het Pelagianisme erkent niet, dat de mensch gevallen is; het Arminianisme wel en kent toch aan dien gevallen mensch

de macht toe om te doen, wat het eigenaardige is van Gods Majesteit.

Daarom toont deze diepe onderscheiding van compositio in de schepping, decompositio in den val en recompositio in de wedergeboorte zoo duidelijk, waarom de zondaar niets kan toebrengen aan zijn eigen zaligheid.

Overal waar nu de goede banden worden losgemaakt, komen valsche verbindingen. Waar de mensch zich lossnijdt van God, komt een verbinding met Satan; waar de mensch lossnijdt den band, die de ziel over het lichaam heerschen deed, komt een band, die 't lichaam heerschen doet over de ziel; waar de mensch den band verbreekt, die hem bond aan 't organisme der menschheid, daar komt een verbinding met de valsche wereld ὁ κόσμος, die zich als nieuw organisme poogt op te werpen.

De mensch kan niet componeeren, wel stuksnijden, wat gebonden lag; daar behoeft men geen God voor te zijn. Een klein kind kan wel een kunstig horloge stuksmijten, maar het in orde brengen kan alleen de horlogemaker. Waar de mensch nu den band verbreekt, meent hij te kunnen worden, wat hij zelf wil en dat nu belet God; dat is de diepe teleurstelling van den zondaar.

Wanneer een schip van het anker afslaat, is het van dat oogenblik af overgegeven aan het spel van golven en wind. Zoo is het ook bij den mensch: uit het stuksnijden van den band, die hem aan God verbond, volgen toestanden, die hij niet wist of wilde; hij heeft zijn anker losgelaten en is nu aan Satan verbonden, terwijl de orkaan der booze hartstochten hem drijft.

Wij moeten de zaak dus van twee kanten bezien: èn van de verbinding, die losgesneden wordt, èn van de verbinding, die komt.

1 In de *Schepping* legde God een band:
   a tusschen den mensch en God;
   b tusschen ziel en lichaam;
   c tusschen den mensch en de menschheid.
2 In de *Zonde* werd de band losgesneden tusschen:
   a den mensch en God;
   b ziel en lichaam;
   c den mensch en de menschheid;

en kwamen daarvoor in de plaats:
   a de band met Satan;
   b de band met 't lichaam, waardoor de ziel beheerscht wordt;
   c de band met den κόσμος, waarvan 't hoofd is „de mensch der zonde."

(Adam was 't hoofd van 't oorspronkelijk bedoelde geslacht; Christus is 't hoofd van 't nieuwe organisme. Daartusschen ligt als Zerrbild Babel's torenbouw, waarbij de mensch een eigen menschheid stichten wou.)

3 In de *Herschepping* wordt de mensch losgemaakt:

a van den band met Satan;

b van den band aan 't lichaam des doods;

c van den band aan den κόσμος

en wordt hem aangelegd:

a de band aan God — onlosmakelijk;

b de band, waardoor de ziel weer heerschappij krijgt over het lichaam — potentiëel op aarde; volkomen hiernamaals.

c de band aan Christus en de nieuwe menschheid, potentieel hier op aarde, volkomen in de δόξα αἰώνιος.

Zegen en vloek.

Zegen is *samenbinden*, vloek is *scheiden*; wij hebben hier dus weer dezelfde gedachte als in compositie en decompositie.

In het scheppen spreekt God en het is er; het scheppen geschiedt dus door het woord Gods; en dat scheppende woord Gods zwijgt daarna niet, maar klinkt door en draagt alle dingen. Daarom spreekt de Schrift van ὁ φέρων τὰ πάντα διὰ τοῦ ῥήματος τῆς δυνάμεως αὐτοῦ. God strekt geen armen uit om de wereld te dragen, maar regeert alles door Zijn woord, gelijk een meester, alleen door den opslag zijner oogen een geheele school in orde houdt.

Nu zou er geen zegen en geen vloek zijn, als er geen zonde was gekomen d. w. z. als dat scheppende woord altijd had doorgeklonken en alles dus gebleven was, zooals het eerst ging.

Maar er is verstoring, verbreking in gekomen.

En nu kon er tweeërlei geschieden:

òf dat scheppende woord treedt weer herstellend op, brengt de goddelijke kracht over in het diep gezonken schepsel en verbindt hem weer met God — en dat is de *Zegen*.

òf dat scheppende woord keert zich in toorne tegen dat schepsel — en dat is de *vloek*.

Daarom is de eigenlijke uitdrukking: God spreekt zegen of vloek — en dit kan mediate of immediate gebeuren.

Nu slaat zegen en vloek altijd op een band,

1e op de verbinding van middel en doel. Als spijs en bloed verbinding hebben, dan gedijt het lichaam en dat is de zegen; blijft die verbinding uit, dan vermagert de mensch en er is vloek. Werkt God die kracht niet, dan kan geen dokter

ter wereld haar vervangen. Daarom moeten wij voor het eten om Gods zegen bidden.

2e op de verbinding van heden en toekomst. Er is een continuiteit der dingen; voor God liggen zij in Zijn raad alle in één eeuwig heden saamgevat. Wanneer een zaadkorrel in den grond gestopt wordt, ziet God de vrucht reeds, want voor Hem is er geen tijd. Daarom is het zegen spreken over een land: het verband leggen tusschen de kiem en de vrucht; het zegen spreken over een volk, dat het heden van dit volk verbonden wordt aan de toekomst, met hetgeen uit dit volk groeien en komen zal. Het zegen spreken van een vader op zijn sterfbed is niet een toovermiddel, maar mediate spreekt hij uit de scheppende macht, die de kinderen op zijn sterfbed met de toekomst verbindt en de aan zijn geslacht gegeven belofte realiseert.

De *Verdoemenis.*

Zij is het *onherroepelijk* verklaren van den vloek: anders eigenlijk niets. Evenals de zegen culmineert in de volharding der heiligen, zoo ligt de tegenpool in de verdoemenis, de onlosmakelijke vloek.

In verband hiermede, zullen wij thans ook de vraag behandelen of de erfzonde zelf gestraft wordt, en of de dood ook werkt ter oorzake van de erfzonde?

De erfzonde is niets, dan de nawerking van den vloek uitgesproken in het paradijs; de continuïteit in de zonde, die zich als een loopend vuur aan allen heeft meegedeeld, en als een altijd losrafelende en ontbindende macht den mensch verwoest.

Ondervindt de wedergeborene deze nawerking ook? — Voor zooverre hij samenhangt met den ouden mensch: ja. Zelfs wordt dit bij hem verhaast; vóó zijne bekeering ging de werking langzaam; maar nu sleurt de wedergeborene den ouden mensch naar het kruis, haalt hem aan stukken en brokken, doodt en begraaft hem. Daarom zegt onze Catechismus: dat wij onzen ouden mensch hoe langer hoe meer moeten kruisigen, dooden en begraven.

De doop is voor den geloovige het symbool van de samenbinding en inlijving in de nieuwe menschheid; waarom de innerlijke toestand aan die acte beantwoorden moet, wil ze waarachtig doop zijn.

Welke zijn de gevolgen van den dood?

Wij zullen thans een korte analyse geven van de ontbinding, die door de zonde in 't leven trad.

A. *Lichamelijk.*

a. a parte corporis.

1. De algemeene zwakheid, daling van kracht, verlies aan energie.
2. De krankheden en pijnen.
3. De geobjectiveerde pijnen, die als een macht over den mensch komen, en die de Schrift noemt „pestilentiën"; zij vormen een tusschenschakel in de epidemieën. In de pestilentie treedt de macht der ontbinding naar buiten en werpt zich op den mensch.

b. a parte animalium.

Ook in de dierenwereld trad deze ontbindende macht op en riep in 't leven:

1. de wilde dieren,
2. de giftige dieren,
3. de ondieren.

c. a parte plantarum.

1. De doornen,
2. De distels,
3. De giftplanten.

d. a parte elementorum.

1. Onweder en bliksem,
2. Stormen en orkanen,
3. De zee. — Ook de zee is een kwade macht; daarom zegt de apostel in Openb. 21 : 1 καὶ ἡ θάλασσα οὐκ ἔστιν ἔτι. — Hiermede is niet bedoeld het water op zich zelf, maar de menschenverslindende macht.

Verder zijn nog, wat het lichamelijke betreft, als gevolgen der zonde — dat is, wat in het paradijs niet was en volgens de Openbaring in den nieuwe hemel en aarde verdwijnen zal — aan te merken:

e. a parte relationis hominis ad naturam.

1. De dieren heerschen over den mensch; in het paradijs had de mensch heerschappij over de natuur; thans heeft hij die verloren; nog iets daarvan zien wij in slangenbezweerders en dierentemmers.
2. In het paradijs kwam het voedsel vanzelf; nu is het geworden: „in het zweet uws aanschijns zult gij uw brood eten".

f. a parte procreationis.

In het paradijs luidde het: „weest vruchtbaar en vermenigvuldigt u" zonder smarte; thans luidt de vloek tot de vrouw: „Met smarte zult gij kinderen baren."

De zonde dringt dus door in alle visibilia en zet hun existentie om in het tegendeel.

B. *Geestelijk.*

1e Knakking van de geestkracht, daling van de zedelijke vermogens, zwakheid van intellect en wil.

2e De hartstochten, de van hun anker gevlogen neigingen, die los woelen en met driften en prikkelingen den mensch onweerstaanbaar voortdrijven. De band, waarmee hij ze vasthield, is los en nu sleuren ze hem mede in hun vaart.

3e De omzetting van de krachten der ziel in haar tegendeel. De wilskracht sloeg om in koppigheid en hoogheid; het intellect in sluwheid en list.

4e Het droomenleven met zijn angsten en benauwingen, die 't aanbrengt en die in den slaap onrust voor rust geven.

5e De manieën en krankzinnigheden, die hiermede op één lijn staan.

6e De doodsbenauwdheden en aanvechtingen, waarmee Satan ons overvalt.

7e De rechtstreeksche ervaring van den toorn, de grimmigheid en verbolgenheid des Heeren.

8e Het slaan van de zonde met de zonde; d. i. als de Heere over ons komt om ons te verharden en te verstokken.

Vergelijk voor deze punten: Deut. 28 : 28; Ps. 88 : 16—19; Ps. 90 : 7; Jes. 33 : 14; Rom. 1 : 24—26; II Thess. 2 : 10 en 11.

C. *Sociaal.*

1. De straffen van tuchtiging en kastijding, bestaande in het „zwaard dragen der overheid" en „de macht des vaders" zoowel in zijn crimineelen als correctioneelen vorm.

2. Het ons aangedaan geweld van hen, die dit doen, zonder van God daartoe aangesteld te zijn; allerlei instrument, dat tegen ons bereid wordt; krenking van eer, laster, nijd en eindelijk moord.

3. Verdriet in al zijne vormen; dit ontstaat waar de banden losraken, die ons aan menschen verbonden, en verkeerde banden daarvoor in de plaats komen. Verdriet heb ik niet van degenen, met wie ik in geen betrekking sta; maar wel van hen, met wie men verbonden is in een huisgezin, door een ambt, in een kring 't zij van broeders, studenten enz. of door 't nationale leven.

Deze twee laatsten te zamen gevoegd (nl. geweld en verdriet) gaan over en culmineeren in den oorlog. De oorlog is de verbreking der banden, waarmede de volkeren verbonden waren en het aandoen van geweld door het eene volk aan het andere.

4. Eindelijk werkt de dood in het sociale leven door het wegnemen van

den band van vertrouwen, en het daarvoor in de plaats treden van wantrouwen. Niets verbreekt een volk zoozeer als wantrouwen.

De beurs b.v. vormt als 't ware een geheel, saamgebonden door de onzichtbare banden van het crediet. Zoodra bespeurt men echter niet, dat een of andere bank frauduleus is, of alle vertrouwen, alle band gaat weg en de handel staat stil.

Dat vertrouwen is overal; als wij op straat loopen, vertrouwen wij, dat niemand ons dood steken zal; als wij iets koopen, vertrouwen wij den winkelier, dat hij goede waar levert; en hij ons, dat wij betalen zullen. En dat dit vertrouwen bestaat is alleen door Gods genade; was het weg, dan zou alle samenleving dood zijn; dan zou men niet op straat durven komen en alle handel ophouden.

Eigenlijk moest hier ook nog besproken, welke gevolgen de zonde heeft voor de laatste dingen, maar dit zullen wij uitvoeriger doen in den Locus „de Novissimis."

Alleen moeten wij nog commemoreeren, dat 't algemeene begrip, dat de H. S. gebruikt voor dien toestand van ontbinding der sociale banden, is „*ματαιότης*" Rom. 8 : 20, Ef. 4 : 17.

Het lijden der geloovigen.

Indien het lijden het gevolg der zonde is, waarom moeten wij dan nog sterven, daar wij God toebehooren?

Waarom is er dan nog lijden voor de geloovigen?

Dat is een der hoofdvragen in de Heilige Schrift. Die op de hoogte is met de chokmatische litteratuur van het O. T., (de Spreuken, Prediker, Job en vele Psalmen) die weet, hoe deze vraag *de* vraag is, die de geloovigen van het O. V. gedrukt heeft.

Het is altijd de klaagtoon van Asaf in Ps. 73, dat hij de boozen gelukkig ziet en zich zelven niet; die bijna in verzet was gekomen tegen de beschikking Gods, of gelijk hij zelf zegt: „Mijne voeten waren bijna uitgegleden, totdat ik in Uw heiligdom inging en op hunlieder einde merkte."

Dat is het groote probleem van het boek Job en de Prediker. Het is geen quaestie, die er in paraenetischen zin bij kan komen, maar het is een hoofdvraag van het Oude Testament.

Waarom staat dit bij Israel zoo op den voorgrond?

Bij de geloovigen onder het O. V. is een groote verkleefdheid aan allerlei uitwendigen zegen: Kanaan, Jeruzalem, oud worden, kinderen hebben zijn de gaven waar hun hart aan hangt. En waar de Heere zijn geboden inprent, volgt er terstond: opdat het u welga in het land, dat Ik u geven zal. Men heeft

hieruit opgemaakt, dat de Israelieten nog op een lagen trap stonden, veel te weinig doorzagen het geestelijk karakter van den Jehova-dienst en zelfs materialistisch gezind waren.

Dit is zoo van spiritualistisch standpunt ; maar dat standpunt is fout ; het leidt er toe, dat alleen de ziel waarde heeft, het lichaam niet ; dat alleen de hemel beteekenis heeft, de aarde niet ; en dan nog de hemel genomen als iets onzichtbaars ; maar dan hebben ook de aardsche dingen geen realiteit. Voor den spiritualist is alleen Jezus' ziel in den hemel ; hij kan zich niet denken, dat ook ons vleesch daar komen zou. Hij is dan ook bereid toe te geven, dat Jezus' Opstanding weg kan en laat allen nadruk vallen op Golgotha. Consequent leidt dit er toe de geheele Heilsopenbaring te vernietigen ; want het heft de δόξα op, met al wat daarin ligt.

Het is dus volkomen natuurlijk, dat God, toen Hij zijn openbaring aan Israel gaf, van meet af dit spiritualisme heeft bestreden en hun ingeprent, dat er niet alleen een hemel maar ook een aarde, niet alleen onzichtbare maar ook zichtbare glans bestond ; hen heeft voorbereid op Jezus' Opstanding en lichamelijk zijn in den hemel ; en zoo op de realiteit der δόξα, die eens allen twijfel zal opheffen bij de παρουσία des Heeren.

Dit inziende begrijpen wij de chokmatische stukken, de verwachting van de aardsche regeering van den Messias en de klachten der ouden over dit leven. Er is dus niets aan van het beweren der Modernen en Ethischen, dat de Joden niet geloofden aan de onsterfelijkheid ; men kan dit alleen volhouden op 't spiritualistische standpunt.

En nu de quaestie zelf.

Is het lijden der geloovigen een straf te noemen ?

Ja en neen.

1e Ja — in zooverre alle firmanten mede lijden, wanneer de firma aangesproken wordt, ook al is het dat sommigen niet schuldig zijn.

Was er geen zonde, dan was er geen lijden ; in den hemel zal geen lijden zijn ; in het paradijs was er geen lijden ; lijden is de openbaring van Gods toorn tegen de zonde ; aan alle lijden kleeft dus de reuk van de straf over de zonde.

2e Ja — wijl het lijden is een straf voor de schuld voor het bewustzijn van Gods kinderen. Wanneer een kind van God eens diep aangegrepen wordt, gebeurt het, hoewel zelden, dat hij gevoelt : „ik heb geen schuld." Gewoonlijk laat de vrome een tijdlang zijne zonde onbeleden liggen, tot God komt door zijn orkanen den boom tot in zijne wortels schudt, en dan wordt zijn gemoed verbrijzeld en valt hij in de schuld voor zijn God. Daarom maakt het lijden meestal op den geloovige den indruk : „Ik heb gezondigd." Wie dat niet kent, heeft geen nauw leven met zijn God.

Wanneer gaat nu de geloovige mis? Als hij denkt: dat overkomt mij om mijne zonde. Wie dat zegt, heeft zijn geloof verloochend en is zijn Middelaar kwijt. Want wat anders is zijn geloof in dien Middelaar, dan de belijdenis, dat Christus Jezus volkomen voldaan heeft voor al zijne zonden van verleden, heden en toekomst! En waar die voldoening heeft plaats gehad, daar kan bij den geloovige geen sprake zijn van een lijden om nog iets van die schuld *zelf* aan te zuiveren. Verkeerde het kind van God nu altijd in een zuiveren geloofsstaat, dan zou hij dat gevoel niet hebben. Maar dit is helaas niet zoo: hij is zoo vaak ongeloovig. En treft hem dan het lijden, dan staat hij niet in den Middelaar, maar denkt met den Pelagiaan: „Dit is voor mijne zonde." En dat *moet* zoo zijn in dien toestand — anders ware het verkrachting van zijne conscientie. Ontwaakt het geloof echter weer, dan heeft het eerst deze werking: dat de geloovige nog meer zijn schuld gevoelt, omdat hij zoo zondigde tegenover zijn Vader; vervolgens dat hij uitroept: „kom mijne kleingeloovigheid te hulp" en eindelijk, dat hij meer en meer gaat gevoelen: „Ik heb geen schuld, want Christus heeft alles voor mij voldaan; het lijden heeft dus niets met mijn schuld te maken; het is een kastijding, die mij, niet van den Rechter, maar van mijn Vader overkomt." Zoo vindt het kind zijn Vader weer en triomfeert het geloof.

Er is maar drieërlei voldoening voor de schuld:

1e het lijden van Christus.

2e het lijden der verlorenen op aarde.

3e „ „ „ „ in de hel.

Dit is alles: straf lijden.

Maar bij een kind van God is dit niet zoo. Verkeert zulk een kind van God in een onbekeerden toestand, en wordt hij door lijden getroffen, dan is dit altijd een vaderlijk kastijden, nooit een rechterlijk straffen.

Daarom leert de Heilige Schrift, dat het lijden bij de geloovigen een heel andere beteekenis en bedoeling heeft, en wel:

ten 1e om instrument te zijn tot wederbaring; wedergeboorte òf in engeren zin genomen òf met de heiligmaking er bij.

Dit noemt de Schrift gewoonlijk *kastijding* b.v. II Sam. 7 : 14, 15; I Cor. 11 : 32 enz. Hebr. 12 : 6—9; Openb. 3 : 19;

ten 2e om (volgens de H. S.) te openbaren, wat er in Gods kinderen is; dan heet het *verzoeking* of *beproeving* cf. Rom. 5 : 3; Jac. 1 : 2—4; I Petr. 1 : 6, 7; Historisch in Gen. 22 : 1. (De offerande van Izaäk).

ten 3e om tot een baken in zee te zijn voor anderen; zooals met name alle martelaren een wolke der getuigen zijn, waarop wij gewezen worden, om ons af te manen van de ongerechtigheid en omgekeerd om ons te troosten, wan-

neer wij zien, dat de uitstekendste kinderen Gods in nog zooveel hoogere mate het lijden verdroegen,

ten 4e om een betooning van de heerlijkheid Gods te zijn en dat wel in tweeerlei zin:

eensdeels, dat God een brand maakt om te laten zien, hoe Hij blusschen kan; dat Hij slaat om te laten zien, hoe Hij genezen kan. De woorden van Jezus tot den blindgeborene (Joh. 9 : 1 v.v.) toonen dit volkomen, waar Hij zegt, dat zijn lijden niet in rapport staat met zijne of zijner ouderen zonde, maar dat dit geschied is „opdat Gods heerlijkheid zou geopenbaard worden" d. w. z. de kracht Gods tot genezing en betooning Zijner macht,

anderdeels tot geloofsbeproeving om te doen uitkomen niet voor den mensch zelf, maar tegenover een derde, wat God in zijne kinderen wrocht. Wie Job verstaan wil, moet daarin de verklaring zoeken, dat Satan aan God de macht betwist om zóó een zondaar aan zich te verbinden, dat hij niet meer los kan komen. En nu zegt God: Ik kan Job in het vuur werpen, en nog zal hij Mij trouw blijven. Dit boek nu dient om aan te toonen, hoe God dit deed en hoe de band, die Job aan God verbond, onverbroken bleef, en bovendien om derden te waarschuwen, dat zij niet aan Gods kinderen zouden komen; en eindelijk voor de andere geloovigen tot vertroosting, opdat zij weten, dat zij ook in hun lijden God verheerlijken kunnen.

Het actief element in het lijden van Gods kinderen is dus de verheerlijking Gods tegenover Satan.

De vraag waarom de geloovigen sterven moeten, zullen wij behandelen bij de Eschatologie.

De conditioneele onsterfelijkheid.

De conditioneele onsterfelijkheid is de voorstelling: „il y a des malades qui guérissent et il y a des malades qui périssent." De voorstelling, dat de ziel sterfelijk is en niet onsterfelijk; en dat metterdaad de meeste zielen vergaan, vernietigd worden, ophouden te bestaan en de onsterfelijkheid alleen bestaat voor wie in Jezus gelooft en uit Hem het leven ontving.

Men noemt dit *conditioneel*, omdat de onsterfelijkheid dan afhangt van de conditie, dat ge gelooft in Christus. Terwijl de Gereformeerde Kerk leerde een zalige opstanding, als men tot Christus behoorde, en een onzalige opstanding als men niet geloofde, leeren deze ketters, dat er voor de onbekeerden in 't geheel geen opstanding is.

Deze dwaalleer is hier te lande geimporteerd door Dr. Jonker, een nog jeugdig leeraar te Rotterdam; toch zal dit wel geen eigen vondst van dezen eerwaarden heer zijn, maar eenvoudig napraterij.

Want vraagt ge aan een Engelschen boekverkooper om u wat lectuur over dat punt te bezorgen, dan hebt ge direct een tafel vol. In Engeland n.l. is deze dwaling opgekomen en heeft daar veler harten verstrikt. Het is een noodschot der fluweelen orthodoxie; zij willen nog niet toegeven, dat er is een ἀποκατάστασις τῶν πάντων d. i. dat allen zalig zullen worden in Christus, doordat hun na den dood nog gelegenheid zal gegeven worden tot bekeering; noch, gelijk de Modernen willen, dat de afgestorvenen van planeet tot planeet zullen voortgaan om aldus tot de hoogste heerlijkheid te komen. Zij zijn nog te rechtzinnig om zulke ketterijen aan te nemen en het dualisme der H. S. volhoudende, willen zij toch ontkomen aan een eeuwige straf.

Die „eternal punishment" toch is het practische middel, waarmede de ongeloovige Engelschman den geloovige attaqueert. Door te vragen: „Gelooft ge dan, dat uw vader en moeder eeuwig verdoemd zijn", doet men ze terugdeinzen. Een gevolg van de Methodistische prediking, die Gods liefde voorop stelde ten koste van Gods rechtvaardigheid, en dus van de goddelijke liefde een bloot menschelijke maakte.

Om aan deze moeielijkheid te ontkomen, antwoordden de orthodoxen: „neen, dat gelooven wij ook niet; er is geen eeuwige verdoemenis, maar wel een „annihilation."

Intusschen komt de eer dezer uitvinding ook niet aan de Engelschen toe; deze leer is zoo oud als de weg naar Kralingen; men vond haar reeds bij Origines en de Kerkvaders, die onder zijn invloed stonden; ook bij enkele Gnostieken. En omdat de Kerk toen die onschriftuurlijke leer heeft verworpen, hebben de ketters van latere eeuwen er altijd lust in gehad om haar weer uit het stof op te delven; want van de ketters geldt in de eerste plaats: „Nitimur in vetitum".

Toen nu in de dagen der Reformatie het heir der Remonstranten en de bende der Socinianen kwam opdagen tegen de orthodoxe leer, waren er ook weer voorstanders dezer conditioneele onsterfelijkheidstheorie, nl. onder de Socinianen Volkelius en bij de Remonstranten Slatius en Curcellaeus, die vonden, dat er wel iets schoons in lag. Maar een Remonstrant is erg voorzichtig en bedachtzaam. De Remonstranten, hoewel ze den vrijen wil dreven, deden het toch altijd voorkomen, als prezen ze Gods genade. En zoo ook namen ze den schijn aan, als leerden ze de onsterfelijkheid; ze wilden geen „anni-hilation", maar gevoelloosmaking, een soort chloroformiseering der ziel. Ze vonden de conditioneele onsterfelijkheid vreeselijk. Alsof de ziel niet eeuwig zou zijn! Neen zoo slecht als de Socinianen waren zij niet; de ziel werd na den dood slechts gevoelloos, het was een soort zielenslaap, waartegen o.a. Calvijn geschreven had.

Ook bij Origines was deze ketterij nog napraterij; en de eigenlijke bronnen zijn een paar oude Joodsche rabbijnen: Rabbi Kimchi, Rabbi Saädja en Rabbi Manasse ben Israel. En van deze Joden is het door wettige concatenatio bij Dr. Jonker te recht gekomen.

Waar zijn nu hunne argumenten?

Daar Prof. Kuyper ze reeds in de Heraut behandeld heeft, zal hij ze thans slechts kort nagaan. Hun hoofdargument ligt in I Tim. 6 ; 16, waar van God staat ὁ μόνος ἀθανασίαν ἔχων. Nu redeneeren zij aldus: „Gijlieden zegt ἡ ψυχὴ ἀθανασίαν ἔχει en de Schrift leert, dat God alleen ἀθανασίαν ἔχει, dus zijt *gij* van de Schrift afgeweken."

Ons antwoord luidt: Als er stond ὁ μόνος ἀθάνατος ὤν, dan hadt gij gelijk; maar er staat ὁ μόνος ἀθανασίαν ἔχων en dat de ziel ἀθανασίαν ἔχει, leerden wij nooit. Of is het onderscheid u niet duidelijk, neemt dan het begrip ἡ ζωή; van den Zoon wordt geschreven ὅτι μόνος ζωήν ἔχει, terwijl wij het leven hebben door Hem. Zoo is het ook hier. God is de eenige, die ἀθανασίαν ἔχει, d. w. z. die de bron der onsterfelijkheid heeft, die in zich zelf ἀθάνατος is. Daarentegen alle schepsel, dat ἀθανατος wordt, hangt van oogenblik tot oogenblik af van Hem, die de ἀθανασία verleenen kan. Met deze eene opmerking is heel dit argument ontzenuwd.

Het tweede argument halen ze uit „αἰώνιος" en dergelijke begrippen. Wel is er in de Schrift, zeggen ze, van *eeuwige* pijnen sprake voor de verlorenen, maar dat „αἰώνιος" beteekent niet eeuwig, maar „zeer lang", „van langen duur." En dit toont men dan aan door teksten als: „Uw troon, o Koning (David) zal eeuwig zijn" en dergelijke. Dus, zeggen ze, is eeuwige straf ook niet anders dan een langdurige straf.

Antwoord: עוֹלָם, מִקֶּדֶם, αἰώνιος e. a. hebben altijd slechts ééne beteekenis: „quod excedit certum quoddam tempus, certum quendam terminum." Daarom worden zij gebruikt van een regeering, die langer duurt dan anderen; van een leven, dat den gewonen leeftijd overschrijdt; van een volk, dat langer bestaat, dan gewone volken; dus van alles, wat het gewone tijdperk overschrijdt.

Maar juist daaruit volgt nu, dat, zoodra dit begrip staat tegenover een onbepaald iets, dus tegenover den *tijd* zelf, het dan noodwendig de eeuwigheid moet beteekenen.

Er is onderscheid tusschen tijd absolute en relative genomen.

Tijd absolute is ἀπ' ἀρχῆς εἰς τέλος.

Tijd relative is voor een mensch b.v. 30 jaar.
voor een koninklijke dynastie drie eeuwen
voor een volk vijf à zes eeuwen.

Wanneer nu zulk een tijd, 't zij absolute, 't zij relative genomen, overschreden wordt, dan spreekt men van αἰώνιος.

Bedoelt het de overschrijding van een tempus relativum, dan is de vertaling: „zeer lang".

Bedoelt het de overschrijding van den tempus absolutum, dan is het id, quod omne tempus excedit, d. i. de eeuwigheid.

Wanneer Christus dus spreekt van een verderf dat αἰώνιος is, is er dan een tempus relative sumptum aanwijsbaar, die dit verderf onverschrijdt? Zoo ja, dan hebben de mannen van de conditioneele onsterfelijkheid gelijk. Maar wijl ze dit niet kunnen aanwijzen, daar spreekt het vanzelf, dat hier van niets anders sprake is dan van den tempus absolute sumptum, en dat αἰώνιος aldaar moet beteeken eeuwig, in den zin van oneindig.

(Om misverstand te voorkomen, moeten wij ook nog eene andere beteekenis van αἰώνιος aangeven, nl. quod ab omni temporis ratione exemptum est. Dat is de ζωὴ αἰώνιος.)

In het derde argument beroepen zij zich daarop, dat de woorden ἀπολλυσθαι, φθείρεσθαι enz. steeds in zoodanig verband gebruikt worden, dat dit niet beduidt een veranderen van toestand, maar verderven en vernietigen.

Een leuk, onnoozel argument, dat hunner onwaardig is, want ga ik bij de classici het begrip van ἀπόλλυσθαι onderzoeken, dan is het zeker niet moeilijk daaruit 't begrip „annihilation" te halen. Hoe komt dit? Omdat de classici meenden, dat alles verging; dat, als men een blok hout in het vuur gooide, er niets dan asch overbleef; wij weten beter, dat het hout nooit vergaat, dat οὐδὲν ἀπόλλυται, οὐδὲν φθείρεται.

Nu is het zeer natuurlijk, dat als men die woorden aanhaalt uit schrijvers, die geen begrip van stofwisseling hadden, het dan gemakkelijk is aan te toonen, dat zij van de dingen, die ἀπόλλυνται, een voorstelling hadden, als werden ze totaal vernietigd. Maar neemt dit daarom het feit weg, dat bij verbranding b.v. nooit iets verloren gaat en er alleen een chemisch proces plaats vindt, waardoor hout, steenkool enz. in hun atomen ontbonden worden?

Waar de Schrift dus zegt, dat de goddeloozen zullen „omkomen," moeten wij daar de onware natuurkundige voorstellingen der heidenen tot basis van onze Dogmatiek nemen? Ook dit argument is hiermede afgedaan.

Ten vierde beroepen zij zich op uitspraken van de Schrift als Joh. 5 : 21, 24; 6 : 39, 40, 44, 47; I Cor. 15 : 23; I Thess. 4 : 14: I Joh. 2 : 17 enz., waar wel sprake is van een opwekking der geloovigen maar niet van de ongeloovigen. Dus een argumentum e silentio, waarbij men aldus redeneert: wie den wil van God doet, blijft in der eeuwigheid; atqui ergo wie Gods wil niet doet, blijft niet in der eeuwigheid. Het is een reeks van plaatsen, die alleen van de opstanding der geloovigen spreken en daaruit concludeert Ds. Jonker c. s. dan, dat er geen opstanding der ongeloovigen bestaat.

Maar deze conclusie pleit niet sterk voor de logische denkracht dezer heeren. Immers in de logica geldt de regel: „E silentio nil probandum." Maar bovendien,

kan ik uit hetzelfde boek ééne reeks van plaatsen aanhalen, waar staat, dat alle geloovigen zullen opstaan en een andere reeks, waar staat dat beide geloovigen en ongeloovigen zullen opstaan, daar is het een dwaasheid te zeggen: dat boek leert, dat de ongeloovigen zullen vernietigd worden.

In Joh. 6 : 40 leert de Schrift, dat de Heere Jezus, die in Hem gelooft, ten uitersten dage zal opwekken; maar in Matth. 25 leert dezelfde Schrift even beslist, dat in den Oordeelsdag alle volken voor Hem vergaderd zullen worden en Hij dan de bokken en schapen zal scheiden; de schapen om aan Zijn rechterhand te zitten; de bokken om te gaan in de eeuwige pijn.

Nu alleen Joh. 6 : 40 te citeeren en Matth. 25 eenvoudig weg te laten, heeft veel van een *conditioneel* Schriftgebruik.

Hiertegenover plaatsen wij eenvoudig teksten als Daniël 12 : 2; Matt. 25 : 46; Hand. 24 : 15, waar een dubbele opstanding geleerd wordt, van geloovigen en ongeloovigen.

Het vijfde argument is het gewone: „Dat *kan* niet; want God de Heere kan niet een mensch geschapen hebben om eeuwig te lijden. Dat zou in strijd zijn met Gods natuur, want God is liefde."

Antwoord: Welzeker Gods natuur is liefde, maar die liefde is goddelijk, niet menschelijk. Dus mag die liefde nooit God vernietigen. Waar nu de zonde God aanrandt in Zijne Majesteit, en dus een oneindige reatus in 't leven wordt geroepen, daar is de vraag: Kan de mensch intensive ooit die schuld dragen?

Er is nl. een extensief en een intensief dragen van die schuld mogelijk. Een boer in een land als Amerika, waar nog geheele streken onontgonnen zijn, brengt slechts weinig mest op zijn land en als de grond weer uitgeput is, trekt hij naar een andere plaats; dat is extensief bouwen; maar bij ons, waar de boeren het land zwaar bemesten en er alles uithalen, wat er in zit, is het een intensieve bouw.

Intensive kan de mensch de schuld niet dragen, omdat hij een schepsel is; anders moest hij God zijn, oneindig in zich zelf, ἀθανασίαν ἔχων. Maar waar 't intensive niet kan, daar schiet geen andere mogelijkheid over, of 't moet een extensief dragen van de straf zijn, ἀθάνατος ὤν.

Ook dit laatste beroep op de Schrift vervalt dus.

Waar schuilt nu de hoofdfout dezer conditioneele onsterfelijkheidsmannen? Toen wij over den dood spraken, zagen wij, dat leven is compositie en niet alleen existentie. Zie hiervoor ook Mastricht. Dogmatiek IIe deel pag. 328. „Het leven is niet anders dan de eene samenvoeging van hetgeen saamgevoegd moet worden en een daaruit geboren macht en vermogen tot werkzaamheid uit eigen hoofde."

(In Mastricht zelf staat: „tot levendige werkzaamheden" maar dan wordt het te definieeren woord in de definitie opgenomen; daarom zeggen wij liever „uit eigen hoofde.")

Daaraan nu hangt alles. Is *bestaan* en *leven* 't zelfde, dan hebben de Conditioneelen gelijk: zoo niet, dan valt hun theorie in het water.

Als een bloem verwelkt, wordt zij dan vernietigd? Neen, geen enkele atoom kunt ge met al uw macht, o mensch vernietigen.

Bestaan en leven verschillen dus.

Tegenover *bestaan* staat: *vernietigd worden;* tegenover *leven* staat: *sterven.*

Sterven is dus ontbonden worden, niet vernietigd worden.

Door het *scheppen*, doet God iets *ontstaan;* door het te *bezielen*, geeft Hij aan het bestaan *leven.* —

Nu nog eene moeilijkheid.

Ja, zal men zeggen, dat is waar; als een bloem verwelkt, dan blijven de atomen wel bestaan, maar dan is de bloem toch weg.

En dat is ook zoo.

Want de bloem is deelbaar: sterft een bloem, dan gaan de deeltjes niet weg, maar houdt de samenbinding en daarmede het verschijnsel op. Een bloem uit 1800 bestaat niet meer, wel de deeltjes, die haar samenstelden.

En als Dr. Jonker nu zal hebben aangetoond, dat ook de ziel deelbaar is, en niet ondeelbaar, gelijk iedere psychioloog beweert, dan zullen wij gaarne toegeven, dat hij het pleit voor de conditioneele onsterfelijkheid gewonnen heeft.

De Middelaar en de Dood.

Er is drieërlei dood:

een tijdelijke,

een geestelijke

en een eeuwige.

Welke dood stierf Christus nu?

In het מוֹת תָּמוּת liggen alle drie in; Jezus moest dus alle drie sterven, want Hij is een volkomen Zaligmaker, die niet gedeeltelijk, maar geheel onze straf gedragen heeft.

1e De *geestelijke dood.*

De geestelijke dood van den Middelaar lag daarin, dat zijn „anima derelicta fuit a Deo", quod ad humanitatem, daar de geestelijke dood juist daarin bestaat, dat de anima peccatoris derelicta est a Deo.

Is er dan in Christus zonde geweest? Immers de anima derelicta a Deo moet zondigen!

Antwoord: De anima derelicta van Christus zou terstond tot zonde zijn omgeslagen, (want de werking in minus is altijd zonde), indien ze aan haar eigen derelictio was overgelaten. Derelicta a Deo bleef die humana anima altijd personeel verbonden met den Zoon, die 't leven in zich zelven had. Dientengevolge, omdat die personeele unio nooit verbroken is of verbroken worden zal, had deze derelictio voor Christus niet die gevolgen, die ze voor den zondaar had. Joh. 5 : 26.

5e *De mors temporalis.*

Deze is de losmaking van den band tusschen ziel en lichaam; tusschen den mensch en de wereld; tusschen het *ik* en zijne omgeving. Alle drie heeft plaats gegrepen bij Christus; zijn ziel en lichaam zijn gescheiden geweest; Hij is werkelijk drie dagen lang van de zijnen gescheiden geweest; en zelfs bij zijne opstanding had Hij geen gemeenschap meer met deze wereld, maar met een andere hoogere wereld.

3e *De mors aeterna.*

Hier schuilt eene moeilijkheid. Is Jezus ook den eeuwigen dood gestorven? Ja. En was dit niet zoo, dan moesten wij er eeuwig onder verzinken. Het is een dwaze prediking, die Christus alles dragen laat, behalve den eeuwigen dood; want wat Christus niet draagt, moeten wij nog ondergaan. Dus de analogia fidei eischt het reeds beslist.

Wij moeten hier nu terugkomen op het extensive en intensive dragen van de schuld. Waarom is de mors aeterna voor het schepsel een „eternal punishment?" Omdat een bloot creatuur de eeuwige straf alleen extensive dragen kan.

De reden, waarom Christus Jezus die mors aeterna dragen en toch weer opstaan kan, is dat Hij die mors aeterna intensive in de diepte van zijn wezen indrinkt. Nu voelen wij waarom Christus tegelijk God en mensch moest zijn. Een bloot creatuur had ons nooit kunnen verlossen.

---

§ 8. *Peccata Actualia.*

De werkingen, die in dezen toestand van dood van den wel dooden, maar niettemin nog bestaanden en krachtens zijn bestaan nog werkenden zondaar uitgaan, zijn alle peccata en in volstrekten zin zondig, wat goeden schijn ze ook vertoonen. Deze zonden dragen den naam van peccata actualia of werkelijke zonden, die tegen het peccatum originale of de aangeboren zonde overstaan. Tot deze onderscheiding komt het intusschen nog niet bij kinderen zonder onderscheid des verstands, maar alleen bij personen, die tot onderscheiding kwamen. Naar de verschillende bewegingen, waaruit deze zonden voortkomen

en de onderscheidene wijzen, waarop ze zich uiten, werden ze rubrieksgewijze ingedeeld. Geen enkele werking van den dooden zondaar, ook niet de primo-prima actio cupiditatis valt buiten de peccata actualia. Ze zijn nooit in zich zelf vergeeflijk, altoos doodelijk en alleen in den Borg voor kwijtschelding vatbaar, altoos met uitzondering van de absolute zonde, te weten de lastering des Heiligen Geestes. Ook de wedergeborene blijft tot zijn sterven toe aan de mogelijkheid van 't begaan van peccata actualia onderworpen."

Toelichting.

1. Het uitgangspunt hierbij is: dood en leven staan niet tegenover elkaar als werking en werkeloosheid.

Gewoonlijk zegt men, dat wat levend is, werkt; wat dood is, niet werkt.

Maar neemt men ze in hun scherpste uiting, dan is

leven = werken naar Gods ordinantie

dood = „ tegen „ „ in.

Wanneer een menschenlichaam leeft, werkt alles in dat lichaam naar Gods ordinantie; is het menschenlichaam dood, dan is er wel degelijk een sterke werking, maar tegen de door God gestelde harmonie in.

Zuiver genomen zijn leven en dood werkingen, maar is leven het werken naar Gods wil of *heilig*, dood daartegen het werken tegen Gods wil of *zonde*. Vergelijk hetgeen Jezus zeide: „Indien gij in den Zoon des menschen niet gelooft οὐκ ζωὴν ἔχετε ἐν ὑμῖν."

Naar het gemeene spraakgebruik echter, ook in de Schrift, wordt „leven" gezegd voor alle werking, ook al is het voorwerp dood; zoo zegt men van verrotte kaas, dat „zij leeft" omdat er werking in zichtbaar wordt, van een stuk hout in een nieuw gebouwd huis, dat „het leeft", omdat het kraakt en splijt; ofschoon èn de kaas èn het stuk hout feitelijk dood zijn.

Maar absoluut gesproken, moet men zeggen, dat alles wat heilig is, leeft; wat onheilig is, dood is; beide werken, maar de een in een plus, de ander in een minus-reeks.

Zoo moet men b.v. volgens het absoluut begrip zeggen, dat in de hel alles dood is; volgens het spraakgebruik, dat de rampzaligen leven in de plaats der verdoemenis, omdat zij daar nog werken en handelen.

2. De werkingen, die in een persoon zijn, vloeien voort uit de beweging der natuur (natuur = id quod nasci facit; unde aliquid nascitur) of beter gezegd: die roerselen der natuur zijn de werkingen. —

Bij den zondaar, die niet bekeerd is, zijn alle werkingen verkeerd, omdat

de natuur verdorven is. Het peccatum originale, dat in onze natuur inzit, geeft aan al die roerselen en werkingen een kwade exponent.

Wanneer ik mijn kas opmaak, is het een enorm verschil of ik + *f* 100 of — *f* 100 overhoud, en toch zijn die *f* 100 op zich zelf volkomen neutraal. Zoo is het ook in den mensch. De werkingen van onze substantie zijn op zich zelf neutraal, maar naarmate er justitia originalis of peccatum originale in onze natuur is, geeft die justitia aan ons werken het karakter van goede werken of 't peccatum originale van kwade werken d. i. van zonden.

3. Liet God deze werkingen maar gaan, dan zou het menschelijk geslacht in eens na den val ter helle gevaren zijn. De geschiedenis tot op den zondvloed toont hier iets van. God liet toen — hoewel nog beperkt — die werkingen doorgaan en toen bleek met welk een vaart zij de menschheid ter helle voerden. Toen heeft God die menschheid verdelgd.

Maar zoo is de toestand nu niet.

Er is een ἐπισχή: de gratia communis en die bestaat daarin, dat God de Heere

a. in den mensch nog werken laat zekere beseffen, genaamd rudera of vestigia.

b. dat God het tellurische-somatische leven tot een beschutting voor den mensch maakt.

c. dat God aan de menschen meedeelt gaven, die niet de gaven der wedergeboorte zijn, maar van rechtschapenheid, van zin voor recht, voor vrijheid, voor eerlijkheid enz. en daardoor de verwoesting der zonde tegenhoudt.

Over punt *a* zal nader gehandeld worden bij de bespreking van het liberum arbitrium.

Wat betreft punt *b*: Stel u voor een rijk man, die veel geld heeft, daardoor goddeloos leven kan, zich overgeeft aan wellust en dronkenschap, — en daartegenover hebt ge een armen boer, die hard moet werken om den kost voor zijn gezin te verdienen, en dus aan dergelijke uitspattingen geen deel *kan* nemen. Zoo opgevat is het „In het zweet uws aanschijns zult gij brood eten" een *genade.*

c. God geeft overheden op aarde; die overheid is een ἐπισχή; buiten de zonde zou er geen magistratus zijn; nu is zij een gave Gods om de barbaarschheid tegen te houden, het onrecht te voorkomen en het gebogen recht weer recht te buigen.

Dat alles samen geeft de ἐπισχή. En door die ἐπισχή in den mensch wordt bewerkt:

α. de temming van het dier, zoodat het beest den mensch niet opeet.

β. de eerbare staat voor God.

γ. dat er een terrein overblijft voor Gods Kerk op aarde.

Genesis 9 behelst de openbaring van die communis gratia, die ook vroeger wel bestond, maar slechts flauw.

„Wat betreft den eerbaren staat voor God", zegt Calvijn, „dat het voor

elk schepsel noodig is God te eeren, en dat alle zending mislukt, die niet als eerste doeleinde heeft: Gods eer te bevorderen."

Wat is nu de bewegende oorzaak van deze communis gratia?

Antwoord: Joh. 1 : 1—12 ὁ Λόγος.

Christus is bij zijne vleeschwording niet op eens Middelaar geworden, maar Hij is van eeuwigheid af gezalfd tot Koning, Priester en Profeet. Van eeuwigheid af is de Kerk voor Christus bestemd geweest, van eeuwigheid af zijn alle natien bestemd voor de Kerk en in de Kerk voor Christus. Daarom is in het oorspronkelijke plan der schepping alles zoo op Christus aangelegd, dat Hij nergens weggedacht kan worden.

En omdat het nu voor de Kerk noodig was, niet dat alles in eens klaar was, maar dat er een levensmilieu, een historie kwam, waardoor die uitverkorenen tot ontwikkeling konden komen, daarom heeft God die communis gratia aan de menschheid geschonken.

Maar deze ἐποχή nu een oogenblik weggedacht, dan is alle werking van de zondige menschheid in allen ten allen tijde zonde, zonder uitzondering.

Als de overheid een dief veroordeelt is dit geen zonde; maar dit doet zij niet uit eigen impetus, maar op goddelijken last. Doch alle werking komende uit dien dooden zondaar, ja uit de doode menschheid (want wij liggen *allen* midden in den dood en derven de heerlijkheid Gods) is uit den dood voor den dood en niets dan dood.

Dat leert de Heilige Schrift ons in Gen. 6 : 5; Ps. 14 : 3; 53 : 4; Rom. 3 : 10—19. Dit geldt ook voor wat een beteren schijn heeft. Jes. 57 : 12; 64 : 5; Zach. 3 : 3, 4; Phil. 3 : 19; Openb. 3 : 17, 18; 7 : 13, 14. Al deze plaatsen komen neer op Jes. 64 waar staat, dat onze gerechtigheden een „wegwerpelijk kleed" of gelijk in 't oorspronkelijke staat een עֶדִים כָּבֶגֶד, vestimentum menstruis pollutum zijn. Zoo worden onze schijnbare deugden bij God beschouwd. In de vrouw is de menstruatie de werking in het bloed, die op zichzelf leven scheppend is, maar die in onreinheid omslaat.

Deze werkingen, die uit de doode natuur voortkomen, heeten daarom „doode werken" b.v. Hebr. 6 : 1; 9 : 14; ook werken der duisternis (want licht = leven) Romein 13 : 12 en werken des vleesches Gal. 5 : 19, omdat vleesch of σάρξ behalve voor nog andere beteekenissen, ook in de Schrift gebruikt wordt en zelfs gewoonlijk, voor de bedorven natuur des menschen.

4. Fomes peccati non semper actuose agit, actualiter se manifestat. D. w. z. het peccatum originale, de bron der zonde, is er wel altijd, gaat wel nooit weg; maar werkt niet altoos.

Vergelijken wij om dit te begrijpen τὸ σπέρμα τῆς ἀναγεννήσεως en τὸ σπέρμα Διαβόλου in ons. Het zaad Gods, zegt de apostel μένει ἐν αὐτῷ; dus de bron

is er wel altoos, maar zij werkt niet altijd, want ook in het kind van God is nog veel onheilige werking. Zoo is het ook met de zonde; tegenover het σπέρμα τοῦ Θεοῦ staat de fomes peccati; zij is er wel altijd, maar werkt niet altoos.

Waartoe leidt dit?

Nemen wij daartoe den slaap en den toestand van een klein kind.

Als wij ons ter ruste leggen, gaan wij slapen met dien fomes peccati in ons hart. Nu gebeurt het wel, dat in dien slaap zondige droomen in ons opkomen en die zijn wel terdege opborrelingen van den fomes peccati, dus peccata actualia. Maar er zijn ook heele tijden in onzen slaap, dat er stilstand van alle werking is; en waar geen werking is, ontbreekt de mogelijkheid, dat het peccatum originale zijn kracht toone en er peccata actualia ontstaan.

Evenzoo is het bij de kinderen, die nog niet tot de jaren des onderscheids gekomen zijn; daar ze nog geen werking van hun persoonlijk bestaan hebben, kunnen ze nog geen peccata actualia begaan, ofschoon ze den fomes peccati evengoed hebben als de ouderen in jaren. Zelfs de Heilige Schrift leert dit van een *on*geboren kind. Cf. Rom. 9 : 11 waar staat, dat Ezau en Jakob nog goed, noch kwaad gedaan hadden — wat alleen slaan kan op de peccata actualia, niet op de fomes peccati. En ook *na* de geboorte in Rom. 5 : 14, waar staat, dat de dood (de bezoldiging der zonde n.b.!) geheerscht heeft ook over degenen, die niet gezondigd hadden in de gelijkheid van Adam, d.w.z., die geen peccata actualia bedreven hadden.

Omgekeerd is het bestaan van peccata actualia mogelijk zoolang de fomes peccati niet volledig van onzen persoon wordt afgesneden. Dit laatste geschiedt niet dan in onzen dood. Ook een kind van God, een wedergeborene, die nog tot den dood toe aan den fomes peccati verbonden blijft, hoewel met steeds zwakker band, staat bloot aan 't begaan van peccata actualia; gelijk de Heilige Schrift leert I Joh. 1 : 10; gelijk voorts blijkt uit het feit, dat Jezus de wedergeborenen leerde bidden: „Vergeef ons onze zonden"; en gelijk eindelijk blijkt uit de bijbelsche lyriek van Gods uitverkorenen; omdat het juist de uitverkorenen vaten ter eere zijn, die het meest beleden hebben in hunne diepste verzuchtingen de worsteling, die ze hadden met den doodsvijand in hun eigen hart.

5. Op welk punt van beweging ontstaan de peccata actualia?

Hierover liggen wij in controvers met Rome. De Roomsche Kerk leerde op het voetspoor der Scholastieken, dat wij deze beweging, wat den ortus betreft, in drie stadiën te verdeelen hadden:

1. de primo prima actio.
2. de secundo prima actio.
3. de secunda actio.

De *primo prima actio* is 't opborrelen van de eerste roerselen uit dien fomes peccati.

De *secundo prima actio* is 't kennisnemen van die roerselen en het overbrengen in 't bewustzijn.

De *secunda actio* is 't volgen van die roering met onzen wil.

Nu zegt de Roomsche Kerk, dat het peccatum actuale pas begint bij de secundo prima actio; dat dus 't eerste werken dier roerselen geen peccatum actuale is en dat het eerst tot zonde wordt als het door ons bewustzijn geaccepteerd is en door onzen wil gevolgd wordt.

Onze vaderen zijn altijd tegen deze voorstelling opgekomen.

Een der Zwitsersche leerlingen van Dr. Kohlbrugge verkondigt deze dwaalleer ook in zijn werk „die Versöhnung." Gelukkig is hij nog niet door velen gevolgd, maar toch is het deswege noodig hiertegen van meet af te waarschuwen.

Feitelijk kan men deze theorie dagelijks hooren bij ieder, die verkeerd deed. Ze is een dwaling van het zondige menschelijke hart. En dit wijzen op dien Zwitserschen theoloog is daarom niet in dien zin, alsof wij er allen vrij van zouden zijn, maar omdat hij ze indroeg in een systematische theologische verhandeling. En eerst dan sluipt de *error* bepaald in, niet als wij het meenen, maar als wij het als *goed* gaan aanprijzen.

Onze vaderen hebben op grond van Ex. 20 : 17; Rom. 7 : 7; Gal. 3 : 10; Jac. 1 : 14, 15 altoos dit gevoelen bestreden.

„Wie niet blijft in al wat geschreven staat in de wet, die is vervloekt" en waar nu de eerste roerselen der zonde door Jezus worden gezegd *tegen de wet* te zijn en ook onze Heidelbergsche Catechismus leert, dat de haat, als wortel van den doodslag tegen de wet is, daar zijn ook die eerste roerselen vervloekt.

Paulus zegt Rom. 7 : 7 aangaande zich zelf, dat hij niet zou geweten hebben, dat de cupiditas zonde was, als de wet het hem niet geleerd had.

Het 10e gebod, in onderscheiding van alle andere geboden, verbiedt zelfs het begeeren „van iets, wat van onzen naaste is."

Jac. : 14, 15 leert dat de ἐπιθυμία bezwangerd wordende τίκτει ἁμαρτίαν; waaruit volgt, dat de ἐπιθυμία het zaad der zonde in zich draagt, dus zelf zonde is.

Hoe moeten wij dit nu in ons bewustzijn indragen?

Op zich zelf is het voor onzen geest komen van een verzoeking geen zonde; dit blijkt uit Adam's geschiedenis, want anders had hij de verzoeking òf niet kunnen voelen, òf na haar gevoeld te hebben geen weerstand kunnen bieden aan den Satan; en evenzoo uit het feit, dat ook de Heere Jezus in de woestijn verzocht is geweest.

Maar terwijl bij Adam en Eva en eveneens bij Christus die verzoeking

aliunde komt, nl. door den Satan, is hier sprake van een verzoekend drijven, dat uit ons eigen wezen opkomt.

Daar op zich zelf het peccatum originale niets is, alleen een qualitas, kan het ook op zich zelf geen verkeerde begeerlijkheid in onze ziel opwekken; want het peccatum originale werkt niets, ligt volkomen dood. Dan eerst als 't leven werken gaat, werkt het door het kanaal, de cylinder en trechter van het peccatum originale en krijgt daardoor het karakter van zonde.

Het peccatum originale is het oogje van een ingeënten boom; op zich zelf doet dat oogje niets; maar zoodra de levenssappen uit den stam naar boven zijn gedreven, gaan zij door dat oogje en neemt de geheele boom met al zijne vruchten 't karakter van 't ingeënte takje aan.

Zoo nu ook elke ἐπιθυμία, elk roersel in ons is onze eigen levensuiting, maar die door het peccatum originale gekleurd wordt en daarom het karakter van zonde aanneemt. Daar wij menschen nu aansprakelijk zijn voor ons geheele bestaan, voor elke werking van ons leven; daarom zijn wij ook aan God verantwoording schuldig voor de eerste roerselen, die door het peccatum originale in ons geboren worden. —

6. *Of alle zonden gelijk zijn?*

Dat alle zonden gelijk zijn is te allen tijde sterk gedreven door de Pantheistische richting; zij zeide, dat alle zonde zonde is en den dood meebrengt en daarom een moord en een diefstal volkomen gelijk stonden. Vooral de Stoïcijnen waren sterk voor deze theorie en men kan haar bij Seneca in hoog zedelijken toon vinden voorgesteld.

En er ligt in deze bewering een element van waarheid. Er zijn menschen, die er tegen hebben, dat men op de kleine dingen ziet en let; die steeds aankomen met Jezus' woord: „Wat ziet gij den splinter in uws broeders oog, maar den balk, die in uw eigen oog is, merkt gij niet!" En tegenover deze losse Ethica, die alle kleintjes door de vingers ziet en alleen zonde vindt in moord en overspel, ligt in 't stelsel van Seneca eenige ernst, als hij leert, dat *alle* zonde in zich zelf voor God vervloekt is en den dood na zich sleept.

Maar dit zeggen, dat de groote en kleine zonden gelijk zijn, brengt een ernstig gevaar mee, n.l. dat men de groote zonden door de vingers gaat zien. Want ziende om zich heen, hoeveel „ongerechtigheidjes" er dagelijks gebeuren, die men door de vingers ziet, en denkende, dat alle zonden even erg zijn, komt men er dan zoo licht toe om alle groote zonden te verschoonen.

Onze Kerk heeft dit gevoelen steeds bestreden met beroep op Joh. 19 : 11, waar Christus zelf comparatie maakt tusschen de zonde van Pilatus en van de Joden. Evenzoo Ezechiël 5 : 6; 8 : 15 enz.; en hetzelfde blijkt uit de gelijkenis van den splinter en den balk.

De grootheid of kleinheid der zonden hangt van verschillende rationes af:

a. van 't object, waartegen men zondigt; er is onderscheid of men God of een mensch lastert.

b. van de verleende genade; of de zondaar bekeerd of onbekeerd is, de waarheid kent of niet.

c. van de intensiviteit der zonde; of men uit verzuim, vergissing en onbewust zondigt òf met opzet en gelijk de Schrift noemt „met opgeheven hand".

d. van 't milieu, waarin gezondigd wordt. Een meisje in een bordeel geboren, in ontucht vervallende, zondigt minder erg dan een meisje, opgevoed in een christelijken kring, dat zich toch verleiden laat. Dat is wat Jes. 26 : 10 noemt: „een zondigen in gansch richtigen lande." Er is onderscheid tusschen de omgeving van 't Eastend te Londen (die den dief *maakt)* en van een klein stil dorpje in Schotland. Jezus zelf zegt daarom, dat het in den dag des Oordeels Gomorrha en Sodom verdragelijker zal zijn dan Kapernaum en Bethsaïda, ofschoon de zonde der sodomie in onze oogen zwaarder schijnt, dan die van het ongeloof.

Daarom is het zondigen in de Kerk erger dan buiten de Kerk; van gedoopten erger dan van ongedoopten; van de Transvaalsche boeren erger dan van de Kaffers.

Ook nu zijn er weer velen, vooral onder de Neo-Kohlbruggianen, die gevaar loopen deze waarheid voorbij te zien en die beweren, dat er eigenlijk slechts ééne zonde is, en zich daarvoor beroepen op Joh. 6 : 29: „Dit is het werk Gods, dat gij gelooft in Hem, dien Hij gezonden heeft," waarbij zij dan aldus redeneeren: „Er is maar één werk Gods en dat ééne werk Gods is het geloof in Christus Jezus; dus is er maar ééne zonde en die zonde is het ongeloof in Christus Jezus."

Wat hier uitgesproken wordt is eene vermenging van waarheid en onwaarheid.

Waarheid is, dat in de Kerk alle zonde niet meer gemeten wordt naar de Wet, op zich zelf staande, maar naar den Heere Jezus als vervulling der Wet. Elke zonde is toch in den diepsten grond een teeken, dat het geloof in Christus Jezus niet doorwerkte.

Maar onwaarheid is de verwarring tusschen geloof en het effect van 't geloof. Al geloof ik aan den Heere Jezus en al geef ik *f* 10 aan de armen, maar doe dit niet uit het geloof, maar uit eerzucht, dan blijft die daad toch zonde,

En omgekeerd, al geloof ik niet, maar doe op één moment een goede daad alleen om Jezus Christus, dan is die daad op dat oogenblik een effect van het geloof en is die daad een goed werk.

Wij moeten dus wel onderscheiden tusschen het hebben van geloof en het doorwerken van het geloof op de enkele daden.

Nu maakt het hebben van geloof elke daad zondig, waarin dat geloof niet

doorwerkt. Het is niet aldus, alsof het hebben van geloof voldoende ware, neen, het geloof moet genomen worden als inwerkende op onze gedachten, woorden en werken.

Dan is er maar één goed werk en dat is het „gedreven worden door het geloof in Christus" en maar ééne zonde: „iets te denken, te spreken of te doen buiten Jezus Christus om."

7. *Peccata venalia en mortifera.*

Deze onderscheiding is dezelfde, die wij zoo straks bespraken; zij is het standpunt der maatschappij, die ook spreekt van erge of onvergeeflijke en kleine of vergeeflijke zonden. Deze distinctie is door Rome overgenomen; daarom staat overal in de Roomsche kerken: „Wacht u voor de doodzonden," alsof men zeggen wilde: „Kleine zonden doet ge toch overal; bega die dus maar in 's hemels naam, doch wacht u voor de doodzonden!"

Dit stelsel staat tegenover 't vorige als pool tegenover pool; volgens 't laatste zijn alle zonden gelijk, volgens 't eerste zijn alleen de doodzonden zonden en de overige eigenlijk niet. Rome vindiceert dit door te zeggen, dat er dingen zijn, die we buiten de wet om doen. Op alles wat in den Νόμος verboden staat, staat de dood; die overtredingen zijn dus mortifera. Maar er zijn vele dingen, waar de Wet niets van zegt en daarvan geldt de vloek dus niet.

De grondfout dezer theorie ligt daarin, dat men het menschelijk leven als een terrein beschouwt, waarvan een gedeelte door God beheerd wordt, een gedeelte onbeheerd ligt; gelijk wij in onze Oost landerijen hebben, die beheerd en die niet beheerd worden; voor het deel, dat wij onder ons beheer hebben, maken wij wetten; voor het deel, dat niet onder ons beheer staat, maken wij geen wetten.

Met te beweren, dat God voor één gedeelte van het terrein des levens wetten zou gemaakt hebben, voor het andere niet, doen wij dus te kort aan de Almacht en Alomtegenwoordige Souvereiniteit van God. De Belijdenis: „Ik geloof in God, den Almachtige, Schepper des hemels en der aarde" eischt, dat het *geheele* terrein des levens beschouwd worde als door God beheerscht, als liggende onder zijn wet en regeling.

Omdat dus van Godswege niets onbeheerd is gelaten en de Alwetendheid Gods verbiedt, aan te nemen, dat er gevallen kunnen voorkomen, waarin niet voorzien is, zoo volgt daaruit, dat er geen geval voor kan komen, waarvoor God geen νόμος heeft gegeven.

Dat alle zonden niet gelijk, maar ongelijk zijn, heeft in verband hiermede nog deze toelichting noodig.

Ik kan stellen tegenover elk *zijn* een *worden;* het zijn is in God; het worden in het creatuur. Of, om een beeld te gebruiken, denken wij Christus en Zijne

gemeente als een cirkel, uit welks middelpunt stralen vloeien naar alle punten van den cirkelomtrek. Nu kan er tweeërlei geschieden; ik kan mij denken, dat langs die stralen alle punten van den omtrek in het middelpunt gebracht worden; en daarna, dat zij uit het middelpunt weer terugvloeien naar den omtrek; dus een soort wentelende lijnen, evenals in de Dissolving Views. Zoo is het nu ook met den Christen; in Christus is ons leven, maar dat leven moet uitvloeien naar de peripherie van de wereld in de goede werken. Schuif ik een kind van God over die peripherie heen, dan raakt de band met Christus los en valt daarentegen alle zwaartepunt op de goede werken; dring ik een kind van God naar het middelpunt, dan leeft hij alleen in Christus en bemoeit zich niet met de peripherie, d. i. doet geen „goede werken."

Heb ik nu eene maatschappij, waar veel gesproken wordt over Christus, maar Christus' werking in de peripherie van 't leven weinig gezien wordt, dan moet ik aandringen op de goede werken, om Christus daarin te vertoonen en te verheerlijken. Doe ik dit echter te eenzijdig, dan sterft de band met Christus af en vervalt men in den „werkendienst" van Rome.

Omgekeerd kom ik in een maatschappij waar 't Piëtisme sterk woedt, dan moet ik optreden tegen die goede werken en wijzen op het middelpunt; en haar zoo terugdringen naar Christus en de unio mystica cum Christo. Drijf ik den mensch zoo naar Christus terug, den heelen straal langs, dan is er in hem geen verschil van zonden of goede werken; want in Christus is het zijn en niet het worden; en dan kom ik er toe te zeggen: er is maar ééne zonde n.l. niet te gelooven; en maar één goed werk: te gelooven in Christus.

Heb ik dus eene gemeente, waarin aan de goede werken niet gedacht wordt en alleen de Unio Mystica betracht wordt; en ga ik dan door mijn prediken dit mysticisme nog bevorderen, dan doe ik zonde, want dan vererger ik deze eenzijdigheid.

Heb ik daarentegen een piëtistische gemeente, die om de Unio Mystica niet denkt, dan doe ik evenzeer zonde, wanneer ik dat hechten aan de goede werken niet tegen ga door te wijzen op het leven in Christus.

De vraag: waarop ik aandringen moet, hangt dus af van den toestand der gemeente.

Maar op zich zelf ligt de zaak zoo, dat in Christus gedacht alle personen, karakters, standen enz. gelijk zijn en dus ook de goede werken; edoch richt ik het oog op de uitvloeiing van het leven Gods in het creatuurlijk leven, dan is er wel onderscheid tusschen de personen, standen enz. en dus ook tusschen de goede werken en de zonden. Beschouw ik de zaak van uit Christus, dan is alle verschil een dwaasheid; beschouw ik den omtrek, dan moet het verschil gehandhaafd.

Zoo nu moet ook onderscheiden, zegt Rome, tusschen peccata venalia en mortifera; maar dit kan niet; want dan zou er buiten dien cirkel nog een terrein verondersteld worden, waar Christus niet heerschte. Wij zien, dat dit theologisch niet *kan*, niet kan om Gods wil en om Gods eere; maar dan volgt hier ook uit, dat de dood overal, tot den buitensten cirkel toe, waar tegen Zijn wet wordt gezondigd, heerscht. Vergelijk Jac. 2 : 10 met Rom. 6 : 23. I Joh. 5 : 16 waar gezegd wordt, dat er eene zonde is tot den dood en een zonde niet tot den dood, maakt deze bewering niet te niet; want wel erkennen wij een onderscheid tusschen de peccata remissibilia en irremissibilia, ook op grond dezer woorden, maar niet tusschen peccata mortifera en venalia, gelijk Rome er uit distilleeren wil.

Op *alle* zonden komt de dood te rusten; maar er zijn vele waarvan God den dood wegneemt; andere, waarvan God den dood niet wegneemt; b.v. bij de verworpenen, waar alle zonden mortifera zijn; en nog andere zonden, waarvan God den dood niet wegnemen kan, nl. van het peccatum contra Spiritum Sanctum.

Wij hebben dus deze resumptie:
alle zonden zijn mortifera;
sommige zonden vergaf God;
andere zonden kon God vergeven, maar deed het niet;
nog andere zonden zijn er, waar God zelfs met de diepte Zijner barmhartigheden den dood niet afnemen kon. —

De Jezuïeten gaven aan Rome's leer omtrent de peccata venalia en mortifera een zeer bedenkelijk karakter; zij zeiden nl. dat alle zonden uit onwetendheid venalia waren. Zij leerden: er leven duizenden menschen, die Gods wet niet kennen, er nooit van hoorden en dus Gods wet niet overtreden kunnen met bewustheid; al deze heidenen begaan peccata venalia. Maar zoo zijn er ook duizenden, die niet in het geloof leven, maar in een philosophisch stelsel; bij hen kan dus in theologischen zin geen sprake zijn van zonde; wel van zonde uit onwetendheid en deze zijn venalia. Zoo werd aan de groote heeren en dames het zondigen gemakkelijk gemaakt; in de biecht werd hen alles vergeven als philosophische zonden, want deze waren venalia; en zoo werden moord, echtbreuk, diefstal als peccata venalia voorgesteld, indien zij slechts uit philosophisch oogpunt gepleegd waren.

De hoofdfout der Roomschen schuilt hierin: er zijn twee dingen: weten en kunnen, beide zijn in den zondaar verdorven, dientengevolge werd de macht onmacht en de kunde onkunde.

Zeggen wij nu: de onkunde heft het karakter der zonde op, dan stempelt ook de onmacht tot het goede, de zonde tot peccata venalia, m. a. w. de

locomotief van de onkunde zou dan den wagen der onmacht meetrekken en er zou geen doodzonde meer overblijven.

Weten wij echter, dat God den mensch recht geschapen heeft, en dus de onmacht tot het goede den zondaar niet verontschuldigt, omdat God hem bij de schepping de macht gegeven had om goed te doen, maar de mensch door eigen schuld die macht verloor, dan geldt dit evenzeer voor de onkunde, want God had den mensch bij de schepping met kennis toegerust.

Daarom bidt Jezus aan het kruis niet: „Vader, deze hebben geen zonde, want zij weten niet, wat zij doen" maar „Vader *vergeef* het hun." cf. Hand. 3 : 17, I Cor. 2 : 8; 1 Tim. 1 : 13. Hand. 3 : 17 wordt gezegd van het Sanhedrin, dat het Jezus veroordeelde uit onwetendheid ; was dit een reden tot vergeving, dan deed het Sanhedrin eigenlijk geen zonde.

8. *De zonde van doen en niet-doen.*

Is omissio ook zonde ?

Toegestemd moet, dat in den regel het positief doen van iets kwaads erger is dan het nalaten van een zaak. Maar op zichzelf gaat dit volstrekt niet altijd door. Een Koning, die zijn leger niet in orde hield en de vestingwerken vervallen liet en aldus zijn volk aan een vijandelijken inval prijsgaf, zou daardoor grooter zonde doen, dan indien hij bv. ten onrechte boos werd op zijn kamerdienaar.

Waarom is het nu zoo verkeerd, de zonde van niet-doen minder te rekenen?

Antwoord : Omdat dit aan Gods eere te kort doet. Hoe raakt dit aan Gods eere? Zeg ik : er ligt wel schuld in het doen, maar niet in het niet-doen, dan ga ik van de onderstelling uit, dat ik vrij mensch tegenover God ben en dat, als ik zelf stil wil zitten, ik dit doen kan, maar als ik handelen wil, ik dan moet handelen naar Gods wil, moet gehoorzamen aan Zijn wet. Er ligt een stoomboot voor anker, die naar Amerika gaat ; ga ik aan boord, dan moet ik mij onderwerpen aan de bevelen van den kapitein ; maar ik kan ook aan wal blijven en dan heb ik niets met den kapitein uitstaande, want ik ben vrij man. Zoo is hun theorie. En daartegenover staat de belijdenis der Kerk, dat er nergens een terrein is, waarvan ik zeggen kan : hier is God geen heerscher over ; maar dat niet alleen het *hoe* doch ook, dat ik werken moet, gesteld is onder Gods gebod.

De partitio der zonde laten wij aan de Ethiek over ; thans behandelen wij nog de drie *instigatores* der zonde : de zonde zelf, de wereld en de duivel.

9. *De zonde zelf.*

Evenals de bacillen en microben, de kleine giftdiertjes, die als actief element der pokziekten, pestilenties enz. worden aangenomen, die eigenschap bezitten, dat zij, wanneer ze eenmaal in het lichaam ingedrongen zijn, zich ongeloofelijk snel vermenigvuldigen en daardoor de ziekte in hevigheid doen toenemen, zoo is het ook met de peccata actualia. Daarom worden ze in de Schrift vergeleken met

etterbuilen. Is er eenmaal een abnormale werking van het bloed, dan neemt de verettering met klimmende macht toe en gaat heerschen over de gezonde stoffen.

Dezelfde vermenigvuldiging als bij de cholera-bacillen vinden wij ook bij de zonden; de eene zonde teelt de andere en zoo ontstaat de hebbelijkheid der zonde; een dronkaard wordt het drinken tot een tweede natuur; hij ziet er geen zonde meer in.

De eigenaardigheid van het peccatum actuale is dus, dat het zijn karakter aggraveert; zijn prikkel steeds verscherpt en met versneld proces nieuwe peccata actualia voortbrengt. Alleen als de genade tusschenbeide komt, wordt die procreatio gestuit; anders groeit het onkruid der zonde op den akker van ons hart vanzelf voort.

10. *De wereld.*

Wat verstaan wij onder „wereld"? De menschen-wereld en al wat daarbij behoort, als kleedij, huizen, sieradiën, de begeerlijkheid der oogen en in één woord, al wat tot het leven der menschen behoort. Het leven is eenmaal zoo, dat de mensch niet als oliedrop op zich zelf drijft, maar in contact staat met anderen en daardoor draagt alle zonde en schuld een solidair karakter. Er is geen zonde te denken, die volkomen op zich zelf staat; alle zonden zijn solidair. In elke zonde van het kind werken invloeden van ouders, school, vrienden enz. Komt het tot een zondige uiting, dan liggen de vezelen dier zonde soms geheel elders. De zonde is als een boom met vruchten: zijn wortelvezelen liggen meters ver in den omtrek, maar toch staat het verst afgelegen wortelvezeltje met den boom in verband.

A Lasco had daarom de gewoonte, wanneer er een onecht kind gedoopt werd, niet zoozeer de moeder van het kind als wel de deftige dames en heeren te vermanen, zeggende: „Let op uw eigen zonden, die met deze zonde in verband staan.

(Vergelijk voor het solidair karakter der schuld: Spr. 29 : 24; Ef. 5 : 11; I Tim. 5 : 22; Openb. 18 : 11.

Dat is de solidariteit van de zonde; de wortelvezelen, die in een bepaalde zonde uitkomen, zitten in het hart van andere menschen, tot in heele verre kringen toe. Hiervan schrijft Johannes I Joh. 2 : 2. „En Hij is een verzoening voor onze zonden, en niet alleen voor onze zonden, maar ook voor die der geheele wereld," d. i. voor onze zonde in haar uiterste wortelvezelen nagegaan. Gaan wij het laatste kiempje na, dan vinden wij dit in Adam; vandaar gaat de zonde als een stoel van wortelvezelen door geheel het menschelijk geslacht — πᾶς ὁ κόσμος. Daarom zijn wij ten eerste schuldig voor onze eigen zonde en ten tweede solidair schuldig voor de zonden der geheele wereld.

Dit blijkt uit Ex. 20 : 5; uit de uitroeiing der Kanaänietische volkeren; uit de vloekpsalmen, waarin gezegd wordt, hoe Gods volk de kinderen der overtreders aan de rotsen te pletter zal slaan. De geheele giftplant moet uitgeroeid.

Naar dien aard van de zonde toont zij den diepsten grond van haar solidair verband daarin, dat men om te zondigen een hulpe noodig heeft. Voor de zonde van Adam was Eva noodig; terstond bij den val teedt de zonde in haar tweeheid op.

Vooral in de geslachtszonde is dit duidelijk; maar ook in 't geheele leven; overal zoekt de zonde copulaties, verbindingen; en dat is het diepste kwaad der zonde, dat zij samenwerking in het kwade zoekt. Verdere uitweiding over dit punt hoort bij de Ethiek thuis.

Voorts dient er op gewezen, dat een zonde ook kan ontstaan door woord, voorbeeld en persoonlijke verschijning. Een mensch oefent invloed uit, heiligend of onheiligend, ook al doet hij niets; wij zien dit in de biologie; de schilders geven dit te kennen door den stralenkrans om de heiligen. En hierin ligt een waarheid; want wij krijgen van elken persoon een indruk, zelfs al heeft hij nog niets gesproken of gedaan.

Behalve deze persoonlijke invloeden, bestaan er gemeenschappelijke werkingen in het leven, bv. de publieke opinie, het maatschappelijk en huiselijk verkeer. Denk eens wat invloed al hebben uitgeoefend het costumierrecht, de usanties, vooral de zeden; zeden — dat zijn de invloeden, die zijn gaan zitten, die beklijfd zijn. Dat alles zijn gemeenschappelijke werkingen, waarbij wij als firmanten der maatschappelijke firma elk persoonlijk aansprakelijk zijn.

In sommige streken van ons vaderland is een gedwongen huwelijk gewoonte geworden; dat is een verzoeking tot zonde voor elk, die daar geboren wordt.

Maar niet alleen in het heden liggen zulke prikkels tot zonde, ook het verleden werkt na. De wereld heeft reeds bestaan vóór ons; heeft reeds zeden gemaakt, gewoonten geijkt; en die gewoonten als familie-, volkstradities enz. voortlevende zijn een macht over den mensch, waaronder wij tot onzen dood gebukt gaan. Zoo is ook het verleden dus een der machtige werkingen, waardoor de wereld den mensch tot zonde verlokt.

11. *Satan.*

Hierbij moeten wij even terugkomen op de primo-prima actio. Als Satan ons iets influistert, dan is dat geen zonde. En wat ernstige mannen over de begeerlijkheid schreven, geldt alleen deze zaak. Wij moeten nl. wel onderscheiden tusschen de ἐπιθυμία in ons, die een opborreling van het peccatum originale en zelf zonde, is en de influistering van Satan, die niet onze maar zijne zonde is. Alleen als wij door het geloof aan Satan zijn influistering gehoor verleenen, wordt het onze zonde.

Vergelijk hierbij de werkingen des Heiligen Geestes. Wanneer de Heilige Geest in ons bidt met onuitsprekelijke verzuchtingen, dan is dit niet ons maar Zijn bidden. Houdt hij ons terug van struikelingen, dan is het geen opus bonum van ons, dat wij niet vielen, maar alleen Zijn invloed. Als de Heilige Geest ons stuit in eene verzoeking, dan hebben wij niet in eigen kracht te roemen, maar is alle lof en dank Hem te brengen, die ons weerhield. Evenzoo wanneer *wij* de intentie hadden om zonde te doen, maar God de gelegenheid er toe wegneemt aan Gode alleen de lof.

Eerst dan wordt dit *ons* werk, als wij het werken des Heiligen Geestes door het geloof aannemen en tot het onze maken, eigenen, accepteeren, er bij ineenvloeien met den Heiligen Geest. Zoo zeggen de apostelen; „Het heeft ons en den Heiligen Geest goed gedacht."

Evenzoo is het bij den *boozen geest*. Als hij in ons inblaast, is dat op zich zelf nog geen zonde. Maar zoodra als wij door het geloof die inblazing overnemen en eigenen, dan is het onze zonde geworden. Vandaar, dat een kind van God kan geslagen worden met vreeselijke influisteringen van Satan. Cf. wat Paulus over zich zelf schreef, II Cor. 12 : 7. Vandaar ook, dat de Heere Jezus door den Heiligen Geest geleid kon worden naar de woestijn om aldaar verzocht te worden.

Wij moeten hier scherp op toezien; want er dreigt een gevaar van twee kanten: eenerzijds dat men de ἐπιθυμίαι, de opborrelingen onzer eigen natuur zal gaan boeken op rekening van Satan's inblazingen, anderzijds dat een kind van God de inblazingen van Satan zal houden voor opborrelingen van zijn eigen hart.

Onderscheidt men deze twee niet, dan is het voor een kind Gods om wanhopend te worden en velen zijn door de verwarring dezer beide geëindigd met krankzinnig te worden.

Gewoonlijk zijn beide wel te onderscheiden, omdat die inblazingen meest komen, als de stemming van ons hart goed is, als wij bidden of over heilige dingen nadenken, en dan gevoelt de mensch wel, waar die slechte gedachten van daan komen. Gevaarlijk is het echter als die inblazingen komen, wanneer ook ons eigen hart aan 't opborrelen is; want dan gebruikt Satan zijn aanblazing om de vonkjes, die reeds lagen te smeulen, op te wakkeren en feller te doen ontbranden. Dan is er een vermenging van twee kwaden en dat is het ernstige gevaar.

Ook bij de aanblazing van Satan voelt een kind van God zoo dikwijls: „Ja, dat is wel niet uit mij, dat is wel op Satans rekening, maar toch voel ik er mij beschaamd onder." En dat komt daar vandaan, dat de inblazingen van Satan zich richten naar de zondige neiging, trek, die in ons hart praedomineert.

Evenals een verleider bij jonge menschen meer op de zinnelijke lusten, bij oude menschen meer op de eerzucht werkt, zoo schikt ook Satan zich naar de zondige dispositie van ons gemoed. En als de inblazer zoo komt, dan blijft ook al wordt hij overwonnen, toch de gedachte: „Ja Satan, gij zoudt niet gekomen zijn, als ge niet wist, dat ik op dit punt reeds vroeger wel eens met u te doen had gehad."

En die gedachte maakt het kind van God droevig en onrustig, zoolang tot het weer troost en rust in het gebed gevonden heeft.

12. De *peccato contra Spiritum Sanctum.*

Wij zien in de Heilige Schrift dat deze zonde onder vierderlei vorm voorkomt.

1e als het lasteren van den Heiligen Geest cf. Matth. 12 : 22, 24, 25, 31 en 32 met de parallelplaatsen in Marc. 3 : 22, 28, 29.

In Matth. wordt deze zonde gekarakteriseerd als *βλασφημεῖν* en *λέγειν τι κατὰ τοῦ Πνεύματος τοῦ Ἁγίου*; er is dus niet sprake van een verborgene gedachte, maar van een *openbaar* feit.

In Marcus 3 : 28 (waarbij vers 22 moet aangehaald worden, omdat de schriftgeleerden zeiden, dat Jezus in den naam des duivels de duivelen uitwierp, waarin dus ligt een toekennen aan Satan van wat een werking des Heiligen Geestes is) is vooral dit het opmerkelijke, dat in den aanloop gesproken wordt van *ἁμαρτήματα* en *βλασφημίαι*, maar dat bij de onvergeeflijke zonde *alleen βλασφημία* genoemd wordt.

2e als het eerst begiftigd zijn met de genade en dan afvallen cf. Hebr. 6 : 4, 5, 6; Hebr. 10 : 25—29.

In Hebr. 10 : 29 heet deze zonde het *ἐνυβρίζειν τὸ πνεῦμα τῆς χάριτος* en wordt gekarakteriseerd als achter zich hebbende het *κοινὸν ἡγεῖσθαι* van het *αἷμα τῆς διαθήκης* en terugvallen uit de kennis der waarheid.

In Hebr. 6 : 4 enz. wordt de naam niet genoemd, maar uit vergelijking met Hebr. 10 blijkt, dat ook hier bedoeld is de zonde tegen den Heiligen Geest.

3e als de zonde tot den dood cf. I Johannes 5 : 16—18.

4e als de zonde voor welker vergeving men niet bidden mag. Jer. 7 : 16; 11 : 14; 14 : 11. —

Hoe is dit nu te verstaan?

a. 't Peccatum contra Spiritum Sanctum praegnante sensu is niet elke zonde tegen den Heiligen Geest. Allerlei zonden kunnen begaan worden tegen den Heiligen Geest, die wel vergeven kunnen worden, en wij vinden sprake van zoodanige zonden zelfs bij vrome kinderen Gods. Zelfs het weerstaan, bedroeven en uitblusschen van den Heiligen Geest zijn alle drie zonden, die niet onder de onvergeeflijke vallen.

b. Er is onderscheid tusschen het peccatum irremissibile *in se* en irremissi-

bile *quod ad subjectum*. De allerkleinste zonde, elke leugen, is een ἁμαρτία πρὸς θάνατον en irremissibile ten opzichte der verworpenen, van hen die verloren gaan. Quod ad subjectum hangt de vraag of een peccatum remissibile of irremissibile is af van de vraag, of men deel heeft aan de verzoening in Christus. Heeft men geen deel aan Christus, dan is alle zonde, hoe klein ook, tegen Vader, Zoon of Heiligen Geest irremissibile. Maar het peccatum quod ad objectum of in se bedoelt alleen die zonde. die in zich zelf zulk een karakter draagt, dat het feit der verzoening er niet op van toepassing is. Met peccatum contra Spiritum Sanctum wordt alleen het laatste aangeduid.

c. In deze zonde kan nooit vallen de uitverkorene. De zonde tegen den Heiligen Geest snijdt af van het eeuwige leven, maakt ons rampzalig. Daar nu Jezus zeide van de zijnen, dat niemand ze rukken kon uit zijn hand; en de Schrift leert, dat de geloovigen wel vallen maar niet *vervallen* kunnen, daar volgt eo ipso uit dat de geloovigen ook nooit kunnen begaan het peccatum contra Spiritum Sanctum en alleen iemand, die buiten het leven en de genade Gods staat, er in vallen kan.

d. Nemen wij nu de onbekeerlijke zielen, die verloren gaan, en vragen wij dan, bij welke deze zonde voorkomt, dan luidt het antwoord: Alleen bij hen, die in aanraking waren gekomen met den Heiligen Geest; bij wie de Heilige Geest gewerkt had. Vele menschen werden ook in deze stad geboren en sterven zonder dat ooit een lichtstraal van den Heiligen Geest in hun harten viel. Zoodanigen kunnen den Heiligen Geest ook niet gelasterd hebben.

Deze zonde kan dus alleen vallen in personen, die niet ten leven komen, maar door de communis gratia hooge geestelijke gaven en een zeldzame verlichting ontvangen hebben. Dat juist wordt in Hebr. 6 bedoeld, wanneer er sprake is van een gesmaakt hebben der hemelsche gaven en der krachten der toekomende eeuw.

De Heilige Geest kan op tweeërlei wijze werken. Hij kan in het centrum ingaan en zijn licht doen uitstralen in de peripherie: of Hij kan buiten het centrum blijven maar zijn licht uitwendig laten stralen op de peripherie. Vergelijk Saul en David. Bij David was de Heilige Geest in het centrum ingegaan; ook Saul ontving den Heiligen Geest maar alleen uitwendig, zonder dat het zijn persoon raakte. Zoo is het ook met de genadewerkingen, toegebracht aan de verlorenen; zij raken alleen de oppervlakte en sterven weer weg, zonder het centrum des levens omgezet te hebben. Bij hen is niet alleen een φωτισμός, maar zelfs een smaken der hemelsche heerlijkheden gezien; maar toch, hoe van nabij zij in aanraking waren geweest met den Heiligen Geest, het heeft hen niet bekeerd en zij hebben hun verdorven hart behouden.

e. Waarom maakt de Heere Jezus onderscheid tusschen de ἁμαρτίαι κατά

τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου en de βλασφημίαι κατὰ τὸ πνεῦμα ἅγιον? En waarom stelt hij het eene remissibile en het andere irremissibile? — Antwoord: De Zoon komt *uit*wendig, de Heilige Geest *in*wendig. Wel zijn er uitdrukkingen als: „Ik en de Vader zullen woning maken bij hem" maar dat is altijd bedoeld mediante Spiritu Sancto. „Die zal het uit het Mijne nemen en u verkondigen."

Jezus Christus komt niet tot den mensch maar tot de menschheid; neemt de menschelijke natuur aan, en treedt voorts op als Koning, Priester en Profeet -- alle drie uitwendige ambten. Alle innerlijke werking geschiedt door middel van den Heiligen Geest. Indien wij dit verstaan, begrijpen wij ook waarom Hij juist in zijn afscheidsredenen zeggen kon: „Het is u nut, dat Ik van u wegga." Immers door weg te gaan, kwam Hij juist dichter bij den mensch.

Dit alles leidt tot deze conclusie:

De zonde tegen den Heiligen Geest kan slechts plaats grijpen, als de Heilige Geest persoonlijk bemoeienis met ons heeft gehad en zeer na tot 't middelpunt van ons wezen is doorgedrongen.

Daar nu bij de uitverkorenen de Heilige Geest tot in het middelpunt doordringt en keer op keer het kind van God toch weer afvalt, daarom is hij in het grootste gevaar deze zonde te begaan. Maar God bewaart hem daarvoor; en een der middelen, waardoor God dat doet, is de prediking van 't Woord. Vandaar dat ook in de Kerk van Christus wel terdege tegen deze zonde moet gewaarschuwd en haar karakter uitgelegd worden.

Wanneer komt nu dat βλασφημεῖν en λέγειν τι κατὰ τοῦ πνεύματος voor?

Wanneer er iemand is, die uit de communis gratia de φωτισμός ontvangen heeft en (als Simon Magus) gezegd heeft: „Geef ook mij dien Heiligen Geest", die zich overgegeven heeft aan dien Heiligen Geest en in diens rijkdom gezwolgen heeft, doch niet zoo, dat hij zich aan dien Geest onderwierp maar hem gebruikte om het kapitaal van eigen belangrijkheid te vermeerderen, dien Geest exploiteerde voor eigen grootheid, dusdoende al dieper doordrong in dien Geest, tot hij vlak voor dien Geest kwam en hem dan in plaats van als God te erkennen aan zich zelf heeft willen onderwerpen om hem te gebruiken, dan trekt de Heilige Geest zich terug en vinden wij meestal het verschijnsel, dat zulk een persoon dan omslaat in een vijand Gods; evenals ekle renegaat en afvallige gewoonlijk de gevaarlijkste vijand is.

Gaat deze afval door, dan slaat het tot daden over en wordt dat leven van den Heiligen Geest gevloekt, het leven tegen den Heiligen Geest als goed geprezen en dan is de βλασφημία ingetreden.

Iemand in de dagen der Hervorming, die verkeerende in de kringen der martelaren en gekend hebbende de rechtvaardigmaking des geloofs, nu toch terugvalt in de Roomsche dwaalleer en thans getuigen gaat tegen de marte-

laren, zeggende dat hun heldenmoed slechts vleeschelijke hoogmoed is, verklaart hiermede, wat hij eerst kende als werking des Heiligen Geestes, te zijn een werking van Beëlzebul en komt er toe de werking van Satan voor goed en edel te houden. Zoo iemand begaat de zonde tegen den Heiligen Geest.

Waarom is deze zonde tegen den Heiligen Geest irremissibilis?

Omdat de Heilige Geest degeen is, die in ons bidt met onuitsprekelijke verzuchtingen. Er is geen ander middel om deel aan de verzoening te krijgen, dan door den Heiligen Geest.

Waar een oceaan van barmhartigheid en ontferming om ons stroomt, maar wij onmachtig zijn, om dat water te bereiken, is het de Heilige Geest, die het water aan onze lippen brengt. Wie nu dien Heiligen Geest afslaat en zich in de armen van Satan werpt, die verwierp de eenige koorde, die er kon bestaan met de genade Gods. Waar de diepste diepte van Gods ontferming wordt afgesneden, welke gemeenschap kan er daar nog bestaaan tusschen God en den zondaar? Daarom is deze zonde onvergeeflijk.

---

§ 9. *Het Liberum Arbitrium.*

„De wil is het vermogen van den mensch om 't geen door ons geschieden zal niet lijdelijk te ondergaan of gedaan te worden, maar zelf uit eigen beweging te doen. Gelijk een voertuig op wielen vooruitkomt door eigen beweging, terwijl de slede eigen beweging mist, zoo ook is het verschil tusschen een met wil begaafd wezen en een schepsel, dat het wilvermogen mist. Geheel onderscheiden daarentegen van dit vermogen om 't middel tot voortbeweging in zich zelf te hebben, is de drijf- of stuwkracht, waardoor de richting van deze beweging wordt bepaald. Deze stuw- of drijfkracht komt altoos òf uit God òf uit Satan, maar gaat in beide gevallen door 't brandpunt van 's menschen verantwoordelijk *ik*. In den staat der rechtheid nu bezat de mensch niet enkel een wil, maar bovendien ook 't vermogen om zelf te bepalen, of hij naar links of rechts zou gaan, d. i. de invloeden, die van God of Satan op hem werkten, in zich toe te laten of buiten zich te houden. Hij was mutabilis. Toen hij viel, liet hij den invloed van Satan door en sloot den invloed des Heeren uit. Nadat dit eenmaal geschied was, brak het kunstig werktuig in zijn ziel en verloor de mensch de macht om de invloeden van Satan tegen te houden en evenzoo om de invloeden des Heeren weer in zich te laten komen.

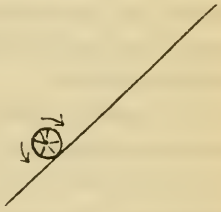
> Nog altoos rolde hij voort door de beweging van 't rad van zijn wil — maar in de bepaling van de richting, waarin dit rad zich bewegen zou, was hij onvrij geworden. Dit duurt, totdat God de Heere den mensch stuit en zijn innerlijke bewerktuiging herstelt. Dit ingrijpen van God in zijn wezen kan hij noch weerstaan, noch bevorderen. Greep het eenmaal plaats, dan is de drijfkracht des Heeren weer ingelaten en kan de wedergeborene deze nimmermeer definitief afsluiten. Gelijk echter in den onherborene zekere vestigia den snellen afloop naar de diepte des verderfs nog vertraagden, zoo belemmeren ook de rudera peccati den zuiveren loop naar God toe. Een stoornis, waaraan eerst een einde komt door den dood en de daarop volgende verheerlijking, als wanneer de mensch door eigen beweging voortgaande en de drijfkracht des Heeren toelatend zich zuiverlijk zal keeren naar 't hoogste goed en tot een niet meer kunnen zondigen zal gekomen zijn."

Toelichting.

Willen wij deze paragraaf goed begrijpen, dan is het noodig eene goede voorstelling te hebben van datgene, waarin de *wil* onderscheiden is van de *keuze* en van de *krachten*, die door de keuze in den wil werken.

Vergelijken wij een wagen op vier wielen en iets wat geen wiel heeft, dan zien wij dit onderscheid, dat bij den wagen de beweging eerst op den wagen wordt overgebracht en van den wagen op de wielen; terwijl bij een slede of voertuig zonder wiel eenvoudig de eigen beweging ontbreekt. Het eene gaat dus proprio motu, het andere vi coactum.

Nu is de *wil* = het *wiel.*



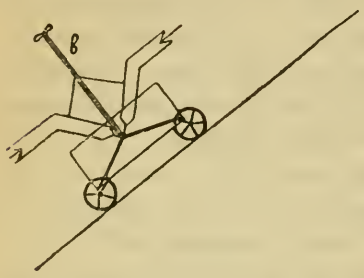
Wat is nu de eigenaardigheid van een wiel?

Het wiel kan naar twee kanten wentelen. Dat is ook zoo in den *wil;* hij is een bilanx, evenaar, kan om zijn spil wentelen naar beide zijden.

Zet nu dat wiel op een weg dan heeft het wel in zich zelf het vermogen om rechts of links te draaien, maar dat vermogen heeft alleen het effect om te gaan naar dien kant, waarheen de weg helt. Neem het wiel van den weg af en het zal vrij draaien; maar plaats het op den weg en het is genoodzaakt met den weg te dalen.

Zoo is het ook met den wil. Het wilsrad van alle dingen afgezonderd, geheel los gedacht van alle invloeden, heeft het vermogen naar alle kanten te gaan en in dien zin is de *voluntas libera.*

Laat ik nu op dat wiel twee krachten van buiten inwerken door 2 cylinders, waarvan de eene naar links, de andere naar rechts stuwt, maar zoo, dat ik het in mijn macht heb door kruk *b* een der beide krachten af te sluiten, tengevolge waarvan de andere onmiddellijk werkt, dan ontstaan er wederom twee mogelijkheden, die ten onrechte verward worden met de wilsvrijheid. Het is een ander feit of een wiel zus of zoo draait en een ander feit welke krachten het in beweging brengen. Er is niet alleen een mogelijkheid om en om te slaan maar ook om rechts of links gestuwd te worden.



De mensch bezit in zich zelf geen stuwkracht, daarvoor is hij creatuur; alle beweging in zijn zedelijk leven moet hij van buiten ontvangen. En nu staat er voor 't hart tweeërlei inwerking open, die hem naar God toe of van God af voert.

Maar, zou men kunnen vragen, komt er nu iemand van buiten af, die de kruk omzet, waardoor de richting der geheele machine anders wordt? Neen! Welken invoed hij zal inlaten, staat aan den mensch zelf ter keuze.

Wij moeten dus wel bedenken:

a. het onderscheid tusschen de wilskracht en de stuwkracht en

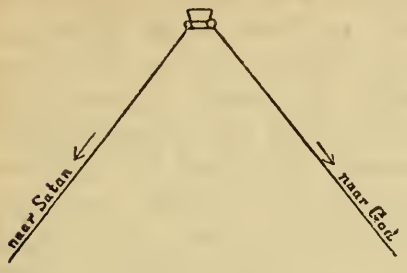
b. dat de mensch als denkend wezen de keuze heeft of hij de kruk rechts of links wil omdraaien. Een mensch is geen stok of blok; een stok en blok moeten voortgeduwd; een wagen gaat vanzelf voort, door de kracht, die er op werkt.

Wat doet nu de zonde? Waarin heft zij de vrijheid des menschen op? Wordt het wiel geremd, als door een soort remschoen, zoodat het geheel stilstaat? Dat is de leer der Luthersche Kerk. Luther in zijn strijd tegen Erasmus beweerde, dat het wilsrad zelf alle beweging verloor en het arbitrium servum was geworden.

De Gereformeerden kwamen hier sterk tegen op en zeiden, dat dan alle verantwoordelijkheid weg was; den mensch een plantenleven werd toegeschreven eu hij als een slede werd voortgeduwd door Satan. De latere Luthersche theologen zijn dan ook hierop teruggekomen.

De Remonstranten en Pelagianen leerden, dat de wil nog volkomen vrij was en kon gaan, gelijk hij wilde. „Neen, zeiden de Gereformeerden, dat is niet zoo; wel ontkennen wij, dat door de zonde aan het wilsrad alle beweging ontnomen is door een „Hemmschuh"; maar wij erkennen dat, evenals roest aan de spil een rad stroever doet gaan, zoo ook de bewegingen van het wilsrad door de inwerking der zonde stroever en strammer zijn geworden

Toen God den mensch schiep plaatste Hij hem op het toppunt van een berg; daar stond hij een oogenblik, maar moest nu voort; en beide wegen, die hij in kon slaan, helden. Na het eerste punt dus verlaten te hebben was de evengelijkheid weg en bracht de weg, dien hij insloeg, vanzelf de neiging mede om steeds sneller voort te gaan. De eene weg liep naar God toe, de andere voerde van God af en naar Satan; eenmaal op een dier beide wegen, moest de mensch steeds verder. Één moment, nl. in het paradijs kan de mensch gaan, waarheen hij wil, maar daarna is hij door de helling van den weg bepaald.



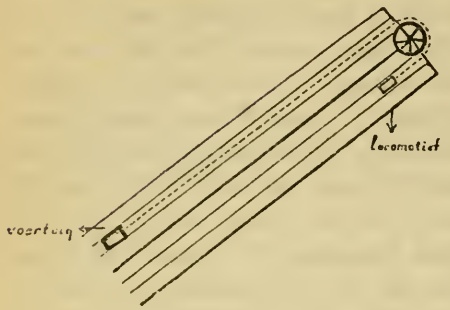
Wij zagen nu hoe de mensch op den hellenden weg is; doch thans moeten wij spreken over de stuwkracht, die hem op dien weg bracht. In het paradijs was de stuwkrachtkraan gesloten. Nu zal de mensch in beweging komen, dus moet er één kraan opengemaakt worden. En wat doet de mensch nu? Hij laat den invloed van Satan binnen. Maar nu is 't zoo, dat als de eene kraan opengaat, de andere gesloten wordt. Men kan niet God en Satan dienen, niet half de eene kraan openen en half de andere; het eigenaardige dezer kranen is zoo, dat de eene open zijnde, de andere dicht sluit.

En van dat oogenblik af, dat de mensch koos, is hij onmachtig om zijne beweging te veranderen. De wil kan nog omslaan, als de mensch slechts van den weg afgetild wordt; evengoed als zelfs Satan formeele vrijheid van wil behield; maar even onmogelijk als een wagen op een hellenden weg terugkeeren kan, en zelfs elke beweging daartoe zijn val nog versnelt, even onmachtig is de mensch geworden om God weer lief te hebben en Satan te haten en over het punt van evengelijkheid weer op den weg naar God toe te komen; ja zelfs elke beweging daartoe leidt den mensch in nog dieper verderf.

Maar nu heeft het God beliefd ons niet in eens dien weg te laten afglijden maar ons te geven de ἐποχή als een „Hemmschuh" om den val tegen te houden; die rudera of communis gratia zijn de middelen om te zorgen, dat de mensch niet zoo vliegend snel naar beneden gaat. De zondaar gaat niet halsoverkop naar de hel, maar wandelt langzaam het breede pad af, zonder het dikwijls zelf te merken, dat hij steeds dieper zinkt.

Bekeert God den mensch, dan gebeurt er niets met de wielen; er komt niets uit het voertuig zelf, maar er komt een kracht geheel van buiten, die in het wezen ingrijpt, waardoor de andere kraan weer wordt opengedraaid. Dan gaat de mensch weer naar boven.

Hoe gaat dit? In de berglanden heeft men dikwijls spoorbanen die op de volgende wijze werken: de locomotief daalt van boven af naar beneden en trekt daardoor met een ketting den wagen, die beneden is, naar boven. Zoo is het nu ook met den bekeerden zondaar. God bracht Zijn Zoon naar de diepte, opdat wij naar boven zouden getrokken worden. Zoo is het ook voor ons mogelijk gemaakt om tegen de helling op weer naar boven te komen door de beweging van onze eigen raderen. Nu is de wedergeboorte het aanhaken van ons aan Christus, die voor ons nedergedaald is. En de koorde, waardoor dit geschiedt, is het geloof.



Wij voelen uit dit beeld ook, waarom het kind van God nog tot den dood toe met de zonde blijft worstelen; optrekken van de wagens toch gaat knarsend; is een wringen van de raderen tegen de rails aan.

Plaatste God den mensch in eens op den anderen weg, dan was dit niet noodig; dan zou de mensch vanzelf naar God toe hellen. Maar zoo doet God niet; God zoekt den mensch op in zijne ellende, en nu moet deze op dien zondigen weg weer teruggedrongen worden. Dat is de strijd tusschen vleesch en geest. Bij den dood is eindelijk het punt der evengelijkheid weer bereikt, bij de opstanding is de mensch over het toppunt heen en wordt het een hellen naar God.

Is het nu noodig voor den wil van een mensch, zal hij een vrijen wil hebben, dat hij op elk gegeven oogenblik zich vooruit of achteruit kan bewegen?

Is God de Heere vrij? Ja — niemand zal dit ontkennen. Wil dit dan zeggen, dat Gods wil zich ook kan bewegen in de paden der ongerechtigheid? Zulks ware godslasterlijk zelfs te veronderstellen.

Is de Heere Jezus niet vrij? Hoe kan er anders van eene verzoeking sprake zijn? En toch de Zoon van God kan niet zondigen. Het posse peccare bij Jezus uit te spreken is godslasterlijk. Dat zijn de fouten der Monotheleten en der tegenwoordige Ethischen; zij nemen aan een godmenschelijken wil, die zondigen kon. — Neen! Er is in Jezus eene menschelijke en een goddelijke wil; de menschelijke wil kan zondigen; de goddelijke niet. Maar de menschelijke wil is aan de goddelijke vastgekluisterd en kan derhalve niets doen of de goddelijke moest meegaan. Derhalve kon Christus niet zondigen.

De heiligen in den hemel verkeeren in zulk een toestand, dat ze God niet kunnen verloochenen en Hem moeten dienen. Hebben ze daarom geen vrijen

wil meer? Neen, want zij doen het niet slaafs of als machines, maar vrijwillig en als *menschen.*

Waar dus blijkt uit den toestand der volmaakt-rechtvaardigen, der engelen en van Christus en van God zelf, dat zij een vrijen wil hebben en toch niet zondigen kunnen, daar rijst de vraag: wat beteekent een *vrije wil?*

Iemand rijdt op eene velicopède en gaat van hier naar Leeuwarden. Vindt hij op den weg derwaarts geene belemmering, dan heeft hij een *vrije* beweging naar Leeuwarden gehad; onvrij zou zij geweest zijn, indien hij onderweg ergens anders had moeten heengaan. Vrijheid wil *niet* zeggen, dat hij onderweg een uur achteruit had kunnen rijden.

Waar wij dus spreken over den vrijen wil, hebben wij wel onderzoek te doen naar het doel van de reis en dat is de praedestinatie of bestemming, voortvloeiende uit de geaardheid van ons wezen.

Is die destinatie voor een visch om in 't water te leven, dan is hij vrij in 't water; wij daarentegen zijn vrij op 't land; een vogel in de lucht, terwijl wij in een luchtballon onvrij zijn.

Zoo hangt de vrijheid van het wezen niet daarvan af, of het wilsrad kan draaien naar rechts of naar links, maar alleen daarvan, of het in zijn doel en bestemming wordt belemmerd of niet.

Zie het aan Adam in 't paradijs. Wat is zijn doel? Wat de geaardheid van zijn wezen? I. e. w. waartoe schiep God den mensch? — Antw. Om God te verheerlijken en te prijzen.

Komt er nu iets in den weg, wat de volvoering van dit doel belet, dan is er *onvrijheid* ingetreden.

En zoo is het met de *zonde.* Dringt die het wezen in, dan wordt de mensch onvrij, als een visch op het droge en een vogel met gekortwiekte vleugels. De mensch is na en door de zonde niet vrij meer om naar God terug te gaan.

Vervolgens moeten wij er op letten, dat het wilsrad blijft draaien; dat wij het bewustzijn hebben *iets zelf te doen;* dat wij dus door de zonde geen stok of blok zijn geworden. Het onmiddellijk besef bij elke zonde is: dat deed *ik zelf.* En ook leeft in ons het besef, dat, konden wij een oogenblik van dien weg der zonde opgetild worden, wij anders met onzen wil zouden gaan. Alle invloed door God of Satan op ons uitgeoefend, werkt niet rechtstreeks op onzen wil maar gaat door onzen persoon. Maar zoo is het ook duidelijk, dat onze wil, als eenmaal door den mensch gekozen is, op die ingeslagen lijn doorgaat, en derhalve determineert één moment voor altijd.

Eindelijk hebben wij te letten op den persoon. Er is onderscheid tusschen kiesvrijheid en wilsvrijheid. De voluntas libera blijft; het arbitrium is servum geworden; de kiesvrijheid is verloren gegaan.

Wij weten: voluntas sequitur semper dictamen intellectus. Hoe komt een mensch aan 't dictamen intellectus? Als een zaak ons voorgezet is, komt de keuze — ja of neen — en die keuze hangt af van 't judicium practicum. Het judicium practicum hangt daarvan af, of de consequentie van een voorgestelde daad, zooals wij die zien, arrideat personae nostrae sive repudiat.

Wat mij gelukkig maakt, noem ik in het judicium practicum een „bonum" en dat judicium practicum sequitur voluntas.

Alles hangt dus af van den toestand van ons *ik;* naargelang ons *ik* is, kiest ons *ik*. Bleef ons *ik* onaangedaan door de zonde, dan waren wij in onze voluntas nog even neutraal, als Adam in het paradijs tegenover God en Satan. Maar dit is de eigenaardigheid van ons *ik*, dat, zondigen wij eenmaal, de natuur zelf van ons *ik* in malum mutatur en wel zoo, dat de zonde altijd machtiger in ons wordt.

Waar dus aan het verdorven *ik* alleen het malum aangenaam kan zijn, moet het judicium practicum de zonde als bonum aanbevelen en wordt dusdoende ook het dictamen intellectus bepaald door de gesteldheid, waarin ons *ik* verkeert.

In Jezus is geen zondige gesteldheid; dus moet hij ook het goede willen, In Satan is het *ik* „grundverdorben" en dat maakt, dat het onheilige hem toelacht en hij dus altijd tegen God kiest. — Terwijl Jezus om zijn eigen wensch te bevredigen altoos voor God koos.

De zondaar, door de zondige gesteldheid van zijn *ik*, wenscht, begeert nooit iets goeds en altijd iets kwaads; en hij kiest aldus naar die begeerte en brengt die keuze op zijn wilsrad over.

Daarin ligt dit opgesloten, dat voor ons zelf het arbitrium altijd *vrij* schijnt, maar feitelijk *slaafsch* is, omdat onze persoon niet op eenig oogenblik het goede of het kwade kan begeeren maar secundum naturam suam slechts één soort wenschen heeft.

Maar, zoo zal men vragen, heeft de mensch dan geen edele, goede begeerten meer? Ja, zeer zeker. In de berglanden loopen de wegen niet steil naar beneden, maar is de weg nu eens hellend, dan weer een eindje naar boven loopend, edoch het einde van al die zigzags is, dat men beneden komt; de richting van den geheelen weg is dalende.

Waar de mensch soms een goeden aandrang in zich heeft, daar is dit alleen te danken aan de communis gratia en de overgebleven rudera. De mensch is daardoor nog wel in staat tot burgerlijk en zedelijk goed; maar met dat alles is hij nog geen stap dichter bij het hoogste goed; en om zulk een stap te doen ontbreekt hem het vermogen ten eenenmale. De rijke jongeling! hoe rijk was hij niet aan burgerlijk en zedelijk goed, en toch was de gemeenschap tusschen hem

en God nog volkomen afgebroken. Die rudera beteekenen dus niet, dat er nog een stukje goed in ons is overgebleven ; niet, dat de mensch weer een stroobreedte naar God toe kan komen ; maar willen zeggen, dat in den mensch nog een *besef* is, van wat goed en recht is. En dit moest zoo zijn, wilde de mensch *schuld* gevoelen. Wordt het geweten toegeschroeid, dan gevoelt hij geen schuld meer, omdat dan de vestigia weg zijn.

In het kind van God wordt dit besef weer verfijnd, en daarom gevoelt hij zich nog een veel grooter zondaar dan vóór zijne bekeering.

Volgens Joh. 8 : 34 en Rom. 6 : 20 is een zondaar in de macht van Satan, of gelijk onze Catechismus zegt: „onder het geweld des duivels", en dus verplicht de begeerten des duivels te doen.

Moet de mensch nu uit die macht bevrijd worden, om zijn eigen heer te worden? Neen, daartoe is de mensch nooit gemaakt ; dat is juist de dwaling der Pelagianen. Wij moeten altijd onder 't geweld van iemand zijn; onze bestemming is om onder het geweld van God te staan ; weigeren wij dit, dan staan wij onder 't geweld van Satan.

Tusschen deze twee absolute toestanden staan twee mediate.

1e Den bekeerden zondaar stelt God een tijdlang onder Souvereiniteit van Christus, tot na de voleinding aller dingen Christus het koningschap aan den Vader overgeven zal. Het kind van God is dus voorloopig onder de Souvereiniteit van Christus en komt eerst in de toekomst rechtstreeks onder het gebied van God.

2e De onbekeerde zondaar staat niet rechtstreeks onder het geweld van Satan, maar staat eerst een tijdlang onder de tegenhoudende macht van de overheid, die over hem gesteld is.

Maar het einddoel moet steeds zijn niet knecht (slaafsch), maar kind (vrijwillig) van God te worden en deswege aan onzen Vader onderworpen te zijn.

Zoo sluiten de vrijheid (het ἐκουσίως) en de ἀνάγκη elkaar niet buiten, en worden beide in één adem door de Heilige Schrift genoemd.

De *vrijheid* vinden wij Matth. 18 : 7; Joh. 15 : 5; Rom. 1 : 14; I Cor. 9 : 16; II Cor. 13 : 5; Phil. 2 : 13; Prov. 16 : 1 en 9; 21 : 1; Jer. 10 : 23.

Even beslist het *niet-kunnen*: Jer. 13 : 23; Matth. 7 : 18; 12 : 34; Joh. 12 : 40; Rom. 3 : 12; 8 : 7; I Cor. 2 : 14; II Cor. 3 : 5.

Van de helling van den weg naar het booze spreken ons: Gen. 6 : 5; 8 : 21; Jer. 17 : 9; Matth. 15 : 19; Rom. 1 : 24. 26, 28; Rom. 3 : 13, 14; Titus 3 : 3.

De resumptie is derhalve:

Volgens de *Pelagianen*:

1. het wilsrad loopt vrij.
2. de stuwkracht heeft de mensch uit zich zelf.

3. het *ik* wordt door de zonde wel aangedaan, maar kan toch kiezen vóór of tegen.

Volgens de *Semi-Pelagianen* enz.

1. het wilsrad is gekneusd.

2. de stuwkracht in ons zelf is verminderd.

3. hoewel het *ik* vrij is om te wenschen, heeft het meer moeite om het goede te wenschen.

Dus in alles een halve positie; uit mij zelf kruip ik wel voort, als God mij daarbij een handje helpt.

Volgens de *Gereformeerden*:

1. het wilsrad, hoewel stroef, beweegt zich; zou kunnen wentelen naar twee kanten, als het van den weg afraakte; maar is nu gedetermineerd door de helling van den weg.

2. de stuwkracht heeft de mensch uit zich zelf niet. De stuwkracht van God is afgesloten en die van Satan ingelaten. En alleen de Hemmschuh van de communis gratia en de rudera door God ons gelaten, houden den snellen afloop der wateren tegen.

3. het *ik* is door de zonde zelf bedorven en derhalve keert alle begeeren en en wenschen, wat uit ons *ik* opkomt, zich niet naar God toe, maar van God af.

LOCUS
DE
FOEDERE.

Locus de Foedere.

§ 1. *Foederis idea.*

Het denkbeeld van verbondssluiting duidt in den meest praegnanten zin eene verbintenis aan tusschen twee of meer personen, gezinnen, stammen of rijken, met het doel om zich met vereende kracht *tegen eenen derde*, van wiens kant gevaar dreigt of kan dreigen, te beveiligen. Het begrip „verbond" valt onder het genus „verbintenis", maar is onder dit genus een species, en het specifieke karakter ervan ligt in het zich verbinden tot afwering van onheil. Het gevaar, waartegen zulk een verbond gesloten wordt, is gemeenlijk niet van partieelen maar van generalen aard. Personen, stammen, steden of staten, die onderling een verbond aangaan tot zelfverweer tegenover andere personen, steden of staten, doen dit in het bewustzijn, dat hun existentie op het spel staat; of, zoo al niet hun existentie, dan toch hun machtspositie, hun eer en hun toekomst. In den dreigenden strijd of oorlog overwonnen, zijn zij weg.

Hieruit nu volgt, dat zulk een verbond over en weer insluit de aanwending van alle aan de verbindende partijen ten dienste staande middelen, en tevens dat zijn natuurlijke duur gelijk is aan den duur van het gevaar, waartegen men zich verbindt. Voor het behoud van leven, existentie, eer en toekomst moet *alles* op het spel worden gezet; en ligt de oorzaak der verbondssluiting in het gevaar, dan kan eerst door het „cessante causa" de „effectus" een einde nemen.

Een verbintenis in het gemeen genomen doelt op één enkel bepaald belang, heeft betrekking op één enkele zijde van het leven en legt geen verder beslag dan op hetgeen hiermede in rechtstreeksch verband staat. Vandaar dat men alleen bij het huwelijk zoowel van huwelijksverbintenis als van echtverbond spreekt (Mal. 2 : 14); van verbintenis, omdat het alleen op de huiselijke zijde des levens doelt, maar ook van verbond, omdat het doorgaat tot den dood.

Het begrip van bond, vroeger weinig, thans veel gebezigd, mag evenmin met het begrip van *ver*bond op één lijn worden gesteld. Reeds

hierom niet, wijl „bond" minder de bestaande verbintenis dan de organisatie zelve aanduidt. Maar toch wordt dit woord „bond" in onderscheiding van „vereeniging", „corps" of „genootschap" meest dan gebezigd, als velen, die eenzelfde belang tegen een anderen stand of klasse te verdedigen hebben, zich daartoe aaneensluiten. Het begrip van over en weer met geheel zijn bestaan en macht, instaan tegenover een gemeenschappelijken vijand of een gemeenschappelijk gevaar, leeft thans in Europa nog alleen voort op het gebied van het volkerenrecht, en de alliantiën, ook nu weer tusschen onderscheidene groote mogendheden gesloten, dragen nog geheel het aloude verbondskarakter.

Uit het private leven daarentegen is thans het begrip van verbond bijna geheel verdwenen, omdat private personen onder de hoogere bescherming van justitie en politie, van wet en recht staan. En het is juist het ontbreken van zulk een hoogere macht op internationaal gebied, die in de onderlinge verhouding der mogendheden tot zelfbescherming door het sluiten van verbonden of het aangaan van alliantiën noodzaakt. In vroegeren tijd daarentegen, toen ook in het private leven een ieder zich zelf had te beschermen, en nu nog in Azië en Afrika in landen en bij nomadische stammen, die geen doeltreffende justitie en politie bezitten, werden en worden nog zulke verbonden tusschen personen, stammen en staten gesloten. Uit dit gebruik is ook oudtijds de naam van het vriendschapsverbond opgekomen. Onder ons echter wordt dit thans nog wel in overdrachtelijken zin en bij dichters, maar niet meer in eigenlijken zin gebezigd. Oudtijds daarentegen sloten ook vrienden onder elkander een verbond in engeren zin, opdat de een met zijn zwaard voor het leven van den ander zou instaan.

Overmits nu het begrip „verbond" op de verhouding tusschen God en mensch is toegepast niet nu pas, maar in tijden, toen verbondssluiting algemeen verstaan werd van een zich verbinden tegen een derde gevaarlijke macht, mag zoomin bij het Werkverbond als bij het Genadeverbond deze qualiteit van tegen een derde macht gesloten te zijn uit het oog worden verloren. Ook de verbondssluiting van God met den mensch onderstelt als achtergrond het bestaan en de werking van een derde macht, die zoowel God in Zijn eere als den mensch in zijn positie en toekomst bedreigt, en waartegen alsnu God en mensch zich bondgenootschappelijk aaneensluiten. Die derde macht is, concreet genomen, Satan, en in het gemeen het ongoddelijke, waarin het goddelijke, dat oorspronkelijk in het creatuur was gelegd, kan omslaan. Het verbond Gods moge daarom ook het physische insluiten, toch behoort het

krachtens zijn aard, niet op het physische, maar op het ethische terrein thuis. Alle creatuurlijk ethisch leven onderstelt de mogelijkheid van omslaan uit goed in kwaad en vice versa. Bestond nu dit ethische leven atomistisch, zoo kon er van verbondssluiting met het menschelijk geslacht geen sprake zijn. Maar dit is niet zoo. Alle ethisch leven in het geschapene hangt organisch saam, en stempelt zoo ook ons geslacht tot één organisch geheel. Vandaar dat ook het kwaad, of het ongoddelijke en satanische, niet incidenteel en atomistisch bestaat, maar optreedt als één samenhangende macht, en het is nu tegenover die macht, dat zoowel het Werkverbond als het Genadeverbond optreedt, om het organisch-ethische leven te verweren en te beveiligen. Uit dien hoofde komt het verbond niet eerst op als dit kwaad zich reeds geopenbaard heeft, maar wordt het reeds geëischt tegen de mogelijkheid van het opkomen van de macht van het kwaad, die in het ethische leven als zoodanig vanzelf besloten ligt. Dientengevolge is dan ook het verbond tusschen God en mensch niet iets incidenteels, dat er ook niet kon zijn, maar absoluut en met de verschijning van het ethische leven als zoodanig vanzelf gegeven, overmits dit in alle creatuur eo ipso de mogelijkheid van zijn tegendeel stelt.

Toelichting.

I. De hoofdgedachte van deze paragraaf strekt om te voorkomen, dat we langer in het verbond een vorm zien, en om tot het inzicht te brengen, dat we daarin te zien hebben een realiteit. Dat reëele kan daaruit worden afgeleid, dat een der vaste kenmerken van een verbond is: het zich verbinden met een andere macht tegen een derde. Aanstonds de zaak op schriftuurlijk terrein brengende, begeven we ons nog niet in het begrip בְּרִית, maar lezen we Genesis 2 : 15 „Zoo nam de Heere God den mensch, en zette hem in den hof van Eden, om dien te bouwen en dien te bewaren." Men verstaat deze woorden in 't gemeen zóó, dat hier aan den eersten mensch de opdracht zou zijn gegeven om landbouw uit te oefenen en voorts den hof te verzorgen en op te passen. We meenen echter te moeten betwijfelen, of met לְעָבְדָהּ wel op het uitoefenen van den landbouw gedoeld wordt. Na den val werd dit den mensch zeer zeker opgelegd in de woorden: „In het zweet uws aanschijns zult gij uw brood eten." Vóór den val echter had hij al de boomen des hofs om vrijelijk daarvan te eten. Daarmee wordt ons dus veeleer de voorstelling gegeven, dat de hof van Eden zóó overvloedigen voorraad opleverde van boomen, aardbeziën, meloenen, komkommers, enz. dat het genoeg was om in

's menschen behoefte te voorzien. Evenzoo leert de Schrift ons, dat in de toekomstige heerlijkheid aan de beide zijden van de rivier des levens de boom des levens zal staan, gevende twaalf vruchten van maand tot maand. Zoo schijnt het dus eerder, dat de aarde voor den val uit zich zelf het voedsel voor den mensch produceerde, en dat eerst na den val de landbouw den mensch als een straf opgelegd is.

Wat hebben we dan wel te verstaan onder לְעָבְדָהּ? 't Is het werk doen van een עֶבֶד. Nu beteekent עָבַד volstrekt niet uitsluitend: een boerenknecht, maar ook: iemand die voor zijn heer heeft te strijden. Hier wil het dan zeggen: den hof verdedigen tegen een vijandige macht.

De zaak wordt zelfs uitgemaakt door wat daarna volgt: לְשָׁמְרָהּ. Geen menschelijke taal nu laat voor dit woord een ander begrip toe, dan: bewaken, bewaren tegen eenig gevaar van vijandige zij. שָׁמַר beteekent in zijn grondbeduidenis: iets ergens insteken. Vandaar heeft het verder de beteekenis van: prikkelen. Dit werd ook overgebracht op wat men ruikt of eet: welriekende kruiden, met specerijen voorziene spijzen. Zoo kwam het tot de beteekenis van: erregt sein, vif zijn. In 't Syrisch is van ditzelfde woord de naam afgeleid voor een hagedis, wat weer op dezelfde beteekenis: vif wijst. In 't Latijn hangen de begrippen van vigere en vigilare samen. Van dat vif zijn is gekomen het: op z'n qui vive zijn. In een goed wachter wordt vereischt, dat hij vif is, zich niet laat verrassen. Men moet hier niet denken aan een paar oude, suffige huisbewaarders, maar aan een schildwacht.

De mensch moest dus den hof bewaken en bewaren tegen vijandelijken inval. שָׁמַר wordt naderhand ook wel gebruikt waar nu niet juist van vijanden sprake is, evenals ook ons woord: bewaren, maar dan is het toch altijd nog met de idee, dat het rustige bezit en genot van wat in bewaring is bedreigd wordt. Ook wordt שָׁמַר gebruikt van den herder, die de kudde bewaakt tegen den op roof loerenden wolf.

Toch wijzen we nog liever op Jeremia 4 : 17. „Als de wachters der velden zijn zij rondom tegen haar." De שֹׁמְרֵי שָׂדַי, de wachters der velden waren degenen, die als de oogst was gekomen, de velden moesten bewaren tegen de vossen en het everzwijn, opdat die den oogst niet vernielden.

Voorts lezen we Genesis 3 : 24. „En Hij dreef den mensch uit; en stelde Cherubim tegen het oosten des hofs van Eden, en een vlammig lemmer eens zwaards, dat zich omkeerde, om te bewaren den weg van den boom des levens," d. w. z. om te שָׁמַר den weg, die uitliep op den boom des levens; om af te sluiten den toegang tot dien weg. Dus: de mensch werd evenzoo geplaatst als wachter in den hof van Eden, om daar wakersdienst te verrichten.

Over verbondssluiting van Gods zij is in de Schrift verder sprake in Genesis 6 en 9, bij den Zondvloed. Dat is het Natuurverbond met Noach en zijn zonen. Waarom nu sluit God dat verbond? Ook weer tegen een macht; n l. tegen de macht van den vloed, die alles had verdorven. Dat dit het denkbeeld is, blijkt uit de toevoeging, dat zaaiing en oogst voortaan niet meer zullen ophouden. Ze waren opgehouden door den vloed. Nu geeft God echter aan den mensch de verzekering, dat Hij zal maken, zal waken, dat dit niet weer zal geschieden.

In Exodus 34 : 10 en 11 sluit God zijn verbond met Israël. Ook daar weer ligt in het gevaar de aanleiding hiertoe.

In Genesis 17 : 8 zegt de Heere tot Abraham: „Ik zal u, en uw zaad na u, het land uwer vreemdelingschappen geven, het geheele land Kanaän, tot eeuwige bezitting; en Ik zal hun tot een God zijn". Ook hier weer staat tegenover die vijandige volken het optreden des Heeren.

Zoo ook Exodus 2 : 24. „En God hoorde hun gekerm, en God gedacht aan Zijn verbond met Abraham, met Izak, en met Jakob". God had een verbond gemaakt met Abraham, Izak en Jakob, en nu het volk in gevaar verkeert, gedenkt Hij aan dat eenmaal gesloten verbond.

Op nog veel meer Schriftuurplaatsen kan gewezen, maar de genoemde zijn reeds genoegzaam om te doen gevoelen, dat de idee van een verbond, als tusschen twee tegen derden gesloten, niet een nieuwe vinding van ons is, maar in de Schrift zelve aangegeven wordt.

De Heilige Schrift onderscheidt verder *verbond* en *verbintenis*. *Verbond* noemt de Schrift בְּרִית. *Verbintenis* daarentegen wordt aangeduid met אָסָר en קֶשֶׁר. Dat woord „verbintenis" wordt in de H. Schrift nooit gebezigd waar wij *verbond* zouden zetten, b.v. 1 Kon. 15 : 27 en evenzoo 2 Sam. 15 : 12. Daar is het een verbintenis ad hoc, voor één bepaald doel. Vergelijk ook Jesaia 8 : 12. 't Ware op zichzelf natuurlijk mogelijk geweest, dat dit onderscheid tusschen *verbintenis* als *genus* en *verbond* als *species* niet voorkwam.

Na dit op den voorgrond te hebben gesteld, bespreken we nu eerst de hoofdzaak, die 't hier geldt.

De verbondsleer is eerst door de Gereformeerde theologie tot haar recht gekomen. Bij de Patres, de Roomschen, de Socinianen, de Lutherschen en de Arminianen komt het woord ook wel voor, maar alleen gelegentlich. Zoo nu en dan is er sprake van. Maar in geen dezer theologieën komt de verbondsleer voor als een integreerend deel van het samenstel der waarheid, als een schakel in de keten der Openbaring.

Ook de Doopsgezinden, de vroegere Anabaptisten en tegenwoordige Baptisten,

kennen het verbond in dien zin niet. Ze rekenen er niet mee. Vandaar dat men herhaaldelijk in geschriften van niet-Gereformeerde zijde de voorstelling vindt, alsof die verbondsleer eerst door Coccejus tot ontwikkeling is gekomen, toen hij in zijn foederaal-theologie 't begrip van het verbond op den voorgrond schoof. Zij die dat doen bedoelen hiermee echter niet, dat het voor Coccejus een integreerend deel van de belijdenis der waarheid is geworden, maar dat Coccejus in deze foederaal-theologie een niet onaardigen vorm heeft gebezigd, om de verhouding tusschen God en den mensch voor te stellen. Dat begrip van *verbond* heeft, zoo meent men dan, destijds goeden dienst gedaan, maar tegenwoordig kan men het zonder schade overboord werpen, nu men geleerd heeft in philosophische terminologie te spreken van woorden als *gemeenschap;* wat men dan nog veel juister acht.

Toen dan ook hier te lande de Gereformeerde theologie was uitgestorven, kwam de verbondsgedachte in 't geheel niet meer voor als noodzakelijk begrip tot recht verstand van onze verhouding tot God.

Er moet daarom op gewezen, dat, wanneer wij, Gereformeerden, van het verbond spreken, dit maar niet een leer is, maar iets reëels, een der dogmata, een onmisbaar stuk, een wezenlijk bestanddeel der waarheid.

Dat te hebben gegrepen is een van de groote verdiensten der Gereformeerde theologie. (Men kan veilig zeggen, dat wat er uitnemends in Schleiermachers Glaubenslehre gevonden wordt, door hem is overgenomen niet uit de Luthersche, maar uit de Gereformeerde theologie). Wil dat nu zeggen, dat terstond de volle beteekenis van het verbond is ingezien? Volstrekt niet. Zelfs Calvijn heeft de verbondsleer in zijn Institutie niet tot haar volle recht laten komen. Wel zag hij het verbond aan als reëel, maar de volle beteekenis ervan heeft hij niet gevoeld. Formeel is het Bullinger geweest, die, meer dan Calvijn, op 't verbond als stuk der waarheid nadruk heeft gelegd.

Dat het verbond bij de Gereformeerden terstond punt van uitgang is geweest, blijkt wel uit ons Doopsformulier, dat deels uit Straatsburg, deels uit de vluchtelingenkerk te Londen onder à Lasco, deels uit den kring van Datheen afkomstig is, en waarbij de reëele basis is: „Overmits in alle verbonden twee deelen begrepen zijn".

Ieder erkent, dat de mensch in zekere verhouding tot God staat en God in zekere verhouding tot den mensch. Die verhouding wordt in de Heilige Schrift onder allerlei vorm uitgedrukt.

God is onze Heere en wij zijn Zijn knechten. God is onze Vader en wij zijn Zijn kinderen. Die verhouding kan dus opgevat als verhouding van liefde, aanbidding, vreeze, enz.

Nu heeft men heel goed gevoeld, dat 't niet om die verhouding in 't alge-

meen te doen is, maar om de verplichtingen, die uit die verhouding voortvloeien. Echter — en dat is de fout der Gereformeerden geweest — door aan deze verhouding te veel den ethischen zin van verplichting te geven, heeft men het volk van de verbondsleer vervreemd en ten slotte haar uit de theologie gebannen. Als die verbondsverhouding alleen verplichtingen aangeeft, ligt het immers voor de hand om te zeggen: Wat heeft die verbondstheorie daarmee te maken? God is mijn Schepper; moet ik dan niet reeds daarom Zijn wil doen, ook zonder dat er van verbond sprake is? Zal ook een heer met zijn slaaf een verbond gaan sluiten? *Moet* die slaaf niet als zoodanig reeds den wil van zijn meester gehoorzamen? Zoo ook, waar God optreedt als onze Vader; sluit dan een vader met zijn kind een verbond, opdat het krachtens dat verbond zijn wil doe?

Op deze wijze heeft men de verbondsidee teveel opgevat als een vorm van inkleeding, niet als iets reëels. Het Doopsformulier bedoelde dat wel niet, maar doordat er niets meer in staat, moest het wel dien indruk geven. En toen, in de verhouding van vader en kind een philosophisch juister en veel teederder vorm van inkleeding vindend, heeft men de verbondsidee laten glippen. Daartoe nu is men volkomen gerechtigd, als er in het verbond niets meer dan dat in zit, iets wat uit de verhouding van heer tot knecht nog niet voortvloeit. Is dit echter wel zoo, dan heeft het een specifiek karakter, en een duurzame plaats in religie, belijdenis en theologie.

Het verbondsbesef is tegenwoordig, enkele kringen, waar men Owen enz. nog leest, uitgezonderd, geheel weggeraakt. Men hoort er nog wel eens over kibbelen, maar voor het leven der gemeente, in het gebed, bij het sterven rekent men er niet meer mee. 't Is niet meer een reëele factor in het religieuze leven. Dat merkt men ook aan de predikatiën. In de gewone paraenese komt de verbondsgedachte althans veel te weinig voor. Ze is niet meer, als de andere stukken der waarheid, de heilsleer enz., een werkelijk integreerend deel der geloofsleer.

Op nog één voorbeeld, dat niet zoo voor de hand ligt, willen we wijzen, om tot een recht begrip van de verbondsgedachte te komen. De benaming *verbond* wordt n.l. ook gebruikt voor de verhouding, waarin de Heere stond tot den stam van Levi. In Maleachi 2 : 4 lezen we: „Dan zult gij weten, dat Ik dit gebod tot u gezonden heb; opdat Mijn verbond met Levi zij, zegt de Heere der heirscharen". En in vs. 8: „Maar gij zijt afgeweken van den weg; gij hebt er velen doen struikelen in de wet; gij hebt het verbond van Levi verdorven, zegt de Heere der heirscharen". En nu wijzen we op Num. 4 : 3, „Al wie tot dezen strijd inkomt om het werk in de tent der samenkomst te

doen". De actie, die Levi te verrichten had, wordt hier dus een *strijd* genoemd. En dat dit maar niet een toevallige uitdrukking is blijkt daaruit, dat ze evenzoo voorkomt in vs. 30, 35, 39 en 43. Ook bij dat verbond met Levi is dus weer sprake van *strijd*. Zelfs komt de bediening der offeranden voor onder het beeld van een *strijd*. De vijand is de zonde. En de dienst van Levi is niets anders dan de verzoening voor die zonde bewerken door de offers, die naar Christus heenwijzen.

Het verbond, buiten een vijand gedacht, is gemaniereerd, een superabundans forma, een toenmalige wijze van spreken, die men evengoed ook missen kan.

Om nu dat gemaniereerde, als ware 't verbond slechts een vorm zonder realiteit, te bestrijden, en te doen beseffen, dat het de duurzame, eenig denkbare vorm is met een zeer wezenlijke realiteit, moet worden ingezien, dat in de verbondssluiting *tegen eenen vijand* de ratio des verbonds ligt.

Noodig is hiervoor, dat men onderscheide tusschen het *genus* en de *species*. Het *genus* is de *verbintenis*. Maar nu heeft men onder dat ééne genus allerlei soorten van verbintenissen: verdragen, overeenkomsten, contracten enz. Onder dat genus is ook de *verbonds*vorm een eigen species, en neemt deze als zoodanig ook een eigen plaats in. In Maleachi 2 : 14 komt het huwelijk voor als een verbond. Daar toch is sprake van „de vrouw uws verbonds". Het woord „echtverbond" komt dan ook nog vaak voor bij dichters, vooral in bruiloftsverzen. Dat past in den rythmus beter dan het lange: echtverbintenis. Nu is er zeer zeker bij ons geen gemeenschappelijk gevaar meer, waartegen man en vrouw elkander, krachtens hun verbond, zouden te verdedigen hebben. Maar in de dagen van het Oude Testament was er dat wel degelijk. Zoo lezen we dan ook telkens in de Psalmen en Spreuken van booze lieden, die iemand strikken en lagen leggen op den weg, om hem te berooven. Een man moest toen dus het leven van zijn vrouw dikwijls met vuist en zwaard verdedigen; wat er dan niet weinig toe bij droeg, de verbintenis te inniger te maken. Hoe grooter de gevaren, hoe inniger het verbond.

Daaruit volgt ook 't verschil van consequenties tusschen een gewoon verdrag of een verbond.

Die consequenties zijn drieledig.

Van een verdrag geldt:

1°. dat het een verbintenis is *ad hoc*. Het gaat over een bepaalde zaak, b.v. een huurcontract, een koopcontract, een uitleveringscontract op politiek gebied;

2°. dat het geen andere dan de *met name genoemde verplichtingen* bevat. Kom ik die na, dan heb ik mijn plicht vervuld, en met den ander verder niets uit te staan;

3°. dat het beperkt is *tot den bepaalden tijd*, in het verdrag gestipuleerd, na welken bepaalden tijd het eo ipso vervalt.

Daartegenover staat nu het verbond met drie andere karaktertrekken:

1°. dat het *heel de existentie* omvat. Nu nog, wanneer stam met stam in verbond treedt, houdt dat in een bescherming tegen elken opkomenden vijand;

2°. dat het eischt een in de bres springen met alle macht, *met alle middelen;*

3°. dat het *permanent* is, en niet verbroken wordt dan door daden van vijandschap; gelijk ook het huwelijk, goed opgevat, eerst ontbonden wordt door den dood.

Dat drieledig karakter nu ligt ook in het verbond, hetwelk God met ons sluit.

Het omvat:

1°. heel onzen persoon;

2°. al onze krachten;

en 3°. der eeuwen eeuwigheid.

Zulke verbonden kennen wij nu in het gewone leven niet meer. Ze worden nu enkel nog door mogendheden gesloten. Private personen doen het niet meer. Wie zou het ook doen? De reden, waarom het verbond opkomt en stand houdt, is er alleen dan, wanneer men zijn veiligheid tegen persoonlijke vijanden te verdedigen heeft. En het verbond gaat weg zoodra er een geordende samenleving is. Die samenleving nu hebben wij. Er is bij ons een gemeenschappelijk verweer. We behoeven niet bang te zijn voor een Jamesons raid. Plotselinge invallen van de Noormannen hebben we niet meer te duchten. Zoo ook is de tijd voorbij, dat b.v. Hollanders en Gelderschen elk oogenblik gingen bakkeleien. Er is een gemeenschappelijke justitie en politie. Wel komen er nog diefstallen voor en zijn er nog zakkenrollers, en hoort men zoo nu en dan ook nog wel eens van meisjesstekers; maar dat zijn excepties. Over 't algemeen kan men gerust leven. En zelfs op een eenzame buitenplaats is men tegenwoordig vrij veilig.

Zoodra nu in een land de algemeene veiligheid intreedt, vervalt voor den particulier de behoefte aan zelfverdediging en bescherming van vrouw en kind, en denkt niemand meer aan verbondssluiting.

Gaan we nu echter van nationaal op internationaal terrein over, dan blijkt het, dat daar zulk een toestand van veiligheid nog niet is ingetreden. Wel poogt thans de Czaar aller Russen een hof van internationale justitie te krijgen, maar ook al zou daar iets van terecht komen, dan nog zou men 't voelen: ons ontbreekt de macht, die boven *alle* macht staat.

Vlak bij 't Paleis van Justitie hier op de Prinsengracht is een bureau van politie, en die politie staat dadelijk gereed om de rechtspraak uit te voeren. En dat nu is juist de zwakke zij van zoo'n internationaal hof van arbitrage,

dat allicht de macht zou ontbreken om de vonnissen te executeeren. 't Gevaar blijft altijd, dat het eene volk tegen het andere opkomt.

Het gevolg van 't ontbreken dezer internationale macht is dan ook, dat er onder de volken nog steeds verbonden worden gesloten. Van zulke verbonden leest men gedurig. En dat ze maar geen vorm van inkleeding zijn, maar een effect van groot gewicht hebben, zag men nog onlangs bij Frankrijk en Rusland. Toen Faure in Petersburg was, hing er alles aan of de keizer van Rusland *allié* zou zeggen. En om ze nu wat te plagen, sprak de keizer dat woord pas bij het afscheid. En toen dat woord er uit was, toen, maar ook toen eerst, was heel Frankrijk blij. Aan dat ééne woord zag men, dat de vriendschap meenens was. Frankrijks existentie en die van Rusland was er door gewaarborgd. Want dat ligt juist in zulke verbonden, dat ze strekken om heel de existentie van de verbonden landen op te houden.

Nu concludeeren we: Indien op privaat terrein het verbond stand houdt zoolang er gevaar is, en wegvalt met het verdwijnen van het gevaar; terwijl het op internationaal terrein nog gevonden wordt, juist omdat daar nog dat gevaar is, — dan ligt hierin het voldingend bewijs, dat de ratio movens voor het verbond ligt in het gemeenschappelijk gevaar.

Nu wil dat niet zeggen, dat *verbond* ook niet een afgeleide beteekenis kan hebben, maar oorspronkelijk draagt het toch wel degelijk dat karakter van verbond tegen een gemeenschappelijken vijand. Jonathan en David sloten ook een verbond. Maar wanneer? Toen David in levensgevaar verkeerde, achtervolgd door de satellieten van Saul.

Een verwant karakter draagt tegenwoordig het oprichten van *bonden*. Daarin ligt ook eenigermate de gedachte van de verdediging der belangen van zekere groep, zekeren stand tegenover de macht van derden. Zoo heeft men bonden van werklieden in den strijd tegen de patroons, om af te weren het gevaar, dat den arbeid van het kapitaal dreigt. Evenzoo omgekeerd bonden van patroons, om het kapitaal tegen het gevaar van den arbeid te behoeden. En voorts heeft men jongelingsbonden, bakkersbonden, naaistersbonden. Bonden treft men aan op allerlei terrein. En nu wil „jongelingsbond" volstrekt nog niet zeggen, dat hij zich te weer stelt tegen oude mannen of kinderen. De naam is hier slechts bij navolging gekozen. Maar opgekomen is die naam toch bij den klassenstrijd.

Tusschen *bond* en *verbond* is dus overeenkomst.

't Radicale verschil echter ligt hierin, dat een *verbond* altijd *persoonlijk* is, terwijl een *bond* een organisatie is van *velen*. Bij een *bond* is het niet de persoonlijke trouw, die saambindt. Een bond is een organisatie, waarbij atomistische krachten worden saamgebonden ter versterking.

Raadplegen we nu de Schrift, dan hebben we ons dus eerst de vraag te stellen te midden van welke sociale verhoudingen zij is opgekomen. De Schrift toch is maar niet mechanisch tot stand gekomen, maar ze is ingegroeid in het leven, en daarom slechts uit de toestanden van haar tijd te verstaan.

Vooraf dient nog gelet op het verschil tusschen *banden* en *verbonden.*

Banden duiden de organische verbindingen aan, die vanzelf tusschen mensch en mensch bestaan. Zoo is de betrekking tusschen vader en kind een *band* des bloeds. Zoolang nu zulke banden normaal werken, behoeven ze niet geholpen, gestuurd te worden door bonden. Zoo hebben vakgenooten een band, die hen aan elkander behoort te binden. Zoo is er een gemeenschappelijke band van studenten tegenover hun professoren. Dat is een organische band. Zoo is 't ook in 't maatschappelijke leven. Alle timmerlieden zijn door hun vak organisch aan elkander verbonden. Nu komt het bij een werkstaking dikwijls voor, dat de georganiseerde arbeiders het aan de anderen, die aan de staking niet meedoen, euvel duiden, dat zij blijven doorwerken. Wat is dan het geval? Dan zeggen zulke werklieden: „Wat ons eigenlijk behoort te verbinden is de natuurlijke band van het vak. Laat gij die niet werken, dan pleegt ge een daad van ontrouw". „Ja, maar", antwoorden dan die enkelen, die niet meedoen, „gij hebt nu in plaats van de eigenlijke organische een georganiseerde verbintenis in 't leven geroepen". En dat is dan weer gevolg daarvan, dat de eerste, organische band, niet genoeg werkt.

Waar nu zulke natuurlijke banden liggen, gebruikt men nooit den naam van *verbond.* Bij een echtverbond zijn het de jonge man en de jonge vrouw, die vóór hun huwelijk door geen band verbonden waren. Een verbond draagt altijd een mechanisch karakter. Zoo ook bij mogendheden.

In de dagen der Schrift nu was het verbond een macht in het leven. Zelfs is dit tegenwoordig in 't Oosten nog zoo. De toestanden daar ondergingen sedert weinig wijziging. Reist men naar Palestina, en gaat men dan maar niet tot aan Jaffa, maar dringt men dieper het land door, dan ontmoet men in de Beduinenstreken mannen op paarden of kameelen, knechten van de heerschappijvoerders over die streken. Die mannen moeten over dat stuk lands waken, en beschouwen u als een vijand, tenzij ge een bepaalde som betaalt. Is nu de eigenaar van zulk een streek met een genabuurde verbonden, dan behoeft ge daar straks niet weer te betalen. De uitdrukking: „Wie niet voor mij is, is tegen mij", wil dan ook zeggen: wie mijn vriend niet is, is mijn vijand. Ze is aan dat Beduinenleven ontleend. Neutraliteit geeft daar geen zekerheid. Ge moet u declareeren, of men beschouwt u als een vijand. Dan heeft er ook een offer plaats of eet men zout, als plechtige verbondssluiting tegen het gemeenschappelijk gevaar. Is die offerande gedaan of dat zout gege-

ten, dan weet men ook, dat men over en weer voor elkanders leven instaat. Verraad en ontrouw komt onder die Beduinen dan ook bijkans nooit voor.

Waar nu de Schrift spreekt tot menschen, die 't verbond alzoo opvatten, en onder zulke verhoudingen is opgekomen, moet ook de verbondsidee naar het toenmalig spraakgebruik worden verstaan als een zich verbinden met heel zijn persoon tot wederkeerige verdediging tegen een gemeenschappelijken vijand, voor heel het leven.

a. De verbondsidee, gelijk die onder de geloovigen het meest heerschend is, zoekt niet het verbond zelf, met zijn karakteristieken trek van gesloten te zijn tegen een gemeenschappelijk gevaar, maar zoekt een *vrucht* van het verbond, en wel: den grond om te vertrouwen op Gods hulp en de vastheid der beloften, die ons in het verbond worden gegeven. Waaruit wordt nu de behoefte aan zulk een nadere bevestiging van Gods trouw geboren? Uit het ongeloof. De voorstelling is dan deze: Wanneer God Zijn belofte niet nog met eedzwering bezegelde, zou mijn geloof te zwak zijn. Ik zou dan wantrouwen koesteren. En dat wantrouwen wordt nu schadeloos gemaakt, doordat God opzettelijk met Zijn eed tusschen beide komt.

Stelle men zich nu eens voor een man en vrouw. De vrouw wenscht iets van den man. De eenvoudige belofte is dan in den regel genoeg. Maar als nu de vrouw reden heeft den man te wantrouwen, dan vraagt ze nog eens zeer bepaald: Vent, beloof je 't me nu? En is het vertrouwen al heel weinig, dan zegt ze: Geef er me de hand op. Om dan bij 't scheiden nog eens te herinneren: Denk er aan, je hebt er me de hand op gegeven.

Zoo geschiedt het, waar het geloof aan iemands trouw wankelt. Daar is er behoefte aan nadere bezegeling. De mensch nu, met zijn kleingeloof, wantrouwt God gedurig. En dan stelt men 't zóó voor, alsof nu God zich schikt naar dien wantrouwenden aard van het zondige hart, er als 't ware een handslag op geeft en er een eed op doet, dat Hij Zijn belofte zal nakomen. Op die manier gaat het verbond dus op in een genadige inschikkelijkheid Gods, om onze zondige natuur te hulp te komen. Doch bij die opvatting wordt er dan ook bijna nooit van het verbond, maar van een *belofte* gesproken. Dan pleit men op Gods beloften. En dat die belofte dan geen verbondssluiting onderstelt, blijkt wel daaruit, dat men zegt voor zichzelf of voor zijn kind een particuliere belofte te hebben. Maar, al willen we nu de beteekenis, die 't verbond ook voor de godsvrucht heeft, allerminst verkleinen, toch moet er op gewezen, dat, waar het verbond alleen die strekking heeft, het zou worden verkleind en gedegradeerd tot een anthropomorphistische tegemoetkoming van Gods zij

aan den mensch. En al laat dit zich nu nog denken bij het Genadeverbond, bij het Werkverbond is dat dan toch in 't geheel niet te verklaren.

Waar dan nog bij komt, dat de voorstelling, als gaf 't verbond vastheid aan Gods beloften, maakt, dat men er altijd iets persoonlijks in zoekt, waar men toch ten slotte nooit wat aan heeft. Het eigenaardig karakter van het verbond is juist, dat het nooit met de enkele individuen, maar met het geheel gesloten wordt; niet met A, B, C en D, maar met het gansche organisme. Zoo staat er dan ook in het Doopsformulier, dat God de Vader *ons* betuigt en verzegelt, dat Hij met *ons* een eeuwig verbond der genade opricht, wat ziet op het organisme der Kerk, het lichaam van Christus, en allerminst zoo maar persoonlijk kan worden toegepast. Als het toch toekomt aan de vraag of men daaraan nu ook voor zichzelf en voor zijn kind deel heeft, hangt alles af van de vraag: behoor ik, of behoort mijn kind persoonlijk tot dat lichaam van Christus. Bij wien dat geloof op een oogenblik niet werkt, valt de troost weg, en juist dus op dat oogenblik, dat hij er behoefte aan heeft. De belofte is alleen voor den uitverkorene; van zijn uitverkiezing is men alleen door het geloof verzekerd. Waar dus het verbond genomen wordt in anthropomorphistischen zin, als ons ter tegemoetkoming gegeven, heeft men er niets aan.

b. Een *tweede* overweging, die aan de eerste nog moet worden toegevoegd en die ook van kracht is, waar men den factor van het gesloten zijn tegen een gemeenschappelijken vijand buiten rekening laat, is deze, dat een wezenlijk verbond *reciprociteit* moet hebben. Een verbond wordt *over en weer* gesloten. Wanneer nu echter de raison d'être van het verbond gezocht wordt in de behoefte aan vastlegging van de trouwe Gods ter wille van ons geloof, dan ontbreekt die wederkeerigheid. Dan strekt het verbond uitsluitend om ons te hulp te komen, en is het volkomen onbegrijpelijk, waarom God zelf bij het verbond belang zou hebben.

Hiermee hangt samen het gewichtige punt, dat men bij een verbond altijd bewilliging van twee zijden noodig heeft. Daarmee is niet gezegd, dat beide partijen altoos gelijke rechten moeten hebben. Hoe ongelijk ook de Vereenigde Staten en Spanje zijn, toch hebben de Vereenigde Staten maar niet eenvoudig een briefje geschreven, hoe de vrede tot stand kon komen, maar van beide kanten zijn afgevaardigden ter onderhandeling gezonden, en beiderzijds is het verdrag onderteekend. Nog veel sterker gaat dit door bij het verbond. Daar heeft men nooit het geval, dat één van beide partijen maar zou hebben te zeggen: zoo *wil* ik het, zoo *moet* het; maar de ander moet er geheel in bewilligen.

Niemand heeft echter een gevoel, dat hij zou kunnen zeggen: ik ben als partij voor God verschenen, en heb een verbond met Hem gesloten.

c. Dit leidt tot de *derde* overweging: geen verbond is denkbaar zonder de *acte* van verbondssluiting als de *vorm*, waarin het tot stand is gekomen. Nu zou men zoo'n acte van het Genadeverbond nog wel kunnen aanwijzen; maar van 't Werkverbond lezen we te dien aanzien niets. Deze bedenkingen hebben er de meerderheid der theologen toe gebracht om niets van een Werkverbond te willen weten. Aan den anderen kant heeft er dit echter, vooral in Engeland, toe geleid, dat de foederaaltheologen getracht hebben al wat ze maar even uit de Schrift hiervoor konden gebruiken, tot een verbondsvorm te distilleeren. Dat ging echter zóó gemaakt en gekunsteld, was zóó dorre schoolgeleerdheid en gymnastiek met teksten, dat de man, die nu waarlijk 't leven in God zoekt, er van walgt. Invloed ten goede is er van die dorre theoretische voorstellingen dan ook niet uitgegaan. Eer hebben ze afkeer van de verbondsgedachte gewekt. Dit nu was uitsluitend 't gevolg daarvan, dat men 't verbond te zeer als gemaniereerd heeft opgevat. Natuurlijk, dat men toen van den anderen kant zei: waar God mij Zijn trouwe verzekert, heb ik aan een verbondsvorm geen behoefte meer.

Daarom moet men van meetaf de eenige ratio sufficiens voor 't verbond op den voorgrond stellen, en deze ligt in het gemeenschappelijk gevaar tegen den vijand.

II. Nu ontstaat de vraag — en hiermee zijn we genaderd tot het tweede gedeelte van onze paragraaf — wat is dat kwaad? Hoe is het te verstaan, dat bij de verbondssluiting ook van Godswege met zulk een kwaad is gerekend?

Hiervoor nu is noodig, dat we de sluimerende gedachten uit onzen geest elicieeren. We zullen dan zien, hoe in de Heilige Schrift de religie, het geloof en het leven voor den Heere altoos voorgesteld worden in den vorm van een *strijd*, dien we te strijden hebben.

Lukas 13 : 24 lezen we: *Ἀγωνίζεσθε εἰσελθεῖν διὰ τῆς στενῆς πύλης.* Hier komt het beeld van strijd voor, waar wij het volstrekt niet zouden hebben ingebracht; bij het binnengaan van een poort. Is daar dan strijd bij noodig? Men behoeft er zich toch heusch niet doorheen te wringen? De idee echter is deze: Men had vroeger één groote poort en aan den kant een smal poortje, de *πύλη στενή* en de *πύλη πλατεῖα*. Nu kan men, als de stad belegerd wordt, juist dat nauwe poortje zoo makkelijk verdedigen. Daardoor moet ge dus met *ἀγών* trachten binnen te komen.

Heel de grondopvatting van Jezus over den dienst Gods is dan ook, dat hij bestaat in één leven van strijd. Daarom wees Hij er zijn discipelen op, dat Hij niet gekomen was om vrede te brengen, maar het zwaard. 't Moest bij de apostelen als bij de Levieten zijn. De doodleuke bediening van het offer, toch

feitelijk in niets anders bestaande dan in wat een slager of kok doet, van wie men nu toch moeilijk kan zeggen, dat ze worstelen moeten om het dier dood te krijgen, wordt niettemin voorgesteld als een strijd. Dat denkbeeld van strijd treffen we ook aan in Rom. 15 : 39. Παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς ἀδελφοί, διὰ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ διὰ τῆς ἀγάπης τοῦ Πνεύματος, συναγωνίσασθαί μοι ἐν ταῖς προσευχαῖς ὑπὲρ ἐμοῦ πρὸς τὸν Θεόν. We wijzen juist op plaatsen als deze, omdat men anders zou zeggen : *strijd* komt zoo hier en daar als beeldspreukige uitdrukking voor. Neen, hier vinden we 't in een verband, waarin wij het nooit zouden gebruikt hebben. De apostel bidt hier zijn lezers, dat ze met hem bij God zullen strijden in den gebede. Terwijl men bidt, vechten ; hoe kan dat ? Zelfs moet het een *samen* strijden zijn. Het moet dus een vijand zijn, waartegen ge met een ander strijdt, de een in Rome, de ander in Efeze ; een gemeenschappelijke vijand, n.l. de onheilige macht van Satan. Als Jezus ons in het Onze Vader de bede op de lippen legt : „Leid ons niet in verzoeking, maar verlos ons van den booze", dan wil dat maar niet in het algemeen zeggen, dat er ergens een geheimzinnige macht is, maar is hiermee bedoeld een verlossing „uit de hand onzer vijanden", gelijk Zacharias het noemt (Lukas 1 : 74).

Zoo is het gedurig in de Schrift. B.v. Philippensen 1 : 27. Μόνον ἀξίως τοῦ εὐαγγελίου τοῦ Χριστοῦ πολιτεύεσθε, ἵνα εἴτε ἐλθὼν καὶ ἰδὼν ὑμᾶς, εἴτε ἀπών, ἀκούσω τὰ περὶ ὑμῶν, ὅτι στήκετε ἐν ἑνὶ πνεύματι, μιᾷ ψυχῇ συναθλοῦντες τῇ πίστει τοῦ εὐαγγελίου, καὶ μὴ πτυρόμενοι ἐν μηδενὶ ὑπὸ τῶν ἀντικειμένων. Het πολιτεύεσθε is hier dus 't beeld van een volk, dat een eigen πόλις te verdedigen heeft ; στήκετε wijst op het stand houden tegen den vijand, en συναθλοῦντες op het met alle kracht strijden tegen den ἀντικείμενος, den tegenoverstaanden vijand.

Mattheus 16 : 18 : „De poorten der hel zullen Mijn gemeente niet overweldigen", geeft 't beeld van twee vestingen, die tegenover elkander liggen. De „poorten" worden genomen voor 't geen uit die poorten uitkomt.

Colossensen 1 : 29 : κοπιῶ, ἀγωνιζόμενος κατὰ τὴν ἐνέργειαν αὐτοῦ τὴν ἐνεργουμένην ἐν ἐμοὶ ἐν δυνάμει, geeft een uitgewerkt beeld van den strijd, dien Paulus met inspanning van alle krachten strijdt, naar de mate van Christus' energie, in hem werkende.

Colossensen 4 : 12 : ἀσπάζεται ὑμᾶς Ἐπαφρᾶς ὁ ἐξ ὑμῶν, δοῦλος Χριστοῦ, πάντοτε ἀγωνιζόμενος ὑπὲρ ὑμῶν ἐν ταῖς προσευχαῖς. Hier hebben we dus een gewone groetenis ; en toch, zonder de minste aanleiding, komt ook hier 't bidden weer voor als een strijden, opdat de lezers *staan* mogen tegen den vijand, ἵνα στῆτε τέλειοι καὶ πεπληρωμένοι ἐν παντὶ θελήματι τοῦ Θεοῦ.

Nu wijzen we nog op een paar plaatsen, die het geheele leven omvatten.

Efeze 6 : 10—14. Τὸ λοιπόν, ἀδελφοί μου, ἐνδυναμοῦσθε ἐν Κυρίῳ, καὶ ἐν τῷ κράτει

τῆς σχύος αὐτοῦ. ἐνδύσασθε τὴν πανοπλίαν τοῦ Θεοῦ, πρὸς τὸ δύνασθαι ὑμᾶς στῆναι πρὸς τὰς μεθοδείας τοῦ διαβόλου· ὅτι οὐκ ἔστιν ἡμῖν ἡ πάλη πρὸς αἷμα καὶ σάρκα, ἀλλὰ πρὸς τὰς ἀρχάς, πρὸς τὰς ἐξουσίας, πρὸς τοὺς κοσμοκράτορας τοῦ σκότους τοῦ αἰῶνος τούτου, πρὸς τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις. διὰ τοῦτο ἀναλάβετε τὴν πανοπλίαν τοῦ Θεοῦ, ἵνα δυνηθῆτε ἀντιστῆναι ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ πονηρᾷ, καὶ ἅπαντα κατεργασάμενοι στῆναι, waarop dan de verdere ontleding van de Christelijke wapenrusting volgt.

2 Timotheus 4 : 7 en 8: τὸν ἀγῶνα τὸν καλὸν ἠγώνισμαι, τὸν δρόμον τετέλεκα τὴν πίστιν τετήρηκα· λοιπόν, ἀπόκειταί μοι ὁ τῆς δικαιοσύνης στέφανος. Die kroon ontvangt hij niet, als had hij daarmee de genade verworven, maar als belooning voor den gestreden strijd.

We zien dus, dat er een strijd gestreden wordt. Die strijd nu gaat tegen een bepaald kwaad, tegen een vijandige macht, die in de Schrift met allerlei namen wordt genoemd. Tegen een vijandige macht, niet als een idee, maar als reëel bestaande, concreet zich openbarende in Satan en zijn rijk; in de poorten der hel.

Thans moeten we onderzoeken, of dat nu een vijand is, die alleen maar den mensch kwaad doet, dan wel ook God, dus in dat geval een *gemeenschappelijke* vijand.

In de Schrift zelf wordt Satan een vijand Gods genoemd. Zelfs wordt hij ons geteekend als in de eerste plaats Gods vijand, die slechts daarna pas ook vijand van den mensch wordt. Als Satan voor het eerst in het paradijs komt, is in hem reeds antérieur de vijand Gods. En heel de Schrift door wordt ons de groote strijd geteekend als zijnde niet tusschen het rijk der menschen, maar tusschen het rijk Gods en het rijk van Satan. Die twee zijn de principieele tegenstanders. Uitgangspunt is: „Zou ik niet haten, Heere! die U haten?"

Voldaan is dus aan de conditie van het verbond, dat er een vijand zij, en ook, dat die vijand een gemeenschappelijke vijand zij, een vijand van twee. Verder blijkt, dat die strijd in de Schrift niet voorkomt als enkel beeldspreukig, maar als een wezenlijke energie. Daaraan ontleent dan ook het verbond zijn wezenlijke realiteit. Nu is er ook van Gods zij oorzaak tot verbondssluiting tegen dien gemeenschappelijken vijand. Dit punt dient echter nog nader te worden opgehelderd. Een vader toch, een sterke kerel, gaat met zijn kleinen jongen van anderhalf jaar geen verbond sluiten tegen een roover, want wat zou de vader aan de hulp van dien jongen hebben? Zoo nu heeft de mensch zeer zeker belang bij het verbond, maar wat hulpe zal God in dien strijd van den mensch ontvangen?

Om dit te doorzien wijzen we op de beteekenis van het woord כָּבוֹד. God moet van den mensch כָּבוֹד, eere, hebben. Voor ons is de beteekenis van dat

woord niet zoo doorzichtig. כָּבַד wil zeggen: zwaar zijn. Dus כָּבוֹד is wat gewichtig, belangrijk is, en zoo krijgt het de beteekenis van schittering, eer. Slaan we op Jesaia 8 : 7, dan lezen we daar van den koning van Assyrië en al zijne heerlijkheid, al zijn כָּבוֹד. Daarmee wordt bedoeld, dat die koning niet in zijn eentje komt, maar zijn leger meebrengt, de menschenmassa, in welke zijn koninklijke macht geincarneerd is. Dat leger is zijn glans, zijn heerlijkheid. Dat leger draagt zijn kokarde. Hier wordt dus onderscheiden tusschen den koning zelf en andere wezens, in welke hij zijn macht belichaamt.

In Jesaia 17 : 3 staat: „En de vesting zal ophouden van Efraim, en het koninkrijk van Damascus, en het overblijfsel der Syriërs; zij zullen zijn gelijk de heerlijkheid der kinderen Israëls, spreekt de HEERE der heirscharen." De heele macht van Israël was gebroken. Het was zijn כָּבוֹד kwijt. En zoo zal 't nu ook met Damascus gaan. Weer is כָּבוֹד hier dus de incarnatie van macht.

Dit alles ziet op het uitwendige. Inwendig echter vinden we hetzelfde. Zoo in Ps. 16 : 9. Daar is sprake van een, die sterft. Toch zal zijn hart blijde zijn en zijn כָּבוֹד zich verheugen. כָּבוֹד loopt hier parallel met לֵב. Dus 't is de idee van לֵב in gewijzigden vorm. Gelijk het centrum van des konings kracht in zijn leger ligt, zoo is לֵב het centrale leven der ziel en כָּבוֹד de uitstraling van dat leven.

In Psalm 30 : 13 vinden we: „Opdat mijn eer U psalmzinge". Deze psalm is een lied ter inwijding van Davids huis. Nu kan כָּבוֹד hier zoowel beteekenen zijn stem, als ook de heele stoet, de suite, de koninklijke hofhouding.

De uitstraling van een in de kern schuilende heerlijkheid, dat is eigenlijk de beteekenis van כָּבוֹד. Het licht is כָּבוֹד van de zon. De talenten en gaven van God stralen in ons uit. Zoo heeft dus ook God Zijn כָּבוֹד. In Hem is de maiestas divina, en in het schepsel de irradiatio daarvan. In een gasfabriek zijn overdag al de ketels met gas gevuld. Alles is dus aanwezig, wat noodig is om de majesteit en heerlijkheid van het gas te toonen. Maar uitstraling van die heerlijkheid is er eerst, wanneer het gas ontstoken wordt. Zoo ook bestaat het drama reeds, wanneer het op papier geobjectiveerd is door de kunst van den schrijver. Maar zijn כָּבוֹד komt eerst uit als het wordt opgevoerd.

Zoo is God de Heere Zich van eeuwigheid Zijn eigen majesteit bewust en zelfgenoegzaam. Maar Zijn majesteit straalt pas uit in de schepping. De hemelen vertellen Gods eer en het uitspansel verkondigt Zijner handen werk. De aarde is vol van de heerlijkheid des Heeren, en het is de mensch, die als profeet, priester en koning geroepen wordt die heerlijkheid uit te spreken. Geen korrel wezenheid en macht is er in 't schepsel, of 't is uit God. God is

de eenige causa causans en omnia quae sunt in effectu fuerunt in causa. Toch ontstaat er door de schepping als ten behoeve van God iets, dat Hij zonder die schepping niet heeft. Hij heeft alle dingen geschapen om Zich zelfs wille. God heeft belang bij de schepping. En dat belang is de zuivere irradiatio van Zijn heerlijkheid.

Wel is dus concreet genomen Satan de vijand Gods, maar in de schepping is een divina irradiatio, die in den mensch zich culmineert. Ware nu die goddelijke uitstraling constant, dan zou God er vanzelf in geëerd worden. Maar ze is van dien aard, dat ze in haar tegendeel kan omslaan. Ze kan zich tegen God keeren en dan Zijn Naam aanranden en Zijn eer hoonen. Het gas is in de gasfabriek, maar in huis wordt het gebrand. Brandt het daar nu echter door een slechten brander, zoodat het verdonkert en er brand uitslaat, dan is dat geen eere, maar een schande voor de gasfabriek. Zoo nu is het ook gesteld met de divina dona in de menschelijke ziel. Deze is de brander. Is nu die brander niet goed, dan werken ze verkeerd, slaan in hun tegendeel om, en doen dienst als een macht tegen God. En waar het 't geluk der menschelijke ziel is om irradiatio te wezen, maakt ze ook zichzelf ongelukkig bij dat omslaan in haar tegendeel. God en de mensch worden door die verkeerde macht dus beiden benadeeld. Ook God lijdt er schadè door. En zoo heeft ook God er belang bij, dat die schadelijke macht gekeerd worde.

Voorts volgt hieruit, dat niet alleen God den mensch, maar ook de mensch God daarbij helpen kan. De mensch is gesteld op deze wereld om Gode de eere uit Zijn schepping toe te brengen. Hij is koning, priester en profeet. God zelf heeft er dus belang bij, dat de afgedoolde mensch terugkeere en Hem Zijn eere weer brenge als heer der schepping. Die eere kan God niet hebben van Zijn engelen. Zij zijn òf gevallen en keeren dan nooit meer in hun vroegeren stand terug, òf ze zijn staande gebleven. Alleen de mensch kan zóó God die eere hergeven.

Zoo blijkt dan, dat, tegenover de concreete macht van Satan, de verbondssluiting volkomen zin en realiteit heeft, en aan alle voorwaarden voldoet.

III. Als laatste punt van onze paragraaf rest nu nog de vraag, of dat verbond ectypisch dan wel archetypisch, en incidenteel of wel absoluut is. Wanneer wij spreken over God als onzen Vader, en de geloovige als kind het „Abba" op de lippen neemt, dan zegt de oppervlakkige onder de menschen, dat die teedere verhouding van vader en kind hier slechts genomen wordt als beeld, zoodat slechts overgebracht wordt op God wat onder menschen werkelijk bestaat. Maar wie door Gods Woord zich goed heeft laten onderwijzen zegt: God is Vader in Zijn eigen Wezen. De archetype van het vader en zoon zijn ligt in

God. Wat daarvan onder menschen voorkomt is niets dan ectype. God is niet naar ons, maar wij zijn naar God afgebeeld. De mensch is beelddrager Gods. Is nu zoo ook de verbondsbetrekking tusschen God en den mensch slechts, bij verlegenheid om het anders uit te drukken, aan ons menschelijk leven ontleend, of ligt die verbondsbetrekking in den aard zelf van het Goddelijke Wezen? M. a. w. hebben we hier slechts een anthropomorphisme, of is ook hier ectypisch in den mensch wat archetypisch in God wordt gevonden?

Die vraag nu is door onze Gereformeerde theologen steeds beantwoord in laatstgemelden zin. Ze brachten het in de Goddelijke oeconomia over als het pactum pacis, het vrêeverbond. Al hebben echter onze vaderen de zaak gekend, toch hebben ze dat pactum pacis niet in al zijn energie geleerd en niet gevoeld wat er in zat. Ze hebben de zaak, maar gronden haar meer op losse teksten, zonder tot op het laatste stadium door te dringen. Geheel anders nu wordt dat, wanneer we de tegenstelling nemen tusschen het archetype en het ectype. Dan toch zien we duidelijk en helder in, dat men het verbond eenvoudig vernietigt en feitelijk buiten de geloofsbelijdenis stelt, wanneer men het anthropomorphistisch neemt, en moet men wel besluiten, dat reeds in de verhouding tusschen Vader, Zoon en Heiligen Geest de verbondsgedachte bestond.

Stelt men bij de vraag of de verbondssluiting iets incidenteels, dan wel iets absoluuts is, de zaak zóó voor, dat God de wereld en daarop den mensch geschapen hebbende, dezen nu te hulp gekomen is en vertrouwen gegeven heeft door een verbond met hem te gaan sluiten; dus als iets incidenteels, gemotiveerd door het incident der zonde, en als iets temporeels, zoolang die zonde duurt, — dan heeft dit, gelijk vanzelf spreekt, geen vat op de menschen.

Het absolute karakter daarentegen vloeit reeds eenigszins voort uit het archetypische van de verbondsbetrekking tusschen Vader, Zoon en Heiligen Geest. Maar er is meer. Het verbond beweegt zich op ethisch gebied. De mensch treedt daarin op, niet in zijn physisch maar in zijn ethisch bestaan. Is nu de verhouding, door het optreden van den mensch als ethisch persoon geschapen, een betrekking, waardoor noodzakelijk de behoefte aan een verbond wordt geboren?

De mensch treedt op als dragende in zich een donum divinum ethicum. Maar door de creatie is dat donum buiten God gesteld. Het treedt in de schepping naar buiten. Zoolang het nu in God blijft, is dat divinum ethicum immutabel en buiten gevaar. Dus zoolang is er ook geen ratio sufficiens voor een verbond. Maar zoodra dat divinum ethicum door de schepping uit God in het creatuur ingaat, verliest het dat goddelijk karakter van immutabiliteit, en ontstaat het gevaar om over te slaan naar de zonde. Dat gevaar roept God zelf in het leven, door dat donum uit Zich in het schepsel over te dragen.

Door de schepping maakte God het optreden van dat gevaar mogelijk. Het is niet eerst door de zonde, maar reeds in het bestaan des menschen gegrond. Door de daad van schepping werd de mogelijkheid gecreëerd van een vijandige macht. De scheppingsidee nu is geen incidenteele, maar een absolute. Het is een decretum aeternum, dat er een wereld zou zijn, en in die wereld het divinum ethicum, en door dat divinum ethicum in die wereld de mogelijkheid tot het optreden van een vijandelijke macht. Dus was het gevaar, dat het creatuurlijke leven zich vijandig tegenover God zou komen te stellen, een absolute gedachte. Met de scheppingsidee was derhalve ook reeds de verbondsidee gegeven.

Op de vraag dus, of we in het verbond iets te zien hebben, dat oorspronkelijk niet bij de schepping behoorde, maar eerst door de zonde er bij gekomen is, luidt het antwoord: neen. De verbondsidee is even absoluut als de scheppingsidee.

De verbondsbetrekking bestond reeds archetypisch tusschen Vader, Zoon en Heiligen Geest; en in dat Goddelijk Wezen leefde van eeuwigheid de scheppingsidee, en daarom ook de verbondsidee.

§ 2. *Idea foederis in Sacra Scriptura.*

In de Heilige Schrift komt de verbondsidee explicite eerst voor na den val, en wel het eerst ten opzichte van de geheele wereld en geheel het menschelijk geslacht bij Noach (foedus naturale), en pas daarna, sensu artiori, bij Abraham en Israel, zich bepalende tot enkele familiën of een enkel volk, om ten slotte uit te loopen op wat heet het nieuwe testament of de καινὴ διαθήκη (foedus gratiae). Het draagt in het Oude Verbond den naam van בְּרִית, in het Nieuwe die van διαθήκη, en neemt deze namen op uit het gewone spraakgebruik ; daarbij onder בְּרִית verstaande een onder plechtigen vorm gesloten verbintenis, waarbij God als getuige en wreker wordt ingeroepen, en onder διαθήκη een wilsuiting, die eerst door den dood van den testamentmaker onherroepelijk bezegeld en voor altoos vastgelegd wordt. In deze verbondsgedachte vat de Heilige Schrift de geheele betrekking tusschen God en mensch samen, zoodat ten slotte de verbondsbetrekking en de religieuze betrekking twee begrippen vormen, die elkander volkomen dekken. Dit verbond draagt door geheel de Schrift het karakter van een verbond tot bevrijding en verlossing. Bij Noach is het een verbond, dat strekt om èn het menschelijk geslacht èn de dierenwereld èn zelfs de overige natuur te beveiligen tegen de vernielende macht van een tweeden vloed. Bij Abraham en de overige patriarchen doelt het insgelijks externe op de beveiliging van de patriarchen in hun geisoleerde positie tegen de hen omringende beduinenstammen. Bij Israel, insgelijks externe, waarborgt het de beveiliging van het kleine volk tegenover de wereldmacht, die het omringt. Bij de discipelen in het Nieuwe Testament de beveiliging van het kleine kuddeke tegenover de wereld, Satan, zonde en dood. Van meetaf echter loopt de geestelijke trek, die onder het Nieuwe Verbond aldus op den voorgrond treedt, door het uiterlijk verbond heen, Bij het Noachietisch verbond staat naast de beveiliging tegen een tweeden vloed de reactie tegen zedelijke verwildering en verdierlijking. Bij Abraham staat naast de bescherming tegen de Kanaänieten de geestelijke verheffing van zijn geslacht in den dienst van Jehova en de verbinding van het verlossingswerk aan zijn zaad. Bij Israel staat naast de maintineering van Israel als volk onder de volkeren de geestelijke

begenadiging van als volks Gods drager te zijn van het heilgeheim. En zoo valt dan in het Nieuwe Verbond ten slotte het uitwendige uit het heden weg om opgeschoven te worden tot achter de parousie, en vloeit het Genadeverbond uit in de door Christus verworvene, zoo geestelijke als lichamelijke heerlijkheid. Met den naam van *Verbond* gestempeld, is er alzoo in de Heilige Schrift alleen sprake van het Genadeverbond; en dat wel beide met opzicht tot de gratia communis en tot de gratia particularis. Het Noachietisch verbond doelt op de genade, die aan alle creatuur gemeen is; het verbond met Abraham, Israël, David en in het Nieuwe Testament is de inkleeding van de gratia particularis en rust diensvolgens in de uitverkiezing 1°. van de patriarchen uit de overige stamhoofden; 2°. van Israël uit de overige volken, en 3°. van de geloovigen uit het menschelijk geslacht. Hierbij grijpt intusschen dit verschil plaats, dat het Genadeverbond bij Abraham en Christus subiective zijn realiseering verkrijgt door het geloof, terwijl het in zijn Israëlietischen vorm rust op de volbrenging der wet. Dit laatste nu, hoewel essentieel als Genadeverbond optredend, is in zijn vorm geen Genade-, maar Werkverbond, dat voorzoover het het beding van werken stelt, geen verlossende, maar slechts een ontdekkende strekking heeft en alzoo voorbereidt op de volle openbaring van het Genadeverbond die in Christus voldongen is. Het Werkverbond kan in den zondaar niet tot het verbondsdoel leiden, en toch kan dit Werkverbond hier niet voorkomen als een fantasie, noch als een bloot goddelijk proefmiddel tot ontdekking. In wat God erin uitspreekt ligt realiteit, en waar nu deze goddelijke realiteit bij den eenmaal gevallen mensch haar doel mist, omdat hij viel, ligt er tegelijk in uitgesproken, dat het buiten zonde doel kan treffen, en alzoo gold voor den nog niet gevallen mensch.

Is nu, gelijk we in de vorige § zagen, de verbondsidee niet een wisselende en tijdelijke vorm, maar heeft hetgeen God erin uitspreekt onveranderlijke geldigheid, zoo volgt hieruit, dat het Werkverbond met Israël wel bij Israël enkel ontdekkende strekking kon hebben, maar eo ipso als regel van religie geldt in elken toestand buiten zonde. Al is het dan ook, dat in de Paradijsgeschiedenis met geen enkel woord van verbondssluiting sprake is, en op de woorden van Hosea 6 : 7, die bovendien van twijfelachtige uitlegging zijn, geen dogma kan gebouwd worden, zoo volgt nochtans uit het met Israël op beding van wetsvolbrenging gesloten verbond, dat naar de idee der Schrift ook reeds in het paradijs de verhouding van God tot Adam als verbondsbetrekking moet worden opgevat. En evenmin als het verbond in het paradijs uit

bepaalde uitspraken der Schrift, maar uit haar analogie is af te leiden, evenmin bewijzen Zach. 6 : 13 en andere uitspraken, dat de Heilige Schrift een pactum salutis of innergöttlich verbond leert tusschen Vader en Zoon; maar wel volgt ook dit uit de Schriftanalogie, dat niet een enkele betrekking tusschen God en mensch, en zoo ook die van vader en kind, aan het menschelijk leven ontleend is, om op God te worden toegepast, maar steeds slechts ectypisch onder menschen te zien geeft wat in Hem, naar Wiens beeld de mensch geschapen is, archetypisch van eeuwigheid bestaat.

Toelichting.

I. In deze paragraaf hebben we in de eerste plaats deze moeilijkheid onder de oogen te zien, dat, wanneer we de Schrift opslaan, en vragen, waar het allereerst van *Verbond* sprake is tusschen God en mensch, we daarvan eerst gewag vinden gemaakt lang *na* den val. In de eerste vijf hoofdstukken van Genesis wordt van een verbond met geen woord iets vermeld. Al de pogingen van Boston c.s. om er haarfijn een verbond uit te halen, moeten als gemaniereerd verworpen. Meer nog: niet enkel is van het verbond eerst sprake na den val, maar ook dan nog wordt het enkel *om* den val vermeld als het middel om de physische en ethische ellende te keer te gaan en te stuiten. Dit feit staat voorts niet alleen, maar met andere in verband. Bij de verschijning van den Christus doet zich geheel dezelfde kwestie voor. Van ouds her is in de Christelijke kerk de vraag gesteld: Indien de mensch niet ware gevallen, zou dan de Christus niet verschenen zijn? En bij de beantwoording van die vraag heeft men zich in allerlei voorstellingen verloren; waarvan de conclusie hierop neerkomt, dat men, zoo de vleeschwording des woords niet hadde plaats gegrepen, ontzaglijk veel zou hebben gemist. *'t Felix peccatum* bedoelt dan ook uitdrukking te geven aan de bewondering voor de Goddelijke bedoeling met den val in zonde. Die zienswijze heeft vervolgens bij theologen, die meer philosophisch dan schriftuurlijk te werk gingen, geleid tot een theorie, waarbij men den rijkdom van de Christusverschijning tracht te vindiceeren, ook wanneer Adam niet gevallen ware. Toch is deze poging steeds afgestuit op het feit, dat de Heilige Schrift de Christusverschijning steeds motiveert uit den val. Sinds echter is dit anders geworden. Met Schleiermacher is de periode gekomen, waarin de theologie is bezwangerd geworden met de materieele heidensche philosophie. Natuurlijk kunnen we niet buiten de formeele philosophie, die de problemen stelt. Doch het antwoord op die problemen mag niet bij de materieele philosophie, maar moet in de Schrift worden gezocht. Ook

vroeger nu was er een aanwending van de formeele philosophie, doch zóó, dat men het antwoord op de door die formeele philosophie gestelde problemen in de Schrift zocht. Van Schleiermacher af echter heeft men getracht dat antwoord te ontleenen aan de philosophie, en toen de Schrift zóó lang vervormd, dat het scheen, als kwam ze met dat antwoord overeen. Sinds nu de Schrift aan deze philosophie dienstbaar wordt gemaakt, heeft men ze ook zoeken toe te passen op de verschijning van den Christus, en beweerd, dat Hij, ook buiten den val om, toch zou gekomen zijn. Dat antwoord moest men wel geven, omdat de geheele philosophie van het laatst der vorige eeuw pantheistisch van karakter was. Het pantheisme toch eischt een proces van het lagere naar het hoogere, van het onbewuste tot het bewuste, enz. Zoo nu stelde men ook in het leven van het menschelijke geslacht een proces. Eerst was het zeer weinig bewust geweest, maar van lieverlee verhelderde het en in de hoogste openbaring culmineert zich dat bewuste leven in één menschelijk persoon, die de volle belichaming is van het voltooide menschelijke ideaal. Die gedachte eischte dus, ook afgescheiden van wat de Schrift omtrent den Christus leert, Zijn verschijning als de hoogste. Wat nu in de laatste jaren gebeurd is, is niets anders, dan dat men nog verder tot achter den mensch is teruggegaan door het stellen van de evolutietheorie, waarbij het bestaan van den mensch weer wordt voorgesteld als de vrucht van een eeuwenlang proces, en die er toe leidt om in Christus te zien de voltooiing van de oorspronkelijke cel. Daarbij behoort dan echter nog als toelichting, dat men in het menschelijk bewustzijn onderscheid maakte tusschen de formeele kracht van het bewustzijn en het Godsbewustzijn. Wat dat formeele betreft gaf men toe, dat Hegel ontegenzeggelijk hooger staat dan Christus. Maar Deze nam het kosmische spiegelbeeld niet in zich op. *De idee God* is het reinst in Jezus. Het Gottesbewusstsein bereikte in Hem zijn hoogste voltooiing. En dat nu Jezus niet aan het einde, maar in het midden der wereldgeschiedenis staat, ligt juist daaraan, dat in Hem zich niet het volle ideaal ontplooide van heel het bewustzijn, maar enkel voorzoover betreft dat ééne punt van het Gottesbewusstsein.

Dit nu is door Schleiermacher verbonden met de idee van een Christusverschijning ook zonder tusschentredende zonde; en het is die idee die thans in de ethische kringen overheerschend is.

Die idee echter moeten wij pertinent bestrijden. De komst van Christus is uitsluitend in de zonde gemotiveerd. Maar hieraan voegen we terstond toe: Nu mogen we niet zeggen: dus had Christus eigenlijk weg moeten blijven, want Adam had niet moeten vallen. Neen, want de Schrift leert even duidelijk, dat ze geen wereld zonder den Christus kent. In het decreet Gods was ook de komst van den Middelaar opgenomen.

Dit hangt samen met de kwestie van het *supra* en *infra*. Daar staan we voor hetzelfde probleem. Ten allen tijde zijn er geweest, die gezegd hebben: uitverkiezing kan er alleen zijn uit de massa perditionis; dus heeft God de Heere in Zijn eeuwig raadsbesluit de uitverkorenen zich voorgesteld als zondaren. Maar even natuurlijk was het nu, dat anderen zeiden: Neen, met zoo de uitverkiezing voor te stellen ex praeviso peccato en ex praevisa fide vervalscht ge de kennisse Gods; want al Zijn kennis is geen kennis uit ervaring, maar uit het besluit. En door vervalsching van de cognitio Dei vervalscht ge het Goddelijke Wezen. De val en de gevolgen ervan moeten dus niet als praevisa, maar ook als gewild door God in Zijn besluit zijn opgenomen.

Tot een bevredigende oplossing is men hieromtrent niet gekomen. Ook de Synode van Dordrecht heeft niet het Infra gehuldigd en het Supra veroordeeld, gelijk ten onrechte wel eens gezegd is. Onder het desbetreffende stuk toch staan de namen van Walaeus en Gomarus beiden. Maccovius, die eenzijdig het Supra dreef, is daarom bij haar aangeklaagd, maar ze heeft er niet aan gedacht zijn gevoelen te veroordeelen, doch integendeel uitgesproken, dat hij ten onrechte van ketterij was aangeklaagd. Door de Synode van Dordrecht is dan ook slechts aangenomen wat op grond der Schrift door beide partijen kon worden onderschreven, n.l. dat de verkiezing was e massa perditionis.

Diezelfde kwestie nu hebben we hier ook weer bij het verbond. Is dat verbond er alleen om der zonde wil, of is het absoluut en van eeuwig geldende strekking?

Slaan we nu de Schrift op, dan vinden we, dat ze zich zoowel ten opzichte van Christus als van de uitverkorenen en eveneens van het verbond, nergens bezig houdt met abstracties, zoodat ze vragen zou wat er geschied zou zijn als iets niet geschied was dat nu geschied is. De Schrift is een openbaring aan zondaren. Ze is niet gegeven ter voldoening aan onze nieuwsgierigheid. Ze is een medicijn, dat uitsluitend aan kranken wordt uitgereikt, en vraagt niet, wat noodig zou zijn geweest als de kranken niet ziek waren geworden. Ze houdt zich alleen bezig met de realiteit. De Christus wordt daarom uitsluitend voorgesteld als een Zaligmaker voor zondaren; de verkiezing als een daad van Gods vrije genade; het verbond als een ons door God geboden middel ter opheffing uit onzen gevallen toestand. Daarom hebben we er dan ook nadruk op gelegd, dat ze van het verbond eerst spreekt na den val en in verband met den val.

Wil dat nu zeggen, dat we daarom niet pogen mogen ook op die andere vragen een antwoord te vinden? Volstrekt niet! De Schrift komt met haar openbaring tot een menschheid, die niet enkel moreel, maar ook intellectueel

krank is, en is dus niet enkel gegeven om den wil maar ook om het verstand te sterken. We moeten ons niet enkel tot het ongeluk en de practische medicatie bepalen: dat ware een absolute miskenning van de doordringende kracht der zonde ook in het verstand. Wanneer dus de wereldsche philosophie haar problemen stelt en tegen het Christendom opkomt, en dat Christendom dan een non liquet tegen die problemen uitspreekt en zegt: ik ga slechts uit om verlorenen te zoeken, dan blijft de wereldphilosophie alleen aan het woord en het Christendom behoudt zoogenaamd den verloren zondaar, maar laat hem met een onbekeerd verstand voortloopen tot aan zijn dood. Wel degelijk heeft het Christendom dus de roeping de valsche wereldsche philosophie tegen te staan en daarvoor langs den weg der analogie met de Schrift te rade te gaan; maar men moet niet zeggen, dat de Schrift woordelijk de oplossing geeft.

II. We komen thans tot een tweede observatie. In de Heilige Schrift wordt tusschen tweeërlei verbond onderscheiden: een foedus naturale en een foedus gratiae.

Dit foedus naturale is het verbond, door God met Noach gesloten. Als we aan Genesis 6 toegekomen zijn, blijkt ons, dat er in de voorafgaande hoofdstukken nog met geen letter van een verbond sprake is geweest. 't Eerst treffen we 't aan in Genesis 6 : 18 „Maar met u zal Ik mijn verbond oprichten". In Genesis 9 : 9 vv. wordt dan dezelfde gedachte nogmaals uitgesproken: „Maar Ik, ziet, Ik richt mijn verbond op met u, en met uw zaad na u, en met alle levende ziel, die met u is". Dus in hfdst. 6 wordt het verbond aangekondigd, en in hfdst. 9 lezen we, dat het opgericht is.

Nu wordt, als er in de kerk sprake is van het verbond, dit uitsluitend bepaald tot de heiligen, en aan de wereld wordt niet gedacht. Bondelingen zijn dan alleen de kinderen Gods. De Schrift echter, waar ze het eerst van het verbond spreekt, past het niet toe op het heilgeheim, maar zegt ons dat het verbond zich uitstrekt tot paarden en honden. 't Is een verbond, dat zoover reikt als de schepping. 't Slaat op de heele natuur en op alle menschen. Den naam „foedus naturale" kan men daarom wel bijhouden, maar juist is hij niet. Wel wanneer *naturale* op de geheele natuur slaat; wanneer de natuur het object is van het verbond. Maar zoo is de oorspronkelijke bedoeling niet, blijkens de tegenstelling met „foedus gratiae". Dan krijgt men dus één verbond *buiten* en één verbond *met* genade. Dat nu deugt niet. Reeds in het verbond met Noach opgericht schuilt genade.

Deze zaak zou duidelijker tot haar recht zijn gekomen, wanneer het dogma der gratia communis indertijd beter ontwikkeld was geworden. Dat echter is

niet zoo geweest. We vinden het wel. Zelfs heel scherp bij Calvijn. Maar tot zelfs bij Calvijn is van opzettelijke ontwikkeling geen sprake geweest. Dat zou wel zoo geweest zijn, wanneer in de Roomsche dogmatiek toen reeds een dergelijke locus bestaan had. Doch die kwam daarin niet voor en zoo werd de zaak dus ook in de controvers met Rome niet behandeld. De man, die het eerst over het verbond een afzonderlijk geschrift heeft uitgegeven van gereformeerde zij, is Bullinger geweest. Hij is de Grundleger. Maar op het Noachietisch Verbond heeft Bullinger in dat geschrift te weinig acht geslagen. En al de latere schreven hem eenvoudig na. Daar nu de gratia communis geen aparte sedes heeft gekregen, had dit ten gevolge, dat er geen behoorlijke, consequente uiteenzetting van dit stuk der waarheid gekomen is. De gratia werd uitsluitend genomen als gratia salvans of salvificans, en aan het verbond met Noach niet gedacht. Maar ook dit is uit de genade. Dus de tegenstelling tusschen genadeverbond tegenover 't natuurverbond deugt niet.

Daarom is 't goed er op te wijzen, hoe in de Heilige Schrift de eerste vermelding van het verbond niet betreft het heil in Christus, maar de natuur en het terrein der algemeene genade.

Daarna komt het verbond der particuliere genade bij Abraham. Het verdient opmerking, dat beide malen, èn bij Noach èn bij Abraham geen sprake is van een verbond *sluiten*, maar *oprichten*. We hebben daarbij dus niet te zoeken naar een onderhandeling van partijen. Het verbond komt hier monopleuritisch voor. 't Wordt door God ingesteld en opgericht. Ook treft ons hier reeds aanstonds, dat het niet wordt opgericht met den enkelen individu, maar met den individu en zijn zaad, en zijn heele omgeving. 't Verbond is nooit een verdrag met A en B, maar met den man en al wat uit hem zal voortkomen. Blijkens Genesis 9 : 9 wordt zelfs niet alleen het dierenrijk, maar ook het plantenrijk in het verbond begrepen. God waarborgt daar het geregelde natuurproces.

Daarna komt het speciale verbond met Abraham, bevestigd in Israël, nauwer geconcentreerd in David en ten slotte vervuld in Christus.

In 't geheel hebben we dus maar met twee verbonden te doen.

III. Nu levert ten opzichte van de gebezigde uitdrukkingen het Oude Testament weinig moeilijkheid op. Maar het Nieuwe Testament des te meer.

a. Het Oud-Testamentische בְּרִית komt eenvoudig van בָּרָה dat „kerven snijden, houwen" beteekent. Diezelfde beteekenis had oorspronkelijk ook בָּרָא scheppen, n.l. snijden om iets te vormen. Het is niet moeilijk in te zien, hoe dat denkbeeld van *snijden* met *verbond* in verband staat. Bij verbondssluiting werd een offerdier genomen, en dat in twee stukken doorgesneden. Op twee altaren

werden die twee stukken dan voorts nevens elkander, een ter rechter en een ter linkerzijde, gelegd. Tusschen die twee stukken gingen vervolgens de verbondsluitende partijen van weerszijden door. Uitvoerig wordt deze handeling beschreven bij de verbondssluiting met Abraham in Genesis 14 : 9—18. De rookende oven en vurige fakkel daar genoemd zijn hier niets anders dan een dubbele vuurverschijning, de eene lichtend, de andere rookend, zooals הַשְּׁכִינָה, de praesentia sancta Dei, de vuurkolom in de woestijn, des daags een wolkkolom en des nachts een vuurkolom. Van dat doorsnijden der beesten is alzoo het woord בְּרִית gekomen. Daarna heeft men het begrip „snijden" er nog eens ingebracht door de uitdrukking כָּרַת בְּרִית.

Dat het woord met *snijden* in verband staat wordt nog bevestigd doordat, wanneer een enkel maal een parallelle uitdrukking gebezigd wordt, het toch ook weer eene is, die snijden beteekent. Zoo b.v. Jesaia 28 : 15. חֹזֶה van חָזָה dat ook „snijden" beteekent.

Nu is er ook nog een andere meening, maar die niet waard is, dat men er lang bij stil staat, n.l. die van een theosophisch theoloog, Hofmann genaamd, die zeide, dat בְּרִית niet *verbond* beteekende, maar gelijk van חָקַק, snijden, gevormd was חוק, dat „institutum" beteekent, zoo ook בְּרִית vertaald moest niet door *verbond*, maar door *instelling*. Dat was, omdat hij streng en stipt het monopleuritisch karakter wilde handhaven, waarbij de mensch niet voorkomt als partij.

Doch dit slechts pro memorie. In de volgende paragraaf bespreken we deze kwestie breeder.

Er moet wel op gelet dat כָּרַת בְּרִית niet de eenige uitdrukking is. Ook wordt gebezigd הֵקִים oprichten. Verder עָשָׂה maken, שׂוּם stellen, en עָבַר over en weer loopen, n.l. tusschen de stukken door. Voor verbond *breken* daarentegen wordt een uitdrukking gebezigd, die heelemaal niet aan de offeranden is ontleend, n.l. חִלֵּל doorboren, of הֵפֵר stukmaken, wat ziet op een document, dat men vernielt.

b. Moeilijker is de kwestie voor het Nieuwe Testament. Daar toch wordt de dubbele uitdrukking gebruikt: *verbond* en *testament.*

In de Staten-Overzetting vinden we een inleiding op het Nieuwe Testament, waarin de zaak van het verbond duidelijk wordt uiteengezet. We lezen daar:

„Het woord *testament* is een Latijnsch woord, waarmede overgezet wordt het Grieksche woord *diatheke*, hetwelk de Grieksche overzetters gebruiken om uit te drukken het Hebreeuwsche woord *berith*, dat is, *verbond.* Daardoor wordt eigenlijk verstaan het verbond zelf, dat God met de menschen gemaakt heeft, om hun onder zekere voorwaarden het eeuwige leven te geven; welk

verbond tweeërlei is, *het Oude* en *het Nieuwe. Het Oude* is dat, hetwelk God gemaakt heeft met den eersten mensch vóór den val; waarin het eeuwige leven beloofd wordt onder voorwaarde van eene gansch volkomene gehoorzaamheid en onderhouding der wet, en wordt daarom genoemd *het Verbond der wet;* hetwelk God den Israëlieten wederom voorgehouden heeft, opdat zij daaruit zouden leeren verstaan (dewijl deze voorwaarde door alle menschen overtreden is en nu door geen mensch volbracht kan worden), dat zij hunne zaligheid moeten zoeken in een ander verbond, hetwelk *het Nieuwe* genoemd wordt, en daarin bestaat, dat God Zijnen Zoon tot eenen Middelaar verordineerd heeft, en het eeuwige leven belooft onder voorwaarde, dat wij in Hem gelooven; dit wordt genoemd *het Verbond der genade.* En dit wordt ook, ten aanzien van de onderscheidene bedieningen ervan aan de menschen, *Oud* en *Nieuw* genoemd. *Het Oude* is de bediening van dit verbond vóór de komst van den Middelaar, die aan *Abraham* en aan zijne nakomelingen, uit zijn zaad, beloofd is, en door menigerlei ceremoniën, door *Mozes* beschreven, afgebeeld is. *Het Nieuwe* is de bediening van hetzelfde verbond, nadat de Zone Gods, de Middelaar van dit verbond, in het vleesch gekomen is, en de verzoening der menschen met God teweeggebracht heeft. Deze twee verbonden zijn wel eenerlei, wat hun wezen aangaat, omdat in beide de vergeving der zonden, de zaligheid en het eeuwige leven beloofd wordt, onder voorwaarde van in den Middelaar te gelooven; maar zij worden onderscheiden ten aanzien van de bediening van beide, die in het Nieuwe veel klaarder is, zonder voorbeelden, en zich uitstrekt tot alle volkeren. Het Oude kan gevoeglijk genoemd worden *het Testament der beloftenis*, en het Nieuwe, *het Testament der vervulling.* Bovendien worden ook gemeenlijk door het *Oude* en *Nieuwe Testament* verstaan de Boeken, in welke de oprichting en bediening van het verbond beschreven worden; in welke beteekenis de woorden *het Nieuwe Testament* in den titel alhier genomen worden, en wordt gesteld tegenover de Boeken der heilige Profeten, in welke de Middelaar van dit verbond beloofd wordt, en beschreven uit welk geslacht en wanneer Hij mensch zoude worden, wat Hij zoude doen en lijden, om de menschen met God te verzoenen en hun de eeuwige zaligheid te verkrijgen en toe te brengen."

Hier vinden we een korte en zeer klare uiteenzetting, die bewijst, dat onze vaderen ten volle de beteekenis van het Werkverbond tegenover het Genadeverbond begrepen.

Nu is de moeilijkheid echter deze, dat ze, in navolging van de Septuagint, voor het woord בְּרִית genomen hebben διαθήκη, en dat zoowel waar de teksten uit het Oude Testament worden aangehaald als waar sprake is van de bedeeling der vervulling. Echter is διαθήκη daarbij de eene maal vertaald door

testament, de andere maal door *verbond.* Wat was de aanleiding voor die tweeërlei vertaling? De overzetters hebben daar natuurlijk rijpelijk over gedacht. Dat ze niet overal *verbond* hebben gezet vond zijn oorzaak in Hebreën 9 : 16, 17 en 18. *Ὅπου γὰρ διαθήκη, θάνατον ἀνάγκη φέρεσθαι τοῦ διαθεμένου· διαθήκη γὰρ ἐπὶ νεκροῖς βεβαία, ἐπεὶ μήποτε ἰσχύει ὅτε ζῇ ὁ διαθέμενος. ὅθεν οὐδ' ἡ πρώτη χωρὶς αἵματος ἐγκεκαίνισται.* Hier wordt *διαθήκη* zóó verklaard, dat het eerst door den dood van den erflater geldigheid verkrijgt. En dat het hier bedoeld wordt in den zin van een erfenis blijkt uit vers 15. *Καὶ διὰ τοῦτο διαθήκης καινῆς μεσίτης ἐστίν, ὅπως θανάτου γενομένου, εἰς ἀπολύτρωσιν τῶν ἐπὶ τῇ πρώτῃ διαθήκῃ παραβάσεων, τὴν ἐπαγγελίαν λάβωσιν οἱ κεκλημένοι τῆς αἰωνίου κληρονομίας.* Daar kan *διαθήκη* dus niet door *verbond* vertaald worden. En *διαθήκη* werd destijds voor beide gebruikt. Oorspronkelijk werd voor verdrag meer *συνθήκη* gebruikt. *Διαθήκη* werd eerst langzamerhand in velerlei zin gebezigd. Waarschijnlijk is, dat de joodsche vertalers van de Septuagint niet *συνθήκη* durfden zetten, omdat ze het monopleuritisch karakter van het verbond niet wilden schenden. Daarom schreven ze liever *διαθήκη.* Maar nu vonden onze overzetters 't hier gebezigd op een manier, waaruit duidelijk bleek, dat hier niet *verbond* maar *testament* was bedoeld, daar het hier in verband wordt gebracht met Christus' sterven. Voor die moeilijkheid staande, hebben onze overzetters zich de vraag gesteld, waar ze *verbond* en waar ze *testament* zouden zetten. In 't algemeen hebben ze toen waar van de oude bedeeling sprake is *verbond* vertaald, terwijl ze waar de nieuwe bedeeling bedoeld wordt *testament* hebben gezet. Dit is nu wel aardig, maar daar komen ze niet mee klaar. Er zijn toch plaatsen in de Schrift, waar Oud en Nieuw Testament soms gecoördineerd en vergeleken worden, en waar dus, om die coördinatie voelbaar te maken, soms wel weer voor beide hetzelfde woord moest gebruikt. Zoo b.v. Lukas 1 : 72 waar Zacharias spreekt vóór de komst van Christus, en dus niet *testament* maar *verbond* moest vertaald. Daarentegen wordt in 2 Corinthe 3 : 14 gesproken van de oude bedeeling en toch vertaald „het lezen des ouden *testaments.*" En wel om deze reden, wijl hier het Oude Testament genomen wordt als iets, waar het Nieuwe inzit, en in zijn beteekenis voor het Nieuwe: het Evangelie in het Oude Verbond. Doch daardoor is in onze overzetting een zekere verwarring onmiskenbaar. In Galaten 3 : 15 en 17 staat: „Broeders! ik spreek naar den mensch; zelfs eens menschen verbond, dat bevestigd is, doet niemand te niet, of niemand doet daartoe. En dit zeg ik: het verbond, dat te voren van God bevestigd is op Christus, wordt door de wet, die na vierhonderd en dertig jaren gekomen is, niet krachteloos gemaakt, om de beloftenis te niet te doen." Hier moest *verbond* worden vertaald om de analogie, die hier getrokken wordt met het menschelijk verbond. Zoo ook in hfdst. 4 : 24: „Deze zijn de twee

verbonden". Daarentegen waar in eigenlijken, energieken zin sprake is van de rijke ontplooiing der genade in Christus, wordt *testament* gezet. Zoo b.v. bij de drie plaatsen, die handelen over het avondmaal, als het nieuwe testament in Christus' bloed. En speciaal in den Hebreërbrief wordt *testament* gebruikt, niet alleen in het reeds besprokene 9e caput, maar ook in 10 : 20; 12 : 14 en 13 : 20. Zonder dat dus een vaste regel is te ontdekken, kan toch in het algemeen worden gezegd, dat *testament* voorkomt, waar de vervulling der verbondsbelofte in het offer van Christus op den voorgrond treedt; en *verbond* daar waar sprake is van de verwachting dezer vervulling oudtijds. De reden, waarom dit zoo is, valt niet moeilijk in te zien. Algemeen treedt in het Nieuwe Testament meer de kindsidee op den voorgrond dan de verbondsidee. Bij die kindsidee hangt het rijk worden aan de κληρονομία. Echter is διαθήκη éénzelfde woord voor beide gedachten. Wij drukken ons dus met *testament* altijd onvolledig uit. Dat is het gebrekkige van onze taal. In het Grieksch ligt in διαθήκη het verbondsbegrip nog in.

Wat is de reden geweest, die Paulus aanleiding heeft gegeven om בְּרִית te vervangen door *testament?* Het denkbeeld van den עֶבֶד־יְהוָה treedt min of meer terug, en het heele religieuze leven wordt als het ware begrepen onder de constellatie van het vaderschap. Dan ligt het voor de hand van testament in eigenlijken zin te spreken. Door het testament laat een vader aan zijn kind zijn vermogen na met dezelfde vastheid en zekerheid als bij het verbond. Nu heeft Paulus hier het verbondsbegrip laten glippen en dat van testament genomen, omdat tusschen vader en kind de kindsbetrekking op den voorgrond staat, en het testament hier in Hebreën 9 de bezegeling van het verbond is door het bloed van Christus. Hier bij Christus is niet meer de symbolische wijding van het verbond, gelijk bij Noach, Abraham en op Sinaï, maar de realiteit der bloedstorting. De dood van Christus was het in kracht treden van de διαθήκη. Dat nu brengt Paulus zelf onmiddellijk in verband met de offerande bij de verbondssluiting in het Oude Testament. Cf. vs. 18—20. Ὅθεν οὐδ' ἡ πρώτη χωρὶς αἵματος ἐγκεκαίνισται. λαληθείσης γὰρ πάσης ἐντολῆς κατὰ νόμον ὑπὸ Μωϋσέως παντὶ τῷ λαῷ, λαβὼν τὸ αἷμα τῶν μόσχων καὶ τράγων, μετὰ ὕδατος καὶ ἐρίου κοκκίνου καὶ ὑσσώπου, αὐτό τε τὸ βιβλίον καὶ πάντα τὸν λαὸν ἐράντισε, λέγων, Τοῦτο τὸ αἷμα τῆς διαθήκης ἧς ἐνετείλατο πρὸς ὑμᾶς ὁ Θεός. Tegelijk wijst Paulus dus op de symboliek, die reeds was bij de verbondssluiting en offerande onder Israel, en gelijke kracht had als het sterven van den testamentmaker. Reeds bij Israel was hetzelfde symbolisch afgebeeld.

Nu is er echter nog één moeilijkheid, waardoor het redebeleid in den Hebreërbrief stuit, n.l. deze, dat de verbondssluiter niet is Christus, maar God Drieëenig, Vader, Zoon en Heilige Geest; en dat daarentegen de dood

tusschentreedt van Christus. Doch dit laten we thans rusten, om het in een volgende paragraaf te bespreken. Thans gaan we over tot een volgende observatie.

IV. In het begrip בְּרִית wordt door de Heilige Schrift niet iets uitgedrukt, dat bij de religie bijkomt, maar de religie zelf. Bullinger, die het verbond het eerst weer op den voorgrond heeft geschoven, heeft op pag. 26 verso van zijn *Compendium theologiae* dezelfde gedachte uitgedrukt. Het verbond legt een band, en dat is juist ook de beteekenis van *religio*. Nu weet men, dat in de Heilige Schrift het woord *godsdienst* niet gevonden wordt. Wel de zaak, maar niet dat eene begrip. Het begrip *religie* is een abstractie, een veralgemeening, en wijst op de betrekking, die er voor het menschelijk bewustzijn tusschen God en mensch bestaan moet. De Heilige Schrift abstraheert echter niet, maar geeft in concrete uitingen of in beelden wat wij in het begrip van religie saamtrekken. Maar, zal men zeggen, onze Bijbel heeft toch in den Hollandschen tekst het woord *godsdienst?* Dat is ook zoo, maar in het oorspronkelijk staat daarvoor λατρεία, θρησκεία en δεισιδαιμονία; terwijl voor „godsdienstig zijn" staat: σέβομαι. Wat echter in geen dezer woorden voorkomt is het begrip θεος, waaraan wij bij „godsdienst" denken. In δεισιδαιμονία ligt weliswaar de gedachte van het goddelijke, omdat het beteekent: de vreeze in het hart voor de (goede) geestelijke wezens. Maar θεός komt er niet in voor. Het is niet δεισιθεισσύνη. 't Is een woord, dat eenvoudig uit het heidensche spraakgebruik werd overgenomen, en dat dan ook in een Christelijke gemeente niet anders kan worden gebruikt dan voor het algemeene begrip van sensus divinitatis. Bovendien doet δαιμονία ons aan booze geesten denken. Λατρεία en θρησκεία zien alleen op den cultus. Is nu religie godsdienst, cultus is eeredienst. Λατρεία en θρησκεία zien daarom op het uitwendige. De godsdienst gaat uit van het inwendige, van het hart, en uit zich in de uitwendige λατρεία en θρησκεία. Σέβεσθαι wijst eveneens op den uitwendigen eerbied bij het binnentreden van het heiligdom. Slaan we in onze Statenvertaling dan ook Hebreën 9 : 6 op, dan zien we, dat in het woord „*Gods*diensten" „*Gods*" met cursieve letter staat, ten bewijze, dat het in het oorspronkelijke niet voorkomt, en om misverstand te beletten. Nog duidelijker is het in Rom. 9 : 4, waar we lezen: „de dienst *van God*". Alweer cursief. Zoo ook Colossensen 2 : 23: „in eigenwilligen *Gods*dienst." Het woord „Godsdienst" half cursief, 't Is goed hierop te letten, opdat duidelijk worde ingezien, dat het begrip *godsdienst* in de Heilige Schrift niet voorkomt. Waar het staat, ziet het alleen op den cultus, niet op het diepere begrip van religie. Hiermee hangt samen, dat in onze belijdenisschriften en in de geschriften onzer vaderen steeds „religie" staat en niet „Godsdienst"; en „religie" werd daarbij opgevat als komende van „ligare", zooals bij Bullinger blijkt.

Waar nu het begrip „religie" in onzen zin ontbreekt, is het de vraag: hoe geeft de Heilige Schrift datzelfde denkbeeld weer? Door velerlei begrippen van concreten aard, als עַבְדֵי יְהוָה, בְּנֵי יְהוָה, יִרְאַת יְהוָה. „De vreeze des Heeren" wil niet zeggen: vroomheid. In Psalm 118 wordt tot een loven van den Heere opgeroepen het huis van Aäron. Dat zijn dus de Levieten. Maar vervolgens worden daartoe ook opgewekt „die den Heere vreezen", dus de *leeken*, diegenen, die tot de קָהָל behooren; die uitwendig niet de afgoden, maar Jehova dienen, die niet de demonen eeren, gelijk de Heidenen, maar den eenigen waren God.

Nu komt echter ook nog een andere betrekking voor, n.l. de verbondsbetrekking. En deze wordt altoos gebruikt voor het alomvattende begrip. Degenen, die in het verbond staan, dat zijn allen. בְּרִית is de alles omvattende en alles omsluitende uitdrukking daarvoor. Spreken wij van religie, dan bedoelen wij de betrekking van den mensch tot God. Dat nu ligt juist ook in het woord „verbond". De verbondsbetrekking en de religieuze betrekking zijn dezelfde. Bij de verbondsbetrekking kan niets meer bijkomen. Dat God hun tot een Vader is, is iets, dat onder het verbond gesubordineerd ligt. Dat God hun Heer is en zij Zijn knechten zijn, volgt ook weer uit het verbond. Dat ligt er wel niet in naar onze abstracte begripsredeneeringen, maar wel ter dege naar den practisch-plastischen vorm, waarin de Bijbel gegoten is. Niets komt ons van God toe, of het is alles behoorende tot de beloften van het verbond. Niets in ons leven is er denkbaar, of uit het verbond komt het ons toe. Waar in het verbond beide partijen begrepen zijn, drukt dit woord de vastheid der religieuze idee uit. Wie daar geen oog voor heeft, mist in de Schrift de algemeen religieuze idee. Terwijl wie in de verbondsgedachte inleeft, tot de diepste opvatting doordringt van ons verbond met God.

V. Alsnu tot een volgende observatie overgaande, vestigen we de aandacht op het verlossend karakter des verbonds, waar onze paragraaf op wijst. Waar het genoemd wordt treedt het op als genadeverbond. Maar nu lette men er wel op, dat het verbond een verlossend, verdedigend en beschermend karakter heeft zoowel voor het somatische als voor het psychische leven; voor de geestelijke wereld met haar zonde, oordeel, strafvoldoening en verzoening, maar ook voor de zichtbare wereld met haar spijs, drank, persoon, huisgezin, geslacht, volk, vaderland en de natuur. Dat zijn de twee sferen van ons leven, die vereenigd liggen in het diepe mysterie van den samenhang tusschen lichaam en ziel. Meestal echter wordt het verbond opgevat als een louter geestelijke zaak. In de dogmatiek en in de predikatie staat men nog te veel op dat dualistische standpunt, dat niet gereformeerd is maar doopersch. Ook

op dit punt wordt wel veel over de geestelijke, maar zoo we inig over de somatische zij gesproken. Dat blijkt ook uit zoovele geschriften over het verbond, die zich alle tot het interne leven beperken. De Schrift daarentegen houdt zich juist voortdurend ook met allerlei uitwendige dingen bezig. Dat eit is zelfs *de* oorzaak geweest voor het ontstaan van het Coccejanisme. De Coccejanen legden al den nadruk juist op het uitwendig karakter van het verbond, en vergaten de geestelijke zijde ervan. Gevolg daarvan was, dat men het Oude Testament van zijn geestelijk leven beroofde. Wij kunnen ons dan ook nauwelijks voorstellen, hoe in andere kerken en landen dat oude Testament geheel op den achtergrond is geschoven. In Duitschland, Zweden en Noorwegen wordt het Oude Testament zoo goed als niet meer gebruikt. Alleen de Psalmen nog, die dan achter het Nieuwe Testament worden gedrukt. Dat is juist in de dagen der Hervorming het groote verschilpunt geweest tusschen de Gereformeerden eenerzijds en de Socinianen en Lutherschen anderzijds, dat de laatsten het Oude Testament slechts beschouwden als een antiquiteit, als een document, terwijl de Gereformeerden steeds nadruk legden op de waarde, die het had voor de gemeente van Christus. Vanwaar die minachting van het Oude Testament? Men leefde in de voorstelling, dat het zaligmakend geloof pas met den Pinksterdag gekomen was. Men wilde er niet aan, dat er van het paradijs af geloovigen waren geweest. De geloovigen vóór den Pinksterdag beschouwde men niet als geloovigen maar als verlichte heidenen. Coccejus nu woelde ook de Gereformeerden van het Oude Testament los door het voor te stellen, als hadden de mannen van het Oude Testament slechts een verbond gekend met uitwendige heilgoederen, maar niet het zaligmakend geloof. Het Nieuwe Testament heette pas het ware verbond. Al dat andere, dat voorafging, slechts afschaduwing van dat ware. Onze vaderen vatten het echter blijkens hun inleiding op het Nieuwe Testament heel anders op. Zij beschouwen het als een en hetzelfde verbond van het paradijs af, maar met verschillende oeconomiën. Daarom is het van belang te onderzoeken wat de Schrift ons hier omtrent leert. En dan zien we dat zoowel in oud als in nieuw verbond sprake is van bona interna en bona externa, die in hoogere eenheid worden opgelost.

Wat leert de Schrift ons?

In Genesis 6 en 9 vinden we melding gemaakt van het dusgenaamde fœdus naturale.

Genesis 6 : 18 geeft de aankondiging van een verbondssluiting: „Maar met u zal Ik mijn verbond oprichten". Waarop doelt dat verbond? Er gaat vooraf: „Want Ik, zie Ik breng een watervloed over de aarde, om alle vleesch, waarin een geest des levens is, van onder den hemel te verderven, al wat op de aarde is zal den geest geven". Dit 17e vers wordt nu met het 18e verbonden

door „maar". Blijkens het verband met het voorafgaande „maar" hebben we hier dus tegen het verdervende oordeel, dat uitgesproken wordt, een afwerend besluit, waarin de bescherming wordt toegezegd tegen een vijandige macht.

Evenzoo hfdst. 9 : 11 : „En Ik richt Mijn verbond op met u dat niet meer alle vleesch door de wateren des vloeds zal worden uitgeroeid; en dat er geen vloed meer zijn zal om de aarde te verderven". Hier, zoowel als in hfdst. 6 : 18 is het verbond dus een bonum externum. Bepaalt het verbond zich nu tot het uitwendige, of komt er meer bij? Neen, want blijkens het begin van hfdst. 9 houdt het ook tevens een zedelijk goed in. We vinden daar de instelling van den magistraat, die het ius vitae ac necis ontvangt; anders zou het een bellum omnium contra omnes zijn. Er moet een autoriteit wezen, die krachtens goddelijke opdracht recht spreekt. Hier is dus een tegenstelling tusschen vóór en na den vloed. 't Zal niet weer zóó erg worden. Cessante causa cessat effectus. Er zal geen vloed meer komen, want het gedichtsel van 's menschen hart zal niet weer zoo boos zijn. Die woorden over het gedichtsel van 's menschen hart mag men niet aanhalen als een bewijs, hoe geheel verdorven de mensch is. Ze slaan op den toestand van de verwildering der menschheid vlak vóór den vloed. Toen was al het gerechtige er uit. Al wat de menschen dachten, bedoelden of beoogden was enkel boosheid. In het verbond met Noach echter ligt de waarborg, dat die toestand niet weer terug zal keeren. Er kan nog wel veel ellende, veel ongeloof, veel verdierlijking komen, maar het zal niet algemeen zijn. Door de werking der gemeene gratie zal er altoos een goede kern overblijven, die hoog houdt wat liefelijk is en wel luidt. En die toestand zal zijn machtigen steun vinden door de instelling van den magistraat, die de wildheid der menschen bedwingt en oorzaak is van hooger menschelijken levensstandaard. 't Is dus volstrekt niet alleen de watervloed, maar ook de zonde, waartegen God in Zijn verbond waarborg biedt. Bij het bonum externum komt ook een bonum internum.

De tweede maal, dat de Schrift van verbondssluiting melding maakt, is in Genesis 17 : 7.

Hoewel dit verbond, blijkens de in vs. 8 gegeven belofte aan Abraham, dat hij Kanaän tot een eeuwig (door geen termijn bepaalde) bezitting zal ontvangen, en blijkens de belofte ook in vs. 6, n.l. van vruchtbaarheid en koninklijke nakomelingschap, wel degelijk ook een bonum externum bevat, zien we toch, dat het gepaard gaat met een bonum internum: „Ik ben God de Almachtige! Wandel voor Mijn aangezicht en wees oprecht" (vs. 1). „Om u te zijn tot een God en uw zaad na u" (vs. 7). „En wees een zegen" (hfdst. 12 : 2).

Zoowel bij Noach als bij Abraham is dus de inkleeding die van een bonum externum, maar het bonum internum schijnt er doorheen.

In Exodus 6 sluit de Heere geen nieuw verbond, maar expliceert Hij het verbond, dat Hij met Abraham sloot. Op den voorgrond staat daarbij de beveiliging en verlossing, dus het bonum externum.

Het verbond met Israel zelf gesloten geeft ons Exodus 24. De eigenlijke verbondssluiting staat in vs. 6—11. Het verbond wordt hier gekenteekend door een boek, het boek des verbonds, waarin de wet der 10 geboden en de daarbij komende wetten beschreven staan. God belooft daarbij bescherming, maar ook een zedelijk goed in de 10 geboden, die de kern zullen zijn van heel het zedelijk leven onder de menschen.

In 2 Samuel 7 en in Psalm 89 wordt melding gemaakt van het verbond met David. Op dit verbond wordt gewoonlijk niet gelet, en al is het nu verkeerd met Coccejus al deze verbonden voor afzonderlijke verbonden aan te zien, toch ligt ook in dit verbond weer een afzonderlijk element. Het vertoont een eigen karakter. Het is eerst ook weer uitwendig: God zal David een zoon op zijn troon verwekken, die den tempel zal bouwen. Ook zal God al zijn vijanden verdrijven. Maar dadelijk wordt daaraan verbonden een geestelijke bedoeling: het Messiasrijk en het wandelen in de geboden des Heeren. Dat ook Ethan in het verbond tevens een bonum externum ziet, blijkt uit Ps. 89 : 50, waar hij klaagt, dat God het verbond Zijns knechts te niet heeft gedaan.

Zoo ziet alle verbondssluiting onder het Oude Testament allereerst op uitwendige verlossing, terwijl daarachter een innerlijke, geestelijke verlossing doorschemert.

In het Nieuwe Testament wordt dat nu anders. Dat komt reeds uit in den lofzang van Zacharias, Luk. 1. De overgang wordt daar duidelijk en omstandig aangegeven. Zacharias gaat terug op het verbond met Abraham. Dit wordt met dat van David op één lijn gesteld. Beide hadden ten doel de „verlossing van onze vijanden en van de hand al dergenen, die ons haten" (vs. 71). Plotseling echter wordt daar nog iets aangebracht. „Dat wij, verlost *zijnde* uit de hand onzer vijanden, Hem dienen zouden zonder vreeze, in heiligheid en gerechtigheid voor Hem, al de dagen onzes levens" (vs. 74, 75). Hier vinden we dus den overgang van het externum op het internum. En nu komt Zacharias op Johannes den Dooper; „En gij, kindeken! zult een profeet des Allerhoogsten genaamd worden; want gij zult voor het aangezicht des Heeren heengaan, om Zijne wegen te bereiden; om Zijn volk kennis der zaligheid te geven, in vergeving hunner zonden, door de innerlijke bewegingen der barmhartigheid onzes Gods, met welke ons bezocht heeft de Opgang uit de hoogte, om te verschijnen dengenen, die gezeten zijn in duisternis en schaduw des doods; om onze voeten te richten op den weg des vredes" (76—80). Van het bonum externum wordt dus nu de aandacht afgeleid, en het geestelijk karakter

van het verbond op den voorgrond geschoven. In dezen lofzang vinden we dus de openbaring van den overgang tusschen oud en nieuw verbond. Ook daaruit blijkt weer, hoe we hier met een inspiratie van den Heiligen Geest te doen hebben. Hoe zou anders Zacharias in dien verloopen en vergeten tijd aan zulke rijke gedachten gekomen zijn, zonder dat de Heilige Geest zijn geest verlichtte en bestierde!

In het Nieuwe Testament wordt van het verbond nooit anders gesproken dan als van een geestelijk goed. Het is het bloed des nieuwen testaments, dat vergoten is tot vergeving der zonden. Het nieuwe testament wordt door Christus bezegeld. Vgl. Hebr. 9 : 15 en vv. Ook Hebr. 13 : 20 v.v. Steeds wordt gewezen op het geestelijke goed. Moeten we nu, gelijk de Coccejanen, zeggen: het Oude Testament ziet op aardsche, het Nieuwe op geestelijke goederen? Op den voorgrond staat het bonum externum in het Oude Testament zeer zeker. Doch de fout van Coccejus is dan ook niet, dat hij op het Oude Testament wees als bevattende bona externa. Ook vergeestelijkten de Voetianen wel eens te veel. We wijzen hiervoor op Matth. 26 : 28 en 29. Vers 28 luidt: „Dat is Mijn bloed, het bloed des nieuwen testaments, hetwelk voor velen vergoten wordt tot vergeving der zonden." Hier voegt Jezus echter nog iets bij, dat de meeste menschen maar overslaan, omdat ze er niets van begrijpen. Vs. 29: „En Ik zeg u, dat Ik van nu aan niet zal drinken van deze vrucht des wijnstoks, tot op dien dag, wanneer Ik die met u nieuw zal drinken in het koninkrijk Mijns Vaders". In verband hiermee wijzen we op 1 Corinthe 11 : 26: „Want zoo dikwijls als gij dit brood zult eten en dezen drinkbeker zult drinken, zoo verkondigt den dood des Heeren, totdat Hij komt". De gedachtenis van den dood des Heeren wordt dus in onmiddellijk verband gezet met de wederkomst. Jezus zal de vrucht des wijnstoks, d. i. den wijn (geestelijk dit op te vatten is verkeerd), de rijkste openbaring der natuurlijke kracht, eens nieuw drinken in het rijk der heerlijkheid. Het is dan ook zeer de vraag of de kerk niet verkeerd deed door die woorden uit het Avondmaalsformulier weg te laten.

In het Oude Testament staat dus het bonum externum op den voorgrond en schuilt het bonum internum er achter. In het Nieuwe Testament is het juist andersom.

VI. Een nieuwe observatie. In de verbondssluiting met Israel komt een element in, dat zich bij de andere niet voordoet. Om dien eigenaardigen karaktertrek te doorzien, wijzen we op Hebreën 8. In vers 5 van dat hoofdstuk lezen we, dat de bediening onder Israel een bediening was in schaduwen. In vers 6 wordt van Christus gezegd, dat Hij zooveel uitnemender bediening gekregen heeft, als Hij ook eens beteren verbonds middelaar is, hetwelk in

betere beloftenissen bevestigd is. Over het Sinaitisch verbond lezen we dan verder: „Want indien dat eerste verbond onberispelijk geweest ware, zoo zou voor het tweede geen plaats gezocht zijn geweest. Want hen berispende, zegt Hij tot hen: Ziet, de dagen komen, spreekt de Heere, en Ik zal over het huis Israels en over het huis van Juda een nieuw verbond oprichten; niet naar het verbond, dat Ik met hunne vaderen gemaakt heb, ten dage, als Ik hen bij de hand nam om hen uit Egypteland te leiden; want zij zijn in dit Mijn verbond niet gebleven en Ik heb op hen niet geacht, zegt de Heere. Want dit is het verbond, dat Ik met het huis Israels maken zal na die dagen, zegt de Heere: Ik zal Mijn wetten in hun verstand geven, en in hun harten zal Ik die inschrijven; en Ik zal hun tot een God zijn, en zij zullen Mij tot een volk zijn. En zij zullen niet leeren, een iegelijk zijn naaste, en een iegelijk zijn broeder, zeggende: Ken den Heere; want zij zullen Mij allen kennen, van den kleine onder hen tot den groote onder hen. Want Ik zal hun ongerechtigheden genadig zijn, en hun zonden en hun overtredingen zal Ik geenszins meer gedenken. Als Hij zegt: een nieuw verbond, zoo heeft Hij het eerste oud gemaakt; dat nu oud gemaakt is en verouderd, is nabij de verdwijning".

Van het Sinaitisch verbond wordt ons dus gezegd, dat het niet onberispelijk, d.w.z. niet in zichzelf voltooid was. Wat voltooid is, laat geen volmaking toe. Het oude verbond nu was onvoltooid. Eerst in het nieuwe kreeg het zijn volmaking. Het nieuwe bracht het tot zijn eindpaal. Waarin lag dan de tegenstelling? Hierin, dat het oude van buiten kwam, uitwendig de wet voorhoudende, terwijl onder het nieuwe de wet staat geschreven inwendig in het hart. Datzelfde vinden we in Gal. 3 nog scherper uitgewerkt in de tegenstelling tusschen het geloof en de werken. Daar zegt Paulus, vs. 9—12: „Zoo dan, die uit het geloof zijn, worden gezegend met den geloovigen Abraham. Want zoo velen als er uit de werken der wet zijn, die zijn onder den vloek; want er is geschreven: Vervloekt is een iegelijk, die niet blijft in al hetgeen geschreven is in het boek der wet, om dat te doen. En dat niemand door de wet gerechtvaardigd wordt voor God, is openbaar; want de rechtvaardige zal uit het geloof leven. Doch de wet is niet uit het geloof; maar de mensch, die deze dingen doet, zal door dezelve leven". De ééne vaste formule is dus: leven uit de wet, òf leven uit het geloof; uitwendig of inwendig.

Nu komen we terug tot de verbondssluiting met Israel, en vragen: Was daar enkel een uitwendige wetsoplegging, of zat er nog een ander element in, dat de wezenlijke quintessens bevat?

Ter beantwoording van deze vraag gaan we naar Exodus terug. In hfdst. 19 lezen we, dat Mozes op den berg Sinai tot God opklimt en bevel ontvangt aldus tot het volk te spreken: „Gijlieden hebt gezien, wat Ik den Egyptenaren

gedaan heb; hoe Ik u op vleugelen der arenden gedragen, en u tot Mij gebracht heb. Nu dan, indien gij naarstiglijk Mijner stem zult gehoorzamen, en Mijn verbond houden, zoo zult gij Mijn eigendom zijn uit alle volken, want de gansche aarde is mijne; en gij zult Mij een priesterlijk koninkrijk en een heilig volk zijn" (vs. 4, 5, 6). Verder lezen we, vs. 7 en 8: „En Mozes kwam en riep de oudsten des volks, en stelde voor hun aangezichten al deze woorden, die de Heere hem geboden had. Toen antwoordde al het volk gelijkelijk, en zeide: Al wat de Heere gesproken heeft, zullen wij doen!" Duidelijk vinden we hier dus van Gods zij de betuiging: Mijn verbond moet gehouden worden met al zijn wetten. Doet ge dat, dan zult ge Mijn zegen ontvangen, dan zult gij Mijn eigendom en Ik zal uw koning zijn. En het volk accepteert deze voorwaarden nadrukkelijk.

Wanneer nu het verbond met Israel niets anders was dan een werkverbond, dan ware hiermee de geschiedenis af. Maar hfdst. 20 vv. toont het wel anders. Mozes ontvangt de wet der 10 geboden. Het volk is ontzet geworden en bidt nu dat de verdere mededeeling van de verbondsconditiën niet rechtstreeks, maar intermediair door Mozes mocht geschieden. Dan gaan vanaf vers 27 de conditiën door. Ook in de drie volgende capita. In vers 20 en vv. van hfdst. 23 lezen we dan: „Ziet Ik zende eenen Engel voor uw aangezicht, om u te behoeden op dezen weg, en om u te brengen tot de plaats, die Ik bereid heb. Hoedt u voor zijn aangezicht, en weest zijner stem gehoorzaam, en verbittert hem niet; want hij zal ulieder overtredingen niet vergeven, want Mijn Naam is in het binnenste van hem. Maar zoo gij zijner stem naarstiglijk gehoorzaamt, en doet al wat Ik spreken zal, zoo zal Ik uwer vijanden vijand, en uwer wederpartijders wederpartij zijn". Dan komt in hfdst. 24 de officieele plechtigheid, de verzegeling van het verbond door het offer. „Mozes beschreef al de woorden des Heeren, en hij maakte zich des morgens vroeg op, en hij bouwde een altaar onder aan den berg, en twaalf kolommen, naar de twaalf stammen van Israel. En hij zond de jongelingen van de kinderen Israels, die brandofferen offerden, en den Heere dankofferen offerden, van jonge ossen. En Mozes nam de helft van het bloed, en zette het in bekkens; en de helft van het bloed sprengde hij op het altaar. En hij nam het boek des verbonds, en hij las het voor de ooren des volks; en zij zeiden: Al wat de Heere gesproken heeft, zullen wij doen en gehoorzamen. Toen nam Mozes dat bloed, en sprengde het op het volk; en hij zeide: Ziet, dit is het bloed des verbonds, hetwelk de Heere met ulieden gemaakt heeft over al die woorden". (Men lette er op, dat „het boek des verbonds" volstrekt niet enkel de 10 geboden, maar al de wetten bevatte). Voor de tweede maal lezen we hier dus, dat Israel de voorwaarden des verbonds accepteert. In hfdst. 25 volgt dan de regeling

van de offeranden, in hfdst. 26 de verordening om den tabernakel op te richten, in hfdst. 27 en 28 de wijze, waarop de tabernakel moet zijn ingericht en de verordeningen voor de priesterschap, in hfdst. 29 en 30 verdere aanwijzingen voor den dienst, en in hfdst. 31 de aanstelling van Bezaleël en Aholiab om het werk uit te voeren. Na dit complex van capita komt in hfdst. 32 het verhaal van het oproer en de zonde van het gouden kalf. In vers 13 bidt Mozes, dat God, niettegenstaande dien afval, aan Zijn verbond gedenken moge, dat Hij met Abraham gesloten heeft; waaruit tevens blijkt hoe èn het verbond in hfdst. 3 en 6, èn het verbond in dit hfdst., één en hetzelfde is. Eindelijk wordt al wat voorafging in hfdst. 34 geresumeerd. „Zie, Ik maak een verbond; voor uw gansche volk zal Ik wonderen doen, die niet geschapen zijn op de gansche aarde, noch onder eenige volken; alzoo dat dit gansche volk, in welks midden gij zijt, des Heeren werk zien zal, dat het schrikkelijk is, hetwelk Ik met u doe. Onderhoudt gij hetgeen Ik u heden gebiede! Ziet, Ik zal voor uw aangezicht uitdrijven de Amorieten, en de Kanaänieten, en de Hethieten, en de Ferezieten, en de Hevieten, en de Jebusieten. Wacht u, dat gij toch geen verbond maakt met den inwoner des lands, waarin gij komen zult; dat hij misschien niet tot een strik worde in het midden van u". Hier wordt het verbond in zijn antithese genomen; wie in het verbond met God staat, mag geen verbond hebben met de andere volken. In Levit. 18 : 5 wordt de conditie van het verbond nader samengetrokken in een formule: „Ja, Mijn inzettingen en Mijn rechten zult gij houden; welk mensch diezelve zal doen, die zal door diezelve leven: Ik ben de HEERE!" Diezelfde formule vinden we terug in Ezech. 20 : 11. Rom. 10 : 5 en Gal. 3 : 12.

Reeds in het Oude Testament kwam dus de formule zelve er reeds bij: „De mensch, die deze dingen doet, zal door diezelve leven".

Daartegenover echter staat ook reeds in het Oude Testament de formule van het genadeverbond onder Christus, n.l. in Hab. 2 : 4: „De rechtvaardige zal door zijn geloof leven". En nu zegt Paulus ons in Gal. 3:6—12, dat die regel niet een nieuwe is, maar de oorspronkelijke, die nooit van het genadeverbond, onder welke oeconomie ook, is afgescheiden geweest. „Gelijkerwijs Abraham Gode geloofd heeft, en het is hem tot rechtvaardigheid gerekend; zoo verstaat gij dan, dat degenen, die uit het geloof zijn, Abrahams kinderen zijn. En de Schrift, tevoren ziende, dat God de Heidenen uit het geloof zou rechtvaardigen, heeft te voren aan Abraham het Evangelie verkondigd, zeggende: In u zullen al de volken gezegend worden. Zoo dan, die uit het geloof zijn, worden gezegend met den geloovigen Abraham. Want zoo velen als er uit de werken der wet zijn, die zijn onder den vloek; want er is geschreven:

Vervloekt is een iegelijk, die niet blijft in al hetgeen geschreven is in het boek der wet, om dat te doen. En dat niemand door de wet gerechtvaardigd wordt voor God, is openbaar: want de rechtvaardige zal uit het geloof leven. Doch de wet is niet uit het geloof; maar de mensch, die deze dingen doet, zal door dezelve leven."

Dus reeds bij Abraham en Habakuk is de rechtvaardigheid uit het geloof. „Maar de wet is bovendien ingekomen," zegt Paulus in Rom. 5 : 20. Is dan die regel van het genadeverbond door dat tusschenkomen van de wet op zij gezet, of gaat ook bij Sinai de formule door, dat de rechtvaardigheid uit het geloof is? Om die vraag juist te beantwoorden, dient er op gelet, dat aan Israel volstrekt niet alleen gegeven is de wet der 10 geboden met haar supplement in Exodus 22 etc., maar behalve deze ook de ordinantie voor den tabernakel, de offeranden en de priesters; m. a. w. niet alleen de wet als regel des levens, maar ook de bediening der verzoening. Die twee nu mogen nooit van elkander worden gescheiden. Ze hooren bijeen, en zijn beide, als integreerende deelen, in het Sinaitisch verbond vervat.

En die bediening der verzoening onder Israel was onbestaanbaar, onhoudbaar, indien de bedoeling van het Sinaitisch verbond ware geweest, dat Israel door de volbrenging der wet zou zalig worden. Dan zou er onder Israel geen overtreding hebben mogen plaats grijpen, en was er geen raison d'êt revoor de bediening der verzoening geweest. Het feit, dat, tegelijk met de wet, de bediening in den tabernakel is opgelegd, toont dus eo ipso, dat de onderstelling van het verbond niet is geweest de volbrenging der wet. Wanneer dan ook de apostel zegt, dat het oude verbond verouderd is en nabij de verdwijning, ziet dat op den grondslag van het verbond; wil dat niet zeggen, dat de geloovigen in de eerste eeuwen anders zijn zalig geworden dan onder de nieuwe bedeeling, maar wil het alleen zeggen, dat dit verbond aan Israel bediend is op eene andere wijze, met een eigenaardig karakter. 't Was 1°. om het besef van schuld te wekken (en daarvoor de wet der werken); maar 2°. om de smart over de opgewekte schuld te stillen (en daarvoor was de bediening der verzoening). Bij Adam in het paradijs was dat eerste niet noodig. Hij had de wet in zijn ingewand. Maar allengs in den loop der eeuwen was de zondige mensch zóó gewend geraakt aan den lageren standaard van het menschelijke leven, dat hij dagen en jaren lang in de zonden leven kon, zonder dat het schuldbesef in hem sprak. Nu nog zijn er menschen, van wie we weten, dat ze in een leven van zonde verkeeren zonder het minste besef van schuld. En die ontstentenis van het schuldbesef maakt, dat ze ook geen behoefte aan verzoening hebben. Paarlen voor de zwijnen werpen zou het dus zijn geweest, wanneer God de Heere tot de kinderen der menschen met Christus was

gekomen, zoo Hij niet tevens het rechte middel bezigde om het schuldbesef op te wekken. Bij alle volkeren ging dat niet. Maar in Israel verwekte de Heere zulk een centrum van ethisch leven, waardoor het mogelijk zou zijn, dat de verzoening in Christus bij Zijn verschijning gezocht werd. Daarom was de eenvoudige belofte aan Abraham niet genoeg. De wil Gods moest indringen in hun levensusantiën, en zóó, voor de wet geplaatst, zouden ze tot overtuiging kunnen komen van hun laag levensniveau. Israels leven staat volstrekt niet zooveel hooger dan dat der andere volken. Wie denkt, dat die wet gegeven was om Israel tot een heilig volk te stellen, wordt teleurgesteld. Maar wie haar als tegenstelling opvat, ziet, dat ze juist bij die bediening der verzoening past. Zoo vervalt dan ook de dwaling van Coccejus. Het is nu duidelijk, hoe ook de geloovigen in Israel alleen door het geloof zalig zijn geworden, en door schuldbesef geprikkeld, de verzoening in Christus hebben gezocht.

Slaan we nogmaals Galaten 3 op, dan vinden we daar het karakter aangegeven, waarin de wet van Sinai in het verbond met Israel is ingeschoven. In vers 15 vinden we een vergelijking van Gods verbond met een verbond onder menschen. „Zelfs eens menschen verbond, dat bevestigd is, doet niemand te niet, of niemand doet daartoe". Van het verbond met Abraham wordt dan verder gezegd: „Het verbond, dat te voren 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. Want indien de erfenis uit de wet is, zoo is zij niet meer uit de beloftenis; maar God heeft ze Abraham door de beloftenis genadiglijk gegeven". De kwestie is dus: „Waartoe is dan de wet?" Antwoord: „Zij is om der overtredingen wil gesteld, totdat het zaad zou gekomen zijn, dien het beloofd was." Gaat dan de wet van Sinai tegen het genadekarakter van het verbond in? „Is dan de wet tegen de beloftenissen Gods? Dat zij verre: want indien er eene wet gegeven ware, die machtig was levend te maken, zoo zou waarlijk de rechtvaardigheid uit de wet zijn. Maar de Schrift heeft het alles onder de zonde besloten, opdat de belofte uit het geloof van Jezus Christus aan de geloovigen zou gegeven worden. Doch eer het geloof kwam, waren wij onder de wet in bewaring gesteld, en zijn besloten geweest tot op het geloof, dat geopenbaard zou worden. Zoo dan, de wet is onze tuchtmeester geweest tot Christus, opdat wij uit het geloof zouden gerechtvaardigd worden."

Vergelijken we nu daarmee Rom. 4 : 13, 14 en 15. „Want de belofte is niet door de wet aan Abraham of zijn zaad geschied, namelijk dat hij een erfgenaam der wereld zou zijn, maar door de rechtvaardigheid des geloofs. Want indien degenen, die uit de wet zijn, erfgenamen zijn, zoo is het geloof ijdel

geworden, en de beloftenis te niet gedaan. Want de wet werkt toorn: want waar geen wet is daar is ook geen overtreding." Hier wordt dus duidelijk te kennen gegeven, dat het opnemen van de wet der Sinaitische bedeeling van het genadeverbond niet bedoelde om door de wet ten leven te brengen, maar om den toorn Gods voor het besef der geloovigen helder en scherp te laten uitkomen. Waar het geloof aan de ordinantie Gods niet meer bestaat, daar is ook geen besef van overtreding. Men voelde Gods toorn niet meer. Dientengevolge had men ook geen behoefte aan verlossing. Nu wordt in de bedeeling van het genadeverbond de wet opgenomen, opdat er daardoor voor het besef der personen weer overtreding zou zijn, en door het voelen van den toorn Gods daarover de behoefte zou geboren worden aan verzoening; iets wat de Galatenbrief uitdrukt door de woorden, dat de wet een tuchtmeester was tot Christus.

In het Sinaitisch verbond lag dus tweeërlei opgesloten: de prikkel der wet om den toorn Gods te doen gevoelen, en de bediening der verzoening, die op Christus heenwees.

Nu is de vraag: Draagt dit nu het karakter van het werkverbond, ja dan neen? Is het een verbond, waarbij op condities van wetsvolbrenging de eeuwige zaligheid beloofd wordt?

Ons antwoord luidt: Dat staat er zeer zeker, maar bedoeld is het niet. Het staat er: De mensch, die deze dingen doet, zal door diezelve leven. En Israel heeft het ook zoo opgevat door te zeggen: Al wat de Heere gesproken heeft, zullen wij doen. Maar dat was een antwoord in onnoozelheid gegeven. Er sprak een absoluut gemis aan zelfkennis uit. De kennis van zonde ontbrak aan Israel. Op dit oogenblik zal geen kind van God zoo spreken. Waar Israel zegt dit alles wel te kunnen doen, bewijst het, dat het zijn eigen kracht overschat. Er is dus geen twijfel aan, of naar den *vorm* hebben we hier te doen met een werkverbond. Maar 't is door God niet bedoeld in de verwachting, dat Israel het volbrengen zou. Hij heeft de woorden: „Al wat de Heere gesproken heeft, zullen wij doen" niet aanvaard als de conditie van de verbondssluiting. Het doel bleef: door genade in Christus zalig te maken. Ware het als werkverbond bedoeld geweest, dan zou er ook geen plaats zijn geweest voor de offeranden. Wie verwacht in den weg der werken het eeuwige leven te vinden, heeft geen behoefte aan de bediening der verzoening. Deze gaat uit van de veronderstelling, dat de wet niet kan worden gehouden.

Hoe kan nu gezegd worden, dat dit verbond, dat toch formeel een werkverbond is, toch niet in dien zin is bedoeld? Dat ligt daaraan, dat deze wet gegeven werd aan zondaren, aan gevallenen, terwijl het werkverbond den niet gevallen mensch onderstelt.

Waarom werd dien gevallen mensch dan toch het werkverbond voorgehouden? Omdat de gevallen mensch bij het ontvangen van genade geneigd is de wet als niet meer geldend te beschouwen. En om nu dat alle zedelijkheid vernietigend besef uit te roeien, moest de wet in haar volle scherpte gepredikt worden. En waaraan is het te zien, dat de wet aan gevallenen gegeven is? Dat blijkt daaruit, dat ze op twee steenen tafelen, dus uitwendig, mechanisch, als littera scripta gegeven is. De niet-gevallen mensch heeft de wet van binnen in het hart geschreven. In het paradijs, waar de ziel organisch met de zedelijke wereldorde saamleeft, zijn geen steenen tafelen denkbaar. Als Paulus dan ook zegt, dat de wet hem de dood is geworden, bedoelt hij niet de organische, maar de uitwendig opgelegde wet. Die wekt hem niet op tot heiligheid, maar prikkelt hem tot zonde. De letter, de uitwendig tot den mensch komende, op zichzelf goede wet, doodt. Zalig maakt de wet alleen, wanneer ze van binnen uit tot hem komt. Komt ze van buiten af, dan werpt ze hem neer in den dood, om hem dan echter juist uit dien dood tot Christus te drijven. Leest men de brieven van Paulus, dan begrijpt men er niets van, wanneer men dit niet in het oog houdt. De wet, waarvan hij zegt, dat ze doodt, is niet de wet in cordibus inscripta, maar de lex externa. Deze, uitwendig tot hem komend, klaagt hem aan, dat hij niet goed staat. Ze kan hem niet zaligen. Maar terwijl nu de wetsbedeeling in 't Sinaitisch verbond niet als middel tot zaligheid bedoeld is, maar toch formeel dit geeft, heeft ze tegelijkertijd de beteekenis om op de passieve en actieve gehoorzaamheid, de verzoening en voldoening van Christus te wijzen. Die gelijk het Methodisme en het Heilsleger dit niet gevoelen, meenen, dat reeds genoeg is gedaan, wanneer de zonden maar verzoend zijn. Oppervlakkig en ondiep spreekt men dan van vrede door het bloed des kruises. Doch is dat nu genoeg? Als nu de straf gedragen is, in welke conditie verkeert men dan? Antwoord 60 van den Heidelbergschen Catechismus zet naast de verzoening ook de voldoening, de oboedientia activa, die de wet volbrengt met de woorden: „als hadde ik zelf al de gehoorzaamheid volbracht, die Christus voor mij volbracht heeft". Niet de verzoening alleen, maar de verzoening èn de voldoening van Christus geeft eerst vrede.

Is nu de idee van wetsvolbrenging tot zaligheid slechts een goddelijke kunstgreep geweest, of ligt er metterdaad realiteit in de formule: „De mensch die deze dingen doet, zal door dezelve leven"? Onder menschen kan men zich zulk een kunstgreep denken. Maar dat mag men op God niet zoo overbrengen. God kan geen kunstgreep doen. Wat Hij zegt is waar en waarachtig. Zegt Hij dus: „De mensch die deze dingen doet, zal door dezelve leven", dan ligt daar realiteit in. Waar dan ten tweede nog bijkomt, dat dit, krachtens de onveranderlijkheid Gods, een eeuwig duurzame en geldende regel is. Dat de

volbrenging van Gods geboden tot vrucht heeft het eeuwige leven is waarachtig waar, maar dan ook altoos en onder alle omstandigheden. De band is niet gekunsteld en temporeel, maar wezenlijk en altoos geldend. Zoodat het ook waar is onder de Levietische bedeeling. Indien er in Israel ooit eenig mensch was geweest, die de wet volbracht had, dan zou deze het eeuwige leven verkregen hebben En waar eindelijk Israels groote zoon al deze dingen doet, daar verwerft deze ook het eeuwige leven.

Onze conclusie is nu: wanneer deze regel: „de mensch, die deze dingen doet, zal door dezelve leven" wezenlijk en altoos geldt, dan geldt hij ook in het paradijs vóór den val. Alleen maar: hij heeft daar een gansch andere beteekenis. *Na* den val kan niet één meer de wet volbrengen, maar vóór den val wel. In den staat der oorspronkelijke gerechtigheid was de weg des levens voor den mensch ontsloten. En daarin ligt de grond, waarop we meenen van een werkverbond in het paradijs te kunnen spreken.

Vereenig daarmee nu de conclusie, dat de verbondsidee niet accidenteel is, maar essentieel en *de* vorm der religie, dan volgt daaruit, dat de verbondsidee ook in het paradijs aanwezig was.

We constateeren het werkverbond in het paradijs dus zeer wezenlijk; doch leiden dat niet af uit enkele teksten daaromtrent, maar uit den geheelen gang der openbaring, naar de analogia fidei.

Men heeft zich ter aanduiding, dat reeds voor den val een verbond met Adam gesloten was, beroepen op Hosea 6 : 7 וְהֵמָּה כְּאָדָם עָבְרוּ בְרִית. Zij hebben het verbond vertreden, zijn er over heengegaan. כְּאָדָם vertalen de Statenoverzetters door: *als Adam.* Anderen vertalen: *als een mensch.* De woorden zelf laten beide overzettingen toe. 't Meest waarschijnlijk echter is *als Adam* de juiste vertaling. Wanneer ik toch de verbondsovertreding des eenen met die des anderen vergelijk, is het wel waarschijnlijk dat ik, wetende hoe de Babyloniërs zeer lichtzinnig het verbond overtreden, zeg: Zij hebben het verbond overtreden als een Babyloniër. Op dezelfde manier spreken wij nog van een Jodenstreek. Vertaal ik daarentegen: *als een mensch,* dan zouden er ook andere wezens moeten zijn, die het verbond hadden overtreden. Wat nu zouden dat voor wezens kunnen zijn? Toch niet de dieren? En bij de engelen wordt nergens van een verbond gesproken. Nu heeft men wel gezegd: ja maar, Israel was eigenlijk iets meer dan de andere menschen. In tegenstelling met de zedelijk lager staande Heidenen nu is daar iets van aan. Doch dan moest niet zijn gebezigd אָדָם maar אֱנוֹשׁ.

Daarentegen is tegen de overzetting *als Adam* niet het minste bezwaar. Adam staat bekend als de overtreder. Toch heeft men geen recht op grond

hiervan te beweren: *dus* heeft God reeds met Adam een verbond gesloten. Het is toch zeer wel mogelijk, dat hier plaats vindt, wat men ook elders wel aantreft: een elliptische uitdrukking. Het zou dan beteekenen: Gelijk Adam zijn verhouding met God bedorven heeft, zoo hebben zij dat op hun manier gedaan. Dan is het op zichzelf niet noodzakelijk, dat deze verhouding een verbondsbetrekking was. Wanneer we echter langs anderen weg tot de conclusie komen, dat Adam reeds vóór den val in verbondsbetrekking stond, dan ligt het vermoeden niet ver, dat ook de kinderen Israels de betrekking tusschen God en Adam zóó hebben opgevat, en dat dus ook de profeet het in dien zin heeft bedoeld. De waarheid van het feit moet dan echter niet op deze uitspraak, maar op de analogia fidei worden gebaseerd.

VII. Onze laatste observatie handelt over het pactum pacis. Daaromtrent nu verkeeren we in gelijke positie als bij het werkverbond, n.l. dat in de Heilige Schrift het bestaan ervan niet rechtstreeks wordt medegedeeld. Toch heeft men, vooral van Gereformeerde zijde, gevoeld, dat men dat pactum pacis in zijn dogmatiek niet missen kan, en daarom is men in de H. Schrift naar een locus classicus hiervoor gaan zoeken. En evenals men voor het werkverbond Hosea 6 : 7 aangreep, beriep men zich voor het pactum pacis op Zacharia 6 : 13, m. n. deze woorden: וְעֲצַת שָׁלוֹם תִּהְיֶה בֵּין שְׁנֵיהֶם. Bezien we nu het verband vanaf vs. 9, dan blijkt duidelijk, dat Messias genoemd wordt de Spruite. Hij wordt gesymboliseerd door Jozua en zijn mannen. Wat maakt ze tot een symbool? Dit, dat ze een kroon op het hoofd krijgen. En wat doen ze? Ze bouwen een tempel. Daarnaast staat de realiteit in de Spruite, Die ook een tempel zal bouwen, een geestelijken. n.l. Zijn gemeente. Van Hem nu wordt gezegd, dat Hij beide koning en hoogepriester zal zijn. In die dubbele qualiteit zal Hij op Zijn troon zitten. We vinden hier dus een aansluiting aan de woorden uit Psalm 110 : 2: „De Heere zal den schepter Uwer sterkte zenden uit Zion, zeggende: „Heersch in het midden uwer vijanden"" en vs. 4; „De Heere heeft gezworen, en het zal Hem niet berouwen: Gij zijt priester in der eeuwigheid, naar de ordening van Melchizedek"." Ook hier is, als bij Melchizedek, een vereeniging van de priesterlijke en koninklijke waardigheid. Nu zal tusschen die beiden een „raad des vredes" wezen. Tusschen wie nu? Zij, die hier een pactum pacis zoeken, zeggen: tusschen Jehova en Zijn Messias. Maar de eenig richtige exegese is natuurlijk: tusschen priester en koning. Dat de eerste uitlegging niet goed kan zijn, blijkt wel hieruit, dat שְׁנֵיהֶם als voornaamwoord moest slaan op wat voorafgaat. Hier echter is maar één genoemd, n.l. de Spruite. In: „tempel des Heeren" is de Heere geen subject.

שְׁנֵיהֶם slaat dan ook op de vlak voorafgaande woorden: priester en koning terug. Dat deze verklaring de juiste is, wordt nog bevestigd door het feit, dat tusschen koning en priester doorgaans, krachtens hun verschillend ambt en hun tegenstrijdige belangen, n.l. van vrede en oorlog, in den regel geen harmonie bestaat. Nu wordt het hier echter, als iets buitengewoons, vermeld. Ditmaal is het geen antithese, maar synthese, doordat nu de priester en de koning samen op vrede bedacht zijn. *Raad* moet hier opgevat niet als de besloten, maar als de raadplegende, beradende raad. Beter vertaalt men dan ook: het *bedenken* des vredes zal tusschen die beide wezen.

Met het pactum pacis heeft deze tekst dus niets hoegenaamd vandoen. Bij Hosea kon nog aangewezen, dat daar althans nog de gedachte aan een verbond is. Maar hier is letterlijk niets, dat op het pactum pacis wijst. Wat toch is het pactum pacis? Het is ein innergöttliches Bündniss. Een verbond, dat plaatsgrijpt in de oeconomia trinitatis; de betrekking tusschen den Vader en den Zoon in Zijn hoedanigheid van Middelaar. Nu is de bedoeling van het pactum pacis te leeren, dat niet eerst *na* den val, maar reeds van eeuwigheid af de Zoon besloten heeft het middelaarswerk te volbrengen, en dat de Vader van eeuwigheid af den Zoon de eer beloofd heeft, bedoeld in Philippensen 2 : 9, 10 en 11.

Ten tweede dient het pactum pacis om aan te toonen, dat de Middelaar niet pas na Zijn vleeschwording, maar reeds van het paradijs af zaligmakend gewerkt heeft. Dit hielden onze Gereformeerde theologen staande tegenover de Anabaptisten, Lutherschen, Coccejanen en ten deele ook tegenover de Remonstranten, die ieder op hun wijze leerden, dat de vromen onder het oude verbond niet zalig waren geworden. De beste Gereformeerde theologen leerden steeds, dat het vreeverbond van eeuwigheid, en dus absoluut is. De Middelaar is van eeuwigheid, het zaligmakende werk terstond na den val ingetreden.

In dien zin het pactum pacis genomen, blijkt duidelijk, dat Zacharia 6 : 13 er niets mee te maken heeft.

De vraag is nu: waarop rust de overtuiging van het bestaan van zulk een pactum pacis? Wel is in Psalm 2 van iets dergelijks sprake, n.l. van de zalving van Sions koning; maar dit laten we rusten, omdat het ons niet brengt tot de idee van het verbond als zoodanig.

Het pactum pacis is te deduceeren uit de verbondsidee. Indien er in de Heilige Schrift betrekkingen worden aangeduid, waarin God tot ons treedt, is dat dan eigenlijk menschelijk, of afschaduwing van wat is in God? God heet onze Vader en wij zijn Zijn kinderen, Is nu dat vaderschap archetypisch in den mensch en ectypisch op God overgebracht of omgekeerd? Het antwoord luidt: omgekeerd. Het eeuwige vader zijn is origineel in God. Bij ons is daar-

van slechts de afschaduwing en afspiegeling mogelijk geworden door onze schepping naar Gods beeld. In den mensch is het conterfeitsel. Waar nu de verbondsbetrekking tusschen God en mensch ons wordt aangeduid als het wezen der religie, moet die ook in God archetypisch worden gezocht, op dezelfde wijze als de betrekking tusschen vader en zoon.

§ 3. *Eigenaardige vorm van het verbond tusschen God en mensch.*

De verhouding tusschen God en mensch is anders dan die tusschen twee personen, machten of mogendheden onder menschen. De laatste verhouding kan die van twee gelijke grootheden zijn, die elk hunnerzijds bij de bepalingen van het verbond gelijke macht en gelijke autoriteit doen gelden, en diensvolgens evengelijke verplichtingen over en weer op zich nemen. Intusschen is zulks zelfs onder menschen volstrekt niet altoos het geval. Een machtig vorst kan zich in verbond begeven met een zwakkeren. Zelfs komt het voor, dat een machtig overwinnaar een verbond sluit met den overwonneling, die ontwapend en machteloos aan zijn voeten ligt. In zulke gevallen is de autoriteit van den een bij de wil om het verbond te sluiten en bij het vaststellen der verbondsbepalingen veel grooter dan die des anderen; en waar dit verschil zeer wijd gaapt, kan het feitelijk uitloopen op een dicteeren van zijn wil door den machtigere aan den mindere. Iets wat dan tevens ten gevolge heeft, dat de voordeelen van het verbond bijna uitsluitend van den sterkere aan den zwakkere toekomen. Toch moet ook zóó steeds tusschen een vredesverdrag en een verbond onderscheiden worden. Het vredesverdrag sluit op zichzelf geen verbond in, maar stuit enkel den oorlog. Men is daardoor van elkander af, maar niet aan elkander vast. Komt het daarentegen tot een verbond, dan worden zij, die eerst oorloogden met elkaar, elkanders vrienden, en heeft dus alzoo ook de machtigere belang bij den welstand en de krachtsherleving van den zwakkere.

Hieruit volgt, dat het verbond tusschen God en menschen nooit met dat tusschen twee gelijken op aarde, maar altoos met dat tusschen een zeer machtig vorst en een zeer zwakken bondgenoot te vergelijken is. Vandaar de stelling, dat elk verbond van God en menschen μονόπλευρον is, en al is nu deze uitdrukking te sterk, daar elk verbond altoos twee deelen in zich begrijpt en anders geen verbond is, zoo is het toch volkomen juist, dat de autoriteit, waaruit de bepalingen van het verbond vloeien, geheel aan Gods zijde ligt, en dat omgekeerd de voordeelen van het verbond in hoofdzaak van God aan den mensch toekomen.

Een tweede trek van het verbond Gods is, dat het niet met de enkele

personen, maar met de personen in organisch verband gesloten wordt, alzoo met een organisch hoofd, en zich van dat hoofd van het organisme over alle leden ervan uitstrekt. Ook onder menschen is de verbondssluiting tusschen twee personen uitzondering, en worden schier alle verbonden gesloten tusschen geslachten, stammen, volken en staten; en ook bij deze verbondssluiting treden de hoofden, de vorsten of magistraten op met autoriteit om geheel den stam, de natie of den staat te verbinden. In dien zin nu komt ook de verbondssluiting van Gods zijde met Adam en Noach, met Mozes en David, met Christus en Zijn kerk tot stand, en achtereenvolgens wordt eerst geheel de menschheid, daarna heel Israel, en eindelijk heel de kerk erdoor verbonden. En waar onder menschen zulk een verbond nog in zijn duur beperkt kan zijn door opzettelijke stipulatie, of verbroken kan worden door den loop der historie, bij de verbondssluiting van Gods zijde kent die duur geen perk, is het verbond een eeuwig verbond, en is daarom de vaste formule er voor: u en uwen zade.

Het dusgenaamde monopleuritische karakter van het verbond vindt zijn sterkste en een geheel eigenaardige uitdrukking in de voorstelling van het verbond als een testament, in zooverre ook de wil van den testator een eenzijdig bepalende wil is. Dit mag intusschen niet zóó worden verstaan, alsof er bloote legateering van een tot niets bindende geldsom plaats greep. Bedoeld is integendeel zulk een testament, waarbij een κληρονόμος optreedt, die na het wegvallen van den testateur onder de verplichting komt, om het beheer over zijn goederen en de daarop inwonende personen voort te zetten, en door het niet verstoten maar aanvaarden van de erfenis toont zijnerzijds de verantwoordelijkheid hiervoor op zich te nemen.

In verband met deze foederatieve en testamentaire voorstelling moet tevens beschouwd worden al wat in de Heilige Schrift voorkomt over de dusgenaamde beloften Gods. Deze beloften Gods toch zijn geen atomistische toezeggingen, maar dragen altoos het karakter van verbondsbeloften.

Toelichting.

Nu komen we tot de speciale qualiteiten, waaronder het verbond in de Heilige Schrift optreedt. Daarbij is in de eerste plaats te bespreken het zoogenaamde monopleuritische en testamentaire karakter met de promissiones, en ten tweede het organische karakter, n.l. dat het niet individueel maar sociaal optreedt.

I. Om het monopleuritische karakter van het verbond te begrijpen, moeten we terug tot het principieele verschil tusschen *verbond* en *verdrag*. 't Kenmerkende bij een verdrag is, dat de twee partijen gelijk in machtsbevoegdheid moeten zijn. Dat komt daarin uit, dat ze over en weer vrij zijn het ook niet te sluiten. Die quaestie is in onze dagen weer actueel door den strijd over het arbeidscontract. Langen tijd bestond onder de juristen, liberale politici en ook enkele antirevolutionairen, die meegingen, de meening, alsof van staatswege op de vrijheid van contractsluiting geen inbreuk mocht worden gemaakt. Bindende bepalingen hieromtrent, zouden, zoo beweerde men, de vrijheid van den persoon aanranden. Die tegen deze beschouwing protesteerden hebben het echter gewonnen, als blijken kan uit de proeve, die Mr. Drucker hierover in 't licht zond. Thans komt niemand daar een principieel bezwaar meer tegen inbrengen. Dat kan dan ook niet. Omnium consensu bestaan er nu reeds allerlei soorten van verdragen, waarbij de contracteerenden volstrekt niet vrij waren te doen wat ze wilden. Een huwelijkscontract b.v. mag uitsluitend worden aangegaan tusschen een man en een vrouw. Waarom mogen twee mannen geen huwelijkscontract sluiten, zoodat op hen de bepalingen van het erfrecht enz. toepasselijk zijn? Hier is het contract dus blijkbaar niet vrij. Doch daar laat de staat het niet bij. Ook het huwelijk tusschen een broer en zuster is verboden. Als het vrij stond zou men het dikwijls genoeg doen. In andere landen komt dergelijke incestus dan ook herhaaldelijk voor. Maar onze staat verbiedt het. Het contract bij het huwelijk is dus volstrekt niet vrij. Meer nog. Men zou kunnen zeggen: Ik, Jan, neem Pietje en Pietje neemt Jan, en als er nu kinderen mochten komen, laten we ze eenvoudig liggen. Maar ook dat gaat niet. De staat legt tegenover de kinderen verplichtingen op van verantwoordelijkheid. Zoo nu is het ook bij het arbeidscontract. Zijn patroon en arbeider vrij, of ze een contract willen aangaan of niet? In zekeren zin, ja; n.l. in zoover zekere werkman A vrij is met zekeren patroon B te contracteeren, al of niet. Hij kan zeggen: ik ga geen contract aan. Maar wil hij eten, dan is hij wel verplicht te contracteeren. Door die physieke noodzakelijkheid is hij dus reeds onvrij. Ook is de patroon daardoor in de mogelijkheid van die noodzakelijkheid misbruik te maken. Nu is juist de bedoeling bij het arbeidscontract den patroon te binden aan zoodanige bepalingen, dat zulk een misbruik niet kan plaats vinden. Het contract dient dus juist om het verdrag vrij te maken.

Bij een verbond is dit nu heel anders. Daar is niet de vrijheid om het al of niet te sluiten. Neem de Triple en Duple Alliantie. Pruisen, Oostenrijk en Italië waren niet vrij. Ze moesten op hun veiligheid bedacht zijn. Hadden ze ieder op een eiland gelegen, dan waren ze vrij geweest te doen wat ze wilden.

Maar nu, op het vasteland van Europa gelegen staan ze bloot aan gevaar van internationale verwikkeling. Op zichzelf echter zijn ze niet in staat aan die moeilijkheden het hoofd te bieden. 't Was dus niet slechts een aardigheid, maar gebiedende noodzakelijkheid, dat ze een verbond sloten. Alleen met z'n drieën hadden ze macht. 't Was een kwestie van veiligheid van het nationale leven.

Toen nu deze Triple Alliantie bestond, moesten Frankrijk en Rusland ook wel weer een gezamenlijke alliantie sluiten tegen deze drie. Wierp zich toch de Triple Alliantie op één van beiden, dan waren ze alleen verloren. Ook hier was het dus weer niet de vrije wil maar de drang der omstandigheden, waardoor het verbond tot stand kwam.

De uitdrukking *politiek evenwicht* rust hierop. Er is een balans, waaraan twee schalen. Nu moet alles, wat niet in de ééne schaal kan, in de andere geworpen. Om te beletten, dat iets in de eene komt, moet het wel in de andere. Er moet evenwicht zijn. Italië is volstrekt geen mogendheid om met Oostenrijk een verbond te sluiten. Oostenrijk is vies van de Italianen. Maar het moest. Anders was Italië bij Frankrijk gegaan. De balanskwestie dus: Wat niet bij mijn groepeering is, gaat bij de andere. Dat is dan ook de diepe gedachte van Jezus' woord: „Wie niet voor Mij is, is tegen Mij". Deze uitspraak rust op de overweging, dat partijkiezen noodzakelijk en neutraal blijven onbestaanbaar is. Geen non-interventie. Allen zijn we saamstellende leden van het menschelijk saamleven. Altoos bestaat er tusschen den eenen en den anderen staat een verhouding, hetzij van vriendschap, hetzij van vijandschap. Dat is de idee van het politiek evenwicht.

Alleen Engeland kan, omdat het op een eiland ligt, zijn geïsoleerde positie handhaven. Aan 't vasteland verbonden, zou het noodzakelijk partij moeten kiezen.

Het sterkst ligt deze gedachte uitgesproken in Jacobus 4 : 4: „De vriendschap der wereld is een vijandschap Gods. Zoo wie dan een vriend der wereld wil zijn, die wordt een vijand van Gods gesteld". Er zijn twee machten: A en B. Wie nu een vriend is van A, is daardoor een vijand van B, want het zijn twee tegenover elkander staande groepeeringen. In dienzelfden zin moet ook verstaan Jacobus 2 : 23, dat Abraham „een vriend van God is genaamd geweest". Dat wil niet zeggen, dat God Abraham in Zijn vertrouwen nam en innigen omgang met hem onderhield. Maar het beteekent dit: de heele wereld ligt als een vijand tegenover God. Door nu met die wereld te breken, wordt Abraham Gods vriend, een naam dus homogeen met „verbondeling". In 't internationale spraakgebruik vinden we die beide woorden dan ook te zamen: nations amies et alliées. In Spreuken 17 : 17 staat: „Een vriend heeft te allen tijde lief".

Ook hier vinden we dus weer een veel dieper opvatting van vriendschap dan die uit ons dagelijksch leven. Ook de pericoop uit Johannes 15 : 13 en vv. is niet te verstaan zonder dat diepere alliantie-begrip van vriendschap. De hoogste vriendschap is zijn leven te stellen voor zijn vrienden. Dat juist is het geval bij alliantie. Toen Abrams bondgenooten, Mamre, Eskol en Aner, bedreigd werden, heeft hij zijn leven voor hen gesteld. „Vriendschap" beteekent in de Schrift dus niet maar: intimiteit in den omgang. Dat behoort bij dat begrip niet. Eerst het alliantiebegrip doet ons verstaan wat het zegt: *„Ik* noem *u* vrienden". Hier komt duidelijk het monopleuritisch verbondskarakter aan het licht.

Dit monopleuritisch karakter verstaat men het best, als men zich twee machten voorstelt, die, na elkander te hebben beoorloogd, een einde aan den strijd maken en van vijanden vrienden worden. B.v. in 1866 had het Pruisische leger het Oostenrijksche bij Sadowa totaal verslagen, zoodat Oostenrijks positie hopeloos was en het aan Napoleon Venetië cadeau moest geven, die dit later weer aan Italië gaf. Toen nu is er geen vredesverdrag gesloten. Pruisen heeft van zijn positie als overwinnende partij toen geen gebruik gemaakt om Oostenrijk zware condities op te leggen, gelijk het dat bij den Frankforter vrede met Frankrijk deed, maar het heeft een gansch andere rol gespeeld en Oostenrijk tot bondgenoot gemaakt. Maar toen dat eenmaal geschied was, moest het Oostenrijk natuurlijk ook sterken. Dat is juist het onderscheid tusschen een verdrag en een verbond. Bij een vredesverdrag is het eenige wat geschiedt dit, dat de vijanden niet langer oorlog voeren, maar de wapenen neerleggen. Maar hier was dat niet zoo. Oostenrijk werd nu Pruisens vriend en bondgenoot. En hoe sterker Oostenrijk nu werd, hoe liever Pruisen het zag.

Het verbond had echter een geheel monopleuritisch karakter. De bepalingen gingen niet van Oostenrijk, maar van Pruisen uit. Pruisen stelde de conditiën en Oostenrijk greep die met beide handen aan. Datzelfde verschil tusschen verdrag en verbond is ook in onze koloniën zichtbaar. Daar hebben wij met allerlei vorstjes, den Sultan van Djokjo, Soërakarta enz. verbonden gesloten. Maar natuurlijk was dat dan een geheel ongelijk verbond. Wij hadden de conditiën slechts voor te schrijven. Het verbond was monopleuritisch.

Brengen we dit nu over op God den Heere.

Daarbij letten we:

1°. op een generale consideratie.

2°. op het verbond vóór den val.

3°. op het verbond na den val.

1°. Gelijkheid van partijen kan er tusschen God en den mensch niet bestaan.

Dan zou God ophouden God te zijn. Gelijkheid kan slechts daar zijn, waar men ieder een eigen fundament van macht bezit. Die verhouding echter is onmogelijk tusschen den Creator en Zijn creatuur. De wortel van ons leven ligt in God. Ook zelfs na het leven van God ontvangen te hebben, worden we nog van oogenblik tot oogenblik door God gedragen en in stand gehouden, zoowel physisch als spiritueel. Niets in den mensch is denkbaar zonder invloeiende kracht van God. De mensch kan zich geen oogenblik van God isoleeren, gelijk Psalm 139 zoo duidelijk aanwijst. De mensch staat dus niet op eigen spil. God en de mensch zijn niet twee partijen. En wijl er bij God een verblindende majesteit is, valt er niet alleen niet van gelijkheid, maar van een absolute ongelijkheid sprake. 't Is de verhouding van oneindig groot tot nul. Dus is het verbondskarakter niets anders dan monopleuritisch.

2°. De mensch, buiten zonde staande, had van God ontvangen een zelfbeschikking door zedelijke vrijheid. Een zedelijk leven heeft in zich altoos de mogelijkheid van òf ten goede òf ten kwade te kunnen gaan. 't Was bij Adam een balans, die op en neer kon gaan. Daaruit volgde, dat de mensch tegenover God een neutrale houding had kunnen aannemen, noch voor, noch tegen, en een eigen positie maintineeren. De groote beteekenis van de paradijsgeschiedenis is echter, dat dit van Gods zijde niet geduld wordt, maar de zaak door God onmiddellijk tot een beslissing wordt gebracht. God heeft Adam met opzet laten verzoeken. Hij duldt geen afwachtende houding van den mensch tegenover Hem. Onmiddellijk moest beslist, of de mensch een vriend of een vijand Gods wilde zijn. Dat nu kon alleen tot een beslissing worden gebracht door den mensch een bondgenootschap aan te bieden ; waar die aanbieding plaats vond, was ook weer God de absoluut formeerende, en de mensch de volstrekt afhankelijke. Reeds toen was het verbond monopleuritisch. Geen gevolg van onderhandelingen met bedingen of tegen condities. Eenvoudig het verbod : niet eten van den boom. Nu heeft men wel eens gezegd, dat dit toch geen manier van verbondssluiting is. Maar dat is het wel. De vraag is eenvoudig : accepteert de mensch het verbond, ja of neen. Indien de mensch onmiddellijk naar den boom was toegeloopen om te eten, dan had hij het verbond niet aanvaard. Maar nu wel. En vandaar dat de val niet maar zonde is, maar bondsbreuk, trouwbreuk, zonde in haar meest hatelijk karakter.

3°. In het Genadeverbond staat de zaak zóó, dat God den mensch in den oorlog heeft overwonnen. De mensch is een vijand Gods geworden. Maar na hem overwonnen te hebben sluit God een verbond met hem. Dus komt de mensch hier voor als iemand die, afhankelijk, machteloos tegen Hem over staande, door God van vijand tot vriend wordt gemaakt. Denk aan Pruisen en Oostenrijk. Het monopleuritisch karakter wordt hier dus nog versterkt.

Vandaar is het, dat, hoe ook beschouwd, er nooit een andere verhouding tusschen God en den mensch zijn kan, dan waarbij de verbondssluiting op geheel ongelijke manier plaats vindt. Alle beschikkingsrechten komen eenzijdig van God. Nergens is sprake van iets, dat bij een contract zou zijn te vergelijken. Altoos is het een verbond, dat we moeten accepteeren gelijk het is.

Toch is de naam: *monopleuritisch* verkeerd. Immers: μονόπλευρον wil zeggen: van één vleugel; met één zijde. Een verbond echter blijft altijd δίπλευρον. Toch hebben onze oude dogmatieken het monopleuritisch genoemd, omdat ze het verbond te veel als een contract beschouwden. Bij het verbond echter is volstrekt geen eisch van gelijke partijen noodig. Niemand noemt ons verbond met Djokjo monopleuritisch. De *zaak* is dus wel juist, maar het *woord* niet. Een verbond als zoodanig is nu eenmaal dipleuritisch. Bij een huwelijkssluiting is het slechts de vraag, of de ander met zekere voorwaarden, door den een gesteld, genoegen neemt. Zoo ja, dan is het verbond er. Bij het verbond nu, door den Heere God gesloten, komen alle bedingen van Zijn zij; doch dit ontneemt aan dit verbond in het minst niet het dipleuritisch karakter. Er moet op aangedrongen, dit steeds in het oog te houden. Laat men toch het dipleuritisch karakter van het verbond varen, dan gaat het ethisch karakter van de verbondssluiting te loor, en wordt het niets dan een opgelegde plicht. Daarmee echter is dan de eigenlijke bedoeling van het verbond weg: het vrije liefdeleven tusschen God en den mensch. De bekeering en de geloofswerkzaamheid in de bekeering is dan ook feitelijk niets anders dan een persoonlijk aanvaarden van het verbond Gods. Daarom moet dan ook op die bekeering steeds aangedrongen.

II. De nu volgende observatie raakt de kwestie van het *testament*. Juist in het testament komt de monopleuritische vorm van het verbond op het allersterkst aan het licht. Terwijl men bij een verbond nog denkt aan twee onderhandelende personen, is het bij het testament de daad van één mensch. Dit is zoo sterk, dat bij een testament vaak in 't geheel geen onderhandeling voorafgaat met de personen, wien het geldt. Het is volkomen unilateraal. De beschikking is geheel vrij. Zelfs wordt niet eens gevraagd, of men het goed vindt, dat men in het testament komt. Desniettemin vinden we in de H. Schrift het begrip van testament en verbond zóó geidentifieerd, dat het verbond in het testament overloopt.

Uit Hebreën 9 zullen we aantoonen, dat daar volstrekt geen loslating van de verbondsgedachte is, maar een vasthouden aan één en hetzelfde begrip.

In Hebreën 9 is sprake van het Oude Testament en het heiligdom onder het Israelitisch verbond, blijkens vers 1, „Zoo had dan wel ook het eerste

verbond rechten van den Godsdienst en het wereldlijk heiligdom". Nadat nu beschreven is wat in dat wereldlijk heiligdom plaats had, zegt vs. 11 en 12, dat „Christus, de Hoogepriester der toekomende goederen, gekomen zijnde, door den meerderen en volmaakteren tabernakel, niet met handen gemaakt, dat is, niet van dit maaksel, noch door het bloed der bokken en kalveren, maar door Zijn eigen bloed, eenmaal ingegaan is in het heiligdom, een eeuwige verlossing teweeggebracht hebbende." Het Nieuwe Testament wordt dus niet los gemaakt van het Oude, maar analogisch ermee gelijk gesteld. Alleen ontvangt het een exponent, die in graad van beteekenis hooger staat dan het Oude. Eischte het Oude Testament het brengen van offers door bloedvergieting: Christus brengt Zijn offer niet met het bloed van stieren en bokken, maar met Zijn eigen bloed. En daarna komt nu in vs. 16 en 17. „Want waar een testament is, daar is het noodzaak, dat de dood des testamentmakers tusschenkome: want een testament is vast in de dooden, dewijl het nog geen kracht heeft, wanneer de testamentmaker leeft". In één verband dus en met sterke terugwijzing op het oude verbond en verwijzing naar de bloedvergieting, wordt nu uit de testamentaire gedachte dit erbij opgenomen, dat het testament βεβαία is, en dat wel door den dood. Intusschen dient er op gelet, dat niet Christus, maar God de testamentmaker is. Christus is de μεσίτης. De bedoeling is dus niet om het testament tot een testament van Jezus te maken. Maar waar een gewoon testament kracht krijgt door het sterven van den testamentmaker, krijgt het hier kracht door het sterven van den Middelaar. En nu volgt onmiddellijk vs. 18 vv. „Waarom ook het eerste niet zonder bloed is ingewijd. Want als al de geboden, naar de wet van Mozes, tot al het volk uitgesproken waren, nam hij het bloed der kalveren en bokken, met water, en purperen wol, en hysop, besprengende beide het boek zelf en al het volk, zeggende: Dit is het bloed des testaments, hetwelk God aan ulieden heeft geboden". Dus is er geen zweem van gedachte om de Oud-Testamentische verbondsidee te laten wegvallen. We hebben hier hetzelfde woord διαθήκη, en nogmaals wordt er op gewezen, dat de bloedstorting niet alleen het nieuwe maar ook het oude verbond heeft bezegeld. Die verbondsidee van het Oude Testament wordt hier dus in al haar kracht vastgehouden. Het woord „testament" wordt hier uitsluitend maar gebezigd om het βέβαιον maken duidelijker te doen zien. Onder het Oude Testament was dat afzonderlijk symbolisch aangeduid, cf. Leviticus 2 : 13. „En alle offerande uws spijsoffers zult gij met zout zouten, en het zout des verbonds van uwen God van uw spijsoffer niet laten afblijven; met al uw offerande zult gij zout offeren". Dat zout wordt hier opzettelijk genoemd: het zout des verbonds van uwen God, en representeerde symbolisch het βέβαιον zijn van het verbond. Elke gedachte was in het

Oude Testament afzonderlijk door symbolen aangeduid. 't Zout nu komt hier voor als symbool van het permanent duurzame en blijvende. Dit kon niet in de bloedstorting tot uitdrukking komen, want die was reeds symbool. Immers, niet de zondaar zelf sterft, maar het dier. In het Nieuwe Testament echter sterft de Middelaar zelf met de zonde beladen. Hier is het bloedvergieten reëel. Hier ligt het *βέβαιον* zijn in het sterven zelf. En dat geeft Paulus reden om de testamentsgedachte in dit verbond op te nemen. Aanleiding daartoe vond hij uit wat in vs. 15 van de *κληρονομία* gezegd wordt. Daar treedt de idee van het erfrecht in. Nu vloeit daardoor ook de testamentsidee in.

De vraag is nu: In hoever ligt in het testament de verbondsidee? Dat verstaat men niet, tenzij men let op de hooge beteekenis, die de *κληρονομία* in het Nieuwe Testament heeft. Daardoor krijgt de testamentaire idee een zeer rijke beteekenis. De *κληρονομία* is er maar niet zoo even onder geschoven, maar behoort geheel bij dat testamentaire karakter. Reeds zijdelings vinden we er melding van gemaakt in Gal. 4 : 1 vv. Daarin wordt ons het beeld geteekend van den Christen, zoolang hij nog op aarde is. Hij is wel eigenaar, maar nog niet in het volle bezit van de erfenis. In vs. 7 staat, dat hij is *κληρονόμος Θεοῦ*. Niet Christus is dus de testamentmaker, maar God. In Efeze 1 : 14 vinden we de gedachte van de *κληρονομία* niet meer overdrachtelijk alleen, maar ook eigenlijk. In reëelen zin wordt daar de *ἀπολύτρωσις* onze *κληρονομία* genoemd, terwijl dan in vs. 14 dezelfde gedachte nog breeder wordt uitgewerkt. Titus 3 : 7 wijst er op, hoe de *κληρονομία* het einddoel is, waarnaar heel de genadewerking heenstreeft. Zoo vinden we het verder ook in 1 Petr. 1 : 4 en Col. 3 : 24. Van lieverlede krijgt dit begrip al meer vastigheid, totdat het eindelijk de vaste formule wordt voor de *ἔλπις*. De goederen van het verbond worden de erfenis genoemd. De bondelingen heeten de *κληρονόμοι*. Natuurlijk zijn deze woorden aan de testamentsidee ontleend. Het is een rijkere ontwikkeling van de verbondsidee om er de vastheid te meer van te doen uitkomen.

Nu stelle men zich de vraag: Geeft de *κληρονομία* eenvoudig genot of leidt ze ook tot verplichtingen? Trekt de *κληρονόμος* alleen geld, dan hebben we hier niet met een verbondsidee te doen. Indien hij echter ook verplichtingen op zich neemt, dan wel, dan is het *δίπλευρον*.

In alle rechtsbedeeling dan heeft iemand, die tot erfgenaam gemaakt is, het recht van boedelweigering. Ook in ons burgerlijk recht. Men heeft het recht boedelbeschrijving te eischen: dat is, eerst na te gaan, of men voor- of nadeel bij de erfenis heeft. Dat begrip moet dus dadelijk goed vastgehouden. Een testamentaire beschikking kan dikwijls een zeer nadeelige beschikking zijn, door allerlei bezwarende bepalingen. Ook bij een testament heeft men dus

steeds de dipleuritische idee. Tegenover den testament*maker* staat de testament*aanvaarder*.

Gelijk nu in het paradijs God alleen de condities stelt, en het toch een verbond is, omdat de mensch die condities kan weigeren of aannemen, zoo ook is het bij het testament.

Doch er is meer. Dikwijls wordt bij een testament ook benoemd een executeur-testamentair. Niet in gewone gevallen, maar b.v. als iemand zelf een fabriek drijft met, zeg 1000 werklieden, en niet getrouwd is. Dan zou op het oogenblik, dat hij stierf, die fabriek geheel onbeheerd staan. In zoo'n geval benoemt men een executeur, iemand op wien de verplichting rust dadelijk bij het sterven het beheer van al de zaken over te nemen. Zoo ook in Israël. Stierf iemand, met bezittingen van land, lijfeigenen, enz. dan nam de tot κληρονόμος benoemde de verplichtingen op zich om voor het beheer te zorgen, en in dat geslacht de oeconomie van den gestorvene te continueeren. In Engeland bestaat nu nog het recht van primogenituur. Dan is alleen de oudste zoon erfgenaam. Aanvaardt hij echter die erfenis, dan neemt hij tevens de verplichtingen op zich om de zaak voort te zetten en er alle overige familieleden uit te laten leven. Dat begrip is onder het individueele Romeinsche recht steeds meer afgenomen, maar in Israël was het recht organisch. Een zekere possessie werd beschouwd als een goed van de vaderen. Bij het Leviraathuwelijk was dit zelfs zóó sterk, dat de zwager gehouden was tot voortplanting van het geslacht. De continuiteit der geslachten leefde in Israël zeer sterk. Nemen we dit alles in aanmerking, dan gevoelen we, dat de testamentaire en de verbondsidee elkaar volkomen dekken. Is er bij de verbondsidee een meerdere, die eenzijdig de bedingen stelt, en een tweede, die ze aanneemt of weigert, en, indien hij ze accepteert, ook de verplichtingen op zich neemt: precies zoo is het bij het testament. Al de constitueerende bepalingen van het verbond zijn erbij aanwezig. En de overgang van het verbond op het testament dient slechts om er de gedachte aan het sterven van Christus in te weven. Het ziet uitsluitend op de vastheid, die het verbond kreeg door den dood van Christus. Het is „het nieuwe testament in Mijn bloed." De καινὴ διαθήκη in tegenstelling met de παλαιὰ διαθήκη, die ook door bloedstorting werd ingewijd, maar slechts symbolisch, niet reëel. Die bij het nieuwe testament sterft, vaart op ten hemel, en de beweldadigden door het verbond blijven nog op aarde achter, om Zijn wil na Zijn sterven uit te werken.

III. De volgende observatie over deze paragraaf handelt van de *beloften*. Het is noodzakelijk deze afzonderlijk te bespreken, omdat zulk een bespreking ook practische beteekenis heeft, al wordt dit punt ook gemeenlijk in de dog-

matiek niet behandeld. In de prediking en in de gemeente echter veel, vooral in zekere kringen in de gemeente. Bespreking is daarom zeer wenschelijk.

We beginnen daarbij met de opmerking, dat de verbondsidee in het Nieuwe Testament veel minder voorkomt dan in het Oude. Toch zou het verkeerd zijn daaruit te concludeeren, dat die gedachte als zoodanig onder het Nieuwe Testament minder op den voorgrond treedt. Ze doet dit wel, vooreerst door de testamentaire idee, vervolgens door die van de κληρονομία, maar ook door de *beloften*. In het Oude Testament is daarvan gansch geen sprake. In het Nieuwe Testament echter vinden we van de ἐπαγγελίαι voortdurend gewag gemaakt. Wel komt in het Oude Testament een homoniem begrip voor, n.l. *toezegging*. In twee psalmen: Ps. 77 : 9 en elfmaal in Ps. 119. Dat is *de* psalm, waar we dat begrip gedurig vinden. Ps. 77 : 9 luidt: הֶאָפֵס לָנֶצַח חַסְדּוֹ גָּמַר אֹמֶר לְדֹר וָדֹר:. In het parallelisme wordt dus אֹמֶר geplaatst als synoniem met חַסְדּוֹ. „Toezegging" wordt dus aangeduid door אֹמֶר. Op zichzelf ligt in dit woord niets anders dan: spraak, het gesprokene. Met het oog op de toekomst is dat gesprokene echter belofte. De plaats is daarom opmerkelijk, omdat het omstaande wijst op het verbondskarakter: en uwen zade, waarover later. De vraag bedoelt: Is de toezegging niet meer permanent, maar temporeel? Bij Psalm 119 komt het woord voor in de verzen 38, 41, 50, 58, 76, 82, 116, 123, 154, 162, 170. Daar wordt telkens gebruikt אִמְרָה, het gezegde. Het denkbeeld om hetgeen God van Zijn zij in het verbond geconditioneerd heeft als toekomstig op te vatten, komt dus wel voor in het Oude Testament, doch dan niet zoozeer het woord „belofte" als wel het door God bij de verbondssluiting gesprokene. In het Oude Testament komt nog een ander woord voor: בְּשֹׂרָה, blijde boodschap. Dat staat zeer zeker ook weer in verband met de verbondsidee. Maar 't is niet de toezegging, doch steeds de aankondiging van de vervulling der toezegging. Dat moet ook steeds in het oog worden gehouden bij εὐαγγέλιον. Ἐπαγγελία is van εὐαγγέλιον onderscheiden als אִמְרָה van בְּשֹׂרָה, als de aankondiging van wat God in de toekomst doen zal voor Zijn volk en de aankondiging van de vervulling der toezegging. Er is dus ook wel in het paradijs reeds evangelie, maar alleen voorzoover Adam en Eva zelf persoonlijk de vervulling der belofte ervoer. Voorzoover dat niet het geval was, was er geen εὐαγγέλιον maar ἐπαγγελία.

Komen we nu tot de zaak zelf, dan staan we voor de vraag: Waar komt het toch vandaan, dat in het Nieuwe Testament zoo telkens het karakter van belofte op den voorgrond treedt? We zouden zoo zeggen: in 't Oude Testament moest alles nog belofte zijn, maar in het Nieuwe niets dan Evangelie. En 't is toch niet zoo. De oorzaak hiervan is niet moeilijk in te zien, zoo

slechts gelet wordt op het verband tusschen verbond en profetie. De profetie staat in rechtstreeksch verband met den raad Gods, סוֹד יי. Nu heeft men eenerzijds de openbaring van dien raad Gods in het verledene, anderzijds de openbaring van dien raad Gods in de toekomst. Vandaar dat ook de נְבִיאִים רִאשׁוֹנִים onder de profetische boeken worden gerekend, als dat stuk van den raad Gods, dat reeds in vervulling gegaan is. Met de andere profetische boeken geven ze te zamen den vollen raad Gods weer. Indirect is het verband tusschen verbond en profetie zeer nauw. Bij de verbondssluiting heeft God den wil van Zijn raad geopenbaard om Israël te zegenen; maar slechts in nuce, niet gedétailleerd. En voorzoover er in bizonderheden aanwijzingen worden gegeven, zijn de détails alleen van uitwendigen aard, als de verhouding tot Kanaän. Maar de eigenlijke inhoud wordt slechts weergegeven in deze ééne gedachte: „Ik zal u tot een God zijn, en gij zult Mij tot een volk zijn". Dat *is* natuurlijk alles, daar ligt vanzelf alles in. Maar het maakt toch een groot verschil, of ik een bankbiljet van *f* 3000 heb, of 3000 zilveren ponden. Wie er geen begrip van heeft ziet de waarde van zoo'n biljet niet. Daarom, zoo is het ook voor ons, die de beteekenis ervan kennen, wel heel gemakkelijk om het gewicht van die ééne belofte te voelen; maar Abraham, Izak en Jacob, die deze gecondenseerde toezegging ontvingen, begrepen er wel hoe langer hoe meer van, doch 't was hun toch altijd een bankbiljet. Daarom behoort bij het verbond de profetie, die in détails ontplooit wat in de אִמְרָה reeds in nuce inzat. Nu is in Ps. 77 en 119 van die אִמְרָה nog slechts sprake in haar embryonisch karakter. Maar daarna komt de profetie om in de סוֹד יי ook te openbaren de bizonderheden van al wat aan Gods volk zal toekomen, en de wijze, waarop ze gerealiseerd zouden worden.

In het Nieuwe Testament vinden we dus voor een deel εὐαγγέλιον, hetwelk ons toont dat het nu werkelijk gerealiseerd is, maar ook vinden we daar een terugwijzing naar de détailuitwerking, ons in de profetie gegeven. Ware terstond na Christus' opstanding de eindbeslissing ingetreden, dan zou er in het Nieuwe Testament geen plaats zijn voor de beloften. Maar nu is Christus ten hemel gevaren en doorleeft de kerk des Nieuwen Testaments op aarde nog een historie. Wat haar wedervaren zou in het rijk der heerlijkheid ligt alles nog in de toekomst. De nieuw-testamentische geloovigen staan dus voor het gerealiseerde deel van den raad Gods, τὸ εὐαγγέλιον, maar ook voor een nog te realiseeren deel, de ἐπαγγέλιαι. Wanneer dan ook het Nieuwe Testament bezegeld wordt, hebben we daarbij twee deelen te onderscheiden: het gerealiseerde deel in Christus en het nog toekomstige deel. Vandaar dat de ἐλπίς het noodzakelijk corollarium is naast de πίστις en de ἀγάπη.

Hoe kwamen de apostelen tot die onderscheiding? Door eigen psychische worsteling. De discipelen hadden deze onderscheiding eerst niet gemaakt. Bij hen was de voorstelling, dat Jezus het koninkrijk der heerlijkheid, gelijk dat in détails was toegezegd, zou brengen. En al Jezus' worstelen met hen is geweest, om hun aan 't verstand te brengen, dat ze onderscheid moesten maken tusschen het gerealiseerde bij Zijn vleeschwording en het nog te realiseeren deel van den raad Gods in de parousie. Toen ze nu zelf deze worsteling hadden doorgemaakt, ontnuchterd waren geworden en tot het inzicht gekomen van deze onderscheiding, waren juist die apostelen de geschikte mannen om de kerk te leeren εὐαγγέλιον en ἐπαγγελία uit elkander te houden. Daarom komen ze er ook zoo vaak op terug. Ze voeren er een nieuw woord, ἐπαγγελία voor in, als een afzonderlijk element in hun Christusprediking. Het opnemen van dat tweede element is er evenwel later weer geheel uitgegaan. Bijna uitsluitend werd τὸ εὐαγγέλιον de inhoud der prediking. De ἐπαγγελία werd òf verzwegen, òf chiliastisch en daardoor verkeerd opgevat.

Het woord ἐπαγγελία komt in het gewone Grieksch niet voor. Daar wordt gebruikt ἐπάγγελμα. Het kwam in gebruik voor de annuntiatio e decreto, de afkondiging van het door de consuls genomen besluit. Eerst daarna kreeg het de beteekenis van belofte. Het begrip van zekerheid en vastheid is er aan eigen. Voorts wordt het werkwoord niet in het activum maar in het medium gebruikt, b.v. Jac. 1 : 12. Dat is om wat in de vorige § gezegd is: het verbond is geen verdrag maar sluit altoos den heelen persoon mee in. God garandeert altoos met Zijn eigen persoon erbij.

In Lucas 24 : 49 lezen we: καὶ ἰδού, ἐγὼ ἀποστέλλω τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πατρός μου ἐφ' ὑμᾶς. Dit is op het eerste hooren een zeer zonderlinge uitdrukking. Niet: ik beloof, maar: ik zend u de belofte. Evenzoo Hand. 1 : 4: καὶ συναλιζόμενος παρήγγειλεν αὐτοῖς ἀπὸ Ἰεροσολύμων μὴ χωρίζεσθαι, ἀλλὰ περιμένειν τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πατρός, ἣν ἠκούσατέ μου'. Ook Hand. 2 : 33: τῇ δεξιᾷ οὖν τοῦ Θεοῦ ὑψωθείς, τήν τε ἐπαγγελίαν τοῦ Ἁγίου Πνεύματος λαβὼν παρὰ τοῦ πατρός, ἐξέχεε τοῦτο ὃ νῦν ὑμεῖς βλέπετε καὶ ἀκούετε. Al deze uitdrukkingen van het zenden, het wachten op de belofte, klinken eenigszins vreemd. Men voelt: er zit iets achter. Het ziet dan ook bepaaldelijk op de uitstorting van den Heiligen Geest, naar Jeremia 31 : 31: הִנֵּה יָמִים בָּאִים נְאֻם־יְהוָה וְכָרַתִּי אֶת־בֵּית יִשְׂרָאֵל וְאֶת־בֵּית יְהוּדָה בְּרִית חֲדָשָׁה: לֹא כַבְּרִית אֲשֶׁר כָּרַתִּי אֶת־אֲבוֹתָם בְּיוֹם הֶחֱזִיקִי בְיָדָם לְהוֹצִיאָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם אֲשֶׁר־הֵמָּה הֵפֵרוּ אֶת־בְּרִיתִי וְאָנֹכִי בָּעַלְתִּי בָם נְאֻם־יְהוָה: כִּי זֹאת הַבְּרִית אֲשֶׁר אֶכְרֹת אֶת־בֵּית יִשְׂרָאֵל אַחֲרֵי הַיָּמִים הָהֵם נְאֻם־יְהוָה נָתַתִּי אֶת־תּוֹרָתִי בְּקִרְבָּם וְעַל־לִבָּם אֶכְתְּבֶנָּה וְהָיִיתִי לָהֶם לֵאלֹהִים וְהֵמָּה יִהְיוּ־לִי לְעָם:

Hier is dus sprake van een nieuwe verbondsoeconomie, die daarin zou

worden gerealiseerd, dat de Heilige Geest in het hart van het volk zou wonen. Daarop ziet Jezus, als Hij spreekt van de belofte des Vaders, die Hij zenden zal. De subjectieve realiseering van het nieuwe verbond zou op den Pinksterdag komen, gelijk de objectieve gekomen was bij de vleeschwording des woords. Deze *ἐπαγγελία* was dus tien dagen later reeds *εὐαγγέλιον* geworden. Maar dat was niet de eenige *ἐπαγγελία*. In 2 Cor. 1 : 19 en 20 staat: *ὁ γὰρ τοῦ Θεοῦ υἱὸς Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ ἐν ὑμῖν δι' ἡμῶν κηρυχθείς, δι' ἐμοῦ καὶ Σιλουανοῦ καὶ Τιμοθέου, οὐκ ἐγένετο ναὶ καὶ οὔ, ἀλλὰ ναί ἐν αὐτῷ γέγονεν· ὅσαι γὰρ ἐπαγγελίαι Θεοῦ, ἐν αὐτῷ τὸ ναί, καὶ ἐν αὐτῷ τὸ ἀμήν, τῷ Θεῷ πρὸς δόξαν δι' ἡμῶν.* Wie dit buiten verband met het verbond leest, vindt hier groote woorden, waarvan hij niets begrijpt. Maar heel anders wordt dit, wanneer we hierin sprake zien van een *κήρυγμα*, dat eensdeels reeds gerealiseerd is en anderdeels nog moet worden gerealiseerd. Zijn dat dus de *ἐπαγγελίαι* van het verbond, en moet de realiseering daarvan worden aangekondigd, dan is dit de groote gedachte, dat al die *ἐπαγγελίαι* in hun veelheid worden samengevat. De nog toekomstige realiseering hangt af van denzelfden Christus, in Wien reeds een deel gerealiseerd is. Hij nu is niet ja en neen. Zoovele beloften als er zijn, zijn in Hem ja en amen. Ze liggen alle te zamen vast in Hem. En dat niet om ons zalig te maken, maar tot verheerlijking van God.

Hebreën 10 : 23. *κατέχωμεν τὴν ὁμολογίαν τῆς ἐλπίδος ἀκλινῆ, πιστὸς γάρ ὁ ἐπαγγειλάμενος* In verband met de voorafgaande verzen wil dat zeggen : 't Eerste deel der beloften is in het bloed van Christus vervuld. Laat ons nu het tweede deel niet loslaten, maar zij het voor ons even onwankelbaar als het eerste, omdat *πιστὸς* is Hij, Die het ons beloofd heeft.

En dat nu met deze beloften zoo maar niet beloften op zichzelf, maar wel degelijk verbondsbeloften zijn bedoeld, blijkt uit Hebr. 8 : 6: *νυνὶ δὲ διαφορωτέρας τέτευχε λειτουργίας, ὅσῳ καὶ κρείττονός ἐστι διαθήκης μεσίτης, ἥτις ἐπὶ κρείττοσιν ἐπαγγελίαις νενομοθέτηται*, en uit Efeze 2, waar tot de heiligen, die te Efeze zijn, gezegd wordt, dat ze eertijds waren *ξένοι τῶν διαθηκῶν τῆς ἐπαγγελίας*. Hieruit spreekt duidelijk het foederaal karakter der *ἐπαγγελίαι*.

Alleen één uitspraak van den apostel Paulus is er, die eenigen twijfel zou kunnen doen rijzen, n.l. Rom. 9 : 14. *οἵτινές εἰσιν Ἰσραηλῖται, ὧν ἡ υἱοθεσία καὶ ἡ δόξα, καὶ αἱ διαθῆκαι καὶ ἡ νομοθεσία, καὶ ἡ λατρεία καὶ αἱ ἐπαγγελίαι* Men zou kunnen zeggen, dat bij de genoemde privilegia onderscheiden worden de *ἐπαγγελίαι* en de *διαθῆκαι*, wijl ze gecoördineerd worden. Maar ook de *νομοθεσία* en de *λατρεία* worden onderscheiden, die toch in de *διαθῆκαι* besloten lagen. We hebben hier dus volstrekt geen opsomming van gecoördineerde begrippen. Na de *διαθῆκαι* worden eenvoudig genoemd de dingen, die den inhoud van het verbond vormen.

Al de aangehaalde plaatsen waren uit de brieven van Paulus. Is deze gedachte dan een uitsluitend Paulinische? Terloops zij opgemerkt, dat het op tentamens en examens soms aan het licht komt, hoe weinig men thuis is in het onderscheiden spraakgebruik der verschillende bijbelsche schrijvers. Een gemakkelijk middel om daar in te komen is het gebruik van een theologia biblica. Tegen het beginsel, dat aan zulke werken ten grondslag ligt, kanten wij ons natuurlijk. Maar dit neemt niet weg, dat het een element van belang is het onderscheiden spraakgebruik der verschillende schrijvers in het oog te houden.

De vraag is dus: Is de gedachte van ἐπαγγελία uitsluitend Paulinisch? Dat kon zoo zijn, en dan ware met dit te erkennen aan de autoriteit der Heilige Schrift volstrekt niets te kort gedaan. Dan zou daaruit slechts blijken, dat Paulus het instrument is geweest, waardoor de Heilige Geest deze zijde der waarheid wilde openbaren. Maar het tegendeel blijkt uit 1 Joh. 2 : 25: „En dit is de belofte, die Hij ons beloofd heeft, n.l. het eeuwige leven". 2 Petr. 1 : 4: „Door welke ons de grootste en dierbare beloften geschonken zijn", en c. 3 : 4: „Waar is de belofte Zijner toekomst?", vs. 9: „De Heere vertraagt de belofte niet", en vs. 13: „Maar wij verwachten, naar Zijne belofte, nieuwe hemelen en een nieuwe aarde". Dus ook bij de andere schrijvers is van de ἐπαγγελία sprake.

De hoofd-hoofdstukken echter, de capita classica voor de leer der beloften zijn Romeinen 4, Galaten 3 en Hebreën 11.

In Romeinen 4 geldt het de vraag, of Abraham zijn zaligheid verkregen heeft uit de wet, dus uit de norm van de werken, of uit het geloof en dus uit de norm van het genadeverbond. Antwoord (vs. 14, 15, 16): „Indien degenen, die uit de wet zijn, erfgenamen zijn, zoo is het geloof ijdel geworden, en de beloftenis te niet gedaan. Want de wet werkt toorn; want waar geen wet is, daar is ook geen overtreding. Daarom is zij uit het geloof, opdat zij naar genade zij; ten einde de belofte vast zij al den zade, niet alleen dat uit de wet is, maar ook dat uit het geloof Abrahams is, welke een vader is van ons allen". De herinnering aan de belofte keert dan terug in vs. 20: „En hij heeft aan de beloftenis Gods niet getwijfeld door ongeloof", en nogmaals in vs. 21 in den verbalen vorm: „Ten volle verzekerd zijnde, dat hetgeen beloofd was, Hij ook machtig was te doen".

Gelijk betoog wordt geleverd in Galaten 3 : 14, 16, 17, 18, 21, 22 en 29.

Ook in Hebreën 11. Abraham, zoo lezen we daar (vs. 9), is een inwoner geweest in het land der belofte als in een vreemd land, en heeft in tabernakelen gewoond met Izak en Jacob, die medeërfgenamen waren derzelfde belofte, n.l. der belofte van den ingang in Kanaän. Als er dan ook in vs. 33 sprake is van het verkregen hebben der belofte, wordt bedoeld de belofte van

het erfelijk bezit van Kanaän. Daarentegen in vs. 13 en 39, waar gezegd wordt, dat ze de belofte niet verkregen hebben, wordt gezinspeeld op den vollen rijkdom en geestelijken achtergrond der gedane belofte.

Het woord „belofte", de ἐπαγγελία, wordt in deze hoofdstukken steeds gebruikt in antithese met het volbrengen van de wet als middel tot beërving van de eeuwige zaligheid. De tegenstelling is aldoor: zaligheid door de wet of door de belofte.

Nu keeren we terug tot ons uitgangspunt: het monopleuritisch karakter van het verbond. Dat karakter kan niet sterker uitkomen dan in de beloften. Belofte is een daad van vrijmachtig welbehagen. Van contra-praestatie is daarbij in het geheel geen sprake.

Dat nu belofte en verbond zoozeer geidentifieerd worden, is daaruit te verklaren, dat die een verbond sluit of een belofte doet voor zijn persoonlijke eer aan het nakomen van zijn woord is gebonden. Alles ligt hier vast in het zelfrespect van God.

IV. Onze laatste observatie handelt over het permanente karakter van het verbond.

Zoowel bij het Werkverbond als bij het Genadeverbond hebben we te doen met verbonds*hoofden*, wat weer onderstelt, dat er anderen zijn in wier naam zoo'n hoofd optreedt en die onder dat hoofd staan. Hoe komt het nu, dat in de Heilige Schrift het verbond altoos ook dit eigenaardig karakter draagt, dat het gesloten wordt met het geheele organisme, en als zoodanig met een hoofd, tot wien het dan heet: „en met uwen zade na u"? Zoo bij het Noachietisch verbond, volgens Gen. 9 : 9; bij het Abrahamietische, volgens Gen. 17 : 7, en verder Ex. 6 : 1—7, Deut. 4 : 31, 2 Sam. 7 : 12 en 16, Ps. 89 : 29 en 30 en Hand. 2 : 39. Overal vinden we diezelfde norma.

Bij menschen is daarvan wel een analogie. Zoo bij de Triple Alliantie tusschen Duitschland, Oostenrijk en Italië. De keizer van Duitschland is gehouden dat verbond na te komen, en al overleed nu ook de oude keizer, en al overlijdt ook straks de jonge, zijn zoon, zijn geslacht moet met heel het volk, zoolang de duur van het verbond is, er zich aan houden. Onder menschen echter wordt zulk een alliantie altoos gesloten met een bepaald doel en voor een beperkten tijd. Zoo'n verbond geldt alleen voor een bepaalde casuspositie. Het eigenaardig karakter echter van Gods verbond is, dat het het relatieve absoluut maakt en de verbondsbelofte uitstrekt tot al wie organisch verbonden zijn aan den persoon, met wien het verbond gesloten wordt. Het וּלְזַרְעֲךָ wijst op de progenituur der geslachten. Het kent geen temporeele

beperking. Het gaat door zoolang de organische werking van het motief doorgaat. Het duurt tot in eeuwigheid, d. w. z. het duurt zoolang de zaak loopt waarover gehandeld wordt. Vandaar dat in de Schrift alles, wat tot de parousie duurt, eeuwig genoemd wordt. Het verbond geldt zoolang God geslachten geeft.

Ook is hier het hoofd niet mechanisch, maar organisch. Bij de Triple Alliantie zijn het vorsten, overheden, die het verbond sluiten. Niet patriarchen. Maar bij het verbond, door God gesloten, is hoofd de man, dien God poneert in het organisme. Adam is hoofd van het Werkverbond als organisch aanvangspunt van het menschelijke geslacht. Noach evenzoo van het uit den vloed behouden menschdom. Abraham als de vader van vele volkeren. En Christus als hoofd des lichaams, der ingelijfden in het Genadeverbond.

De oorzaak, waarom in het verbond dat eigenaardig karakter voorkomt, is hierin gelegen, dat een verbond insluit al wat tot den persoon behoort. Tot den persoon nu behoort heel zijn nakomelingschap. De kiem van zijn eigen nakomelingschap wordt door hem hij zijn geboorte reeds meegebracht. God ziet in Abraham ook wat ἐκ τῆς ἰσφύος Ἀβραάμ voortkomt.

Ten slotte zij er nog op gewezen, dat uit dit „en uwen zade" juist voortvloeit, dat iemand in 't verbond besloten wordt, zonder dat hij het zelf weet, en zonder dat er van zijn wil sprake kan zijn. Zonder dat hij er zelf iets van wist was de kleine Israeliet reeds in het verbond opgenomen en evenzoo is het ook bij den Christelijken doop. Vandaar zegt ons doopformulier dan ook zoo juist, dat de kleine kinderen zoowel als de volwassenen in het verbond Gods begrepen zijn. Heft dit nu het eigenaardig karakter van het verbond op of is het er de onafscheidelijke trek van? Wanneer we letten op den Driebond tusschen Duitschland, Oostenrijk en Italië, dan zien we, dat dit bondgenootschap slechts door drie menschen gesloten is. Wel heeft ook het volk er zijn toestemming toe gegeven, maar toch ging de geheele opmaking buiten het volk om. Het volk heeft alleen de middelen verschaft, die noodig waren om er uitvoering aan te geven. Trouwens, breekt er een oorlog uit, dan weten we allen, dat zij, die op een afgelegen dorpje wonende, heel niet meededen om dien oorlog te doen ontstaan, toch er zich voor moeten geven en hun leven ervoor wagen. Men is als jonge Duitscher geboren onder het verbond zonder er iets van te weten. Is dit nu bij een menschelijk verbond zoo, evenzoo is het bij het verbond, dat God sluit. Dat behoort juist tot het karakter van een *verbond*, in onderscheiding met een *contract*.

§ 4. *De Foedere tamquam sublimi forma religionis.*

In de H. Schrift is niet alleen de verbondsidee de identieke vorm voor wat wij „religie" noemen, zoo zelfs, dat de religieuze idee niet anders dan onder dezen vorm voorkomt, maar veel meer nog verheft eerst in den verbondsvorm de religieuze idee zich tot haar zuivere en volledige openbaring. Gelijk reeds Bullinger het uitsprak, moet de religie tot verbinding en gemeenschap leiden, en juist die verbinding komt in de religie zonder het verbond niet tot stand. Zonder de verbondsidee valt óf een der beide constitueerende termen uit de religie weg, en wordt pantheistisch hetzij God in het creatuur opgelost, het zij de mensch in het goddelijke vernietigd, óf wel, bij handhaving van beide termen deistisch alle verbinding en alle gemeenschap weggenomen, en zoodoende het wezen der religie te niet gedaan. Zal daarentegen zoowel wat God als wat den mensch betreft elk der beide termen in zijn realiteit gehandhaafd worden, en nochtans ook de gemeenschap tusschen beide een ware en reëele zijn, dan moet God Zich salva maiestate Sua met Zijn creatuur willen verbinden, en moet die verbinding een zoodanige zijn, dat de mensch niet enkel passief verbonden worde, maar als vrij en zelfstandig wezen, hetzij terstond reeds of ten slotte, ook zelf wil en zichzelf verbinde. Deze ware religieuze verbinding nu heeft zeer zeker 's menschen schepping naar den beelde Gods tot grondslag. Zonder dezen grondslag in onze natuur ware alle religieuze gemeenschap met God ondenkbaar. En tegelijk moet heel de schepping buiten den mensch weer ad imaginem hominis praeformata zijn, anders zou de religie, dualistisch, den mensch alleen van zijn pneumatische zijde kunnen insluiten, en 's menschen kosmisch leven buiten den religieuzen kring laten. Maar al ligt de grondslag voor de ware religie aldus in de schepping van den mensch, eenerzijds relata ad Deum en anderzijds relata ad universum, toch komt uit den grondslag niet vanzelf het gebouw. Religie eischt actieve gemeenschap evengoed als in passieven zin. Ze moet daarom het karakter van bewustheid dragen, en dit element der bewustheid moet aan beide zijden, zoowel bij God als bij de mensch, worden gevonden. De religieuze gemeenschap berust op het persoonsbegrip. Het onderstelt tweeërlei ik, en eischt, dat deze twee zich op

bewuste wijze tot innige gemeenschap verbinden. Alleen zóó kan de religie, die anders het zedelijk besef van vrijheid en verantwoordelijkheid onderdrukt, de zedelijkheid op haar eigen wortel doen bloeien. De band tusschen persoon en persoon rust in liefde en trouw en niet op zichzelf in afhankelijkheid. Immers, de oneindige verhevenheid Gods gesteld tegenover de volstrekte afhankelijkheid van den mensch, zou alle vrije gemeenschap van persoon tot persoon afsnijden. Daarom sticht God die vrije gemeenschap door den mensch in verbondsverhouding tot Zich te plaatsen, en alzoo dien nietigen mensch als een ik tegenover Zich te erkennen, in welks liefde en trouw Hij Zich verlustigt. En eindelijk, waar van 's menschen zijde de religieuze verbinding slechts incidenteel en atomistisch zou zijn, en alzoo gestadig met afbreking zou bedreigd worden, is het God, Die door de verbondsrelatie aan de religie des menschen een duurzaam sociaal en onverbrekelijk karakter verleent. Het verbond toch rust niet in wat de mensch wil, maar in hetgeen God in het verbond aan den mensch toezegt en als toezegging vastlegt, terwijl ditzelfde verbond tevens, door niet het individu, maar het geslacht te verbinden, één band om allen slaat, hetzij om het geheele menschelijke geslacht, hetzij om alle leden van het lichaam van Christus, en alzoo de liefde eenerzijds voor den naaste, en anderzijds voor de broederen, niet tegen de liefde voor God over stelt, maar uit de liefde voor God zelf doet voortkomen. De persoonsreligie is tevens menschheidsreligie. Het is de mensch in de menschheid, die door het verbond met God en menschen in religieuze verbinding treedt.

Toelichting.

I. In deze § wordt nader ontwikkeld de hoofdgedachte in de vorige § uitgesproken. De verbondsidee is niet iets, dat bij de religie bij komt, maar ze is daarmee identisch. Het is de religieuze idee. Ook werd reeds aangetoond, dat in de Heilige Schrift voor „religie" geen naam is. Dat nu de verbondsidee de religieuze idee is, werd door de Reformatoren reeds van het begin der Reformatie af uitgesproken. Bullinger schrijft in zijn *Compendium religionis Christianae* (Zürich, 1569) pag. 26 verso:

„Quicunque ergo haec observant (scil. foederis conditiones), hi fideles Dei „servi et foederati sunt ac vera religione utuntur. Religio enim non tam a „relegendo quam a ligando dicta videtur. Deo vero obligamur et foedere „iungimur gratuita eius benignitate per fidem; quam ob rem idem sunt foedus „Dei et religio vera. Religiosi autem sunt omnes hi, qui Deo foederati Huius „verbo nituntur".

Dit getuigenis is daarom zoo merkwaardig, omdat men hetgeen erin gezegd wordt tegenwoordig beschouwt als een groote nieuwigheid. Er blijkt uit, hoe er in de oorspronkelijke Reformatie een opwelling van rijke, diepe gedachten was, waardoor de verst strekkende ideeën werden uitgesproken.

Die gedachte van Bullinger moet echter nader worden uitgewerkt. Het is maar niet genoeg te zeggen: de verbondsidee is een gedachte der Schrift, maar ook moet duidelijk worden de uitnemendheid daarvan boven alle andere concepties, omdat de religieuze idee eerst daardoor haar volle, ideale beteekenis erlangt. Het moet ons helder worden, dat overal, waar de mensch zelf over de religieuze idee is gaan nadenken, hij mis is gegaan, en dat eerst waar God zelf gesproken heeft de religieuze gedachte is doorgebroken en ons stemt tot dankbaarheid jegens God. Zoo zien we tevens, hoe ver de kerk is afgedoold, dat ze, waar God zelf die religieuze idee als verbonsidee gegeven had, er niet meer van gerept heeft, en ze als een curiositeit van het verleden is gaan beschouwen, verbonden aan Coccejus' naam. Het geestelijk leven in de kerk komt niet door methodistische meetings. Die wekken slechts opwinding. Maar 't algemeen diapason van het leven moet weer zóó hoog worden, dat men zich aan de verbondsidee vastklemt. Gaat dat weg, dan komt er eerst nog een stadium, waarin men over formeele spitsvondigheden de kerk doodpreekt door menschelijke scholastiek, totdat men er toe komt voor de goddelijke de menschelijke opvatting van de religieuze idee in de plaats te schuiven. Al die theologen, die dwepen met Schleiermacher, hebben voor de verbondsidee oog noch hart, kennen haar niet anders dan uit de zoogenaamde foederaaltheologie, en loopen hoog weg met Schleiermachers groote vondst van een religie, die bestaat in schlechthinige Abhängigkeit.

Waar komt het bij de religieuze idee op aan? Op den band, die tusschen God en den mensch bestaat. Maar daarmee is niet genoeg gezegd. Die band moet in de *eerste* plaats zijn een bewuste band; ten *tweede*, een zelfgewilde; ten *derde*, zoodanig dat hij gepleegd wordt, d. w. z. op zulk een wijze, dat die verhouding tegenover God in actie wordt gezet; en ten *vierde* vice versa, een band van God naar den mensch en van den mensch naar God. Eerst waar die betrekking tusschen God en mensch bestaat, dat God zich aan den mensch en de mensch zich aan God gebonden weet, bewust, beiderzijds zelfgewild, niet opgedrongen, ook niet pro memorie op het boek, maar actief in het leven uitgaande, daar eerst heeft men religie. Dus niet in de verhouding van Creator en creatura. Die betrekking bestaat tusschen God en mensch zeer zeker ook, maar dat is geen religieuze verhouding; die verhouding bestaat ook tusschen God en het dier. Ook niet in de verhouding van heer tot knecht. Dat toch geldt ook van de starren des hemels; zij alle zijn Zijne

knechten. Die verhouding put dus de religieuze idee volstrekt niet uit. De Heilige Schrift gebruikt dan ook voor de religieuze idee heel andere beelden; n.l. de verhouding van vader en kind, van moeder en zuigeling, van koning en volk. Die beelden komen altoos weer neer op de vier zoo straks aangegeven kenmerken. Maar eerst in de verbondsgedachte wordt die idee met haar volle eigenschappen uitgesproken. Bij het beeld van vader en kind toch ontbreekt het zelfgewilde. Het is een oorspronkelijk physische verhouding. Om nu de verhouding zelfgewild te maken is noodig de verbondsidee. Bij die idee is nota necessaria het denkbeeld van *bond*, van verhouding. Het ligt in de zaak zelve in. Ook werkt in de verbondsidee geen physische dwang, gelijk ons bloed werkt in onze aderen. Neen, de bewustheid ligt er in. De verbondsidee wijst op een bewust sluiten. Evenzoo staat het met het zelfgewilde tusschen bondgenooten. Evenzoo ook met het plegen, het actief maken van de verhouding. Zoodra een van beiden wordt aangevallen treedt de ander in actie. Hier dus, waar we te doen hebben met een vijand als Satan, die nooit rust, is er een voortdurende activiteit. Eindelijk is ook alleen bij bondgenooten de vice-versa-idee. Zij werken op elkander.

Zoo ligt in de verbondsidee de volle complex der eigenschappen, die te zamen de religieuze idee componeeren. Ze zitten er alle met noodzakelijkheid in.

Dat nu drukt de Schrift uit met de woorden: „Ik zal u tot een God zijn, en gij zult Mij tot een volk zijn", d. w. z. eenerzijds: alles, wat ge van een God verlangen kunt, zal Ik voor u zijn; anderzijds: gij, als volk, schenkt, Mij, als uw Koning, de volkomen overgave, subordinatie en toewijding.

Daarentegen werkt in de Heidenwereld zeer zeker een religieuze idee krachtens het semen religionis. (We erkennen dat er bij alle Heidenen godsdienstig besef is; alleen maar: 't is afgodendienst). Het gevaar van de religieuze idee, als ze aan zichzelf blijft overgelaten, is de pantheistische idee. Deze komt niet uit de lucht vallen, maar moet noodzakelijkerwijze uit het semen religionis voortkomen, wanneer dat buiten de Goddelijke Openbaring blijft. Het Pantheisme moet in de religieuse combinatie van God en mensch God of den mensch vernietigen. Dat geschiedt daardoor, dat ons worden op God wordt overgebracht. Alle menschelijk leven is een altoos wordend proces. Ons eigen leven en alles om ons heen leert, dat er op den weg, dien wij betreden, geen voetstap is, die beklijft. En volgens die natuurlijke ervaring kunnen we ons ook van God geen andere voorstelling maken. Waar God Zich niet in Zijn eeuwig *zijn* aan ons openbaart als *Ik zal zijn*, *Die Ik zijn zal*, brengen we ook op God het *worden* over. Maar wat *wordt*, *is* niet. Dus dan *is* God ook niet. Daar dat worden steeds ons worden vergezelt, gaat dat ook zóóver door als het onze, en is er geen opklimmen meer tot het zijn van God. God is

vernietigd en ondergegaan in de natuur. Dan komt het gouden kalf, de aanbidding van een stier, of van zon, maan en sterren. Of ook, en dat geschiedt even dikwijls en even natuurlijk, zoo er in beide een worden gesteld wordt, kan men ook den nadruk leggen op het altoos worden van den mensch, en dan krijgt men het Buddhisme en wordt de hoogste religie gezocht in het ophouden van het bestaan: de Nirwana. Dus òf een loochenen van God, en dan alleen de natuur overblijvend, òf omgekeerd. In de religieuze tegenstelling tusschen God en mensch *moet* een van beiden tot rust komen. Daarom leert dan ook de historie, dat alle pantheistische Godsidee op vernietiging van de religie uitloopt. God wordt iets onpersoonlijks: het ideaal, het heilige, een idee, niets. Men krijgt òf pessimisme òf ascetisme.

Dat pantheisme sluipt in, waar men met de religieuze idee ernst maakt. Maar nu heeft men ook een ander soort menschen. Zoo zijn bv. de Japanneezen weinig godsdienstig. De Indiers en zelfs de Chineezen veel meer. Zoo is er ook weer verschil in Europa. Ook loopen er in hetzelfde volk nog weer verschillende aderen. Men heeft geslachten, waarin de religieuze idee nauwelijks leeft, en waar alles maar aankomt op het: zaken doen. Dat leidt tot Deisme. 't Semen religionis bij ontstentenis der Openbaring leidt onder diepere zielen tot pantheisme, onder oppervlakkige tot deisme. Bij het deisme laat men God en mensch beiden staan, maar men vernietigt den band tusschen die twee. De deïst zegt: God laat alles loopen en aan den mensch over. Hij is veel te hoog om er zich mee te bemoeien, of gij een jas aantrekt, kinderen krijgt enz. Hij heeft als een reeder het schip uitgestuurd, zegt tot den kapitein „Goeie reis", en nu mag hij nog eens in de krant kijken om te zien of het schip ook gepraaid is, maar overigens laat hij het reilen en zeilen. De band tusschen God en mensch is hier ten eenenmale weg.

Nog een enkel woord over het polytheisme. Het polytheisme breekt den eenen God in meerdere goden; en wel zóó, dat er eenerzijds een locale, anderzijds een qualitatieve breking ontstaat.

De locale breking is meestal eerst nationaal. Elke natie heeft haar goden. Daarna wordt diezelfde idee ook toegepast op enkele streken en steden. Die tweede soort locale breking vindt men niet bij de oosstersche monarchieën, die een zeer nauw aaneengesloten eenheid vormen, maar wel in de Grieksche wereld, met haar tal van kleine republiekjes. De zelfstandigheid der staten was voor het besef van den Griek niet voltooid, tenzij elk staatje ook zijn eigen god had.

In de tweede plaats vinden we de qualitatieve breking, naar de qualiteit, die aan de goden werd toegeschreven. Een god, die de qualiteit der wijsheid heeft, gelijk Minerva; een andere, die het maatschappelijk leven regelt gelijk

Mercurius; een andere, in wien de krijgsidee op den voorgrond treedt, gelijk Mars. Zoo worden de verschillende eigenschappen van Gods Wezen losgemaaakt, en als afzonderlijke wezens gehypostatiseerd. God wordt gebroken. Waar nu breking plaats grijpt, moet ook onderscheiding zijn. Dat wekt de behoefte aan een onderscheidend kenmerk, waardoor de beelden ontstaan. Waar geen breking van God is, is ook geen behoefte aan een beeld. Alleen bij de behoefte aan verbizondering van God is een kenteeken noodig. Dat breken van God echter neemt uit den aard der zaak het eenheidsleven uit God weg. Een gevierendeeld mensch is zonder leven. Vandaar dat de Schrift spreekt van *stomme* afgoden. Zoo teekent ze o.m. Psalm 115: Zij hebben een mond, maar spreken niet; zij hebben oogen, maar zien niet; ooren hebben zij, maar hooren niet; zij hebben een neus, maar zij rieken niet; hunne handen hebben zij, maar tasten niet; hunne voeten, maar gaan niet; zij geven geen geluid door hunne keel". Dat is het rechtstreeksche gevolg der breking. Dan is er geen religie meer mogelijk. Met een lijk is geen gemeenschap meer.

II. In onze tweede observatie komen we weer terug op Schleiermacher. Reeds wezen we er op, hoe de theologen, die de verbondsidee niet meer begrepen, noodzakelijkerwijze een andere religieuze idee moesten fatsoeneeren. En die gaf Schleiermacher aan in zijn: Religion ist slechthiniges Abhängigkeitsgefühl. Over die formule ging allerwegen één applaus op. Wel, wel! wat was dat mooi. En allen namen het over. We dienen echter in 't oog te houden, dat op deze wijze Religion gemaakt wordt tot Gefühl, d. w. z. tot een subjectieve gewaarwording. Een gewaarwording nu als zoodanig kan nooit religie zijn. Religie moet ook een *gepleegde* verhouding wezen. Hier echter is ze bloot subjectief. Dat gevoel kan ook inbeelding wezen. Ge hebt daarbij niet twee factoren, maar slechts één. Hier blijft zelfs onbeslist, of er een God is. Bij Schleiermacher kwam het tot die formule tengevolge van de theorie van Kant, dat we wel de phaenomena, maar niet de noumena waarnemen. Omtrent de laatste missen we elken waarborg. Nu behoort het Abhängigkeitsgefühl tot de phaenomenologie, niet tot de realiteit. Het is dus volkomen onbruikbaar als religievorm. De religie zou, zoo opgevat, niets zijn dan een gisting van de subjectieve gewaarwording in het gemoedsleven. Vandaar dat dit standpunt niet enkel door Ethische en Roomsche, maar ook door moderne theologen kan worden goedgekeurd. Onze kritiek is dan ook in overeenstemming met de feiten. Schleiermacher weet niets positiefs van God. Alles is slechts reflex, projectie van onze eigene gewaarwordingen.

Vast staat derhalve: 1°. dat Schleiermacher bij 't phaenomenon bleef staan; 2°. dat Godloochenaars zich op Schleiermacher beroepen; 3°. dat zijn Glaubens-

lehre geen religie is. We hebben dus volle recht om te zeggen, dat bij Schleiermacher de kern der religieuze idee ontbreekt.

Maar er is meer. Denken we een oogenblik niet aan Kant, nemen we de formule op zichzelf: religie is het zich volkomen van God afhankelijk voelen, is het leven, dat in ons te voorschijn moet worden geroepen, tengevolge onzer afhankelijkheid met God. Kan dat? Maar de absolute afhankelijkheid van God stelt een oneindig groot tegenover een oneindig klein. Ze is een macht, zóó groot, dat ze alle perken van ons denken overtreft. Stel ik, mensch, mij dus tegenover God, dan ben ik, bij Hem vergeleken, niets, ja minder dan niets. Geeft dat nu religie? Zal dat oneindig kleine creatuur tegen dien oneindig hoogen God durven opzien om met Hem in gemeenschap te treden? Neen, dat gevoel werkt vernietigend, verlammend. Het wekt een absolute lijdelijkheid, zooals we die in de mystiek-doopersche kringen vinden. De mensch wordt verpletterd door de gedachte, dat er tegen God toch geen werken is. Er komt geen innige gemeenschapsoefening maar een standpunt van vreeze voor God. En nu moet zeer zeker ook vreeze Gods het hart vervullen; maar blijft het daarbij, dan kan er geen wederzijdsche betrekking van gemeenschap geboren worden.

De Heilige Schrift wijst er op, dat er een gansch ander element moet optreden om wezenlijke religie mogelijk te maken. 1 Joh. 4 : 16 vv. *Καὶ ἡμεῖς ἐγνώκαμεν καὶ πεπιστεύκαμεν τὴν ἀγάπην ἣν ἔχει ὁ Θεὸς ἐν ἡμῖν. ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστί καὶ ὁ μένων ἐν τῇ ἀγάπῃ ἐν τῷ Θεῷ μένει, καὶ ὁ Θεὸς ἐν αὐτῷ· Ἐν τούτῳ τετελείωται ἡ ἀγάπη μεθ' ἡμῶν, ἵνα παῤῥησίαν ἔχωμεν ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως, ὅτι καθὼς ἐκεῖνός ἐστι, καὶ ἡμεῖς ἐσμὲν ἐν τῷ κόσμῳ. φόβος οὐκ ἔστιν ἐν τῇ ἀγάπῃ, ἀλλ' ἡ τελεία ἀγάπη ἔξω βάλλει τὸν φόβον, ὅτι ὁ φόβος κόλασιν ἔχει. ὁ δὲ φοβούμενος οὐ τετελείωται ἐν τῇ ἀγάπῃ.* Hier vinden we dus de erkenning, dat er *φόβος* in den mensch is. Daarmee begint alle religie. Maar daarbij kan het niet blijven. Er openbaart zich in God de ons tot Zich trekkende *ἀγάπη*, en als gevolg daarvan een *ἀγάπη* ook in ons hart. Het slechthinige Abhängigkeitsgefühl echter geeft niets dan *φόβος* en verplettert zoo. Het maakt uitsluitend passief en doodt de actie. Maar die almachtige God wendt ook Zijn *ἀγάπη* naar ons toe en geeft ons nu die *παῤῥησία*, waardoor we vrijmoedig alles durven zeggen wat we op ons hart hebben. Het gevoel van volkomen afhankelijkheid maakt ons zwijgend, legt ons de hand op den mond. Maar de liefde geeft vrijmoedigheid, intimiteit en gevoel van gemeenschap. In sommige kringen heeft dit geleid tot het aanspreken van God in het gebed met *je* in plaats van met *u*. Op zichzelf is dat niet iets vreemds maar iets goeds. Het is een gebrek in onze taal, dat wij zeggen *gij* en *u*. Alle andere talen dudijnen. En ook in onze taal is het zoo geweest. Het was dan ook zoo in het Gothisch. Maar ongelukkigerwijze zijn we bij het begin der Reformatie dat *du* door de Synode van Dordt kwijt

geraakt, doordat er bij de mannen der Staten-Vertaling geen beter taalkennis was. In dat dudijnen nu komt juist de παρρησία uit. We vinden diezelfde gedachte ook in Efeze 2 : 18. δι' αὐτοῦ ἔχομεν τὴν προσαγωγὴν οἱ ἀμφότεροι ἐν ἑνὶ πνεύματι πρὸς τὸν πατέρα. Christus als de Middelaar des verbonds heft de φόβος op en introduceert ons bij God. In hfdst. 3 : 12 hebben we de twee woorden παρρησία en προσαγωγή in één zin bij elkander. ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν παρρησίαν καὶ τὴν προσαγωγὴν ἐν πεποιθήσει διὰ τῆς πίστεως αὐτοῦ. We vinden het ook nog in 2 Cor. 3 : 12 : Ἔχοντες οὖν τοιαύτην ἐλπίδα, πολλῇ παρρησίᾳ χρώμεθα. Die woorden moet men theologisch verstaan en dan ook in de prediking wezenlijk voelbaar maken. Er ligt in, dat God van Zijn zij den onmetelijken afstand overbrugt en zegt: Ik wil met u een verbond aangaan, Ik hef u op tot Mijn bondgenoot. En dat juist is de religieuze idee.

Men heeft de religieuze idee ook wel willen afleiden uit de schepping des menschen naar Gods beeld. Op zichzelf valt die natuurlijk niet te ontkennen. En ook is het geschapen zijn naar den beelde Gods zeer zeker bij de religieuze idee onmisbaar, gelijk evenzeer het afhankelijkheidsgevoel. Maar dat leidt op zichzelf nog niet tot waarachtige religie, omdat tusschen het origineel en het conterfeitsel altoos die afstand blijft bestaan, dat het eerste actief, het laatste passief is. In het geschapen zijn naar Gods beeld zit geen actie. Het is slechts een physiek feit. Het constateert slechts onze volkomen afhankelijkheid van God. Het portret is alleen dan goed, wanneer het geheel het origineel weergeeft en zelf niets geeft. Uit de gedachte van de schepping naar Gods beeld kan dus op zichzelf de religie niet opgehaald worden. Religie komt er eerst, als God, naar Wiens beeld we geschapen zijn, doet gelijk een koning, die zijn onderdanen tot zich roept en intimiteit met hen opent. De religie kan nooit uit den mensch zelf opkomen. In zooverre is de mensch geheel passief. Eerst dan komt er actie, als die hooge God ons roept en de relatie van volstrekte afhankelijkheid verandert in die van volstrekte gemeenschap. Dat kan een creatuur niet doen zonder Gods majesteit te schenden. Alleen de Schepper kan het. En dat juist is nu de idee van het verbond. God biedt zich als bondgenoot aan en roept den mensch om als bondgenoot tot Hem te komen. De verhouding, die tot geen religie leidt, breekt God om er voor in de plaats te brengen eene, die dat wel doet. Hij doodt de middelpuntvliedende, en geeft de middelpuntzoekende kracht. Er komt ἀγάπη, die weer ἀγάπη inboezemt. En als die volmaakt is, is alle φόβος verdwenen en werkelijk een verhouding geboren, die tot God doet spreken: Abba, Vader.

III. Onze derde observatie strekt om te doen uitkomen, dat in de religieuze idee ook met de ethische idee moet worden gerekend. Ze zal eerst dan goed

zijn, indien ze met de ethische in overeenstemming blijkt te zijn. Neem ik de religie als zuiver Abhängigkeitsgefühl dan blijft ze ook zuiver passief. Dan is er wel valsch-mystieke gisting maar geen actie. Zelfs bij dogmatisch ontwikkelden wordt dan het passief zijn tot systeem gemaakt. De ethische idee echter is juist actie. Dat strijdt dus. De ontwikkeling van den mensch moet in harmonie zijn met de zedelijke wereldorde.

't Is een algemeen gezegde tegenwoordig, dat de religie passief is. Maar dat deugt niet. Dat is valsche religie. Religie is juist actief. Daar waar het religieuze gevoel op zichzelf wordt genomen kan dat zeer sterk zijn. De fervor van de religieuze idee maakt dan de andere, de ethische passies in den mensch aan den gang en strekt juist daardoor om den mensch onzedelijk te maken. Excessen als bij Jan van Leiden enz. zijn geen toevalligheid maar liggen in den aard der zaak. In ons gemoed liggen de verschillende gewaarwordingen naast elkander als bundels geëlectriseerde zenuwen. Wanneer nu een daarvan in beroering gebracht wordt komen ook de andere in trilling. De electriseering deelt zich aan de andere mee. Zoo zijn er voorbeelden van weduwen, die op den dag der begrafenis van hun man met een anderen man ontucht pleegden. Dat nu is niets vreemds. Als eenmaal 't gevoel van smart den hartstocht heeft gaande gemaakt, komt er intimiteit met anderen, en het onbeheerschte smartgevoel wekt het gevoel van wellust op. Zoo is het nu ook bij de religieuze opwekking. Is het religieuze gevoel onbeheerscht, dan geeft het groote intimiteit. En vandaar komen dan die mystieke gewaarwordingen, die leiden tot de grootste schandalen. Dat was niet alleen vroeger zoo, maar in Gelderland en Utrecht vindt men zulke dingen nog, juist bij zoogenaamd heel vromen. De geestelijke gemeenschap leidt dan ook tot lichamelijke gemeenschap, waardoor telkens buiten den echt kinderen worden verwekt.

Hieruit zien we dus, hoe de religieuze idee op die manier de ethische ondermijnt. Het zedelijk besef verslapt.

Van den anderen kant is er tusschen de ethische en de religieuze idee ook een glad omgekeerde verhouding. Die treedt te voorschijn als de ethische idee sterker spreekt dan de religieuze. Er zijn toch menschen, voor geestelijke dingen volkomen ongevoelig, maar op het punt van eerlijkheid trouw als een rots. Dan wordt de religieuze idee enkel genomen als middel om de ethische idee te bewerken. Men zegt dan: Ik zelf heb de religieuze idee niet noodig; ik heb genoeg aan de autonome zedelijkheid; maar bij lager standen moet de ethische idee een kruk hebben in de religie. Dat geldt dan ook in het staatkundige. De overheid moet dan de religie bevorderen niet ter wille van Gods eer, maar om het volk in den band te houden. Op hooger standpunt, voor de hoogere klasse is die religie overbodig.

Zoo ontbreekt dus zoowel in het eerste als in het tweede geval de harmonie tusschen de religieuze en de ethische idee. Men krijgt òf een eenzijdig gecultiveerde religie, die de zedelijkheid ondermijnt, of een eenzijdig gecultiveerd ethisch leven, dat de religie ondermijnt.

Doch nu is het juist de verbondsidee, die de harmonie tusschen deze beide waarborgt en vastlegt. Aan het hoofd der tien geboden staat: „Ik ben de Heere uw God." Dat is de religieuze idee bundesmässig. En slechts als conditie volgt dan de wet als norm voor het ethische leven. Het religieuze en het ethische leven liggen beide in het verbond besloten. 't Feit van bondgenootschap representeert de religieuze idee, en dat van conditie de ethische idee. In het woord *bondgenoot* reeds liggen beide in. *Bond* wijst op een verbond, een verbinding; *genoot* op de praestatie, waartoe men zich verbindt.

Het woord, waarin dan ook de religieuze en ethische idee samenvloeien is *trouw*. Trouw is tegelijkertijd de uiting voor de hoogste religieuze en de hoogste ethische idee. 't Is opmerkelijk, dat zelfs bij de verst afgedoolden het begrip „trouw" nog de meeste kleur heeft. Niets wordt zoo afschuwelijk geacht als trouwbreuk en verraad. Dat gaat zelfs door tot op zekere hoogte in het spel. Ook in kringen waar men overigens onzedelijk leeft is *valsch* spelen toch altijd nog veracht. In 't spel zit bondgenootschap. We zijn aangelegd op de verbondsidee. Trouw gaat boven liefde, omdat ze liefde insluit.

IV. Thans bezien we de religieuze idee van een geheel andere zijde. Er is één ding, dat bij ons aan de religieuze idee zeer in den weg staat, en dat is het *momenteele*. Er is geen continuiteit in ons leven. 't Eéne oogenblik zijn we gansch anders dan het andere. Dat gaat nu rechtstreeks tegen de religieuze idee in. Bij God is geen verandering noch schaduw van omkeering. Bij Hem is de trouw niet alleen intensief maar ook extensief. Bij den mensch echter is het incidenteele, atomistische leven. Bij ons is het zoo gesteld, dat we het ééne oogenblik bereid zullen zijn om zelfs den brandstapel te beklimmen; terwijl we het andere oogenblik in dartelheid geheel van den Heere afzwerven. De perseverantia sanctorum behandelt juist deze quaestie. Dat leerstuk zegt ons: er is een middel om dat momenteele te boven te komen. Alleen de Gereformeerde kerk kent dit leerstuk, maar ook de Gereformeerde kerk alleen kent de verbondsidee.

Als we nu in het verbond eenerzijds hebben Jehova, Ik zal zijn Die Ik zijn zal, semper idem, en anderzijds een aan verandering en wisseling onderhevig creatuur, dan hebben we dus in het verbond met twee geheel ongelijke machten te doen. Daarom kan de religie nooit tot volle ontwikkeling komen bij den mensch, zooals hij nu is. Er moet voor de constante gemeenschaps-

oefening tusschen God en mensch, — want dat is de religie — iets zijn, waardoor die losheid gebonden wordt. Dat is juist het verschil tusschen Adam in het paradijs, die labilis was, en den wedergeborene, die perseverans is. 't Wedergeboren leven bezit in kiem perseverantia. Dat is het onderpand des Geestes. Die idee echter komt in de religie alleen door de verbondsgedachte. Zij sluit om den persoon een band en vereenigt de verspreide elementen van den mensch tot één geheel. Nu zou dat niets helpen, wanneer God en mensch even sterk stonden in het verbond. Maar het verbond draagt een monopleuritisch karakter. God legt een band om ons. Dat geeft duurzaamheid, bestendigheid en eenheid van conceptie. In dat verband komt de mensch weliswaar onwetend in, maar met het ontwaken van het bewustzijn groeien we er steeds meer in, omdat we er op aangelegd zijn om in de banden van het verbond te leven.

Ten slotte wijst onze paragraaf er nog op, dat de religie niet geïsoleerde maar communistische religie is. Het is niet zóó, dat hier A religieus is, en daar B religieus is, maar eerst dan staat het goed, wanneer ze door de eenheid van religie verbonden saam de religieuze gemeenschap der heiligen vormen. De religie vindt niet in haar isolement haar kracht. Ook Schleiermacher heeft dit erkend, en de religieuze idee in de religieuze Gemeinschaft ontwikkeld. Er is ook physische gemeenschap in het menschelijk leven, waardoor er band bestaat tusschen mensch en mensch, de gemeenschap der geslachten en van de leden uit één gezin. Maar nu gaat de religieuze idee in onzen zondigen toestand tegen die physische gemeenschap in. Zoo zelfs, dat het gebod uitgaat: „Zoo iemand tot Mij komt en niet haat zijn vader en moeder en vrouw en kinderen en broeders en zusters, ja ook zelfs zijn eigen leven, die kan Mijn discipel niet zijn" (Luk. 14 : 26). De verbondsidee echter legt tusschen die uiteenloopende physische en geestelijke gemeenschap een band door het וּלְזַרְעֲךָ לָךְ. „Ik zal Mijn verbond oprichten tusschen Mij en tusschen u, en tusschen uw zaad na u in hunne geslachten, tot een eeuwig verbond, om u te zijn tot een God en uw zaad na u" (Gen. 17 : 7). En dienovereenkomstig spreekt het Doopformulier dan ook telkens van „ons en onze kinderen." Maar diezelfde verbondsidee is er niet aan gebonden, maar door God er in gestrengeld op zulk een wijze, dat de ongeestelijke elementen worden uitgeworpen. Jezus begint met de menschen te nemen in hun physischen samenhang. Zoo ontstaat het σῶμα τοῦ Χριστοῦ. Op zichzelf gelaten zou de physische idee de religieuze overwoekeren, als God er niet de hand aan hield. Maar door het monopleuritisch verbondskarakter zuivert God telkens de ongeestelijke elementen uit. In de twee geboden: God liefhebben en den

naaste ligt de samenbinding van onze verhouding tot God met die tot den mensch. Dat ligt daaraan, dat ik niet alleen bondgenoot van God ben maar met anderen saam, en als zoodanig ben ik met die anderen verbonden buiten mijn keuze om. God zoekt de bondgenooten uit, en dan zijn het twee soorten: de naasten; en in enger zin: de huisgenooten des geloofs.

Zoo hebben we nu van alle zijden de religieuze idee bezien, en ontdekt, dat ze buiten de verbondsidee om niet tot volle ontwikkeling kan komen. Daarentegen komt de volle ontplooiing, als God Zijnerzijds tot den mensch in verbondsbetrekking komt te staan. Zoo nu leert het de Schrift. En zoo alleen wordt de religie een kracht in het leven. Calvijn heeft het religieuze leven krachtig gemaakt, terwijl de modernen op religieus en ethisch gebied altoos aan 't sukkelen blijven.

§ 5. *De Foedere in oeconomia divina sive de pacto salutis (pacis).*

Komt de verbondsidee ten opzichte van den mensch en onder menschen slechts ectypisch voor en vindt ze haar archetypisch origineel in de oeconomia divina, dan kan ze haar diepsten grond niet vinden in het pactum salutis, dat zijn motief heeft in den val. Dan toch zou ze niet in de oeconomia divina als zoodanig thuis behooren, maar er slechts incidenteel inkomen, de grondverhouding der drie personen in het Goddelijk Wezen wijzigen. Tevens rijst dan de bedenking, dat de derde persoon buiten dit verbond blijft, en dat de personen in het Eeuwige Wezen zóó tegenover elkander worden gesteld, dat men gevaar loopt in tritheïsme te vervallen. Hieraan is dan alleen te ontkomen, indien men de oeconomia divina van de drie personen als natura sua foederaal opvat. Dit strookt dan met het vroeger behandelde verschil tusschen de persoonlijkheid van den mensch onder menschen en de persoonlijkheid als drieëenig in God. Er wordt dan beleden, dat in de ééne persoolijkheid van het Goddelijke Wezen een driepersoonlijke onderscheiding bestaat, die in het foederale haar eenheid en onverbrekelijken band bezit. God zelf is dan niet alleen van elk verbond maar van de verbondsidee als zoodanig de levende en eeuwige grondslag, en de wezenseenheid vindt dan in de verbondseenheid haar *bewuste* uitdrukking. Vader, Zoon en Heilige Geest staan dan tegenover al wat niet God is of tegen God optreedt in die eenheid van trouwe, dat de een niet anders wil dan de ander, en de geheele macht van het Goddelijke Wezen zich met de hoogste bewustheid als foederale eenheid tegen het ongoddelijke keert.

En is op die wijze de grondslag van de verbondsidee in de belijdenis der Drieëenheid zelve gevonden, dan is als hieruit afgeleid die nadere foederale verhouding tusschen Vader, Zoon en Heiligen Geest, die bepaald wordt door het optreden van het ongoddelijke in engelen- en menschenwereld, niet enkel naar de idee der mogelijkheid, maar naar de idee der realiteit. Gaan we toch van de belijdenis der Triniteit op de belijdenis van het decretum over, dan staat de realiteit der zonde vast, en moet de foederale eenheid in God zich richten op de volkomen overwinning dier zonde, opdat God triomfeere. Dit nu leidt tot de constitutio

Mediatoris, niet als dwangbevel, maar als foederale actie, en alzoo komt het pactum salutis op. Foederaal willen Vader, Zoon en Heilige Geest samen en elk voor Zich den triomf over de zonde, d. i. de overwinning van wat zich als niet-God tegen God over stelt. De grond, dat Ze dit willen, ligt in de oorspronkelijke foederale bestaanswijze van het Goddelijke Wezen: en hetgeen onderscheidenlijk tot dien einde door den Vader, den Zoon en den Heiligen Geest ten dezen staat verricht te worden, blijft zijn foederale eenheid vinden in het opus exeuns, dat aan de drie personen gemeen is. Wat nu onderscheidenlijk door Vader Zoon en Heiligen Geest op Zich wordt genomen, rust niet op willekeurige verdeeling, maar op het onderscheid, dat tusschen Vader, Zoon en Heiligen Geest in het Goddelijk Wezen zelf bestaat en dat niet alleen in de herschepping maar evenzoo reeds in de schepping uitkwam. Dientengevolge kan het pactum salutis nooit alleen de twee, maar moet het altoos de drie personen insluiten. En ook, overmits het decretum geen twee mogelijkheden: met of zonder zonde, maar slechts één te komen realiteit, die met zonde, kent, treedt dit pactum niet eerst na den val in, maar gaat tot in de eeuwigheid terug en vormt het uitgangspunt voor geheel het decretum salutis. En gaat het pactum salutis alzoo tot achter den val en tot in het decretum terug, dan volgt hieruit eo ipso, dat de uitvoering ervan begon terstond na den val, en dat een opschorting hiervan tot op de ure der vleeschwording ondenkbaar is.

Met het oog op de Heilige Schrift is het dus niet de vraag of deze verbondsrelatie in het Goddelijk Wezen zoowel quod ad Trinitatem als quod ad salutem ons in volledige terminologie geopenbaard is, maar alleen of de verhouding van Vader, Zoon en Heiligen Geest én op zichzelf èn quod ad opus salutis aldus in de Schrift voorkomt, dat ze alleen in de verbondsidee door volle en zuivere uitdrukking tot haar recht komt. Nader, wat het pactum salutis betreft, of we terstond na den val deze foederale samenwerking van Vader, Zoon en Heiligen Geest ontwaren, alsook of, waar de Zoon vleesch wordt eerst in de idee en straks in de realiteit, Zijn verhouding daarbij tot den Vader en den Heiligen Geest ook dien bizonderen vorm aanneemt, die van het ectypisch verbond forma humana onafscheidelijk is.

Toelichting.

Deze paragraaf is een poging om de heele quaestie van het pactum salutis, die nog altijd zoo hangt en nog nooit helder is geworden, zóó te construeeren, dat men de ἀνάγκη ervan inzie.

Bij de toelichting kan niet de volgorde der paragraaf genomen worden, van de idee tot de feiten, maar moet analytisch van de feiten naar de idee voortgeschreden.

In Jesaja 42 : 1 vinden we sprake van een עֶבֶד, en deze עַבְדִּי, die daar de בָּחִיר is, wordt voorgesteld als een, bij wien niet langer aan een gewoon menschelijk persoon te denken valt. Van hem toch worden dingen gezegd, die bij geen gewoon koning van Israel thuis hooren: de heele wereld, de eilanden, vragen naar zijn leer. Dat is in strijd met het karakter van een aardsch profeet of koning. Neen, hier is blijkbaar de Messias aangeduid. Hij nu is God, en wordt hier nochtans als עֶבֶד betiteld, een verhouding, die niet uit het God-zijn als zoodanig kan voortvloeien. Dat toch kan onmogelijk de oorspronkelijke verhouding zijn. Ze zijn wezensgelijk. Wie het anders zegt is Ariaansch.

In 1 Petri 1 : 20 is sprake van *πρὸ καταβολῆς κόσμου*, dus van vóór de schepping. Desniettegenstaande komt de Christus hier voor onder het beeld van een lam, dat zijn bloed moet vergieten. Hij is daartoe dus gezalfd vóór de schepping. Nu is zalving altoos een teeken van dienstbaarheid, n.l. onder God, al brengt ze heerschappij over de menschen aan. Die zalving is het teeken van den Messias; en Hij was gezalfd *πρὸ καταβολῆς κόσμου*. Reeds vóór de schepping der wereld was alzoo de zonde aan God bekend. Gods kennis is niet waarnemend en praevisa, maar uit het decreet, uit Zijn wezen, en dus is de plaats van Gezalfde door Christus reeds van eeuwigheid af ingenomen in de oeconomia divina.

In Johannes 10 : 36 komt de Christus voor als *ὃν ὁ πατὴρ ἡγίασε καὶ ἀπέστειλεν εἰς τὸν κόσμον*. Nu is *ἁγιάζω* iemand een teeken geven, dat hij opgeschreven is ten doode, dat hij ter offerande is bestemd. Dat gaat vooraf aan de *ἀποστολὴ εἰς τὸν κόσμον*. En duidelijk blijkt uit het verband, dat deze tot offerande verordineerde Gods Zoon is. Het kleeft dus aan het Zoonschap.

In Spreuken 8 : 23 vinden we hetzelfde. Hier valt de nadruk op de zalving. Nu wordt een zoon door zijn vader niet gezalfd. Zalving is het teeken van indienststelling. Toch staat hier, dat ze plaats heeft gehad van eeuwigheid af, van den aanvang, van de oudheden der aarde aan.

I. Uitgangspunt voor deze paragraaf is de constitutio Mediatoris. De bewijsplaatsen ervoor zijn geciteerd. Maar 't komt hier niet zoozeer aan op het citeeren van teksten als wel op het vatten wat erin zit. 't Zit daarin, dat er gesproken wordt van achter de schepping. Van een zalving en dus in dienst treden van den Zoon, wat nooit kan gelden van den goddelijken persoon als zoodanig. De subordinatie, waarvan hier gesproken wordt, kan niet liggen in het Goddelijk Woord zelf, maar moet haar grond en oorzaak hebben in een

overeenkomst. Dat is het uitgangspunt voor het heele pactum salutis. Uit het wezensbestaan van Vader, Zoon en Heiligen Geest vloeit enkel gelijkheid voort. Hier blijkt nochtans subordinatie te zijn. Dat nu kan bij twee gelijkstaande personen alleen door vrijwillige overeenkomst. Heeft men te doen met menschen, die de Drieëenheid Gods loochenen, dan bevindt men, hoe ze zich juist op deze plaatsen beroepen om de ongelijkheid aan te toonen. Tegenover dezulken nu moeten we ons kunnen verantwoorden. En dat kunnen we dan alleen, wanneer we in het Goddelijke Wezen een foederale overeenkomst stellen.

Dat Zacharia 6 : 13 voor deze subordinate betrekking van den Zoon tot den Vader geen bewijsplaats is, werd reeds besproken.

Verder heeft men zich beroepen op Gal. 3 : 17. Τοῦτο δέ λέγω, διαθήκην προκεκυρωμένην ὑπὸ τοῦ Θεοῦ εἰς Χριστὸν ὁ μετὰ ἔτη τετρακόσια καὶ τριάκοντα γεγονὼς νόμος οὐκ ἀκυροῖ, εἰς τὸ καταργῆσαι τὴν ἐπαγγελίαν. Nu redeneerde men aldus: Hier is sprake van een verbond, dat van tevoren kracht had; blijkens 't verband: vóór de wetgeving van Sinai. Dat is door God vastgemaakt εἰς Χριστόν, vier honderd en dertig jaar vóor de wet gegeven was. Dus is bedoeld het verbond met Abraham. Aan Abraham is het verbond gegeven met ἐπαγγελία, aan Israel met νόμος. Maar nu heeft men dat woord προκεκυρωμένην misbruikt om er het pactum salutis uit af te leiden. Daarvan staat hier echter geen woord. Er staat niet σὺν Χριστῷ maar εἰς Χριστόν. 't Verbond met Abraham doelde op Christus.

Evenmin baat een beroep op Psalm 16 : 1 en 2 v.v. „Bewaar mij, o God! want ik betrouw op U. o Mijne ziel! gij hebt tot den Heere gezegd: Gij zijt de Heere, mijne goedheid raakt niet tot U; maar tot de heiligen, die op de aarde zijn, en de heerlijken, in dewelke al mijn lust is." Uit vergelijking van het slot van dezen psalm met Hand. 2 : 31 concludeerende, dat hier de Christus spreekt, verklaarde men dit dan zoo, dat de Messias tot den Vader zeide: Gij zijt de Heere; maar 't profijt van mijn werk komt den heiligen op aarde ten goede. Bij de vroegere wijze, waarop het Messiaansch karakter van een psalm verstaan werd, was deze plaats ook moeilijk anders op te vatten. Men had toen echter geen genoegzame kennis van de lyriek. Daarbij heeft men in 't oog te houden, dat wat de zanger zegt slechts voor een deel van hem zelf geldt, maar volkomen van den Messias. In Hem bereikt de psalm zijn ἀποτελείωσις. Zoo ook hier. Wat hier staat is slechts in betrekkelijken zin van David waar, en past ten volle alleen op Christus. Maar daaruit volgt nog niet, dat dan ook de vorm van inkleeding Messiaansch is. Voor het pactum salutis valt uit deze plaats dan ook niets af te leiden. Zelf voelde men dit dan ook wel. Dat men zich op zulk een plaats beriep, vloeide voort uit een legale opvatting der Schrift. Vond men maar een tekst, dan wrong men dien net zoo lang, tot men er uit had gehaald, wat men er in zocht. Men had behoefte aan teksten.

Veel beter is de andere methode. Men stelt voorop, dat duidelijk in de Heilige Schrift een pactum tusschen Vader en Zoon geleerd wordt, op grond van Lucas 22 : 29. *κἀγὼ διατίθεμαι ὑμῖν καθὼς διέθετό μοι ὁ πατήρ μου, βασιλείαν.* Bij ons is het werkwoord vertaald door: Ik *verordineer.* Maar in 't Grieksch wordt hetzelfde werkwoord gebruikt, waarvan *διαθήκη* is afgeleid. Het foederaal karakter komt hier dus duidelijk uit. *δια-* wijst altijd op een handeling tusschen twee. Jezus zelf vergelijkt de positie, waarin Zijn disipelen tot Hem staan, met die, waarin Hij tot den Vader staat. 't Is een verordineering, waarbij men zichzelf bindt. Jezus heeft zich verbonden hun het koninkrijk te geven, gelijk de Vader zich verbonden heeft het Hem te geven.

In Johannes 20 : 17b zegt Jezus: *Ἀναβαίνω πρὸς τὸν πατέρα μου καὶ πατέρα ὑμῶν, καὶ Θεόν μου καὶ Θεὸν ὑμῶν.* Hier hebben we weer een zinspeling op de formule, die steeds bij de verbondssluiting gebezigd wordt. Jezus verbindt zich hier in eenheid met de discipelen, als zijnde in het bezit van de vervulde belofte van het Genadeverbond.

Ook het „uw God, o God!" uit Ps. 45 : 8 is bewijsplaats.

Hebr. 7 : 22 vergelijkt de twee priesterorden, die van Aaron en die van Jezus: *κατὰ τοσοῦτον κρείττονος διαθήκης γέγονεν ἔγγυος Ἰησοῦς.* De priesterorde van Jezus ligt in de eedzwering. *ἔγγυος* komt hier voor in den zin van *ἱερεύς*, en wordt hier gebruikt met zinspeling op het testament.

Job 17 : 3, Jesaia 38 : 14 en Psalm 119 : 122, waar ook sprake is van een borg, hebben volstrekt niets met Christus uitstaande.

Als er in Job 17 : 3 staat: „Stel mij een borg bij U", dan gaat het daar over de almacht Gods, en bidt Job God, dat Hij hem met Zijn almacht toch niet overweldige. 't Is klankentheologie, als men dat met Christus in verband brengt. Dat geldt ook van Jesaia 38 : 14 en Psalm 119 : 122.

II. Wat nu de verhouding van het pactum betreft, men heeft er voorts op gewezen, dat de Vader van den Zoon volkomen onderwerping en gehoorzaamheid bedingt, blijkens Joh. 10 : 18: *Οὐδεὶς αἴρει αὐτὴν ἀπ' ἐμοῦ, ἀλλ' ἐγὼ τίθημι αὐτὴν ἀπ' ἐμαυτοῦ. ἐξουσίαν ἔχω θεῖναι αὐτήν, καὶ ἐξουσίαν ἔχω πάλιν λαβεῖν αὐτήν. ταύτην τὴν ἐντολὴν ἔλαβον παρὰ τοῦ πατρός μου,* en 12 : 19: *ὅτι ἐγὼ ἐξ ἐμαυτοῦ οὐκ ἐλάλησα· ἀλλ' ὁ πέμψας με πατήρ, αὐτός μοι ἐντολὴν ἔδωκε, τί εἴπω καὶ τί λαλήσω.* Waar nu een *ἐντολή* is, moet er één zijn, die 't gebod geeft, en een ander, die het opvolgt. Het is de stipulatie van de oboedientia.

In Jesaia 53 : 10 staat van den Christus: „Als zijn ziel zich tot een schuldoffer gesteld zal hebben, zoo zal hij zaad zien." 't Leven en de glorie worden voor Jezus dus afhankelijk gesteld van Zijn schuldofferande. Maar van den anderen kant verpandt de Vader Hem dan ook de heerschappij: vs. 11 en 12:

„Om den arbeid zijner ziel zal hij het zien en verzadigd worden; door zijn kennis zal Mijn knecht, de rechtvaardige, velen rechtvaardig maken, want hij zal hun ongerechtigheden dragen. Daarom zal Ik hem een deel geven van velen, en hij zal de machtigen als een roof deelen; omdat hij zijn ziel uitgestort heeft in den dood, en met de overtreders is geteld geweest, en hij veler zonden gedragen heeft, en voor de overtreders gebeden heeft."

't Zelfde lezen we in Ps. 2 : 8: „Eisch van Mij en Ik zal de Heidenen geven tot Uw erfdeel, en de einden der aarde tot Uwe bezitting."

Zoo ook Jesaia 49 : 6—9: „Verder zeide Hij: Het is te gering, dat gij Mij een knecht zoudt zijn om op te richten de stammen van Jacob, en om weder te brengen de bewaarden in Israel. Ik heb u ook gegeven tot een licht der Heidenen, om Mijn heil te zijn tot aan het einde der aarde. Alzoo zegt de Heere, de Verlosser van Israel, zijn Heilige, tot de verachte ziel, tot dien, aan welken het volk een gruwel heeft, tot den knecht dergenen, die heerschen: Koningen zullen het zien en opstaan, ook vorsten, en zij zullen zich voor u buigen, om des Heeren wil, Die getrouw is, om den Heilige Israels, Die u verkoren heeft. Alzoo zegt de Heere: In den tijd des welbehagens heb Ik u verhoord, en ten dage des heils heb Ik u geholpen; en Ik zal u bewaren, en Ik zal u geven tot een verbond des volks, om het aardrijk op te richten, om de verwoeste erfenissen te doen beërven; om te zeggen tot de gebondenen: Gaat uit; tot hen, die in duisternis zijn: komt te voorschijn; zij zullen op de wegen weiden, en op alle hooge plaatsen zal hun weide wezen."

Evenzoo vinden we in Psalm 40 : 7—10 een betuiging, die kan opgevat als een adstipulatio filii: „Gij hebt geen lust gehad aan slachtofter en spijsoffer; Gij hebt mij de ooren doorboord; brandoffer en zondoffer hebt Gij niet geëischt. Toen zeide ik: Zie ik kom; in de rol des boeks is van mij geschreven. Ik heb lust, o mijn God! om Uw welbehagen te doen; en Uw wet is in het midden mijns ingewands. Ik boodschap de gerechtigheid in de groote gemeente; zie, mijn lippen bedwing ik niet; Heere! Gij weet het." Nu bleef David zondaar, en dus het volbrengen van den wil Gods bij hem relatief. Absoluut gelden deze woorden eerst van den Messias.

III. In de Schrift, blijkt ook, dat Jezus gepraesteerd heeft hetgeen waartoe Hij zich had verbonden. Dat komt vooral in het Johannisevangelie uit.

Joh. 4 : 34: Λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς, Ἐμὸν βρῶμά ἐστιν, ἵνα ποιῶ τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με, καὶ τελειώσω αὐτοῦ τὸ ἔργον.' Hier is niet sprake van het gehoorzamen der zedelijke wereldorde, maar van een *zending*, dus van een doen van wat in die zending Hem was opgedragen. Dit blijkt uit hfdst. 15 : 10: Ἐὰν τὰς ἐντολάς μου τηρήσητε, μενεῖτε ἐν τῇ ἀγάπῃ μου· καθὼς ἐγὼ τὰς ἐντολὰς τοῦ πατρός μου τετήρηκα,

καὶ μένω αὐτοῦ ἐν τῇ ἀγάπῃ. De ἐντολαί μου zijn de apostolische ἐντολαί. Christus heeft ἐντολαί van Zijn Vader ontvangen voor Zijn zending, gelijk de apostelen van Hem voor de hunne. Blijft gij nu, zoo zegt Jezus, in Mijn ἀγάπη, gelijk Ik blijf in de ἀγάπη Mijn Vaders. Daarbij moeten we de ἀγάπη foederaal opvatten, als die innige intimiteit, die bestaat tusschen bondgenooten. De ἐντολαί moeten dus niet banaal, gelijk Rome doet, van de zedelijke wereldorde verstaan worden. Jezus wil zeggen: Gelijk Ik voor de missio messianica alles over heb, hebt gij zoo alles over voor de missio apostolica.

Jezus was Zich bewust die missio volbracht te hebben, gelijk blijkt uit hetgeen Hij tot Pilatus zeide (Joh. 18 : 37): ἐγὼ εἰς τοῦτο γεγέννημαι, καὶ εἰς τοῦτο ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον, ἵνα μαρτυρήσω τῇ ἀληθείᾳ.

En daarom eischt Hij nu ook het bedongene van den Vader op (Joh. 17 : 4, 5): Ἐγώ σε ἐδόξασα ἐπὶ τῆς γῆς. τὸ ἔργον ἐτελείωσα ὃ δέδωκάς μοι ἵνα ποιήσω· καὶ νῦν δόξασόν με σύ, πάτερ, παρὰ σεαυτῷ, τῇ δόξῃ ᾗ εἶχον πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι παρὰ σοί.

Vers 11: Καὶ οὐκ ἔτι εἰμὶ ἐν τῷ κόσμῳ, καὶ οὗτοι ἐν τῷ κόσμῳ εἰσί, καὶ ἐγὼ πρός σε ἔρχομαι. πάτερ ἅγιε, τήρησον αὐτοὺς ἐν τῷ ὀνόματί σου, οὓς δέδωκάς μοι, ἵνα ὦσιν ἕν, καθὼς ἡμεῖς. Hem was ook toegezegd, dat Hij zaad zou zien. Hier bidt Hij om de vervulling van die toezegging.

Zoo ook vs. 17: Ἁγίασον αὐτοὺς ἐν τῇ ἀληθείᾳ σου. ὁ λόγος ὁ σὸς ἀλήθειά ἐστι. En in vs. 24: Πάτερ, οὓς δέδωκάς μοι, θέλω ἵνα ὅπου εἰμὶ ἐγὼ, κἀκεῖνοι ὦσι μετ' ἐμοῦ. ἵνα θεωρῶσι τὴν δόξαν τὴν ἐμήν, ἣν ἔδωκάς μοι, ὅτι ἠγάπησάς με πρὸ καταβολῆς κόσμου.

Metterdaad kunnen we dus het feit constateeren, dat in de Schrift, ofschoon nergens vermeld wordt, dat Christus een verbond heeft gesloten, de verhouding ons zóó geteekend wordt, dat aan den tweeden persoon een vocatio messianica is opgelegd. Zeer beslist spreekt de Christus uit, dat Hij ἐντολαί ontvangen heeft, dat Hij die volbracht heeft, en nu bidt Hij ook om hetgeen op die volbrenging door den Vader Hem is toegezegd.

IV. Intusschen moet er op gewezen, dat dit alles op de executio, niet op de constitutio ziet. Toch eischt het pactum eerst een constitutio, zal er van een executio sprake kunnen zijn. In de Schrift echter wordt nooit anders gesproken dan over de executio. We worden niet teruggeleid tot in de eeuwigheid om te zien, op welke wijze dat pactum tot stand is gekomen. Wel zien we den gouden draad uit de eeuwigheid komen en zich door het opus salutis strengelen, maar hoe die draad zich daar in de eeuwigheid heeft ontwikkeld, wordt ons niet meegedeeld.

Hier nu heeft de dogmatiek juist haar plaats. Haar roeping is niet om eenvoudig te copieeren wat in de Schrift staat uitgedrukt, maar juist om daaruit de logische gevolgtrekkingen te maken; een stelling, die de Gerefor-

meerden altoos tegenover de Wederdoopers met kracht hebben gehandhaafd. Als God iets openbaart ligt er ook alles in wat er logisch uit volgt. De logica is Zijn goddelijke wet. Taak der dogmatiek is het daarom, uit het ons geopenbaarde de lijnen door te trekken.

Nu komt het er op aan, aanstonds een gevolgtrekking te maken, die bij de beschouwing van het pactum van groot belang is. Tegen alle gewone verwachting in vinden we de executio n.l. reeds vóór de vleeschwording. Men zou verwacht hebben dat het opus messianicum van den Christus pas zijn aanvang zou hebben genomen *na* de vleeschwording. De natura humana, de *mensch* Jezus Christus zou men meenen dat noodzakelijk is voor de uitvoering der Messiaansche taak. Zoo hebben dan ook bijna alle richtingen der Christelijke Kerk het opgevat. Alleen de Gereformeerde kerk is tegen deze voorstelling opgekomen. Echter, de Coccejanen hebben de zaak verward. Op de vraag, of reeds in het Oude Testament de executio pacti salutis door den Messias plaats heeft gegrepen, antwoordden de Coccejanen ontkennend. Daartegen echter protesteert de Gereformeerde belijdenis. Op de vraag van den Heidelberger: „Wat gelooft gij van de heilige, algemeene, Christelijke kerk?" luidt het antwoord: „Dat de Zone Gods uit het gansche menschelijke geslacht zich een gemeente, tot het eeuwige leven uitverkoren, door Zijn Geest en Woord, in eenigheid des waren geloofs, van het begin der wereld tot aan het einde, vergadert, beschermt en onderhoudt". 't Opus messianicum dagteekent dus reeds van den aanvang der wereld af. Tusschen Oud en Nieuw Testament is in dat opzicht geen onderscheid.

Onze vaderen hebben zich hiervoor beroepen op onderscheidene Schriftuurplaatsen.

1 Petri 1 : 10 en 11 : *Περὶ ἧς σωτηρίας ἐξεζήτησαν καὶ ἐξηρεύνησαν προφῆται οἱ περὶ τῆς εἰς ὑμᾶς χάριτος προφητεύσαντες, ἐρευνῶντες εἰς τίνα ἢ ποῖον καιρὸν ἐδήλου τὸ ἐν αὐτοῖς πνεῦμα Χριστοῦ, προμαρτυρόμενον τὰ εἰς Χριστὸν παθήματα, καὶ τὰς μετὰ ταῦτα δόξας.*

Ook op Deut. 18 : 15: „Een profeet, uit het midden van u, uit uw broederen, als mij, zal u de HEERE, uw God, verwekken: naar hem zult gij hooren."

Ook op 1 Petri 3 : 19. *ἐν ᾧ (πνεύματι) καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασι πορευθεὶς ἐκήρυξεν. ἀπειθήσασί ποτε, ὅτε ἅπαξ ἐξεδέχετο ἡ τοῦ Θεοῦ μακροθυμία ἐν ἡμέραις Νῶε, κατασκευαζομένης κιβωτοῦ, εἰς ἣν ὀλίγαι, τουτέστιν ὀκτώ, ψυχαὶ διεσώθησαν δι' ὕδατος.* Dus in dienzelfden geest is de Christus uitgegaan om het Evangelie te prediken aan de ongehoorzamen, en dat wel instrumenteel door Noach.

Ook op 1 Cor. 10 : 4 en 9. Daar wordt gehandeld over het volk van Israel tijdens de woestijnreis en gezegd: *ἔπινον γὰρ ἐκ πνευματικῆς ἀκολουθούσης πέτρας· ἡ δὲ πέτρα ἦν ὁ Χριστός.* En vs. 9: *μηδὲ ἐκπειράζωμεν τὸν Χριστόν, καθώς καί τινες αὐτῶν ἐπείρασαν, καὶ ὑπὸ τῶν ὄφεων ἀπώλοντο.*

Ook op Joh. 8 : 56. Christus zegt daar: *Ἀβραὰμ ὁ πατὴρ ὑμῶν ἠγαλλιάσατο ἵνα ἴδῃ τὴν ἡμέραν τὴν ἐμήν· καὶ εἶδε καὶ ἐχάρη.* Er is dus reeds in het Oude Testament Christusverschijning geweest.

Ook op Ex. 3 : 2: „En de Engel des HEEREN verscheen hem in een vuurvlam uit het midden van een braambosch; en hij zag, en ziet, de braambosch brandde in het vuur, en de braambosch werd niet verteerd".

Ook op Jesaja 63 : 8 en 9: „Want Hij zeide: Zij zijn immers mijn volk, kinderen, die niet liegen zullen? Alzoo is Hij hun geworden tot een Heiland. In al hun benauwdheid was Hij benauwd, en de Engel Zijns aangezichts heeft hen behouden; door Zijn liefde en door Zijn genade heeft Hij hen verlost; en Hij nam hen op, en Hij droeg hen al de dagen van ouds."

Eindelijk wezen onze vaderen er op, dat Christus in de Schrift steeds voorkomt als zijnde Middelaar van eeuwigheid.

Zoo in Jesaia 42 : 1: „Ziet, Mijn knecht, dien Ik ondersteun, Mijn uitverkorene, in denwelken Mijn ziel een welbehagen heeft! Ik heb Mijn Geest op hem gegeven; hij zal het recht den Heidenen voortbrengen".

In 1 Petri 1 : 20: „Dewelke wel voorgekend is geweest vóór de grondlegging der wereld, maar geopenbaard is in deze laatste tijden om uwentwil."

In Openb. 13 : 8: „En allen, die op de aarde wonen, zullen het (beest) aanbidden, welker namen niet zijn geschreven in het boek des levens, des Lams, dat geslacht is, van de grondlegging der wereld".

In Matth. 12 : 18, waar als vervuld wordt aangehaald hetgeen gesproken was door Jesaia: „Ziet, Mijn knecht, welken Ik verkoren heb, Mijn beminde, in welken Mijn ziel een welbehagen heeft; Ik zal Mijn Geest op hem leggen, en hij zal het oordeel den Heidenen verkondigen."

De stellige leer van het Oude Testament is dus, dat er reeds missionaire werking van Messias onder het oude verbond plaats grijpt, en dat die ons toekomt uit de eeuwigheid.

In vroeger tijd is wel gevraagd, of er bij dat verbond ook sacramenten waren. Ja, zeide men, evengoed als bij Israel de besnijdenis en het pascha, bij Noach de regenboog, in het Nieuwe Testament doop en avondmaal, en bij het Werkverbond de boom des levens en de boom der kennis des goeds en des kwaads. Indien men echter deze stelling zou willen volhouden, dan moesten het ook afzonderlijke sacramenten zijn, die tot in de eeuwigheid teruggingen. Men mag zelfs niet eens de sacramenten van het oude verbond onder het nieuwe nemen. En waar Christus deze sacramenten ook als zoodanig geëerd heeft, deed Hij dat, omdat Hij stond onder het Israelitisch verbond.

Overigens is deze geheele vraag een volkomen oisieve kwestie, die er eerst

door de Coccejanen is ingebracht, toen men de foederale idee technisch ging opvatten.

V. Thans staan we voor de vraag: Indien er nu metterdaad reeds van eeuwigheid af een constitutio Mediatoris was, hoe kan dat dan geschied zijn, zonder in tritheïsme te vervallen? Als dat pactum van eeuwigheid af bestaat, is de gelijkheid dan niet een fictie, en kan men dan nog wel spreken van wezenseenheid tusschen Vader en Zoon? Komen we er dan niet ongemerkt toe, dat we, zonder het te willen, toch de Drieëenheid Gods prijsgeven?

Om dit probleem op te lossen is er maar één weg, deze n.l., dat we, handhavende de wezensgelijkheid tusschen Vader, Zoon en Heiligen Geest, de subordinate betrekking van den Messias verklaren uit volstrekte vrijwilligheid. De oorzaak van het pactum ligt dan niet langer in een ongelijkheid, maar in schikking, in overeenkomst, in vrijwillige afspraak.

Doch al geeft dit aan den eenen kant een verklaring, toch zijn we hiermee de moeilijkheid nog niet geheel te boven. Want nu blijft deze nieuwe verhouding toch nog een incidenteele. Het optreden der zonde en de noodzakelijkheid der verlossing is dan oorzaak geweest van de veranderde verhouding tusschen Vader, Zoon en Heiligen Geest. Ware de zonde uitgebleven, dan zou er, op dat standpunt, dus geen sprake zijn geweest van een foederale verhouding in het Goddelijk Wezen.

Om dat te boven te komen moet men nog verder gaan en tot het inzicht komen, dat de foederale betrekking tusschen Vader en Zoon een absolute is, een van eeuwigheid met het Goddelijke Wezen zelf gegeven betrekking. Zoo valt vanzelf al het incidenteele weg.

En dan heeft men nog te letten op den Heiligen Geest; iets wat tot dusver bij het pactum pacis altoos verzuimd is. Die verwaarloozing echter voegt ons niet. Alle drie de personen in het Goddelijke Wezen staan even hoog. En eerst dan is men, waar men wezen moet, als men belijdt, dat de verhouding tusschen Vader, Zoon en Heiligen Geest, nog afgezien van het verlossingswerk, op zichzelf een foederale verhouding, een oeconomia per se foederata is.

VI. De groote beteekenis van het pactum salutis staat dus nu voor ons vast. Intusschen hebben we geopponeerd tegen het gevoelen, alsof het pactum salutis door bepaalde uitspraken der Schrift te bewijzen ware. Doch als het nu toch een stuk der geopenbaarde waarheid is, dan rijst de vraag, welken grond we er dan nochtans voor hebben. Daarom is er in het slot van onze paragraaf op gewezen, dat dit samenhangt met den aard en de natuur der Heilige Schrift. Deze is niet een syllabus van geopenbaarde mysteriën voor

onze weetgierigheid, maar een openbaring ad vitam, zooals ze tot den gevallen mensch moest komen. Ze openbaart ons slechts den buitenkant. Gelijk we in het menschelijk gelaat wel het oog en de uitdrukking zien, maar niet de innerlijke structuur der gezichtszenuwen, zoo laat de Heilige Schrift ons wel het aangezicht des Heeren zien, maar niet de innerlijke verborgenheden van Zijn Wezen. Ze toont ons alleen de medisch-applicatieve zij, die de zondaar noodig heeft. Daarom is het zoo erroneus in de Schrift dogmatiek te willen zoeken. En nog dwazer een zoogenaamd „Bijbelsche" dogmatiek te willen saamstellen uit enkel Schriftuurlijke gegevens. Op de dogmatiek rust de taak ons te zeggen, hoe dat oog innerlijk geconstrueerd is.

Welke vraag heeft de dogmatiek zich dan te stellen, om toch het pactum salutis te belijden?

1°. of, waar ons in de Heilige Schrift van Godswege werkingen geopenbaard worden, die ons het onderscheidenlijk belijden van Vader, Zoon en Heiligen Geest opleggen, de verhouding tusschen deze drie in de verbondsidee al dan niet haar zuiverste uitdrukking vindt?

2° of, waar we in de Heilige Schrift van het paradijs af genadewerkingen uit de ontfermingen Gods zien uitgaan naar ons gevallen geslacht, die werkingen uitsluitend van den Vader, uitsluitend van den Zoon, of uitsluitend van den Heiligen Geest zijn, en dus los naast elkander loopen, of te wel of die werkingen al te gader een eenheid vertoonen, en of die eenheid, waar men er karakter in vindt, al dan niet het foederale karakter draagt?

3°. of, waar we zien, dat het Eeuwige Woord, de tweede persoon in de Heilige Drieëenheid, eerst later in de realiteit van de incarnatie ingaat, maar ons reeds van den oorsprong der openbaring af getoond wordt als naar de idee in de Middelaarsgestalte ingegaan, of die aldus in Mediatorem constitutus Filius Dei metterdaad zoodanige verschijningsvormingen aanneemt, als noodzakelijk zijn voor de natura humana, in casu als עֶבֶד יי?

Aan die drie vereischten nu voldoet de Schrift, gelijk we gezien hebben.

Dit nu zoo zijnde, hebben we het volste recht om in het innergöttliche Leben de idee van het foedus, het pactum in te brengen, en ook om, wat betreft het opus salutis, dat als opus exeuns een opus tribus personis communis is, het gemeenschappelijke in dat opus ook te verklaren uit de foederale verhouding tusschen Vader, Zoon en Heiligen Geest; maar met deze correctie, dat we het pactum salutis niet als oudtijds bepalen tot een incidenteele handeling tusschen Vader en Zoon, maar beschouwen als onveranderlijk bestaande tusschen Vader, Zoon en Heiligen Geest, en dat wel zóó onveranderlijk als het besluit van den val.

§ 6. *De Foedere operum sive naturae.*

Is de verbondsidee een archetypische, die in de oeconomia zelve van het Drieëenig Wezen gegrond ligt, dan *moet* deze zelfde idee ook ectypisch tot de imago Dei behooren, waarin het wezen van de menschheid en dus ook van den enkelen mensch bestaat. Moge nu al in het Genadeverbond na den val die idee eerder en klaarder tot het menschelijk *bewustzijn* zijn doorgedrongen, *essentieel* kan ze nooit in 's menschen natuur ontbroken hebben, of ook uit de relatiën, waarin de mensch tot andere menschen of tot God staat, afwezig zijn geweest. Trouw, de grondrelatie van de verbondsidee, is en blijft zoo vóór als na den val deswegen de grondslag van alle menschelijke samenleving en van alle religie. Hierin nu rust ook de belijdenis van dien vorm van het verbond tusschen God en de menschheid, waaraan men den naam van Natuurverbond of verbond der werken heeft gegeven. Of Hosea 6 : 7 al dan niet uitdrukkelijk van een verbond, dat Adam aanging, gelijk goede exegese eischt te erkennen, gewag maakt, is een geheel bijkomstige quaestie. Ook al kwam het כְּאָדָם daar niet voor, de zaak zou even vast staan. Ze volgt ten eerste rechtstreeks uit de schepping van den mensch naar Gods beeld ; ten tweede uit het Genadeverbond, overmits aan de reddende genade geen den mensch vreemde σχέσις kan worden ondergeschoven ; gelijk Romeinen 5 uitwijst kon alleen aan zondaren, die als menschen niet zonder de verbondsrelatie denkbaar waren, ook de genade als verbondsrelatie toekomen ; en ze volgt ten derde uit het Israelitisch verbond, waarin de relatie van het foedus operum klaarlijk ligt uitgesproken, die alzoo niet kon voorkomen, indien de norma: Wie deze dingen doet zal leven, niet essentieel waar in zichzelve was.

Op deze drie gronden staat het vast, dat Adam niet anders dan in verbondsrelatie kan geschapen zijn zoo tot God als tot Eva en tot heel zijn nakomelingschap, d. i. tot de geheele menschheid. Deze verbondsrelatie van Adam tot God ontstond dan ook niet eerst door het proefgebod, maar dankt aan het proefgebod alleen deze twee dingen: ten eerste, dat ze erdoor tot Adams bewustzijn gebracht werd, en in de tweede plaats, dat ze in één concreet punt geconcentreerd werd. Reeds

vóór het proefgebod ontving Adam èn de vocatio ad imperium, èn het mandatum om het paradijs en daarmee heel den kosmos voor God tegen Satan te bewaren, terwijl evenmin betwist kan worden, dat hij reeds vóór het proefgebod de dusgenaamde zedewet en den drang tot haar volbrenging ingeschapen in zijn oorspronkelijke gerechtigheid bezat.

Toch was deze verbondsrelatie, waarin hij krachtens zijn schepping tot God stond, uit niets anders af te leiden dan uit Gods vrijmachtig welbehagen, niet uit een lex aeterna, die God verplichtte. Op zichzelf sloot wetsvolbrenging, nader te verstaan als volharding in de verbondstrouw, geen recht op hooger stand of hooger levensconditie in. Dat dit nochtans alzoo door God besteld werd in de promissio vitae aeternae, was Zijn ongehoudene genade, en drukt zoo de relatie uit, waarin God Zich vrijmachtig en vrijwillig tegenover den mensch plaatste, als de wet, die Hij even vrijmachtig als norma voor 's menschen zedelijk leven gesteld had.

Van een physico-psychische sterking, die de mensch door het eten van den boom des levens kon verkregen hebben, is dan ook geen sprake. Physische spijziging kan alleen het bestand van het lichaam sterken, niet het geestelijke leven. Geestelijk kon zulks alleen per symbolum of als אות werken; ook al gaat het niet aan, dezer symbolische actie het karakter van sacramenteele actie toe te kennen. Hoogstens ware te zeggen, dat dit symbolische hier en bij het Noachietisch verbond analogen dienst verricht met den dienst, dien het sacrament vervult in het Genadeverbond.

Zonder de termen van het Werkverbond notarieel te kunnen formuleeren, staat alzoo niettemin vast:

1°. dat het een verbond is tusschen God als God en den mensch als mensch;

2°. dat het onder den eersten mensch geheel de menschheid verbondsgewijs insluit;

3°. dat het onder de menschheid tevens insluit heel de natuur, of wil men den kosmos, waarover de heerschappij den mensch was toegekend;

4°. dat het een verbond was tegen Satan, opdat Satan niet door den mensch de wereld aan God, en niet door de wereld den mensch aan zijn door God hem verpande bestemming zou onttrekken;

5°. dat deze hooge bestemming van den mensch bestond in het uit eigen aandrift en door eigen daad te boven komen van het niet-gefixeerd-zijn zijner natuur, den overgang uit het posse non peccare et mori in het non posse peccare et mori;

6°. dat loon niet ex congruo of ex condigno, maar uit de verbondsbeloften den mensch zou toekomen, en door de verbondstrouw zijnerzijds zou worden aanvaard;

7°. dat de schending van deze verbondstrouw van 's menschen zijde, en niet op zich zelf het niet-opvolgen der wet, 's menschen wegzinking in vloek en verdoemenis na zich moest sleepen;

8°. dat juist deswege heel de verbondsrelatie zonder verwijl door een concreet incidenteel gebod, berekend op 's menschen toenmaligen toestand, de vraag van trouw en ontrouw, of wil men: van geloof en ongeloof, tot beslissing moest brengen;

en 9°. dat Adams beslissing in malam partem, op grond van zijn dubbele verbondsrelatie, eenerzijds tot God en anderzijds tot zijn nakomelingen, noodwendig den grondslag voor alle ware religie moest wegbreken, en tegelijk aan geheel de menschheid de levensenergie tot normale ontwikkeling onttrekken moest.

Tengevolge van den val is de waarheid en noodzakelijkheid van dit verbond geenszins vernietigd, maar is de verbondsrelatie overgegaan in een gewijzigden vorm, ten gevolge waarvan het ééne zelfde doel, n.l. de overzetting van den mensch uit zijn ongefixeerde in zijn gefixeerde natuur, die nu niet meer kon opkomen uit 's menschen eigen aandrift en daad, alsnu te weeg werd gebracht door een metaphysische daad van Gods zij, centraal in de incarnatie, individueel door de palingenesie; altoos zóó echter, dat de zedelijke wereldorde van het Werkverbond staan bleef, de gebondenheid aan de zedewet als norma vitae stand hield, en deswege centraal in Christus niet alleen de oboedientia passiva maar ook de oboedientia activa geëischt werd.

Toelichting.

I. Een tijdlang heeft het geschenen, alsof het foedus niets anders dan een soort Gereformeerde liefhebberij was. Te meer nu men het door Engelschen invloed op de wijze van een contract is gaan opvatten en op zoo philisterhafte manier in de puntjes uitwerkte, dat het vrome hart er zich wel van moest afkeeren. Zóó uitwendig was het geworden. Zoodra het zoover gekomen was, interesseerde het de theologen ook niet meer en lieten dezen het met evenveel sans gêne schieten. In mijn studententijd werd er nooit met een woord over gesproken. Slechts in enkele kleine kringen, waar de oude schrijvers nog geliefd waren, wist de man er iets van, maar vrouw en kinderen niet. Een zaak van religie was het dus toen niet meer, maar een soort theologastiek. In Utrecht gekomen, hoorde ik ervan, en ben toen de bronnen

gaan onderzoeken en zoo er weer in thuis geraakt. Langzamerhand is de verbondsleer nu, Gode zij dank! weer opgekomen als een levende kracht. Men hoort er weer van in gebed en predikatie. En niet alleen de mannen, ook de vrouwen en kinderen houden er zich nu weer mee bezig. Juist daarom echter is het dan nu ook van het hoogste belang om de valsche mechaniek op zij te zetten en in te zien den vasten grond, waarop de verbondsleer rust. Daarvoor nu is noodig, dat we, gelijk bij alles wat op de gratia particularis betrekking heeft, eraan denken, hoe we steeds te doen hebben met den menschelijken persoon als instrument. De menschelijke natuur wordt gebruikt, zooals die bestaat. Dat te hebben voorbijgezien is de groote fout geweest. Toch hebben de oude theologen, Junius b.v., steeds gewezen op de gegeven factoren in de menschelijke natuur bij de schepping, om te zien, hoe die door God gebezigd zijn.

Om het Werkverbond niet maar als iets mechanisch, maar als een noodzakelijken vorm voor het leven te verstaan, moet men vragen: Wat is er in de menschelijke natuur, waaruit de realiteit van het Werkverbond voortvloeit? Dat deden de Engelschen niet. Zij namen den mensch als *voorbeeld*, en zetten daardoor den boel op zijn kop. Onder de menschen het verbond vindende, vroegen zij zich af, of er nu bij God niet zoo iets zou zijn, dat daar ook wel op leek. Ze zochten dus bij den mensch het origineel, en bij God het afdruksel. Doch in de menschelijke natuur zelve moet de noodzakelijkheid van een verbond worden aangetoond. En om den mensch te verstaan moet ik in den mensch altoos blijven zien de imago Dei. Dus om den mensch te kennen moeten we van hem opklimmen tot het origineel van de imago. In God zelf hebben we de verbondsrelatie te zoeken. Die in Hem vindende, zien we dan ook in, hoe de verbondsrelatie van den mensch tot God noodzakelijk was van het oogenblik af, dat hij den eersten kik gaf, en tot in de eeuwigheid toe zal moeten blijven bestaan. Dan staat de verbondsleer vast en harmonieert het Werkverbond met deze ééne gedachte. Hiertoe nu zijn we gekomen door de vorige uiteenzetting, die ons toonde, dat het verbond is een over en weer zich niet door willekeur maar met noodzakelijkheid saamgebonden weten om met heel zijn existentie, niet voor een tijd, maar van den aanvang tot den einde, voor elkander in te staan tegen alle macht, die zich tegen een van beiden opmaakt. Daardoor wordt het duidelijk, dat de volheid van het verbond eerst daar gevonden wordt, waar de personen niet elk naast elkaar staan, maar één wezen uitmaken. In de Drieëenheid ligt de volle absolute realiseering van de verbondsidee. Niet alleen het pactum salutis maar de Goddelijke oeconomia als zoodanig geeft de verbondsrelatie in haar meest absoluten vorm; waaruit dan, als gezien, volgt, dat waar Vader, Zoon en Heilige Geest zich tot het verlossingswerk opmaken, die gezamenlijke werkzaamheid geen andere moda-

liteit bezit dan die van een verbond tusschen deze drie Personen, en zoo blijkt tevens hoe verkeerd men doet met zich het pactum salutis zonder den Heiligen Geest te denken.

Nu is het bij het „Laat ons menschen maken naar ons beeld en onze gelijkenis" slechts de vraag, of er in dien te scheppen mensch ook ethische relatiën zouden zijn. Zoo ja, dan moeten dat verbondsrelatiën zijn, als ze absoluut ideaal waar zullen wezen. Dientengevolge kan noch de relatie tot God noch die tot de medemenschen een andere dan een foederale zijn. Van den mensch tot God heet die foederale relatie „religie"; van den mensch tot zijn medemenschen „ethisch leven".

Natuurlijk behoort bij alle verbondsrelatie een ethisch cement, iets waardoor de twee deelen aan elkaar kleven. Wat is dan dat ethische cement? Dat wordt in 't Hebreeuwsch uitgedrukt door אֱמוּנָה, dikwijls vertaald door *geloof*, maar toch meer door *trouw*. Het Grieksche woord ervoor, πίστις, is van denzelfden wortel als πιστός. Trouw is het eigenlijke wezen van de saamklevende kracht in het verbond. Het bestaat in niets anders. Alleen door ontrouw wordt het verbond verbroken. Vandaar dat de zonde van Israel in den regel door de Schrift wordt genoemd: בָּגַד, en voorkomt onder het speciale begrip van hoererij, d. i. breking van huwelijkstrouw. Het begrip van trouw is het grondcement van saamkleving. En daarom is de absolute trouw die, waarmee Vader, Zoon en Heilige Geest in de oeconomia divina aan elkander kleven. Uit het Wezen Gods gaat diezelfde verbondstrouw in alle verbondsrelatie der menschen door. De אֱמוּנָה is de grondslag van alle relatie tusschen God en mensch, en evenzoo de onderlinge trouw van alle samenleving onder menschen. God is archetypisch de Getrouwe. Hij bewijst Zijn volk חֶסֶד en אֱמוּנָה. Die twee zijn in Hem gecombineerd. Uit Hem keert zich de trouw tot ons en uit ons wederkeerig tot Hem. Ze omvat heel de wezensverhouding. En πίστις is niets anders dan de trouw in intellectueelen vorm.

Ook onder de menschen zou die relatie van trouw steeds dat hooge karakter hebben gehouden, ware er de zonde niet tusschen gekomen. Waarom is er een huwelijkscontract noodig? Enkel om der zonde wil. Buiten zonde zou het huwelijk vastliggen in de verbondsrelatie. Koop-, huurcontracten enz. zouden zonder zonde ondenkbaar zijn. Nu de ontwikkeling der menschheid zondig is geweest, is de verbondsrelatie in haar absoluten vorm zoo goed als weg. Bijna niets kan daarop alleen meer rusten. En daarom is thans voor het verbond in de plaats gekomen de zwakkere vorm van een verdragsrelatie: het contract. Daardoor hebben we thans in het menschelijk leven tweeërlei sfeer: de eene

wordt beheerscht door het contract, de andere door de trouw of het onderling vertrouwen. De eene kristalliseert wat anders verbroken zou worden; de andere laat het leven in zijn oorspronkelijke relaties staan. Geheel zonder vertrouwen kan men nergens. Met een dienstbode maakt men wel afspraak, maar ze moet trouw dienen; zij moet 't opnemen voor haar volk en haar volk moet voor haar zorgen. Zoo gaat het ook in de verhouding tusschen volk en overheid. De Inhuldiging is een zich over en weer verbinden tot trouw. De verplichtingen daaruit voortvloeiende zijn niet in artikelen uit te spinnen. Zonder besef van eerlijkheid en goede trouw valt alles ruineus uit elkaar.

Intusschen dient hier één opmerking te worden bijgevoegd. Al wordt men van meetaf bij zijn bestaan in zekere relatie gezet, daarom heeft men er nog volstrekt niet 't bewustzijn van. Toen God den eersten mensch schiep, schiep Hij hem ook dadelijk in verbondsrelatie, maar daarom leefde de wetenschap daarvan nog niet in Adams bewustzijn. Echter is wel van stonden aan in het menschelijk leven een verbondsrelatie ingebracht, die een analogon geeft voor de oeconomia divina. De wezenseenheid van Vader, Zoon en Heiligen Geest vindt n.l. haar parallel in de relatie van het huisgezin, zoowel van vader moeder en kind als van de kinderen onderling. Ook de verhouding van de moeder tot het kind aan de borst is een verbondsrelatie. Eerst zijn ze een tijdlang één wezen, om later een tweeheid te vormen. Zoo ligt de verbondsrelatie in den wortel zelf van het menschelijk leven. Die relatie hebben dus ook Adam en Eva met hun kinderen gekend. Maar eerst langzamerhand hebben ze daarvan voor hun bewustzijn een klaar begrip gekregen. Wanneer God aan Adam gevraagd had: „Adam, staat ge nu in een werkverbond?" dan zou Adam daar geen woord van begrepen hebben. Toch is het juist dit, dat voorbijzien wordt door al degenen, die reeds in Genesis 1 naar allerlei verbondstermen zoeken. Daarom raken in de war allen; die zeggen, dat er voor een verbond verbondssluiting noodig is. Onder mogendheden treedt dit mechanische begrip op den voorgrond, maar moeder en kind sluiten geen verbond. Man en vrouw wel, maar broers en zusters niet. Wie het organische begrip der verbondsrelatie niet inziet, begrijpt niet, dat het verbond uit het leven zelf opkomt. Wie er dan met Genesis niet komt, gaat zoeken in Hosea. Nog dwazer wordt het, als men gaat zoeken zelfs naar offers en ceremoniën. Doch al deze moeilijkheden vallen weg, zoodra we de tegenstelling doorzien tusschen archetype en ectype, en in plaats van het mechanische het organische verbond voor oogen houden. Het mechanische verbond wordt uit het bewustzijn in het leven toegepast, het organische komt op uit het leven en gaat eerst later uit die realiteit in het bewustzijn over.

In dit verband is het heel opmerkelijk, dat we bij den onzondigen paradijstoestand van een verbondsrelatie geen woord in Genesis lezen. Maar zoodra komen we niet aan het Genadeverbond toe, of, zoowel bij de gratia communis als bij de gratia particularis, treedt het begriffsmässig en in bewusten vorm op. Dat komt daarvandaan, dat het Genadeverbond niet organisch maar mechanisch is. Uit het nu gebroken leven kon het niet meer opkomen. Het komt nu mechanisch, gelijk elk medicijn, in het kranke lichaam. Maar het Werkverbond was in de schepping gegeven, lag in de natuur des menschen, en derhalve zien we daar juist van dat mechanische niets. Toch heeft dit het inzicht der theologen zoolang verduisterd. Zelfs bij Calvijn treedt het verbond pas op in het Genadeverbond; een leemte, die door Dr. W. van den Bergh, schrijver van het proefschrift „Calvijn over het Genadeverbond", dan ook erkend wordt. Dat enkel zien op het mechanische is oorzaak geweest, waarom bij Roomschen, Lutherschen en Doopsgezinden de verbondsidee geen post kon vatten. 't Is het specifieke karakter van de Gereformeerde Theologie, de verbondsgedachte tot in den wortel te hebben gegrepen, en tegenover de „bijbelsche" de scholastieke dogmatiek in eere te hebben hersteld. Ze is niet blijven staan bij de uitdrukking der Schrift, maar doorgedrongen tot wat dioramatisch en bij logische consequentie daarin opgesloten lag. In het Scheppingsverhaal is met geen letter van een verbond sprake. Zelfs de val wordt ons medegedeeld zonder dat er van het verbond met een enkel woord ook maar wordt gerept. Maar als de mensch valt, valt hij in de meest abstracte en centrale breuke der verbondsrelatie. Adam had ook op andere wijze kunnen vallen, b.v. door aan Eva een moord te begaan. Dat zou een gewoon mensch veel erger hebben gevonden. Men vindt het verschrikkelijk, dat het enkele eten van dien boom zoo zwaar wordt gestraft. Maar daarin zat het niet. Het eigenlijke karakter der zonde lag daarin, dat de mensch, in verbond staande met God om den hof te bewaken, nu, als het er op aankomt, of hij God of Satan zal gelooven, trouwelooslijk met zijn God handelt en zijn bondgenoot verraadt. De zaak als zaak, de verbondsrelatie, wordt daar dus wel terdege gevonden. 't Gold niet de vraag of Adam de zedewet kon volbrengen; dat deed hij vanzelf, want ze stond in zijn hart geschreven; maar trouw of ontrouw, dat was de spil, waarop heel de toekomst van de menschheid gezet werd. Ook van het huwelijk is in het paradijsverhaal met geen woord sprake, maar de realiteit ervan was van het eerste moment af aanwezig. Zoo heeft zich in het leven der menschen het begrip van een verbond uit hun eigen behoeften eerst van lieverlee ontwikkeld. Eerst langzamerhand komt het verbondsbegrip op, en daarmee houdt ook gelijken tred de begriffsmässige openbaring van het verbond. Daarom moet steeds uit dat laatste tot het eerste teruggegaan. Dan hebben we voor

de zekerheid en vastheid van het Werkverbond niets verloren. Integendeel, vaster dan ooit ligt het nu in de schepping des menschen naar Gods beeld. Ten tweede wordt het nu ook verklaarbaar, waarom we in de Schrift eerst de zaak vinden en dan pas het begrip. En ten derde ligt nu de verbondsrelatie in ons eigen hart vast en in alle levensrelatiën, zij het al op zwakkere wijze en daarom niet in den vorm van het verbond maar van het verdrag. Zoo behoeven we dan ook niet in Hosea 6 : 7 ons steunpunt te zoeken. Want al is ook de vertaling: *als Adam* de eenig goede, en: *als een mensch* zeer dwaas, toch volgt uit die vertaling: *als Adam* op zichzelf nog niet, dat Adam het verbond heeft verbroken. 't Kan ook elliptisch beteekenen: Zij hebben het verbond verbroken gelijk Adam op zijn manier gebroken heeft met zijn God. Dus niet uit dezen tekst maar van elders halen we het Werkverbond. En eenmaal daartoe gekomen, dan ja is Hosea 6 : 7 een steunende plaats.

II. Hoe staan we bij deze quaestie tegenover de Schrift? Die vraag knoopt zich vast aan Romeinen 5. Op Gereformeerd terrein bestaan allerlei geschriften over *Adam en Christus*, of, *de twee verbondshoofden*, enz. Heel natuurlijk houdt men zich liefst aan dien vorm, omdat men daarbij blijft op schriftuurlijk terrein. Immers in Romeinen 5 vinden we een redebeleid, dat op 't eerste hooren een vreemden indruk maakt. Dieper indringen echter heeft geleerd, dat 't heil in Christus daar vergeleken wordt met en steunt op de erkenning van dezelfde relatie bij Adam vóór den val. Het heil vloeit den uitverkorenen toe krachtens een organisch verband, dat zij met Christus hebben. Niet een mechanisch verband, maar een levensverband. Dat op den voorgrond gesteld zijnde, wordt nu daarmee vergeleken de overgang van de zonde uit Adam op zijn geslacht. Ook dat verband is organisch, zoodat het onheilige in hem op al zijn kinderen overgaat. Er zijn alzoo twee verbindingen:

1°. de verbinding van Christus met Zijn uitverkorenen;

2°. de verbinding van Adam met het geheele menschelijke geslacht.

Beide deze relatiën nu zijn niet geknutseld, maar liggen in de levensrelatie zelf gegrond. Uit Adam komt al het verkeerde, uit Christus al het goede toe aan hen, die tot hen in deze relatie staan.

Die relatie is de verbondsrelatie. Adam stond tot het menschelijke geslacht in verbondsrelatie. Openbaart toch de Heilige Schrift duidelijk allerwegen, dat de relatie van Christus tot de Zijnen in het Genadeverbond positief en concreet een verbondsrelatie is, en leert Romeinen 5 ons, dat de relatie van Adam tot het menschelijk geslacht dezelfde is, dan volgt hieruit logisch en consequent, dat dus ook de verhouding, waarin Adam tot zijn nakomelingen stond, een verbondsrelatie is geweest. Zoo hebben reeds onze vaderen de existentie onzer verbondsrelatie tot Adam logisch uit Romeinen 5 afgeleid.

Om nu Romeinen 5 goed te verstaan is het noodig, dat we eerst Romeinen 6 even inzien. Daar wordt het organisch verband tusschen Christus en Zijn uitverkorenen in vs. 4 en 5 aldus omschreven: *συνετάφημεν οὖν αὐτῷ διὰ τοῦ βαπτίσματος εἰς τὸν θάνατον· ἵνα ὥσπερ ἠγέρθη Χριστὸς ἐκ νεκρῶν διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρός, οὕτω καὶ ἡμεῖς ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν. Εἰ γὰρ σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀναστάσεως ἐσόμεθα.* Nu komt het hier aan op die uitdrukking *σύμφυτοι*. In een plant is de relatie tusschen wortel en stengel een organische; dientengevolge een levensrelatie. Dus zien we hier, dat de relatie van Christus tot Zijn uitverkorenen een organische relatie is, een relatie van *τὸ σύμφυτον εἶναι*. En uit vs. 4 blijkt, dat die relatie lotgemeenschap met zich brengt. Wat daar toch staat wil zeggen: Christus heeft door Zijn dood en opstanding de verhoogde nieuwe natuur verworven, en uit Hem vloeit daardoor nu ook ons het nieuwe leven toe. In de verzen 8 en 9 wordt dat nu nog eens geresumeerd en op het leven zelf overgebracht. *Εἰ δὲ ἀπεθάνομεν σὺν Χριστῷ, πιστεύομεν ὅτι καὶ συζήσομεν αὐτῷ, εἰδότες ὅτι Χριστὸς ἐγερθεὶς ἐκ νεκρῶν, οὐκ ἔτι ἀποθνήσκει. θάνατος αὐτοῦ οὐκ ἔτι κυριεύει.* Gelijk uit één wortel in alle stengels en ranken het levenssap opdringt, zoo zijn wij, ingelijfd in Christus, zeker en gewis, dat ons het leven uit Hem toevloeit. De dusgenaamde unio mystica is dus een een organische unio en waarborgt ons rechtstreeksche lotgemeenschap.

Zonder dit eerste deel van Rom. 6 is Rom. 5 niet te verstaan. De indeeling moest dan ook zóó zijn, dat bij hfdst. 5 vers 12 een nieuw hoofdstuk begon, dat doorliep tot het 15e vers van hfdst. 6.

Komen we nu tot Romeinen 5. Uit vs. 12 nemen we eerst de woorden: *Διὰ τοῦτο ὥσπερ δι' ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθε.* En nu vers 13: *ἄχρι γὰρ νόμου ἁμαρτία ἦν ἐν κόσμῳ· ἁμαρτία δὲ οὐκ ἐλλογεῖται, μὴ ὄντος νόμου.* Die eenigszins raadselachtige woorden uit vs. 13 strekken tot recht verstand van het geheele hoofdstuk. Om ze te vatten moeten ze in verband worden gezet met vs. 20. *Νόμος δὲ παρεισῆλθεν, ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα.*

Wat wil dat nu zeggen: „Tot de wet was de zonde in de wereld?" Om dit te verstaan is noodig, dat we het proefgebod parallel stellen met de wet van Sinai. Aan Adam was de zedewet ingeschapen. Die heeft hij niet verbroken. Dat zou het geval zijn geweest, wanneer hij Eva b.v. had verwond. Neen, de oorsprong der zonde ligt buiten de zedewet, in het proefgebod. Dat proefgebod werd den mensch van buiten af opgelegd. Het was een extrinsecus ad hominem perveniens mandatum. Dus, terwijl de zedewet in zijn eigen leven opkwam, kwam het proefgebod van buiten af. Terwijl hij de zedewet als rationeel begreep, was dat met het proefgebod niet het geval. 't Was een puur arbitrium divinum, pure goddelijke willekeur; niet voortvloeiend uit de natuur van het zedelijk leven, maar enkel en alleen uit Gods wil.

Daarmee loopt nu parallel de wetgeving op Sinai. Ook dat was een νόμος extrinsecus ad hominem perveniens. Die wet wordt niet ontlokt aan het innerlijke leven des harten, maar wordt uitwendig op steenen tafelen gegeven.

Waar nu tusschen het proefgebod en Sinai geen gebod ligt, dat extrinsecus tot den mensch kwam, kon er in dien tusschentijd ook niet gezondigd worden tegen een uitwendig opgelegd gebod. Terwijl dat er logisch uit volgt, leert de ervaring nochtans, dat in dien tusschentijd de zonde toch geheerscht heeft en door de zonde de dood. Hoe is dat nu mogelijk? Ziedaar het probleem, waar Paulus ons voor plaatst. Er is dood. Alleen de zonde is de oorzaak daarvan. En een wet, waartegen gezondigd kon worden, was er niet. Waarom is de dood niet bij Adam opgehouden, maar steeds doorgegaan? Immers: ἁμαρτία οὐκ ἐλλογεῖται, μὴ ὄντος νόμου. En toch: νόμος (van Sinai) παρεισῆλθεν, is van terzij ingekomen, niet opdat daardoor de zonde weer ontstond, maar om het zondebesef te wekken, ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα.

Vs. 12 gaat uit van het feit, dat de dood, bij Adam begonnen, sedert alle menschen ten grave had doen dalen. Waarom is dat nu? Omdat ze allen persoonlijk hoofd voor hoofd gezondigd hadden, of omdat ze allen organisch met Adam saamhingen? Pelagiaansch persoonlijk of door verbondsrelatie?

Zoo staat de quaestie. En nu gaat hij voort: ἄχρι γὰρ νόμου ἁμαρτία ἦν ἐν κόσμῳ· ἁμαρτία δὲ οὐκ ἐλλογεῖται, μὴ ὄντος νόμου. Persoonlijk kan de schuld niet zijn; want ze hebben voor geen gebod gestaan. God had hun geen uitwendig mandaat gegeven. Indien de toerekening persoonlijk ware geweest, dan had de dood bij Adam moeten ophouden en weer beginnen bij Sinai. Dus de oorzaak ligt in hun inzijn in, in hun vastzitten aan, in hun verbondsrelatie met Adam. En nu verstaan we ook vs. 14: ἀλλ' ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος ἀπὸ Ἀδὰμ μέχρι Μωσέως καὶ ἐπὶ τοὺς μὴ ἁμαρτήσαντας ἐπι τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ, d. w. z. op de manier zooals Adam gezondigd had, nl. door overtreding van een uitwendig gebod. En nu laat hij van dien Adam deze woorden volgen: ὅς ἐστι τύπος τοῦ μέλλοντος. D. w. z. diezelfde verbondsrelatie, waarin Adam op al zijn nakomelingen den dood heeft overgebracht, staat niet op zichzelf, maar is τύπος van de verbondsrelatie, waarin Christus tot Zijn uitverkorenen staat en waardoor hun het heil toevloeit. τύπος nu is het indruksel, waarmee men kan τύπτειν, slaan; b.v. *geldslaan*, gelijk ook onze Grondwet nog van muntslag spreekt. Men heeft dus eerst de *matrijs*, waarin het beeld staat; en giet men haar vol, dan krijgt men den *patrijs*. We leeren hier dus in de tweede plaats, dat de wijze waarop het in het Genadeverbond toegaat, door God niet zoo maar verzonnen is, maar beheerscht wordt, gelijk de patrijs door de matrijs, door de verbondsrelatie bij onze schepping in Adam ingelegd. Het geheele Genade-

verbond is berekend op menschen, loopt naar de lijnen van den mensch, gelijk hij oorspronkelijk door God geschapen is. En diezelfde God werkt dus in het Genadeverbond in aansluiting aan wat Hij zelf in de menschelijke natuur eenmaal ingeschapen heeft. Nu bepaalt niet het gouden tientje hoe de matrijs zijn moet, maar de patrijs wordt gemaakt naar de matrijs. Zoo nu is ook Adam niet geslagen naar den muntslag van Christus, maar omgekeerd Christus naar den muntslag van Adam. Adam is τύπος voor Christus. Christus moet hetzelfde doen wat Adam gedaan heeft, doch nu niet ten doode, maar ten leven. In die twee gedachten ligt de heele pericoop van de parallel tusschen schuld en genade.

De pericoop vanaf vs. 16 is intusschen een niet minder moeilijke. Er staan volzinnen in om een mensch wanhopig te maken. Men denkt de parallel nu te hebben, maar nu staat er, dat men er daarmee niet is. Ἀλλ' οὐχ ὡς τὸ παράπτωμα, οὕτω καὶ τὸ χάρισμα. (vs. 15). Voor gewone menschen *is* dit hoofdstuk dan ook bijkans niet te verstaan. Om ons op 't spoor te laten brengen moeten we weer vooruit naar vs. 20. Νόμος δὲ παρεισῆλθεν, ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα. οὗ δὲ ἐπλεόνασεν ἡ ἁμαρτία, ὑπερεπερίσσευσεν ἡ χάρις. Hier hebben we de pointe. Het ὑπερπερισσεύειν staat tegenover het πλεονάζειν. Dat dit de tegenstelling is, waarover het gaat, blijkt ook uit vs. 15. Ἀλλ' οὐχ ὡς τὸ παράπτωμα, οὕτω καὶ τὸ χάρισμα. εἰ γὰρ τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι οἱ πολλοὶ ἀπέθανον, πολλῷ μᾶλλον ἡ χάρις τοῦ Θεοῦ καὶ ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι τῇ τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς τοὺς πολλοὺς ἐπερίσσευσε. Er is dus een parallel tusschen den overgang van den dood uit Adam en den overgang van het leven uit Christus. Maar met dit verschil, dat, terwijl het bij de zonde tot een *volheid* komt, het bij de genade een *overvloed* wordt.

Volgens vers 20 is die overvloeiing er ingekomen door den νόμος van Sinai. Die wet van Sinai is in het proces in komen dringen. Op zichzelf behoorde die wet van Sinai niet in dat gewone proces. Daar behoorde de νόμος niet. Die staat in het proefgebod van het paradijs. En uit de overtreding van dat proefgebod vloeit heel het proces van den ondergang voort. Maar nu komt door het Genadeverbond de wet van Sinai daar mechanisch tusschen in, en geeft daardoor aan het παράπτωμα een ander karakter, n.l. dit, dat het 't hereditaire παράπτωμα tot een individueel παράπτωμα maakt. In het gewone proces was maar één νόμος en maar één παράπτωμα. Daarna komen de μὴ ἁμαρτήσαντες, die slechts de hereditaire nawerking der zonde in zich omdragen. Er is wel voortzetting van het kwaad, maar geen individueel opnieuw zich tegen God stellen. Doch nu komt op Sinai de νόμος weer, zoodat wie daartegen ingaat zondigt op Adams manier. Het boosaardig, opzettelijk karakter der zonde komt eerst nu weer aan het licht. De zonde, die eerst enkel een hereditair karakter

droeg, was niet vol. Ze werd eerst echt vol tegenover dien νόμος. Nu toont ze haar echt gemeen karakter.

Eerst daar nu kon de χάρις tot overvloeienden rijkdom komen.

Het is dezelfde gedachte, die de apostel in hfdst. 7:8 op zijn eigen ervaring toepast, als hij zegt: ἀφορμὴν δὲ λαβοῦσα ἡ ἁμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς κατειργάσατο ἐν ἐμοὶ πᾶσαν ἐπιθυμίαν. χωρὶς γὰρ νόμου ἁμαρτία νεκρά. De ἁμαρτία νεκρά is een hereditaire slavernij. Maar nu de νόμος weer komt, nu is er een *da capo* van het paradijs, nu zondigt de mensch weer met opgeheven hand.

Datzelfde heeft Jezus gezegd met het oog op Zichzelf. Joh. 15 : 22. εἰ μὴ ἦλθον καὶ ἐλάλησα αὐτοῖς, ἁμαρτίαν οὐκ εἴχον. νῦν δὲ πρόφασιν οὐκ ἔχουσι περὶ τῆς ἁμαρτίας αὐτῶν. Door Christus' verschijning is de zonde nog eens sterk geaccentueerd, en in haar brutaal, God-tergend karakter uitgekomen.

Rom. 4 : 15: οὗ γὰρ οὐκ ἔστι νόμος, οὐδὲ παράβασις, als er geen wet is, is er geen overtreding, slaat natuurlijk ook niet op de zedewet, maar op de wet van Sinai.

Gal. 3 : 19. Τί οὖν ὁ νόμος; τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη, leert eveneens dat de wet er tusschen is geschoven om de παράβασις openbaar te laten worden.

We hebben hier dus te doen met een gedachte, die gedurig in de Schrift op den voorgrond treedt. De wet van Sinai is tusschen beide gekomen om de zonde als παράπτωμα te doen uitkomen, en dat moest, zou de χάρις ten volle uitstroomen. Stel de Christus ware in Athene, in Rome of in Egypte verschenen. Wat zou er dan gebeurd zijn? Noch de Romeinen, noch de Grieken zouden Hem gedood hebben. Integendeel, zij zouden Jezus interessant hebben gevonden. Het pantheon maakt geen bedenking tegen nieuwe goden. Daar zou Jezus dus slechts gestaan hebben voor de hereditaire werking der zonde Daar zou het tot geen crisis zijn gekomen. De zonde miste daar het karakter van παράβασις. Maar nu komt Jezus in Israel. En daar kunnen ze Hem niet zetten en hangen ze Hem aan het kruis. In dat kruis wordt èn de πλεόνασις van de zonde openbaar èn de overvloed der genade. Nergens is zoo gezondigd als in de kruisiging. Dat was het meest God-tergende παράπτωμα. En juist daar is het groote περισσεύειν van de χάρις uit voortgekomen.

Keeren we nu terug tot Rom. 5:15. Ἀλλ' οὐχ ὡς τὸ παράπτωμα, οὕτω καὶ τὸ χάρισμα. εἰ γὰρ τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι οἱ πολλοὶ ἀπέθανον, πολλῷ μᾶλλον ἡ χάρις τοῦ Θεοῦ καὶ ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι τῇ τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς τοὺς πολλοὺς ἐπερίσσευσε. De beteekenis van dit περισσεύειν gevoelt men terstond, zoo men er slechts op let, dat Christus niet alleen den dood te niet gedaan en den mensch in zijn vroegeren staat hersteld heeft, maar zelfs tot een hooger standpunt heeft opgevoerd, dan waarop hij vóór den val stond. De eerste Adam heeft niets anders gedaan dan het inhaerente leven in zijn geslacht gedood. De

parallel zou dus geweest zijn, als Christus dat leven eenvoudig weer had teruggebracht. Maar dat doet Hij niet alleen: Hij verleent aan dat leven ook een hoogere potenz. En dat is het *περισσεύειν*.

Vers 16: *καὶ οὐχ ὡς δι' ἑνὸς ἁμαρτήσαντος, τὸ δώρημα· τὸ μὲν γὰρ κρῖμα ἐξ ἑνὸς εἰς κατάκριμα, τὸ δὲ χάρισμα ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων εἰς δικαίωμα.* Door de wet op Sinai zijn er *πολλὰ παραπτώματα* gekomen. De ééne zonde van het paradijs is tot individueele *vele* geworden. En nu bestaat de *χάρις* daarin, dat ze *al* die *παραπτώματα* te niet doet. Dus niet enkel die ééne van Adam, maar vele.

Vers 17. *εἰ γὰρ τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι ὁ θάνατος ἐβασίλευσε διὰ τοῦ ἑνός, πολλῷ μᾶλλον οἱ τὴν περισσείαν τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης λαμβάνοντες, ἐν ζωῇ βασιλεύσουσι διὰ τοῦ ἑνὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ.* Hier wordt ons dus het *βασιλεύειν* der uitverkorenen geleerd. Ze keeren niet terug in een status labilis, maar ze komen in een status invariabilis, waarin de dood geen macht meer over hen heeft.

Vers 18. *Ἄρα οὖν ὡς δι' ἑνὸς παραπτώματος εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς κατάκριμα· οὕτω καὶ δι' ἑνὸς δικαιώματος εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς δικαίωσιν ζωῆς.* Hier is het verschil verdwenen. De parallel loopt nu zuiver. Eenerzijds het ééne *παράπτωμα*, dat voor allen tot verdoemenis is, en anderzijds het ééne *δικαίωμα* voor allen tot behoudenis.

In vers 19 wordt dan met andere woorden nogmaals dezelfde gedachte uitgewerkt: *ὥσπερ γὰρ διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοί, οὕτω καὶ διὰ τῆς ὑπακοῆς τοῦ ἑνὸς δίκαιοι κατασταθήσονται οἱ πολλοί.*

Het *ἀλλ' οὐχ* uit vers 15 heeft dus alleen betrekking op de verzen 15, 16 en 17. Het *ἄρα οὖν* uit vers 18 neemt de parallel weer zuiver op.

Het resultaat, waartoe we geraakten, is dus dit. Vast staat volgens de Heilige Schrift, dat de betrekking van Jezus tot de Zijnen een *verbonds*betrekking is. Blijkens Rom. 5 loopt deze verbondsbetrekking tusschen Christus en de Zijnen parallel met de betrekking tusschen Adam en de zijnen. Ergo is ook de verhouding tusschen Adam en zijn nakomelingen een *verbonds*betrekking.

We krijgen derhalve voor de existentie van het Werkverbond drieërlei grond:

1°. in de Schepping van den mensch naar Gods beeld, waardoor het foederale leven der Drieënheid op den mensch wordt overgebracht;

2°. in Romeinen 5, volgens 't welk de verbondsrelatie tusschen Christus en de Zijnen uitvloeisel is van de verbondsrelatie tusschen Adam en de zijnen;

en 3°. voegen we hier nu nog aan toe, dat die foederale relatie geen ander karakter kon dragen, dan van een foedus *operum*.

Het verbond van Adam is een *Werk*verbond geweest. Dat kan niet afgeleid uit de schepping naar het imago Dei maar uit de wet van Sinai. Die wet van Sinai behoort tot het Genadeverbond, maar is gegeven in den vorm van

het: die deze dingen doet zal leven. Dat nu zou in het Genadeverbond ondenkbaar zijn geweest, indien die relatie niet een fundamenteele waarheid in de schepping en volgens het Raadsbesluit had. Want de wet is niet uit het Genadeverbond, maar wordt er hypothetice ingedragen, in de onderstelling, dat de mensch zelf in zijn schepping de realiteit daarvan bezit. Dat kan geen fictie zijn; maar waar God de hypothese stelt, daar moet ze bestaan hebben als de voor het menschelijk leven oorspronkelijke wet. De wet van Sinai kan dan alleen rationeel wezen, als de zedewet den mensch eenmaal is ingeplant geweest. Die regel heerscht in onzondigen toestand.

Staat het dus op de drie genoemde gronden vast, dat we in het paradijs ook met een verbond, en wel bepaaldelijk met een *Werk*verbond te doen hebben, dan hebben we ook volkomen recht, alsnu het in Genesis ons verhaalde bij dat licht te gaan bezien, en te zeggen, dat de Heilige Geest, in Hosea van een verbond sprekende, daar wel degelijk de bedoeling had om op Adams verbondsrelatie te zinspelen.

Nog dit. Men moet niet zeggen: Adam, toen hij zondigde, trok al zijn nakomelingen met zich in zijn val, zooals een koning zijn volk met zich insluit in zijn daden; maar, gelijk in de paragraaf staat, die foederale relatie bestaat niet alleen tusschen God en Adam, maar ook tusschen menschen onderling. 't Gevaar om de erfzonde uit het Traducianisme te willen verklaren, ontkomt men alleen door ook de betrekking tusschen Adam en de menschen als een verbondsbetrekking te verstaan. Als de imago Dei foederaal van aanleg is, is ook de relatie der menschen onderling foederaal; staat de een voor den ander foederaal in. Derhalve komen de menschen door Adam niet eerst in relatie van zonde en daarna pas van schuld, maar omgekeerd, eerst gekomen in de relatie van schuld hebben ze als gevolg daarvan ook zondesmet. Men zou kunnen zeggen: hier kruisen zich twee lijnen in Adam: eenerzijds de relatie met God, die involveert en zich spreidt in de relatie van Vader, Zoon en Heiligen Geest, en anderzijds de relatie van Adam in de toekomst, die zich spreidt tot alle kinderen der menschen. Aan den eenen kant staat God Drieeenig in heiligen wezensbond saam vereenigd; aan den anderen kant de menschheid in bond van solidariteit. Het Werkverbond nu, in de schepping tusschen die twee gesloten, werkt door, eenerzijds daarin, dat het den mensch toekomende heil product is van de drie Personen te zamen, anderzijds daarin, dat al wat uit Adam voortkomt met de volste consequentie ook van kracht is voor allen, die uit hem geboren worden.

III. We komen nu tot het *proefgebod*. Wat was in het Werkverbond eigenlijk de wet, van welker volbrenging de zaligheid afhing? Gemeenlijk wordt geant-

woord, dat dit dezelfde wet was, als op Sinai werd gegeven, maar met dit verschil, dat deze zedewet den mensch toen inwendig was ingeschapen. Slaat men echter de Schrift op, dan zal men moeten toestemmen, dat daarvan in het paradijsverhaal met geen enkel woord sprake is. Het eenige, dat in verwijderden zin er op wijst, is Gen. 3 : 5 : „God weet, dat ten dage als gij daarvan eet, zoo zullen uw oogen geopend worden, en gij zult als God wezen, kennende het goed en het kwaad", d. w. z. het onderscheid kennende tusschen goed en kwaad. Bij de gewone, de lijdelijke opvatting echter dezer woorden zou er juist in liggen, dat ze geen zedewet hadden. Wij echter verstaan deze woorden als geen lijdelijke, maar actieve kennis bedoelende : zelf keurende en bepalende wat goed en kwaad is. Dat laat volkomen toe de erkentenis van een ingeschapen zedewet. Maar er volgt ook niets uit voor die zedewet. Het strijdt er niet tegen, maar het zegt er ook niets voor.

Wel echter is er in het paradijs sprake van iets gansch anders. We maken n.l. kennis met velerlei *ordinantiën :* weest vruchtbaar en vermenigvuldigt ; hebt heerschappij over de natuur ; en betreffende het voedsel : wat de mensch wèl en wat hij niet mocht eten. Dat zijn geboden, die we als zoodanig aan den mensch zien gegeven. Maar van een zedewet is geen sprake. Dit feit correspondeert geheel met 's menschen oorspronkelijke gerechtigheid. De zedewet, gelijk ze op Sinai is gegeven, zou voor Adam in het paradijs geen ratio hebben gehad. Wat had voor Adam en Eva het zevende gebod beteekend ? Er was geen tweede man of vrouw. 't Begrip van echtbreuk kon daarom bij hen niet opkomen zelfs. 't Stelen ook niet. 't Valsch getuigenis geven ook niet. 't Begeeren ook niet. Het eenige, waarvan men zeggen kan, dat het voor Adam op dat oogenblik zin zou hebben gehad, zou zijn het gebod, door Kain overtreden : „Gij zult niet doodslaan". De eerste overtreding van de zedewet begint dan ook op dit punt. De ontwikkeling van het zedelijk leven was in het paradijs ondenkbaar. Was dan de zedewet Adam en Eva niet ingeschapen ? Wel natuurlijk. Maar dat wil zeggen : Er was in hen een beginsel des zedelijken levens, dat, wanneer de mensch zich vermenigvuldigde, leiden zou tot de geformuleerde consequentie van Sinai. Hier was de kiem van den boom, waarvan we op Sinai de takken aanschouwen. Daarentegen is juist wel aangegeven, wat op het standpunt van toen beteekenis had en verstaanbaar was voor den mensch. Hij stond tegenover de natuur, tegen wat levend op hem afkwam. De dierenwereld was actief. Ze was hem het meest concurrent ; niet de plantenwereld. Die dieren immers aten ook waar hij van at. Dadelijk kwam hier dus de kwestie : Wie van beiden is nu baas ? Daarom wordt den mensch dan ook niet gezegd, dat hij baas is over de planten, maar wordt hem de geconcentreerde heerschappij over de dieren aangewezen. Gen. 1 : 28 „Weest

vruchtbaar en vermenigvuldigt, en vervult de aarde, en onderwerpt haar, en hebt heerschappij over de visschen der zee en over het gevogelte des hemels en over al het gedierte, dat op de aarde kruipt". Daarin ligt tevens, dat de mensch over de natuur als zoodanig heerschappij kreeg. 't „Vervult de aarde en onderwerpt haar" staat er echter bij, omdat de aarde hier genomen wordt in haar samenhang en beteekenis voor den geheelen kosmos. De ziel van Adam beheerschte Adams lichaam. Hoe het met zijn lichaam ging was maatgevend voor het paradijs. Het paradijs beheerschte de aarde weer en de aarde den kosmos. Zoo was er één geconcatineerd levensverband tusschen de ziel van Adam en den ganschen kosmos. En Adams taak was het nu om krachtens dat psychisch-physisch verband heel dien kosmos vóór God en tegen Satan te verdedigen. Het proefgebod staat dan ook niet buiten samenhang met de oorspronkelijke ordinantiën, maar grijpt daar onmiddellijk in. De vraag is: Zult gij Adam, de souvereiniteit inhaerent in u zelf hebben of onder God? Heb heerschappij, heb souvereiniteit, zegt God. Die souvereiniteit echter heeft hij ontvangen. Dus niet aan hem staat bij deze afgeleide souvereiniteit de beschikking over de natuur. En als teeken nu daarvan moest er één puntje zijn, waarop Adam wist: daar mag ik niet aankomen; dat is van God. De toekomst van hemel en aarde werd gezet op de spil van dit eene vraagstuk: Zal Adam inhaerente of afgeleide souvereiniteit hebben? De standpaal nu in het paradijs, waarop stond: „*Gods Souvereiniteit*" was de boom der kennis des goeds en des kwaads. Daar zat alles in. Als de mensch Gods souvereiniteit erkent, dan verblijft Hem al de eere, dan wordt Gods souvereiniteit ongeschonden bewaard. Anders niet. Stond die mensch daar alleen? Neen, op het oogenblik van zijn schepping dringt reeds op den mensch aan de macht uit de gevallen engelenwereld, die deze wereld aan God ontrukken wil. Daarom, als bondgenoot van zijn God moest Adam in onvergankelijke trouw dien kosmos שָׁמַר tegen beider gemeenschappelijken vijand. Nu komt het bij dien eenen boom er op aan om dat eene punt in 's menschen hart te breken. En juist dat ééne puntje grijpt Satan aan en maakt het tot instrument van verzoeking. Hij zegt: Gij behoeft niet langer onder God te staan om van Hem te vernemen wat goed en kwaad is, maar kunt het zelf bepalen. Juist dus dus de kwestie der souvereiniteit. 't Is dus verkeerd, wanneer men het Werkverbond beschouwt als een verbond met betrekking tot, ter wille van de zedewet gesloten; en dat daar dan bovendien nog een proefgebod bijkomt. Neen, boven de wet staat de Wetgever, en Diens autoriteit moet erkend. Het doet er veel minder toe, of alle geboden overtreden worden, dan of de autoriteit zelf geschonden wordt. Daarom wordt in alle landswetten elke overtreding tegen den koning dubbel zoo zwaar gestraft. Is het nu zoo'n groot verschil, of men majesteitsschennis pleegt in een blad, dan

of men inbreekt of steelt? Moest de koning niet boven majesteitsschennis verheven zijn? Neen, en daarom wordt in ons Wetboek van Strafrecht in het eerste hoofdstuk een aparte categorie daarvoor gesteld. Zoo nu ook is het bij het proefgebod. Met dat proefgebod wordt, eer men aan de gewone zedewet toekomt, in een aparte categorie de vraag behandeld: wie zal wetgever zijn? De schending van 't proefgebod was majesteitsschennis. Satan zei: mensch, het geven van de wet zal aan u staan.

Waaraan kan men nu weten of iemand de majesteit van den wetgever eerbiedigt? Aan groote overtredingen, b.v. moord, wanneer de eigen aandrift in den mensch zegt: dat mag niet? Neen, maar als ik er niets van begrijp en bij me zelf zeg: „wat steekt daar nu in?", als 't puur willekeurig is, dan juist komt de prikkel om de autoriteit van den wetgever op zij te zetten, en daaraan juist wordt de ware onderdaan gekend. Dat nu is ook het karakter van het proefgebod in het paradijs. Adam wordt niet opgelegd om tien dagen te vasten; neen, van allen boom des hofs mag hij vrijelijk eten. Aan zijn behoeften wordt volkomen voldaan. Slechts 't gebruik van één boom wordt hem ontzegd; daarvan zal hij afblijven. Dat was volkomen in overeenstemming met den toestand. Over heel de natuur heeft Adam heerschappij gekregen. Maar, zegt God, blijf nu van dien eenen boom af om Mijnentwil. De quaestie van het buigen voor Gods souvereiniteit wordt daarmee als op de punt van een naald gezet. Geen simpeler verzoeking was denkbaar. Maar des te zwaarder was dan ook bij de overtreding de schuld. Juist wanneer het een zwaarder beproeving was geweest, zou 't ook begrijpelijker zijn geweest, dat hij viel. Nu echter heeft niets meegeholpen om Adam te doen vallen; geen honger of begeerte of wat ook. De val is niets anders geweest dan een toegeven aan Satan. God wil souverein zijn. Neen, zegt Satan tot den mensch, zelf kunt ge souverein zijn. En op dat punt is de mensch bezweken. Dat proefgebod brengt de kwestie dus juist waar ze wezen moet, n.l. om de geheele houding van de zedelijke orde tot Adams bewustzijn te brengen. Neem de zedewet buiten den wetgever, en de volbrenging ervan kost den zondelooze niets geen opoffering of moeite. De strijd begint eerst, als we komen in verlokkende verzoekingen, waarbij de gehoorzaamheid geen vanzelfsheid meer is, maar moeilijk valt. In de oorspronkelijke gerechtigheid staande was het houden der zedewet voor Adam een vanzelfsheid. 't Was zijn natuur. Hij kon Eva geen kwaad doen, zoomin als de dieren. Hij bezat er geen aandrift toe. Maar wel was het mogelijk al die draden van de zedelijke ordinantiën saam te knoopen in dat eene: het souvereine recht van God om te gebieden tot over het zedelijk leven van den mensch. Als Adam tot bewustzijn daarvan zou komen, moest hij dit allesbeheerschende moment der zedelijke wereldorde kennen: eigen

zin of Gods zin. Voor die keuze waakte vol en klaar heel de positie, waarin hij voor God stond, in zijn bewustzijn op. De zedewet wordt opgevouwen, en de gansche strijd op het punt niet van de zedewet maar van den zedewetgever beslist.

Een huisvader heeft de wet Gods te handhaven. Doch in zekeren zin gaat dit passief. De actieve zijde komt echter aan het licht door de bepalingen, die vader maakt aangaande het opstaan, het sluiten van de deur, kortom door de huisorde.

Dezelfde onderscheiding hebben we nu ook hier in het paradijs. Ook daar vinden we: 1°. de zedewet, die God gegeven had; en 2°. de bepaling van wat Hem voor de huisorde van den hof goed dunkt, door Hem, als huisvader, als eigenaar van den hof, actief gegeven. Dat men om vijf uur en niet om half zes zal eten, is geen gebod, dat voortvloeit uit de zedewet. Evenmin is het gebod over het niet eten van den boom uit de zedewet af te leiden. Alle boomen waren even goed. De boom der kennis des goeds en des kwaads was geen gifboom. Die huisorde was nu eenmaal als een — sit venia verbo — willekeurige bepaling door den Heere gegeven. We hebben hier dus een combinatie van de zedewet en van arbitrair daaraan toegevoegde bepalingen. In de kerk gaat dat ook zoo. Daar gelden de bepalingen, die Gods Woord voor het kerkelijk leven gegeven heeft. Maar als nu de kerk bepaalt, dat die of die Classe gesplitst zal worden, dan is zij zelve wetgeefster. Zoo maakt ook de overheid bepalingen op doodslag, doch die neemt ze passief over als bepalingen door God gegeven. Maar voor het betalen der belastingen treedt zij actief door het maken van eigen bepalingen op. Er is dus onderscheid. Er zijn bepalingen iure divino en suo marte. Welk soort van bepalingen is nu gemakkelijker op te volgen? Natuurlijk de bepalingen der zedewet; want die staat in de harten geschreven. Aan de bepaling, dat het niet stelen mag, gehoorzaamt een kind zonder eraan te denken. Maar veel moeilijker is het te gehoorzamen aan de bepaling van om vijf uur eten. Dan is het de speciale autoriteit van den vader in de huisorde, die voor oogen moet staan; anders doet men het niet. Even lastig zijn de douanen op de grenzen. Ze maken iemand kregel. Maar bij die bepalingen heeft men weer het hoofd te buigen voor de autoriteit. Dit op God overgebracht vinden we ook in 't paradijs die tweeërlei soort bepalingen. En dan is het volkomen begrijpelijk, dat Adam volstrekt geen moeite had om aan de zedewet te gehoorzamen; maar wel om de door God geheel arbitrair gestelde bepalingen te eerbiedigen. Daarin echter moest het juist uitkomen, of Adam voor de autoriteit van God als zoodanig boog. Niet de wet, maar de wetgever moest hoofdzaak zijn.

Is nu het een los van het ander? Bij een huisvader, ja. Hij heeft geen macht

op zedelijk gebied. En hetzelfde geldt voor staat en kerk. Maar bij God is dat niet zoo. Het is dezelfde God, Die de zedewet en de huisorde geeft. Dit is echter het verschil, dat het menschelijk hart niets zei ten opzichte van dien boom, en daarbij slechts aan een van buiten opgelegde wet gehoorzaamde. Daarom ook is er in het paradijsverhaal niets te lezen van de zedewet, en wordt geheel de beslissing geconcentreerd op het uitwendig arbitrair gebod, waaruit alleen een absoluut buigen voor den Heere kon blijken. De formule van het Werkverbond: „Die deze dingen doet, zal leven" staat in het paradijsverhaal slechts ab inverso, nl.: „Ten dage als gij daarvan eet zult gij den dood sterven." Dat raakt alleen het proefgebod.

IV. Een korte observatie over de vraag: Rustte de zedewet op het beneplacitum Dei of op de natuur des menschen, en rustte de regel: Wie ze volbrengt zal leven, op het beneplacitum of op de natuur der zaak?

Voor 't belang dezer kwestie verwijzen we naar het college Ethiek over de tien geboden. De tien geboden staan niet noodzakelijk vast. 't Rusten op den vijfden of op den zevenden dag vloeit niet voort uit een eeuwig vaststaande bepaling. Het huwen met één of met twee vrouwen wordt bepaald door een vrije wilsbeschikking Gods. God kon het ook anders bepaald hebben. Er is dus onderscheid tusschen wetten uit de natuur en wetten uit het beneplacitum. Wel heeft men gepoogd dat goed te maken door achter God een lex aeterna te stellen, maar dat mag niet. De wet is er alleen, omdat God het zoo bepaald heeft. Dus blijkt, dat de zedewet zelve niet voortvloeit uit den aard der dingen maar e beneplacito Dei. Toch mag men nooit vergeten, dat God, die den mensch zóó schiep, hem aldus schiep krachtens Zijn besluit, dat hij juist paste bij die zedelijke wereldorde. Die twee correspondeerden op elkaar. En daaruit volgde juist, dat de mensch nooit strijd tusschen die twee kon ondervinden. Dat ligt in het ingeschreven zijn der zedewet in het hart. In de oorspronkelijke gerechtigheid was er dus geen strijd. Wat voor ons het leven is naar de inspraak van ons geweten, dat was voor Adam het leven naar zijn natuur. En om nu het bewustzijn in hem te wekken, dat het God was die hem beheerschte, moest hij door het proefgebod Gods autoriteit leeren eerbiedigen.

In de tweede plaats: Aan het volbrengen der zedewet wordt het eeuwige leven verbonden. Maar op zichzelf volgt de belofte des eeuwigen levens daar volstrekt niet uit. In Luc. 17 : 10 toch lezen we: οὕτω καὶ ὑμεῖς, ὅταν ποιήσητε πάντα τὰ διαταχθέντα ὑμῖν, λέγετε· Ὅτι δοῦλοι ἀχρεῖοί ἐσμεν, ὅτι ὃ ὠφείλομεν ποιῆσαι πεποιήκαμεν. Wanneer ge alles doet, wat u bevolen is, volgt daaruit volstrekt niet, dat ge nu aanspraak hebt op loon. 't Verband tusschen de wetsvolbrenging en het eeuwige leven als loon volgt dan ook evenmin als de zedewet uit

de natuur der zaak, maar evenzeer e beneplacito Dei. Ook dit echter is weer geen willekeur, maar de menschelijke natuur is door God aangelegd op den band tusschen wetsvolbrenging en loon. Vandaar dat voor ons besef het denkbeeld van: iets verdienen, niet vreemd is maar eigen. Krachtens onze natuur verlangen we van iemand dat, wanneer we iets voor hem doen. Loon op wetsvolbrenging is daarom natuurlijk. Dat ligt niet in een lex aeterna achter God, maar is door God alzoo besteld. Het leven in gehoorzaamheid aan God moet tengevolge hebben, dat het ons heiligt en zedelijke vastheid geeft. In 't eerst is het nog moeilijk. Ten slotte gaat het vanzelf. 't Omgekeerde heeft plaats bij de zonde. Men wordt ten slotte slaaf der zonde. Zoo wordt hier de heiliging hoe langer zoo gemakkelijker. De volkomen zekerheid in het zedelijke leven is het opheffen van allen strijd met de zedelijke wereldorde. Het eeuwige leven, het non posse peccare is het ophouden van de verzoeking. En van den anderen kant is het ook een regel onzer natuur, dat de uitwendige staat aan den inwendigen moet beantwoorden. Dat een nobel mensch lijdt, hindert ons, evenals dat een goddelooze triomfeert. Daarentegen genieten we in het geluk der rechtvaardigen en het zinken der goddeloozen. Zoo behoort ook voor ons besef bij den Christus het leven der heerlijkheid en is de Man van smarte een strijdige gestalte. Als daarom de mensch door wetsvolbrenging op een hoogen trap van heiliging gekomen is, zal daaraan ook een hoogere uitwendige staat moeten beantwoorden. Waar het eeuwige leven de invariabilitas omvat moet 't ook een hooge staat van heerlijkheid zijn. Dat kan voor onze natuur niet vreemd klinken. Doch dat vloeit niet vanzelf uit een lex aeterna voort, maar uit het beneplacitum Dei. De bepaling van het Werkverbond is een verbondsbepaling, die als conditie van het verbond gesteld wordt.

V. De volgende observatie handelt over den arbor vitae.

Behalve van den kennisboom is er in het paradijsverhaal ook sprake van een boom des levens: n.l. in Gen. 2 : 9 en 3 : 22. Nu is de moeilijkheid deze, dat men dien boom des levens heeft genoemd het sacrament van het foedus operum. Nu vinden we in de twee genoemde hoofdstukken nergens een verbod, dat de mensch van dien boom niet zou mogen eten. Men mag dus aannemen, dat ze er van gegeten hebben. Maar hoe is dat dan te rijmen met de woorden van den Heere God: „Ziet, de mensch is geworden als onzer een, kennende het goed en het kwaad! Nu dan, dat hij zijn hand niet uitsteke en neme ook van den boom des levens en ete, en leve in eeuwigheid?"

De kennisboom maakt den indruk van te zijn geweest de prachtigste van heel den hof. Hij trok het oog tot zich en boeide. Zoo iets toch geeft vs. 6 van cap. 3 te denken: „En de vrouw zag, dat die boom goed was tot spijze,

en dat hij een lust was voor de oogen, ja een boom, die begeerlijk was om verstandig te maken." Des te meer kracht had daarom dan juist het proefgebod. Ze hebben er het oog van afgewend, totdat Satan er de aandacht op vestigde. De boom des levens daarentegen was gansch iets anders. 't Was niet een psychisch-physische plant, gelijk wel beweerd wordt, alsof men, daarvan etend, zieleleven zou ontvangen hebben. Dat is puur manicheïsme, en ligt op de theosophische lijn, die het stoffelijke en geestelijke dooreenmengt. De voorstelling was dan, dat die boom heiliger maakte. Dat is echter alleen bestaanbaar bij een stoffelijk stellen van de zonde. Het dualisme tusschen geest en stof dient te worden volgehouden, anders verzinkt men in pantheïsme.

Over den arbor vitae wordt ook nog in Spreuken en Openbaring gesproken. In Spreuken viermaal.

In Spr. 3 : 18 staat van de wijsheid: „Zij is een boom des levens dengenen, die ze aangrijpen, en elk een, die ze vasthoudt, wordt welgelukzalig." Doelt „welgelukzalig" hier nu op het beërven van het eeuwige leven? Neen, het slaat op het leven op aarde. Het Spreukenboek behandelt het terrein van de gratia communis. Zoo wordt aan het slot van de vrouw gezegd, dat ze een akker koopt, etc. Alleen het materieele, niet het geestelijke staat op den voorgrond. Ook vers 13 toont dit: „Welgelukzalig is de mensch, die wijsheid vindt, en de mensch, die verstandigheid voortbrengt." In dien zin nu genomen is de wijsheid een boom des levens, met terugslag op vs. 16: „Langheid der dagen is in haar rechterhand, in haar linkerhand rijkdom en eer." Nu kan men dit ook mystiek verdiepen door het toe te passen op Spr. 8, waar Christus als de persoonlijke Wijsheid optreedt. Maar ook al doet men dat, dan is de beteekenis van den boom des levens toch geen andere, dan dat ze voor dit leven vrucht en zegen draagt.

Spreuken 11 : 30: „De vrucht des rechtvaardigen is een boom des levens; en wie zielen vangt, is wijs." Ook hier is de boom des levens niet beeld van de eeuwige wijsheid, maar van het leven hier op aarde. Dat blijkt bovendien uit vs. 31: „Ziet, den rechtvaardige wordt vergolden *op de aarde.*"

Spreuken 13 : 12: „De uitgestelde hoop krenkt het hart; maar de begeerte, die komt, is een boom des levens." De boom des levens is hier dus de stemming, waarin het hart zich bevindt, dat, na lang gewacht te hebben, zijn doel bereikt. Hier is sprake van het moreel van den kranke. Het effect van den boom des levens is het tegendeel van krenken. De boom des levens doet de krenking te niet.

Spreuken 15 : 4: „De medicijn der tong is een boom des levens, maar de verkeerdheid in dezelve is een breuk in den geest." Het kenmerkende nu van een medicijn is, dat een mensch er van opleeft.

In het Spreukenboek wordt de boom des levens dus niet anders dan symbolisch gebezigd van wat voorspoed geeft en de stemming van het gemoed opheft.

De teksten over den arbor vitae uit het boek der Openbaring zijn deze:

Openb. 2 : 7: „Die ooren heeft, die hoore wat de Geest tot de gemeenten zegt. Die overwint, Ik zal hem geven te eten van den boom des levens, die in het midden van het paradijs Gods is." Hier is dus sprake niet van iets, dat tot dit leven behoort, maar van na dit leven. Niet van iets geestelijks, maar van iets zichtbaars in het rijk der heerlijkheid.

Openb. 22 : 1 en 2: „En hij toonde mij een zuivere rivier van het water des levens, klaar als kristal, voortkomende uit den troon Gods en des Lams. In het midden van haar straat en op de eene en de andere zijde der rivier was de boom des levens, voortbrengende twaalf vruchten, van maand tot maand gevende zijn vrucht; en de bladeren des booms waren tot genezing der Heidenen." Hier wordt het rijk der heerlijkheid geteekend; en nu is er niet één boom des levens, maar wordt met dien naam aangeduid heel het plantsoen in het rijk der heerlijkheid, dat hier in beelden, aan onze aardsche huishouding ontleend, beschreven wordt. De dieren zijn hier cherubim; de planten een boom des levens. De exceptie van het paradijs is hier regel geworden.

Openb. 22 : 14: „Zalig zijn zij, die Zijn geboden doen, opdat hun macht zij aan den boom des levens, en zij door de poorten mogen ingaan in de stad".

Vatten we nu deze verschillende Schriftgegevens saam, dan vinden we nergens aanleiding om aan den boom des levens in Manicheïschen zin een geestelijke werking toe te kennen, maar wel een werking op het lichaam, die het gevoel van geluk te weeg brengt.

Een analogon hiervan vinden we in den wijnstok. „Geef wijn dengenen, die bitterlijk bedroefd van ziel zijn", zegt de Schrift (Spr. 31 : 6). Met het lichaam genoten, werkt de wijn ook op de stemming, die erdoor geëleveerd wordt. Terwijl nu de wijn dit incidenteel doet, dus temporaire verheffing van den geest geeft, biedt de boom des levens een vrucht, ook door het lichaam genoten en op de gemoedsstemming werkend, maar een duurzame verheffing van den geest aanbrengend. In het rijk der heerlijkheid is nooit meer inzinking van het leven. Ook in het paradijs had de boom des levens de bedoeling om door zijn vrucht zoodanig op den geest des menschen in te werken, dat hij hem tegen de krenking in het leven een antidotum gaf.

Nu zegt Genesis 3 ons, dat, toen de mensch in zonde gevallen was, het eten van den boom des levens een gevaarlijk precedent voor hem zou zijn geworden. In normalen toestand werkte het verheffend. Maar gelijk moordenaars zich eerst bedrinken om zich te sterken bij hun moord, zoo zou Adam nu in het

eten van den boom des levens een geestelijken borrel gehad hebben om hem te sterken in zijn overmoed en opzet tegen God.

Hebben we nu in den boom des levens een Sacrament te zien? De mechanische verbondstheologie deed het, naar analogie van Doop en Avondmaal en het Noachitisch verbond. Velen van onze dogmatici deden het ook. Om deze quaestie uit te maken moeten we vragen: Wat is een Sacrament? Onze Catechismus antwoordt: „Een heilig, zichtbaar waarteeken en zegel, van God ingezet, opdat Hij ons door het gebruik daarvan de belofte des Evangelies des te beter te verstaan geve." Maar dan is de boom des levens zoomin als de regenboog een Sacrament. Nu kan men den boom des levens wel een Sacrament noemen, maar dan in heel algemeenen zin als een teeken met mystieke beduidenis. Doch dat geeft slechts aanleiding tot verwarring. Beter is het zich te houden aan de beteekenis, die de Catechismus van het woord Sacrament geeft. Sommigen beschouwen ook den boom der kennis des goeds en des kwaads als een Sacrament om zoodoende het getal *twee* te krijgen.

Laat men het woord loopen en vraagt men: „Was de boom des levens een teeken?", dan was het antwoord: „Ja zeker." 't Meest algemeene in het אות is, dat God tot 's menschen ziel komt niet slechts door 't gat van het oor, maar ook van het oog, n.l. in woord en teeken. En ongetwijfeld is nu ook hier de bedoeling om een complexe werking te geven voor oor en oog.

VI. Greep hier incidenteele acte van verbondssluiting plaats? De verbondssluiting onder het oude verbond geschiedde nooit eenvoudig met een: Ik zal dit doen, en gij dat, maar onder plechtige vormen, door offeranden en het doorgaan door de stukken van het vleesch. Als de Heere met Abraham een verbond sluit, ziet deze Hem in een lichtgestalte door de twee stukken doorgaan. Van dergelijke ceremoniën evenwel is hier geen sprake. Nergens is een moment van verbondssluiting. Vroeger hebben de dogmatici dat niet royaal willen erkennen. Stel echter, dat er verbondssluiting hadde plaats gegrepen, dan zou daarvan in het omstandig paradijsverhaal, waarin zelfs de Pison etc. worden genoemd, zeker melding zijn gemaakt. Men heeft dus geen recht te zeggen, dat ze toch wel zal hebben plaats gegrepen, maar veeleer alle recht om te zeggen van neen.

Kan er dan een verbond zijn zonder verbondssluiting? Vroeger meende men van niet, en heeft het er daarom juist ingebracht. Maar het antwoord moet zijn: zeker wel. Tusschen God en mensch is geen andere dan een verbondsrelatie bestaanbaar. Doch een verbondsrelatie is denkbaar organisch of mechanisch. Organisch is ze als ze vanzelf werkt; mechanisch als ze door sluiting ontstaat. Dit onderscheid vinden we ook in 't leven. Tusschen man en vrouw

moet er mechanische huwelijkssluiting zijn; tusschen ouders en kinderen is een organisch verbond. Nooit is er een moment, waarop ouders hun kinderen tot verbondssluiting oproepen. Dat groeit vanzelf uit het leven. Dit nu geldt ook hier. 't Werkverbond is er vanzelf. 't Genadeverbond moet erin gebracht worden. Daarom wordt bij het Genadeverbond het beeld van het huwelijk gebruikt. „Ik ben uw man". Bij 't Werkverbond verneemt men niets daarvan. Van 't oogenblik der schepping af is de verbondsrelatie er.

Hoe komen we dan aan den naam *Werkverbond*, wat, terloops zij het gezegd, geen mooie benaming is? Het verbond was oorspronkelijk niets anders dan een religieus verbond, op beding van πίστις en πιστὸς. Als zoodanig draagt het dus niet den titel van Werkverbond. Maar door het proefgebod is er iets incidenteels ingekomen. Was dit niet gegeven geworden, maar had God Adam en Eva laten voortleven en zoo een maatschappij doen ontstaan, dan zou de val eerst langzamerhand zijn gekomen; zooals een klein kind, dat snoept, wel een kleur krijgt, maar geen bewust opzet heeft om God te tergen. Eerst later zou de bewuste en publieke vijandschap zijn ingetreden. Maar dien weg heeft God niet gevolgd. Hij heeft de beslissing terstond aan den aanvang gesteld, toen Adam nog stond in zijn volle gave kracht. Nu kon de beslissing principieele beteekenis hebben. Daarom moest de beslissing vallen op het proefgebod der souvereiniteit. Die val zou dan ook juist de diepste zijn. En in die beslissing was de ratio operum gegeven: Onderwerp u daaraan en ge zult eeuwig leven hebben. Had Adam stand gehouden, dan was hij dadelijk onwankelbaar geweest. Onmiddellijk na het doorstaan der verzoeking zou hij tot het non posse peccare zijn gekomen. Vandaar de naam van foedus operum, waarbij operum dus in 't geheel niet op de werken der zedewet, maar op het doen van het proefgebod ziet.

Het verschil tusschen een mechanisch en een organisch verbond wordt ook nog op andere wijze toegelicht. Als twee goede vrienden samen een handeling doen, maken ze daarbij geen contract. De afspraak rust dan op de algemeene trouw tusschen die beiden. Waar nu God met Adam en Adam met God in verbondsrelatie treedt, droeg ook de bepaling in het proefgebod vanzelf een verbondskarakter. Elke nadere afspraak tusschen God en mensch wordt vanzelf geënt op het bestaande verbond. In Israel werd dit feit symbolisch aangeduid door het sprenkelen met zout. Het verbond met Israel heette een zoutverbond, als blijkt uit Numeri 18:19: „Alle hefofferen der heilige dingen, die de kinderen Israels den HEERE zullen offeren, heb Ik aan u gegeven, en aan uwe zonen, en aan uwe dochteren met u, tot een eeuwige inzetting; het zal een eeuwig zoutverbond zijn, voor het aangezicht des HEEREN, voor u en voor uw zaad met u". Het zoutverbond heeft de beteekenis van onverbrekelijk verbond. Zóó

komt het dan ook voor in 2 Kron. 13 : 5: „Staat het u niet toe te weten, dat de HEERE, de God Israels, het koninkrijk over Israel aan David gegeven heeft, tot in eeuwigheid, hem en zijn zonen, met een zoutverbond?" Vergelijk hierbij Psalm 89, waar de vastheid van het verbond vergeleken wordt bij de vastheid van zon en maan. Dat zoutverbond behoorde alleen thuis bij de daad van verbondssluiting. Nu nog, als men in het Oosten, in de streek achter Syrië, bij de Beduinen komt en in hun tenten gaat zitten, geven ze u als teeken van gastvrijheid zout, en dat gegeten hebbende is men goede vrienden. Dat zoutpotje is daarom een heilig stuk voor hen. Het wordt overgeleverd van vader op zoon. Maar wat vinden we nu in Lev. 2 : 13? „En alle offeranden uws spijsoffers zult gij met zout zouten, en het zout des verbonds van uwen God van uw spijsoffer niet laten afblijven: met al uwe offerande zult gij zout offeren". Hier wordt dus gezegd, dat bij het spijsoffer zout moet. Waarom alleen daarbij? Omdat het zoutverbond vanzelf in het Oosten gesloten wordt, door aan tafel met iemand te gaan zitten, en uit zijn zoutvaatje te nemen. 't Spijsoffer wil zeggen, dat men met God van één tafel eet, de mensch door zijn mond en God door verbranding. 't Spijsoffer werd van koeken gemaakt, die men op tafel had. Nadat nu dit gebod eerst voor het spijsoffer gegeven is, wordt het nu aan het slot van vers 13 over alle offers uitgestrekt. Evenzoo in Ezech. 43 : 24: „Gij zult ze (ram en rund) offeren voor het aangezicht des HEEREN; en de priesteren zullen zout daarop werpen, en zullen ze offeren tot brandoffer den HEERE", en 47 : 11: „Doch hare modderige plaatsen en hare moerassen zullen niet gezond worden, zij zijn tot zout overgegeven." Het zout heeft als de Christus en als het Evangelie een dubbel karakter, ten leven en ten verderve, ter opstanding en ten val, reuke des levens ten leven en reuke des doods ten doode. In dien zin moet ook Mark. 9 : 49 verstaan worden: „Een ieder zal met vuur gezouten worden, en iedere offerande zal met zout gezouten worden". In Leviticus en Ezechiel nu vinden we de twee ordinantiën voor den tempeldienst. De 8 laatste hoofdstukken van Ezechiel geven een dioramatisch perspectief van de toekomst van Gods volk. Ezechiel profeteerde terwijl Jeruzalem nog stond en Zedekia nog regeerde. Hij werd evenwel door God verwekt om den Joden in Babel Gods oordeel aan te kondigen. Maar na afloop daarvan wordt nu aan Ezechiel getoond, hoe God ten slotte toch met Zijn volk triomfeeren zal. Er komt een geheel nieuwe tempel, landverdeeling en eeredienst. Bij den ouden eeredienst stond de hoogepriester aan 't hoofd; maar dan de vorst. Dat duidt op Christus, den priesterkoning, naar de ordening van Melchizedek. Ezechiel is dus een pendant van Leviticus. Het eene is symbool, het andere realiteit. Nu wordt in beide deze bepaling omtrent het zout gegeven, waarmee alle offerande moest worden gesprengd. 't Zout

behoorde eigenlijk maar alleen thuis bij het *sluiten* van 't verbond. Was dat eenmaal gesloten, dan kwam, zou men zeggen, het zout niet meer te pas. Maar nu was voor elken offeraar elke offerande een personeele verbondssluiting. Door zijn offerande entte hij een persoonlijk verbond op het bestaande Israelitische gemeenschappelijke verbond. Maar daarom is daarbij nooit van verbondss*luiting* sprake. Dat particuliere verbond rustte op het generale. Dit bevestigt dus, dat er in het paradijs geen verbondssluiting noodig was, wijl het Werkverbond een verbondsafspraak was, die vanzelf geënt werd op de algemeene verbondsrelatie, waarin Adam krachtens zijn schepping reeds stond.

VII. Het slot onzer paragraaf handelt over de momenten. We onderscheiden hier, evenals bij elk verbond, twee groepen van personen, eenerzijds de drie personen in de heilige Drievuldigheid, en anderzijds de veelheid van personen van het menschelijk geslacht. We vonden de Drieëenheid eenerzijds staande als verbondspartij, en daartegenover alle menschen eveneens in een eenheid, n.l. als menschelijk geslacht. De Drieëenheid zelf is een verbondseenheid. Evenzoo is de menschheid een verbondseenheid. Die twee partijen, God en de mensch, komen niet elk uit een vreemden hoek tot elkander, maar behooren bijeen krachtens de schepping. God zelf heeft den mensch geschapen, en hieruit vloeit vanzelf een bepaalde relatie voort, n.l. de relatio reciproca a Deo ad hominem et ab homine ad Deum. Ook die twee relatiën dragen het foederale karakter, zoodat alles, wat de verhouding tusschen God en mensch uitmaakt, niet iets mechanisch ingebracht is, maar organisch krachtens de schepping bestaat. Deze verbondsrelatie zoowel tusschen Vader, Zoon en Heiligen Geest als tusschen mensch en mensch en evenzeer tusschen God en mensch heeft slechts één motief, dat Satan daarbij genomen wordt als niet-God, als anti-God. Deze geheele verbondsrelatie kent geen ander doel, dan dat Gods Naam worde geheiligd, Zijn koninkrijk kome, Zijn wil geschiede. Nu is de uitdrukking van die verbondsrelatie deze, dat de mensch Gode heel Zijn kosmos, moet toewijden, en dat God den mensch het summum bonum, het eeuwige leven toezegt. Die relatie is niet voortvloeiend uit een lex aeterna, maar e beneplacito Dei. De schepping van den mensch zelf is geen noodzakelijkheid, maar volgt uit het vrije decreet. Ook de relatie is daarom zoo. Die verbondsrelatie dus vindt haar ethische uitdrukking niet in deugd en heiligheid, maar in trouw en het daarmee correspondeerende religieuze begrip, in geloof; πίστις en πιστός, אֱמֶת en אֱמוּנָה. De wereld rust op Gods trouw en de triomf Gods in de trouw des menschen. Het proefgebod is de resumptie van die geheele relatie, gebracht tot haar scherpste uiting, en even deswege de beslissing voor geheel de toekomst van het menschelijk geslacht.

Nog één vraag is er nu te beantwoorden. Is nu tengevolge van Adams val het Werkverbond vernietigd en een heel ander daarvoor in de plaats gekomen? Vaak is het zoo voorgesteld, doch zoo raakt men in de war. Hoe is het dan te verklaren, dat het Genadeverbond pas bij Abraham optreedt, en hoe staat het dan met de menschen, die geleefd hebben van Adam tot Abraham? Nu kan men wel zeggen: „maar Gen. 3 : 15 is ook Genadeverbond". Zeker, maar dat is geen verbonds*sluiting*, en die moet er volgens uw redeneertrant juist zijn. Intusschen, de oplossing dezer vraag valt thans niet meer moeilijk. Door den zondeval kon het verbond nooit op zij worden gedrongen, omdat immers tusschen God en mensch geen andere dan een verbondsrelatie mogelijk is. Bij de contractidee zou het wegvallen, maar verbond zijnde blijft het. Als getrouwde lieden scheiding aanvragen van tafel en bed, en die scheiding wordt daarna weer opgeheven, dan gaan ze niet nog eens trouwen. Neen, ze zijn getrouwd gebleven. Zoo ook hier. De val kan de verbondsrelatie niet opheffen. Zelfs in de plaats der verdoemenis blijft er tusschen God en de rampzaligen verbondsrelatie bestaan. Juist krachtens die relatie zijn ze verdoemd. Wel kon de operatieve qualiteit in gevaar zijn gekomen. Maar dat is niet zoo geschied. Het: die deze dingen doet zal leven, blijft eeuwig waarheid. Is er nu nog iemand, die de wet volkomenlijk houdt, dan is hij zalig. Al komt het Genadeverbond, de mensch blijft toch aan zijn plicht gebonden. Vandaar ook in het Genadeverbond de oboedientia activa van Christus. Het nooit denkend Methodisme heeft van die oboedientia activa nooit iets begrepen, maar wie de Schrift kent weet, dat die er bij behoort. Dus door den val is de verbondsrelatie volstrekt niet weggenomen. Toch kwam er verandering, omdat de conditiën van het Werkverbond den mensch niet meer zalig kunnen maken. Nu is het Genadeverbond het middel om aan de incapabiliteit van den mensch tegemoet te komen, doordat God Zelf in Christus nu doet wat de mensch niet meer kan. 't Werkverbond gaat dus nog altijd door. Ook de niet-gedoopten staan in verbondsrelatie. Maar ze zijn niet meer capabel. Den gedoopten echter komt God te hulp.

§ 7. *De Foedere gratiae communis.*

Na den val berust het voortbestaan in geordenden staat niet alleen van ons geslacht maar evenzoo van de wereld louter op genade. Zonder tusschentredende genade zou de dood, die een vijand Gods is, over den kosmos in de doorwerking van den vloek terstond en zonder overgang hebben getriomfeerd. Alleen de genade voorkomt dit, en deze genade, die onverwijld na den val tegen Satan en dood ter behoudenis van ons geslacht en van de wereld optreedt, vloeit terstond in tweeërlei bedding uiteen; eenerzijds als een genade, wier wateren voortsnellen naar het regnum gloriae, en anderzijds als een genadestroom, welks wateren dit aardsche leven tot op den dag des oordeels besproeien en van dorheid verlossen: de gratia communis en de gratia particularis.

Wat nu de gratia communis aanbelangt, zoo wordt deze eerst na den vloed aan Noach als gratia foederis geopenbaard (het Noachietisch verbond), gelijk ook de gratia particularis eerst bij Abraham in den verbondsvorm aan menschen wordt kond gedaan (het Abrahamietisch verbond). Dit mag echter niet alzóó verstaan worden, noch alsof de gratia communis eerst na den vloed begon te werken, noch alsof ze eerst na den vloed het foederale karakter verkreeg. Dit kon niet. De gratia communis *moest* intreden op hetzelfde oogenblik, dat de vloek begon, anders zou de vernieling van den wereldbrand onverwijld zijn doorgegaan. En ook, ze kon niet anders dan foederaal van meet af zijn, overmits er geen andere dan foederale betrekking tusschen God en mensch denkbaar is. Ze openbaart zich dan ook aanstonds in de belofte, die in het vonnis zelf inligt, en wel ten eerste, dat het leven van Adam en Eva zal doorgaan; ten tweede, dat Eva baren zal, d. w. z. dat het menschelijk geslacht in stand blijft; en ten derde, dat het menschelijk geslacht in staat zal worden gesteld zijn brood te winnen, d. i. zijn menschelijk bestaan te ontwikkelen door eigen inspanning. En voorts komt in de toezegging zelve de foederale natuur dezer gratie uit door de heenwijzing naar het zaad der vrouw. Toch draagt deze gratie in de eerste periode van Adam tot Noach nog niet haar normaal karakter. Ze vertoont eenerzijds in deze periode een hooger exponent in de longaevitas der eerste geslachten, en in de eerste groote menschelijke

uitvindingen, maar staat anderzijds lager in zoover de overheidsordening nog niet aanwezig is. Beide samen hebben de verwildering van dit eerste geslacht ten gevolge. Hieraan maakt de vloed een einde. En nu, na den vloed, wordt dit foedus gratiae ook als foedus geopenbaard, en treedt van nu af aan op in dat normale karakter, dat door ingestelde ordening den ongestoorden en geregelden loop des levens waarborgt.

Als zoodanig eerst van den vloed af dagteekenend, is deze gratia communis in het Noachietisch verbond een gratia, die èn den mensch èn alle scheppingsleven omvat, en dus zich ook tot de dierenwereld uitstrekt. Een gratia, die zich bepaalt „tot alle de dagen der aarde", en alzoo in den dag des oordeels haar terminus ad quem vindt. Een gratia, die de vergelijkenderwijze beste elementen van ons geslacht na afsnijding van de verwilderde ranken tot uitgangspunt eener nieuwe menschheid kiest. Een gratia, die zich keert tegen den vijand, die door de verwoesting in den vloed zijn triomf had gevierd. Een gratia, die voor de geheele periode van den vloed tot aan het oordeel aan het kosmische leven een normaal bestand verzekert. Een gratia, die beide èn de voortplanting van ons geslacht èn de heerschappij van ons geslacht over de natuur waarborgt. Een gratia, die het planten- en dierenrijk den mensch ter beschikking stelt. Een gratia, die het zedelijk-menschelijke in rang boven het dierlijke verheft. En eindelijk een gratia, die door de instelling van de doodstraf het optreden requireert van een Overheid die het zwaard draagt, en alzoo een uitwendige ordening voor het leven schept. En dit alles wordt in deze gratia foederaal aangekondigd. De verbondsvorm wordt door God Zelf uitdrukkelijk gekozen, en in den regenboog het verbondsteeken aangegeven, dat tot aan het einde der dagen van Gods zijde de verbondstrouw bezegelen zal.

Toont dit foedus commune alzoo, dat God ook na den val de wereld als het werk Zijner handen nog liefheeft, — daarin, dat Hij aan die aldus behouden wereld Zijn Zoon schenkt, ligt de band van de gratia communis met de gratia particularis. Immers alle energie, die in dit foedus commune werkt, werkt uit de energieën en naar de ordinantiën der schepping, en middelaar van die schepping is datzelfde Eeuwige Woord, Dat door de vleeschwording als verlossingsmiddelaar verschijnt.

Toelichting.

I. Uitgangspunt bij deze paragraaf moet zijn een juister afbakening van de begrippen: *natuur* en *genade*. In den regel toch hebben we in onze dogmatische verhandelingen, confessioneele geschriften, predikatiën, catechisatiën

en in den omgang der geloovigen te doen met een onderscheiding van natuur en genade, die op een dwaalspoor leidt. Dan is de gewone tegenstelling deze: de natuur is het leven, zooals dat uit de schepping na den val is overgebleven, gedacht buiten genade, en daartegenover staat dan een eigen leven van de kerk van Christus, dat voortvloeit uit de genade. Zoo wordt dan de genade uitsluitend opgevat als particulier, en het geheele veld van de gemeene gratie tot de natuur gerekend. Die voorstelling nu is een nawerking van den Roomschen invloed. De Roomsche dogmatiek met haar pura naturalia kent de belijdenis der gemeene gratie niet. Zij leidt tot de voorstelling, dat door den val de natuur van den mensch niet geschonden is, maar alleen datgene er van afviel, wat praeter naturam was. De Gereformeerde belijdenis evenwel leert, dat de iustitia originalis behoort tot de natuur van den mensch; een bloem is, ontloken aan den natuurlijken stam van het leven. De Roomschen daarentegen zeggen, dat ze aan het leven is opgehangen. De Gereformeerde opvatting is organisch, de Roomsche mechanisch. Nu erkennen beiden, dat bij den val in zonde de iustitia originalis te loor is gegaan. Leert men nu echter als Rome, dat er slechts een krans van den boom is afgenomen, dan blijft de natuur ongeschonden. Maar leert men als de Gereformeerden, dat de bloem zelf vergiftigd is, dan is de natuur geschonden. Zoo komt Rome tot de erkentenis, dat alles wat buiten de particuliere genade ligt, eenvoudig het natuurlijke leven is zonder bloemkrans. De natuur is wel verzwakt, maar integra gebleven. Voor een gratia communis is geen plaats. Onze vaderen nu, de volle consequentie van hun belijdenis nog niet voelend, namen de zegswijze van natuur en genade over, en zoo is ze ook in onze Gereformeerde literatuur doorgedrongen. Die tegenstelling heerscht in onze kringen thans nog. Al wat niet uit de wedergeboorte is, wordt eigenlijk tot de natuur gerekend. Wel is er te dien opzichte in de laatste twintig jaren van lieverlee een kentering gekomen, maar gewoonlijk is het toch nog altoos de oude tegenstelling, die gemaakt wordt.

We moeten dus in de eerste plaats nagaan, wat in de Heilige Schrift het woord *natuur* beteekent.

In het Nieuwe Testament vinden we het woord *natuur* en *natuurlijk* gebezigd ter weergeving van twee verschillende Grieksche woorden, n.l. φυσικός en ψυχικός. Als onze overzetting in Jacobus 3 : 15 heeft: „Deze is de wijsheid niet, die van boven afkomt, maar is aardsch, natuurlijk, duivelsch", staat er in het Grieksch: Οὐκ ἔστιν αὕτη ἡ σοφία ἄνωθεν κατερχομένη, ἀλλ' ἐπίγειος, ψυχική, δαιμονιώδης. Zoo ook Judas : 19. Hollandsch: „Deze zijn het, die zich zelven afscheiden, natuurlijke menschen, den Geest niet hebbende." Grieksch: Οὗτοί εἰσιν οἱ ἀποδιορίζοντες, ψυχικοί. Πνεῦμα μὴ ἔχοντες. Eveneens 1 Cor. 2 : 14a. Hollandsch: „De

natuurlijke mensch begrijpt niet de dingen, die des Geestes Gods zijn." Grieksch: Ψυχικὸς δὲ ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ Πνεύματος τοῦ Θεοῦ. En eindelijk 1 Cor. 15:44 en 46. Hollandsch: „Een natuurlijk lichaam wordt er gezaaid, een geestelijk lichaam wordt er opgewekt. Er is een natuurlijk lichaam, en er is een geestelijk lichaam." „Doch het geestelijke is niet eerst, maar het natuurlijke, daarna het geestelijke". Grieksch: σπείρεται σῶμα ψυχικόν, ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν. ἔστι σῶμα ψυχικόν, καὶ ἔστι σῶμα πνευματικόν. ἀλλ' οὐ πρῶτον τὸ πνευματικόν, ἀλλὰ τὸ ψυχικόν, ἔπειτα τὸ πνευματικόν.

In alle deze plaatsen echter hebben we een begrip van *natuurlijk*, dat met *natuur* niets te maken heeft. De Staten-overzetters wisten er geen Hollandsch woord voor. Doch dan hadden ze 't moeten maken. 't Is eigenlijk: *ziellijk*. In elk geval zit het begrip φύσις er absoluut niet in. Op deze plaatsen beroepe men zich dus nooit ter definieering van het begrip *natuur*.

Nemen we nu de plaatsen, waar φύσις en φυσικός in het Grieksch wel gevonden worden. Rom. 1 : 26 en 27. διὰ τοῦτο παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ Θεὸς εἰς πάθη ἀτιμίας· αἵ τε γὰρ θήλειαι αὐτῶν μετήλλαξαν τὴν φυσικὴν χρῆσιν εἰς τὴν παρὰ φύσιν· ὁμοίως τε καὶ οἱ ἄρρενες ἀφέντες τὴν φυσικὴν χρῆσιν τῆς θηλείας, ἐξεκαύθησαν ἐν τῇ ὀρέξει αὐτῶν εἰς ἀλλήλους, ἄρσενες ἐν ἄρσεσι τὴν ἀσχημοσύνην κατεργαζόμενοι, καὶ τὴν ἀντιμισθίαν ἣν ἔδει τῆς πλάνης αὐτῶν ἐν ἑαυτοῖς ἀπολαμβάνοντες. Hier is het verschil gemakkelijk te voelen. In de andere genoemde plaatsen had het woord *natuurlijk* den zin van zondig, den Geest niet hebbende, onwedergeboren. Was dat nu ook hier bedoeld, dan zou de tegenstelling niet geweest zijn: de zonde van Sodom of geslachtsomgang, maar: huwelijk of hoererij. Hier echter wordt ook de hoererij opgenomen onder hetgeen φυσικός is. Van het ψυχικός moet de mensch naar het φυσικός toe. Φυσικός wordt hier dus genomen als iets goeds. De man van Sodom is ψυχικός (natuurlijk in den zin van Jacobus: den Geest niet hebbende). Maar nu moet hij van ψυχικός worden een φυσικός, want hij handelt aldus παρὰ φύσιν. Hetzelfde leert ons Rom. 11 : 21 en 24. εἰ γὰρ ὁ Θεὸς τῶν κατὰ φύσιν κλάδων οὐκ ἐφείσατο, μήπως οὐδὲ σου φείσηται. εἰ γὰρ σὺ ἐκ τῆς κατὰ φύσιν ἐξεκόπης ἀγριελαίου, καὶ παρὰ φύσιν ἐνεκεντρίσθης εἰς καλλιέλαιον, πόσῳ μᾶλλον οὗτοι οἱ κατὰ φύσιν, ἐγκεντρισθήσονται τῇ ἰδίᾳ ἐλαίᾳ; Het φυσικὸν is ook hier weer het goede. De goede takken zijn κατὰ φύσιν, de kwade παρὰ φύσιν.

We vinden dus, dat ψυχικός in de Schrift altoos iets verkeerds is, maar φυσικός iets goeds. De ψυχικός moet weer φυσικός worden, d. i. handelen volgens de ordinantiën Gods in de natuur gegeven.

Er is derhalve geen de minste aanleiding om de tegenstelling: natuur en genade, aan te houden. Van meetaf moet veeleer vastgesteld, dat er buiten genade hier op aarde geen natuurlijk leven bestaat. Wel in de wereld van Satan en zijn daemonen. Maar zóó laag en diepgezonken is geen kring van

menschelijk leven denkbaar, of zelfs daar is altijd nog genade. Daarom wijst de paragraaf er op, dat de voortzetting zelve der existentie terstond na den val reeds genade is, maar dat nu, ter afsnijding van verwarring, dient te worden ingezien, dat er niet één, maar een dubbele stroom van genade is uitgegaan, elk van een eigen karakter, n.l. elk met een ander einddoel: de eerste ter instandhouding en ontwikkeling van dit aardsche leven; de tweede ter inzetting van den gevallen mensch in het eeuwige leven. Verder is er verschil in het aantal der objecten: de eerste stroom gaat over alles; de tweede uitsluitend over de uitverkorenen. Ten derde is er onderscheid in de middelen der genade: bij de gemeene gratie ontleenen alle middelen hun energie aan het scheppingsleven; bij de bizondere genade aan den hemel. De eerste komt dus organisch uit de schepping op; de tweede wordt mechanisch in het leven ingezet.

Die genade nu, die aan allen bewezen wordt, begint onmiddellijk na den val. Want volgens het stellige woord: „Ten dage als gij daarvan eet zult gij den dood sterven", zou de mensch anders terstond den dood zijn gestorven. Dat niet inziende, heeft men de beteekenis van dezen tekst door een exegetische kunstbewerking trachten te verdonkeremanen, door het voor te stellen, als zou מוֹת תָּמוּת eigenlijk niet absoluut beteekenen: gij zult sterven; maar alleen: gij zult van binnen sterven, en over negen honderd jaar ook van buiten. Dat is exegetische chicanerie, die alleen opkomt, als de analogia fidei verkeerd is. Neen, er staat duidelijk: ten dage, op den dag, dat gij eet. Verstaat men nu echter, hoe alles, wat daarna van Godswege geschiedt, genade is, dan is die genade reeds hier in het paradijs op dit eigen oogenblik aanwezig, zoowel specialiter door het indragen van het zaad des nieuwen levens, als communiter door het sparen van dit aardsche leven.

Is dat nu een Genadeverbond? Bij die vraag staan we weer voor dezelfde moeilijkheid in terminologie. Door die ongelukkige opvatting, die het Genadeverbond tegenover het Werkverbond plaatste, is men in het Genadeverbond alleen een verbond met de uitverkorenen gaan zien. Maar dan zit men weer in de war met het Noachietisch verbond; want dat is zelfs met de beesten gesloten. Vat men echter onze onderscheiding, dan wordt de zaak heel natuurlijk. Beide zijn het dan Genadeverbonden, het eene van de gratia communis, het ander van de gratia specialis.

Is nu het verbond van de gratia communis pas begonnen bij Noach? Vóór Genesis 8 en 9 lezen we er weliswaar niets van. Maar is dan soms het Genadeverbond pas begonnen bij Abraham? Indien ja, dan zijn dus ook alle menschen, die vóór hem geleefd hebben, een Henoch en een Noach, verloren gegaan. Terecht zegt evenwel de Heidelbergsche Catechismus, dat de (orga-

nische) kerk er geweest is van den beginne der wereld. De speciale verbondsgenade heeft al van Adam af gewerkt. Zoo nu ook is het met de algemeene verbondsgenade het geval geweest. Wel treffen we eerst bij Noach de bekendmaking en openbaarmaking van dat verbond voor het bewustzijn aan, maar het moet hebben bestaan van het oogenblik van den val af. En gelijk de aanwezigheid der gratia specialis valt op te maken uit de geloofswerkingen in Henoch en Noach, zoo ook moet uit het feit, dat niet terstond na den val onmiddellijk heel de wereld vergaan is, geconcludeerd tot het van meetaf aanwezig zijn der gratia communis.

Was het ook reeds toen foederale genade? zoo kan men nu nog vragen. Kan God tot op Noach niet genade gewerkt hebben buiten het verbond om? Neen, want de Schriftgedachte is steeds, dat de genade altoos aan den verbondsvorm gebonden is. Zonder dien is er op het terrein der particuliere genade geen zaligheid. En diezelfde orde geldt ook bij de gratia communis.

Volgens de Heilige Schrift is er geen andere betrekking tusschen God en mensch denkbaar, dan in den verbondsvorm. Dat ligt in de schepping naar Gods beeld. Dus kan ook de genade vóór Noach geen andere dan foederale genade zijn geweest.

Thans kunnen we ook a posteriori tot de aanwezigheid van een verbond terstond na den val besluiten, wanneer we er op letten, dat God tot Adam aanstonds met *beloften* komt. Gelijk we gezien hebben, ligt in de beloften juist het essentieele karakter van het verbond. De belofte is een nota necessaria. Waar zijn nu de beloften Gods bij de gratia communis? Voor de gratia specialis liggen ze in de toezegging der overwinning op Satan door het vermorzelen van den kop der slang. Maar dat is niet het eenige. Aan Eva werd ook toegezegd, dat ze baren zou, en daarin lagen twee beloften: vooreerst, dat ze zal blijven leven en niet den dood sterven, en ten tweede, dat het menschelijk geslacht uit haar zal worden voortgezet, welke laatste belofte door de toezegging van het zaad der vrouw bevestigd wordt. Hetzelfde ligt van een andere zijde in hetgeen God tot Adam zegt. Hij zal brood verkrijgen. לֶחֶם kan ook *spijze* beteekenen, maar moet hier vertaald door *brood*. Het zal *bereide* spijs zijn. Want in 't zweet zijns aanschijns zal hij die spijs verkrijgen. Dat was niet zoo bij het afplukken van de boomvrucht. De woorden wijzen op inspanning. Er ligt in, dat de mensch door inspanning van al zijn krachten het verbeurde leven in stand zal kunnen houden. Nu worden die beide beloften gegeven in het vonnis. Maar beide malen ligt in het vonnis zelf de genade. Dat is altoos het karakter van den Goddelijken toorn. Die draagt nooit enkel een verwoestend, maar steeds ook een behoudend karakter.

We zien dus, dat de belofte als merkteeken van het verbond hier duidelijk aanwezig is. Op zichzelf ware het mogelijk geweest, dat God het wel bij Zich Zelf gesloten, maar niet aan den mensch gezegd had door Zijn belofte. Doch nu blijkt het verbondskarakter juist uit de belofte.

II. De lijn van gedachten, die we volgden, is deze: Het samenleven van Vader, Zoon en Heiligen Geest is een verbondsleven. Omdat de mensch naar Gods beeld is geschapen, moet dat verbondsleven zich ook reflecteeren in het leven van den mensch. Vandaar is alle relatie tusschen God en mensch een foederale. Dientengevolge is er van meetaf het foedus operum geweest. Door den val echter is die eerste relatie verbroken, maar in plaats daarvan moet er weer een verbondsrelatie, nu van genade komen. Die genade is evenwel te onderscheiden in twee stroomingen: de eene geneest niets, maar stuit alleen de intensiteit van het kwaad. Daarnaast echter loopt een andere genadestroom, niet tot tempering, maar positief tot genezing. Dientengevolge is de eene bepaald tot deze aardsche bedeeling, de andere stroomt door tot in de eeuwigheid. Voorts zijn beide wel in het paradijs begonnen, maar eerst later geproclameerd, de eene bij het Noachietisch, de andere bij het Abrahamietisch verbond.

Nu wijst de paragraaf er verder op, dat zoowel de eerste als de tweede strooming een dubbele periode heeft: een van voorbereiding, en een van vervulling. Het keerpunt bij de particuliere genade is de incarnatie. Bij de gratia communis maakt Noach de incisie.

Wat is dan de beteekenis en het karakter dier eerste periode, loopende van Adam tot Noach? De beteekenis is deze, dat ze door de feiten en experientie duidelijk moet maken, hoe het in zonde gevallen menschelijke geslacht, in eigen vrijheid aan zichzelf overgelaten, niet verder komen kan dan tot algeheele vernieling, zoodat alleen de intreding van Gods genade beboeden kan voor zelfverlaging. En het eigenaardig karakter dezer periode ligt *ten eerste* in de longaevitas. Het menschelijk leven strekte zich toen over zooveel eeuwen uit als nu over decenniën. Ons teven is gedecimeerd. *Ten tweede* treedt het menschelijk leven gedurende dien tijd op in een gepotenzirten vorm, aangeduid door de vermelding, dat er in dien tijd reuzen en geweldigen op de aarde waren. *Ten derde* zien we in die eerste periode de twee deelen van het menschelijke geslacht, het aan God vasthoudende en het God verwerpende, gesplitst naast elkander en van elkander gescheiden leven, en wel zóó, dat het laatste machtiger blijkt dan het eerste en dit meetrekt in zijn ongerechtigheid.

Met dien geheel anderen toestand hangt ten nauwste samen het ontbreken van alle ordening. Er is geen staatsleven. Alles drijft op de verzwakte factoren

van het patriarchale leven. De kreupele mensch waggelt nog voort op zijn verzwakte enkels. Er is nog geen band om aan het menschelijk leven steunsel te geven. Met dien ethischen toestand gaat ook een gansch andere gesteldheid der wereld gepaard. De aarde, zooals ze nu is, is niet bestendig zoo geweest, maar draagt de duidelijkste sporen van diepgaande verandering in haar ingewand. Uit dien hoofde hebben we ons die eerste voorbereidende periode van het Noachietisch verbond te denken als doorleefd op een in elk opzicht van onze tegenwoordige verschillende aarde. Op die geheel andere aarde heeft het eerste menschengeslacht zichzelf op zijn gebroken enkels stuk geloopen.

Was daar dan geen genade Gods? Zeker wel! Eenerzijds was die zelfs veel grooter dan nu. 't Leven was in longaevitas langer. Ook geestelijke genade ontbrak niet. Godgetrouwen waren er ook toen. De cultuur was juist in die eerste periode zoo hoog, dat er destijds gronduitvindingen zijn gedaan en gaven en talenten geschitterd hebben, die door Calvijn terecht aan den Heiligen Geest worden toegeschreven. Maar toch, het resultaat dezer eerste periode wordt meegedeeld in Gen. 6 : 5: „En de Heere zag, dat de boosheid des menschen menigvuldig was op de aarde, en al het gedichtsel der gedachten zijns harten te allen dage alleenlijk boos was". In den regel worden deze woorden misverstaan, n.l. in zoover ze dan aangevoerd worden als bewijs voor de erfzonde. Doch wel staat er, dat toen de bestialiseering hand over hand was toegenomen, zoodat nu de zondigheid, die in het menschelijk hart schuilde, realiteit was geworden, maar van den beginne was dat alzoo niet geweest. 't Was het resultaat eener ontwikkeling. De stoot daartoe wordt in de eerste vier verzen aangegeven. Het verschil blijkt uit hfdst. 8 : 21. Daar is alleen sprake van יֵצֶר. Dat is nog iets anders dan, gelijk in hfdst. 6 : 5 staat, כָּל־יֵצֶר מַחְשְׁבֹת Bovendien staat hier enkel רַע en niet רַק רָע. Het vormsel van het hart des menschen draagt dit stempel van der jeugd af. Ook bij die groote genade en niettegenstaande de Godgetrouwen zich in hun isolement heiliglijk hadden gehandhaafd, zou alles ten onder zijn geloopen. Een bewijs dus, dat, als God niet als tuchtmeester in eigen hand het menschelijk geslacht neemt, er niets van terecht komt. Die eerste periode is παιδαγωγός tot wat in het Noachietisch verbond kwam, gelijk de wet van Sinai παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν is. En de tweede periode, die nu komt, wordt reeds aangekondigd als zullende voortloopen tot op den oordeelsdag, blijkens Gen. 8 : 22: „voortaan al de dagen der aarde". Deze periode heeft dus een constant en permanent karakter. Er begint een ontwikkeling van het menschelijk leven, die waarborg biedt niet te zullen worden afgebroken tot op den oordeelsdag.

Zoo komt de vloed dus aan den dag in zijn dubbel karakter: als straf en

ter behoudenis. 1 Petr. 3 : 20 en 21 wijzen daarop. Gelijk het water van den zondvloed Noach met de zijnen heeft behouden, zoo behoudt ons nu de doop. Die vloed is niet een soort buitenkans geweest voor acht zielen, maar in hen voor het menschelijk geslacht. Was die vloed er niet geweest, er zou niets van terecht zijn gekomen. Die vloed is een genademiddel geweest, waardoor God de ontwikkeling van het menschelijk leven heeft gered. Daarom geeft ook het gebed in het Doopsformulier aan, dat in het toen gebeurde de prototype van den doop lag.

III. Die tweede periode krijgt alzoo het karakter van normaliteit. Er komt een vaste vorm voor het leven, met een constant karakter. „Voortaan alle de dagen der aarde zullen zaaiing en oogst en koude en hitte en zomer en winter en dag en nacht niet ophouden." Er wordt een band om het leven geslagen. Een norma voor het huiselijk leven beperkt de vrijheid van het lid des gezins. Voor organische vanzelfsheid komt er mechanisch institutair leven. Dat alzoo ingestelde normale leven is een natuurlijk gevolg van den normalen toestand, waarin de aarde zelve door God gebracht is. Het leven van het planten-, zoowel als van het dierenrijk ondergaat wijziging, en de gesteldheid van het klimaat zoowel als de gedaante van het aardrijk wordt uit den abnormalen in den normalen toestand gezet. We mogen het ons dus niet zoo voorstellen, alsof de aarde zoo gebleven ware en alleen de mensch veranderd. Neen ook de geologische, climatologische en meteorologische verhoudingen zijn gewijzigd. Er is altijd een band tusschen de aarde en het leven van den mensch. Het verbond van Noach sluit dan ook niet alleen den mensch, maar ook het buitenmenschelijke leven in, blijkens hfdst. 9 : 9 en 10: „Maar Ik, ziet Ik richt mijn verbond op met u, en met uw zaad na u, en met alle levende ziel, die met u is, van het gevogelte, van het vee, en van alle gedierte der aarde met u: van allen, die uit de ark gegaan zijn, tot al het gedierte der aarde toe". Ook het menschelijk leven zelf wordt nu voor het eerst in een normalen toestand gebracht door de instelling der Overheid. Vs. 6: Wie des menschen bloed vergiet, zijn bloed zal door den mensch vergoten worden ; want God heeft den mensch naar Zijn beeld gemaakt". De pogingen, die men heeft aangewend om te bewijzen, dat hier niet het recht van de doodstraf ingesteld wordt, zijn niet waard, dat men er zijn woorden aan verkwist. Dan toch zou het willen zeggen, dat, als A B vermoord had, C weer op zijn beurt A moest vermoorden, iets wat de algeheele uitroeiing van het menschelijk geslacht ten gevolge zou hebben. Daarom kan hier alleen aan de overheid worden gedacht. De bestaande ordening krukte en sukkelde op het patriarchale leven voort. Ze bezweek langzamerhand. Maar daarvoor in de plaats komt nu

de staatsordening, die uitwendig een band om de menschen slaat. De patria potestas bestond reeds. Ook de potestas maritalis. Maar er was nog geen mechanisch intredende autoriteit voor den eenen mensch over den anderen gegeven.

En nu zien we, hoe het eerste pogen van de nieuwe menschheid is om heel het menschelijk geslacht in die ordening te binden. Maar de staatsordening is alleen geschikt voor beperkte uitbreiding, en totaal ongeschikt om geheel het menschelijk geslacht onder één hoofd te omvatten. Daarom wordt dat streven van den mensch bij Babel gekeerd, en de eene menschheid in verschillende nationaliteiten verspreid. Zoo wordt er een uitwendige normaliteit ingesteld als een middel om de cultuurontwikkeling van het menschelijk geslacht tot stand te brengen.

Daaraan wordt verbonden een uitwendige ethische ordening. Hfdst. 9 : 4: „Het vleesch met zijn ziel, dat is zijn bloed, zult gij niet eten". Tot dusver was er geen uitwendig zedelijk gebod aan den mensch gegeven. Het proefgebod toch droeg geen ethisch karakter. Tot nog toe dreef alles op 's menschen eigen zedelijke aandrift. Maar nu voor 't eerst komt er als prototype van Sinai een uitwendige ethische ordening, om van het bestiale tot het humaniteitskarakter op te klimmen.

De verdere bepalingen bij het Noachietisch verbond bestaan daarin, dat de vruchtbaarheid geperpetueerd wordt, luidens Gen. 9 : 1 : „En God zegende Noach en zijn zonen, en Hij zeide tot hen : Zijt vruchtbaar en vermenigvuldigt en vervult de aarde", en in vs. 7 nogmaals : „Maar gijlieden weest vruchtbaar en vermenigvuldigt ; teelt overvloediglijk voort op de aarde en vermenigvuldigt daarop". Met deze bepaling hangt samen, dat we hier metterdaad een ander menschengeslacht voor ons hebben. Uit het overige was slechts een enkel geëthizeerd gezin overgebleven. De reuzen, die er tegenover stonden, zijn nu weg. De Gereformeerden hebben steeds op het andersoortige van dit geslacht gewezen. In Luthersche en andere kringen heeft men daar nooit acht op geslagen. Maar de wetenschap van het atavisme heeft aan de Gereformeerden gelijk gegeven, en aangetoond, hoe de gansche ontwikkeling van heel het geslacht afhankelijk is van het prototype. Nu was het Noachietische gezin de edelste loot aan den stam der oude menschheid. Vandaar ook het verschijnsel, dat dit nieuwe geslacht dadelijk zoo hoog staat. 't Is dadelijk in drieën gedeeld. Die driedeeling, uit ethisch standpunt bezien, gaat nog steeds door. Afrika, Azie en Europa leveren nu nog zeer duidelijk elk een eigen menschentype. Nu nog vinden we bij de negers in Afrika de Barabei, het Kannibalisme, de laagste trap van ontwikkeling, of eigenlijk in 't geheel geen ontwikkeling. De inwerking der genade is daar op haar minimum. In Azie

echter zien we eenerzijds een zeer hooge cultuur-historische ontwikkeling bij de Indiers, in China en Japan: goedgeordend staatsleven, comfort en intellect. Maar toch komt het voor de ontwikkeling van het menschelijk geslacht niet in aanmerking. 't Is alles tot den Himalaja, den Chineeschen muur en de eilanden beperkt gebleven. Er is één opschieting geweest, maar daarna is het blijven staan. En zooals het nu is, zoo was het duizend jaar geleden ook. 't Heeft een gemaniereerden vorm, denk slechts aan het kastenwezen in Indië en de Fakirs in China. 't Zelfde geldt ook van de oorspronkelijke bewoners van Amerika. In het begin der 15e eeuw hadden ze een hooge mate van ontwikkeling, gelijk in China, Indië en Japan; maar voor de ontwikkeling van het menschelijk geslacht zijn ze van geen beteekenis geweest.

[De beteekenis van deze paragraaf is om te doen uitkomen, dat God het menschelijk geslacht niet los laat. Die bewering wordt omvergeworpen door Jezus' zeggen, dat God de wereld heeft liefgehad. De gratia communis bedoelt het leven te verdedigen tegen den verwoestenden en verterenden invloed der zonde. 't Groote doel Gods met zijn gratia communis is om de bestialiteit te stuiten en een menschelijke cultuurontwikkeling mogelijk te maken. Daarin toont Hij zijn philantropia, ja zelfs zijn philokosmia.]

Naast die twee stroomen van ontwikkeling in Azie en Afrika vinden we nu een derden, die gebonden is aan de Middelandsche zee. הַיָּם הַגָּדוֹל. Het leven van de Levant vertoont een geheel eigen ontwikkeling. Nu nog beheerscht het in de politiek de heele wereld. We hebben hier te doen met een ontwikkeling, waarvan wij nu nog genieten. Ze valt uiteen in een Babylonisch-Egyptisch en een Helleensch-Romeinsche. Maar de stoot ertoe is niet uitgegaan van Japhets nakomelingen, doch van de Semieten. De eerste actie gaat uit van Babylon, van de Semieten. Waar komt graphisch de cultuur het eerst tot hooger ontwikkeling? In de lijn van Japhet, maar die heeft het niet uit zichzelf. Hij heeft het alles uit den Semietischen stam. 't Schrift hebben we van de Semieten. Ook Renan zei het: Cultuur-historisch woont Japhet in Sems tenten.

De drie lijnen van Sem, Cham en Japhet worden bij de Levant in elkander gestrengeld. In Egypte vinden we een vermenging van Chamietisch en Semietisch leven, om dan op Japhet over te gaan in de Grieken en Romeinen. Bij hen is permanentie van ontwikkeling. Op hun schouders staan wij nu nog. Aan de lijn van Plato en Aristoteles spinnen wij nog voort tot op den oordeelsdag toe, terwijl al wat daarbuiten ligt stationair blijft of zichzelf verwoest. Die Levantische ontwikkeling beheerscht dus den toestand. In 't vroegere spraakgebruik heette dat het Oosten. Dit duidt nog steeds op dat ééne plekje

waar het paradijs is geweest. Daar vindt de groote ontwikkeling haar middenpunt.

Maar toch zou die cultuur-historische ontwikkeling uit de gratia communis niet tot het doel hebben geleid. Ook bij de Levantische volken treffen we wel meerdere potentialiteit voor ontwikkeling aan, maar, aan zichzelf overgelaten, vernielen ze in 't eind toch zich zelf. Assyrië, Babylon, Egypte, Griekenland en Rome, zelfs die volkeren met hun permanente ontwikkeling, worden te weelderig en dragen dan geen vrucht meer. En nu blijkt, dat deze gemeene gratie alleen dan haar doel bereikt, als ze ethisch gesteund wordt door de gratia particularis. Wanneer een van die volken aanvoer van de particuliere genade ontvangt, dan is dat de stut, die de zelfvernieling tegengaat en de volle doorschieting der cultuurontwikkeling mogelijk maakt. Het Romeinsche leven zou zijn doodgeloopen, maar door het Christendom komt het tot hoogere cultuur. En daarbij komen dan geen dingen van 't Christendom uit. Er zit geen grein particuliere genade in. 't Werkt alles met gegevens uit de schepping. Maar dat alles moet gedragen en ontwikkeld worden door den mensch. En dus is het nu de vraag, of in dien mensch de zonde zóó wordt teruggedrongen. dat hij dat hoogere kan praesteeren. Alleen daar, waar een ethisch hooger standpunt kwam door de particuliere genade, kan de ontwikkeling vol worden. Vandaar de hoogste ontwikkeling juist bij de Christenvolken. En vandaar ook dat, als Japan wil meedoen, het niets anders kan dan van de Christenvolken copieeren.

Dat optreden van de ethische invloeden der particuliere genade is het ook, waardoor de tegenstelling van Kerk en Staat geboren werd. In het staatsleven als zoodanig schuilt geen sikkepit evangelie. Het is slechts een ordening voor het menschelijk leven. Maar waar nu de particuliere genade optreedt, treedt ze op in de geloovigen, die zich als een eenheid in Christus vereenigen in een kerk. De tegenstelling tusschen Kerk en Staat ligt dus niet in natuur en genade, maar in: gemeene en bizondere genade.

IV. Nog kan de vraag worden gedaan, of het leven der gemeene gratie buiten Christus staat. Let wel, niet of er niet ook wel ethische invloeden op inwerken, maar of ze er principieel mee samenhangt. En dan moet het antwoord zijn: ongetwijfeld. Ook geheel die helpende redding komt uit den Christus. Doch niet uit Christus als verlossingsmiddelaar ter zaligheid, maar uit hem als den scheppingsmiddelaar. Het scheppingsleven zelf heeft van den middelaar niet zijn essentie, maar wel de modaliteit van zijn existentie ontvangen. Het is het Eeuwige Woord, *door* 't welk alle dingen geschapen zijn en tot op dezen oogenblik in stand worden gehouden.

Ten slotte komt nog de vraag aan de orde: Betreft de cultuurontwikkeling alleen de uitwendige vormen van het menschelijk leven of ook zijn zedelijke en godsdienstige zijde? Immers dat er op het terrein van huisbouw, kleeding, wetenschap en staatsleven ontwikkeling is, raakt nog niet 's menschen ethisch-religieus bestaan. Het antwoord op de gestelde vraag is beslist ontkennend. Wel is die ontwikkeling van zeer hooge beteekenis. Daardoor is, ook buiten alle wedergeboorte, een hoogte te bereiken van personeele en civiele iustitia, waar heel wat belijders des Heeren zelfs niet toe komen. Ook op sociaal gebied geldt dat. Maar wie dan ook nagaat, hoe men in onze dagen de sociale quaestie zoekt op te lossen, bespeurt, dat dit niets met de wedergeboorte te maken heeft. Doch wel werkt er een hooge ethische kracht in, en deze kracht mag nooit uit den wortel van het kruis van Golgotha, maar moet steeds uit den wortel van het scheppingsleven verklaard, zijdelings gesteund door de kerk van Christus, die alleen stut en ideeën geeft. Daarin ligt ook de verklaring van de deugden der Heidenen, waarin we de groote werken Gods hebben te eeren.

En wat nu het religieuze gebied betreft, daar heeft de gratia communis alleen afgoderij tot stand gebracht. Er mag dan ook niets op worden afgedongen, dat de religie, buiten zaligmakende genade, slechts afgoderij te weeg brengt. Maar onderzoekt men nu dat religieuze leven bij de Grieken en Romeinen en bij de Egyptenaren, i.e.w. bij de volken aan den Levant, die verstoken bleven van Gods bizondere openbaring, dan treft men daar niettemin diep religieuze gedachten aan, die voor Christendenkers vaak tot leidende gedachten zijn geweest. 't Blijft altoos zondige religie, maar alleen dank zij de gemeene gratie is er onder menschen althans nog religie gebleven. Hoe afgodisch ook, toch is ze nog een kracht in het leven, en die kracht is enkel te verklaren uit het Noachietisch verbond.

§ 8. *De Foedere gratiae specialis.*

Met een door gemeene gratie in stand gehoudene en tot kosmische ontwikkeling gebrachte wereld als onderstelling en ondergrond, treedt nu in de tweede plaats het verbond der particuliere genade op, dat evenals de gemeene gratie de handhaving van de eere Gods tegenover Satan bedoelt, maar in onderscheiding van de gemeene gratie geestelijk essentieel en eeuwig is. De gemeene gratie kan het niet verder brengen dan tot iustitia civilis. Ze beheerscht den vorm, niet het wezen van ons menschelijk leven, en ze loopt af met den oordeelsdag. De gratia particularis daarentegen herstelt het recht in iure divino, en leidt tot een rechtvaardig staan van den zondaar voor God. Ze brengt het in deze bedeeling nog niet tot haar adaequaten vorm, maar herstelt en verheft alle potentiën in het menschelijk wezen, en diensvolgens gaat ze in het oordeel van den jongsten dag niet onder, maar zal juist omgekeerd eerst door de crisis van de geestelijke en kosmische eindcatastrophe tot haar volle ontplooiing komen. Haar hoofdmomenten zijn:

1°. voor haar geestelijk karakter: *a.* het eeuwige vredeverbond van Vader, Zoon en H. Geest; *b.* de uitverkiezing; *c.* de incarnatio; *d.* het kruis van Golgotha; en *e.* de opstanding.

2°. voor haar essentieel karakter: *a.* de unio mystica cum Christo; *b.* de palingenesie van de uitverkorenen; en *c.* de toekomstige palingenesie van den kosmos.

3°. voor haar eeuwig karakter: *a.* het laatste oordeel, de scheiding van de schapen en de bokken; en *b.* het daarop volgend regnum gloriae.

Dit genadeverbond is evenals het pactum salutis een verbond tusschen God en Christus, niet met de uitverkorenen; edoch met dit verschil, dat het pactum salutis wordt aangegaan met Christus als het Eeuwig Woord en teweegbrengt, dat Hij de verlossingsmiddelaar wordt, terwijl het speciale of particuliere genadeverbond wordt aangegaan met den Christus als zijnde middelaar en optredend als hoofd van de uitverkorenen, d. i. van het te herbaren menschelijk geslacht, en alzoo als κεφαλὴ τοῦ σώματος heel dit lichaam in Zich besluitende. Het is daarom onjuist te zeggen, dat het eerst als eeuwig verbond met den Christus en daarna als tijdelijk verbond met de uitverkorenen is gesloten. In den persoon

des middelaars is het aangegaan met al de Zijnen. En voor niet één zondaar geldt het, tenzij hij in Christus besloten zij.

Dit speciale genadeverbond ondergaat essentieel noch wijziging noch verandering, maar wel doorloopt het zeer onderscheidene perioden wat zijn vorm van openbaarmaking en van toebedeeling betreft. In praegnanten verbondsvorm wordt het eerst aan Abraham geopenbaard, maar in zijn strekking en bestanddeelen is het reeds afgekondigd in het paradijs, en zoo vóór als na Abraham is het door wedergeboorte aan alle Gods uitverkorenen toebedeeld. In zijn openbaarmaking aan en door Israel neemt het den symbolisch-nationalen vorm aan, en na de incarnatie gaat het in het reëel-oecumenischen vorm over door in de Wereldkerk, de kerk des Nieuwen Testaments, als nieuw verbond der genade op te treden. In alle deze historisch uiteenloopende vormen staat het steeds in verband met de gratia communis, in zooverre het deze ethisch steunt en zich door deze het terrein van zijn werkzaamheid verzekerd ziet, en in de symbolisch-nationale bedeeling aan Israel neemt het de gratia communis zelfs geheel in zich op, om zich eerst op den pinksterdag weer geheel van haar te onderscheiden.

Met dit laatste hangt het samen, dat het particuliere genadeverbond in zijn symbolisch-nationale bedeeling zelfs het foedus operum weer op den voorgrond stelt, teneinde juist door deze antithese tusschen wet en genade zijn eigenlijk karakter te klaarder te doen uitkomen. Deze aan Israel gegeven wet strekt dan eenerzijds om den symbolisch-nationalen vorm in een gradueel hoogere iustitia civilis te verwezenlijken, en anderzijds om παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν te zijn. De verwarring van deze beide doeleinden en de poging om aan de gradueel hoogere iustitia civilis in Israel een duurzaam en essentieel karakter toe te kennen, leidt dan tot het optreden van het Judaisme, en daarom van de zijde der apostelen tot de principieele bestrijding van dit wetsstandpunt, zoodra het heerschen wil in plaats van te dienen, en in dien zin als vormelijk verouderd en principieel zondig wordt tentoongesteld

Het Genadeverbond heft niet het wezen van het Werkverbond op. De eisch van volstrekte conformiteit aan Gods ordinantien blijft onverzwakt bestaan, en het oefent, zoo in het schuldbesef en berouw aan de zijde van den wedergeborene als in de oboedientia passiva en activa van den Christus, zijn volle werking. Ook de regel, dat wie de wet volkomen volbrengt het loon der eeuwige zaligheid ontvangt, is niet teruggenomen. Wat alleen door de zonde wegviel, is de mogelijkheid om haar in dien zin te volbrengen. Den zondaar moet alles uit loutere

genade toekomen, en dit volledig en in alle deelen en trappen uit loutere genade, zonder eenige contrapraestatie onzerzijds ons toegebracht worden van een eeuwig en onvergankelijk heil maakt het eigenlijke wezen van het Genadeverbond uit. Zóó echter, dat het den wedergeboren zondaar niet van de ordinantiën Gods vrij maakt, maar juist hem tot volstrekte conformiteit met die ordinantiën èn oproept èn in het rijk der heerlijkheid brengt.

Hoezeer geestelijk in zijn uitgangspunt is dit Genadeverbond nochtans niet dualistisch. Wel begint het met de palingenesie der ziel, maar het doelt evenzoo op de palingenesie van het lichaam. Centraal legt het den band met Christus in de unio mystica, maar in den omtrek strekt het zich tot alle krachten en vormen van het kosmische leven des menschen uit. Het is particularistisch krachtens de uitverkiezing; maar zóó, dat het niet enkele individuen zaligt, doch geheel het organisme van ons menschelijk geslacht reorganiseert. Het richt zich tot den persoon, maar neemt dien persoon altijd in zijn organisch geslachtsverband. Het verminkt den mensch niet, maar dringt met een nieuw levensprincipe en een verhoogde levensenergie in al zijn gaven en talenten door.

Diensvolgens is het wel ons van buiten toekomende uit het besluit, quantitatief bepaald door de uitverkiezing, zich buiten ons realiseerend in de vleeschwording en de offerande van Christus, en zoo ook mystiek in ons dringende door de wedergeboorte, maar toch ook evenzoo ons bewustzijn toesprekende in de openbaring, persoonlijk op ons aandringende in de roeping, bewuste bewilliging van ons vragend in geloof en bekeering, ons overtuigend in de rechtvaardigmaking, ons heil bezegelend door den ἀρραβὼν τοῦ Πνεύματος, en ons oproepend tot een nieuwe gehoorzaamheid; nieuw, niet als vorderde ze van ons iets nieuws of hoogers, dan de wet bij Israel, maar nieuw als hebbende niet meer het oude motief, het zoeken van zaligheid, maar als voortspruitende uit het geheel nieuwe motief van nooit eindigenden dank voor 't uit loutere genade verkregen erfgoed.

De teekenen van dit Genadeverbond zijn de eenmalige sacramenten van besnijdenis en doop bij den aanvang van het leven, en de veelmalige sacramenten van pascha en avondmaal tot sterking van 't ontvangen geloofsleven.

Het Genadeverbond staat in al zijn vormen niet op een deugd, die het eischt, maar op een deugd, die het geeft. De eisch van dit verbond is de eisch van trouw en geloof beide, in Oud en Nieuw Verbond door hetzelfde woord: אֱמוּנָה en πίστις aangeduid, maar voor ons Westersch

besef uiteenloopend, 't geloof als actie van het denkend bewustzijn, de trouw als actie van het zedelijk leven; en zoo deze trouw als dit geloof gaan beide op den God-Middelaar, en door den middelaar op den Drieeenigen God. Ons geloof is geloof in de trouwe Gods, onze trouw het antwoord der ziel op de trouw onzes Heeren, en het hoofdeinde van dit Genadeverbond blijft voor ons geloof niet onze zaligheid, maar de openbaring van de almachtigheid, de heiligheid en de barmhartigheid Gods.

Voorwaardelijk is dit Genadeverbond nooit. God geeft alles. Alles om niet. En niets van wat God geeft is afhankelijk gesteld van de contrapraestatie des menschen. Maar wel is hier onderscheid te maken tusschen hetgeen toekomt aan den nog dooden zondaar, die niets anders dan volstrekt passief zijn kan, en tusschen hetgeen na zijn levendmaking in en door hemzelven geschiedt in zijn hoedanigheid van συνεργὸς τοῦ θεοῦ. In dit alles toch rekent zijn eigen bewustzijn en zijn eigen wilsactie mede, die wel oorzakelijk bewerkt worden door de van God uitgaande verlichting wat zijn denken, en evenzoo door de van God uitgaande heiliging wat zijn neigingen aangaat, maar waarin zijn ik toch denkend en handelend optreedt, en die derhalve door hemzelven te richten zijn naar een regel van geloof en wandel, dien God hem uitwendig voorstelt.

Er is niet een inwendig en uitwendig Genadeverbond. Dit zou strijden met zijn geestelijk, essentieel en eeuwig karakter. De onderstelling van een uitwendig Genadeverbond is alleen opgekomen ter handhaving van de Volkskerk. Maar wat moet erkend, dat de openbaring van dit verbond onder menschen nooit een adaequate is, zoodat de privilegia foederis, wat hun uitwendige gestalte aangaat, ook kunnen ten deel vallen òf aan hem, die er de realiteit nog niet van ontving, òf ook aan dengene, die er de realiteit nooit van ontvangen zal. Wat deze laatsten betreft, zoo schept dit voor hen eene verhooging van verantwoordelijkheid, zoodat het hun ondragelijker zal zijn in den dag des oordeels; en wat de eersten betreft, een bevoorrechting boven hen, die eerst door hun bekeering in het genot ervan geraken, hen alzoo verplichtende tot een meerdere dankbaarheid. Welke van die beide gevallen regel is, hangt af van tijden en omstandigheden. Bij het eerste optreden van Christus' kerk is het de regel, dat de uitverkorenen eerst op later leeftijd tot deze privilegia ingaan. In normale tijden daarentegen geldt de regel, dat de geloovigen onder de dispensatie van deze privilegia geboren zijn. Dit laatste is alzoo de eigenlijk door God gewilde verhouding, en deze vindt daarom haar oorsprong in het wezen van het Genadeverbond, omdat dit niet individualistisch, maar organisch van natuur is, over-

eenkomstig het karakter van het geestelijk leven, waarin de zonde, die het te niet komt doen, uitbrak. Tegen de schending van het heilig karakter van dit verbond heeft de kerk te waken door haar tucht, en waakt God door Zijn oordeelen.

Toelichting.

I. Onze eerste observatie betreft het verband tusschen het Noachietisch verbond en het Genadeverbond. In de paragraaf is daaromtrent gezegd, dat het Genadeverbond het Noachietisch verbond onderstelt en tot ondergrond heeft. Het Genadeverbond laat zich zonder het Noachietisch verbond eenvoudig niet denken. God moet eerst de zonde stuiten, anders is elk Genadeverbond overtollig. Wil het Genadeverbond zondaren zaligen, dan moeten die er eerst zijn. Ze komen er door geboorte uit vader en moeder. Ware er nu geen gemeene gratie ingetreden, dan had de val onmiddellijk den dood van Adam en Eva ten gevolge gehad. De objecten van het Genadeverbond zouden er zonder de gratia communis niet wezen. Er zouden geen uitverkorenen zijn. Niet geboren toch zouden ze wel idealiter in God kunnen bestaan, maar ze zouden geen existentie hebben in de realiteit, in de gemeenschap met ons zondig geslacht en alzoo der verlossing en verzoening behoeftig. Dat ze er zóó nu zijn, zou niet kunnen zonder gemeene gratie.

Doch 't is niet alleen noodig, dat die objecten, die personen bestaan, ze moet ook ergens zijn. Ze moeten op deze wereld zijn. En zal dat zoo wezen, dan moet deze wereld bewoonbaar wezen. Dan kan de heele wereld geen woestijn wezen. De woestijn teekent ons juist, hoe heel de wereld zou zijn, indien de vloek had doorgewerkt. Dank zij de gemeene gratie is er een wereld. Op die wereld echter vindt men nog b.v. aan de Noord- en Zuidpool, heele streken, die onbewoonbaar zijn. Maar er zijn ook bewoonbare plaatsen. En dat is een conditie voor het Genadeverbond.

Voorts dient er op gelet, dat, indien de welstand van het menschelijk leven niet zekeren graad bereikt, er van een bemoeiing met hoogere dingen geen sprake kan zijn. Dan blijft hij bot en stomp, zonder orgaan voor een hooger leven. Vooral wanneer er een voortdurende woeling onder de menschen is. Het Afrikaansche ras is het onvatbaarste. Dat zijn dan ook haast geen menschen. Onder eindelooze vechtingen leven ze zoo laaggezonken als men zich maar denken kan. Dat ligt niet aan die menschen. Want diezelfde negers zijn in Amerika onder alle belijdende Christenen de warmste. Maar de existentie moet die normaliteit hebben, dat er aan hoogere belangen gedacht kan worden. Dat wil niet zeggen, dat er in Afrika geen gemeene gratie is. Neen,

ze is ook daar. Maar ze is er slechts in kleine dosis. En als nu ook eens dat weinigje weg was, dan zou de mensch volkomen stompzinnig zijn.

Verder, het is de wil van God niet enkel dat de uitverkorenen zalig zullen worden, maar ook dat ze het zullen weten. Hij werkt niet enkel mystiek, maar ook op 't bewustzijn. Hij geeft Zijn woord en de kennis van Zijn waarheid. Daarvoor is nog veel meer noodig. Daarvoor moet de mensch kunnen lezen en schrijven. Dus er moet letterkundig leven, wetenschappelijke ontwikkeling zijn. Er moet een spiegel zijn, waarin de realiteit kan worden opgevangen en gereflecteerd. En dien spiegel bezitten we in de gemeene gratie.

Ook heeft Christus gewild, dat Zijn Genadeverbond in een Kerk zou geopenbaard worden. En die Kerk is alweer niet bestaanbaar zonder gemeene gratie.

Dus op alle manier is de gemeene gratie voor het Genadeverbond onmisbaar. Toch mag niet gezegd, dat ze een praerequisitum daarvan is, want ze heeft een eigen einddoel, n.l. dat God door die stuiting van zonde en verwoesting, trots Satans tegenstand, Zijn kunstgewrocht doet uitkomen.

Maar er is Heterogonie der Endzwecke. Omdat dit het einddoel der gemeene gratie is, wil dat daarom nog niet zeggen, dat ze niet ook nog een nader doel heeft met het oog op iets anders. Zoo is het telkens in het leven. Men leeft op de aarde om in den hemel te komen. Maar tevens ter opvoeding. Zoo nu heeft ook de gemeene gratie haar nevendoel voor het Genadeverbond.

Maar juist omdat het Genadeverbond de gratia communis onderstelt, moet er tusschen die beide een verbindend cement bestaan, een pees, die beide vereenigt. Die organische eenheid nu ligt in beider oorsprong en uiterste einddoel. Beider oorsprong ligt in de eenheid van den scheppings- en verlossingsmiddelaar. Ze zijn beide uit Christus; maar uit Christus, de eene maal genomen als het eeuwige Woord, de andere maal als het vleeschgeworden Woord. Beider einddoel ligt in de verdediging van de eere Gods tegenover Satan. Doel toch van de gratia communis is, om tegenover Satan de ontplooiing van de gewrochten Gods door te zetten; en van het Genadeverbond, om de werken des duivels te verbreken.

II. Ook dient gewezen op de tegenstelling tusschen de notae characteristicae dezer twee verbonden.

De gratia communis brengt 't niet verder dan tot iustitia civilis, wat niet beteekent: burgerlijk recht, maar: iustitia inter cives, wat onder ons menschen en met betrekking tot onze maatschappelijke bedeeling recht en gerechtigheid bevorderen kan. Dat alles is zeer wel verstaanbaar zonder geloof, en staat tegenover de iustitia originalis. Er zijn dikwijls zeer oneerlijke geloovigen en zeer eerlijke ongeloovigen. Dat diepe probleem, dat zoo licht een ergernis

voor het geloof wordt, vindt niet, zooals Rome zegt, hierin zijn oplossing, dat de natuur des menschen niet bedorven is, maar daarin, dat God de zonde stuit. In die burgerlijke gerechtigheid bestaan graden. Bij sommigen, moordenaars en echtbrekers, is ze zeer klein; bij anderen gewoon fatsoenlijk; terwijl ze bij nog anderen zulk een hoogen graad bereikt, dat ze Christenen beschamen.

Hierbij komt ook ter sprake het punt van de virtutes paganorum. Zoo beschamen b.v. de Chineezen ons in den eerbied der kinderen voor hun ouders. Ook die virtutes paganorum nu behooren tot de gratia communis, tot de iustitia civilis. Ze hebben enkel beteekenis voor deze aarde, maar geene voor 't eeuwige leven en de zaligheid der ziel. Men kan hier op aarde de edelste man zijn geweest, en toch sterven als een hond met een ziel zonder een vonk van geestelijk leven.

Datzelfde komt niet slechts uit op het gebied van den wil, maar ook op het terrein van het bewustzijn. Het teekent zich ook in de wetenschap in de σοφία. Ook onder de ongeloovigen treft men dikwijls een ontwikkeling aan, waarbij de botheid van vele Christenen droevig afsteekt. De Christenen zijn waarlijk niet altijd de snuggersten. De Kainieten waren veel schranderder dan de Sethieten. Niet Israel had de wijsheid, maar Egypte. Voor den tempelbouw hebben ze Hiram uit Tyrus noodig. De ontwikkeling van het denken vindt men bij de Grieken, van het recht bij de Romeinen. Datzelfde verschijnsel heeft Paulus op het oog, als hij in zijn Corintherbrief de wijsheid der wereld en de dwaasheid Gods tegenover elkander plaatst. Op den Areopagus toont hij het denken der Grieken te respecteeren. Er is wel degelijk σοφία bij hen. Maar ze geeft nooit een grein voor de zaligheid. Zoodra het op de eeuwige dingen aankomt, zet de σοφία τοῦ κοσμοῦ zich in μωρία om. In de prediking is die σοφία τοῦ κοσμοῦ dikwijls schandelijk in een hoek getrapt. Maar ze moet wel degelijk gerespecteerd als een vrucht van de gemeene gratie. Alleen maar: ze kan slechts werken met de eindige gegevens van dezen kosmos, en slaat in μωρία om, zoodra ze zich verder waagt.

In de tweede plaats: de gratia communis verandert wel den *vorm*, maar niet het wezen. In zijn wezen sterft de meest rechtschapen en kundigste man, buiten wederbarende genade om, precies zoo als hij geboren is. Een man als Kant, een kerel, die zoo diep gedacht heeft, is (we oordeelen nu niet over zijn staat) in zijn wezen even onveranderd gebleven als hij bij zijn geboorte was. Zelfs ongeloovigen geven dat dan ook toe. Buckle, die een ontzaglijke studie gemaakt heeft, getiteld „History of the Civilisation in England" komt tot de conclusie, dat het leven in zijn vormen wel verfijnd, maar in zijn wezen onveranderd is gebleven. Onder een gewone huisjapon of een prachtig feestgewaad, het doet er niet toe: het hart blijft even boos en ellendig. Datzelfde

getuigt ook de Schrift in Psalm 14 en 53. Er is niemand die goed doet, er is er ook niet tot één toe. Zoo was Davids ervaring, en niet anders bleek het in Noachs dagen: „Het vormsel van 's menschen hart is boos van zijn jeugd aan". En in Romeinen 3 herhaalt Paulus hetzelfde wat David in Psalm 14 zegt. Nu sprak David van dat boerenvolkje der Joden en Paulus van de fijne Grieken en Romeinen. Maar ook al die ontwikkeling bij de laatsten had niets aan dat menschelijk wezen kunnen veranderen. In Romeinen 1, 2 en 3 bewijst Paulus juist, hoe de kiem van het hart even slecht was gebleven. Uit het menschenhart zelf kan geen gerechtigheid voortkomen. God moet ze openbaren, en Hij alleen. Dat ziet men ook in de algemeene cultuurontwikkeling. De Romeinsche Republiek, Griekenland onder Solon, het Egyptische Doodenboek, 't bewijst alles, hoe een volk bij verfijning topzwaar wordt en ineenvalt. Men zou zoo denken: nu *nog* een stap vooruit, en dan zal het hart toch wel anders worden. Maar niets daarvan. In de Middeleeuwen is de doorwerking van het kwaad nog weer gestuit. Maar aan 't eind van die periode treft men algeheele demoralisatie aan, tot in de kerk. Dat was niet iets specifiek Roomsch, maar algemeen. En altoos ziet men het dan eindigen in onnatuurlijke zonden. Toen kwam de Calvinistische Reformatie, doch daarna weer verval, en op het eind der 18e eeuw is er een algeheele décadence, waaraan de Fransche Revolutie een eind maakt. Doch ook daarin komt weer de boosheid uit van het menschenhart. Toen was het weer de tucht van Napoleon, die eenige verbetering bracht. En thans vragen weer alle ernstige denkers zich af, waar het heen moet. De ergste zonden woelen weer onder de volken. In Parijs kan men dames in café's zien zitten, waar geen heeren in worden toegelaten, maar waar alleen oude rijke dames hun onnatuurlijke zonden botvieren als gemeene zwijnenwezens. Feitelijk ziet men daar weer de toestanden van het oude Rome terug. Met de Armenische gruwelen in de negentiende eeuw herhaalt zich weer de guillotine der Fransche Revolutie en de bloedbruiloft van den Bartholomeüsnacht. Er is wel verfijning, en die geeft God, maar het menschelijk hart blijft volkomen hetzelfde.

Nog een laatste punt. De gratia communis werkt slechts zoolang deze bedeeling duurt. Ze is temporeel, in tegenstelling met de gratia specialis, waarbij een perseverantia sanctorum beleden wordt. Maar hier is de eindpaal in deze wereld gesteld. De gratia communis heeft geen causale kracht voor de eeuwigheid. Bij de catastrophe van Christus' wederkomst gaan alle musea, alle schatten van kunst en rijkdom weg. Ook de Bijbel, die geproduceerd is uit de bron der gratia specialis, maar wat taal en stijl betreft uit de gemeene gratie voortkomt, valt dan weg. Dan zullen we onmiddellijk het eeuwige licht zelf opvangen. Ook alle theologische studie houdt dan op. Dat alles heeft een zeer

temporeel karakter. Wel lezen we in Openbaring 21 : 24 en 26, dat de koningen der aarde de heerlijkheid en eere der volken in het Nieuwe Jeruzalem zullen inbrengen, maar dat kan niet beteekenen uitwendige staatsie of vertoon. Want de wereld zal in brand ondergaan. De Schrift wijst er ten slotte uitdrukkelijk op, dat de eindontwikkeling der gemeene gratie zal realiseeren, wat Ezechiel in hfdst. 28 : 2 van Tyrus zegt: „Omdat uw hart zich verheft en zegt: Ik ben God, ik zit in Godes stoel, in het hart der zeeën! daar gij een mensch en geen God zijt, stelt gij nochtans uw hart als Gods hart." En dezen mensch der zonde, die zich tegenstelt en verheft boven al wat God genaamd of als God geëerd wordt, zal de Heere, volgens 2 Thess. 2 : 8 „verdoen door den Geest Zijns monds en te niet maken door de verschijning Zijner toekomst". En Daniel en Johannes zeggen ons, hoe al die verrijking ten slotte leidt tot het optreden van den Antichrist. Dat zal geen schurk zijn in de 4de macht, maar misschien een ijslijk respectabel heer, die veel piano speelt en summa cum laude is gepromoveerd. Met al die gaven en krachten gewapend, zal hij zich dan opmaken om zich tegen God te stellen. De openbaring van Satan, dien Luther terecht den broeder van Christus noemde. 't Is een machtig heerlijke engel geweest. Maar corruptio optimi pessima.

Tegenover deze drie notae characteristicae van de gratia communis, staat nu het drievoudig karakter van het Genadeverbond.

Vooreerst wat de iustitia betreft. Bij het groote publiek wordt altoos streng gevraagd naar wat recht is. Maar dat God ook rechten heeft, daaraan denkt men niet. Toch is er bij het recht in tweeërlei opzicht van God sprake. Ten eerste bij de iustitia civilis. Daar is het de vraag, of de overheid bij het vaststellen van het recht zich uitsluitend te regelen heeft naar den volkswensch, of wel naar Gods ordinantiën. Het antwoord moet in laatstgemelden zin worden gegeven. Daarop rust dan ook de uitdrukking tot de rechters: „Gij zijt goden". Maar een gansch andere quaestie is het, of God Zelf rechten op den mensch laat gelden. En daarover is nu sprake. Daarvan weet echter het groote publiek niets. Meer nog: zelfs vele Christenen zijn daar blind voor. De supra-naturalistische en ethische Christenen leven daar niet in, maar vragen alleen: hoe word ik heilig? De zonde is voor hen een ziekte, een krankheid, een kwaad, een epidemie, waaraan ze moeten ontkomen. Dus 't gaat bij hen niet enkel om de eeuwige zaligheid. Dat is het geval bij de Roomschen. En daarom beschamen die ons zoo vaak. Als ze die zaligheid maar verdienen, zijn ze voor alles te vinden. Bij 't Christelijk onderwijs moeten wij onze onderwijzers betalen, maar de Roomschen kunnen te kust en te keur onbezoldigde onderwijzers en onderwijzeressen krijgen. Wie als predikant op een

dorp bij een epidemie geen enkel lid der gemeente vindt, die helpen wil, krijgt als hij bij den pastoor aanklopt dadelijk iemand. Dat doet de Roomsche met het oog op zijn zaligheid. In die andere kringen echter is men uit op heiligheid. Men wil zich zelf veredelen. En een ethisch hoogleeraar, b.v. Gunning, zal nog wel eens over de rechtvaardigmaking handelen, maar in de praktijk is dat leerstuk volkomen weg uit het besef.

Toch is het juist die quaestie van de rechtvaardigmaking, die in het Genadeverbond wordt gesteld. God eischt voldoening aan Zijn recht. Daar gaat het om. De hoofdpassage hiervoor is Romeinen 3. Waar Paulus schrijft aan de kerk van Rome, dus woonachtig in de hoofdstad van dien staat, waarin het recht tot zijn hoogste ontwikkeling was gekomen, lag het in den aard der zaak, dat God de Heere hem geinspireerd heeft om juist dit punt eens beslist uiteen te zetten. En zoo vraagt hij dan in hfdst. 1 of de Heidenen, in hfdst. 2 of de Joden aan het recht Gods voldaan hebben. Maar ten opzichte van beide komt hij tot de conclusie, dat het recht Gods niet is hersteld geworden. En na dit nu omstandig te hebben uiteengezet, besluit hij daaruit dat de geheele wereld voor God verdoemelijk is.

Hfdst. 3 : 19 vv.: *οἴδαμεν δὲ ὅτι ὅσα ὁ νόμος λέγει, τοῖς ἐν τῷ νόμῳ λαλεῖ· ἵνα πᾶν στόμα φραγῇ, καὶ ὑπόδικος γένηται πᾶς ὁ κόσμος τῷ Θεῷ. διότι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον αὐτοῦ· διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας. Νυνὶ δὲ χωρὶς νόμου δικαιοσύνη Θεοῦ πεφανέρωται, μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν· δικαιοσύνη δὲ Θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, εἰς πάντας καὶ ἐπὶ πάντας τοὺς πιστεύοντας. οὐ γάρ ἐστι διαστολή· πάντες γὰρ ἥμαρτον, καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ, δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι, διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ὃν προέθετο ὁ Θεὸς ἱλαστήριον διὰ τῆς πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι, εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ, διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων, ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ Θεοῦ, πρὸς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ ἐν τῷ νῦν καιρῷ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ.* We vinden hier dus duidelijk uitgesproken, dat het Genadeverbond in de eerste plaats bedoelt een betooning van Gods rechtvaardigheid, een theodicee. Dus niet de iustitia civilis, maar de iustitia divina.

Ten tweede. Waar de gratia communis alleen formeel redt, redt de gratia particularis essentieel. 't Verschil dezer onderscheiding is dit: Wij hebben een wezen, en dat wezen heeft relatiën, waarin het tot andere staat. Die verhoudingen maken zijn gezindheden, woorden, daden en levensuitingen uit. Op al die relatiën nu werkt de gratia communis in. Ze buigt de door de zonde kromloopende relatiën voor een groot deel weer recht. Maar het wezen van den mensch blijft verkeerd staan. We zien dat in een Plato, een Cicero. Maar bij het Genadeverbond zijn volstrekt niet altoos die relatiën zoo goed. Met het zaad der wedergeboorte in zich heeft men soms langen tijd toch geen

verbeterde relatiën. En ook na de bekeering kunnen ze soms nog weer omslaan en voeren tot een zeer diepen val. David en Petrus zijn gekomen tot de ontzettendste overbuiging van de relatiën. Toch waren ze wedergeboren, en bestaat er geen de minste twijfel ten aanzien hunner wezensverandering. Dat essentieele drukt de Schrift uit in Efeze 2 : 10: *αὐτοῦ γάρ ἐσμεν ποίημα, κτισθέντες ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς, οἷς προητοίμασεν ὁ Θεός, ἵνα ἐν αὐτοῖς περιπατήσωμεν.* Dat *ποίημα* en *κτισθέντες* ziet op het wezen. Diezelfde gedachte ligt ook in Rom. 7 : 20: *εἰ δὲ ὃ οὐ θέλω ἐγώ, τοῦτο ποιῶ, οὐκ ἔτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτό, ἀλλ' ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία* Ook in 1 Joh. 3 : 9: *πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ Θεοῦ, ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ, ὅτι σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει.* En 5 : 18 : *Οἴδαμεν ὅτι πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ Θεοῦ οὐχ ἁμαρτάνει· ἀλλ' ὁ γεννηθεὶς ἐκ τοῦ Θεοῦ τηρεῖ ἑαυτόν, καὶ ὁ πονηρὸς οὐχ ἅπτεται αὐτοῦ.* Het *σπέρμα τοῦ Θεοῦ* is dus het middelpunt van ons leven, waarin geen zonde meer woont. Maar in den omtrek toonen de uitstralingen van het leven nog allerlei excessen. Dat raakt ook de onderscheiding tusschen de volmaaktheid in de trappen en in de deelen. De wedergeboorte regenereert het wezen van den mensch in al zijn deelen; wel potentieel, maar toch essentieel. De volmaaktheid in de deelen hebben al de wedergeborenen. Niet echter in de graden en trappen. Maar die raken dan ook alleen de ontwikkeling van het potentieele tot het actueele. Eerst na het sterven, in de eeuwigheid, wordt de ontwikkeling in de trappen volkomen.

Onze derde opmerking geldt de tegenstelling tusschen het Genadeverbond en het Noachietisch verbond wat den duur betreft. Het natuurverbond loopt af met deze bedeeling, maar het Genadeverbond bereikt eerst na het laatste oordeel zijn hoogtepunt en daarmee zijn volkomen ontplooiing. Artikel 37 der Nederlandsche Geloofsbelijdenis wijst daarop als het zegt dat „de gedachtenisse dezes Oordeels met recht schrikkelijk en vervaarlijk voor de boozen en goddeloozen is, en zeer wenschelijk en troostelijk voor de vromen en uitverkorenen, dewijl alsdan hunne volle verlossing volbracht zal worden." In dit: „wenschelijk" ligt juist, dat ze het nog inwachten. Het laatste oordeel dient om den rijkdom van het Genadeverbond ten volle aan het licht te brengen.

Wat nu het karakter van het Genadeverbond betreft, 't is spiritueel, essentieel en eeuwig.

't Is spiritueel. Wel heeft het ook een materieele beteekenis. De Heiland immers stelt alles op de palingenesie niet alleen van de ziel, maar ook van het lichaam en den kosmos. Wat is dan nochtans het verschil tusschen beide verbonden? Dit: de gratia communis geeft het psychische en physische als twee coördinaten bij elkander. Het Genadeverbond daarentegen begint alleen het psychische te geven, dat tot voelszins physischen achteruitgang leidt; terwijl het physische pas met den oordeelsdag komt. Geeft God aan een volk

een rijke mate van gratia communis, dan neemt de iustitia civilis toe en komt er meer comfort. Nergens vindt men een bizonder groote mate van het psychische met zeer weinig van het physische, of omgekeerd. Ze loopen coördinaat. Zóó echter is het bij Genadeverbond niet. Dat begint spiritueel. In den regel geeft het eerst vervolging. Physiek brengt het gewoonlijk in slechter conditie. Het culmineert in den Christus, en Hij zeide: „Zij hebben Mij vervolgd; zij zullen ook u vervolgen." Hier dus geen coördinatie. Hoe krachtiger de palingenesie doorwerkt, hoe meer lijden. En dat zal niet eindigen en beter worden, maar de vervolging zal toenemen. Al de profeten zijn vervolgd, de apostelen stierven den martelaarsdood, en de vervolging zal zóó sterk worden, dat de geloovigen genoemd worden in Openb. 20 : 4 *οἱ πεπελεκισμένοι*, d. w. z. dezulken, wien het hoofd met een bijl is afgekapt. Eerst met den oordeelsdag houdt dat op, en ook dan komt het physische niet als gecoördineerd, maar als gesubordineerd aan, als gevolg van het psychische. Dat spiritueele karakter komt nu ook uit in al de groote, essentieele momenten, waardoor het tot stand komt. Het realiseert zich in de palingenesie, en dat is een geestelijk iets; in de inlijving in het *σῶμα τοῦ Χριστοῦ*, die ook weer geestelijk plaats vindt: en ook in de inwoning van den Heiligen Geest, eveneens een geestelijke daad. Dat geldt voorzoover het zich subjectief realiseert. En waar nu het Genadeverbond zich in objectieven zin realiseert, zien we weer hetzelfde. Het pactum salutis is ook een geestelijke daad. De incarnatie is niet materieel. Wel Zijn innerlijk bestaan, maar niet Zijn lichaam was volkomen. 't Was ons zondig vleesch. Juist daarom heeft de verheerlijking op Thabor principieele beteekenis. Ze geeft ons de aanwijzing om wel te letten op de onvolkomen lichamelijke verschijning van Christus. Ook het Kruis is materieel de vernedering van den Christus. Geestelijk triomfeert Hij, maar uitwendig geenszins. Dat geschiedt eerst in de opstanding. Vandaar dat in die opstanding dan ook juist onze rechtvaardigmaking ligt. Maar dan komt het materieele er dus ook slechts uit voort.

We hebben dus uit den Vader de palingenesie, door den Zoon de unio mystica, en van den Heiligen Geest de inhabitatio. Dat zijn de subiectieve daden. Obiectief is het pactum pacis van Vader, Zoon en Heiligen Geest.

Ten derde is het karakter van al deze daden ook eeuwig, zoowel wat de herkomst (uit het pactum salutis), als wat de toekomst betreft (het regnum gloriae).

III. Met wie is het Genadeverbond gesloten? Over deze vraag bestaat in allerlei kringen de grootste onzekerheid. Eenerzijds wordt gezegd: met de uitverkorenen; anderzijds: met Christus. De strijd hierover is van ouden datum. Reeds in de zestiende en zeventiende eeuw was daarover verschil. Toen heeft

men het door een compromis tot oplossing gebracht en gezegd: er is tweeërlei Genadeverbond, een eeuwig met Christus en een temporeel met de uitverkorenen. Dat compromis is toen verder vanaf Mastricht nageschreven tot op den strijd met Comrie. Deze heeft toen uitgegeven zijn Examen van Tolerantie, waarin dat compromis werd doorgebroken. Comrie zag in, dat daarmee van de eigenlijke Gereformeerde lijn werd afgeweken. Hij heeft daarover met du Cloux, Brakel en de Moor conflict gehad. Maar ongelukkigerwijze heeft Comrie daarbij een verkeerde lijn getrokken. Hij bedoelde 't goed. Hij zei: het Genadeverbond is met de uitverkorenen gesloten. En om dan toch met Christus uit te komen, leerde hij, dat Deze de eerste uitverkorene was. Al waardeeren we nu ten hoogste al wat Comrie gedaan heeft om het Gereformeerde element er weer bovenop te brengen, toch ging hij hierin verkeerd. Door Christus tot een der uitverkorenen te maken, heeft hij het supralapsarisme van Gomarus en Maccovius op excedente wijze gedreven, en de Christologie bedorven. Dan toch kan niet de Zoon van God, maar alleen de mensch Christus Jezus zijn uitverkoren. En daarmee is de Christologie opeens absurd nestoriaansch gemaakt: God en een menschelijk persoon aan elkaar gehaakt door een demiurg.

Daartegenover nu moet deze belijdenis gesteld, dat het Genadeverbond alleen met Christus gesloten is. Alle andere voorstelling is verkeerd. Het is uitsluitend een eeuwig Genadeverbond; geen tijdelijk. En vraagt men nu: „maar is het dan hetzelfde als het pactum salutis?" dan luidt het antwoord: Neen; het pactum salutis is gesloten door den Vader en den Heiligen Geest met den Zoon. Maar het foedus gratiae door Vader, Zoon en Heiligen Geest met den Middelaar.

Denken we ons nu eerst den Christus als tweeden Persoon in de Drieëenheid. Dan hebben we niets met Zijn menschwording en middelaarschap van doen. Maar nemen we Hem als Mediator, dan ligt het pactum salutis daar reeds achter. Het pactum salutis is ut Christus esset Mediator et incarnaretur. Het foedus gratiae is cum Christo incarnando et Mediatorem constituto.

Waar blijven bij deze opvatting de uitverkorenen? Hoe kunnen zij pleiten op het Genadeverbond, als het niet ook met hen gesloten is? Aldus: Christus, niet als tweede Persoon, maar als Mediator gedacht, is de κεφαλὴ τοῦ σώματος, in Wien alle uitverkorenen besloten zijn. Dus is het verbond ook gesloten met het geheele σῶμα. Derhalve: niet in de eeuwigheid een verbond met Christus en in den tijd met de uitverkorenen, maar uitsluitend in de eeuwigheid met Christus als het hoofd der uitverkorenen. Verkeerd is het dan ook van uitverkorenen te spreken zonder de unio mystica; zonder te bedenken, dat ons leven met Christus verborgen is in God. Dat leidt tot dorre abstracte willekeur in God en tot hoogmoed bij een mensch. Warmte komt er in dit leerstuk eerst, waar men zich uitverkoren weet in Christus. Met name bij de Hernhutters is

het verkeerd, dat ze alle heil in Christus zoeken; maar evenzeer doen verkeerd die Gereformeerden, die Christus laten glippen en alles met God afdoen. Men kan nooit buiten Christus. Ook in de prediking mag Christus nooit op zij gezet.

IV. De perioden in het Genadeverbond zijn van een ander karakter dan in het foedus commune. Ze loopen van Adam tot Abraham, van Abraham tot Sinai, van Sinai tot Christus, van Christus tot den oordeelsdag, en van den oordeelsdag tot in het rijk der heerlijkheid. Op den voorgrond moet hierbij gesteld de identiteit van het heil onder al de verschillende perioden. Hierin ligt de groote tegenstelling tusschen de Gereformeerden en alle anderen, ook Coccejus. Coccejus' fout was niet, dat hij met nadruk wees op het verbond. Daarvoor zijn we hem veel verschuldigd, want de Voetianen lieten dit punt niet altijd genoegzaam tot zijn recht komen. Maar fout ging hij daarin, dat hij in de verschillende perioden geen louter formeele maar essentieele opklimming in de genade zag.

De klem van dit vraagstuk gevoelen we het best, wanneer we vragen hoe het met de geloovigen onder het oude verbond na den dood ging. En dan antwoorden de Gereformeerden: precies als met ons. Coccejus echter zei: neen, de geloovigen onder het oude verbond verkeerden tot aan de opstanding van Christus slechts in een beperkten toestand van zaligheid. Eerst door Christus opstanding en hemelvaart zouden ze dan tot de zaligheid zijn ingegaan. Hij beriep zich daarvoor op twee uitspraken der Heilige Schrift. Op Rom. 3 : 25: *ὃν προέθετο ὁ Θεὸς ἱλαστήριον διὰ τῆς πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι, εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ, διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων, ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ Θεοῦ.* Omdat hier nu niet staat *ἄφεσις* maar *πάρεσις* zei Coccejus: dat wil zeggen: hoewel aan de schuld nog niet voldaan was, heeft God ze toch maar over het hoofd gezien. En voorts beriep hij zich op Hebr. 11 : 40: *σὺκ ἐκομίσαντο τὴν ἐπαγγελίαν, τοῦ Θεοῦ περὶ ἡμῶν κρεῖττόν τι προβλεψαμένου, ἵνα μὴ χωρὶς ἡμῶν τελειωθῶσι.* Dus, zei Coccejus, zijn de mannen van het Oude Testament nog in een halven toestand blijven hangen. Ten deele vind men deze voorstelling ook bij de Ethischen. Volgens hen is Christus in de hel nedergedaald en heeft Hij over de Scheòl getriomfeerd. En hetzelfde leert de Roomsche kerk met haar limbus patrum.

Dus bijna bij heel de Christelijke kerk vindt men een miskenning van de identiteit tusschen het oude en het nieuwe verbond. Vandaar ook, dat volgens de ethische en nieuw-methodistische richting het heil pas met Christus gekomen is. Hiermee hangt saam de aparte uitgave van het Nieuwe Testament, en het feit, dat de Christenen in Duitschland meest geen heelen Bijbel meer in huis hebben.

Daartegenover nu is de Gereformeerde kerk altoos beslist opgetreden met de leer, dat de geloovigen onder het Oude Verbond een identiek heil als wij hadden. En waarom is dat door de Gereformeerde kerk zoo met hand en tand verdedigd? Om de onveranderlijkheid van God en van Gods bestaan gaaf te houden. De Gereformeerde komt altoos voor de eere Gods op. God moet God gelaten. De onveranderlijkheid Gods staat hier op het spel.

Voorts, wanneer men dat identiek karakter gaat loochenen, gaat men de eeuwige zaligheid afhankelijk stellen van uitwendige vormen en van de menschelijke bediening van het heil. Juist in de zaken der zaligheid moeten we los zijn van alle menschen en alleen met God te doen hebben. Maar dat standpunt wordt verlaten, als de qualiteit van het heil toen anders wordt genoemd dan nu. Wel is er verschil van perioden, zeer zeker; maar dat hangt aan de menschen en hun vatbaarheid. Wordt dus daarvan het heil afhankelijk gesteld, dan wordt het afhankelijk gesteld van den mensch. Rome heeft dat tot het uiterste gedreven en voor haar is er ten slotte geen heil meer nisi interpositis mediis ecclesiae. Adam en Seth hadden geen mis, en dus stonden ze ook buiten het heil. De Reformatoren hebben dien Roomschen zuurdeesem met alle macht uitgezuiverd. Voor den Gereformeerde is religio onze onmiddellijke band met God. En daarom moet ook het heil niet afhankelijk gesteld worden van eenigen vorm of bedeeling of bewustheid, maar enkel van de daad Gods, die te allen tijde één en dezelfde blijft.

Eer we nu een overzicht geven van de verschillende perioden, waarin de bedeeling van het Genadeverbond heeft plaats gehad, letten we nog op twee oorzaken, die er aan ten grondslag liggen.

God *is*, de mensch *wordt*. Dat is ook de beteekenis van het „Ik zal zijn Die Ik zijn zal." Ook Jezus zegt niet γέγονα maar εἰμί. In 't menschelijk leven echter is het zijn steeds in het worden. Er is steeds overgang van toestand. Wanneer dus de naam, de openbaring Gods in het menschelijk leven zal indringen, dan moet deze zich voegen naar den wordenden mensch en gescheiden in menschelijken vorm. Nu nog is het onder ons menschen zoo, dat we er op toezien om op een zondagsschool te spreken naar den aard van het kind. Zoo nu heeft ook God rekening gehouden met de langzame ontwikkeling van het menschelijk bewustzijn. Dat staat tegenwoordig oneindig hooger dan in de Middeleeuwen en in de Middeleeuwen weer hooger dan in de derde en vierde eeuw. Om deze reden nu geschiedt de openbaring van het Genadeverbond in een vorm, die adaequaat is aan den trap van ontwikkeling, waarop het bewustzijn staat. Intusschen is het dan niet een andere, maar dezelfde zaak, die geopenbaard wordt. Het is éénzelfde lichtstraal, maar die, naar de zwakte van het oog, eerst door een groen glas, dan door een blauw, een geel

en een rood den mensch toestraalt. Er heeft geen accommodatie plaats, maar adaptatie. 't Komt op de generale gedachte aan. De hoofdzaak van deze opmerking is dus om te doen verstaan, hoe er bij de identiteit van het heil zoo uiteenloopende openbaring kan zijn.

Doch daar komt nog iets bij. In God is niet alleen *zijn*, maar ook de identiteit van *zijn* en *bewustzijn*. God is actus purrissimus. Hij is simplex. De heiligheid Gods is de heilige God. Wij daarentegen hebben voor het *zijn* een heel ander orgaan dan voor het *bewustzijn*. Daaruit vloeit voort, dat er wel bij ons maar niet bij God verschil bestaat tusschen idealiteit en realiteit. Ik kan een idee hebben, dat ik moet gaan trouwen, en toch nog ver van de veertien bruidsdagen af zijn. Als God Zijn heil in deze wereld indraagt, is idealiteit en realiteit, bewustzijn en zijn, één. Maar bij ons moet eerst de idee van een middelaar worden ingedragen, en dan kan daarna pas de realiteit volgen. Eerst de belofte en dan de vervulling. Zoo gaat het met al de ideeën Gods. Ze moeten in het menschelijk leven gerealiseerd worden. De mensch in het paradijs heeft zijn verzoening door den Middelaar, maar in de idee.

Nu heeft de realiteit maar één moment, en daarna gaat het weer in de idealiteit en het geheugen. Christus heeft maar een poos lang aan het kruis gehangen. Vóór dien tijd hebben de geloovigen uit de verwachting geleefd, daarna de hoop. Eigenlijk hebben maar twee menschen uit het zien van het heil geleefd, n.l. Johannes en Maria. En nu hebben wij wel platen, maar die gaf ook de profetie. Christus moet ons Zijn kruis indachtig maken. Dan alleen leeft het waarlijk in onze voorstelling.

Vatten we dus deze twee oorzaken voor de indeeling van het Genadeverbond in perioden, dan krijgen we nu de volgende:

Eerste periode. Van Adam, waarin het heil getoond wordt zonder eenige verklaring. Er is niets dan profetische aanduiding van de dingen, die komen zullen: Genesis 3 : 15. Toch worden Abel, Seth, Henoch en Noach ons genoemd als geloovigen. Maar de relatie van het Genadeverbond droeg toen nog een geheel persoonlijk karakter.

De tweede periode komt met de openbaring van het verbond aan Abraham voor het bewustzijn, en nu ook in den patriarchalen vorm als zoodanig ingesteld met het: u en uwen zade.

Ten derde gaat het bij Mozes uit den patriarchalen in den nationalen vorm over en komt de verbondsvorm uit de idee in de halve realiteit (d. i. in het symbool). Als Maria Christus aan het kruis ziet hangen, dan is dat volle realiteit. Maar een plaat is halve realiteit. Die is mogelijk ook vóór het feit, in symbolen, door offers. Vroeger waren er ook offers, maar nu wordt de verbondsvorm bepaaldelijk aan de offers gebonden.

Ten vierde verschijnt de volle realiteit in Christus, en nu niet meer in den nationalen vorm maar met de kerk als eigen organisatie. Vroeger school de kerk in het domestieke, patriarchale en nationale leven ; maar nu treedt ze zelfstandig in een eigen orgaan op.

V. Nu hebben we nog alleen even stil te staan bij Israel, omdat daaromtrent in den regel misvatting heerscht. De vorm, waarin het heil bij Israel optrad, is de nationale geweest. God roept een heel volk. Doch nu dient op twee dingen gelet. Allereerst op de symbolische realiteit daarbij, een onderscheiding, die men niet genoeg kan indenken en inpreeken. Telkens toch stuit men in de Heilige Schrift op het begrip צַדִּיק. Is dat nu rechtvaardig voor God? Als men al die uitwendige dingen, stelen, achterklappen enz, niet doet, is men dan zalig? Zoo ja, dan krijgen wij de Roomsche theorie van genade door het doen van goede werken. En toch wijst de Schrift aan den anderen kant weer even ernstig op de noodzakelijkheid van een volstrekt rechtvaardig zijn voor God. De oplossing ligt hierin, dat Israel tweeërlei roeping had, n.l. eenerzijds drager te zijn van de particuliere genade in de idee en anderzijds drager van de particuliere genade in de halve realiteit. Israel stelt symbolisch 't volk der uitverkorenen voor, Kanaän den hemel, de Jordaan den overgang uit den tijd in de eeuwigheid. Dientengevolge vinden we er de voorstelling alsof lang te blijven leven een voorrecht is. Dat alles nu is dadelijk te vatten, zoo men maar inziet, dat het volk van Israel symbolisch het volk van God voorstelt. 't Was maar een halve realiteit. Kanaän was de hemel niet, maar stelde dien slechts voor. Sion was de troon van God niet, maar slechts een afschaduwing ervan. In de halve realiteit school een symbool van het eeuwige en heerlijke. De levietische reinheid is halve realiteit en stelt de heiligheid in den hemel voor. Die halve realiteit moest ook in het civiele leven uitkomen, en dit droeg daarom een hooger potenz dan bij andere volken. De particuliere genade werkte daar het sterkst op de gemeene gratie in. En iemand, die nu in zijn persoonlijk leven aan die hoogere levensopvatting beantwoordde, heette צַדִּיק. Dat wil niet zeggen, dat zoo iemand nu zeker was van zijn eeuwige zaligheid, maar dat die man voor de iustitia civilis in Israel vrij uitging. De rechtvaardigheid voor God kon Israel alleen vinden door de particuliere genade. Daarom treden naast die halve realiteit de symbolen op in schuld- en zondoffer. Die moesten niet enkel gebracht worden na een bepaalde overtreding van de iustitia civilis, maar ook 1°. wanneer men niet wist te hebben gezondigd, 2°. voor het geheele volk en 3°. op den grooten verzoendag. 't Was dus een opwekken van het schuldbesef in den diepsten zin van het woord, om de verzoening te grijpen in het bloed van Christus. Aan de eene zijde stond dus

de iustitia civilis, en voor die kon men rechtvaardig zijn. Maar daarnaast was de stand der ziel voor God, en dan gold het woord: Er is niemand, die goed doet. Allen hebben gezondigd en derven de heerlijkheid Gods.

Dat in het oog houdende zal men twee dingen begrijpen. Vooreerst het Farizeïsme. Die Farizeën waren geen slechte menschen. Integendeel, heele notabele lui, waarvoor men zijn hoed zou afnemen. Maar ook zal men nu vatten, waarom Jezus er zoo diep tegen getoornd heeft. De rechtvaardigheid voor de in hoogere potenz ontwikkelde iustitia civilis zagen ze aan voor gerechtigheid voor God. Ze zagen geen onderscheid tusschen de half-symbolische realiteit en het terrein van de volkomen verzoening door Christus. Die twee niet uiteen houdende, dachten ze, door nu eens in heel hooge mate den exponent der iustitia civilis te verhoogen, wel zalig te kunnen worden. Dat is de positie der Farizeën. Ze zoeken de zaligheid niet in den weg van genade, maar in dien van de verdienste. Door dat te doen moesten ze dus ook wel de komst van den Messias voor overbodig verklaren, en toen Hij toch kwam, Hem ten leste uitwerpen. Het: „Gij vertient dille en komijn," ziet juist op dat streven naar een hooger exponent van iustitia civilis. Hem was het niet genoeg, dat men van zijn most de tienden gaf, 't moest ook geschieden van de dille en den komijn. Daarin nu lag de loochening van heel Gods genadewerk. Daarom komt Jezus op tegen de farizeesche interpretatie der Mozaische wet. Door die interpretatie van de wet toe te spitsen, zondigden ze diep.

Daarbij komt nu de quaestie van het Werkverbond, de vraag, hoe Sinai als historisch verschijnsel te verklaren is. En bij die wetgeving op Sinai denke men dan niet alleen aan de tien geboden, ook niet enkel aan de tien geboden plus de burgerlijke wetgeving, noch ook enkel aan de tien geboden plus de burgerlijke plus de ceremonieele wetgeving, maar aan dat heele Israelitische leven, gelijk dat uit den dekaloog als centrum uitstraalt. Wat is nu die wet? Ze heeft een dubbele bedoeling, ten eerste voor het dramatisch-symbolische leven, en ten tweede voor het leven der uitverkorenen. In het paradijs wordt het beginsel van orde en regel den mensch ingeschapen. Door de zonde gaat het te loor, wordt het althans vervalscht en verduisterd. Nu komt hetzelfde beginsel op Sinai uitwendig voor hem te staan met Goddelijke autoriteit. God is κανών, het ordenend en regelend beginsel. Waar dus de volle gemeenschap met God in het hart gevonden wordt, daar is die ook genoegzaam en een wet onnoodig. Maar als nu de wet uitwendig voor den zondaar treedt, dan is het niet genoeg, als er gezegd wordt: „Heb God lief", maar dan moet er ook een uitwendige uitwerking zijn. Zooals een boom wortel, stam en takken heeft, zoo zijn de tien geboden tien stammen, die saam de kroon vormen. Maar die tien geboden worden verder weer toegepast in de burgerlijke wetten, gegeven

om Israel tot het hoogere standpunt van de iustitia civilis op te heffen. Maar ook de offers etc. behooren er bij. En daaruit blijkt juist dat in Sinai's wetgeving niet het Werkverbond lag. Bij een Werkverbond toch is van offers geen sprake. Daar heet het: *ita fac,* en: *fac ut vivas.* Op Sinai nu is wel gegeven het: *fac,* maar niet het: *ut vivas.* Integendeel, in plaats daarvan luidt het: scio qnod non facies. En voor dat geval wordt de offerdienst gegeven. Sinai's wetgeving behoort dus tot het Genadeverbond. Alleen, bij die bedeeling van het Genadeverbond komt nu dit bij, dat aan Israel een uitwendige regel des levens wordt voorgeschreven met de dubbele bedoeling: 1°. voor zijn symbolisch-dramatische beteekenis, en dan waren het de uitwendige offers, die het burgerlijk deficit compliceerden. Een jood, die a + b vervulde, was uitwendig rechtvaardig. Maar 2°. had het ook beteekenis voor het persoonlijk leven der uitverkoren Israelieten, *a.* om de iustitia civilis in gratia communis voor ze te verhoogen, en *b.* om te zijn een *παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν.* Dat leert Paulus ons in Gal. 3: 19—24 en Hebr. 6, 7 en 8.

Gal 3 : 19: *Τί οὖν ὁ νόμος; τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη, ἄχρις οὗ ἔλθῃ τὸ σπέρμα ᾧ ἐπήγγελται, διαταγεὶς δι' ἀγγέλων, ἐν χειρὶ μεσίτου.* Die uitwendige wetgeving was er dus aan toegevoegd om der overtredingen wille. Doch slechts om zoolang te duren, dat ze haar taak volbracht had. En de terminus ad quem wordt dan genoemd na *ἄχρις.* En nu verder (vs. 20, 21): *ὁ δὲ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν, ὁ δὲ Θεὸς εἷς ἐστίν. Ὁ οὖν νόμος κατὰ τῶν ἐπαγγελιῶν τοῦ Θεοῦ; μὴ γένοιτο. εἰ γὰρ ἐδόθη νόμος ὁ δυνάμενος ζωοποιῆσαι, ὄντως ἂν ἐκ νόμου ἦν ἡ δικαιοσύνη.* Hier is de vraag: was het een werkverbond? Antwoord: neen, want dan zou Israel de rechtvaardigheid ook werkelijk verkregen hebben. Maar blijkens vers 22 was dat niet het geval. *ἀλλὰ συνέκλεισεν ἡ γραφὴ τὰ πάντα ὑπὸ ἁμαρτίαν, ἵνα ἡ ἐπαγγελία ἐκ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ δοθῇ τοῖς πιστεύουσι.* Paulus wil zeggen: lees „*ἡ γραφὴ*" maar, d. i. het Oude Testament, en dan blijkt het overal. En waarom was dat nu? Opdat duidelijk zou zijn ook voor de uitverkorenen in het oude verbond, dat hun zaligheid enkel aan den Messias hing. vs. 24: *Πρὸ τοῦ δὲ ἐλθεῖν τὴν πίστιν, ὑπὸ νόμον ἐφρουρούμεθα συγκεκλεισμένοι εἰς τὴν μέλλουσαν πίστιν ἀποκαλυφθῆναι. ὥστε ὁ νόμος παιδαγωγὸς ἡμῶν γέγονεν εἰς Χριστόν, ἵνα ἐκ πίστεως δικαιωθῶμεν.*

De hoofdstukken uit den Hebreeërbrief mogen als bekend verondersteld worden. Ze wijzen op het symbolisch-dramatische in het Aaronietische, en het wezenlijke in het Melchizedeksche priesterschap. Het priesterschap van Aaron valt weg, maar de realiteit, waarvan Melchizedek de representant is, keert terug. En het besluit van dat betoog is: *τὸ δὲ παλαιούμενον καὶ γηράσκον, ἐγγὺς ἀφανισμοῦ.* Nu de persoon er is gaat de schaduw weg.

VI. Was dan het Werkverbond in het Genadeverbond te niet gedaan?

Bij die vraag moet men onderscheiden tusschen twee dingen. Het *fac* blijft in het Genadeverbond onveranderlijk. Christus is niet gekomen om de wet te ontbinden, maar om die te vervullen. Voor iedereen blijft het *fac* de ordinantie Gods. In dat eerste stuk is dus zelfs geen verandering hoegenaamd. Maar het tweede stuk, het *fac ut vivas*, houdt ook in: si non facis, patere. Doet ge 't niet, dan zult ge sterven. Het werkt als ge 't doet, maar ook als ge 't niet doet. Christus brengt de genade te weeg daardoor dat Hij facit et patitur. Er was bij Hem oboedientia activa et passiva. Dus Hij voldeed aan het *fac ut vivas*. De regel van het Werkverbond beheerscht juist heel het middelaarswerk van Christus. Door te lijden betaalde Hij het deficit en door Zijn wetsvolbrenging leverde Hij de voldoening aan de wet. Op die leer van de dadelijke gehoorzaamheid dient dan ook sterke nadruk te worden gelegd. Wie methodistisch het Werkverbond te niet doet, stelt in God veranderlijkheid en doet daarmee aan den eerbied voor het Goddelijke Wezen te kort. En omdat de Gereformeerden God God wilden laten, daarom hebben ze deze belijdenis zoo krachtig gehandhaafd.

In alles is dus naar den eisch van het Werkverbond gehandeld. De eenige verandering, die er kwam, was niet in het Hoofd, maar in degenen, die onder dat Hoofd Christus verzameld worden. Zij volbrengen niet zelven die wet en ondergaan niet zelven het lijden, maar in de organische gemeenschap met het Hoofd hebben zij deel aan al wat Hij gedaan heeft. Het Hoofd doet alles. De leden niets. Zij ontvangen alles uit loutere genade. En vraagt men nog, of dat dan toch niet met den eigen vorm van het Werkverbond in strijd is, dan luidt het antwoord: Neen, dat is juist de vorm der verbondsgedachte. Bij Adam ging het precies zoo. Daar hadden allen deel aan zijn schuld. Hier hebben allen deel aan Christus' verdienste.

Is er dan voor de geloovigen geen ordenend en regelend principe meer? Het antwoord is: Zij hebben niets meer met de wet van doen. Dit zeggen bevreemdt misschien, en toch het is zoo: niets, niets meer. Het *fac* ut vivas bestaat voor ons niet meer. Waarom die wet dan toch nog gepredikt wordt? Dat geschiedt als een genade. De geloovige staat voor een labyrinth en weet niet, hoe hij door dat doolhof van het leven heen moet komen. Maar nu komt er een gids, die er hem door wil helpen. En dol blij loopt hij nu als een lammetje achter hem aan. Zoo is het in het Genadeverbond. De schuld is ons kwijtgescholden door de voldoening van Christus. Maar nu moeten we toch het leven door. Wie wijst ons nu den weg? God geeft Zijn wet, opdat we die als gids zouden kunnen volgen. Wie dat nu laten wil, die late het. Maar een wezenlijk bekeerde wil o zoo graag vooruit. En als God dan tot hem zegt: „wil Ik je wijzen, hoe je gaan moet," dan zegt hij: „asjeblieft Heere God,"

Dat is de usus legis voor een Christen. Wie het anders voorstelt, gaat altijd weer den Roomschen weg op. Die moed moet er wezen om het zoo kras mogelijk uit te spreken: we hebben niets hoegenaamd meer met de wet te maken; haar onderhouding brengt ons geen sikkepitje zaligheid aan. Paulus durfde het ook zoo beslist zeggen. Wie 't niet doet, randt den rijkdom aan, door God ons geschonken. Het werk Gods is een allervolmaakst werk. Aan de genade en het leven doen wij niets toe. Ze is voor een kind in de wieg even afgedaan werk als voor den man op leeftijd. Maar *omdat* het verbond *Genade*-verbond is, komt God in Zijn genade ons de wet als een gids aanbieden. Een gids nu betaalt men, en zoo moeten ook wij voor dezen gids betalen de varren onzer lippen.

VII. Het Genadeverbond is, naar we zagen, in beginsel spiritueel. Toch dient hierbij gewaakt tegen de misvatting van het spiritualistisch dualisme, waarvan Rome het schadelijke te boven is gekomen door het kloosterleven. Rome laat alle excessen toe, maar het contrabalanceert ze steeds, door ze op een apart terrein onschadelijk te maken. Zoo laat ze het kloosterleven zich zoo dualistisch mogelijk ontwikkelen, maar in een apart huisje. Op Protestantsch terrein waren geen kloosterorden, kende men geen afzondering, en daar moest het dualisme dus òf heerschen òf onderliggen. Oorspronkelijk nu heeft de Reformatie dat dualisme overwonnen. Het zocht een eigen uitweg buiten de kerk in groepjes van menschen, die geen kerk maar een societeit wilden wezen. Dat waren de oorspronkelijke Doopsgezinden. Ze wilden geen leeraars en geen kerk. Ook de Doopersche mijding en het niet erkennen van de overheid hing hiermee saam. Luther en Calvijn wilden daar niet van weten. En als de kerken goed waren gebleven, zou dat kwaad ook niet zijn binnengeslopen. Maar de Baptisten hebben gebruik gemaakt van de gelegenheid om hun denkbeelden ingang te verschaffen. Hier merkt men daar niet veel van, maar in Amerika vormen ze een der grootste kerkgenootschappen. Ze zijn zeer machtig door hun geld. Vooral veel bierbrouwers zijn er onder hen. Ook in Engeland is het getal der Baptisten groot en door hun invloed is het Methodisme daar zoo sterk geworden. Zoo zijn hun denkbeelden van lieverlee ook tot onze kerken doorgedrongen, als blijkt uit de z.g. „precisiteyt" op het stuk van den Sabbath, de kleeding enz. Het woekert voort op de gezelschappen. Maar het is door de Schrift geoordeeld. Het eerste bewijs daarvoor is wel de instelling der sacramenten. Een sacrament toch is iets uitwendigs. Professor Doedes, die ook heelemaal op die Doopersche lijn stond, kwam dan ook ten slotte zóóver, dat hij beweerde, dat er eigenlijk geen doop meer moest zijn. Het spiritualisme schaft de sacramenten af. Die juist duiden aan, dat het Genade-

verbond ook wel degelijk een roeping heeft voor het materieele leven. Jezus zelf wees heen naar den tijd, dat Hij met Zijn discipelen wederom wijn zou drinken in het koninkrijk Zijns Vaders. Over den band tusschen de sacramenten en het materieele leven kunnen we nu niet verder uitweiden. Slechts worde gewezen op het herscheppende begin en de daarna volgende sterking van het genadeleven, gelijk een kind eerst geboren wordt om daarna als volwassene te leven. Daarnaar is ook de indeeling der sacramenten. Besnijdenis en doop maar eenmaal, pascha en avondmaal gedurig weer. En zoo wijst het Genadeverbond door het sacrament heen naar die toekomst, waarin de palingenesie ook van het lichaam en den kosmos, die ons door de profeten en apostelen is voorgespiegeld, gerealiseerd zal worden.

VIII. Wat het synergisme betreft, daarover liggen we in geschil vooral met de Lutherschen, die zeggen: De zondaar is een stok en blok. Er is geen medewerking van den mensch. God alleen werkt. Daartegenover leeren de Gereformeerden met Paulus (1 Cor. 3 : 9), dat de mensch een συνεργὸς τοῦ Θεοῦ is. Deze belijdenis echter is in het z.g. synergisme door Methodisten, Ethischen, enz. vervalscht, toen ze haar ook gingen toepassen op de wedergeboorte. De leer van een gratia praeparans, die geschikt zou maken tot wedergeboorte, neemt den troost van het Evangelie weg. Zóó diep kan een zondaar niet vallen, of hij blijft altoos nog vatbaar voor wedergeboorte. Daarom moet er steeds met klem op gewezen, dat de Heere Christus nooit rechtvaardigen, maar zondaars, hoeren en tollenaars tot bekeering heeft geroepen. Is dat echter zoo, dan moet ook met beslistheid worden volgehouden, dat de wedergeboorte een werk is, waarbij van 's menschen zij alles passief, en alleen van Gods zij alles actief toegaat. Maar ook moet het geleerd om te ontkomen aan de Roomsche dwaling, volgens welke de mensch niet geheel dood en in den grond van zijn hart een vriend van Satan is. Daaruit volgt evenwel niet, dat de mensch passief blijft ook na de wedergeboorte. Dat zou een loochenen zijn, van de efficaciteit der wedergeboorte. De wedergeboorte is juist het aanbrengen van leven, van levensactie. Zoo wordt de mensch συνεργὸς τοῦ Θεοῦ. *Hij* gelooft, *hij* bekeert zich, *hij* doet goede werken. Maar dat zijn gaven, die God hem verleent. Doch dan is ook de leer van een stok en blok foutief. Wanneer ik iemand den kop afsla, dan wordt hij een stok en een blok. Maar bij den zondaar is de natuur wel verdorven, maar zijn wezen, zijn organen zijn gebleven. Daarom leggen de Gereformeerden ook zoo grooten nadruk op de κλῆσις. Dat beteekent juist dat de mensch *geen* stok en blok is. Ze onderstelt een oor.

IX. Het Genadeverbond kent maar één roeping, n.l. die van trouw. In de Gereformeerde dogmatiek echter is die trouw te weinig tot ontwikkeling gebracht. Men heeft zich te uitsluitend bezig gehouden met het geloof. Dat men niettemin toch wel voelde, dat deze twee begrippen samenhangen, blijkt uit het huwelijksformulier, waarin van „trouw en geloof houden" sprake is. Ook de Schrift spreekt van trouwelijk (2 Kon. 12 : 15) en trouwelooslijk (Ex. 21 : 8) handelen; בֶּאֱמֻנָה en בָּגַד. Nu is בָּגַד bedekken. Iemand, die trouwelooslijk handelt, is dus iemand, die niet rond, niet open handelt. Daartegenover staat het begrip van אָמַן vast, waar zijn. In Tit. 2 : 10 vinden we de woorden *πίστιν πᾶσαν ἐνδεικνυμένους ἀγαθήν*: alle goede trouw bewijzende.

Waarom heeft de Staten-Overzetting *πίστις* de eene maal door *geloof* en de andere maal door *trouw* vertaald? Doordat de Septuagint die begrippen goed onderscheiden had. Zoo kwam het in de Vulgata, en zoo eindelijk ook in onze vertaling. Het moest ook wel, want reeds 't gezond verstand gaf deze vertaling aan. Geloof en trouw zijn de twee zijden van de ééne medaille. Nu spreken wij bij het verbond niet van geloof, maar van trouw. En de idee van het Genadeverbond is zoo zeer op den achtergrond gekomen, doordat men enkel bij God en niet ook bij ons sprak van trouw, maar in plaats daarvan van geloof. Toch, trouw is *de* conditie van het Genadeverbond. Het verplicht tot trouw (Ps. 89 : 50; Klaagl. 3 : 23; Spr. 13 : 17; Openb. 3 : 14).

X. Nog één punt dient kortelijk te worden besproken, n.l. de quaestie van een in- en uitwendig Genadeverbond, In den eersten tijd der Reformatie werd er nooit anders dan alleen van een inwendig Genadeverbond gesproken. Bewijs daarvoor is geleverd in de dissertatie van den overleden Kramer. In het begin der zeventiende eeuw echter, zoo toont hij daar aan, kwam de idee op van een uitwendig Genadeverbond der gedoopten, en een inwendig der uitverkorenen. De Catechismus maakt die onderscheiding niet en kent slechts geloovigen of hypocrieten in de kerk. Aan dat uitwendig Genadeverbond kwam de behoefte dan ook eerst, toen, na den strijd tegen Spanje, allen tot de Gereformeerde kerk overgingen, die Staatskerk was geworden en zonder het lidmaatschap waarvan men van alle postjes was uitgesloten. Uit liefde voor zijn kind, dat toch een goede positie in de maatschappij zou moeten bekleeden, ging men tot de Gereformeerde kerk over. Zoo kreeg de kerk opeens een enorme uitbreiding. Hier in Amsterdam kreeg ze 100.000 leden, waar ze eerst nog geen 5.000 telde. Maar toen zat men met zijn Genadeverbond. En om het toen toch te redden, is men gaan onderscheiden tusschen een uit- en een inwendig verbond. Dat standpunt echter mag niet worden geaccepteerd. Ter wille van de Volkskerk mag het Genadeverbond niet worden vervalscht. Het moet

genomen in zijn vollen ernst. In de kerk te zijn wil zeggen: staan op het terrein van het Genadeverbond. Behoort ge tot dat Genadeverbond niet en zijt ge toch in de kerkelijke gemeenschap, dan bezondigt ge u. Doch nu lette men er op: tot dat Genadeverbond behooren alle uitverkorenen. Ook de nog niet bekeerde wedergeborene. God kan den mensch van zijn geboorte af aan of pas met zijn bekeering in aanraking brengen met het Genadeverbond. Het eerste is regel, wanneer de *ont*stane kerk nu voorts *be*staat. De kerk van Christus komt eerst op, en daarvoor dient de zending Maar eenmaal gevestigd *be*staat ze. En nu moet natuurlijk als regel gesteld wat voor het *be*staan geldt. Die regel is, dat men in het Genadeverbond geboren wordt, en daarop rust de Kinderdoop. Maar er zijn er ook, die in de kerk geboren werden en er toch niet toe behooren. Voor hen geldt dan, dat het Sodom en Gomorra verdragelijker zal zijn dan hun. Hun verantwoordelijkheid toch is veel hooger, aangezien het een hardere verharding des harten eischt om het onder de middelen der genade tegen God te blijven uithouden. Christus is gezet ten val of ter opstanding. Onverschillig tegenover Hem blijft men nooit.

LOCUS DE
CHRISTO.

PARS PRIMA.

CAPUT I.

INLEIDING.

Jezus de Christus.

De saamvatting van alle Christologie ligt in de belijdenis, dat Jezus is de Christus. Ook voor de inleiding. Duidt toch de naam Jezus door de verlossingsgedachte op de verlorenheid, waarin het schepsel verzonk, tegelijk duidt de naam Christus op een bestel, dat reeds, eer deze verlorenheid kwam, haar gekend en in beginsel overwonnen had. De naam Jezus geeft de aansluiting aan den mensch, die zondaar wierd; de naam Christus geeft de aansluiting aan God, die door zijn genade den zondaar ontzondigt. Het genadeverbond zelf ligt geheel in dezen eenen naam van den Middelaar besloten. Voorts, de naam Jezus wijst op zijne geboorte uit Israël en subsumeert in zich al het volk van God, dat achter zijn geboorte ligt, evengelijk de naam Christus heenwijst naar hetgeen van oudsher aan dat volk geopenbaard was, en alzoo subsumeert alles wat, eer de Logos vleesch wierd, door den Messias is volbracht. Eindelijk de naam Jezus stelt ons voor zijn persoon en verschijning, de naam Christus voor de roeping en het werk van zijn ambt. En zoo is het altoos de zuiverhouding van deze beide namen en het plaatsen van beide in den juisten samenhang waardoor het rechtzinnig karakter der Christologie wordt beheerscht.

Toelichting.

Hetgeen de Apostel Paulus schrijft aan de Kerk van Philippi: (Cap. 3 : 8—11) plaatsen wij boven dezen locus, opdat wij ons niet bezondigen. Waar het ons vergund wordt zulk een heilig onderwerp aan te roeren als de kennis van den Zone Gods is, daar betaamt het ons „de schoenen onzer voeten te ontbinden", omdat de grond, waarop wij staan, „heilig land" is.

Er is onder al, wat wij onderzoeken kunnen niets, wat in de verste verte kan halen in heerlijkheid en teederheid, volheid en majesteit bij dat ééne, wat besloten ligt in den naam van Jezus Christus. Wie over den Christus spreekt, raakt aan den levenden God. Al wat Scholastiek zou zijn; zich met dien naam als met een levenlooze bezighield; alleen bedoelde met het intellect tot den Logos te gaan, is in zich zelf geoordeeld. Daarom moeten wij vooraf het woord van den Apostel lezen, dat deze kennis teekent. Hij zegt: die kennis is niet te verkrijgen of gij moet het er voor over hebben om alles schade, ja, drek te achten. Het is niet zoo, dat wij in de wereld leven kunnen, hare vreugde genieten en

er dan nog bij hebben de kennis van den Christus. Neen deze kennis is exclusief; draagt een polemisch karakter; is offensief voor het geheele leven der wereld, voor het leven van ons eigen hart en niet minder voor de afgoden, waarvoor wij onze knieën buigen. Het is onmogelijk δόξα te zien in „den drek van deze wereld" en tevens een oog te hebben voor de δόξα in Christus.

Daarom elke kennis van den Christus die het niet aandurft om deel te hebben aan Christus' lijden, en een strijd te voorschijn te roepen, waarin men eerst onder moet gaan, om daarna te overwinnen, is Christus onwaardig. Vandaar zegt de Apostel, dat het hem te doen is om gemeenschap aan zijn lijden te krijgen, d. w. z. gemeenschap aan het lijden, dat de wereld dien Eenig Heerlijke aandeed, toen Hij door de vleeschwording zijn ἔνσμα in het leven der wereld belichaamd heeft. Dat het hem dus niet te doen is om te blijven, waar hij staat; om zich te mainteneeren in de positie waarin hij is; maar om te komen tot de opstanding van den Christus. Die γνῶσις is eerst dan reëel, waar, als er komt de kracht zijner opstanding en deze komt niet voor er sprake is geweest van een smaken des doods, een „Zijnen dood gelijkvormig worden."

En die kennis nu, zoo opgevat, noemt de Apostel τὸ ὑπερέχον τῆς γνώσεως, d. w. z. hoe hoog de wereld haar muren optrekke en met haar spits door de wolken bore, en meent alles te ὑπερέχειν, toch blijft boven dat alles uitsteken dat eenig zalige van de kennis van Christus Jezus.

Daarom kan men zich bezondigen aan dien locus de Christo door ongevoeligheid; door koel dien heiligen naam voor zich te halen; door hem te willen ontleden met het ontleedmes der critiek, gelijk een zoöloog of botanicus een stuk van een dier of plant beziet — als een soort kunstoefening. Door te willen heerschen met het verstand in plaats van te voelen, dat, wanneer een kind het wezen van zijn vader of moeder wil onderzoeken, hij moet beginnen met diepen eerbied en innige liefde voor hen te hebben. Dat zoo dus ook de eerste voorwaarde om tot de kennis van Christus te komen is: voor Hem neder te knielen en uit te roepen: Mijn Heere en mijn God!

En in de tweede plaats. Men kan zich aan de studie van Jezus' naam ook nog op een andere wijze bezondigen. Als men met dien naam speelt. Het spel der Theologen, zoo telkens vertoond. Van jonge mannen, die, als 't niet was om prediker te worden, zich de moeite niet zouden getroosten dien locus de Christo te doorworstelen. Die geen impetus, geen heiligen aandrang gevoelen; niet tot Christus komen met den dorst op de lippen; maar 't eenvoudig doen om „klaar te komen"; omdat het voor een theoloog „niet gaat, dien locus niet te weten"; en alsnu aan het einde hunner studie gekomen, zonder er eenige vrucht voor hunne ziel van geplukt te hebben, den kansel betreden en thans om de hoorders te boeien en te trekken dien locus de Christo weer ophalen, opnieuw polijsten en schoonmaken en alzoo vertoonen aan de gemeente.

Dit zijn beide zonden, die zeer veel begaan worden en daarom gevoelen wij geen vrijheid om dit heiligdom binnen te gaan, voor wij u gebeden hebben alle spel op zij te zetten; u wel van den ernst dezer zaak te doordringen en bij

alle onderzoek naar den Christus te bedenken, dat het Hem geldt, die aan de rechterhand des Vaders is gezeten en daar voor ons bidt.

1. En nu overgaande tot de Christologie moeten wij vooraf opmerken, dat, gelijk vroeger de locus de Providentia thans de locus de Foedere Gratiae door ons wordt overgeslagen. Met opzet. Omdat de Christologie zoo het centrale punt der Dogmatiek vormt, dat het noodzakelijk is, deze af te handelen, voor meerderen onze Universiteit verlaten.

De eerste vraag is hier naar de verbindingsschakel. Deze locus zweeft niet in de lucht, maar is een deel van het organisch geheel. Bij elken locus moeten wij vooraf de methodologische vraag doen: hoe hangt deze locus saam met den voorafgaande? Wat verbindt hem aan het organisch geheel der Dogmatiek? — Wat is nu de organische gedachte, de vis vitalis van de geheele Theologie! Dat God God is en God blijft en zich als God mainteneert; dat Hij niet heet maar *is* Jehova, de Zijnde, die is, die was en die zijn zal. Dat is de hoofdgedachte, die de geheele Dogmatiek doordringt. En voorts te zien hoe al wat in de schepping, in de geschiedenis, in het leven zich voordoet en zich schijnbaar tegenover God stelt, om Hem er van af te brengen, dat Hij zich niet als God handhaaft, overwonnen wordt, — dat is de heerlijke triomf, door de Dogmatiek voor den naam des Heeren gevierd!

Wanneer men een grooten stroom of rivier van de bergen ziet afkomen, dan is de drang van dat water om zich te doen uitstroomen in den Oceaan. Maar er verheffen zich rotsblokken op zijn weg; hier diepten, daar hoogten; overal hindernissen, die hem stuiten willen in zijn loop. Maar wat hij ook tegenkomt, de stroom gaat door; ontmoet hij een hoogland, hij vult het bekken met zijne wateren en vloeit over den rand heen; heuvelen baten niet, hij loopt elk hunner kronkelend rond en komt steeds nader aan zijn doel. En dat niet alleen, maar wie het leelijke van een stillen vliet of van een recht uitgegraven kanaal zag en dat vergeleek met de pracht en schoonheid van den woesten bergstroom, die over alle rotsblokken heenspringt om straks in schuimende vlokken neer te spatten, die gevoelt ook hoe al die belemmeringen, wel verre van den stroom te schaden, juist zijn heerlijkheid en schoon op het duidelijkst openbaren.

Ziedaar een beeld van de Dogmatiek; zij toont, hoe het leven Gods een stroom is, die altijd zichzelf gelijk blijft, sinds hij in de schepping naar buiten trad; hoe uit die schepping de zonde belemmerend te voorschijn kwam, die het leven Gods dwong, in plaats van als de stille vliet langs rechte lijn naar het einddoel te vloeien, mee te gaan in de diepste kronkelingen van ons zondig hart. Zij toont door deze triomfen, hoe het altijd blijft Jehova, God gelijk God; nooit zichzelf ongelijk; allen tegenstand overwinnend; altijd ὁ ὑπερέχων; die juist in het breken der rotsen en doorkronkelen der diepten zijn heerlijkheid openbaart, zooals ze anders nooit zou gekend zijn geweest.

Zoo zagen wij eveneens in den Locus de Peccato, hoe de *poena* niets anders is dan 't Zich mainteneeren van God in 't midden der zonde; en zoo zullen wij

in dezen locus zien hoe ook de *gratia* niets anders is, dan 't Zich mainteneeren van God als God te midden der ellende.

Wij zagen eveneens in den locus de Peccato, dat de handhaving der Souvereiniteit Gods niets anders is, dan dat God God wil blijven. De Rijn, die, na iederen hinderpaal overwonnen te hebben, zich in den Oceaan werpt, handhaaft zijn souvereiniteit, want hij bereikt zijn doel. Souvereiniteit is niet heerschzucht; niet dwingelandij; maar de gedachte Gods: „Ik, Uw God, laat mij door U niet dwingen."

En de Schepping zoekt God te dwingen, doch God slaat elke aanranding Zijns wezens af. Wij moeten het dus niet zoo opvatten, alsof God het schepsel er maar aan opofferde. Het schepsel wil juist God inperken, inbinden, terugdringen, maar dat schenden van Zijn wezen nu duldt God niet. Dat is Zijn Souvereiniteit. Die moet aan de orde komen in elken locus van de Dogmatiek.

Wanneer wij thans van den Christus spreken gaan, wiens heerlijk wezen, naam en werk ons gaat bezig houden, moet dus van meet af principieel de dwaling afgesneden als hadden wij in Christus uitsluitend met een verlosser te doen. Dat is een eenzijdige, onware voorstelling.

2. Hij zal ook ten gerichte komen, wij zullen allen voor Zijn vierschaar verschijnen, zoowel verlosten als onverlosten. Tot zijn taak en ambt behoort evenzeer te veroordeelen als te redden en te verlossen. Daarom is elk Christusbegrip vervalscht, wanneer wij in Christus alleen den Heiland zien. Wij laten den locus de Peccato dus nog niet los, om alleen over de verlosten te handelen. Maar nu in den locus de Peccato het zondebederf aanschouwd te hebben, verschijnt nu Christus, die zich in 't midden dier zonde werpt om nu niet naar één, maar naar twee kanten Gods Souvereiniteit te handhaven.

Rom. 3 : 21—25 leert ons, dat de finis finalis „van de voorstelling van Christus" niet daarin ligt, dat Hij „een verzoening" geworden is, maar in de betooning van Gods rechtvaardigheid; „door de vergeving der zonden" is daarbij middel, geen doel. Vers 26 leert wederom, dat Christus kwam tot eene betooning van Gods rechtvaardigheid, ja opdat de menschen dit toch wel zouden inzien, herhaalt de Apostel het ten derde male: „opdat Hij rechtvaardig zij". Men gevoelt daaruit, dat wie op den kansel een evangelieprediking brengt, waarbij het principieele doel wordt voorbijgegaan en het middel op den voorgrond geschoven, zelf met dwalingen behept is en anderen tot dwaling leidt.

Rom. 9 : 22 en 23 vinden wij hetzelfde; dat hier sprake is van het einddoel Gods, blijkt uit de voorafgaande vergelijking van den κεράμευς; de pottenbakker beheerscht het leem volkomen en vormt het, waartoe hij wil, het doel Gods nu is tweeledig: „zijn toorn bewijzen en zijne macht bekend maken" en om „bekend te maken den rijkdom zijner heerlijkheid". Γνωρίσαι en ἐνδείξασθαι zijn twee parallelle begrippen.

Christus alleen als Verlosser te nemen is dus een dwaling, die er uit moet. Metterdaad is de zuivere Schriftuurlijke uitspraak, dat Christus ook komt ten

oordeel; dat Hij is een „steen des aanstoots" en een „rots der ergernis". Wie in genoemde dwaling verkeert, kan wel over weg met de woorden van Johannes: „Alzoo lief heeft God de wereld gehad" enz. en met een: „God wil, dat alle menschen zalig worden", maar niet met teksten als Jesaja 8: 14; Rom. 9: 32, 33; I Petri 2: 7; niet met de woorden van Simeon (Luc. 2: 34): „Ziet deze wordt gezet tot een val en opstanding veler in Israel", en nog minder met de verklaring des Apostels (II Cor. 2: 16), dat het Evangelie niet alleen is een reuke des levens, maar ook een reuke des doods.

Toch leert de uitkomst hetzelfde als de Schrift. Judas was er beter aan toe geweest, ware Christus niet geboren. Jeruzalem bracht het geen voordeel, dat de Messias verscheen. Voor de Joden was het geen gewin, dat het Woord vleesch werd; want dat juist was oorzaak hunner verwerping en verstrooiing in ballingschap.

Deze gedachte gaat de heele Schrift door en wij moeten de Schrift uiteen rukken en vervalschen, wanneer wij Christus alleen als verlosser beschouwen willen.

Onze Cathechismus handelt toch — zoo werpt men tegen — over drie stukken: Van God den Vader en onze Schepping; van God den Zoon en onze Verlossing; van God den Heiligen Geest en onze Heiligmaking. Metterdaad heeft deze indeeling aanleiding gegeven, dat de valsche Christusidée in onze Kerken insloop. Men vergat echter, dat hier paraenetice voor de Kerk wordt aangegeven, wat zij aan haar Koning heeft, en niet dogmatisch het doel van Jezus' komst wordt uiteen gezet. Volgens den Catechismus is Jezus ons gegeven „tot wijsheid, rechtvaardigmaking, heiligmaking en tot eene volkomene verlossing"; en deze volkomene verlossing, naar wij lezen in het slotartikel onzer Confessie over den Oordeelsdag, komt niet hier op aarde, maar eerst dan, wanneer wij de schrikkelijke wrake zien, die God tegen de goddeloozen doen zal.

Kwam Jezus alleen op aarde om te zaligen, waar blijft men dan met de vloekpsalmen, met de profetieën, waarin getriumfeerd wordt over Babylons val en Gods kinderen jubelen, omdat de kinderen hunner vijanden verpletterd worden op de rotsen?

Dan begrijpt men daar niets van.

Maar neemt men nu de volle gedachte, wat is dan de nexus, de diepere basis? Daar komen wij door Ps. 139: 21; „Zoude ik niet haten, Heere, die U haten? Ja ik haat ze met een volkomen haat." Is dat waarachtig zoo, dan ben ik niet verlost, wanneer ik alleen verlost ben, maar eerst dan als Gods naam weer gered, zijn eere weer geheiligd is. Wanneer een vader en zijn kind op straat worden aangevallen, dan is de vader niet verlost, wanneer hij alleen zich zelf heeft vrijgemaakt, maar eerst dan, wanneer hij ook zijn kind in veiligheid ziet. Zoo ook, wie Jezus liefheeft, is niet verlost voor al zijne aanvallers in de eeuwige verdoemenis geworpen zijn. Wie God liefheeft rust niet voor al Gods vijanden verslagen zijn. Daarom zegt onze Belijdenis, dat wij eerst dan de volle verlossing bezitten zullen, wanneer wij de schrikkelijke wrake zullen zien, die God aan zijne en onze vijanden doen zal.

Dan hebben wij niet langer de gedachte, dat Jezus op aarde kwam, omdat wij zoo ongelukkig waren, maar weten wij, dat Hij het is die het opneemt voor Gods eere, die Gods naam verlost, van *al* wat dien naam aanvalt en daarom alleen ook uit ons wegneemt, wat zich tegen dien heiligen naam verzette en ons tot kinderen Gods maakt. Zoo vloeit dan ook onze zaligheid daaruit voort, dat Christus de zaakwaarnemer Gods is.

Christus is in de Schepping de handhaver van God als God.

Dat is het diepe begrip, waartoe wij komen moeten.

3. En waardoor handhaaft men zich ?

De hoogste handhaving is door de macht van het woord. Als men gaat vechten is de majesteit weg. Ook onder de menschen is het eene eere met het woord te strijden. In de macht van het Woord zit het Goddelijke.

Daarom heet Christus ὁ Λόγος.

Nu zien wij, dat het Woord er niet alleen is, om zondaars te zaligen, maar dat Hij het is, door wien de geheele κτίσις er is.

Dat begrijpt men niet op Methodistisch standpunt. Hoogstens gebruikt men dan de Schepping door den Zoon als attribuut om Christus' Godheid te vindiceeren, maar hecht er verder zin noch beteekenis aan.

Maar is Christus de handhaver Gods in de Schepping, dan moet niet alleen alles uit den Vader, maar ook door den Zoon en zonder Hem geen ding gemaakt zijn.

En ten tweede wordt het ons nu ook duidelijk, waarom de Vader alle macht aan den Zoon heeft overgegeven, Matth. 28 : 18; 11 : 27; Joh. 17 : 2. Men vindt dit vreemd en zegt: „God regeert dan toch." Maar vat men eenmaal de grondgedachte dat de Zoon de handhaver Gods is, dan begrijpt men, dat Hij eo ipso ook alle macht hebben moet. Hij is de handhaver niet van den Vader, maar van den Drieëenigen God tegenover en in het schepsel; daarom is alle ἐξουσία, potestas, regeermacht (niet δύναμις, potentia) Hem gegeven.

Zoo kunnen wij ook begrijpen, dat de Λόγος met de heidenwereld te maken had. Anders niet. Kwam Christus alléén in Israel om zondaren zalig te maken, dan had Hij met die heidenwereld niets uitstaande. Dan kan men nog wel aannemen, dat in Plato eenige schoone ideale gedachten waren, die bij dien Christus bijkwamen; maar het blijft dan toch een zeer vreemde beschouwing, alsof de geheele heidenwereld alleen om de Grieken en de Grieken alleen om Plato die gedachten te laten produceeren zouden bestaan hebben. Zulk een omslachtige wijze van doen ware God onwaardig. Neen, gedurende al die eeuwen voor Christus' komst is *overal* gedacht geworden en is de Christus de handhaver Gods geweest niet alleen in een Plato, maar in de *gansche* heidenwereld

Toen de Heere Jezus in het Hoogepriesterlijke gebed (Joh. 17) die gedachte had uitgesproken, liet Hij er de gedachte aan zijn roeping op volgen: „Ik heb U verheerlijkt; het openbaren van uwen naam in de uitverkorenen alleen heeft Uw heerlijkheid hersteld, uw eere gehandhaafd; zoo handhaaf nu ook mijne

eere; Ik ga in den dood; zij zullen over Mij triomfeeren, maar Gij verheerlijk Uwen Zoon gelijk Ik U verheerlijkt heb." Onder verheerlijken moet hier dus niet verstaan een aureool of transfiguratio, maar gelijk het oorspronkelijke toont: een handhaver der eere.

Die gedachte moeten wij op het diepst vastgrijpen; ook zelfs voor de hel. Christus' ἐξουσία is ook voor de hel en Christus moet nog altijd ook daar de eere van God als God handhaven. Dat is de zin van wat Paulus schrijft I Cor. 15 : 24. Het hoogtepunt, het eind is eerst dan bereikt, wanneer de Majesteit van God, volkomen gered, tot uit de hel weer opgehaald, door Christus aan den Vader teruggegeven wordt. Dat zal dan geschieden, als eerst vernietigd is alle ἀρχή (d. w. z. alle begin moet uit God zijn, en het is juist het kenmerk der zonde, dat zij een begin buiten God poneeren wil), alle ἐξουσία (d. w. z. wat een eigen souvereiniteit heeft), alle δύναμις (d. w. z. de weerstand van het physische leven). De taak van Christus, om Gods eere te handhaven, duurt daarom voort tot ook de laatste vijand, de dood, overwonnen is. Want God heeft alle dingen zijnen (d. i. Christus) voeten onderworpen. Doch wanneer Hem alle dingen zullen onderworpen zijn, dan zal ook de Zoon zelf onderworpen worden Dien, die Hem alle dingen onderworpen heeft, opdat God zij alles in allen.

Ziedaar het uitgangspunt voor de Christologie. Wie daarvan afwijkt, kan Christus niet verstaan, kan niet begrijpen wat er gezegd wordt van Pharao in Rom. 9; wat er geschreven staat Job 12 : 7 en Spreuken 16 : 4.

Terwijl dit het hoofdbegrip is, komen wij thans terug op hetgeen reeds vroeger over den tegenstand gezegd is.

Elk schepsel moet bestaan voor Gods eere.

Kan een schepsel die eere dan grooter maken? Heeft de Schepping een passief of een actief doel? De Schrift zegt: „Ik zal al Uwen lof nog grooter maken" en „Maak den naam des Heeren groot", Kan de mensch dan iets toebrengen aan God? -- Ja. — Het schepsel heeft een absoluut doel. Zonder het schepsel zou er eere in God besloten zijn, die er niet uit kwam. Niet alsof de mensch eere aan Gods wezen toebracht; God is volkomen; maar het doet in God uitkomen, wat zonder het schepsel verborgen zou blijven. Denzelfden dienst, dien het object aan den lichtstraal bewijst, verricht de mensch voor den Heere zijn God. De lichtstraal zelf is kleurloos, maar gebroken op het prisma krijgt hij zijn schitterende kleurenpracht; toch brengt het prisma niets nieuws in dien lichtstraal; hij komt alleen in die stof tot openbaring.

Zoo is het ook met de deugden Gods; dat zijn de kleuren, terwijl de ἀγαθωσύνη de lichtstraal is. Dat God goed is, wil zeggen, dat alle goed in Hem besloten ligt. Maar tot openbaring komt die goedheid slechts, wanneer haar stralen zich breken in het schepsel.

Daarom „verkondig de deugden desgenen die U geroepen heeft" wil niet zeggen: „roep op straten en wegen uit: wat is God wijs, goedertieren enz.", maar „toon, vertoon de zalige glansen, die in Uwen God inzitten en in U zich moeten spreiden".

In een leeuw zien wij een andere openbaring Gods, dan in een schaap. Het eene volk heeft een andere roeping dan het andere: de tijden maken verschil; elk individueel leven heeft zijn eigenaardig cachet. Welnu wees bij al die nuances niets dan een object, waarin God iets kan uitstralen, en gij hebt aan Uw bestemming voldaan.

De sneeuwvlok, die neerdwarrelt op straat; een oogenblik den helderen zonnestraal opvangt; in zevenvoudige schakeering weerkaatst en daarna wegsmelt, is een beeld onzer roeping. Niets te zijn dan een sneeuwvlokje, waarin één straal van Gods deugden zich afspiegelt en dan te verdwijnen, dat is ons heerlijk lot.

Daarom heeft engel, mensch, dier en plant, ja, de geheele schepping slechts ééne roeping en wel om Gods naam groot te maken. Ps. 103, Ps. 136, Ps. 149.

En dit groot maken van Gods naam kan geschieden of positief of negatief. Want ook Satan met al zijnen arbeid doet nooit iets, dan Gods naam groot maken. Immers de diepte van Gods barmhartigheid zou nooit zoo heerlijk gestraald hebben, indien Satan niet het εἰκὼν τοῦ Θεοῦ ten val had gebracht. Het „felix culpa Adami", door Calvijn en Augustinus uitgeroepen, is volkomen waarachtig en anticipeert slechts op den triumfzang der engelen hierboven.

Daarom zal het Supralapsarisme, dat niet alleen gelijk de Infralapsariërs tot het Decreet teruggaat, maar in het decreet tot in de Souvereiniteit Gods doordringt, om daarin het punctum movens van alles te vinden, steeds de diepste zielen aantrekken. Hoewel wij daarom het Infralapsarisch standpunt niet moeten veroordeelen; wel wat men daar tegenwoordig onder verstaat, nl. als zou God eerst na Adams val (in den tijd) het besluit ter verlossing genomen hebben.

HET VREEVERBOND.

In den naam Jezus Christus ligt het wezen van het Genadeverbond; daarom, hoewel wij de leer der Foedera elders behandeld hebben, kan het toch nuttig zijn dit ééne punt hier toe te lichten.

Twee meeningen staan tegenover elkaar.

In de school van Coccejus en als uitvloeisel van zijn invloed bij Witsius, Mastricht e. a. heeft men eene voorstelling, die ook door Hodge gepatrocineerd wordt. Terwijl daartegenover van oude tijden her, voor en na Coccejus, tegenover Witsius en Mastricht, eene meening staat, die de tweeledigheid van het genadeverbond ontkent en de eenheid van het verbond blijft vasthouden.

Onder deze laatsten is weer dit verschil, dat volgens sommigen de persoon, met wien 't verbond gesloten is, is de zondaar; volgens anderen Christus.

Zij, die op het voetspoor van Coccejus, den naam en voorstelling van een vreeverbond vasthouden, gronden zich op *Zach. 6 : 12, 13.* Nu argumenteeren zij aldus: er is hier sprake van een „raad", die een „raad des vredes" genaamd wordt en gezegd wordt te zijn „tusschen die beiden". En nu beweren

zij dat dit שְׁנֵיהֶם slaat op 't begin van vers 12, waar ook van twee personen sprake is: „En spreek *gij* tot hem: zoo zegt de *Heere* Zebaoth." Men vat deze woorden dan op als eene samenspreking tusschen den Vader en den Zoon of tusschen den Drieëenigen God en den Messias, en nu, zoo redeneert men, wordt in het slot van vers 13 gezegd, dat er een raadslag des Vredes tusschen die beide lag.

Bezwaren tegen deze exegese zijn:

1ste dat שְׁנֵיהֶם zoo geheel losgerukt uit den samenhang staan zou. In vers 12 is niet sprake van Jahve en den Zoon, of het Woord, of den Messias; maar wordt zonder eenige tegenstelling gezegd: Ziehier een man, wiens naam is Spruite. „Spreek" slaat blijkens den samenhang op den profeet: Zeg gij tot Jozua. Volgens Witsius moet „spreek" gelden van een samenspreking tusschen Vader en Zoon; maar dan moesten deze beide ook afzonderlijk genoemd zijn.

2de gesteld al, dat als subject van „spreek" en „zeggende" Christus te verstaan ware, dan zou שְׁנֵיהֶם nog te ver van deze beide subjecten afstaan, om ze zonder ze te repeteeren als slaande op die woorden te kunnen beschouwen.

3de vlak voor „raad des vredes" worden twee subjecten genoemd en wel hij, „die zal heerschen op zijnen troon" en hij, „die priester zal zijn op zijnen troon". En dit slaat terug op wat in Cap. 3 gezegd wordt van Jozua den Hoogepriester; wien Zacharia op 's Heeren bevel een gouden kroon op moest zetten (vers 11).

In Israël waren de Koninklijke en priesterlijke waardigheid gescheiden; een oogenblik waren zij in Mozes vereenigd geweest, maar van Aärons wijding af waren zij in Israël steeds gescheiden gebleven. Nu ging de Profetie altijd uit naar een persoon, in wien zij weer vereenigd zouden worden, naar een koning, die tevens Priester zou zijn. Deze profetie vinden wij ook hier. Er is sprake van een Spruite; die zal priester zijn en tevens heerschen op den troon. En nadat die twee nu niet als correlate begrippen, maar als onderscheidene dingen genoemd zijn, staat er: „en er zal een raad des vredes tusschen die beiden zijn."

Vroeger stonden Koning en Priester tegenover elkaar; de koning als handhaver der gerechtigheid eischt tegen den priester en de priester tegen den koning; zij staan antithetisch tegenover elkaar.

Welnu in dien man, wiens naam Spruite is, zal die antithese synthese worden; er zal vrede zijn tusschen priester en koning; en die vrede zal niet zijn gedwongen, maar een die zijn ratio (עֵצָה) heeft in de samenvoeging van den priester en den koning, in Christus.

Ten 2de beroepen zij zich op *Luc. 22 : 29.*

In vers 24 is sprake van een „twisting" tusschen de discipelen; de Heere Jezus verwijst hen daarop naar de „koningen der volken", die macht uitoefenen over hunne onderdanen en zegt: Dit is om der zonde wil, maar in het Ko-

ninkrijk der hemelen is het aldus niet, daar geldt de omgekeerde regel, ὁ διακονῶν zal daar de ἡγούμενος wezen.

Nu zegt de Heere in vers 29 en 30: „En ik verordineer u het koninkrijk, gelijkerwijs mijn Vader dat mij verordineerd heeft; opdat gij eet en drinkt aan mijne tafel in mijn koninkrijk." De Heere vergelijkt het koninkrijk met een tafel, waaraan men zitten zal. Van „tafel" was reeds sprake in vers 27, waar de Heere zich zelf een διάκονος noemt van hen, die aan tafel aanliggen.

En nu zegt de Heere: gelijkerwijs de Vader mij dat Koninkrijk beschikt had, heb ik het ook U beschikt. Is dat, zooals de βασιλεῖς τῶν ἐθνῶν het doen? Neen, maar door διάκονος te worden, heb ik het verworven. En zóó geef ik het ook U; op die voorwaarde, maar ook op die alleen, kunt gij het verkrijgen id est hoc pacto ut servientes regnum accipiatis.

Maar dit verband voorbijziende, redeneeren Witsius c.s. aldus: van διατίθημι komt διαθήκη, d. i. een testament of verbond; dus moet vers 29 vertaald: Evenals de Vader verbondsgewijze Mij het koninkrijk geeft, zoo geef ook Ik het verbondsgewijze aan U.

Uit de voorafgaande explicatie blijkt, hoe onwaar deze vertaling is; bovendien valt dan geheel de religieuse opvatting weg.

Ten 3de verwijzen zij naar Gal. 3 : 17.

In vers 15 zegt de Apostel, dat ook onder menschen niets zoo inviolabile is, als een Testament; daar mag niets aan toe- of afgedaan worden.

Nu is aan Abraham, 430 jaren voor de wetgeving op Sinaï, eene belofte gegeven. Is deze belofte een διαθήκη of verbond, dan bezit de wet, al is zij ook later tusschen beide gekomen, geen macht om die belofte krachteloos te maken.

Daar deze belofte gegeven was aan Abraham en zijn zaad, n.l. Christus, daar geldt dus ook van Christus, dat de Vader een verbond met Hem gesloten had, dat bleef bestaan niettegenstaande de wetgeving.

Nu zegt men: hier wordt dus duidelijk geleerd, dat er een διαθήκη εἰς τὸν Χρίστον was; niet alleen met den zondaar, maar ook met Christus.

Antwoord:

De zin van 't woord ὁ Χρίστος is bij zulk eene exegese geheel verkeerd verstaan. Ὁ Χρίστος is hier de Kerk, het gezamenlijk geheel der uitverkorenen. De belofte is gedaan aan Abraham en zijn zaad; er staat τῷ σπέρματι en niet τοῖς σπέρμασι, omdat het geslacht opgevat wordt niet atomistisch of aggregatorisch, maar als organisch geheel. Evenals nu in Adam het geheele menschelijke geslacht begrepen lag, zoo ook in Christus het zaad van Abraham.

Immers 't zou een kinderachtige redeneering van den Apostel wezen, wanneer hij zeggen wilde: τῷ σπέρματι staat in 't enkelvoud, dus kan het alleen op den persoon Christus slaan; want ieder weet dat σπέρμα ook „geslacht" beteekenen kan.

Τῷ σπέρματι wil dus zeggen, dat de belofte niet geschiedde aan ieder individueel, maar aan één persoon, in wien het geheele geslacht gesubsumeerd werd, nl. Christus.

Bovendien, al sloeg dit alleen op Christus, dan viel hieruit nog niet te con-

cludeeren tot een Vreeverbond. Hier is sprake van een genadeverbond, met Abraham het eerst gesloten, en daarna pas met Christus, alleen in zooverre Hij nakomeling van Abraham was. Dan zouden dus het tijdelijk en eeuwig genadeverbond wederom verward liggen, wat men juist wilde scheiden, doordien het tijdelijk verbond met Abraham dan ook op Christus slaan zou.

Ten 4de voeren zij aan Jes. 53 : 10.

Ook hier beweert men is sprake van een verbondssluiting; immers er is eene conditio: „indien zijne ziel zich tot een schuldoffer zal gesteld hebben"; eene belofte: „dan zal Hij zaad zien en zijne dagen verlengen", en twee partijen: God en Christus.

Voorts beroept men er zich op, dat de Messias in de Psalmen en elders God Zijn God noemt, wat alleen in het verbond geschieden kan, Ps. 22 : 3; Jes. 40 : 4, 5; Joh. 20 : 17. Verder, dat de Heer de sacramenten gebruikt heeft, die toch alleen voor hen bestemd waren, die in 't verbond stonden. Eveneens op Ps. 40 : 7 en Hebr. 10 : 5.

Voor wij deze laatste plaats behandelen, moeten wij eerst spreken over 't verschil in lezing, dat tusschen beide plaatsen bestaat. In Ps. 40 : 7 lezen wij: אָזְנַיִם כָּרִיתָ לִי en als vertaling daarvan in Hebr. 10 : 5 σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι.

De gewone voorstelling is, dat in den Hebr. tekst wel gestaan heeft, gelijk nu nog, „אָזְנַיִם", maar dat de Septuagint, evenals Hebr. 10 : 5, dit woord verkeerd weergaf door verschrijving. Oorspronkelijk zou de vertaling geluid hebben: „.... ἠθέλησας, ὦτα δὲ κατηρτίσω μοι" en dit zou door een der afschrijvers bij vergissing veranderd zijn in ἠθέλησας ὠμ (μ voor τι) αδὲ κατηρτίσω μοι. En nu zou de Apostel, zoodanig foutieve editie gebruikend, de woorden van den Psalmdichter verkeerd hebben aangehaald. Deze voorstelling wordt vooral daarom door de moderne critici met zekere voorliefde op den voorgrond geschoven, omdat ze uitmuntend dienst doet om de inspiratieleer omver te werpen en aan de geloofwaardigheid van Jezus en de Apostelen afbreuk te doen. Immers geven de Apostelen een foutieve editie voor waarachtig uit, dan is het met het gezag der Schrift gedaan. Wij zeggen: de Apostelen schreven met goddelijke autoriteit. Kan dus aangetoond, dat zij zich vergisten; dat zij ook maar eenmaal een verkeerde vertaling voor goede munt aannamen; dan zijn ze voor ons geen autoriteiten meer en valt de infallibilitas hunner schriften weg.

Wat in Holland 't meest tot misverstand aanleiding gaf was de Statenvertaling; zij vertaalt toch: „Gij hebt mij de ooren doorboord" en verwijst in de Kantteekening naar Ex. 21 : 6 (waar sprake is van een slaaf, die na zes jaar gediend te hebben, nu vrijwillig bij zijn meester blijven wil en wien deze als teeken daarvan het oor doorboort en met een priem vasthecht aan de deurpost), terwijl juist door deze verwijzing het inzicht in deze passage is verduisterd.

Tegen haar is tweeërlei aan te voeren:

ten eerste dat in Ex. 21 : 6 niet כָּרָה gebruikt wordt, maar רָצַע, dat „perforare" beteekent.

ten tweede, dat in Ex. 21 : 6 staat „oor", wat natuurlijk is, want men kan iemand niet met twee ooren maar slechts met één aan de deurpost vastnagelen, terwijl in Ps. 40 : 7 staat de *beide* ooren, wat dus een andere gedachte moet uitdrukken, wil David geen dwaasheid zeggen.

Om deze redenen moeten wij dus eerst de kantteekening „aan kant zetten" en dan daagt van zelf 't licht over deze plaats.

Laten wij nu vooreerst אָזְנַיִם tot zijne oorspronkelijke beteekenis terugkomen van de „beide ooren", dan wil dit zeggen *het gehoor*. Zooals men weet, wordt „'t verleenen van 't gehoor" vaak in de schrifttaal uitgedrukt door 't geven aan iemand van een oor", zoo b.v. in den tekst: „Zou Hij, die 't oor geplant heeft, niet hooren ?" d. i. die aan den mensch 't *vermogen* gegeven heeft *om te hooren*[1]). כָּרָה is een opening maken; כָּרָה אָזְנַיִם is dus niet de oorlel doorboren, maar 't maken van een holligheid in 't menschelijk hoofd, waardoor 't gehoor ontstaat. De uitdrukking in Ps. 40 : 7 is dus gelijkluidend met: „Gij hebt mij het gehoor verleend."

Wat beteekent nu „gehoor" in de H. S.? Gehoor is in de taal der H. S. gelijk in alle talen (confer dicto audiens esse) het instrument voor de *gehoorzaamheid*. Vergelijken wij nu I Sam. 15 : 22, waar de Heere aan Saul zeggen laat, dat Hij geen offerande maar gehoorzaamheid eischt, dan is het hoogst waarschijnlijk, dat wij hier dezelfde tegenstelling hebben. Niet van een „tot slavernij stellen", maar dat „opmerken beter is dan 't vette der varren".

Bedenken wij nu, wat in den Locus de S. S. over de lyriek gezegd is, dan krijgen wij het volgende resultaat: Deze psalm is gedicht door een persoon, die mensch was, een lichaam had en dus denken kon, dat in dit lichaam de ooren moesten uitgeboord. Maar nu greep de dichter door de inspiratie des H. G. terug op den Man der smarte, die toen nog geen lichaam had. Het כָּרָה der אָזְנַיִם was dus onmogelijk bij den Zoon van God in zijn eeuwigen staat; maar wilde Hij komen in den staat der gehoorzaamheid, dan moest Hij eerst een lichaam hebben.

Wij hebben dus twee voorstellingen:

1ste een mensch, die spreekt, dat is een zondaar, die door de zonde doof geworden is en dus noodig heeft, wil hij gehoorzaam zijn, dat God zijn oor weder uitboort.

2de den Zoon van God, dien geen zonde had en dus geen door de zonde onhoorend lichaam hebben kon; die derhalve met 't σῶμα het oor krijgen zou en bij wien 't niet afzonderlijk behoefde uitgegraven te worden; voor Hem was het „ooren doorboren" identiek met „τὸ σῶμα κατηρτίσω μοι" uit Hebr. 10.

De vertaling van den Apostel is dus niet foutief, maar het opzettelijk en juist

---

1) In Jesaja 50 : 4, 5 lezen wij אֹזֶן פָּתַח, wat gelijk is כָּרָה אֹזֶן en beteekent: het gesloten oor weer openen.

veranderen van een tekst, die zooals hij daar lag niet op Christus van toepassing was en nu door hem zoo gewijzigd wordt, dat hij wel van toepassing wordt.

Vraagt men nu, hoe het dan te verklaren is, dat de Septuagint ook deze foutieve vertaling heeft, dan merken wij ten eerste op, dat de codices van de Septuagint *alle* jonger zijn dan de brieven aan de Hebreën en niets natuurlijker is, dan dat de Christelijke lezers, die gewend waren aan het κατηρτίσω μοι τὸ σῶμα, den oorspronkelijken tekst veranderd hebben — eene hypothese, die nog meer waarschijnlijkheid heeft, omdat alle Joodsche uitgaven verloren zijn geraakt.

Of ook het is mogelijk, dat, gelijk God Cajaphas zonder zijn weten profeteeren liet, zoo ook de vertaling van de Septuagint, zonder te weten wat zij deed, trof, wat van achteren bleek de waarheid te zijn.

In deze woorden nu van Ps. 40 : 7 heeft men een aanduiding van 't Vreeverbond gezocht; want, zoo zegt men, hier is sprake van een verbond of afspraak tusschen den Vader en Zoon, waarin de Zoon verklaart, dat Hij komen zal om den wil des Vaders te doen.

Verder beroept men zich op Ps. 2 : 7 en 8, waar de Zoon van deze overeenkomst (חֹק) spreekt.

Ook wijst men er op, dat de Zoon in Hebr. 7 : 22 een Borg, ἔγγυος genoemd wordt van het verbond. Dat ἔγγυος borg beteekent, wordt door ieder erkend; in 't Hebreeuwsch is het עֵרֵב, hetgeen dezelfde gedachte uitdrukt cf. Jerem. 30 : 31, Ps. 119, Job 17 : 3 enz. Daarover loopt het verschil dus niet, maar wel hierover, dat Christus een Borg kan zijn van God bij de menschen of van de menschen bij God. De tegenwoordige theologen zeggen alle, dat Christus een borg was van God bij de menschen, de oude theologen, dat Hij een borg was van de menschen bij God.

Neem ik de tegenwoordige exegese aan, dan wil dit zeggen, dat Christus bij ons borg is voor God, dat Hij doen zal, wat Hij beloofd heeft. Christus is de openbaring van de liefde Gods. In Christus is Gods liefde zoo heerlijk geopenbaard, dat wij in Hem de ruste en zekere betuiging hebben van Gods liefde voor ons, dat deze nooit zal te kort schieten.

Nemen we daarentegen de vroegere opvatting (die wij met hand en tand moeten vasthouden), dat Christus onze Borg bij God is, dan beteekent dit, dat toen onze zonden nog onverzoend lagen, God vooraf aan de geloovigen van het O. V. vergiffenis geschonken heeft op grond van de borgstelling, die Christus verleend had, en die Hij ter gelegener tijd voldoen zou.

(Onder hen, die 't laatste gevoelen zijn toegedaan, bestaat weder tweeërlei opvatting; of n.l. de borgstelling was e fide jusso of e promisso; m. a. w. of Christus als borg òf een fidejussor óf een expromissor was.

Het verschil tusschen deze twee termen is: kan ik een borg vinden, die *fidejussor* wordt, dan ben ik van de schuld af, *als hij betaalt;* anders ben ik de eerst aangesprokene, die weer op moet komen;

heb ik een borg, die een *expromissor* is, dan ben ik er voor goed af, dan is

de schuld geheel op hem overgegaan. Kan hij niet betalen, dan heeft de schuldeischer niets met mij te maken en moet maar zien, hoe hij aan zijn geld komt.

Het is dus 't zelfde verschil, als tusschen een nummerverwisselaar en een remplaçant. Een nummerverwisselaar ontheft mij van den dienst, zoolang hij den dienst presteert. Een remplaçant redt mij voor goed. De beteekenis van de woorden is dus: een expromissor is iemand, die mij bevrijdt ab eo momento, ubi promissum datum est: een fidejussor eerst als de fides geleverd is, anders moet ik zelf weer opkomen.)

De vraag, of ἔγγυος hier moet genomen als borg van de menschen bij God, of van God bij de menschen, wordt beslist door twee overwegingen:

1ste. Er is geen sprake in dezen context van eene zekerheid, die God van onzentwege vorderen zou maar van eene zekerheid, die God aan ons geeft; er is nl. sprake van eene ὁρκωμοσία Gods, die wij ook Ps. 110 vermeld vinden. Er is dus geen sprake van wat de mensch aan God bezweert, maar van wat God aan den mensch zweert en wel dit, dat 't priesterdom van Christus eeuwig bestaan zal. Wie nu van God een eed ontvangt en Hem dan nog niet gelooft, maar daarenboven een borg vraagt, die vervalt tot 't diepste der goddeloosheid. De eed is zelfs onder de menschen een einde van alle tegenspraak; hoeveel te meer, waar God Almachtig gezworen heeft.

Waar nog bijkomt, dat die borg dan alleen maar gelden zou voor wie daarna leefden, en niet voor de geloovigen van 't O. T.

Hiermede hebben wij dus aangetoond, dat, waar God gezworen heeft, nog een borg te willen hebben, een onzinnige gedachte is.

2de. Hier is sprake van Christus' priesterschap; dat Hij is ἱερεύς en dat het God niet berouwen zal, dat Hij zulk een priester aangesteld heeft. Wat is de taak van een priester? Dat hij goede offeranden brengt. Wanneer zal het God dus niet berouwen, dat Hij Christus tot priester zalfde? Wanneer Christus goede offers brengt; bracht Hij geene offers, dan zou het God wel berouwen. Hoe weet God, dat het Hem niet berouwen zal? Omdat Hij een borg heeft in Christus zelf. Verklaar ik deze woorden uit den context, dan moet het „ἔγγυος zijn" bij Hem hooren, Wien het niet zal berouwen.

Ik verkoop aan iemand een huis. Een vriend vraagt mij: „hebt gij daar geen berouw over, want gij weet niet of de kooper wel betalen zal?" en nu antwoord ik: „neen, want er is een borg", dan moet die borg bij mij borg zijn voor den kooper, anders heeft mijn antwoord geen zin.

Zoo is het ook hier. God stelt een priester. Vrage: Zal God daarover berouw hebben? Neen. Heeft Hij dan een borg? Ja, in Christus zelf.

In de volgende verzen lezen wij de vervulling van Christus' offerande; duidelijk blijkt ook daaruit, dat met het borg zijn is bedoeld: bij God voor ons. Immers de priesterlijke werkzaamheid is om ons te verzoenen met God; bij God voor ons tusschen beide te treden en aldus ons zalig te maken; hetgeen geheel verschillend is van Christus' profetische werkzaamheid, waarbij Hij Gods liefde aan ons openbaart en betuigt.

Ook blijkt dit uit het „door Hem tot God gaan"; was het een borgstaan bij ons voor God, dan zou het wezen, dat de H. G. nu altijd in onze harten komen kan; maar waar er staat, dat wij toegang hebben tot God door Hem, dan is dit alleen, omdat Hij voor ons borg is bij den Vader.

Er zijn dus 5 zaken, die alle het behoud der oude opvatting eischen:

1. waar God gezworen heeft, is het dwaas nog een borg te eischen.
2. het „het zal Hem niet berouwen" veronderstelt een borg bij God.
3. het ambt van den ἱερεύς in onderscheiding met den profeet.
4. het σώζειν als vrucht van het ἔγγυος zijn.
5. het gaan van ons tot God.

En nu de zaak zelve.

1ste. Hoe kon God een verbond sluiten met de uitverkorenen? (volgens de genoemde voorstelling toch was er een verbond der verlossing tusschen Vader en Zoon; en een verbond der genade tusschen God en de uitverkorenen.)

In welken toestand verkeerden dan de uitverkorenen? In een toestand van zonde, dood en ellende? Maar is dan iemand, die dood is in de misdaden, capax om met God een verbond te sluiten?

Bij een verbondssluiting in den echten zin moeten twee contracteerende partijen zijn, die elk een eigen wil hebben, bekwaam zijn tot verbondssluiting en kunnen presteeren, wat zij beloofden. De eisch voor een huwelijk is, dat beide partijen bevoegd zijn tot het sluiten van een huwelijk (dat zij een zekeren leeftijd hebben, de ouders hunne toestemming gaven enz.). Spreekt men dus van een Genadeverbond, opgericht tusschen God en de uitverkorenen, dan moet men dus vooreerst vragen, of zij in staat waren om een verbond op te richten. Had de zondaar dan een vrijen wil? — Neen; want zijn voluntas was serva; het was niet alleen eene neiging tot het kwaad, maar de vijandschap tegen God verteerde zijn hart. Was er dan in hem eene mogelijkheid om dien wil te veranderen? Neen; want hij was alle macht kwijt. Was er dan iets te wachten voor de toekomst, wat hij beloven kon? Al evenmin; dus ook met het oog daarop, kon hij geen verbond aangaan.

Het denkbeeld dus om met de uitverkorenen een verbond te sluiten, die nog zondaren waren, is absurd; er is geen gelegenheid te vinden, wanneer, noch wijze, waarop dit zou geschied zijn.

Ja, maar, zegt men, zoo is dit ook niet bedoeld; het verbond is niet gesloten met de uitverkorenen, die nog zondaars waren, maar met de uitverkorenen, als zoodanig. — Dus met de uitverkorenen, die al wedergeboren zijn? Maar eilieve, is de uitverkorene als wedergeboren beschouwd, dan begint het verbond, vóór het nog gesloten is; want de wedergeboorte is de vrucht van het genadeverbond; dus moet het verbond reeds achter de wedergeboorte liggen. Meer nog, wordt iemand de ééne seconde bekeerd en sterft hij de volgende seconde, ontbreekt er dan iets aan zijne zaligheid; heeft hij dan niet alles; ligt dan niet alles besloten in die ééne gave van het genadeverbond? Bovendien stelt men, dat God met iemand, die alreeds bewust bekeerd is, een verbond sluit, dan moet de

mogelijkheid daarbij gegeven zijn, dat zulk een wedergeborene het verbond niet wil aangaan. En hoe zou dat kunnen?

Bovendien, zijn niet alle zegeningen van het Genadeverbond in kiem gegeven in die ééne gave: de wedergeboorte? En hoe zou er nu sprake kunnen zijn van het oprichten van een verbond, wanneer al de voordeelen, die uit dat verbond voortvloeien, reeds vooraf verkregen zijn?

Wanneer ik met iemand een contract wil sluiten, en hij geeft mij het principale voordeel reeds vrijwillig, waartoe zou ik van mijn kant dan nog een foederaal verband wenschen? Foedus wil altijd zeggen, dat twee personen zich onderling verstaan, opdat, indien *a* iets doet, *b* ook iets doen zal ten gerieve van *a* (het Do ut des); maar geeft *a* vrijwillig alles uit de hand, welke ratio zou er dan voor *b* kunnen bestaan, om nog een contract aan te gaan?

2de. Een verbond kan niet aangegaan worden met aparte individuen. Wanneer twee legers tegenover elkander staan, en een wapenstilstand willen sluiten, dan gaan de 100000 man van 't eene leger niet individueel contracteeren met de 100000 van 't andere; een verbond komt alleen te pas tusschen twee hoofden, die elk een leger onder zich hebben.

Vandaar zien wij ook bij het Werkverbond, hoe Adam voor zich en zijn geslacht, als hoofd der gansche menschheid, met God een verbond sloot. En evenals, wanneer onze Koning een verbond sluit met de Koningin van Engeland, en ik daar niets van weet, ik toch in allen deele voor dat verbond aansprakelijk ben, en indien, tengevolge van dat verbond, een oorlog ontstaat, ik mee op moet trekken, zoo ook zijn alle nakomelingen van Adam in het Werkverbond begrepen, zelfs al worden zij geboren na de sluiting ervan.

Stel ik, dat een verbond met de uitverkorenen gesloten is, dan krijg ik dus aan de ééne zijde God, aan de andere zijde de bekeerde uitverkorenen, wat geheel ingaat tegen de idée der bondssluiting niet alleen, maar ook in strijd is met den teneur der Schrift. In Rom. 5 wordt duidelijk geleerd, dat Adam in gelijken zin verbondshoofd was als Christus; met nadruk wordt op den voorgrond gesteld, dat, gelijk door ééne misdaad de schuld gekomen is over alle menschen, evenzoo door ééne rechtvaardigheid de genade over alle menschen (die tot dat nieuwe verbond behoorden).

Immers de zonde van Adam ging uit tot *alle menschen*, omdat alle menschen onder 't verbond stonden, en evenzoo de genade van Christus gaat over al de leden van zijn verbond, dat zijn de uitverkorenen. Nemen wij de voorstelling van een Genadeverbond met alle geloovigen aan, dan moet dit alles wegvallen; dan staan alle verlosten als atomen op zichzelf, en is er van geen verbondshoofd sprake. En dat nu is onvereenigbaar met het geheele verlossingsplan en de positie van Christus.

3de. Een verbond kan niet zijn μονοπλευρης (d. w. z. eenzijdig); want dat is even groote onzin als te spreken van een onfeilbaren Bijbel, die feilen heeft. Immers een verbond is ex ipsa re δυοπλευρης gelijk ons Doopformulier zoo terecht opmerkt: „vermits dat in alle verbonden twee deelen begrepen zijn enz."

Stel ik het verbond Gods met de uitverkorenen, dan val ik in de handen van 't Arminianisme. Van Gods zijde is dus de belofte: genade en 't eeuwige leven; van 's menschen zijde: geloof. Maar dan geloof, opgevat als goed werk, in Arminiaanschen zin, als aliquid præstitum ab homine en niet in den Schriftuurlijken zin, als een donum van God.

Volgens onze Geloofsbelijdenis: „zijn wij in God gehouden, voor de goede werken die wij doen, en niet Hij in ons"; d. w. z. voor elk goed werk, dat wij doen, staan wij bij God te boek als debiteur, als zijnde dank schuldig voor de verleende genade; maar is God nooit debet aan ons.

Laat ik het verbond dus maken met de uitverkorenen, dan drijf ik af in Arminiaanschen zin, want dan is het geloof de conditio, id quod praestandum est ab eo, quocum compactum feritur. Wel zegt men daartegen, dat het Genadeverbond μονοπλευρης is, maar dan houde men toch op met het spelen met woorden en noeme het geen contract of verbond meer, waarin de mensch dit, God dat doet, maar eene verklaring van Gods zijde: „Ik zal U genade en eeuwig leven geven met het geloof er bij, om deze genadegiften aan te nemen".

4de. Dan wordt het Verbond gesloten *in den tijd*. Beweert men namelijk, dat op elk gegeven moment, als iemand wedergeboren is, God met ieder apart een verbond sluit, dan vervalt het eeuwig genadeverbond en wordt tijdelijk (Mastricht spreekt dan ook feitelijk van een tijdelijk en een eeuwig genadeverbond).

Om al die redenen is er wel oorzaak inspraak te maken op dat met de uitverkorenen gesloten genadeverbond.

Wat is dan de zuivere voorstelling?

Deze: Het Verbond is gesloten met Christus, met den Middelaar van eeuwigheid; niet met den Zoon. De twee partijen zijn: de Vader en de Middelaar, of nog zuiverder: de drieëenige God en de Middelaar; en wel die Middelaar aangemerkt als 't hoofd van 't lichaam, als 't hoofd der uitverkorenen, zoodat de uitverkoren voorkomen als 't Zaad van den Middelaar; en gelijk alle menschen voortgekomen zijn uit de lendenen van Adam, zoo ook de geheele gemeente uit de lendenen van Christus, I Cor. 12 : 12. Christus is de eenheid van 't σῶμα,

Wij moeten ons deze zaak dus alzoo denken:

1ste Christus ging het verbond aan als κεφαλὴ τοῦ σώματος, ja als 't σῶμα zelf zijnde. Dan vervalt het eerste bezwaar; het verbond is dan niet gesloten met een machteloozen zondaar, maar met iemand, die bevoegd was het verbond te sluiten.

2de. Het geschiedde niet met elk individu apart, maar eenmaal voor allen door éénen, die bevoegd was namens allen op te treden.

3de. Het verbond is niet μονοπλευρης maar δυοπλευρης, want het is gesloten op conditiën, die wel terdege voldaan moesten worden, en waaraan Christus voldaan heeft in actieven en passieven zin.

4de. Het is niet in den tijd en herhaaldelijk, maar eenmaal in de eeuwigheid gesloten en dus een eeuwig verbond.

Intusschen is tegen deze voorstelling een overwegend bezwaar, wat aanleiding

gaf tot de voorstelling van een tweeledig verbond. N.l. in het genadeverbond wordt gegeven: genade en 't eeuwige leven. Maar dit kon niet aan Christus gegeven worden; hij was niet Genadebedürftig. De genadegift kon dus door Hem niet aangenomen worden.

Ons antwoord hierop is:

Christus treedt hier niet op voor zijn eigen persoon, maar als Middelaar en als zoodanig voor een uit Hem te verwekken geestelijk zaad, en dat verbond is door Hem dus niet gesloten voor zichzelf, maar ten behoeve van dit geestelijk zaad.

Het is hiermee als met een ouden vader, die kort voor zijn dood een verbond met iemand sluit, zoodat de gestipuleerde voorwaarden niet hem maar zijn kinderen ten goede komen.

In het Oosten is iets dergelijks bij de huwelijkssluiting zeer gewoon; een vader sluit daar een verbond met iemand ten behoeve van zijne dochter, maar ontvangt hij nu de voorwaarde, d. i. den man, dan houdt hij dien niet meer voor zichzelf, maar geeft hem aan zijne dochter ten echtgenoot. Zoo ook stipuleerde de Middelaar in het Verbond genade en leven niet voor zichzelf, maar voor zijn geestelijk zaad.

Intusschen, waar de Middelaar van het Genadeverbond nu optreedt om te stipuleeren voor zijne kinderen, daar moet Hij die kinderen eerst hebben. En hoe komt Hij aan die kinderen? Die heeft Hij van zichzelf niet, die moet Hij ontvangen; en Hij kan ze alleen ontvangen van den Vader. Daarom zegt Christus: „Uit degenen, die Gij Mij gegeven hebt, heb Ik niemand verloren", en wederom: „De Vader, die ze Mij gegeven heeft, is sterker dan hij, en niemand kan ze rukken uit de hand mijns Vaders."

Om zijne kinderen te kunnen bezitten, moest Hij ze eerst ontvangen, en die kinderen te ontvangen, is een beding van zijn zijde, waartegenover staat, dat Hij de gerechtigheid Gods, die gekrenkt was, volkomen genoeg belooft te doen en ongeschonden aan den Vader te hergeven.

De zaak staat dus als volgt:

In het Genadeverbond hebben we een Verbondshoofd, die het verbond sluit uitsluitend ten behoeve van zijn geestelijk zaad; maar die, om dit geestelijk zaad te verwerven, zelf te presteeren heeft den arbeid ter verzoening. Zoo verwerft Hij voor de zijnen genade en eeuwige zaligheid, en voor zichzelven een naam, die boven allen naam is en het Koninkrijk Hem van den Vader gegeven.

Wat is nu de verhouding daaruit ontstaan voor de uitverkorenen?

Dit, dat de uitverkorenen krijgen van den Middelaar een Testament, geen Verbond. Het onderscheid tusschen deze beide is, dat een Testament het ons geeft, zonder dat we eenige conditie te vervullen hebben; alleen moeten wij aantoonen, dat wij erfgenaam zijn. Erfgenaam wordt men door geboorte, terwijl een verbond uit den wil geboren en contractueel is.

Alle genadetoekenning is testamentair; vloeit voort uit één en niet uit twee willen; wordt verkregen door de geboorte en niet door het vervullen van eischen. Als men de geboorte heeft, heeft men recht op de erfenis.

Christus verwierf door zijn sterven een oneindigen schat aan heiligmaking, rechtvaardigmaking enz. Testamentair beschikt hij die aan alle kinderen Gods; en deze hebben dus niets te bewijzen dan hunne geboorte om er recht op te hebben. En deze geboorte hebben zij niet uit zich zelven, maar uit den Vader. „Gij zijt uit God geboren."

Die testamentaire beschikking is tweeërlei; anders onder het Oude dan onder het Nieuwe Verbond; het is daarom ook juister te spreken van het Oude en het Nieuwe Testament, dan van het Oude en Nieuwe Verbond; want er is slechts één Verbond, maar tweeërlei testamentaire beschikking; het eene, dat de Middelaar de genade beschikt onder de σκιαὶ van de wet en de ceremoniën; het tweede, dat de Middelaar de genade beschikt in de vervulling aan de kinderen Gods, die na zijn sterven komen zouden.

Nog resten ons twee vragen:

In het Doopsformulier lezen wij: „Daarom worden wij gedoopt in den Naam des Vaders en des Zoons en des Heiligen Geestes. Want als we gedoopt worden in den naam des Vaders, zoo betuigt en verzegelt ons God de Vader, enz. — of te onzen beste keeren wil." En „Ten derde, overmits dat in alle verbonden ... dat wij een eeuwig verbond der genade met God hebben."

En in het formulier van het Avondmaal: „En eindelijk, met zijnen dood en bloedstorting dat Nieuwe en eeuwige Testament, het Verbond der genade en der verzoening besloten, als Hij zeide: „Het is volbracht." En opdat wij vastelijk zouden gelooven, dat wij tot dit Genadeverbond behooren, nam de Heere Jezus in zijn laatste Avondmaal dat brood, dankte, brak het, en gaf het zijnen jongeren en sprak: Neemt, eet, dat is mijn lichaam, hetwelk voor u gegeven wordt. Doet dat tot mijne gedachtenisse. Desgelijks na het Avondmaal nam Hij den drinkbeker, zeide dank, en sprak: Drinkt allen daaruit; deze beker is het Nieuwe Testament in mijnen bloede, hetwelk voor u en voor velen vergoten wordt, tot vergeving der zonden."

Vergelijkt men deze passages met hetgeen wij hierboven zeiden, dan zou er licht eene verwarring van denkbeelden kunnen ontstaan; evenzeer wanneer men leest de Inleiding van de Statenvertaling op het Nieuwe Testament, waarin een kort overzicht van de leer der Verbonden gegeven wordt.

De zaak is deze:

Sluit God een Verbond met den Middelaar, dan is dit met het Hoofd *en zijn zaad*, dus ook met de uitverkorenen. Het Verbond is dus niet alleen met den Zoon gesloten, maar met alle kinderen Gods. Het is hiermede evenals bij Abraham; toen God een verbond sloot met hem, gold dit tevens voor Israël; en dit is zoo sterk, dat in de Schrift herhaaldelijk de uitdrukking voorkomt: „het verbond uwer vaderen", hoewel het slechts met één vader gesloten was.

Zoo ook zegt het Doopformulier, dat God met ons persoonlijk een verbond sluit; wie zich n.l. aandient als het geestelijk zaad van Christus, heeft een verbond met God gesloten en heeft dan ook recht op de zegelen des Verbonds. Het formulier ziet in de kinderen, die ten doop geheven worden, niets anders dan

het geestelijk zaad van Christus, dan bondelingen, en in die qualiteit ontvangen zij den Doop.

Ten tweede: waar het genadeverbond qua talis gesloten is met de geloovigen, daar loopen verbond en testament dooreen en kunnen dus met elkaar verwisseld worden, gelijk in het Avondmaalsformulier geschiedt. In het testament, dat werken gaat, worden de genadegaven van het Verbond met zekerheid den geloovigen beloofd en geschonken.

Ten derde: daar in elk verbond twee deelen begrepen zijn, moet God van zijne uitverkorenen een heiligen wandel en Hem toegewijd leven hebben en hiervan is de Middelaar de Borg, die door den Heiligen Geest zijne geloovigen aldus bewerkt, dat zij in de goede werken wandelen. Cf. Eph. 2 : 10.

De woorden in het Doopformulier moeten dus niet opgevat, alsof wij elk individueel een verbond met God gesloten hebben, maar altijd in den zin van: wij in onzen generaal. Wanneer een leger overwonnen heeft, dan is het niet elke soldaat afzonderlijk, die overwon; maar het geheele leger in en door den generaal, die hen ten zegepraal voerde.

Resumeerende krijgen wij dus de volgende vier gronden, waarom de voorstelling van een tweede verbond, gesloten met de uitverkorenen individueel, niet mag toegelaten:

1ste omdat het dan met zondaars gesloten zou zijn, die niet Bundesfähig waren; zij konden niets presteeren en dus ook niets beloven.

2de omdat het dan zou gesloten zijn cum singulis electis en niet met het Verbondshoofd; terwijl juist de aard van een verbond en het schriftuurlijk gebruik vorderen, dat het gesloten worde met een Verbondshoofd. Adam tegenover Christus.

3de omdat men dan het geloof in Arminiaanschen zin zou moeten opvatten als een te presteeren werk.

4de omdat het dan niet een eeuwig maar een tijdelijk verbond zou wezen, wat strijdt met de H. S.

Hodge daarentegen beweert, dat het gesloten is met de uitverkorenen, maar onder Christus, dat wil zeggen: Hodge houdt in schijn twee verbonden bij, maar leert inderdaad één verbond. Wanneer de Koningin van Engeland een verbond sluit met de Nederlanders onder hun Hoofd, dan doet zij dit niet met de Nederlanders elk apart, maar met den Koning en in hem met ons. Het verbond van God met de electi in eorum capite Christo is dus één verbond. —

De *samenhang tusschen het Werkverbond en het Genadeverbond.*

Velen gaan in dit opzicht feil en dikwijls hoort men zelfs van den preekstoel de voorstelling, dat eerst het Werkverbond er geweest was en daarna het Genadeverbond gekomen is. Zulk eene gedachte nu mag niet opkomen bij een gereformeerde, want zij anthropomorphiseert God den Heere; zij doet het voorkomen alsof God de wereld buiten zich loopen liet, en nu eens tusschen beide komt om, wat de mensch in wanorde bracht, weer in orde te brengen.

En die voorstelling is ongodsdienstig, oneerbiedig en dus ongereformeerd. Wij mogen zoo niet met Gods eere spelen. Wij zullen Hem God laten. Hij is de

Onveranderlijke, Eeuwige, Almachtige, Alwetende en wij hebben er ons dus voor te wachten, dat wij iets in Hem zouden brengen, dat tegen die eigenschappen strijden zou. God heeft niet nu eens dezen weg ter zaligheid, dan weder dien weg vastgesteld; Hij is onveranderlijk en van eeuwigheid waren Hem zijne raadslagen bekend.

Daarom moet het verband tusschen beide Verbonden aangetoond. Het Werkverbond is volstrekt niet weg, want dan had Christus de satisfactio activa niet te leveren gehad. Christus plaatste zich juist onder het Werkverbond en heeft door zijne oboedientia activa en passiva genade voor zijne uitverkorenen verworven. Het Werkverbond gaat niet weg, want de voorstelling is ongerijmd, dat God nu het eene en dan weder het andere verbond nemen zou. Het Werkverbond gaat nog steeds door en is vervuld geworden voor alle electi door Christus. Hij is gekomen niet om de Wet en de Profeten te ontbinden, maar om die te vervullen. Het genadeverbond is niet bij of over het Werkverbond heen gekomen, maar van eeuwigheid in Gods raaad vastgesteld. Het genadeverbond lag er, vóór het Werkverbond nog aan de menschen bekend gemaakt was en zij het verbreken konden. En waar het Werkverbond verbroken wordt en de mensch valt, daar wordt hij opgevangen door den dieperen grond van 't Genadeverbond; dat zijn wat de Schrift noemt: „de eeuwige armen der ontferming."

Nu is het wel waar, dat het Genadeverbond eerst langzamerhand openbaar wordt, dat er een opeenvolging in valt waar te nemen; maar dit is zoo ook bij het Werkverbond. Het Werkverbond, gesloten in het Paradijs, wordt eerst volkomener geopenbaard op Sinaï en is vandaar steeds voller doorgegaan, totdat het ten volste op Christus neerkomt. Zoo ook is het Genadeverbond begonnen geopenbaard te worden in het Paradijs (ofschoon wat de kiem betreft volkomen) en is steeds meer en meer uitgewerkt naar de behoefte der menschheid.

Vandaar dat de voorstelling van Coccejus, alsof de weg ter zaligheid voor de menschen onder het Oude verbond anders geweest was dan voor ons onder het Nieuwe verbond, door elk gereformeerde moet verworpen worden.

De fout van Coccejus is, dat hij de zaak van den zondaar voor God niet gelijk laat voor alle menschen, nu eens zoo, dan weder zus stelt naar gelang van elke nieuwe periode. Terwijl het juist de heerlijkheid van God is, dat Hij voor elken zondaar, voor Adam in het Paradijs en de menschen van heden, voor den koning op zijn troon en den bedelaar in zijn hut, slechts één weg ter behoudenis heeft, dat is het geloof in den Middelaar.

HET VOORBESTAAN VAN CHRISTUS.

Men is gewoon te spreken van een voorbestaan van Christus, en vele jaren lang hebben de Groningers, de Supranaturalisten en de Modernen daarover strijd gevoerd. Men redeneerde dan aldus: „Christus is gekomen bij de kribbe;

er zijn echter teksten die van Christus spreken voor zijne menschwording, dus is het uitgemaakt, dat Christus een voorbestaan had."

Deze quaestie is schijnbaar interessant, maar werd oisif opgevat; het gaf niets, men deed er niets mee. Zij kan een strijd worden voor de Arianen, die Christus' Godheid ontkennen willen en Hem toch voorstellen als een buitengewoon mensch, om aan te toonen, dat Hij iets had, wat geen mensch bezat en dus bovenmenschelijk was.

Maar wij, die belijden, dat Christus is de Immanuel, God geopenbaard in het vleesch, hebben aan deze quaestie, aldus opgevat, niets; voor ons ligt in zijne Godheid reeds de virtus aeternitatis opgesloten. En al deze bewijzen geven ons niets, want zij sluiten wel een voorbestaan, maar geen eeuwigheid in, terwijl reeds uit het feit, dat Christus God wordt genoemd, volgt dat Christus eeuwig was.

De Supranaturalisten en Groningers concludeerden uit dat voorbestaan tot 't wezen van Christus, en dat is onzin. Want is Christus eenmaal God, dan volgt niet uit de qualiteit het wezen, maar uit het wezen de qualiteit. Niet omdat Hij eeuwig is, is Hij God, maar omdat Hij God is, is Hij eeuwig.

Maar in welken zin heeft het voorbestaan van Christus dan wel beteekenis? Waarbij moeten wij zijn voorafbestaan uit de H. S. aantoonen?

Niet wanneer wij over Hem spreken als den tweeden persoon in de H. Drieeenheid, maar als Middelaar. De Zone Gods is niet pas bij Bethlehem de Messias geworden, maar Hij was het van eeuwigheid af. Hij werd niet Zaligmaker, Koning en Hoofd zijner Kerk in den loop der eeuwen, maar was het vóór den loop der eeuwen, en liet uit zijn zijn van den Messias den loop der eeuwen voortkomen.

Heb ik dit ingezien, dan wordt mijn blik op de geschiedenis geheel anders, dan is Christus' komen niet een tusschenbeide treden tusschen Israël en het Nieuwe Testament, maar dan ligt Hij reeds verre achter Israël en is alle rijkdom van openbaring in Israëls geschiedenis uit Hem.

Dan is de Openbaring, dat Hij eerst half komt in de wereld; dan altijd voller en voller, tot Hij eindelijk gezien wordt in het vleesch en duurt deze Openbaring voort tot eens alle vleesch Hem zien zal.

Zoo is er voor de geheele geschiedenis slechts één doel. „Het komen van Christus Jezus." Daarom is het bidden der Kerke: „Kom Heere Jezus, ja kom haastelijk", waarmee niet bedoeld is een komen tot ons, om ons te verheerlijken, maar: „laat uw komen, begonnen in het Paradijs en dat steeds doorgaat, tot Gij in volkomen heerlijkheid verschijnen zult, zich verhaasten." Dus niet mechanisch als een Deus ex machina. De bruid wenscht niet af te breken het werk van den held; maar zij smacht er naar Hem te zien komen in zijne volkomenheid, zoodat alle vleesch Hem zien zal.

Het is hiermede, als met een scheepje, dat heel uit de verte nadert; eerst is het een klein stipje en zien wij alleen het witte zeil, toch is het scheepje er reeds in zijn geheel, maar wij kunnen het nog niet onderscheiden. Maar het komt al nader en nader, het wordt steeds meer zichtbaar; men kan reeds zien welk

pinkje het is, en aan wien het toebehoort. Doch de zon gaat onder; de nacht valt in; men ziet niets meer, maar weet, dat als morgen de zon opgaat het volkomen zichtbaar zal zijn.

Zoo ook met Christus. Hij doemt aan den horizont op; in 't Paradijs als een stip; in Israël neemt Hij reeds zekere vormen aan; bij de ἐνσαρκωσις verschijnt Hij eindelijk op aarde; Israël kan zien *wie het is*, maar daarop daalt de nacht; Christus is opgevaren ten hemel; maar ook in dien nacht gaat het proces door; Christus komt al nader en nader. En als nu de dag der dagen, de jongste dag komt, als 't weer dageraad wordt, dan is Christus geheel bij ons, Hij staat voor ons ten voeten uit.

Gelijk nu de visschersvrouw, als zij hoort dat het scheepje van haar man in aantocht is, de bede in haar hart heeft, dat het schip in dien nacht al nader kome; zoo ook bidt de Bruid van Christus steeds: „Ja kom Heere Jezus, kom haastelijk."

Door deze beschouwing valt op eens het gereformeerd karakter over de geschiedenis van Israël en de geheele Wereldgeschiedenis; zij is nu niet langer een atomistische wilsuiting van menschen, maar het déroulement van de חֹק יְהוָה.

Wat de menschen woelen en gissen, God lacht er om en roept hen uit zijnen hemel toe, dat Hij toch voortdurend Zijn Messias uitbrengt in de wereld en steeds volkomener komen laat. In dien zin moeten wij Psalm 2 verstaan. De dichter stelt aan de ééne zijde niet een zekeren opstand, op een bepaald moment uitgebroken, maar de geheele historie der heidenen als ééne groote poging om aan dit besluit van God te ontkomen en zelf eene historie te maken; en aan de andere zijde, tegenover die wilsuiting van het menschelijk geslacht (gesubsumeerd in hunne koningen) den Raad Gods. Nu zeggen de Heidenen: „Laat ons hunne banden verscheuren en hunne touwen van ons werpen"; dat wil niet zeggen, gelijk men gewoonlijk verklaart: Laat ons Gods gebod op zij zetten, maar: laat ons ingaan tegen Zijne praedestinatie. Maar in den hemel is er één, die rustig zit en lacht met hen, en die nu spreekt (dat is, Hij maakt de geschiedenis, gelijk Hij ze in Zijn raad besloten had) in Zijnen toorn en ze zal bestraffen in Zijne grimmigheid. En wat spreekt God? „Al Uw woelen helpt niets, want Ik heb mijn Messias gezalfd, en al wat gebeurt in de geschiedenis, is: dat mijn Messias komt!" (De vertaling: Ik *toch* heb mijnen Koning enz. is minder juist.)

En nu wordt in vers 7 terstond van die praedestinatie gesproken: „Ik zal van het besluit verhalen." סִפֵּר is minder „verhalen" dan wel „geschiedenis maken", hier dus „het geheele komen in de wereld van den Messias"; dat is het vertolken van Gods raad. אַכַּפְּרָה אֶל חֹק is de doorgaande arbeid van den Christus tot op den jongsten dag toe. Daarom heet het in vers 8: „Eisch van mij en Ik zal U de heidenen tot een erfdeel geven en de einden der aarde tot Uwe bezitting." Laat de volkeren zich tegen U verzetten, toch zal tot den einde toe de geschiedenis altijd wezen het déroulement van wat in den Raad Gods aan Christus is toegezegd. Deswege wordt aan die volkeren toegeroepen: „Geeft het

op, kust den Zoon"; dit is niet de kus der liefde, maar de vredekus. „Verzoent U met de gedachte dat Christus komt en gij zult vrede hebben."

Dat nu, dat God altijd wijst in de Schrift op den horizont van de eeuwigheid en het stipje, dat steeds naderkomt, vat dat goed en gij begrijpt alles van 't voorbestaan van Christus. Waar Christus aan den horizont (dat is wat de Schrift noemt ἐν ἀρχῇ, בְּרֵאשִׁית) komt, is Hij reeds in zijn geheel, al zien wij Hem slechts als stipje; wat wij doen, is niets dan *zien*, dat Hij nader komt.

Micha 5 : 1 staat hetzelfde, men ziet Hem wel opkomen uit Efraïm, maar zijn wortel strekt zich uit tot de קֶדֶם, waar alle waarnemingsvermogen ophoudt en in de dagen der eeuwigheid (dat is het ἐν ἀρχῇ) liggen zijne uitgangen verborgen.

Zoo ook Jesaja 9 : 5. Hier is sprake van den Messias, niet van den Zone Gods; en deze nu wordt gezegd te zijn de vader der eeuwigheid, d. w. z. Hij vervult niet alleen een rol in de Schepping, maar Hij ligt daarachter, waar de עֵת begint (dat is de geschiedenis tot aan den horizont toe), en laat die uit zich zelf voortkomen.

Diezelfde gedachte moeten wij ook in den Proloog van Johannes' Evangelie vinden, anders heeft zij geen zin.

Johannes geeft hier geen onderricht om aan te toonen, dat de Zoon God was, maar hij neemt een punt in de geschiedenis: tot zooverre gaat de עֵת en daarachter ligt de קֶדֶם de עוֹלָם; en hoeverre wij nu teruggaan in de עֵת, altijd vinden wij den Λόγος, d. i. den Messias; anders zou er niet kunnen staan: πρὸς τὸν Θεὸν; want het gaat hier niet om de eeuwigheid van den tweeden persoon uit de Drieëenheid, maar over het voortbestaan van den Messias. En dat Johannes nu zegt, dat die Λόγος was ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν Θεὸν, wil zeggen, dat de tweede persoon van eeuwigheid de Messiasqualiteit aan zich had.

En om dat nu uit te drukken, dat de geheele geschiedenis uit hem voortkwam, zegt Johannes πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο; πάντα is niet alleen al het geschapene, al de schelpjes, planten, dieren en menschen, maar ook alles, wat er gebeurd is; al wat leeft is alleen door en uit Hem; daarom is Hij de historie, het leven der menschheid (in hetzelve was het leven en het leven was het licht der menschen).

Maar door de zonde is dat licht onzichtbaar geworden; de mensch ziet het niet meer. Maar daar komt eene openbaring om dat licht uit te roepen, van dat licht te getuigen: Ἰωάννης ἐγένετο ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός. Zoo is Hij gekomen εἰς τὰ ἴδια, maar de ἴδιοι, dit zijn zijne liefhebbers, hebben Hem niet gevat. Daarom is Hij niet alleen gekomen als ζωή en φῶς en μαρτυρία, maar is hij ook eindelijk σάρξ geworden en heeft onder ons gewoond (ἐσκήνωσεν). Nu is Israël en de geheele wereld niets dan een σκηνή voor Christus geworden. De wereld was een σκηνή, een tent, die alleen vervuld kon worden door Christus;

zij was het onwezenlijke, terwijl Hij is de bestaande, uit wien alles komt.

En die Λόγος had reeds van den horizont af de δόξα, die Hij bezat bij den Vader; maar uit de verte konden wij haar niet zien; toen zij dichter bij kwam, konden wij er naar gluren, spicere; maar nu de Λόγος vleesch geworden is ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ; een δόξα die Hij reeds van den oorsprong af had. En deze δόξα was eene δόξα μονογενούς, als van den eerst en eeniggeborene van den Vader. En die Λόγος was niet een mensch, die tot de waarheid en de genade moest opklimmen, maar die ze persoonlijk in zich droeg.

En wat is nu dat μαρτύρια van Johannes?

Die na mij komt, is voor mij geworden ὅτι πρῶτός μου ἦν. Er staat niet πρότερος (want dat zou bijv. van zijn vader waar zijn), maar πρῶτος, en in dat πρῶτος ligt het absolute, de kiem waaruit alles voortkomt. Πρότερος is de tak ten opzichte van de vrucht, πρῶτος de eikel, waaruit de geheele boom opgroeide.

En in de 2de plaats (vers 16) dat in Christus de geheele historie inzit; in Hem is het πλήρωμα en daaruit devolveert als een stroom de geschiedenis.

En nu zegt de Apostel, dat in die eeuwige diepte aan den horizont bij God nooit iemand geweest is, geen profeet noch ziener, want zij hebben allen genomen uit Christus χάριν ἀντὶ χάριτος; maar de eenige die geweest is εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός, die heeft een groot werk gedaan; en dat is wat Ps. 2 zegt: „Ik zal u van 't besluit verhalen" en hier genoemd wordt „ἐξηγήσατο ἡμῖν τὸν πατέρα." Hij heeft alle schatten uit het raadsbesluit Gods „verhaald" door ze successievelijk in het leven in te brengen.

Deze geheele proloog dient dus niet om het voorbestaan van Christus als Gods Zoon te bewijzen, want dat ware onzin, maar wil dit leeren, dat de Messias een voorbestaan heeft, en dat de geschiedenis van Israël, van de Kerk, van het leven van elk kind van God en van de heele wereld slechts één doel heeft, n.l. dat de Messias meer en meer uitkome in zijne δόξα, totdat Hij eindelijk in volkomenheid voor aller oog zich vertoonen zal.

Dat Christus in de Openbaring herhaaldelijk genoemd wordt de „wortel Davids" en niet David de wortel des Heeren is zeer opmerkelijk. In gelijken zin, n.l. van een voelen dat Christus er was van den aanbeginne en het er op aan kwam Hem te zien, moeten wij ook Gen. 49 : 8 opvatten. Het stervend oog van Jakob zoekt den Christus, zijne oudste zonen zijn reeds voorbij gegaan; maar nu Juda komt ziet hij de lijn, die rechtstreeks leidt van Christus naar Juda en van Juda naar Christus; daarom zegt hij: Juda, gij zijt het!

Hetzelfde geldt ook van Bileam's woorden Num. 24 : 17, Ook hier is sprake van een „Hem", een ongenoemden, van wien men voelt dat Hij er is, met wien men in contact staat, maar van verre, niet van nabij. Jesaja 49 : 8; hier wordt gezegd: „Ik heb Hem gegeven tot een verbond"; die persoon is dus niet het product van het verbond, maar het verbond zelf, waaronder Israël gegeleefd heeft.

In dien zin spreekt Christus zelf van de δόξα, die Hij bij God den Vader had. Joh. 17 : 5, 24. De Zoon spreekt hier niet van de Majesteit, die Hij als

tweede persoon der Drieëenheid had; want die majesteit kan Hij als God nooit afleggen, noch overgeven aan zijne uitverkorenen. Maar hier wordt niets anders bedoeld, dan de δόξα, waarvan Joh. 1 : 14 zegt, dat wij haar ἐθεασάμεθα; het is de δόξα, die in de Messiaswaardigheid van eeuwigheid aan den Zoon gegeven is; die in het besluit lag; die Christus heeft afgelegd, toen Hij op aarde verscheen; die de Apostelen hebben gezien, ja getast met hunne handen, I Joh. 1 : 1 vv. — I Petri 1 : 20 staat van den Christus d. i. van den Messias (want de 2de persoon uit de Drieëenheid heeft geen αἷμα), dat Hij is voorgekend voor de grondlegging der wereld.

Nu Rom. 16 : 26 opslaande, begrijpen wij, hoe de Apostel hier dezelfde gedachte weergeeft, als is het niet met zoovele woorden. Er is hier sprake van een μυστήριον dat altijd verborgen is geweest, maar thans geopenbaard is; en dit μυστήριον heeft bij Paulus steeds twee zijden: 1e opheffing van 't particularisme. Israël was nooit einddoel maar middel; de bedding, waardoor het heil voor alle volkeren uitstroomen zou (εἰς πάντα τὰ ἔθνη γνωρισθέντος);

2e dat Israël gesubsumeerd is in Christus en in Hem φανερωθείς.

Zoo opgevat voelt men, dat deze leer de doodsteek is voor 't Chiliasme, voelt men waarom onze vaderen zulk een afschuw hadden van het Chiliasme en hoe het alleen uit de verkeerde opvoeding en de neiging van het Réveil te verklaren is, dat een overigens zoo uitnemend man als Da Costa aan deze voorstelling hangen bleef. De fout van het Chiliasme is, dat het Israël niet kwijt kan worden en nog altijd weer een Jodenrijk wil. Het vergeet, dat Israël een phase was (gaarne erkennen wij de eeuwige beteekenis van Israël, gelijk ook uit de Openb. blijkt, waar gezegd wordt, dat Israël hierboven eene eereplaats onder de volkeren krijgen zal) en houdt er eene voorstelling op na, alsof Israël nu wel toevallig uiteen was gevallen en verstrooid onder de Heidenen; maar dat eens in de volheid der tijden weer een joodsch koninkrijk zal worden opgericht, waarvan Christus als joodsch vorst aan het hoofd zal staan. En toch is dit de duidelijke weerspreking van de beteekenis, die de Schrift aan Christus' komst hecht; Christus was het Verbond, Israël de uitstraling; en waar Christus dus zelf verschijnt, moet Israël wegvallen. De volkeren moeten thans opzien naar Hem, uit wien Israël was en geweest is. Wel zeide Christus, dat het beginsel, wat in Hem was, uit Israël moest geboren worden (waarom ook de naam Jezus), maar Hij draagt ook den naam Christus; Hij is ook voor de Heidenen. En evenals de schaduw wegvalt, waar de persoon zelf komt, zoo valt ook Israël weg, als de Christus verschijnt. Daarom moeten wij zorgen, dat wij het Christendom niet gaaan „Judaisiren". De Schotsche Kerk te Amsterdam, die, ofschoon zij tot een harer vaders Dr. Schwarz had, ook op deze Chiliastische doolpaden verliep, werpt zich thans in de handen der Ethischen, omdat deze voor de Chiliastische dweeperijen een plaats openlaten, en stoot de gereformeerde broederen af. Ziedaar de resultaten van dit drijven!

De quaestie van 't Chiliasme grijpt diep in 't wezen der zaken; wie het Chiliasme drijft, verwerpt den Raad Gods en miskent Israëls verhouding tot den

Christus; Christus is er niet om Israel, maar Israel om den Koning. En het eigenlijke volk van dien Koning is niet het joodsche Israel, maar het ware Israel der geloovigen.

Dit alles nu levert den sleutel voor de verhouding, waarin deze tijd staat tot den toekomende; de עוֹלָם הַבָּא en de עוֹלָם הַזֶּה zijn vaneen gescheiden, omdat het komen van Christus nog niet afgeloopen is. Maar wij moeten dit niet opvatten in dien zin als was alles klaar, behalve het eene bedrijf van Jezus' wederkomst op de wolken. Maar evenals eeuwen lang na den dood van Maleachi de bizondere openbaring zweeg, ofschoon Gods werk daarom toch doorging tot de komst van Christus — de gewone voorstelling, als ware er gedurende die 4 eeuwen een stilstand in Gods werk, is onwaar; de stroom der openbaring ging door, maar onder den grond, en kwam eerst weer bij Bethlehem boven den grond — zoo is ook nu de bizondere openbaring zeker uit; maar daarom is er nog geen vacantie, geen sluiting van de firma; integendeel de zaken gaan door, maar onder een ander karakter; en wat dezen tijd besluiten zal is als het stille komen van Jezus onder zijn volk volbracht zal zijn. Jezus is nog steeds bezig te bekeeren en daardoor den Raad Gods te vervullen; en zal daarmede doorgaan tot Hem eens de einden der aarde toebehooren. En dan zal 't zijn de parousie des Heeren met 't ἐγένετο der Openbaring uitgeroepen!

Dit tweede werk van Christus nu is bij de Opstanding begonnen. Christus komt van het Paradijs af, opdat hij de werken des duivels zou ontbinden. Op de aarde is schier alles een werk van den duivel; daarom erkende Christus den Satan als de overste der wereld. Waar Christus dus kwam om den Satan te verbrijzelen, moest eene botsing ontstaan, en die vond haar solutie in de Opstanding. Tot op het Kruis schijnt Satan de werken van Christus te ontbinden, behalve in Israel; maar — en dat is de groote beteekenis van de Opstanding — met de Opstanding behaalt Christus de eerste overwinning op Satan — daarom heet Christus ook de eerstgeborene uit de dooden, Col. 1 : 18 — en die nieuwe phase gaat nu door tot op de parousie.

Christus' verhouding tot Israel moeten wij ons derhalve als volgt denken: Een wolk trekt voor de zon en daardoor valt haar schaduw als een donker beeld op het veld; die schaduw is op zichzelf niets; maar bestaat alleen momenteel door de wolk. Zoo is ook Israel niets in zichzelf, maar Christus, die boven was voor zijne vleeschwording, liet zijn schaduw op Israel vallen en dat maakte Israel tot Israel. De Apostel Paulus gaat zelfs zoover, van in I Cor. 10 : 4 deze wel eenigszins wonderlijke uitdrukking te bezigen: „de steenrots was Christus". Vat men echter, dat Christus de fontein was voor Israel van alles, wat Israel tot Israel maakte, het eximeerde van de heidenen, dan kan ook dit gezegd worden. Zoo is Christus ook de Chokma, die het heele leven van Israel draagt en onderhoudt; de Angelus die Israel beschermt, benauwd is in zijne benauwdheden, voor Israel strijdt en het verzorgt. Hij is in één woord het πλήρωμα, dat is de bron, de steenrots, waaruit Israel en al wat is voortkomt.

Eindelijk wordt Christus met Israel geheel geïdentificeerd in Hosea 11 : 1.

Ten tweede merken wij op, dat waar Christus alzoo, in de realiteit van zijn persoon en ambt, de beriet, het πλήρωμα, het leven van Israel is, Hij als de eenige staat en alles uit Hem vloeit; dat het daar duidelijk is, dat Hij ook is voor 't bewustzijn, wat Hij is voor het leven. En het leven in het bewustzijn overgebracht is de ἀλήθεια. Het leven gaat; maar spiegelt het zich af in het bewustzijn, dan is het een denkbeeld, niet een ambt. Daarom is de reflex van zijn leven in ons bewustzijn niet meer de Messias maar de ἀλήθεια. Daarom zegt Christus: „Ik ben de weg, de waarheid en het leven", eene gedachte, die vooral bij Johannes telkens terugkeert, maar ook wel elders gevonden wordt, bv. Col. 2 : 3; I Cor. 1 : 30; Jes. 11 : 2; terwijl Joh. 1 : 17 duidelijk staat, dat de ἀλήθεια der dingen ligt in Christus, terwijl het ἐξηγήσατο van vers 18 dezelfde gedachte uitdrukt.

Is de Christus de realiteit van 't leven des heils, dan is Hij ook de waarheid des heils en moet ook in Hem de ἀλήθεια in dit opzicht liggen. Daarom is het zoo dom, wat de mannen van het Réveil en vooral de Ethischen zeggen: „de dogma's komen er niet op aan, maar het leven van Christus moeten wij hebben". Natuurlijk is dit volkomen waar; als wij Christus' leven hebben, hebben wij genoeg; maar hun fout zit juist daarin, dat zij meenen het leven te kunnen hebben zonder ἀλήθεια en dat kan niet.

Men kan een groot man in bewusteloozen toestand wel vervoeren en dan zeggen: „nu heb ik hem"; maar dat is zoo niet; men heeft hem niet. Maar hoor hem spreken van verre, zonder hem zelfs te zien en gij hebt hem.

Zoo is het ook hier. Neemt gij den Christus en laat gij de ἀλήθεια rusten, dan vervalt gij in dezelfde fout, waarin Prof. Gunning c.s. omtrent de Schrift vervielen, n.l. dat gij niet vraagt naar wat Christus van zich zelf getuigd heeft en zijne Apostelen omtrent Hem, maar daarvoor in de plaats stelt, wat gij zelf omtrent den Christus meent; dat gij dan niet van δόγματα weten wilt, maar uw eigen ψευδώνυμος γνῶσις, waar Paulus zoozeer tegen waarschuwt, hooger stelt dan het waarachtig getuigenis van Christus zelf. Vandaar dat het Dr. Kohlbrugge zoo weinig moeite kostte, Da Costa op het punt der rechtvaardigmaking te verslaan. Waarom? Omdat Da Costa het Woord niet liet spreken als de ἀλήθεια.

Daarom doet het gelooven alles af. Gelooven is altoos de ἀλήθεια voor ἀλήθεια houden; daarom treedt in de heele Schrift het „gelooven in Christus zoo op den voorgrond. Omdat Hij niet een ἀλήθεια, maar *de* ἀλήθεια is, kan er geen andere πίστις bestaan, dan die Hem als zoodanig neemt. Cf. Joh. 6 : 29.

Gelijk wij zagen is de Ἀλήθεια de bezonken gedachte Gods in het leven; of wil men, is het leven de incarnatie van de Goddelijke gedachte. Is Christus het dus van het Paradijs af, uit wien alle leven vloeit, dan is Christus ook van het Paradijs af de Ἀλήθεια en de Chokma (onder Chokma verstaan wij dan meer algemeen de Goddelijke gedachten in de Schepping; onder Ἀλήθεια die waarheid Gods, die tot redding van zondaren strekt). Vandaar dat πιστεύειν

de eenige groote daad is — ook onder het Oude Testament — die bij den Messias past, en waarom wij ook niets van den eisch mogen laten varen, dat reeds bij Adam dit πιστεύειν aanwezig moest zijn, wilde hij gered worden.

Alleen dit verschil bestaat tusschen het Oude en Nieuwe Testament, dat het πιστεύειν onder het O. T. zag op de belofte; onder het N. T. op de vervulling en gedeeltelijk op de belofte.

Daarom wordt Christus in het N. T. genoemd de ἄρτος en het ὕδωρ, Joh. 4 en 6. Deze beelden van het eten en drinken voor het assimileeren van de waarheid vinden we ook reeds in het O. T., cf. Ezechiël 2 : 8, 9, 10. Het begrip van ἐσθίειν wil hier zeggen, dat de profetie niet alleen uitwendig op 't bewustzijn moet kleven, maar ook inwendig moet opgenomen worden.

De Ἀλήθεια en het leven in Christus moeten dus nooit gescheiden worden, maar zijn onlosmakelijk verbonden. Zoo moeten wij ook verstaan de woorden van Hebr. 1 : 6, „het inbrengen van den eerstgeborene in de wereld"; dit is geen overdrachtelijke spreekwijze, maar letterlijk te verstaan; metterdaad is de Zoon voortdurend door God ingeleid in de geschiedenis; het geheele Oude Testament is niet anders dan „het inbrengen van den eerstgeborene in de wereld". Het is niet aldus, dat vooraf door de Profeten over den Messias gesproken is en Hij later geboren is en ingeleid in de wereld bij Bethlehem; maar de profetie zelfs is dat inbrengen waarvan Paulus spreekt.

Wel wordt hiertegen ingebracht, dat Hebr. 1 : 1 toch staat, dat God vroeger διὰ τῶν προφητῶν en eerst in de laatste dagen door den Zoon gesproken heeft, maar dit wordt weerlegd door 't geen er onmiddelijk op volgt in vers 2, waar Christus genoemd wordt:

ten *1*ste het einde van alle dingen (κληρόνομος);

ten *2*de het begin van alle dingen (δι' οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας);

ten *3*de en degeen, die al het daartusschen liggende ook vervult (φέρων τε τὰ πάντα).

En dit alles is Hij als onze *Messias,* want er volgt (vers 3) „dat Hij de reinigmaking onzer zonden door zichzelven teweeg gebracht heeft", terwijl de Apostel nu voort gaat in de volgende verzen, met aan te toonen, dat Christus dit niet pas nu werd, maar, gelijk uit Ps. 2 en uit Ps. 96 blijkt, dit reeds onder het O. T. geweest is.

Maar ééne bedenking is er van zakelijken aard.

De vraag: heeft Christus zelf zich niet losgemaakt van het Oude Verbond, toen Hij een hooger standpunt innam dan de Mozaïsche wetgeving?

Dit vraagstuk concentreert zich om Matt. 5 : 21—44, waar wij telkens lezen: „Gij hebt gehoord dat tot de Ouden gezegd is..... maar Ik zeg u dat....."

Gewoonlijk wordt hier onder ἀρχαῖοι verstaan òf de Joden, om Sinai gelegerd — en dan vertaalt men: gij hebt gehoord dat *tot* de Ouden is — òf Mozes en Aäron, die tot 't volk spraken — en dan vertaalt men: gij hebt gehoord dat *door* de Ouden gezegd is. Maar in beide gevallen krijgt men dit resultaat, het standpunt van het Oude Testament was lager dan wat Ik nu

breng; het was een lager zedelijk leven, minder waarachtig, droeg niet het karakter van het absolute, maar was voor dien tijd goed genoeg. Maar nu, na zooveel ontwikkeling, verkondig Ik u een hooger standpunt, het gebod van de liefde, de hemelsche reinheid en de zelfverloochening."

De Arminianen leidden daaruit af, dat het N. T. andere geboden had dan het Oude. Dat men niet meer stal, doodsloeg, echtbreuk beging, valsche getuigenis gaf, sprak van zelf; daarom kon Christus een trapje hooger gaan en gaf Hij dan ook verhevener geboden, n.l. de wet van het geloof, de zelfverloochening en het opnemen van 't Kruis; waarbij sommigen nog 't gebod der nieuwe liefde voegen, zonder dat recht duidelijk is wat zij onder die *nieuwe* liefde verstaan.

Is dit zoo; moeten deze woorden aldus uitgelegd, dan is de zaak uitgemaakt; dan is de beschouwing van het O. en N. T. van onze Vaderen weg; dan is de schakel doorgebroken, waar de geheele keten der geref. Theologie in rustte. Immers:

1ste is aan Israël meegedeeld een lager standpunt, dan is deze openbaring òf van God òf niet van God. Is zij van God — dan krijgen we een Deus mutabilis; is zij van den mensch — dan verliest de geheele Oud-Testamentische Openbaring haar Goddelijk karakter.

2de dan kunnen alle uitspraken van Mozes als: „Doe dit en gij zult leven" niet waar zijn. Want zijn zij waar, dan is het Evangelie overbodig en het hoogere standpunt van Jezus „quelque chose de superflu" en moet ik met de Roomschen naast de gewone zedelijkheid nog eene clericale zedelijkheid aannemen, die meer verdient, dan voor den hemel noodig is.

3de dan is Christus niet in het Oude Verbond geweest, of Hij zou zich zelf hebben tegengesproken.

Hoe ook bezien, altijd valt of de immutabilitas Dei — het fondament waar de geheele gereformeerde Theologie op rust —, of de constantia van Christus en de noodzakelijkheid van Hem tot Verlosser te hebben (want kon de Vader onder het O. V. de geloovigen wel zalig maken zonder den Zoon, dan kan Hij het ook nu) of de absoluutheid van de Openbaring weg.

Langs dezen weg is men gekomen tot allerlei verkeerde beschouwingen omtrent het Oude en Nieuwe Verbond; en aan deze losraking der begrippen heeft vooral Coccejus groote schuld.

Vóór alle dingen, moeten wij dus dit vasthouden. Voor Adam en voor ons en voor allen die daar tusschen liggen is maar één weg ter zaligheid.

Laat ons nu de stukken zelf inzien en al spoedig zal blijken, dat de meening, alsof Jezus hier het O. T. vaarwel zeide, onhoudbaar is.

Wat gaat aan vers 21 vooraf?

Christus verklaart in vers 17: „Denk niet dat ik gekomen ben om de wet of de profeten te ontbinden." Het is, alsof Hij vooruit begrepen had, hoe verkeerd men zijne woorden opvatten zou, en daarom zegt Hij: Ik kom niet om te doen wat gij mij toedicht (te ontbinden), maar om het tegenovergestelde: de wet te vervullen.

Maar is het dan wellicht zoo, dat Christus wel in het algemeen zijn zegel hecht aan de Thora, maar haar in de kleinigheden verwerpt en nu juist gekomen is om er de „fijne puntjes" aan te brengen?

„Neen", zegt Christus in vers 18, „geen tittel of jota van de Wet zal voorbijgaan, totdat alles zal geschied zijn." (Νόμος is hier het heele O. T.)

Maar slaat dit dan ook alleen op de profeten en niet op de geboden?

„Neen", zegt Christus in vers 19, „maar wie een van deze minste geboden ontbonden en de menschen alzoo zal geleerd hebben, die zal de minste genaamd worden in 't Koninkrijk der hemelen; maar wie dezelve zal gedaan en geleerd hebben, die zal groot genaamd worden in het koninkrijk der hemelen."

Lees nu dit vers, let op het tweemaal herhaalde διδάξῃ en zeg dan zelf: kan men bij dit vers er aan denken, geeft het eenheid van gedachte, dat Christus een oogenblik later zou gezegd hebben: „En toch zet ik die ἐντολαί op zijde en leer u een andere wet"?

En nu vers 20; zegt Christus hier, dat de gerechtigheid zijner discipelen overvloediger moet zijn dan die van de geloovigen onder het O. Verbond? Is de tegenstelling hier met Mozes? Neen, maar de tegenvoeters zijn de pharizeën en de sopherim, de schriftgeleerden.

Neem nu deze vier verzen als inleiding op wat volgen gaat. — Versta wel, menschen, zegt Christus, dat in hetgeen Ik zeggen ga, van de wet geen sprake is; ik kom niet om *iets* van de wet af te doen, maar om haar te vervullen. Versta wel, dat ik hiermede zie niet alleen op 't doen der wet, maar ook op de διδαχή. Versta wel, dat wat ik zeggen ga niet is tegen Mozes en Aäron, maar tegen de pharizeën en de schriftgeleerden — en vraag u zelven nu af, of de ἀρχαῖοι, waarvan vers 21 sprake is, wel iemand anders kunnen zijn dan de schriftgeleerden en pharizeën?

Ἀρχαῖοι kan niet heeten Israël om den berg Sinaï, want dat zou Israël moeten nemen in tegenstelling met een tijd, toen 't nog νέος was, en Israël als bondsvolk is eeuwig jong.

Maar wie waren dan die Ouden? Dat waren de schriftgeleerden, die beweerden, dat zij niet pas in de tijden van Ezra gekomen waren; maar dat zij de groote Synagoge waren, door Mozes op raad van Jethro ingesteld; dat die „oudsten" geheime leeringen van Mozes ontvangen en deze overgeleverd hadden aan hunne opvolgers „de Schriftgeleerden".

De opvatting, dat „ἀρχαίοις" een Dativus zou zijn en vertaald moet worden: „door Mozes en Aäron", kan niet bestaan voor eene gezonde opvatting van het Oude Testament, omdat dan de wet zou gegeven zijn, niet door God, maar menschen.

En wat is nu gezegd tot deze ἀρχαῖοι?

Vers 21.

„Gij zult niet dooden" niet alleen, maar er nog bij „maar zoo wie doodt, die zal strafbaar zijn door het gericht". Het eerste deel vinden we Exodus 20 : 13; maar de beperking „die zal strafbaar zijn door het gericht" is een

bijvoeging van de oude Sopherim, waarmede zij te kennen wilden geven, dat hij, die feitelijk nog geen doodslag begaan had, dan ook niet strafbaar was door het gericht.

En nu laat Christus dat eerste deel staan, maar komt op tegen het tweede deel en zegt: ἔνοχος is reeds hij, die ten onrechte op zijn broeder toornig wordt.

Vers 27.

Hier is wel niets bijgevoegd, maar 't ligt in het woord zelf. Ex. 20 : 14 staat: לֹא תִנְאָף en dit heeft niet zulk een prægnant begrip als οὐ μοιχεύσεις.

Μοιχεύειν is bepaaldelijk van een getrouwde vrouw, die met een man overspel begaat en dus een afgeleid begrip.

נָאַף is het algemeene begrip van onkuischheid. Het is dezelfde stam als נָגַב en de oorspronkelijke wortel נב drukt het begrip uit van: „scheiden wat samenhoort". נָאַף heeft dus ook wel de beteekenis van μοιχεύειν, maar is ruimer van begrip en sluit *alle* onkuischheid in. Maar in de school van Hillel zal zeer zeker een woord gebruikt zijn in het VIIe gebod, dat veel enger van begrip was dan נָאַף en waarvan μοιχεύειν de gangbare vertaling onder de Joden was. Christus door *deze* woorden te citeeren, weerspreekt dus niet de wet, maar expliceert de ruimere gedachte, die in de wet leeft.

Vers 31.

„Zoo wie zijne vrouw verlaten zal, die geve haar een scheidbrief" Ook hier is lang niet alles gezegd, wat in Deut. 24 : 1 staat; weggelaten zijn de woorden: „omdat hij iets schandelijks aan haar zal gevonden hebben." In de school van Hillel was dit gebod aldus verzwakt en gold als regel: „indien je vrouw je niet meer bevalt, zend haar dan weg met een scheidbrief" en daar komt de Heere tegen op.

Vers 33.

„Gij zult den eed niet breken, maar gij zult den Heere uwe eeden houden."

In Lev. 19 : 12 staat alleen: „gij zult niet valschelijk zweren", maar de Sopherim hadden er bij gevoegd: „gij zult *den Heere* uwe eeden houden'. en in de Rabbinistische finesses was dit geworden: „Gij moogt geen valschen eed doen, maar alleen dan wanneer gij in verband met het tweede gebod bepaald den naam Jehova gebruikt hebt. Maar wanneer gij gezworen hebt bij den hemel, de aarde, den tempel of iets dergelijks, dan is uw eed niet heilig en behoeft gij haar niet gestand te doen." Wij hebben hier dus te doen met een beperkende interpretatie en tegen die interpretatie komt de Heere op. En nu zegt de Heere: „μὴ ὀμόσαι ὅλως". Dit wil niet zeggen, dat de Heere tegen alle eedzwering was, gelijk men gewoonlijk hoort zeggen; want het ὅλως moet verklaard uit het volgende. Om n.l. misverstand te voorkomen interpreteert de Heere zijn eigen woorden. En hoe doet Hij dit nu? Zegt Hij ook: πρὸς τὸν Θεὸν μὴ ὀμόσαι? Neen, want de Heere heeft zelf tweemaal den eed gepresteerd; maar

μήτε ἐν τῷ οὐρανῷ, μήτε ἐν τῇ γῇ; μήτε ἐν τῇ κεφαλῇ σου etc. En dan laat de Heere er op volgen niet „laat Uwe verklaring zijn Ja Ja en Neen Neen", maar „laat Uw λόγος zijn: Ναὶ ναί, Οὒ οὔ." In onze gesprekken moeten niet voortdurend eeden voorkomen; wij moeten niet elk woord met een plechtige verzekering bevestigen. Onze waarheidszin moet aan alle menschen bekend zijn en het onderling vertrouwen moet onder gewone omstandigheden eedzwering onnoodig maken.

Vers 38.

Ὀφθαλμὸν ἀντὶ ὀφθαλμοῦ, καὶ ὀδόντα ἀντὶ ὀδόντος. Maar in Ex. 21 : 24, waaruit deze woorden geciteerd zijn, worden zij gezegd tot den magistraat; dit is hetzelfde als dat wij de gerechtigheid geblinddoekt voorstellen met een bilanx in haar handen. Voor de Justitia geldt nu evenzeer als vroeger: Oog om oog en tand om tand. En nu had de school van Hillel deze woorden op het dagelijksch leven overgebracht, en daardoor een soort lynchwet in 't leven geroepen, die ieder het recht gaf zijn eigen rechter te zijn. En dat is het nu wat de Heere weerspreekt en afkeurt.

Vers 43.

Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου, καὶ μισήσεις τὸν ἐχθρόν σου. Men zegt: dit staat in Lev. 19 : 18, maar dit is niet zoo, want er staat alleen het eerste gedeelte: „gij zult uw naaste liefhebben als u zelven"; en de woorden μισήσεις τὸν ἐχθρόν σου zijn nergens in het O. T. te vinden en zijn eenvoudig een eigenmachtige bijvoeging van de school van Hillel. Deze school begon meestal met een aanloop uit de wet en liet er dan dingen op volgen, die vlak tegen den Bijbel ingingen, o.m aldus de menigte te verleiden. Evenals de moderne predikanten nu nog doen, die met een tekst aanvangen, over een tekst preeken en in hun preek den Bijbel op 't hardst bestrijden.

En tegenover deze valsche aanhaling van Hillels school stelt Christus niets nieuws, maar 't zelfde wat ook Spreuken 25 : 21 te lezen staat.

Resumeerende krijgen wij dus:

1ste dat de Inleiding van vers 17—21 niet alleen maakt, dat men deze pericoop niet zoo *behoeft* op te vatten, maar juist is om te *voorkomen*, te waarschuwen, dat men de woorden van Christus zou uitleggen in een zin, als ware Hij gekomen om de wet en de profeten te ontbinden.

2de dat alle aanhalingen, behalve het „οὐ μοιχεύσεις", niet de letterlijke woorden der Schrift zijn, maar komen uit de School van Hillel en òf per excessum òf per defectum peccant contra Scripturam; terwijl de exceptie „οὐ μοιχεύσεις" in zijne beteekenis veel enger is dan לֹא תִנְאָף.

Dus de geheele voorstelling, dat Christus een hooger standpunt had ingenomen dan het Oude Testament, berust op misverstand.

Dit moest aangetoond, omdat anders de voorstelling, dat ook het O. T. en de oude bedeeling niets anders zouden zijn in hun wezen dan de ontwikkeling en het komen van Christus, niet kon staande blijven.

PERSOON EN AMBT.

Het „persoon zijn" lag in den naam Jezus, niet in den naam Christus. Vroeg men aan den Heiland: hoe heet gij? — dan zou Hij nooit geantwoord hebben: „Christus", maar „Jezus". Jezus is zijn noemensnaam, Christus zijn ambtsnaam. Zeg ik: Christus Jezus, dan bedoel ik: de profeet-priester-koning Jezus. In den naam Christus ligt dus de Messiaswaardigheid, de taak Hem toebetrouwd van voor de grondlegging der wereld.

Nu kan ik ze bij den Heiland laten ineenvloeien, omdat (waar bij de menschen persoon en ambt uiteenvallen, omdat men wel de qualiteit heeft, maar onze persoon aan die qualiteit nooit beantwoordt) bij Hem en bij Hem alleen de naam van den persoon en de noeming van het ambt elkaar volkomen dekken. Zooals Hij persoonlijk heet, is ook Zijn ambt; Hij is Koning, Priester en Profeet om Zijn volk te kunnen verlossen, d. i. Jezus te zijn; en omgekeerd ligt in den naam Jezus verborgen, wat in zijne volheid in de Messiaswaardigheid openbaar wordt.

Deze beide namen komen dus samen, maar om toch weer uiteen te vloeien; als Jezus vraagt: „Wie zeggen de menschen dat ik ben?" dan moet het antwoord zijn: „Christus" (want hier is het ambt bedoeld), en wanneer Gabriël de blijde boodschap aan Maria brengt, moet hij zeggen: „En gij zult zijnen naam heeten Jezus" (omdat dit op zijn persoon ziet).

Vraagt men nu waarom die noemensnaam Jezus in deze Openbaring noodig is, dan vinden wij het antwoord I Cor. 2 : 11: „dat alleen de geest des menschen verstaat wat des menschen is."

In vers 11, het slot, lezen wij n.l. dat τὰ τοῦ Θεοῦ, d. w. z. de dingen, die God God doen zijn (de vertaling de „dingen Gods" is te zwak; beter is: de res divinae), door niemand kunnen begrepen worden dan door het bewustzijn van God zelf. Zij kunnen wel nagebootst worden, maar 't γνῶναι, 't eigenlijke kennen vindt alleen plaats in het Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ.

Zoo nu ook zegt Paulus, dat τὰ τοῦ ἀνθρώπου alleen kunnen gekend worden door het menschelijk bewustzijn. Τίς γὰρ οἶδεν ἀνθρώπων τὰ τοῦ ἀνθρώπου, εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου τὸ ἐν αὐτῷ. Oogenschijnlijk is in deze woorden eene tautologie; gewoonlijk verstaat men ze als volgt: een hond of engel kan niet verstaan τὰ τοῦ ἀνθρώπου; dan moest er echter niet staan τίς ἀνθρώπων, maar τίς κτίσεως. Waar de Schrift anders zegt blijkt dus, dat de gewone opvatting niet deugt en wij een diepere beteekenis te zoeken hebben.

Er is een πνεῦμα τοῦ Θεοῦ, een zelfbewustzijn Gods, en in dat spectrum spiegelen zich τὰ τοῦ Θεοῦ volkomen af. Zoo ook is er een πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου en in dat zelfbewustzijn van den mensch spiegelen zich τὰ τοῦ ἀνθρώπου volkomen af, d. w. z. die dingen, die den mensch mensch doen zijn. Maar nu heeft lang niet elk mensch het πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου; eigenlijk slechts

één mensch en dat is Christus en verder alleen die πνευματικοὶ geworden zijn, d. w. z. die door den Middelaar het πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου ontvangen hebben, anders niemand. Daarom volgt er vers 15: Ὁ δὲ πνευματικὸς ἀνακρίνει πάντα en de reden: ἡμεῖς δὲ νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν, vers 16 slot.

Het πνεῦμα τοῦ ἀνθρωπου is dus de absolute geest des menschen. Het bewustzijn van eene zaak moet adaequaat zijn aan die zaak; evenals een boek adaequaat is aan den inhoud van een magazijn, wanneer, alles, ook het kleinste wat in dat magazijn staat, in het boek is opgenomen. En dat absolute grijpt nu niet plaats in den gewonen mensch; de gewone mensch kent τὰ τοῦ ἀνθρώπου niet; hij is ἐσκοτισμένος; er zijn vlekken op den spiegel van zijn bewustzijn gekomen. En zoo is deze anders duistere uitdrukking te verstaan: τίς ἀνθρώπων οἶδεν τὰ τοῦ ἀνθρώπου.

Maar in die tegenstelling ligt uitgesproken, dat er een ander komen moest, om die τὰ ἀνθρώπου te onderzoeken, die de gewone mensch niet vinden kon. De Heere Jezus Christus is daarom onze Middelaar, die in persoonlijke gestalte gekomen is, omdat de mensch de Openbaring niet kon verstaan en dus de schatten van genezing hem niet konden toevloeien, als ze niet kwamen door een menschelijken persoon; induere debebant formam humanam, ut a homine accipi possint.

Maar nu moeten wij wel verstaan, dat de Heere Jezus niet mag genomen als individu. Dit is de fout van allen, die een „leven van Jezus" wilden geven; eene poging, die altijd mislukt, gelijk het werk van Gunning en van van Oosterzee bewijst. Men kan wel eene beschrijving geven van wat Jezus deed tijdens zijne omwandeling op aarde, maar dit is geen biographie van Jezus.

Waarom is Jezus geen individu?

Jezus was een centrale persoon. Er zijn individuen, centrale personen en centrocentrale personen; d. w. z. men heeft eerst de individuen; vervolgens kringen; en eindelijk één kring, die alle kringen omsluit; in al die kringen is een centraalpunt en zoo ook in dien alle kringen omvattenden kring een centrocentraal punt. Een vader heeft een centraal leven ten opzichte van zijne kinderen; de trekken, die in zijn karakter als een stralenbundel verborgen lagen, divergeeren en splitsen zich in zijne kinderen. Toch gaat het hier niet volkomen zuiver, omdat men niet alleen heeft den vader, die genereert, maar ook de moeder, die baart. Een vader is dus een centraal persoon in zooverre hij met een ander persoon een mixtum van qualiteiten overbrengt in de kinderen. Maar die vader en moeder zijn niet autochthonen, niet nieuw ontstane personen, maar schakeeringen van anderen; zij hadden elk hun vader en moeder, die de modaliteit van hun karakter weer overbrachten, en zoo al teruggaande krijgt men een breeden stroom van allerlei schakeeringen, die in deze twee geconcentreerd samenkomen en zich in hun kinderen nu weer verdeelen en splitsen. Een vader is dus slechts gedeeltelijk een centraal persoon ten opzichte van zijne kinderen (Noemen wij hem zoo, dan heet Jezus een centrocentrale persoon). Reeds meer vinden wij het centrale bij een stamhoofd; bij Benjamin zijn al zijne nakomelingen

eindelooze permutaties van wat in Benjamin bestond. Nog sterker zien wij dit in een אַב־הָעָם als Abraham; let men er op, hoe in oude tijden vooral en ook nu nog, de mannen en vrouwen van een volk meestal onder elkander huwen en slechts zelden met vreemden, dan voelt men ook de centrale beteekenis van den man, uit wien dit volk voortkwam. Maar nog sterker bij rashoofden als Sem, Cham en Japhet; en nog sterker in Noach, uit wien alle menschen, die nu bestaan, zijn voortgekomen. En toch is Noach nog geen centraal mensch; dat wordt men alleen als men van niemand het leven genomen heeft en het aan allen gaf. Bij Noach daarentegen vinden wij, dat hij vooreerst zijne kinderen genereerde met zijne vrouw; en ten tweede dat hij niet was een pas geschapen mensch, maar in hem werkte de modaliteit van zijn geheele voorgeslacht. Dat is het verschil met Adam; deze had geen vader of moeder; in hem was alles nog in nuce, principiëel, ongesplitst, ongedeeld. Bij Noach was het bestaan vrucht en permutatie van anderer bestaan; waar hij dus tegenover ons wel centraal is, is hij het niet absoluut; die absolute centraliteit is alleen bij Adam. Daarom moet Eva ook uit Adam komen; dat was noodig; niet een bijzaak, maar een zaak, die wel te begrijpen is. Aan het feit, dat Eva uit Adam sproot, hangt onze zaligheid; was het niet zoo, dan was het leven niet absoluut van Adam; dan was het menschelijk geslacht niet meer ἐξ ἑνὸς αἵματος, maar ἐξ δυοῖν en kon dus ook niet meer διὰ ἑνὸς αἵματος verzoening voor de zonde geschieden.

Adam is dus centraal en alles wat verder komt is beperking van het leven; het is bij ons rijk in detail, maar beperkt in omvang. Wij hebben niet het leven, dat Adam had. Adam had het absolute menschelijke leven in zich; en er is nooit een leven geweest en er zal er nooit een zijn, of het lag, hoe geschakeerd het ook zijn moge, in nuce in Adam. Wanneer het licht door een prisma breekt, krijgt men de zeven kleuren van den regenboog; maar dit zijn niet alle kleuren, die in den lichtstraal zitten; er is geen tint of kleur denkbaar, die niet in nuce in dien lichtstraal verborgen zit. Zoo komen alle toonschakeeringen uit een grondtoon voort. Zoo ook bij de menschen; in Adam zijn nog geen kleuren onderscheiden, is het een schitterende lichtstraal; maar bij de individuen komen alle tinten uit; rijker evenals één tint vaak schooner is dan het volle licht, maar minder in omvang, want het individueele is juist beperking.

En nu begrijpen wij ook, dat Jezus optreedt als centrale persoon. Gelijk Adam n.l. de kiem van alles, zonder eenige beperking, in zich droeg, en zelf het leven van niemand genomen hebbende, het aan allen gaf, zoo heeft Jezus, zijn menschelijk leven van niemand ontvangen hebbende, het gegeven aan al de Zijnen; en Hij heeft het niet bezeten in eene schakeering, zoodat het karakter van den eenen mensch dichter bij Hem stond, dan van den ander, maar alle zijn Hem even na; de man niet nader dan de vrouw, de Scyth dan de Griek, de rijke dan de arme, omdat Hij de centrale persoon is.

Daarom staat ook in onze Belijdenis, dat Jezus niet geboren is uit den wil des mans, maar uit den Heiligen Geest; dat wel Maria vleesch en bloed uit

haar schoot aan den Messias schonk, maar niet het geestelijk leven, het beperkte individueele, wat op haar van haar voorouders gekomen was. Daarom moet ook de leer der immaculata conceptio verworpen, omdat de voorstelling onwaar is, als had Maria het stempel van haar karakter op de ziel van den Heiland gedrukt. Zijn Vader is God; en omdat God Hem gegenereerd had, kreeg Hij als πνεῦμα het πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου En omdat Hij alzoo geboren is, staat er geschreven: ἔδωκεν αὐτῷ ζωὴν ἔχειν ἐν αὐτῷ.

Waar wij dus het menschelijk geslacht nemen, staat Christus even centraal tegenover de nieuwe menschheid, welke is de ἐκκλησία, als Adam tegenover de geheele menschheid. Voor alle uitverkorenen is Hij πνευματικῶς even zeer de centrale persoon, als Adam ψυχικῶς voor zijn geslacht. En omdat Christus de centrale persoon was, had Hij ook een absoluut menschelijk bewustzijn, heeft Hij de τὰ τοῦ ἀνθρώπου tot in de diepste βάθη doorzien en kon Hij in eeuwigheid verlossen allen, die Hem van den Vader geschonken zijn.

DE CENTRALE BETEEKENIS VAN CHRISTUS ALS AMBTSDRAGER.

De menschheid vormt niet alleen één organisme, maar heeft ook één taak. Zij is niet gekomen ludendi of experiendi causa, om te zien wat er van werd, maar werd in het leven geroepen met een bepaalden last; zij kreeg een werk op, dat voltooid moest worden.

Wanneer op een leeg plein een aannemer arbeiders bijeenroept om een paleis te bouwen, dan heeft elk zijn eigen roeping en eigen gave om het geheel tot stand te brengen. Nu is de vraag eenvoudig, of er evenredigheid bestaat in de krachten, of ieder zoo werken zal als hij, die 't bestek gaf, dat beveelt, om het werk voltooid te zien. Zoo ook is de algemeene roeping of taak van het menschelijk geslacht te verstaan.

Nu kan men die taak in additieven zin opvatten en dan heeft zij alleen betrekkelijke waarde. De bakkers hebben brood gebakken zoolang er ovens waren; en toch heeft niet elk brood belang voor de eeuwigheid; wel ligt in de repetitie iets eigenaardigs, maar elk broodje op zich zelf heeft geen beteekenis voor 't eeuwige leven.

Maar genomen in zijn specifieken zin, in zijn aard en soort ligt in het bakken en in elk bedrijf iets in, wat niet kon worden gemist, wat een element is, waardoor het menschelijk leven geconstitueerd wordt.

Die elementen kunnen zijn noodzakelijk òf *ad esse* òf *ad bene esse.* Ad esse noodzakelijk zijn die elementen, waarmee het leven staat of valt, b.v. akkerbouw. De kleeding daarentegen is noodig niet ad esse, maar ad bene esse. Ad bene esse genomen krijgt men het geheel van alle menschelijke beroepen. Want in eene maatschappij komen allerlei behoeften op en worden de bedrijven in het leven geroepen, om aan die behoeften te voldoen.

Spreken wij nu over Christus, dan nemen wij het leven quod ad bene esse; hier is dus bedoeld het πλήρωμα van alle menschelijke bezigheid.

Nu staan al deze deelen niet los naast elkaar, maar in organisch verband; er is een boer, die hennep teelt, en een touwslager, die het verwerkt; een boer, die graan verbouwt, en een bakker, die brood bakt; een boer, die vlas teelt, en een wever, die het linnen er uit vervaardigt; een man, die kleuren bereidt, en een schilder, die ze gebruikt; al deze bedrijven grijpen in elkaar en vormen aldus een organisch samenstel, uit allerlei schakels bestaande. Evenals nu aan een paarlsnoer de ideale schittering en volheid eerst gevonden wordt, als elke paarl haar juiste plaats heeft gekregen in den onderlingen samenhang; zoo ook is in al deze bedrijven eene schikking te maken, zoodat ze alle liggen naar hun genetisch organisch verband; en dan krijgt men het πλήρωμα van menschelijken arbeid met den geest of met de hand, gezamenlijk of afzonderlijk verricht.

Dat leven nu is te nemen in zijn lagere en hoogere uiting. Als iemand zich kleedt, voldoet hij aan eene behoefte, n.l. om zich tegen de koude te dekken. Zooals het met de lagere behoeften staat, is het ook met de hoogere behoeften. De innerlijke mensch heeft aesthetische, intellectueele, religieuse enz. behoeften, die elk een afzonderlijken kring van ordineering vormen.

Zoo b.v. komt uit die hoogere behoeften de Rechtssfeer voort, die tusschen het religieuse en ethische leven inligt en zijn eigen ambten, roepingen, faculteiten heeft met al de ap- en dependenties, die daaruit voortvloeien. Zoodra men daar komt, ziet men verhoudingen geboren worden, onzichtbaar voor het vleeschelijk oog en toch reëel en bestaande als b.v. die tusschen vader en kind, vorst en onderdaan. Zoo ook op ethisch, aestetisch en religieus gebied. Daaruit ontstaan nu de ambten, die voor het physische leven niet noodig zijn, maar wel voor het psychische leven, om het geheel in stand te houden en te bewaren voor uiteenspatting.

Neemt men nu die twee sferen: het πλήρωμα van 't physische en dat van 't psychische leven, dan bestaat tusschen deze beide een intensief verband; een συμβάλλειν gelijk de Chokma leert; een op elkaar werken als twee raderen.

Dat alles nu saamgenomen met alle gaven en vermogens, niet alleen om den mensch over de natuur te doen heerschen, maar ook om den mensch zelf ordinantiën voor te schrijven — dat alles samen maakt uit het ambtelijk πλήρωμα met alle vertakkingen op elk levensgebied. En nu zijn daarin weer verschillende kringen en centra; zoo b.v. de school van Kant, Rubens, Michel Angelo, Bilderdijk; zoo op architectonisch en musicaal gebied; zoo is in de Roomsche Kerk het middelpunt de Paus.

Die centra kan men wederom nemen additief of specifiek; de eerste laten wij ter zijde, alleen de laatste hebben voor ons belang. Er zijn enkele mannen verordineerd, die voor elk terrein de norma aangeven; dat zijn de Klassieken, die wel verfijnd kunnen worden, maar nooit weggaan.

Maar nu is ook in dit ambtelijk pleroma een centrocentraal middelpunt, en

dat neemt Christus in; daarom is Hij de Gezalfde, de מָשִׁיחַ. Heeft de Christus dan rapport met het ambt van een bakker? Ja. — Hoe? Evenals een nagel met het hart; wij kunnen dat verband niet nagaan en toch voelen wij dat het bestaat, al is het ook per millesiam consequentiam.

Hij, die het centrum inneemt, moet de drager zijn van die ambten, die het diepst ingrijpen en dat zijn de diep liggende religieuse, ethische en juridische spieren, waarom het geheele pleroma van 't menschelijk leven zich beweegt. Daarom staat Hij als de Koning, Priester en Profeet, niet alleen voor Israel, maar voor de geheele geschiedenis, d. i. de ontplooiing der menschelijke levensuiting.

Wij hebben nu nog na te gaan het symbolisch organisch verband tusschen de twee pleromata van het uit- en inwendig leven. Als wij sterven, dan verdwijnt hier 't zichtbare, maar om op te staan in hoogeren vorm. In dat hoogere leven, het nieuwe Jeruzalem, zal de groote distantie tusschen het physieke en het geestelijke leven wegvallen en zullen die beide als van zelf ineenvloeien. Dat is de uiting van wat bedoeld is met te zeggen, dat Jezus de Messias is; in Jeruzalem als centraal middelpunt zal de Messias het centrum van alle menschelijke levensbeweging zijn.

In dien zin wordt Jezus in Dan. 7 : 13, 14 de בַּר אֱנָשׁ genoemd en als centrum van het menschelijk leven gesteld tegenover de dieren en de duivelsche machten. Dit בַּר אֱנָשׁ moeten wij in denzelfden zin opvatten als in de gelijkenis van den landheer, die ten leste zijn zoon tot de opstandige arbeiders zond; *zoon* is hier het *beste*, de kroonprins aan de rechterhand, niet als *een* kind, maar als *de* zoon des menschen; aan hem nu werd gegeven niet alleen het koninkrijk, maar ook de eere, of gelijk in 't Hebreeuwsch zou staan de כָּבוֹד, cf. Ps. 30 : 13. Elk beroep heeft zijn „uitstraling", zijn nimbus; daarom is ook ieder beroep „goddelijk", gelijk het huwelijksformulier ons zegt. Bij een Koning wordt die uitstraling ook genoemd zijn „gevolg"; een „staat voeren" dat is het wat כָּבוֹד uitdrukt. Bij een ridder zijn het zijn kleuren, zijn wapenschild, zijn page; in één woord alles wat wegvalt, als hij verdwijnt. Datzelfde idee is ook hier uitgesproken in vers 14; יְקָר is de kabod; de שָׁלְטָן de heerschappij, de gezamenlijke rechtsordinantiën, en de מַלְכוּ het summum imperium. En dat imperium is Hem gegeven niet alleen bij één volk, maar bij alle volken, tongen en natiën, zoodat Hij in zich samentrekt alle ambten en machten. En het is niet alleen een locaal pleroma over alle volken, maar ook wat den tijd betreft heeft Hij het centraal in zijne volheid, want het is Hem gegeven als een שָׁלְטָן עָלַם tot in eeuwigheid.

Dat denkbeeld, dat Christus de בַּר אֱנָשׁ is, de *υἱὸς ἀνθρώπου*, is hetzelfde

als dat Hij genoemd wordt de κεφαλὴ ἐκκλησίας of de κεφαλὴ τοῦ σώματος of de ἄμπελος met de κλήματα; de ranken, de bladeren, de druiven, de kracht van den wijn, alles komt uit den ἄμπελος. Dezelfde gedachte vinden wij overal waar sprake is van εἷς en πάντες, cf. Rom. 5; Eph. 4; I Cor. : 12; dit moet niet in additieven zin verstaan worden, gelijk de Arminianen doen (alsof hoofd voor hoofd elk rankje werd ingeplant), maar het drukt uit de totaliteit van al wat in zijn σῶμα ligt en tot zijn σῶμα behoort.

DOGMATISCHE CONSTRUCTIE.

Hoe hebben wij nu dogmatisch te construeeren wat wij vonden: dat de Heere Jezus, die pas 18 eeuwen geleden te Bethlehem geboren is, reeds van het Paradijs, ja van eeuwigheid af de Messias was?

Daarvoor dient vooraf vastgesteld, dat Hij tot zijne vleeschwording ἐν μορφῇ Θεοῦ gebleven is, cf. Phil. 2 : 6 en dat Hij bij zijne geboorte pas ἐν μορφῇ δούλου gekomen is. Voor zijne incarnatie is Hij dus niet geweest een engel; niet een soort mixtum van ik weet niet wat, alsof reeds voor dien tijd in den hemel behalve den Drieëenigen God nog een apart wezen bestond. En het is juist daarom, dat men zoo verkeerd ging met het bewijzen van Christus' voorbestaan, want dan komt men tot een Ariaansche voorstelling. Wordt er gesproken van den מַלְאַךְ יְהוָה of van de מַלְאַךְ בְּרִית, dan mag men dit niet verstaan alsof er in den hemel nog een afzonderlijke engel was, maar zijn dit verschijningsvormen, die weer gedissolveerd zijn, als zij waren afgeloopen; in den echten zin des woords dissolving views of Theophanieën zooals onze Ouden zeiden.

Maar tegelijk moet vaststaan, dat de מְשִׁיחָה plaats had gehad reëel en niet fictief; dat de aanstelling en zalving bestond; niet moest komen, maar er was, cf. Ps. 2 : 6, Spr. 8 : 23, Jes. 61 : 1, Ps. 45 : 8, Hab. 3 : 13, Ps. 84 : 10, I Petri 1 : 10, 11. (Het πνεῦμα Χρίστου is hier de ambtelijke werking van Christus.)

Hoe moeten wij ons dit nu denken?

Stel dat onze Koning komt te sterven, dan is van dat oogenblik af ons Kroonprinsesje Koningin; zij is niet alleen bestemd om het te worden, maar zij is het reeds op dat oogenblik, al loopt zij nog niet met een purperen mantel of gouden kroon. Terwijl zij daar in haar wiegje ligt, is uiterlijk niets geen majesteit aan haar te zien; en toch is zij reeds Koningin en heeft alle schatten, die aan de Kroon behooren. Het is dus niet een onreëel, maar een reëel Koningschap, of er een Regent komt, doet niets ter zake. Men kan derhalve een reëele qualiteit hebben en die toch tegelijk werkeloos is.

Iemand op een dorp, die tot burgemeester aangesteld wordt, is van dat oogenblik af burgemeester, ook al heeft hij nog geen officiëel pak, waarin hij

zich vertoonen kan. En als hij op bed ligt met een stijf been, dan kan het zelfs een tijd lang duren, dat wel de veldwachter zijne orders komt vragen en hij dus te bevelen heeft, maar hij zelf nog nooit in qualiteit voor het volk gefungeerd heeft.

Hetzelfde zien wij bij een bruid en bruidegom; aan de bruid is niets te zien; zij is nog als elk ander meisje. En toch, hoewel zij nog geen vrouw is, is zij reeds in reëel verband met dien man; een verband, dat voor haar hart, haar gevoel even vast ligt als na haar huwelijk; het trouwen zelf voegt daar voor haar niets aan toe. Daarom gebruikt de H. S. dit beeld voor de verhouding van Christus en zijne gemeente, niet om te zeggen, dat het verbond nog wel eens los kan gaan — want het is vast — maar om aan te duiden, dat het nog niet in vervulling kwam; dat die zalving wel realiteit bezit, maar eene realiteit, die eerst later in majesteit blinken zal. — De bruid is geen vrouw, maar toch heeft zij reeds een anderen omgang met haren bruidegom dan elk ander meisje.

Wanneer een legerhoofd sterft en zijn opvolger een uur ver weg is, dan zal deze direct het imperium ontvangen met alle majesteit er aan verbonden, al is hij ook een uur lang onkundig van zijn nieuwe waardigheid.

Uit dit alles blijkt, dat al is er nog geen uitwendige installatie geschied, toch een voorloopige toestand bestaaan kan, die zeer reëel is.

In dienzelfden zin is de Zoon, de tweede persoon in de Drieëenheid, van eeuwigheid af gezalfd en aangesteld geweest als Messias en heeft Hij ook, zooverre die voorloopige toestand dit toeliet, als Messias gefungeerd, hetzij om zijne profeten te inspireeren, hetzij als מַלְאַךְ יְהוָה door met zijn volk mee te lijden of te jubelen, hetzij hoe dan ook. En waar de Zoon eerst door de Vleeschwording in uiterlijke gestalte komt en met den Hemelvaart zijn troon bestijgt, daar bewijst dit niet, dat Hij in Bethlehem een nieuwgeboren schepsel was, maar alleen, dat toen eerst in volheid en werkelijkheid naar buiten getreden is, wat vroeger nog ἐν μορφῇ Θεοῦ verscholen lag.

CAPUT II.

De Nominibus Salvatoris.

Evenals bij het Eeuwig Wezen zelf zijn ook bij den Middelaar de namen, waarmee Hij genoemd wordt en moet worden, van gewicht als aanduiding van wat uit Zijn wezen toekomt aan het schepsel, dat Hem aanroept. De aanwijzing van deze namen is dan ook geen daad van menschelijke willekeur, maar een daad Gods, waarnaar Zijne Kerk zich te schikken heeft. Hierbij moet onderscheiden worden tusschen zoodanige namen, die Zijn wezen en persoon, en andere, die Zijn ambt en roeping uitdrukken; in de tweede plaats tusschen zoodanige namen, welke vast zijn en die, welke Hem slechts een enkele maal worden gegeven; en eindelijk tusschen de zoodanige, die in eigenlijken, en de overigen, die slechts in zinnebeeldigen zin van Hem worden gebezigd. Onder deze vele namen staan als de nomina Salvatoris, sensu prægnante, op den voorgrond die van Jezus, Christus, Heere en Zoon des Menschen.

Toelichting.

De oude methode der dogmatici om de Christologie te beginnen met de bespreking van de namen van den Salvator, verloor men later uit het oog. Er is ook geen ratio sufficiens voor, wanneer men den locus de Nominibus zoo mat behandelt, als dit in de Dogmatieken der 18de eeuw geschiedde; waarom zou men hem dan voorop plaatsen; eerst moest men spreken over den persoon, de natuur, het werk en dan ook als toevoegsel over de namen.

En toch ligt de voorafgaande bespreking van de namen des Heeren diep in het wezen der Gereformeerde religie in. Wij vinden in den Catechismus hetzelfde.

In den XIden Zondag wordt gevraagd: Waarom wordt de Zone Gods Jezus, dat is Zaligmaker, genaamd?

In den XIIden Zondag: Waarom is Hij Christus, dat is een Gezalfde, genaamd?

In den XIIIden Zondag: Waarom is Hij Gods eeniggeboren Zoon genaamd, zoo wij toch ook Gods kinderen zijn?

En: Waarom noemt gij Hem onzen Heere?

Wij hebben ons dus af te vragen: waarom dit in de oude Dogmatieken altijd zoo ging; hoe dit in onbruik is geraakt; waarom men er nu niet meer aan wil; en waarom wij tot de oude gewoonte moeten terugkeeren.

1. OVER DEN NAAM ZELF.

In שֵׁם ligt tamelijk wel dezelfde wortel als in σημεῖον σημαίνω enz.; wij vinden hem ook in Sem (den broeder van Cham en Japhet). De uitspraak sèm is dan ook beter dan sêm, omdat het met den stam σημ- overeenkomt.

שֵׁם is dan ook *nota;* datzelfde zien wij ook in ons naam, samenhangende met „nomen"; de stam no- vinden wij in „gnoscere" terug; in 't Sanskriet heet het „naman". Naam, nomen, σημεῖον is dus een kenteeken, een teeken, waaraan iets gekend wordt. Nu doen zich bij 't zoeken van den naam eener zaak twee mogelijkheden voor: men kan dien naam òf essentiëel òf conventioneel nemen; en naar mate van die beide gaat men op de lijn der waarheid of van den leugen. Het is dezelfde vraag als bij de Linguistiek of de oorsprong der taal door θέσις of door φύσις te verklaren is. Bij de φύσις beheerscht het wezen den naam; is de naam uit den persoon geboren; is de persoon het cachet, de naam de afdruk. Bij het eene komt de שֵׁם uit den persoon; bij het andere komt de שֵׁם naar den persoon toe. Heb ik een collectie boeken van verschillenden inhoud, dan kan ik die onderkennen òf naar den titel (φύσις; essentiëel) òf naar het nummer dat ik er op geplakt heb (θέσις; conventioneel). Dit onderscheid vinden wij het geheele leven door. Als een schip met balen koffie uit Indië komt, weten de eigenaars wel of het lichtblauwe of groene Java is; maar de schipper neemt een pot met teer en geeft daarmee aan de zakken een teeken, waardoor hij ze van elkaar onderscheidt. De lijst van de cargadoors bevat den eigenlijken שֵׁם (den naam ontleend aan de kleur, de plaats van origine enz.), het opgeplakte teeken daarentegen is extrinsecus additum en gaat later weer weg.

Dit zijn slechts grove voorbeelden, maar zij doen ons toch de vraag begrijpen, of de naam van God Zijn wezen uitdrukt dan wel conventioneel aan Hem gegeven is. De zaak is n.l. zóó. In God is een Wezen (הַוְיָה), dat spiegelt zich af in het bewustzijn van schepselen (Gottesbewustsein) en die schepselen ontvangen nu de macht, om dat in hun bewustzijn afgespiegelde weer uit te roepen (קָרָא בְּשֵׁם יה״). Dit is dus een proces in drie stadiën:

1ste er is een wezen Gods.

2de dat uitstraalt in 's menschen bewustzijn.

3de het uitroepen van dit uitgestraalde d. i. van den naam.

Men kan dus twee dingen zeggen; vooreerst dat het Wezen Gods nooit gekend wordt; essentia divina semper celata est, wordt nooit revelata; ten tweede dat een deel van Gods wezen kenbaar wordt, niet het geheel. Dat kenbare wordt gekend in onderscheidene reflexen. Elk van deze reflexen vormt een שֵׁם; en die allen tezamen vormen de totaliteit van de שְׁמוֹת יה" of gelijk de Psalmdichter zegt: כָּל־שֵׁם יְהוָה, d. w. z. alles wat wij van God kennen kunnen. Vandaar Zach. 14 : 9 en Micha 6 : 9: „Uw naam ziet het wezen", d. w. z. Uw naam is de spiegel, die altoos Uw wezen opvangt. Evenals wanneer men zijn aangezicht spiegelt, men kan zeggen: „Ik zie mijn beeld", zoo ziet ook Gods wezen op Zijn naam en de naam op het wezen; die beide zien elkander aan, staan in gedurige correspondentie. Vandaar dat de Heere Zijn naam ergens wonen doet, cf. Jer. 7 : 12, d. w. z. dat aan die plaatsen te weten is te komen wat van God kennelijk is. Dit maakt, dat voor ons menschelijk bewustzijn de naam van God met Zijn wezen identisch wordt; zoo Lev. 24 : 11: „Toen lasterde hij uitdrukkelijk den Naam", wat hetzelfde is alsof er stond: hij lasterde Gods wezen. Schêma (voor haschem) is bij de Samaritanen de naam van God en eveneens bij de latere Hebraïci הַשֵּׁם.

Hierdoor, n.l. door die scherpe onderscheiding en tegelijk sterke verbinding, van wezen en naam, is het subjectivisme over boord geworpen. Schleiermacher en de Ionische school zeggen: er is eigenlijk geen objectief bestaan van God; wij hebben alleen maar indrukken, die wij van Hem ontvangen. Volgens Schleiermacher is de naam het Wezen en is dus de subjectieve afspiegeling in ons Gottesbewustsein God zelf. Maar hij weet niet, of het wezen aan zijn bewustzijn beantwoordt, en zoo wordt het wezen en bestaan van God feitelijk geloochend en bestaat God alleen in ons bewustzijn.

Dit lijkt dus wel schriftuurlijk, maar is inderdaad een tegenschriftuurlijk gebruik van שֵׁם, om een philosophische gedachte in de Kerk binnen te smokkelen. De Schrift onderscheidt zeer duidelijk tusschen den שֵׁם en de תּוֹשִׁיָּה om te waken tegen het denkbeeld, alsof Gods wezen en Gods naam hetzelfde zouden zijn. Wij moeten dus altijd hieraan vasthouden: dat Gods naam kleiner is dan Gods wezen en Gods wezen grooter is dan Zijn naam. Wanneer wij dit goed onthouden zijn wij gewaarborgd tegen elke valsche philosophie. Het wezen bestaat objectief ook zonder ons noemen.

Een tweede waarheid is, dat ons noemen van namen een leugenwereld schept, gelijk al het conventioneele dit doet. Alle strijd in de Kerk en op aarde kan saamgevat worden in de worsteling om den door ons gegeven naam af te schaffen en den naam, dien God gegeven heeft, te doen zegevieren. Zooals God een naam noemt, komt hij uit het wezen: zooals wij een naam noemen, is dit conventioneel en wordt aan het wezen toegevoegd. De mensch nu wil van nature den naam, dien hij poneerde, handhaven; vandaar de strijd.

Passen wij dit nu toe op Christus, dan zien wij, dat juist bij Hem de naam van het hoogste gewicht is. Christus komt toch om voor het conventioneele het essentiëele in de plaats te stellen. „De ure komt en is nu, dat alle ware aanbidders den Vader aanbidden zullen in geest en in waarheid"; d. i. de essentiëele Godsdienst zal voor den conventioneele in de plaats gesteld worden. En waar Hij nu komt om τὴν ἀλήθειαν in plaats van τὸ ψεῦδος te stellen, daar komt Hij tevens als openbaarder. Wat is de naam Gods voor ons? De openbaring van Zijn wezen. Hij nu, die in eigen borst den naam des Heeren gegraveerd zal hebben, die ons den naam des Heeren openbaren moet, moet zelf met een wezenlijken naam genoemd, anders geeft ons Zijn openbaring niets. Waar Hij komt als Middelaar om ons den wezenlijken naam van God te brengen, is het van 't hoogste belang, dat wij Hem zelf recht kennen en met een zuiveren naam noemen. Vandaar in de Schrift: „Ik zal Uwen naam mijnen broederen vertellen" en in het Hoogepriesterlijk gebed: „Ik heb hun Uwen naam bekend gemaakt".

Komen wij thans terug op den Catechismus. Staande in de overtuiging, dat die namen van Christus notae zijn, die uit het wezen van de zaak zelf zijn voortgekomen, begint de Catechismus de bespreking van Christus met de behandeling der namen en leidt dan uit die namen het wezen af.

Er is tweeërlei wijze van onderzoek.

1. Het analytisch onderzoek begint met de zaak niet te kennen; het heeft voor zich een onbekende, iets duisters en tracht nu, door in die zaak in te dringen, haar te leeren kennen. Analyseeren is eigenlijk een insnijding maken om ergens in te kijken. Wat doorzichtig is, analyseer ik niet; wel wat ondoorzichtig is. Als ik nu door analyse die zaak meer heb leeren kennen, dan ga ik haar definiëeren; eerst grover, later fijner. Kent men de zaak even, dan is de definitie langdradig; ben ik in de zaak doorgedrongen, dan wordt definitie al korter en beknopter; en saisisseer ik eindelijk het wezen, dan geef ik de zaak een naam; dan doop ik de zaak. Toch blijft die naam bij alle analytisch onderzoek een definitie, nooit een eigenlijke naam.

2. Het deductief onderzoek. Het begrip „liefde" b.v. is niet analytisch te onderzoeken; ik kan niet een zekere dosis liefde bijeenzoeken om er dan in te dringen; maar ik moet telkens op den naam, op het woord liefde terugkomen; daarin ligt het eenig middel om het wezen tot mij te trekken. Telkens moet ik dien naam noemen en vragen welke gedachten dien naam in mij opwekt. De naam is als 't ware een toovermiddel, waardoor ik den schat ontsluit. Ik zoek niet eerst de zaken en zie dan of de naam past; neen, ik moet met dien naam beginnen; ik heb anders geen middel om de zaak te doorzien; door dien naam wordt mijn bewustzijn bevolkt. Ik kan niet andersom te werk gaan; want het is onmogelijk in het wezen der liefde door te dringen, wanneer ik eerst den naam wegzet. Dat nu is het deductief onderzoek. Eerst moet men den naam noemen en daaruit spinnen den thesaurus amoris.

Wij voelen nu welk een onderscheid het in de beschouwing maakt, of ik de

namen van Christus voorop of achteraan in de Christologie behandel. Daardoor geeft men dadelijk te kennen wie men is. Die Theologie, die analytisch den Christus durft onderzoeken; die Hem noemt „één uit velen", ook al is Hij dan onder die velen de uitnemendste, die schift Hem; die neemt allerlei gesprekken, onderzoekt Zijn leven en zoekt aldus eene philosophische constructie te erlangen. Na dit onderzoek voltooid te hebben, komt men dan tot de conclusie, dat men liefst niet gebruikt den naam Jezus, maar den naam Immanuel.

Terwijl de Christelijke Theologie, die, wanneer zij den naam van Christus hoort, het eenige univocum onder alle univoca voor zich heeft, de analytische methode verfoeit. Zij zoekt niet een naam, maar zij heeft den naam van Jezus, Christus, Heere, Immanuel, en als zij aan Hem denken wil, begint zij niet met zich een beeld van Zijn persoon voor te stellen, maar komt zij door het noemen van dien naam altijd weer met den heerlijken persoon van dien Christus in contact. Daarom is het 't noemen van dien naam, waardoor altijd weer de gedachten over Christus moeten gewekt worden en de teedere innige gemeenschap met Hem in ons hart moet gebracht worden. Wij kunnen hiervan bij ons zelf de proef nemen; alle philosophisch geredekavel brengt nooit eenheid; maar wilt gij den persoon voor u laten treden, noem dan telkens en telkens weer Zijn naam, en dan eerst gaat het mysterie van Zijn wezen voor u op.

Aan die vraag nu, of men moet beginnen of eindigen met de nomina Salvatoris, daaraan kunt gij afmeten of onze Christologie wortelt in de wijsbegeerte of in het woord Gods en opwast door het geloof.

Wij zagen thans hoeveel beteekenis de namen van den Christus hadden; wij willen dit nu ook aantoonen uit de Schrift.

In het Nieuwe Testament is de uitdrukking: „gelooven in zijn naam" de formula trita voor: „gelooven in Hem"; „gedoopt worden in zijn naam" voor „gedoopt worden in den Heere Jezus". „Wie om mijns naams wille zal gehaat worden, zal vervolgd zijn, zal gegeven hebben akkers enz."; in al die uitdrukkingen treedt de naam op den voorgrond. „Er is onder den hemel geen andere naam, die onder de menschen gegeven is, door welken wij moeten zalig worden"; de vergeving der zonden wordt ontvangen „door zijn naam"; die zich wijden aan Christus heeten „hunne zielen te hebben overgegeven voor den Naam des Heeren"; de Apostel zegt: „Ik ben bereid te sterven voor den naam des Heeren Jezus"; hij meende eertijds „tegen den naam van Jezus van Nazareth vele wederpartijdige dingen te moeten doen"; de Apostel getuigt: hoe „Hem een naam gegeven is, welke boven allen naam is"; Johannes zegt: dat de zonden ons vergeven zijn om Zijns naams wil"; de gemeente van Pergamus wordt geprezen omdat „zij zijnen Naam houdt"; waar er gebeden wordt, moet dit geschieden „in zijn naam"; „waar twee of drie vergaderen in zijnen naam, zal Hij in hun midden zijn"; „in zijnen naam wordt geprofeteerd en zijn er door sommigen duivelen uit geworpen"; Petrus zegt tot den kreupele in den tempel: „in den naam van Jezus Christus, den Nazarener, sta op en wandel!"; Paulus

zeide tot den geest in de waarzeggende dienstmaagd: „Ik gebiede u in den naam van Jezus Christus, dat gij van haar uitgaat" (Act 16 : 18) en in Col. 3 : 17 vermaant hij de gemeente: „Al wat gij doet met woorden of met werken, doet het alles in den naam van den Heere Jezus."

Hiermede is voldoende aangetoond, dat, evenals in het O. T. de naam van God voor de Openbaring van Zijn wezen gebruikt wordt, zoo ook in het N. T. de naam van Jezus Christus precies dezelfde plaats bekleedt en hetzelfde gewicht heeft. De naam van den Heere Jezus, wel verre van te zijn als onze naam, is bij Hem zoozeer inhaerent in Zijn wezen en voortgekomen uit Zijn wezen, dat de ὄνομα Ἰησοῦ Χριστοῦ voor ons is de geopenbaarde Christus.

Wij hebben ons dus wel te wachten voor het misbruik van vele predikanten, die alle namen van Jezus Christus dooreenhaspelen. Ook in het gebruik dier namen moet men schriftuurlijk te werk gaan. Er zijn theologen, die altijd spreken van Goël en Immanuel; ook da Costa in zijne zangen deed dit zeer sterk. Is dat schriftuurlijk? — Neen, want de naam Immanuel komt slechts een enkele maal voor; eveneens Goël: terwijl b.v. de naam „Spruit" veel meer in de Schrift gevonden wordt en men dit laatste toch weinig op den kansel zegt. Waarom gebruikt men dan de woorden Goël en Immanuel zooveel? Om het mooie van den klank. Het euphonische maakt, dat „Spruit" verzwegen blijft en de andere namen zoo sterk op den voorgrond treden.

Nu mogen wij ook wel die euphonische namen gebruiken, maar wij moeten ons wachten van er jacht op te maken. In de H. S. op den voorgrond tredende namen moeten ook het meest door ons gebruikt worden. Het is hiermede als met het gedurig aanroepen van God als den Verbonds-God, een uitdrukking die zelfs in de heele S. niet voorkomt. Wat den usus nominum aangaat, moeten wij ons zooveel mogelijk van dezelfde namen bedienen als de S. zelf; de Apostelen zijn hierin ons Musterbild. Hoeveel meer soberheid, des te meer wezenlijke kracht!

In de tweede plaats moet de hooge beteekenis van de namen van Jezus Christus er ons van afhouden, die namen als een zekeren noemer te gebruiken. Wanneer wij elkaar aanspreken, roepen wij iemand bij zijn naam; maar bij Jezus moet dit aldus niet zijn. Wie zegt: Heere Jezus of Christus, doet alleen dan goed, wanneer hij op dat oogenblik beseft, dat hij daardoor uitgesproken heeft de openbaring van Zijn wezen, in die namen tot ons vloeiende.

In de derde plaats moeten wij die namen niet eenvoudig noemen, maar ze laten zijn een שֵׁם הַמָּשִׁיחַ op zijn eigen lippen, zoodat altijd het wezen daarachter ook in ons hart ligt. Zoo komen wij eerst waarachtig tot een Hem bezitten als onzen Heer en Gezalfde; zoo begrijpen wij eerst wat het is, alleen door den Heiligen Geest te kunnen zeggen „Jezus den Heere te zijn"; en zoo verstaat men eerst, waarom, waar twee of drie vergaderd zijn in Zijnen naam, Christus zelf daar tegenwoordig zal zijn, n.l. omdat reeds in het uitspreken van dien naam een belijdenis ligt.

2. OVER DE ONDERSCHEIDINGEN.

In de paragraaf hebben wij drie onderscheidingen aangegeven:

I. tusschen de persoons- en titelnamen.

1. de persoonsnamen zien op het wezen, de naturen en de staten van den Christus. „De Zoon des Menschen" en de „Zoon van God" slaan op de natuur; de „Man van Smarten" en de „Heer der Heerlijkheid" drukken de staten uit.

2. de titelnamen zien op het ambt, hetzij samengevat in den naam „Immanuel", hetzij onderscheiden in profeet, priester en koning.

II. tusschen de vaste en losse namen.

1. vaste namen als צֶמַח, *μεσίτης*, *κύριος*, Christus, Jezus enz.

2. losse namen als „brood uit den hemel", morgenstar" enz. Zoo Jesaja 9 : 5; dit is niet aldus op te vatten, dat wij Christus altijd moeten aanroepen als Raad, maar in den levenden zin, dat in Hem iets geopenbaard is, wat door ons gereflecteerd en uitgesproken wordt als Raad.

III. tusschen de eigenlijke namen en de namen in beeldspreukigen zin.

1. de eigenlijke in zooverre ze re ipsa het wezen en ambt uitdrukken, als: de Goede Herder, de Heer, de Verlosser, de Zaligmaker en Heiland.

2. de beeldspreukige als: de Alpha en de Omega, de Leeuw uit Juda's stam, de Zonne der gerechtigheid enz.

A. De naam *Χριστός* of מָשִׁיחַ.

Hierbij komt in de eerste plaats de zalving zelf ter sprake. Cf. Exod. 30 : 22—29 en Exod. 30 : 33. De traditie der Rabbijnen is, dat Bezaliël deze zalfolie slechts eens gemaakt heeft en dat zij sinds dien tijd van zelf steeds vermeerderde; dat zij leefde en nooit ophield tot aan de verwoesting van Jeruzalem en in den tweeden tempel niet gevonden werd.

Hoe nauwkeurig wordt in deze plaats de bereiding van de heilige zalfolie beschreven, en met hoe strenge straf wordt hij niet gedreigd, die haar nagemaakt of aan een זָר (d. w. z. iemand die er niet toe competent is) toebediend zou hebben. Het is dus een ernstige zaak. En wij moeten wel bedenken, dat wij niet goed staan, zoo deze plaats voor ons bewustzijn niet dezelfde kracht krijgt, die zij in de dagen der Israëlieten had, en die de Schrift zelf er aan hecht. Pondereeren wij alleen die gedeelten uit de H. S., die ons aantrekken, dan gaan wij mis; ook onze opvatting der Schrift moet schriftuurlijk zijn. Evenals in een symphonie de ééne toon sterker, de andere toon minder geaccentueerd is en dit niet afhangt van de willekeur van den kapelmeester, die het uitvoert, maar van den componist; zoo zijn er ook in de H. S. deelen, die sterker en minder sterk op den voorgrond treden, en nu moet in de prediking des Woords de Dienaar niet vragen, wat hem zelf het meest imponeert, maar

wat de harmonie der Schrift volgens de Schrift zelf het best doet uitkomen.

Zoo ook met betrekking tot deze zaak. Waar de H. S. aan deze zalfolie zooveel gewicht hecht, dat zij de namaak op straffe des doods verbiedt, daar moet zij ook evenveel gewicht hebben in onze consideratie. Daarom zullen wij iets dieper op deze zaak ingaan; over het uitwendige valt niet veel te zeggen; dat wijst zich van zelf uit.

Het Hebreeuwsche woord נָסַךְ (waarvan de wortel סַךְ gevonden wordt ook in יָסַךְ en סוּךְ) beteekent „uitgieten" en מָשַׁח „bestrijken"; het een is echter niet minder dan het andere; het is niet tweeërlei actie, maar het ziet alleen op het effect; מָשַׁח is evengoed „zalf uitgieten" als נָסַךְ, maar het effect van het נָסַךְ is het מָשַׁח; het uitgieten houdt op waar de zalf aan het hoofd komt; daar wordt het מָשַׁח.

Nu moeten wij verder hierop letten, dat יָסַךְ alleen wordt gezegd van de zalving des hoogepriesters; מָשַׁח daarentegen van de zalving der gewone priesters. En dit is natuurlijk; de heilige zalfolie kostte zeer duur; en het uitgieten van den heelen hoorn geschiedde daarom alleen bij den hoogepriester; dit is dus eenvoudig een quaestie van zuinigheid, niet van essentieel belang. Maar hoe komt het dan nu, dat Jezus niet יָסוּךְ of יְסִיךְ maar מְשִׁיחַ heette, wat toch natuurlijker zou zijn bij een hoogepriester naar de ordening van Melchizedek? — Antwoord: vooreerst wordt נָסַךְ ook wel van Jezus gebruikt en niet alleen מָשַׁח, cf. Ps. 2 : 6; Spr. 8 : 23; en in de tweede plaats, bij den hoogepriester en de priesters was een onderscheid in rang; daar werd מָשַׁח als zuinigheidsmaatregel gebezigd; maar bij Christus vervalt dit verschil; Hij is de eenige Hoogepriester; bij Hem is נָסַךְ en מָשַׁח dus één. Bij Christus is het alleen een verschil tusschen het 1ste en 2de stadium van eenzelfde proces. Daarom, waar in Ps. 2 staat, dat Hij van eeuwigheid gezalfd is, wordt daar gebruikt נָסַךְ; terwijl wanneer men aan het effect toekomt, aan het aanraken van het hoofd door de olie, er dan van מָשַׁח sprake is. Waar het nu bij den Heiland er alleen op aan kwam *òf* Hij de zalving had en niet *sedert wanneer*, daar moest ook Zijn naam wel zijn מָשִׁיחַ en niet יָסוּךְ.

Wat beduidt nu volgens de H. S. die zalving? — Antwoord: De zalfolie is het symbool van den Heiligen Geest, zie Zach. 4 : 1—6; Jesaja 61 : 1; I Sam. 10 : 1 enz.; 1 Sam. 16 : 13, 14; Handel. 10 : 38.

In Zach. 4 : 1—6 dient de geheele verschijning van den kandelaar en de olijfboomen alleen om te toonen, dat de kracht van de lamp niet zit in het goud, of in de pitten, maar in de olijfolie; en dat dit is de רוּחַ יְהוָה, de Geest des Heeren.

In Jes. 61 : 1 wordt als verklaring van het מָשִׁיחַ gegeven, dat de geest des Heeren op den profeet is.

In I Sam. 10 en 16 zien wij beide malen, eerst bij Saul, daarna bij David, hoe het gevolg van de zalving was, het vaardig worden over hen van den Geest des Heeren. (Opmerkelijk is in de laatste plaats het door elkaar gebruiken van נָסַךְ en מָשַׁח.)

Deze gedurige combinatie moeten wij wel in het oog houden; uit al de aangehaalde teksten blijkt, dat die twee denkbeelden in de Schrift altijd verbonden worden; en wordt het zeker, dat de zalving in het O. T. een symbool is van den H. G.

Wij komen nu voor de moeilijke vraag te staan: Hoe kan de olie juist een symbool des H. G. zijn? — Er is één zaak, die dit opheldert. De H. G. is volgens de H. S. de drager en brenger van alle licht en alle leven. In de natuur nu is niets te vinden, wat die beide zoo in zich besluit als olijfolie.

ten 1ste olie is vloeiend licht; zij is de moeder van het licht; olie heeft het licht in zich; het licht komt er uit voort. Wanneer men andere stoffen heeft, als turf, hout enz., laten zij bij de verbranding asch of sintels na; maar zuivere olijfolie laat niets achter, is geheel omzetbaar in licht. Olijfolie is dus niets dan onuitgekomen licht. Wanneer een mensch wedergeboren wordt, ontvangt hij den H. G.; maar toch ziet hij nog niets, alles is verborgen en duister voor hem; dit nu correspondeert volkomen met de olijfolie; het licht is n.l. in hem, maar nog niet ontstoken. Schooner symbool voor den H. G., den brenger van alle licht, kon dus moeilijk gevonden.

ten 2de er is geen element in de natuur, dat tevens zoo het symbool van het leven is. En wel:

a. in negatieven zin; olie bezit n.l. de eigenschap, dat zij gebruikt wordt bij wonden, waar het leven verstoord is, om weer te genezen; bij lijken om het bederf te weren (de balseming) en om het van zijn glans beroofde leven dien glans te hergeven (vandaar dat zij in Oostersche landen na het bad en bij feestmalen gebruikt wordt).

b. in positieven zin, omdat zij strekt om op alle ding het leven weer te doen uitkomen. In mensch en dier zijn vetkliertjes, die dienen om den glans aan te brengen; een prachtig paard moet glimmen; een zwaan is een gebalsemde en glanzende vedermassa; de witte wol van een schaap moet schitteren; alles is als met vet overdropen. Zoo ook bij den mensch; bij een jong kind vindt men een frissche tint en heldere kleuren; bij een grijsaard daarentegen opdroging en gemis van allen glans. Een kind is als besproeid met olie.

Zoo ook in de niet-animale wereld.

De appelchina's, vooral de mandarijntjes schitteren door de fijne olie, die in hun huid zit; de druiven en appelen ontleenen al hun kleur en glans aan de vettigheid van hun schil. Bij een mislukte vrucht is die glans weg; vergelijk slechts een goudgeel korenveld en een akker, die verschroeid en verbleekt is. De houtsoorten worden gepolitoerd (met olie ingewreven) om hun schoonheid te laten uitkomen; vooral mahonie- en notenhout. Alleen de metalen glanzen uit zich zelf; maar ook daar dient het vettige toch nog om den glans er op te bewaren.

In zooverre de olie dus dient om den glans te bewaren en op te wekken, is zij ook de verborgen bron van het leven. Glans = leven. Al wat dood is, is dof; een dood oog glinstert niet meer; een dood lichaam heeft geen kleur, maar is lijkwit. Leven en glans zijn één; glans is de uiting van het leven, en leven de bron van allen glans.

In zooverre de olie nu diende om het bederf te weren en het leven naar buiten te brengen, is zij terecht een symbool van den Heiligen Geest, die het leven brengt.

Bovendien werd de heilige zalfolie vermengt met aromata. Nu zijn in het Hebr. de woorden geest (רוּחַ) en geur (רֵיחַ) eigenlijk één; en waar wij telkens lezen, dat de Heere den welriekenden reuk van het offer rook; en wij weten, dat bij vele offers aromata gevoegd werden, ja één offer daar zelfs geheel uit bestond, dan zien wij, dat ook hierin een kenteeken van het leven is. Een lijk stinkt; niemand is daartegen bestand; het doet ons vluchten of slaat soms plotseling neer. Stank is daarom de volatile dood, de vluchtig geworden dood, evenals olie het vluchtig geworden leven is.

Er is verschil tusschen het soliede, het volatile en het fluïde:

1ste het soliede is dat het blijft, waar het ligt.

2de het fluïde = het komt naar mij toe, maar ik kan het ontloopen.

3de het volatile = het komt op mij aan, maar ik kan het niet ontvlieden.

Een lijk is het soliede; komen er donkere plekken op het lijk en ontstaat het lijkgif, dan is dat de fluïde dood; en de stank is dus de volatile dood.

Deze drie vindt men ook bij het leven:

het soliede is בָּשָׂר.

het fluïde is דָּם.

het volatile is רוּחַ.

Dit laatste nu is afgebeeld in de zalfolie door de aromata. Evenals de stank ons wegdrijft, hebben de aromata een aantrekkende kracht; zij binden en boeien den mensch, maar in aangenamen zin; ja kunnen hem ten slotte zelfs bedwelmen. Beide malen, èn bij den stank èn bij het aroma, is er dus een macht, die òf uit het leven òf uit den dood naar ons toekomt. Daarom worden overal aromata bij gebruikt in negatieven zin om den stank te beletten, en dus de

ontwikkeling van den dood tegen te gaan; in positieven zin om het aangename en geurige te geven.

Stank = de naar ons toekomende dood;

Aroma = het „ „ „ leven.

Laten wij thans in het O. T. de plaatsen nagaan, waar over de Messias gesproken wordt.

ten 1ste Daniël 9 : 24, 25, 26. Hier is tot driemaal toe sprake over den מָשִׁיחַ; in vers 24 „het zalven van den Allerheiligste"; in vers 25 de „komst van den prinselijk Gezalfde"; in vers 26 „het verdelgd worden van den Messias". De Heiland wordt hier dus voorgesteld als de קֹדֶשׁ קָדָשִׁים, het allerheiligste op aarde, die de eeuwige zalving ontvangt, en er wordt gezegd, dat daardoor de חַטָּאוֹת, de zonde en de goddeloosheid weggaan en de eeuwige gerechtigheid gebracht wordt.

ten 2de Ps. 2 : 2; dat de Messias hier bedoeld wordt, blijkt duidelijk uit de volgende verzen. Cf. verder Ps. 45 : 7, 8; Ps. 89 : 21; Ps. 105 : 15. Evenzoo uit het Nieuwe Testament, Matth. 2 : 4 en 16 : 16; Joh. 1 : 42 en 20 : 31; Acta 2 : 36. Volledigheidshalve voegen wij hier nog bij Klaagl. 4 : 20; Habak. 3 : 13; hoewel deze plaatsen geen dringend karakter hebben, omdat מְשִׁיחַ daar gebruikt wordt van den toen levenden koning als type van Christus.

Wat is nu de beteekenis van dien naam voor onzen Heiland? — De Christelijke Kerk heeft op deze vraag geantwoord (Catechismus vr. 31): „Omdat Hij van God den Vader verordineerd is en met den Heiligen Geest gezalfd tot onzen hoogsten Profeet en Leeraar, die ons den verborgen raad en wille Gods van onze verlossing volkomenlijk geopenbaard heeft; en tot onzen eenigen Hoogepriester, die ons met de eenige offerande Zijns lichaams verlost heeft, en ons met Zijne voorbidding steeds voortreedt bij den Vader en tot onzen eeuwigen Koning, die ons met Zijn Woord en Zijnen Geest regeert, en ons bij de verworvene verlossing beschut en behoudt".

Wij gaan met dit antwoord wel mee, maar wenschen de zaak toch iets dieper op te vatten, om haar beter te begrijpen. Zoo lezende krijgen wij den indruk van iets groots en hoogs, terwijl de naam Christus toch iets heel kleins en nederigs aanduidt. Dat de Zone Gods Christus wilde worden, daarin ligt de eeuwige liefde. De Zone Gods in Zijne heerlijkheid kan geen Christus zijn; die heeft eeuwigen glans in zich zelven. Om te kunnen gezalfd worden, moet Hij eerst dien glans en heerlijkheid afleggen; moet Hij duisternis worden om licht, dood om leven te erlangen. Vandaar ligt in den naam Christus de geheele incarnatie; de Zoon Gods kan geen Christus worden of daar moet de Vleeschwording achter liggen; de naam Χριστός postuleert de incarnatie, d. w. z. een toestand waarin zalving mogelijk is. Philipp. 2 : 6—10 is daarom de explicatie van den naam Christus. Het licht, dat Hij had, bluschte Hij uit; het leven, dat Hij had,

legde Hij af; de glorie, die Hij had, liet Hij staan en werd ons gelijk; en niet alleen nam Hij onze menschelijke natuur aan, maar Hij nam ze aan zooals zij door de zonde geworden was — en dat alles werd gepostuleerd door den naam Christus. Eerst waar aan dat postulaat voldaan is; waar de Zone Gods niets meer geworden is; waar Hij zich zelf κενός gemaakt heeft en in de ταπείνωσις is ingegaan, eerst daar kan sprake zijn van „zalving". In het Paradijs kon de zalving niet plaats vinden; daar is geen wonde, geen lijk, geen duisternis, geen dood; daar is alle zalving ondenkbaar. Waar geen zonde is, is geen dood; eerst waar de zonde komt en door de zonde de dood, gaat alles weg, wat een eigen glans had; de glorie van het Paradijs gaat weg, de levensboom, de volle gezondheid van het lichaam, de heiligheid van de ziel en de mensch loopt als een leeg vat daarheen, en de eenigste zonde, waardoor hij niet kan terugkeeren is, dat hij meent nog vol te zijn. Om nu den mensch te redden, stelt Christus zich als failliet; die niets heeft en alles betalen moet; en nu Hij in dien toestand is ingegaan, komt Hij in de positie van te kunnen worden gezalfd. En nu komt de zalving Hem nooit toe naar de goddelijke natuur; zelfs niet naar de menschelijke natuur, si nondum lapsa est; want wat rein-menschelijk is, is voor zalving niet vatbaar. Wij mogen dus wel zeggen, dat Christus naar Zijn menschelijke natuur is gezalfd geworden, mits wij die natuur niet nemen in haar oorspronkelijken, heerlijken staat, maar in haar gebroken en door de zonde gevallen staat. En nu is Hij onder allen de *eenig* gezalfde. Jezus werpt zich als doffe onder de doffen; maar terwijl alles nu dof is, begint Hij te glanzen. De verheerlijking op Thabor, toen alles taande voor het licht, dat van Zijn lichaam uitstraalde, is niets anders dan wat Ὁ Χριστός is te midden der zondaren. Alles is ongezalfd; Hij alleen is de gezalfde, ὁ Χριστός. En nu is zijn aard zoo, dat wie aan Hem komt, en Hem toehoort, op dien druipt de zalving af. Eéns slechts is de zalving geschied en niemand krijgt ze buiten Hem, I Joh. 2 : 20. Zonder dat, buiten Hem, is er voor niemand zalving. Daarom is Hij de Allerheiligste, de vorstelijk Gezalfde, de eenige onder allen, Dan. 9 : 24 etc.

Die zalving nu begint in den moederschoot van Maria bij de incarnatie; daarom is Hij van den Heiligen Geest ontvangen. En daarom gaan zij mis, die meenen dat in Christus bij Zijn ontvangenis iets van de zondige natuur is overgegaan. Die dat beweren loochenen, dat Hij de Gezalfde is reeds bij Zijn ontvangenis. Die zalving gaat door in heel Zijn kindsheid; „Hij nam toe in wijsheid en genade bij God en de menschen"; zij kreeg haar ambtelijk karakter bij den Doop, toen de Heilige Geest nederdaalde als een duif; zij is voltooid, toen Hij uit de dooden is opgewekt, want dit is ook zalving. Opstanding is Hem in absoluten zin ὁ Χριστός maken; omdat Hij de dof gewordene, de in den dood ingegane, weer met den glans des levens doorstroomd wordt. Dit zegt Christus zelf Joh. 12 : 7. Wat beteekent dit? Wat is de balseming? — Zij is opgekomen uit de verwachting van de opstanding des vleesches. Zij was dus hier het symbool daarvan, dat de hoogere balsem, zalving, levenskracht van

God weer in Hem zal komen, zoodat Hij ten derden dage weer zal opstaan en nu als verheerlijkte zal ingaan in Zijne heerlijkheid.

Concludeerende krijgen wij dus, dat de naam Christus beduidt: De menschelijke natuur is ingezonken en uitgeput; dit hangt samen met de zonde; deze heeft den mensch van den Heiligen Geest afgescheiden, en daar ieder geboren ja ontvangen wordt in zonde, komt niemand dit ooit te boven. De Zoon van God legt nu Zijne heerlijkheid af en neemt het vleesch en bloed aan uit Maria's moederschoot. Maar Hij is gezalfd met den Heiligen Geest van het eerste oogenblik af en daardoor is Zijn menschelijke natuur dadelijk van de zonde afgescheiden. Alle gaven worden Hem geschonken; Zijn menschelijke natuur wordt bij de ontlediging door den Vader vervuld met alle heerlijkheid, die in die natuur liggen kan. En nu werpt Hij die willig in den dood, om de laatste en hoogste zalving te ondergaan in de Opstanding. En nu is Hij *de* Gezalfde, want Hij heeft, wat alle menschen missen. En dit is Hij niet voor zich zelf, maar voor de geloovigen, die aldus allen Χριστιανοί worden in Hem, den Χριστός; vergelijk Joh. 1 : 4 en 5 en hetgeen wij zeiden over de beteekenis van de olie, als symbool van licht en leven.

B. De naam *Jezus.*

Belangrijke plaatsen voor dezen naam zijn:

ten 1ste Num. 13 : 16 cf. vers 8. Deze plaats is uitgangspunt, omdat hieruit blijkt, dat de eerste groote type oorspronkelijk dien naam niet had, „Hosea" heette en dat eerst op gebod des Heeren die naam veranderd werd in „Jozua". Deze naamgeving was dus niet gewoon, maar had iets bizonders, dat ons terstond doet denken aan Matth. 1 : 21 en Luc. 1 : 31, waar ook tot Jozef gezegd wordt van het kindeke, dat uit Maria zou geboren worden: „Gij zult zijn naam heeten Jezus".

ten 2de Zach. 3; en 6 : 11. De Hoogepriester Jozua is hier gesteld als een bepaald type van den Heere, dat eerst verschijnt als tegenbeeld van ὁ Χριστός met ongezalfde, vuile kleeren; met geen edelsteenen of glans, maar dof. Jozua is hier de type van het vleeschgeworden Woord, als Man van Smarte, als Lijder, op wien het χρίσμα nog komen moet. De naam Jezus en Christus verschilt dus hierin, dat waar de naam Christus duidt op het heerlijke, rijkbestraalde, op Hem die gaven had tot der menschen troost; de naam Jezus daarentegen ziet op Hem, die daar staat als de ellendige, met de zonden zijns volks besmet. Jezus tegenover Christus duidt niet aan de gaven, die Hij voor de menschen brengt, maar de κένωσις en ταπείνωσις, die Hij, om menschen te redden, zich welgevallen liet. Daarom is niet zoozeer de naam Christus, als wel de naam Jezus samengeweven met het opheffen der zonde, cf. Zach. 3 : 9. Eerst moet het wegnemen der zonden komen, en dan pas volgt de bekleeding met nieuwe kleederen, cf. vers 5. Ofschoon de naam Jezus dus ziet op de verlossing, is dit volstrekt niet, omdat Hij de goddelijke en menschelijke natuur in zich vereenigt, maar omdat Hij de verlossing aanbracht door ontkleeding van Zich Zelf en bekleeding

met de bezoedeling van het zondige menschengeslacht. Daarom staat er ook bij Jezus' naamgeving: „Gij zult zijnen naam heeten Jezus; want Hij zal zijn „volk zalig maken van hunne zonden."

Over de beteekenis van het woord „Jezus" bestaan vooral twee opiniën. Volgens de eene is de vorm יְהוֹשׁוּעַ een nomen substantivum imperf. Hiph., volgens de andere is יְהוֹשׁוּעַ een vox composita, bestaande uit יְהוֹ (יְהוָה) en שׁוּעַ. De laatste opinie is de thans meest heerschende, hoewel zij niet nieuw, maar reeds zeer oud is; de eerste opinie was de vroeger meest gangbare.

De tegenwoordige opinie beroept zich vooral op den paralelnaam אֱלִישׁוּעַ; dit, zeggen zij, is klaarblijkelijk samengesteld uit אֵלִי en שׁוּעַ, en waarom zou dan niet evenzoo gevormd zijn יְהוֹשׁוּעַ? Hiertegen moet opgemerkt:

ten 1ste dat שׁוּעַ qua talis een vorm is, die in het Hebreeuwsch niet bestaat in den zin van helpen, redden, bevrijden; maar dat er wel is een verbum שׁוּעַ of שָׁוַע, beteekende schreeuwen, roepen. Moet שׁוּעַ dus afgeleid van dezen stam, dan beteekent Jozua niet Gotthilf (zooals deze heeren beweren), maar moet de beteekenis ontleend aan het w. w. kermen. Volgens het Oude en Nieuwe Testament ligt daarentegen in יְהוֹשׁוּעַ wel degelijk de beteekenis van verlossen.

ten 2de komt שׁוּעַ niet van שָׁוַע, maar van יָשַׁע, dan is de י in אֱלִישׁוּעַ niet de uitgang van אֵלִי, maar de samenvoeging van den ouden Genetivusuitgang van אֵל en van de י van יָשַׁע. Zoodat dan de paralel, nader bezien tusschen אֱלִישׁוּעַ en יְהוֹשׁוּעַ al zeer zwak wordt.

De andere opinie, die יְהוֹשׁוּעַ afleidt van een Hiphilvorm, heeft zeer sterke en onweerlegbare gronden voor zich:

ten 1ste dat de onsaamgetrokken vorm (יְהוֹ) in den Piel ook buiten Jozua in het O. T. voorkomt. יָשַׁע was oorspronkelijk, gelijk vele verba פ״י וָשַׁע; de Hiphil was toen הַוְשִׁיעַ, later הוֹשִׁיעַ en het imperf. luidde dus יְהוֹשִׁיעַ; meest werd echter de ה geëlideerd en kreeg men יוֹשִׁיעַ; vergelijkt men nu Ps. 116:6, dan vindt men daar dien archaïstischen vorm van den Hiphil terug. Evenzoo Jes. 43 : 11 en Ps. 3 : 9. Hieruit blijkt, dat juist bij יָשַׁע de niet saamgetrokken vorm bewaard is gebleven, een feit alleen daaruit te verklaren, dat

de naam יְהוֹשׁוּעַ nog verstaan en begrepen werd en de dichter in de poëzie dus aan dien naam den niet gecontraheerden vorm ontleenen kon.

ten 2de op het standpunt van hen, die Jozua verklaren als „Gotthilf", is het onverklaarbaar, hoe in het woord, waarmede de Heiland onder alle volkeren genoemd wordt, juist het karakteristieke „Jehova" er uit ging. Volgens hunne opvatting van Num. 13 : 16 zou Mozes juist den naam Hosea veranderd hebben in Jehoschoea, om er den naam Jehova in te krijgen, en hoe is het dan te verklaren, dat „Jeho" er totaal uit verdween? Hoe is het te verklaren, dat de septuagint, die althans anderhalve eeuw voor Christus gemaakt is, den naam Jozua altoos vertaalt door Ἰησοῦς, b.v. Num. 13 : 16 καὶ ἐπωνόμασε Μωυσῆς τὸν Αὐσὴ υἱὸν Ναυὴ Ἰησοῦν?

In Ezra 2 : 2 en I Kron. 24 : 11, waar sprake is van denzelfden hoogepriester, die in Zach. 3 Jozua genoemd wordt, wordt zijn naam genoemd יֵשׁוּעַ. Hoe is het nu te verklaren, dat de vorm יְהוֹשׁוּעַ en יֵשׁוּעַ verwisseld worden? Alleen daaruit, dat de forma פ״י en פ״ו voortdurend door elkander worden gebruikt. Eerst had men naast elkaar י en ו, b.v. יָשַׁע en וָשַׁע, dan werd het imperf. geheel gevormd als ware het een verbum פ״י, b.v. van יָדַע kreeg men יֵדַע, ja zelfs met verdubbeling van de י ook יְיֵדַע. Neemt men dus aan, dat naast den vorm יוֹשִׁיעַ van וָשַׁע een vorm יֵישִׁיעַ van יָשַׁע liep, dan is ook de permutatie van יְהוֹשׁוּעַ en יֵשׁוּעַ verklaard. Daarbij komt, dat wij in het woord יֶשַׁע, heil, een duidelijke aanwijzing hebben, dat een dergelijke vorm moet bestaan hebben. In het Syrisch, in de Peschitto vinden wij ook vast dezen naam als יֵשׁוּעַ gespeld [1]). Terwijl תְּשׁוּעָה, salus, doet zien, dat werkelijk de י in oude vormen van יָשַׁע zoo zwak was, dat zij geheel op kon gaan in het voorvoegsel.

Verklaart men dus יְהוֹשׁוּעַ als een Hiphilvorm, dan begrijpt men waarom deze vormen gepermuteerd werden, ja zelfs eindelijk in de dagelijksche taal יֵשׁוּעַ den vorm יְהוֹשׁוּעַ verdrongen heeft. Immers het volk gebruikt liever de formae breviores; en bovendien werd aldus de „anklang" aan het woord Jehova vermeden. Vandaar dat in de Septuagint èn in de Rabbinistische lectuur

1) Dit argument betreft de oudheid van de י in יָשַׁע; de י kon nooit wegvallen; dus kan er niet alleen een w.w. יָשַׁע geweest zijn.

altijd sprake is van Ἰησοῦς. In het N. T. heet Jezus eveneens altijd Ἰησοῦς.; in de Talmudische lectuur steeds Ἰησοῦ (ישו); de ע werd weggelaten, omdat zij beweerden, dat Jezus de Messias niet was; terwijl men dan het woord ישו als een notarikon expliceerde; n.l. de zin: יָמוּח שְׁמוֹ וְזִכְרוֹ = „zijn naam en zijne gedachtenis moge vergaan".

ten *3de* dat in de explicatie van den naam Ἰησοῦς in Matth. 1 : 21 van den naam Jehova geen melding gemaakt wordt, maar er alleen staat: „Hij zal zijn volk zalig maken van hunne zonden", terwijl in Luk. 1 : 31 het denkbeeld van Jehova zelfs uitgesloten is, omdat hier staat, dat Hij genoemd zal worden de „Zoon des Allerhoogsten".

Nemen wij alles dus te samen, dan pleiten in deze altijd moeilijke zaak de indices er wel voor, dat יְהוֹשׁוּעַ te verklaren is als een forma Hiphelica en niet als een vox composita. Waarom wij niet hebben יְהוֹשִׁיעַ, maar wel יְהוֹשׁוּעַ, is aan minder bezwaar onderhevig; het is een forma substantiva, waarin de וּ altijd meer gebruikelijk is dan de יִ; cf. תְּשׁוּעָה.

Concludeerende krijgen wij dus dit resultaat, dat Hosea de oorspronkelijke naam, was afgeleid niet van den Hiphil, maar van den infinitief, die alleen de *idee* van verlossing uitspreekt; terwijl de י, die den imperfectaalvorm aanduidt, er de belofte, de gewisheid in legt. הוֹשִׁיעַ is de idee, de hoop der verlossing; en יְהוֹשׁוּעַ de certidudo, het promissum. Als Mozes den naam Hosea dus in Jozua verandert, wil hij daarmede te kennen geven, dat er niet langer alleen is een *verwachting* en *hoop*, dat Israël verlost zal worden (Hosea), maar dat hij door Jozua aan te stellen de *zekerheid* heeft, dat deze Israël in Kanaän in zal leiden. Zoo kan de naam Ἰησοῦς tot zijn recht komen; in dien naam toch ligt uitgedrukt, dat buiten Hem om alleen de idee, de bede om verlossing is; maar dat Hij de eenige is, die het *zeker* doen zal; Hij *zal* zijn volk verlossen van hunne zonden.

Wat nu de typische beduiding van den naam Jozua betreft, die moeten wij opmaken uit Jozua 5 : 13 enz. Jozua is niet de naam van den „sterke", zooals men wel eens meent; de שַׂר צְבָא יְהוָה staat buiten hem; Jozua is degene, die zich moet nederbuigen, die zijne schoenen van zijne voeten aftrekt, die hulp en sterkte moet gaan zoeken bij een ander, die tot hem komt en hem helpt. Ook hier hebben wij dezelfde tegenstelling dus, die wij vonden in Zach. 3. Jozua is de type van den geringe, kleine, die zich zelf den עֶבֶד noemt; de Christus is de שַׂר, niet de עֶבֶד, want een dienstknecht wordt nooit gezalfd. En evenals nu in Zach. 3 Jozua eerst de met vuile kleederen beladene is, maar daarna de gouden kronen ontvangt, zoo ook met Jezus Christus. In Jezus zien

wij het vleeschgeworden Woord; de ταπείνωσις en κένωσις; den Man van Smarte; den עֶבֶד, den man, die beladen is met onze zonden en die voor die zonden verlossing aanbrengt; maar tevens den man, die daardoor de zalving ontvangt en met een gouden kroon gekroond wordt.

Men lette er voorts op, dat in Hebr. 4 : 8 en Hand. 7 : 45 met Jezus niet de Zoon van God, maar Jozua bedoeld wordt.

C. De naam Κύριος.

Κύριος is de gewone naam in de Acta en onder de eerste Christenen voor onzen Heiland. Is deze naam nu gesproten uit den naam Jehova of niet? — Er zijn er n.l. die zeggen, waar in het O. T. Jehova staat, wordt altijd „Adonai" gelezen: ὁ Κύριος is daarvan de Grieksche vertaling; Κύριος en Jehova is dus hetzelfde. Overal waar in het O. T. dus sprake is van Jehova wordt de Immanuel bedoeld en in het N. T. wil de naam Heere eigenlijk Jehova zeggen. Vooral de Mystieken als Luyken en de Hernhutters met hun theosophische denkbeelden noemden en zongen van Jezus als „Jehova". In de Statenvertaling is het onderscheid duidelijk; de vertaling „Heere" voor Jehova staat altijd met kapitale letters en is dus zichtbaar onderscheiden van de vertaling „Heere" voor Adonai.

Deze meening nu is onwaar, zooals blijkt uit I Tim. 6 : 15; daar toch is sprake van κύριος κυρίων en βασιλεὺς βασιλευόντων, en worden deze beide gelijk gesteld; de vertaling Jehova der Jehova's zou geen zin opleveren. Evenzoo Ef. 6 : 9 „want gij hebt ook uw Heer in den hemel"; hier kan κύριος niet beteekenen: „gij zijt kleine Jehova's over uwe knechten; wees dus goed tegenover hen, want gij hebt ook uwen Jehova in den hemel", maar moet κύριος gelijk zijn aan δεσπότης. Zie verder Rom. 14 : 8, waar 't woord in den genetivus possessivus staat; dus wij behooren als eigendom Hem, onzen meester, toe; Rom. 10 : 12, waar men onmogelijk vertalen kan: „want één is Jehova van allen"; I Cor. 8 : 5, 6; II Cor. 13 : 13; Matth. 10 : 24, 25.

In de Evangeliën vinden wij dit, dat Κύριος allengs omloopt in beteekenis. Oorspronkelijk gaf het niet den bezitter te kennen, maar was alleen een uitdrukking van eerbied, gelijk δεσπότης, b.v. Luc. 13 : 15; in dienzelfden zin vinden wij het gebruikt door den stokbewaarder te Philippi tegenover Paulus en Silas. Na de opstanding is het vooral gewisseld; als Thomas zegt: Mijn Heer en mijn God, dan is het omgezet van een nomen dignitatis in een nomen possessionis: Mijn Heer, wien ik toebehoor en daarom aanbid als mijn God!

Nemen wij deze drie namen nu samen, dan krijgen wij deze conclusie: In den naam Jezus Christus vinden wij de groote tegenstelling tusschen den mensch op het diepst gezonken en den mensch op het hoogst gekroond.

Jezus = de man van smarten.

Christus = de naam boven allen naam, en de glorie die alle glorie te boven gaat.

De mensch in het Paradijs had kunnen worden Χριστός en nu moet Christus

de gestalte van den gezonken Adam aannemen, om den heerlijken Christus weer uit te laten komen.

En terwijl dat nu de groote tegenstelling van het leven is, volgt de wereld den weg om te komen uit den staat der kleinheid, uit de laagte tot den staat der hoogheid. Maar bij onzen Heiland is het anders; Hij volgt den weg der wereld niet, maar den weg des hemels. Hij wordt Christus niet door naar boven te gaan, maar door zeer laag te dalen. En daardoor wordt Hij ὁ Κύριος. Al 't streven dezer wereld is een jagen om κύριος te worden; maar terwijl de wereld dat doel nooit bereikt en de machtigsten onder haar niets dan knechten zijn, wordt onze Heiland ὁ Κύριος κυρίων en βασιλεὺς βασιλευόντων, en dat op den weg in den naam Jezus Christus uitgedrukt. In dien naam ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός ligt het volle program van den weg des heils en der redding, zooals die in het Evangelie geboden wordt in tegenstelling met den weg der wereld om tot verlossing te komen, volkomen uitgedrukt!

CAPUT III.

De Mediatoris Persona.

---

§ 1. *Het Christocentrische.*

De leer en belijdenis van den persoon des Middelaars beheerscht geheel de Theologie en geheel onze wetenschap, overmits de centrale verhouding van alle gegevens, die de religie in zich begrijpt, aan Hem positie nemen. In Christus vallen als in een centrum alle stralen samen, die de richting van ons menschelijk denken, met name in de Theologie, bepalen. Toch mag daarom de Theologie niet Christocentrisch opgevat, maar moet omgekeerd de Christologie, evenals elke andere locus, Theocentrisch blijven. Van den Middelaar geldt nooit het ἐξ οὗ, altoos het δι' οὗ, terwijl het εἰς αὐτὸν den Drieëenigen God en niet den Middelaar bedoelt. Dit moet zoo zijn, omdat de noodzakelijkheid van den Middelaar, volgens de Schrift, in de noodzakeheid van verlossing ligt en dus evenmin als het verschijnen der zonde absoluut mag genomen worden. Van een Middelaar, die ook in een onzondige wereld zou zijn opgetreden, blijkt niets. De motieven en bepalingen van zijn verschijning en zijn werk liggen dus niet in Hem, maar buiten Hem; deels in den Drieëenigen God, deels in den zondaar. En hoewel nu de mensch, zondaar geworden zijnde, practisch nooit anders dan door persoonlijke verlossing den Christus en door den Christus zijn God en zich zelf leert verstaan, zoo is toch dit slechts een overgang en is het eind van dezen weg der kennisse, dat de φωτισμένος tot de rechtstreeksche kennisse van den Drieëenigen doordringt en eerst bij dat licht ook den Middelaar in hoogeren zin leert begrijpen. De poging, in deze eeuw door de school van Schleiermacher aangewend om den wortel der Theologie in den Christus te stellen en alzoo geheel de Theologie Christocentrisch te construeeren, verraadt pantheïstische agentia, en dankte haar opgang hoofdzakelijk aan de eenzijdige transcendentale opvatting, die door het Supranaturalisme in zwang was gekomen, maar is in den grond der zaak niets minder dan een loslaten

van den wezenlijken Christus, een prijsgeven van de Theologie als zoodanig en in haar voleinding een bereiden van den weg voor het Humanisme, tot zelfs in zijn atheïstischen vorm.

Toelichting.

1. Zie voor deze paragraaf Matth. 16 : 13—20.

vers 13 : Τίνα με λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι, τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου. Ziedaar de Christologie. Die ontstaat eerst als de menschen uitspreken, wat zij van den Christus denken en wanneer zij dit systematisch, in logischen samenhang, doen. Van den Christus ontvangt men indrukken en deze vormen te zamen een beeld in ons bewustzijn. Wat is dat beeld? — Wij hebben hierbij op drie dingen te letten :

a. dat er niet staat τίνα με λέγουσιν τίνες ἄνθρωποι εἶναι ; niet : wat zegt één mensch, dat ik ben, maar οἱ ἄνθρωποι, m. a. w. wat is de vorm, dien ik aanneem in het menschelijk bewustzijn?

b. dat er niet staat με εἶναι, maar με υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου εἶναι. Christus zegt : waar ik als *mensch* verschijn ; waar ik als mensch met elken mensch in contact treed en iedere ἄνθρωπος aan Mij gekend zal worden, wat zeggen daar de menschen van Mij? — De natura humana stelt Hij dus op den voorgrond.

c. dat er niet staat : wat zeggen de menschen, dat ik *doe,* maar τίνα με εἶναι ; wat denken zij over het *wezen* der verschijning, die zij in den υἱὸς ἀνθρώπου voor zich zien treden?

vers 14 : οἱ δὲ εἶπαν, Οἱ μὲν Ἰωάννην τὸν βαπτιστήν, ἄλλοι δὲ Ἠλείαν, ἕτεροι δὲ Ἰερεμίαν ἢ ἕνα τῶν προφητῶν. Ziedaar de valsche Christologieën. Deze menschen zagen met eerbied tot Hem op, beschouwden Hem als een getuige Gods. Het waren vrome menschen, die hoog van Jezus dachten, die veel van Hem hielden en Hem geenszins vijandig waren. Maar het was onbewuste ketterij. Vandaar het antwoord : Of Johannes de Dooper — d. w. z. dat hij een verschijning van wrake zou zijn, om Herodes te bezoeken, die Johannes vermoord had ; dus eene verschijning uit de overzijde van 't graf, uit de doodenwereld ; spiritisme. Of Elia de ijveraar, een der machtigste profeten, die voor den Heere gestreden hadden.

Zoo zijn er ook nu vele richtingen, die Jezus' woord met ontzag aannemen, maar over zijn οὐσία valsche begrippen hebben en verspreiden.

vers 15 : λέγει αὐτοῖς· ὑμεῖς δὲ τίνα με λέγετε εἶναι ; d. w. z. : Maar nu gij, mijn Kerk, wat zegt gij, wat zegt uw bewustzijn omtrent de οὐσία van den Christus?

vers 16 : ἀποκριθεὶς δὲ Σίμων Πέτρος εἶπε. Σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ ζῶντος. Petrus is niet de man, die het diepst gelooft, maar die het meest „fertig" is met eene definitie. Wij voegen er dit bij, omdat ons anders deze uitspraak vreemd lijkt, wanneer wij bedenken, hoe diep Petrus later viel en hoe het veeleer Johannes was, die doordrong in het wezen van den Christus. Als het

op een antwoord, met innigheid gegeven, aankwam, zou Johannes zeker gesproken hebben; maar Petrus is de man, die zijne Christologie gereed heeft, die spreken kan. De Kerk moet niet alleen bezieling, geestdrift voor den Christus hebben; zij moet ook kunnen uitspreken, wat zij van den Christus belijdt, en daarbij komt het aan op 't vinden van de juiste uitdrukking. Petrus is de man van 't woord!

En nu het antwoord van Petrus. In quaestione erat: Quem dicunt homines me, filium hominis, esse? In responso non solum est: Tu es Messias, maar Petrus geeft het essentiëele ten antwoord: hij zag door den *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* heen den *υἱὸς τοῦ Θεοῦ*; hij zag de Goddelijke natuur in de menschelijke, en dat de eene de andere completeerde.

vers 17: *Καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ, Μακάριος εἶ, Σίμων Βὰρ-ιωνᾶ, ὅτι σὰρξ καὶ αἷμα οὐκ ἀπεκάλυψέ σοι, ἀλλ' ὁ πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* En nu zegt Christus: „hier is een tegenstelling van menschelijk en Goddelijk licht." Er is onderscheid tusschen licht en leven; tusschen het voorwerp en zijne beschouwing; tusschen de zaak en het bewustzijn van de zaak; de sfeer van het ding „an sich" en het ding „in die Gedanke"; hoe een ding leeft in zijne *οὐσία* en in onze voorstelling. Maar zoo is er ook een tegenstelling van de menschelijke en de Goddelijke voorstelling; dus ook van het beeld van Christus in het menschelijk en in het Goddelijk bewustzijn. En dat is het wat Christus hier uitdrukt met *αἷμα καὶ σὰρξ* te plaatsen tegenover *ὁ Πατὴρ ἐν οὐρανοῖς*. En nu prijst Christus Petrus *μακάριος*, omdat zijne Christologie, d.i. zijne wetenschap van den Christus, niet was product van menschelijke studie of analyse — wie dat heeft, dwaalt, is ketter, wordt ongelukkig, omdat deze valsche voorstelling hem belet tot den waren Christus te gaan — maar hij zijne Christologie ontvangen had van boven (niet uit Jezus' bewustzijn, zooals men nu zegt, dat noodig is) van een Vader, die in de hemelen is. Evenals *αἷμα* en *σάρξ* de woonstede is van 's menschen geest, zijn de hemelen de woonstede Gods; vandaar deze tegenstelling.

vers 18: *κἀγὼ δέ σοι λέγω ὅτι σὺ εἶ Πέτρος, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν, καὶ πυλαι ᾅδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς.* Nu eerst, nadat Petrus de *ἐντολή* van den Vader gekregen had en den Christus kent, spreekt Christus zelf; vangt zijn onderwijs aan; onderwijst de aldus geproclameerde Koning zijne Kerk.

En nu maakt de Zoon des menschen den mensch tot middelaar. Christus maakt Simon tot Petrus, d. w. z. „Ik als Middelaar der Kerk stel u tot een Petrus aan; ik een bediening van den Vader ontvangen hebbende in dit leven, maak u tot een Petrus" (ook al had Petrus er op dat oogenblik nog weinig van). „En op deze petra, die in Mij is, en die Ik in u brengen zal, zal ik de Kerk bouwen." Die Petra ziet niet op Petrus' vast karakter — want Petrus was zeer zwak soms — maar op de constante natuur van zijne Christologie.

De Christologie, die uit den mensch komt, is gelijk oeverzand. Heeft men haar van den Vader der lichten, dan is zij in haar constant karakter ingegaan. Dan heeft men een vaste belijdenis van den Christus in de Kerk. Dan breekt

de eene eeuw niet af wat de andere bracht. Dan is die belijdenis als een plant, die altijd uit eenzelfde kiem nieuwe bloesems voortbrengt en in die bloesems en vrucht meer haar wezen doet uitkomen.

Breng een Oosterschen boom hierheen en hij krijgt wel bladeren, maar geen bloesem of vrucht; verplant hem weer naar het Oosten en hij zal weder bloesem en vrucht dragen. Met dien bloesem en vrucht wordt de boom eerst in waarheid gekend; dus hier slechts gebrekkig. Maar toch komt in dien bloesem niet iets nieuws. Het zat in den boom; deze blijft constant; 't is een zelfde kiem ginds en hier, maar 't kwam er niet uit.

Zoo ook is de Christologie aan de Kerk volledig, maar in kiem, door de Apostelen gegeven; uit die kiem heeft zij zich later ontwikkeld. Dat is de Orthodoxie der Kerk. Niet iets nieuws, maar ontplooiing van het eenmaal geschonkene.

Daarom zegt Christus, dat Hij op die belijdenis van Petrus en de Apostelen; op die Christologie, die, uit de hemelen gedaald, hier zijn aanvang neemt en door Petrus in het historisch verloop der Kerk door de eeuwen doorvloeit, zijne gemeente bouwen zal.

Evenals de bergstroom, die van de gletschers afdaalt, slechts tot ons komen kan door de bedding, die hij zich in de rotsen uitgraaft, en hij aan die bedding gebonden is; zoo zal ook die belijdenis in haar historisch verloop altijd verbonden blijven met dat Petrinisch karakter; met het talent van definiëeren, getuigen en belijden in de Kerk. Dat zal ten allen tijde de grondslag zijn, waarop de Kerk rusten zal.

Petra is niet een persoon (zooals Rome leert); niet een nuda confessio (zooals de Gereformeerden wel eens leerden), maar in het menschelijk bewustzijn steeds tot helderder klaarheid gebrachte belijdenis van den Christus.

De „*πύλαι τοῦ ἅδου*" zijn niet de *ἅδης* zelf. Door de *πύλαι* gaat men den Hades binnen; zij zijn de periferie van den Hades, niet het centrum. Waar zijn nu die *πύλαι* in deze wereld? Dat zijn de helsche machten, die nu reeds werken in het menschelijk bewustzijn. Dat zijn de ketterijen en de valsche wetenschap.

Onder *πύλαι τοῦ ἅδου* hebben wij dus niet te verstaan den duivel zelf, want dan kon het niet staan tegenover *πέτρα*. Ziet *πέτρα* op het menschelijk bewustzijn en op den Christus levend in dat bewustzijn (niet op den Christus qua talis), dan moeten de *πύλαι ἅδου* ook slaan niet op het centrum, maar op wat uit de hel naar buiten treedt.

En nu zegt de Heere, dat Hij zijne Kerk bouwen zal niet door physische infusie, maar door middel van het menschelijk bewustzijn; en tevens zegt Hij, dat alle pogingen daartegen zullen mislukken.

Vers 19: *καὶ δώσω σοι τὰς κλεῖδας τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν; καὶ ὃ ἐὰν δήσῃς ἐπὶ τῆς γῆς, ἔσται δεδεμένον ἐν τοῖς οὐρανοῖς; καὶ ὃ ἐὰν λύσῃς ἐπὶ τῆς γῆς, ἔσται λελυμένον ἐν τοῖς οὐρανοῖς.*

Tegenover de *πύλαι ἅδου* staat het *βασιλεία τῶν οὐρανῶν*; ook dat heeft *πύλαι*

en die hebben κλεῖδας. Uit de πύλαι ᾅδου zoeken de philistijnen in te dringen in de πύλαι τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν om het te verderven; daarom is er een wacht noodig, om daartegen te waken, die de sleutels dezer poorten in handen heeft. Dat is de last opgedragen aan de leerende Kerk, aan het Apostolaat; de zuivere Christologie is het middel om de indringers uit Gods Koninkrijk te keeren. Dus Petrus en de zuiver belijdende Kerk ontvangen de sleutels, waardoor het βασιλεία τῶν οὐρανῶν beheerscht wordt.

De macht van de sleutels des hemelrijks ontvangt de leerende Kerk op deze wijze, dat de Kerk in staat zal zijn het valschelijk vermengde te keeren. Wat valsche vermenging is, moet deels losgemaakt, deels gebonden. Wat waar is, moet saamgebonden, om niet door te vloeien; wat onwaar is, moet losgemaakt om er uitgelicht en buitengeworpen te worden. De Kerk zal niet door een langzaam proces van half licht, half duister tot klaarheid komen; hare belijdenis, die niet uit αἷμα en σάρξ, maar van den Vader in de hemelen is, zal niet vermengd zijn, maar zóó volkomen, dat wat voor haar bewustzijn waarheid is, gelden zal ook voor de hemelen, en omgekeerd, dat wat de Kerk binden zal om uit te werpen, uitgeworpen zal zijn en blijven.

Wij zien dus, hoe de Heere, blijkens hetgeen hier gezegd wordt, leert, dat de belijdenis omtrent Hem geheel het bestaan van den mensch en zijn theologisch optreden beheerscht, en dat dit niet alleen geldt voor ons verblijf op aarde, maar een lijn is, die door moet getrokken tot in eeuwigheid. De zekerheid van de overwinning van het Koninkrijk der hemelen ligt in Zijn persoon.

In zooverre heeft het Christocentrische recht. Hij is de κανὼν τῶν πάντων. En alle dingen, op aarde en in den hemel, die in ons menschelijk bewustzijn werken, moeten positie nemen aan Hem. Wij nemen dus een kanon aan en laten bij alle onderwerpen de waardij, die zij bezitten, en de pretentie, die zij doen gelden, afhangen van de verhouding, waarin zij tot Christus staan. In zooverre wordt ook door ons het Christocentrische niet geloochend, maar zoo sterk mogelijk aanbevolen.

Maar wil men hiervan maken een Christocentrisch karakter van de Theologie, dan getuigt dit woord er tegen. Immers uitgang is: „Ik Christus sta hier. Maar wat de menschen van mij zeggen, baat niets. Er is maar één ware Christologie, en die geeft de Vader. Ik geef die niet, maar zij wordt over mij gegeven door den Vader, qui est in coelis; die uit de hemelen neerdaalt in het bewustzijn der menschen."

2. De Theologen, die er voor ijveren, dat de Theologie en het leven Christocentrisch moeten opgevat, beweren de Schrift op hunne hand te hebben. Daarom is het noodig die uitspraken na te gaan, waarop zij zich beroepen.

ten 1ste Hun hoofdplaats is *Coloss. I : 15—19*, waar uitgesproken wordt, dat niets bestaat in hemel en op aarde of het is in ontstaan en bestaan gebonden en wel centraal aan Hem, *van wien hier gesproken wordt* (het ontstaan ligt in ἐκτίσθη; het bestaan in συνέστηκε), zoodat hier niet alleen de

mensch, het menschelijke en het aardsche, maar ook de engelen en het hemelsche centraal op Hem, *van wien hier gehandeld wordt*, wordt teruggebracht. Men lette wel op de onderstreepte woorden; wie die persoon is (de Ethischen zeggen Christus) zullen wij straks onderzoeken.

Ten *2de Joh. 1* vooral vs. 3 en 4, πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο en ἐν αὐτῷ ζωή ἐστιν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων. Bij het Christocentrische vraagstuk hebben wij tweeërlei te onderscheiden: ten eerste das Ding an sich en ten tweede das Ding in onze gedachten: tusschen de realiteit en onze voorstelling van de realiteit; het leven en ons bewustzijn van het leven; de reëele en de ideëele wereld. Zoo ook kan men vragen, is het leven Christocentrisch of is onze gedachte, onze voorstelling, afgescheiden van het reëele leven, Christocentrisch? Op het laatste komt het natuurlijk aan bij de Theologie. Op beide plaatsen nu, zoowel in Coloss. 1 : 19 als hier, is sprake van kennisse; dus van het bestaan in de voorstelling; niet alleen van ζωή (het reëele leven), maar ook van φῶς (het leven van het bewustzijn). Dus zeggen de Ethischen, wordt het Christocentrische hier niet alleen van de reëele, maar ook van de gedachtenwereld, atqui ergo van de Theologie geleerd. Wie hier onder Λόγος te verstaan is, zullen wij straks onderzoeken.

ten *3de Hebr. 1 : 1—14*; δι' οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας, d. i. de reëele wereld; ὃς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης, d. i. denkwereld.

ten *4de I Cor. 8 : 6*; καὶ εἷς Κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς, δι' οὗ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ.

ten *5de Matth. 11 : 27*; οὐδὲ τὸν πατέρα τις ἐπιγινώσκει, εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ ᾧ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι Dit laatste vooral met betrekking op de Theologie.

Antwoord.

Indien het waar was, dat wat hier staat, gezegd is van den Messias, d. i. van den Christus in zijne qualiteit van den Messias, dan zou metterdaad beroep op deze plaatsen afdoende zijn.

Nu daarentegen de Messias, de Christus, eer Hij vleesch wierd, bestond als tweede persoon in de Drieëenheid en ook gedurende zijne vleeschwording als tweede persoon is blijven bestaan, heb ik in den Messias met een dubbele qualiteit te doen; die van Messias en die van Zone Gods, den tweeden persoon in de Drieëenheid.

Over de verhouding en werking van deze beide spreken wij later bij de leer der communicatio idiomatum.

Maar wel moet reeds nu opgemerkt, dat niet alles wat geldt van den tweeden persoon, geldt van den Messias. En wanneer ik dus lees in de H. Schrift, dat iets gepraediceerd wordt van den Christus, dan moet ik wel onderzoeken, of dit van den Messias of van den tweeden persoon der Drieëenheid gezegd wordt.

Hebr. 1 : 1 staat duidelijk aangegeven, dat hier sprake is van den tweeden persoon; God heeft in den laatsten tijd tot ons gesproken door zijnen Zoon, van dien υἱὸς wordt gepraediceerd, dat Hij was het ἀπαύγασμα τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ:

In Joh. 1 : 1 etc. is niet sprake van den Messias, want de ἐνσάρκωσις komt pas in vers 14; in het begin is dus met Λογος bedoeld de tweede persoon uit de Drieëenheid, zooals duidelijk blijkt uit de bijvoeging καὶ Θεὸς ὁ Λόγος; en nu volgt er, dat door dien tweeden persoon alle dingen geschapen zijn.

Col. 1 : 15 enz. is dan ook sprake van dezen hoogheerlijken persoon, voor er nog iets was; πρὸ πάντων ἐστιν; πρωτότοκος πάσης κτίσεως. Wanneer ik nu aanneem het sprookje, door de Ethischen van de Theosophen overgenomen, n.l. dat Christus toch in het vleesch zou gekomen zijn, ook al ware de zonde niet tusschenbeide getreden, dan kan deze plaats van den Messias verstaan worden. Maar verwerp ik dit gevoelen en neem ik de werkelijke openbaring, dat ἐνσάρκωσις niet kan gedacht worden zonder verlossing; dus dat er ook geen menschwording kan zijn zonder vleeschwording (vleesch = de mensch, zooals hij door de zonde geworden is), dan kan ik niet anders aannemen, dan dat hier de tweede persoon uit de Drieëenheid bedoeld is.

I Cor. 8 : 6 levert meer bezwaar op, want daar staat Ἰησοῦς Χριστός, wat nimmer slaat op den tweeden persoon uit de Drieëenheid, maar altijd op den Messias.

Dus zitten wij vast?

Geenszins. Wel zouden wij vrees gevoelen, als er alleen stond Χριστός, niet nu er staat Ἰησοῦς Χριστός; want wie al beweert, dat Christus van eeuwigheid bestaan heeft, erkent toch dat „Jezus" pas bij de vleeschwording begonnen is; dat Hij bij de besnijdenis eerst dien naam ontving.

Wat is hier nu het geval?

Omdat de tweede persoon vleesch geworden is en als Messias is opgetreden, zoo was in 't Apostolisch getuigenis hetzelfde, of ik zei „Zone Gods" of „Messias". Daarom kon de Evangelist ook hier zeggen: Jezus Christus, in plaats van υἱὸς τοῦ Θεοῦ. Dat wij hier wel degelijk te doen hebben met den tweeden persoon uit de Drieëenheid, blijkt uit het voorafgaande. Er staat toch ἐξ οὗ τὰ πάντα tegenover δι' οὗ τὰ πάντα. En wanneer ἐξ van διὰ onderscheiden wordt is altijd ἐξ van de πατριά, van den πατήρ en διὰ de eigen oeconomische werkzaamheid van den Zoon in de Drieëenheid. Dus blijkt, dat de naam Ἰησοῦς Χριστός niet ziet op den Messias qualitate qua, maar op den Messias, die tevens was Zoon van God.

Dat dit aldus moet uitgelegd, blijkt uit de Heilige Schrift op de volgende wijze. Hadden wij niets dan genoemde plaatsen, dan konden wij nog toegeven tot op zekere hoogte, dat het centrum van alle leven in Christus was. Maar slaat men Matth. 11 : 27 op, dan zien wij, dat het voorafgaande deze gedachte toch uitsluit. Wanneer wij lezen, dat de Messias alles ontving van den Vader, dan blijkt toch, dat Hij niet is de wortel, het centrum, de bron, waaruit alles kwam, maar een doorgang.

Evenzoo uit Col. 1 : 15—20; lezen wij daar ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησε πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι, dan volgt hieruit, dat er een εὐδοκία boven den Christus staat en dat die εὐδοκία het centrum is, waaruit de positie voor Christus geboden wordt. Reeds de samenhang wijst dus op het tegendeel.

Maar wat nog meer afdoet, zoowel voor de reëele als voor de ideëele wereld, weerspreekt de Schrift deze voorstelling geheel en wel voor de reëele wereld I Cor. 15 : 27: voor de ideëele wereld Joh. 16 : 23, 27. Was Jezus centrum, dan was het onmogelijk, dat Hij ooit zou ophouden dit te zijn ; het is logisch ondenkbaar, dat het centrum ooit ophouden zou bron te zijn van alle stralen.

I Cor. 15 : 27 lezen wij, dat er iets uitgezonderd is van het πλήρωμα van Christus: ὅταν δὲ εἴπῃ ὅτι „πάντα ὑποτέτακται", δῆλον ὅτι ἐκτὸς τοῦ ὑποτάξαντος αὐτῷ τὰ πάντα. Hieruit zien wij vooreerst, dat Christus niet zelf alles aan zich ὑποτάσσει, maar dat een ander alles aan Hem onderwerpt. Ὑποτάσσειν is juist subordineeren. De Christocentrische opvatting wil zeggen, dat alles aan Jezus gesubordineerd is ; en uit deze plaats blijkt niet alleen, dat niet alles aan Christus gesubordineerd is, maar ook dat deze subordinatie geschied is door een ander. Dan volgt er ὅταν δὲ ὑποταγῇ αὐτῷ τὰ πάντα τότε καὶ αὐτὸς ὁ υἱὸς ὑποταγήσεται τῷ ὑποτάξαντι αὐτῷ τὰ πάντα, ἵνα ᾖ ὁ Θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν. Τὰ πάντα ἐν πᾶσιν dat is het middelpunt, waaruit alle stralen voortkomen. Staat er nu, dat de Zoon zal gesubordineerd worden aan een ander centrum, dan volgt daaruit, dat de Theocentrische geaardheid positief geleerd wordt van de reëele wereld.

Hetzelfde zien wij voor de ideëele wereld in Joh. 16 : 23—28 (Matth. 11 : 27 mag niet genomen zonder er deze plaats bij in 't oog te houden). Christus zelf spreekt hier uit, dat Hij wel begint met de brug te zijn voor de gemeenschap van ons bewustzijn met de eeuwige dingen ; maar dat, wanneer men die brug over is, een rechtstreeksche gemeenschap met God ontstaat, waarbij de Middelaar wegvalt. Hij brengt ons tot den Vader, om ons dan aan den Vader over te geven. Evenals Hij de reëele wereld aan den Vader zal geven, opdat deze zij alles in allen, zoo ook hier. Het ἐρωτᾶν van het kind van God zal niet meer geschieden door het ἐρωτᾶν van den Zoon, maar men zal rechtstreeks tot den Vader zelf gaan.

Dit wat de Schrift betreft.

En nu de toelichting.

De Christus is een centrum niet oorzakelijk, maar accidenteel. Daar zit 'm de fout. Dat voorbij te zien, bracht de Ethischen op een dwaalweg. De Kerk heeft steeds beleden, dat de tweede persoon in de Drieëenheid absoluut causaal centrum is. Zoo is Hij het hoofd der engelen, omdat Hij als Zone Gods het hoofd is van alle leven, en dus ook aan het hoofd der engelen staat. De Kerk heeft steeds beleden, dat de Vader niets doet dan *door* den Zoon: διὰ in den strengsten zin van het woord.

Maar dat de Messias (niet de tweede persoon) als zoodanig centrum is geworden, is niet primordiaal, maar afgeleid ; niet absoluut, maar contingent.

De centrale beteekenis van den Messias is niet uit Hem zelf, maar afgeleid uit de εὐδοκία, het raadsbesluit. De Messias is eerst uit het raadsbesluit geboren. „De Heere heeft gezegd tot mijnen Heere: Zit aan mijne rechterhand." Dit vloeit niet voort uit de eeuwige generatie, maar uit het raadsbesluit.

Absoluut tegenover contingent wil zeggen, dat het niet behoefde te wezen, dat het ook had kunnen uitblijven. Door de zonde komt het. De zonde is contingent; wij mogen haar niet absoluut stellen, of wij verloopen in antinominianisme, determinisme en pessimisme. De zonde had niet behoeven te komen; dus is de verlossing ook niet absoluut en is de Messias derhalve evenzeer contingent.

Zien wij nu op de realiteit, dan blijkt, dat dit contingente reëel werd. De zonde is gekomen en nu de zonde kwam, was er ook ἀνάγκη, dat de Messias kwam. Dat is een heilig δεῖν. En nu in die ἀνάγκη, die bedeeling der zonde staande, nu is de Christus zeer zeker centraal. Juist het verlossingswerk maakt, dat alle stralen in Christus als middelpunt samenvallen. Maar omdat dit werk niet primordiaal, maar contingent is, daarom heeft de Messiaswaardigheid een begin en een einde. Een bron, waaruit zij vloeit; een oceaan, waarin zij terugkeert. Alleen het absolute is eeuwig „zich zelf bekend en niemand nader". Wat contingent is, is een cirkel in een cirkel; heeft een oorzaak waaruit het werd, en een doel waarheen het zich richt.

Oorzaak is de εὐδοκία.

Doel is de δόξα τοῦ Θεοῦ (I Cor. 15 : 17).

De tweede persoon in de Drieëenheid is absoluut; is vóór de εὐδοκία en neemt er deel aan. De tweede persoon geeft de δόξα niet over, maar ontvangt allen glans en heerlijkheid met den Vader en den Heiligen Geest: Hij is evenals zij, πᾶν ἐν πᾶσιν. Dat is absoluut, primordiaal. De eeuwige generatie stelt geen primum dan in onze voorstelling. De Zoon is met den Vader één in wezen en mede eeuwig.

Waar ik nu een centralen Christus heb in een afgeleide gedachtenwereld met contingente beteekenis, daar heerscht die Christus als middelpunt niet vrijelijk, maar wordt beheerscht en kan alleen heerschen door dengeen, die Hem beheerscht. Dat is het wat wij lezen in I Cor. 15: „die alle dingen aan Hem onderworpen heeft."

Spreken wij dus over het centrum van de Theologie en zeg ik: „de Theologie moet Christocentrisch zijn", dan verwring ik de twee cirkels; ik verkeer de waarheid der Schrift; breng den buitensten cirkel naar binnen en den binnenste naar buiten. — Denk u een cirkel van een diameter van 30 cM. en stel daarmede voor, de levenswereld van den Drieëenigen God, dan moet de Messiaswereld daarbinnen vallen en voorgesteld worden door een cirkel b.v. van 20 cM. diameter. Dus moet de Theologische cirkel, waarvan ὁ Θεός het middelpunt is, grooter zijn dan de cirkel, waarvan ὁ Χριστός het centrum is. Doe ik echter als Ebrard, dan keer ik juist de verhoudingen om.

Het heelal is Theocentrisch.

Het verlossingswerk Christocentrisch.

Dat is de waarheid.

Daarom blijven wij mainteneeren, dat de Theologie moet opgevat niet Christocentrisch, maar Theocentrisch, en dat het Christocentrische eerst goed is, wanneer het Theocentrisch wordt verstaan.

Wij komen nu aan het tweede deel van onze taak, n.l. om na te gaan in welken zin Christus toch het centrum is èn in het leven èn in de wetenschap.

Het leven van de wereld en op de wereld is door de zonde een ander leven geworden dan het vroeger was. Was nu dat leven na het intreden der zonde door God den Heere aan zijn eigen verloop overgelaten, dan zou er plaats gehad hebben een afloop van zeer snelle wateren; de menschelijke kennis en het menschelijk leven zouden in een oogenblik naar de diepte der hel en de buitenste duisternis gezonken zijn.

Dat er stuiting is gekomen, blijkt dus reeds uit het feit, dat de menschheid nog bestaat. Die stuiting nu is geweest een grijpen van de Almachtige hand Gods in *heel* het menschelijk leven. Dat menschelijk leven is als een weefsel; nu zijn er enkele draden, die heel het weefsel in beweging brengen, als men er aan trekt; dat zijn de hoofd-, de andere de afgeleide draden. Die centrale hoofddraden nu heeft God vastgegrepen en zoo 't verderf gestuit in geheel het menschelijk leven.

Die centrale hoofddraden zijn niet gedachten, woorden of creatuurlijke dingen, maar 't is het menschelijk leven zelf in zijn hoofdgreep; dat kan alleen in den mensch bestaan; daarom is dat ingrijpen van Gods hand alleen te denken als ἐνσάρκωσις τοῦ Λόγου.

Omdat het geven ven den Messias de stuiting is, daarom is sinds die ure in het Paradijs alle beweging van het menschelijk leven door genade gedragen, alle eeuwen door, zelfs bij alle heidensche volken, hoe zij ook opstonden tegen God. Het leven zuigt door de vingers van Gods hand naar de hel toe, maar hield die hand op het te dragen, dan zou het met volle stroomen naar beneden storten. Zelfs Judas, van wien geschreven staat, dat het hem beter ware niet geboren te zijn, heeft alle dagen, dat hij leefde, gerust op die hand van Gods genade hij had niets kunnen volbrengen zonder die genade. Zoo ook alle leven, alle kennis, alle wetenschap der wereld, zelfs wanneer zij tegen den Christus ingaat, dankt zijn bestaan uitsluitend aan de barmhartigheid Gods. Liet God haar los, dan ging alles dadelijk te niet. De toestand vóór den zondvloed, maar dan de verdierlijking nog veel sneller en algemeener genomen, dat zou het lot der wereld zijn, indien God het niet tegenhield.

De openbaring van Gods barmhartigheid is ook in de Heidenwereld; wat daar nog edels voorkomt, zou verloopen zijn in verdierlijking, ware Gods genade niet tusschenbeide gekomen. Daarom moeten wij niet zeggen, dat het Christendom in kiem reeds bij de Heidenen te vinden is en daaruit zich ontwikkelde, maar dat al de deugden, die wij nog bij hen vinden, alleen aan Christus te danken zijn.

Dit verstaande, gevoelen wij, waarom van het oogenblik af, dat de zonde intrad en Gods hand tusschenbeide kwam, het centrum, waarin alle stralen van het menschelijk leven moesten uitloopen, Christus was.

Wanneer op tafel een tafellaken ligt met het patroon van een cirkel er in geweven en door het omvallen van een karaf wijn er een vlek op komt, dan

grijp ik het vast en til het op, om het zich verder verspreiden van het vocht tegen te gaan. Daardoor veranderen alle stralen. Eerst liepen ze uit het centrum van den cirkel; nu is het middenpunt de wrong van mijn hand geworden. Zoo ook in het menschelijk leven. Eerst was het Theocentrisch geweven; alle stralen liepen uit God. Maar nu het opgenomen is door Gods hand in Christus, nu is het centrum van alle leven gevallen in Hem.

Dit openbaart zich op tweeërlei manier,

èn practisch

èn theoretisch.

Practice. Wat doet Christus, hoe treedt Hij op? Als een wijsgeer, kunstenaar of held? Neen. Hoe dan? Eenvoudig als *mensch.* Nu is „mensch" een wortelbegrip; alle andere zijn gespecialiseerde begrippen; een wijsgeer, een staatsman is een bizonder soort mensch; een held representeert een speciale uiting van het leven. Christus daarentegen wordt mensch. Niet als een persoon tegenover persoon, maar als centraal mensch, als υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου Hij grijpt het menschelijk wezen in den wortel aan, daar waar alle stengels nog in één kiem besloten liggen. Er is allerlei genre van leven; aesthetisch, sexueel leven, het leven van een kind en een grijsaard, van een man en een vrouw, maar alles komt uit den éénen wortel van het menschelijk leven. En juist omdat Christus in den wortel van 't menschelijk leven intreedt, daar waar 't nog ongespleten en ongedeeld is, daarom oefent Hij, onafhankelijk van 's menschen wil, invloed op het leven uit in al zijn vertakkingen, functies, betrekkingen en specialiseeringen.

Eerst merkte men daar niets van.

Toen Christus ten hemel was gevaren, dachten de Joden in het Sanhedrin en Pilatus op zijn rechterstoel, de wijsgeeren in de scholen en de Keizer te Rome: Het is uit met Hem. Maar neen. Christus had de tinctuur van zijn barmhartigheid in den wortel van het menschelijk leven ingedruppeld en nu moest, bij al wat uit dien wortel opschoot, blijken, of het zijne sappen met die tinctuur had gemengd. Zoo ja, dien was het een reuke des levens. Zoo neen, dien was het een reuke des doods ten doode.

En wat geschiedt nu? Enkele predikers gaan de wereld in en het gevolg is, dat er deeling ontstaat in het huisgezin, in de Joodsche kerk, in de afgodstempels, in den staat, in het rechtsleven, en eindelijk zelfs, zooals wij bij Constantijn den Groote zien, in het leger, waar de eene groep legioenen voor, de andere tegen Christus koos. Niets stuitte Christus; de scheidslijn ging door alles heen; geen enkele levenskring, of zij moest kiezen. Scheen het eerst een vraagstuk, dat slechts enkele Rabbijnen bezig hield, feitelijk was het beginsel van Christus een wigge, die geheel het menschelijk leven in tweeën heeft gespleten.

Eerst begint het in de wedergeboorte met den mensch zelf. Hij meent zijne eenheid te kunnen ophouden, maar de wigge komt in ons en scheidt wat dood en wat levend is. Onmiddellijk daarna komt het in de levenskringen van de Joodsche en Heidensche wereld; de deeling gaat al verder in alle steden, dorpen en gehuchten, tot eindelijk in de 14de eeuw onder Constantijn twee werelden

tegenover elkander staan, elk met een eigen wetenschap, staatkunde, sociaal leven en leger.

Met Constantijn, meende men, was dit uit. In de Middeleeuwen droomde men, dat de breuke geheeld was. Maar de uitkomst leerde het anders. De strijd gaat altoos door. De Reformatie is weer uiting van dezelfde worsteling. Eerst liep het dood eenvoudig over de vraag, of men voor zijne conscientie vrede nam met den aflaat of niet. De Keizer en de Paus zagen er geen gevaar in. Maar de historie toont, dat de wigge weer doordrong in de wetenschap, in het sociale leven, in de staten, tot eindelijk weer twee groote legers tegenover elkaar stonden, het eene vóór, het andere tegen het Evangelie.

Maar in de 18de eeuw wordt alles weer koud en kil; in de dagen van de Fransche Revolutie meende men zelfs, dat de naam van Christus voor goed begraven was.

Doch ziet, daar brengt deze eeuw met zijn schoolstrijd weer kentering; eerst haalde men er de schouders over op; toen hoopte men dien tot één land te beperken; maar hij komt in alle landen op en weer is de vraag: „Vóór of tegen den Christus?" De geheele richting van de staatkunde hangt daarvan af. Men tracht deze kleverige quaestie van de vingers af te schudden, maar het helpt niet; de quaestie blijft, neemt al grooter afmetingen aan en beheerscht het electorale slagveld en het parlement.

Maar de Kerkelijke quaestie is dan toch dood, zoo zeide men. En ziet, in ons land is zij weer opgeleefd; de vraag is weer, wie in de Kerk heerschen zal Christus of Belial? En deze strijd laat het volk niet koel; de politie mengt er zich weder in en de hoogste staatsmachten voelen, dat hiermede ook over hun lot beslist wordt.

In de Oostersche wereld heeft men den strijd tusschen Halve Maan en Kruis, die weer een groote plaats in de geschiedenis gaat innemen; het Mahomedanisme neemt ook in onze Koloniën hand over hand toe en straks zal het worden een worsteling op leven en dood.

Op elk terrein de quaestie zoo, dat iemand, naarmate hij vóór of tegen den Christus is, weet hoe hij partij moet kiezen.

En partij kiezen moet ieder mensch.

Neen, zegt menigeen, ik wil geen partij kiezen.

Goed; hebt gij zulk een dikke huid, dat men u niet raken kan met een vlijm van 3 centimeter, dan zullen wij er een nemen van 10 cM. Elke quaestie zal zoo scherp afgesneden worden, dat zij zelfs den pachyderm doorboort en eindelijk zal de quaestie: „vóór of tegen Christus" alles verdeelen.

Eerst was deze partijverdeeling valsch; men koos zonder genoeg nadenken; mee gingen, die ginds hoorden, en ginds stonden, die hier moesten zijn. Doch dit duurde niet lang. De quaestie kreeg al meer stuwkracht, nam al helderder vormen aan en ieder ziet van zelf het spoor, waar hij hoort.

Zoo gaat het in 't practische leven toe. Wat de wereld ook doet, om Christus aan kant te zetten; hoe zij ook lacht om den dwazen sacramenteelen strijd, eens

gestreden tusschen volkeren en natiën, telkens wordt de groote strijd weer teruggebracht tot dien over de Sacramenten, tusschen Luther eu Zwingli te Marburg gestreden.

Is dit zoo in het leven, dan voelt men, dat hetzelfde ook ten opzichte van Christus in de bewuste voorstelling van het leven plaats grijpt.

Theoretice. Wat is de zaak? — Elke verhouding tot Christus is een geloofsverhouding, ook die der ongeloovigen; d. w. z. men kan in zijn bewustzijn nooit Christus zelf opnemen, maar slechts Zijn beeld; in ons bewustzijn hebben wij nooit met Christus zelf te doen, maar met Zijn portret. Gelijkt dat beeld op den werkelijken Christus, dan hebben wij in dat beeld Hem zelf; gelijkt dat niet, dan hebben wij Hem niet. Elk niet gelijkend beeld van Christus is een beletsel om gemeenschap met den wezenlijken Christus te hebben. Dit was reeds zoo, toen Jezus op aarde rondwandelde. De menschen, die het zeldzaam geluk hadden van in die dagen te leven, hadden niet Hem, maar Zijn beeld. Als de Galileërs het „Hosanna" zingen, is dit niet het jubelen der uitverkorenen voor hun Verlosser, maar eeren zij in Hem hun nationalen held. Ziedaar het onware beeld van Christus, dat hen in werkelijkheid van Hem verwijderde. Als Christus als lijk aan het kruis hangt en de Romeinsche officier uitroept: „Waarlijk, deze is Gods Zoon", dan beteekent dit niet, dat hij Christus als Messias erkende, maar eenvoudig, dat deze man uit zijn eigen heidensche begrippen zich herinnerde, dat er goden en goden-zonen waren, en nu dacht: „deze is zeker een van Goddelijke parentage". Hier is dus wel enthousiasme, maar het schept een valsch beeld, dat het ware verdringt.

Dat ware beeld van Christus te scheppen, dat is het heerlijke voorrecht van een kind van God. Het geloof is de macht, waardoor het in de bekeering dat beeld grijpt. Maar die macht (om een beeld van Christus te kunnen scheppen) is tevens voor de wereld oorzaak van verschillende zonde. Immers, ziende die macht van Christus, waartegen zij het verliezen moet, vervalscht zij nu Zijn beeld, brengt zij er een ander beeld voor in de plaats en importeert dit onder de menschen.

Dit is geschied in de Kerk van 324 tot de Reformatie toe.

Drieërlei schadelijk gevolg ontstaat hieruit:

ten 1ste de wereld, in plaats van zich te bekeeren, brengt een verkeerde verhouding tegenover Christus in het burgerlijke en sociale leven in zwang door haar valsche theorie.

ten 2de zij breekt de kracht van den Christus door het onbekeerde leven met den Christelijken naam te dekken en nog iets van het ware te houden.

ten 3de dat valsche namaaksel wordt dan middel om de contrabande van haar onheilig leven in het Heiligdom des Heeren binnen te loodsen.

En wat is nu het gevolg van die vervalsching in ons bewustzijn van het beeld van Christus? Dat van dit centrum uit de vervalsching zich uitstrekt tot *alle* uitingen van ons bewustzijn. Dan wordt vervalscht de idée van den mensch over zich zelven, over de zonde, over de heiligmaking, de verlossing,

God, de engelen, zijn medemenschen, de zedelijke verantwoordelijkheid, de waarde der kennis. Niets treedt als agens op in dit leven, of van het centrum uit werkt de vervalsching er op in; de inzichten veranderen over het huwelijk, de opvoeding, de verhouding tusschen man en vrouw, ouders en kinderen; in *alles* wordt het bewustzijn vervalscht, evenals het leven zelf vervalscht werd.

En als die vervalsching eindelijk doorgegaan is over geheel de gedachtenwereld en alles bedorven heeft, dan ontstaat er een moment, waarop het den Heere behaagt door Zijn H. Geest de Kerk weer te doen ontwaken; dan wordt zij gedreven naar het Woord en naar de belijdenis en dan wil zij weder door een klaar en duidelijk bewustzijn van den Christus den drang der valsche voorstelling terugdringen en stuiten op elk terrein des levens.

Leest men nu in het symbool van Athanasius die reeks van begripsbepalingen, als buit uit den Ariaanschen strijd thuisgebracht, dan heeft elk daarvan een doel, niet alleen om te doen weten, wat wij aan Christus hebben, maar ook hoe wij denken moeten omtrent maatschappij, staat, school en huisgezin; want aan de zuiverheid van de Christologie hangt de zuiverheid van de geheele gedachtenwereld van den mensch.

De groote strijd om de Christologie gestreden, heeft er dan ook metterdaad toe geleid, dat het maatschappelijk leven in betere sporen kwam.

Eindelijk is de strijd uitgestreden en ligt de Christologie daar volkomen bepaald. Leest men die Christologie nu, dan vinden velen dat dorre splinterige vragen. En ja, op zich zelf beschouwd zijn dat ook splinterige onderscheidingen; maar elke kleine divergentie op Christologisch terrein is een straal, die door alles heen gaat en een breede divergentie teweeg brengt op elk terrein van het leven en van de gedachte.

Daarom stelt de Kerk die begrippen vast en spreekt een Anathema uit over elk, die deze begrippen vervalscht. Dit vindt de wereld absurd; ook de Kerk heeft het niet altijd begrepen. Maar de Kerk bedoelde niet, dat aan deze begrippen de zaligheid hing; maar dat in het scherp belijnen van het beeld van Christus de eenige waarborg lag voor de redding van het menschelijk leven en van de menschelijke gedachtenwereld. En in zooverre aan het zuiver houden van dit beeld het tegenhouden van het verderf in de menschenwereld en het brengen tot zaligheid hangt, gaat dit Anathema door en is het in 't symbool van Athanasius op zijn plaats.

Op de catechisatie leeren wij daarom reeds aan onze kinderen, dat Christus waarachtig God en mensch is; de tweeheid der naturen in één persoon ververeenigd. Wij willen hen laten kleven aan dat gedachtenbeeld met alle macht, die ons geschonken is. En dan is dat niet een onbeduidende zaak, maar eene zaak van gewicht; nu begrijpen zij er nog lang niet alles van, maar later zitten de vaste begrippen er in en werken door.

Hebt gij als theologen de genade ontvangen van diep in die belijdenis door te dringen, veracht daarom de eenvoudigen niet, die haar naspreken, zonder haar te kunnen uitleggen zooals gij.

Er is een machtige vesting aangelegd; de generaal en zijn staf hebben het terrein opgemeten, de schietlijnen aangewezen, wallen en schansen ter verdediging opgericht en alles in zulk een verband gebracht, dat de metalen geschutsmonden het geheele terrein van aanval bestrijken; het beste kruit, dat het verste draagt en de grootste kanonnen zijn aangevoerd; alles is afgemeten, doorgedacht en haarfijn en splinterig berekend. Nu komt er een eenvoudig milicien bij een dier kanonnen staan om te schieten; hij heeft daarbij niets te doen dan aan een touwtje te trekken. Hij weet van al die berekeningen niets; kan de verborgen taktiek niet expliceeren, maar dit neemt niet weg, dat hij denkt: Ik sta hier op mijn post en verdedig de vesting. En al komt er nu iemand bij hem, die zegt: Ja, maar dit en dat deugt niet in de vesting — daar stoort hij zich niet aan en doet eenvoudig zijn plicht. Waarom doet hij dat? Omdat hij niet alleen staat, niet een eenling is, maar een lid is van het geheele leger. Daarin zijn enkele mannen om te denken, andere om te gehoorzamen; en in vertrouwen op die genie-officieren staat hij daar op zijn post en doet, wat deze hem bevelen, zonder het waarom te kunnen aangeven.

Zoo ook de eenvoudige krijgsknecht des Heeren in die heilige burcht, waarvan Christus het centrum is. Al die fijne onderscheidingen kan hij niet narekenen, waar hij weet, dat zij nagerekend zijn door mannen, die daartoe geroepen waren, en in vertrouwen op die mannen zegt hij tot de ongeloovige wetenschap: „indien gij zegt, dat het symbool van Athanasius verkeerd is, doet gij aan den Christus te kort" — en hij heeft gelijk.

Zoo gaat ten slotte alles op Christus terug; wordt alle leven en wetenschap beheerscht door een centrale macht, dat is Christus. Nu is het de roeping van de Kerk van Christus, om dat beeld zuiver te houden en te bewaren tegen vervalsching. En onze Kerk, die allerlei dwaalbeelden van Christus toelaat en niet rectificeert, bezondigt zich tegenover God niet alleen, maar ook tegenover den Staat, want zij breekt de toekomst van Nederland af.

§ 2. *De praeëxistentie van het uit Jezus Christus sprekend subject.*

Met den Christus is te rekenen niet eerst van het oogenblik af, dat Hij op deze aarde ontvangen en geboren wordt, maar reeds daarvoor. Niet enkel in dien zin, dat er van te voren reeds aangaande Hem geprofeteerd was, maar dat hetzelfde bewuste ik, dat is hetzelfde subject, dat in Jezus sprak, ook reeds van te voren er was, sprak en handelde. Wel komt Hij eerst bij Bethlehem van achter het gordijn der historie zelf in die historie in, maar toch bestond Hij van te voren reeds achter dat gordijn, bewoog er zich en liet Zijne aanwezigheid merken. En toen Hij gekomen was, was dit verleden niet uit zijn bewustzijn uitgegleden, maar sprak Hij zelf als wetende, dat Hij reeds te voren er geweest was, gesproken had en verschenen was.

Zelfs op dat punt in het verleden, waar het gordijn der historie ons begeeft, wijl het er pas begon (ἐν ἀρχῇ), strekt toch het bewustzijn van dit subject zich nog altoos rugwaarts uit, derwijs, dat zelfs achter de schepping de heugenis van zijn aanzijn teruggaat tot in de diepte der eeuwigheid. En evenmin als het mogelijk is rugwaarts een rustplaats te vinden voor ons indenken in de eeuwigheid Gods, evenmin is het mogelijk zulk een rustpunt of aanvangspunt te vinden voor Hem, die uit den Christus tot ons spreekt.

Er valt dus te onderscheiden tusschen dit subject:

a. gelijk het eeuwiglijk, afgezien van zijn Messiasbestaan, bestond;

b. ditzelfde subject, gelijk het, in het eeuwige raadsbesluit tot Messias verordineerd, zichzelf tot Messias constitueert;

c. ditzelfde subject, gelijk het na den val des menschen in zonde zelf zijn komst als Messias voorbereidde en deels zijn Messiasambt reeds bediende;

d. ditzelfde subject, toen het in Jezus, de geborene uit Maria, optrad, stierf, weer opstond en opvoer ten hemel; en eindelijk

e. ditzelfde subject, gelijk het eens zijn zal na de voleindiging van het Messiasambt, als het Koninkrijk door Hem zal zijn overgegeven aan den Vader.

Deze vijf zijn onderscheiden naar het begrip, hoewel de beide eerste perioden naar tijdsorde samenvallen als beide achter den tijd in de eeuwigheid liggende, terwijl ook de laatste periode, als na den tijd komende, in den cirkelloop der eeuwigheid terugkeert.

> Maar hoezeer dan ook de tijdsorde slechts tot op zekere hoogte onderscheid maakt, naar het begrip loopen deze vijf uiteen; zóó echter, dat zij alle vijf op eenzelfde wezen slaan en alzoo met alle kracht moet vastgehouden, dat in deze vijf verschillende toestanden het subject altoos onveranderlijk één blijft.

Toelichting.

Deze paragraaf handelt over wat men gewoonlijk noemt de praeëxistentia Jesu Christi: toch gaven wij haar dezen titel niet, omdat hij niet juist is. Zuiverder titel zou zijn de praeëxistentie van het uit J. Chr. sprekend subject.

In de eerste plaats zullen wij aantoonen, waarom de gewone spreekwijze van praeëxistentia Jesu Christi niet mag overgenomen. Het is van 't grootste belang deze zaak tot den bodem toe door te denken, omdat wij zoo licht in de war raken, niet wetende wie bedoeld is bij een of ander praedicaat: de Messias, Jezus of de tweede persoon in 't Goddelijk wezen. De fout ligt hierin, dat men niet genoeg let op hetgeen het *ik* in Christus uitmaakt. Klaarheid krijgt men eerst, als men dat abstraheeren zuiver volbrengt.

Wij kunnen niet spreken van het voorbestaan van den Zoon van God. Dat is tautologie. Men spreekt nooit van het voorbestaan van God. Met het begrip van God is het begrip van eeuwigheid gegeven. Daar de eeuwigheid de moeder is van den tijd, en de eeuwigheid dus nooit kan gebonden zijn aan het begrip „tijd", daarom is bij God alle spreken van „tijd" onmogelijk. Lees ik plaatsen in de Schrift, waar sprake is van het voorbestaan van Christus, daar is nooit bedoeld de tweede persoon in de Drieëenheid, want dit ware even dwaas als te spreken van het voorbestaan van den Vader of den Heiligen Geest.

Evenmin kan ik spreken van een voorbestaan van den Messias. Want doe ik dit, dan gebruik ik evenals de Modernen en de school van Ritschl den idiologischen tooverstaf: Christus bestond naar de idée. Dan is het *echte* voorbestaan geloochend; het woord blijft, maar de zaak is weg. Immers, zeg ik, dat niet de Zoon van God maar de Messias heeft voorbestaan, dan wil dit m. a. w. zeggen, dat de ambtelijke waardigheid heeft voorbestaan. Dan is er echter ook een voorbestaan van David en Salomo, ja van elk kind Gods, dat roemen mag in de genade; dan toch is hier niets anders bedoeld, dan het idiologisch voorbestaan (gelijk het in de philosophie heet) of het voorbestaan in den Raad Gods (gelijk de Schrift zegt). Maar vergeet dan niet, dat niet alleen de mensch, maar ook de hond en 't paard, ja alles is aangewezen in den Raad Gods.

Ideëel genomen, ligt het voorbestaan van Christus op gelijke lijn met 't voorbestaan van alle dingen. Ik schijn dan Christus hoog te stellen, maar trek Hem feitelijk neer tot de gewone en lage dingen.

Het is noodig dit punt aan te stippen, om ook in de gewone prediking het onderscheid te kunnen hooren tusschen de ideëele en reëele praeëxistentie. Deze twee loopen zoozeer ineen, dat, weet men niet de juiste termen te bezigen, men

het verschil niet merken zou. Het is daarom onze roeping, ons te spenen aan het gebruik van onduidelijke woorden, om al dat wegslinken van het reëele in de ideëele voorstelling te voorkomen. Daartoe is noodig:

1°. dat wij het zelf duidelijk begrijpen en in ons bewustzijn het helder opnemen. Alle spreken van een persoonlijk voorbestaan van den Zone Gods is begripsverwarring; alle spreken van een persoonlijk voorbestaan van Christus is een spelen met woorden, om voor de reëele de ideëele praeëxistentie in de plaats te schuiven.

Te spreken van een praeëxistentie van Jezus gaat nog minder, want dit zou zijn het voorbestaan van zijn menschelijk wezen en dat kwam pas met zijn ontvangenis en geboorte tot aanzijn; éér bestond het niet. De praeëxistentie van zijn menschelijk wezen moet zoo sterk mogelijk geloochend. Deze valsche leer werd verdedigd door het Arianisme. Het paste de praeëxistentie ook op Jezus toe; tengevolge daarvan werd Jezus ook vóór zijne ontvangenis tot een mensch gemaakt, zijne Godheid verloochend en Hij verlaagd tot een apart soort hemeling, gelijk ook de Gnostieken leerden.

De pogingen van Ethische zijde, om de realiteit van Jezus' praeëxistentie in Israël, naar zekere realiteit van afstamming en heiligheid in dat volk gelegd, te zoeken, zijn evenzeer mislukt. Dat geldt van iedereeen. Ga ik terug in het verleden, dan moet ik niet beginnen met mijn ontvangenis en geboorte; ik bestond reeds in de wenschen en beden van mijne moeder, in de karaktertrekken mijner voorvaderen. Er is verwantschap van karakter; ik ben dus niet de novo bij mijne geboorte uit den hemel gevallen, maar heb wortelen van mijn aanzijn, evenals een boom. Vat ik het in dien zin op, dan is bij *elk* mensch van eene praeëxistentie te spreken en hef ik dus juist de exceptie voor Christus op; en dat ik bij Christus met eene exceptie te doen heb, blijkt hieruit, dat niemand zal zeggen: Eer mijn grootvader was, was ik!

Bij Plato vinden wij 't eerst die philosophische praeëxistentie ontwikkeld; volgens hem had alles hier zijn eigenlijke existentie in den κόσμος τῶν ἰδεῶν; daar had men alles geleerd en op aarde rondwandelende bracht men zich slechts te binnen wat men dáár vernomen had. Die soort idiologische praeexistentie is dus Platonische philosophie. Nog reëeler vindt men dit bij volkeren die aan zielsverhuizing gelooven; zij meenen, dat de personen reeds vroeger bestaan hadden en van lichaam tot lichaam trokken.

Al deze voorstellingen moeten gebannen.

Slaan wij 't Evangelieblad op, dan zegt Christus daarin van zich zelf, wat geen mensch van zich zelf zal getuigen. Wij hebben hier te doen met een unicum quid, een geïsoleerd verschijnsel en dat moet verklaard.

Wij hebben in ons aanzijn te onderscheiden tusschen vier perioden:

ten 1ste van volwassen man.

ten 2de de voorafgaande periode van rijping, beginnende bij de ontwaking van het bewustzijn (ongeveer op ons 7de jaar en durende tot wij een volwassen man zijn).

ten 3de de periode van onbewust aanzijn (loopende van de geboorte tot ons 7de jaar).

ten 4de daarachter de periode van ons zijn in utero matris.

De derde en vierde periode zijn weg voor ons bewustzijn; daar hebben wij geen heugenis van. Niet alleen hebben wij dus geen voorbestaan van ons bewustzijn, maar ons bewustzijn is zelfs korter dan ons bestaan; een man van 49 jaar heeft het eerst een veertig jaar, terwijl het slechts vijftien jaar in volle kracht is.

Terwijl wij menschen ons *al ons* leven nog niet eens bewust zijn en niet licht iemand zeggen zal: „toen ik nog in de wieg lag", hebben wij hier een mensch, een υἱὸς ἀνθρώπου, die met zijn bewustzijn door alles heenschiet en durft zeggen: πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι ἐγώ εἰμι; die het ἐγώ εἰμι dus uitspreekt van een tijd, die 1000 jaar voor zijne geboorte lag.

Ten tweede zien wij, dat de omgeving van den Heere Jezus, waarin Hij dit uitsprak, precies deed wat wij zouden gedaan hebben in zoo'n geval. Wanneer iemand tegen ons zeide: Ik ben duizend jaar oud, dan zou ieder zeggen: het wordt tijd voor dien man maatregelen te nemen. Zoo ook bij den Heere Jezus; men beschouwde Hem als een krankzinnige.

Of wanneer iemand, die pretendeerde een profeet te zijn, beweren dorst: ik ben duizend jaar oud, dan zouden wij meenen, dat hij om gezag te erlangen bij het volk botweg loog, en wij zouden hem weerspreken. Zoo ook bij den Heere Jezus; men zeide: Hij is een leugenaar!

Maar er waren ook anderen, die Hem kenden en innig liefhadden, en die luisterden naar deze betuiging met stillen eerbied en herhaalden haar aangaande Hem, toen zij optraden in de wereld.

Ten derde. In de boeken van het O. T. treedt telkens een mysterieuse persoonlijkheid op; behalve Mozes, Abraham, Jesaja en Jeremia is er nog één; men ziet Hem even, maar dan schiet Hij weer voorbij. Hij beweegt zich achter het gordijn; men hoort Hem, maar Hij blijft verborgen; Hij is het, die in Egypte, aan den Eufraat, in Kanaän is en zich vertoont, maar nergens grijpbaar is. En die mysterieuse persoon treedt zoo op, dat zijne continuïteit blijkt en telkens iets meer van zijn persoon waargenomen wordt in de werking van zijn optreden.

En nu bevinden wij, dat Jezus Christus, toen Hij op aarde sprak, zeide, dat Hij de mysterieuse persoon van het Oude Testament geweest is. Dus niet een zeggen: „Ik heb vroeger een zeker aanzijn gehad" — om majesteit aan zijn persoon bij te zetten, maar een besliste verklaring van een persoonlijk bestaan en optreden in de geschiedenis: „Ik was het, die Abraham bij Mamre verscheen; Abraham heeft mijnen dag gezien."

Maar er is meer.

Naast dien mysterieusen persoon, die handelt en weer verdwijnt, is er in het O. T. ook een heilig portretschilder, die bezig is het portret te teekenen van één, die komen moet; die bezig is van lijn tot lijn en van stip tot stip het beeld te volmaken van één, die de hope der Vaderen wezen zal, die gekend is, eer Hij

gekend wordt; niet maar aangekondigd, maar afgebeeld; niet maar beloofd, maar getoond, opdat, wanneer Hij gekomen zou zijn, men in Hem den beloofde en aangekondigde erkennen zou.

Omtrent dat beeld nu, geteekend op het voorhangsel van het Heilige der Heilige, in de ceremoniën en utensiliën van Tabernakel en Tempel, in de personen en typen, ja in de geheele verschijning van het volk Israël zegt de Heere Jezus weer: „de persoon van dat beeld ben Ik. Heden is deze Schrift in uwe ooren vervuld."

Resumeerende krijgen wij dus deze drie:

ten *1ste* dat Jezus verklaarde: duizend jaar geleden bestond mijn subject.

ten *2de* dat mysterieuse subject, dat in heel het O. T. handelend optreedt, ben Ik.

ten *3de* dat ideale beeld, dat als redder van alle ellende u is geteekend, ben Ik.

En nu gaat dat subject in de uitspraken van den Christus zoover terug, dat hij komt achter den val *πρὸ καταβολῆς τοῦ κόσμου*, tot in de eeuwigheid *δόξασόν με σύ, πάτερ, παρὰ σεαυτῷ τῇ δόξῃ, ἣν εἶχον πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι παρὰ σοί.*

En alleen als wij in dien zin de praeëxistentie opvatten, komen wij op de goede lijn. Want dan spreken wij niet meer van een praeëxistentie van Jezus, of van den Zoon van God, maar van een praeëxistentie van het subject in Jezus. Daarom heeft de gemeente altijd gesproken van een voorbestaan des Heeren; dat is de meest geschikte naam om aan te duiden, wat door alles heen loopt.

Later wij thans de plaatsen uit de H. S. hiervoor nagaan:

ten *1ste* Joh. 8 : 58. Hier is sprake van de mysterieuse verschijning onder het O. V. (vers 56). Jezus verklaart, dat Hij die verschijning was en op de vraag van de Joden: *πεντήκοντα ἔτη οὔπω ἔχεις καὶ Ἀβραὰμ ἑώρακας*; antwoordt Jezus: *„Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, Πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι, ἐγὼ εἰμι."* Hieruit blijkt:

a. dat hier geen sprake is van een figuurlijken zin, want dan ware het *ἀμὴν, ἀμὴν* misplaatst; dit wordt juist gebruikt om iets, wat er niet zoo gemakkelijk ingaat, door aplomb zekerheid te geven en in het bewustzijn als 't ware in te dringen.

b. dat het subject wel hetzelfde is wat het wezen aangaat, maar niet wat de bestaanswijze betreft. Er staat niet *ἐγενόμην* of *γέγονα*, maar *εἰμὶ*. Niet in de historische continuïteit, maar in de wezenseenheid ligt de identiteit. Zag het op de historische verschijning, dan zou er *ἐγενόμην* staan; nu er *εἰμὶ* staat, is het boven den tijd, dus eeuwig. Het Hebreeuwsch verklaart dit zonderling gebruik van het praesens. In 't Grieksch is geen tijd om aan te duiden, wat geen tijd was. Het Hebreeuwsch kent geen tijden, maar alleen modaliteiten, bestaanswijzen: fieri of factum. Het Grieksche *εἰμὶ* vertolkt dus slechts op een gebrekkige wijze, wat de Heere Jezus in het Arameesch tot zijne hoorders gezegd had in eene modaliteit, die alle tijdsbegrip abstraheerde. *Εἰμὶ* moet hier het eeuwige uitdrukken.

ten *2de* Joh. 17 : 5 en 24. Hierin wordt uitgesproken, dat Jezus zich be-

wust was als subject bij den Vader aanwezig geweest te zijn, vóór de wereld er was. Daarom staat er niet δόξασόν με met de δόξα, die Gij voor mij bestemd hadt, maar ἣν εἶχον πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι; niet ἔσχον (die ik ééns gehad heb), maar εἶχον weer genomen als modaliteit, ziende op de bestaanswijze. In het gewone Grieksch geeft dit εἶχον hier geen zin; 't is een vertaling van 't Hebreeuwsch.

Vers 24 staat, dat Hij omvangen was met liefde, waarvan Hij als subject zich bewust was, niet alleen vóór het εἶναι, maar zelfs πρὸ καταβολῆς κόσμου. Christus, subject is anterieur niet alleen aan het *zijn*, maar ook aan de praeparatie der wereld. (Dat de wereld uit stofjes ontstaan was, is een opinie, niet eerst nu door de Darwinisten verbreid, maar reeds toen bekend bij de philosophen dier dagen. Cf. Spreuken 8.)

ten *3de* Joh. 3 : 13. Hier zien wij tweeërlei:

a. het bewustzijn van reeds vroeger als subject in den hemel bestaan te hebben;

b. dat Hij niet alleen op aarde is, maar ook als zelfde subject in den hemel op den troon zit.

ten *4de* Luc. 4 : 21. Wij vinden hier, dat Hij zich volkomen bewust was, hetzelfde subject te zijn, waarop het O. T. als op den ἐρχόμενον wijst.

Deze plaatsen bewijzen voor het verleden genoeg. Zij zijn beslissend.

Nu iets anders.

Ditzelfde subject heeft niet alleen bewustzijn van bestaan te hebben in het verleden, voor Abram er was, ja voor de grondlegging der wereld; niet alleen van nu ook te zijn ἐν οὐρανοῖς; maar ditzelfde subject is er zich ook bewust van, dat er eens hierna andere toestanden komen, waarin het handelend zal optreden. Cf. Marc. 14 : 62 en Matth. 28 : 18—20. Hij weet, dat Hij eens zal komen ten oordeel; dat alle macht in hemel en op aarde Hem gegeven is; dat Hij tot het einde der dagen met de Zijnen zijn zal. Hij is er zich van bewust, dat Hij het hoofd der Kerk is, wat er met die Kerk ook gebeure. Joh. 14 : 15, 16. In Act. 2 : 32, 33 zegt Petrus, dat ditzelfde subject den lamme geneest. En eindelijk, dit subject is er zich van bewust, dat het na afloop van deze taak weer een anderen toestand zal intreden; na het oordeel zal Hij alles aan den Vader overgeven en ὑποταγείς worden. Cf. I Cor. 15 : 28.

Nemen wij deze plaatsen bijeen, dan zien wij dus, dat één zelfde subject beurtelings heeft

een absoluut goddelijk bewustzijn,

het bewustzijn van een engel.

het bewustzijn van een mensch

en het bewustzijn van de ons onbekende levenswijze van ὑποταγείς.

Nu is de vraag, en dat is de moeilijkheid van het mysterie, hoe kan eenzelfde subject in die verschillende vormen optreden?

Om nu de oplossing hiervan niet te geven — want het blijft een mysterie en dus onoplosbaar —, maar om haar zoo voelbaar mogelijk te maken, zoodat die twee niet meer als antithetische denkbeelden tegenover elkander staan, is noodig in te dringen in de wisseling der dingen en hun verloop in gewone omstandigheden.

Ook de H. S. spreekt van veranderingen, maar 't meest is daarvan sprake op heidenschen bodem, vooral in landen, waar het Pantheïsme triomfeerde. B.v. in Indië is de gedachte aan den overgang van een zelfde subject in een andere modaliteit zeer gewoon. Denk aan de zielsverhuizing; de ziel is eerst in een mensch, dan in een dier, een slang, leeuw of tijger. Heb ik nu het subject God, dat daarna in den mensch komt als andere bestaanswijze en dan van den mensch in een dier overgaat, dan krijg ik de rij: God, mensch, dier, terwijl ik toch hetzelfde subject houd, dat eindelijk weer in de bestaanswijze — God — terugkeert. In die wereld dus, waar het geloof aan zielsverhuizing algemeen is, levert de gedachte, dat een zelfde subject verschillende bestaansvormen hebben kan, geen moeilijkheid.

In de Grieksche mythologie vinden wij hetzelfde denkbeeld. De metamorphosen van Ovidius, en de geheele reeks van mythische voorstellingen, beoogen allen hetzelfde, n.l. aan te toonen dat een zelfde subject nu eens in dezen, dan in genen bestaansvorm optreedt; een mensch gaat over in een dier, in een plant of in een half god. Nu zit er bij Ovidius deze philosophische strekking in, om de identiteit van het subject in die gedaanteverwisselingen als consistent en persistent te verklaren.

Deze neiging, die wij vinden bij de Boeddhisten en in de metamorphosen der Grieksche en Latijnsche wereld, is in den grond erroneus en een zondige voorstelling; het is niets dan Pantheïsme en Darwinisme. Darwin, Ovidius en Indië geven precies dezelfde reeks; alleen is de volgorde verschillend:

steen wordt plant;
plant wordt dier;
dier wordt mensch.

Deze metamorphosen zijn niets vreemds; men moet er wel toe komen, waar de volle transcendentie des Heeren vergeten wordt. Houdt men op met God te beschouwen als een, die buiten ons staat, dan zijn alle grenzen weg; dan laat men God en mensch niet alleen ineenvloeien, maar heft men ook het wezensonderscheid op tusschen mensch en dier, dier en plant, plant en steen. En dan krijgt men van zelf de metamorphosen, d. w. z. in een mooien vorm gezegd, wat het Darwinisme in al zijn naaktheid toont.

Op dezelfde lijn ligt, wat de Ethische zegt van het Gottmenschliche in Christus. Dan wordt het mysterie niet opgelost, maar Christus eenvoudig op Boeddhistische, Darwinistische wijze verklaard.

Hoe staat nu de Schrift hiertegenover?

Ex. 7 : 17 toont, dat ook in de Schrift metamorphosen voorkomen; הָפַךְ duidt dit begrip aan; het water wordt veranderd in bloed, evenals in Cap. 4 : 3 de staf in een slang en vers 4 de slang weer in een staf. Ook Joh. 2 : 9, waar wij lezen, dat water in wijn veranderd werd.

Niet in gelijken zin, maar analoog Matth. 17 : 2, waar wij lezen, dat Jezus zelf μετεμορφώθη; I Cor. 15 : 42, waar staat, dat de geloovigen bij de opstanding zullen veranderd worden (ἀλλαγησόμεθα); I Cor. 15 : 40—55, waar

sprake is van een καταλλαγή, die ondergaan wordt door het lichaam van een mensch en gelijk zal zijn aan het zaaisel in dit sterfelijk lichaam, zoodat er een ander σῶμα uit opkomt. Jesaja 55 : 13, waar gezegd wordt, dat een doorn en een distel veranderd zullen worden in een denne- en myrteboom. Joh. 3 : 3 etc., waar sprake is van een ἀναγεννησις (d. w. z. niet „van boven" [ἀνὰ], maar door geboorte *veranderd* worden). Matth. 18 : 3, „waar Jezus zegt: „indien gij u niet verandert en wordt gelijk de kinderkens". En Hebr. 12 : 27, waar sprake is van een μετάθεσις van alle σαλευόμενα.

Vraagt men nu, ziende op deze elementen in de Schrift, welke daarvan analoog zijn met de metamorphosen van de Heidenwereld, dan antwoorden wij:

Niet de μετάθεσις τῶν σαλευόμενων;

niet de ἀναγεννησις;

niet het γένεσθαι ὡς παίδια;

niet de verandering van den doorn in een myrte;

niet de verheerlijking op Thabor;

niet de verandering der gestorven geloovigen;

niet de verandering der geloovigen, die nog leven zullen bij Jezus' komst.

In alle deze gevallen is er geen verandering van het subject, maar het is het zelfde subject in denzelfden bestaansvorm. Bij deze allen wordt het bewustzijn van het subject *niet* veranderd.

Bij de wedergeboorte etc. blijft het altoos een menschelijk subject met een menschelijk bewustzijn; het is niet een overgang van een goddelijk in een menschelijk of van een dierlijk in een menschelijk bewustzijn; er heeft wel verandering *in* het subject plaats, maar de bestaansvorm blijft dezelfde; de soorten gaan niet in elkaar over. Evenals de rups in een kapel overgaat en het toch één soort blijft, zoo is er ook geen eigenl. metamorphose in de μετάθεσις τῶν σαλευομένων en de ἀναγεννησις.

In Phil. 3 : 21, waar sprake is van een verandering van onze lichamen en van een gelijk worden aan het verheerlijkte lichaam van Christus, is evenmin sprake van een metamorphose als in wat wij lazen Jes. 55 : 13. Dat dit zoo is, blijkt daaruit, dat het bestaande weggaat en er iets anders voor in de plaats komt (μετάθεσις). Als de doorn een myrteboom wordt, bestaat de doorn niet meer. Als de Heere verheerlijkt wordt, bestaat de oude vorm niet meer, maar straks keert zij weerom. Als de lijken der geloovigen verheerlijkt worden, bestaat de oude vorm evenmin.

Zeggen wij: het subject van Jezus bestond voor den κόσμος, dan wil dit niet zeggen, dat Hij ophield met God te zijn en mensch werd, maar Hij bleef dezelfde en zoo ook nu nog is Hij in den hemel onze Hoogepriester.

En dat is juist het eigenaardige van de Boeddhistische metamorphosen, dat, waar zij veranderingen aannamen, zij den menschelijken persoon niet lieten ophouden te bestaan.

Daarom staan niet de Bijbelsche, maar de Boeddhistische metamorphosen met Christus op één lijn.

De Egyptische wonderen daarentegen droegen wel dat karakter, dat ook de wisseling van bestaansvorm in het subject van den Christus draagt. Niet de verandering van water in wijn door Jezus, want het was wijn en bleef wijn na de verandering. Maar in Egypte werd het water eerst bloed en daarna weer water; de stok werd een slang en de slang weer een stok. Niet in geestelijk hooge verschijningen, maar juist in die schijnbaar nietige wonderen van Egypte vinden wij het karakter van het Boeddhisme weer. En nu schijnt het ons ook niet meer vreemd, wanneer wij dit bedenken, dat de Heere juist in die Pantheïstische wereld deze wonderen deed, omdat hunne wijzen juist mannen waren, die zich er voor uitgaven, dit ook te kunnen doen. Hier werd het wonder dus bepaald door den vorm, waarin de heidenwereld hare wondermacht tegenover die van God kon stellen. Vandaar dat wij eerst telkens lezen: En hunne toovenaars deden desgelijks, — totdat God hen overmocht.

Maar hoe klein en nietig ook, er ligt in de Boeddhistische wereld en in de metamorphosen een profetische gedachte, een gevoel: de klove, die ons van den Eeuwige scheidt, moet overbrugd. Welnu, die profetie is op diep zondige wijze in geheel de Boeddhistische en Egyptische wereld uitgedrukt, maar is desniettemin een beeld van een heilige waarheid; gelijk Satan in al zijn macht een negatief beeld geeft van de grootheid van Christus.

Zoo vinden wij dus bij Christus een zelfde subject, dat verschillende wisselingen onderging, maar steeds zoo, dat de voorafgaande bestaansvorm niet weggaat, maar blijft.

Hoe kunnen wij nu het samenvallen van verschillende existenties bij een zelfde subject eenigszins nader bij onzen geest brengen?

Veeltijds wordt hiervoor gebezigd het verhaal van een Oostersch koning, die een zoon had, welke de gedachte kreeg het paleis van zijn vader uit te gaan, verkleed in de gestalte van een dienstknecht, om zich te verhuren bij een landbouwer en bij hem als arbeider dienst te doen.

Dat nu, zoo zegt men, vinden wij ook bij Jezus.

De prins bleef een koningszoon, bleef erfgenaam van den troon, bleef bezitter van al die schatten; maar toch in die knechtelijke relatie eenmaal ingetreden zijnde, stond zijn onderdaan boven hem, moest hij zich vergenoegen met een schamele slaapplaats en nederig voedsel; moest hij zich zelfs slagen getroosten, als zijn meester uit een gril de hand tegen hem ophief.

Toch, bevredigen kan dit beeld niet. En wel om deze reden: Koningszoon en knecht zijn posities, die beide kunnen uitgesproken van een *mensch.* De prins blijft een mensch; het is niet een overgang van existentie- in existentievorm, maar van betrekking in betrekking.

Willen wij doordringen in het mysterie van Christus, dan moeten wij zoeken te geraken tot iets, waardoor het bewustzijn wijziging onderging. Hier is dit niet het geval. Als knecht had de jonge man hetzelfde bewustzijn als toen hij prins was; hij kon zich nog evenzoo uiten als vroeger; was hij naar zijn paleis teruggekeerd, dan was er niets in hem veranderd.

Willen wij iets nemen, dat een, al is het dan ook zwak, analogon aanbiedt, dan vinden wij alleen een affien onderwerp in den overgang van het bewustzijn in een andere taal (cf. Encycl.).

Denk u een wijsgeer als Kant op dat deel zijns levens, dat zijn denken in de Duitsche taal tot heldere klare ontwikkeling gekomen was en stel nu, dat hij toen de roeping gevoelde om Koningsbergen te verlaten en zich te begeven naar de Hottentotten, om daar in die wereld te gaan geven, wat de schat van zijn leven was.

Wat zou dan het gevolg zijn?

Kant bleef, quod ad subjectum, geheel dezelfde; hij hield hetzelfde *ik*. Maar hij onderging deze verandering, dat hij, alleen te midden der Hottentotten verkeerende, in de absolute onmogelijkheid zou verkeeren om zijn hoogere glorie te uiten, gebonden als hij was in de enge windselen der Hottentotsche taal. Hij zou dus met zijn bewustzijn uitgegaan zijn uit de rijke Duitsche taal en ingedrongen in de arme gedachtenwereld der Boschjesmannen. Rijk zijnde, zou hij arm worden. Zonder iets te verliezen (want hij bleef altijd dezelfde Kant) zou hij zich verarmd hebben tot de proporties van de menschen, waaronder hij optrad. Al wist hij zelf, dat er een zooveel heerlijker gedachtenwereld was, hij was niet in staat die mede te deelen. In die streek deze gedachten in het Duitsch te zeggen, zou niets geven. Om bewust te werken, zou hij altijd genoopt zijn af te dalen tot de armoede der Hottentotten. Hij zou zoo zich zelf ontledigd hebben, om tot het povere bewustzijn van het volk te komen. En niettemin als hij daar gestorven was, zou hij op zijn sterfbed nog geweten hebben: Ik ben dezelfde. En toch werd zijn bewustzijn geheel anders, als hij het „in rapport bracht met zijn omgeving" (en dat alleen is bewustzijn).

Dit beeld is niet toevallig gekozen.

De Heilige Geest is de Schepper der talen en Christus draagt den naam van ὁ Λόγος. Waar den mensch nu gegeven is het wonder van de taalvorming als afspiegeling van zijn bewustzijn, daar is ook in de hoogere en lagere taal een zwak, maar reëel analogon gegeven van een zelfde subject, dat telkens een ander bewustzijn heeft.

Dat dit is genomen van de wereld der gedachten, terwijl Christus ingegaan is in een andere wereld van realiteit, daarin ligt het verschil. Daarom beweren wij ook niet, hiermede alles verklaard te hebben, maar geven wij het alleen als analogon om eenigermate denkbaar te maken, hoe eenzelfde subject uit de eene bewuste wereld in de andere over kan gaan.

Datzelfde nu, wat wij bij Kant zagen, bestaat bij alle onderwijzen. Alle onderwijzen bestaat daarin, dat men uit zijn eigen gedachtenwereld uittreedt en ingaat in de gedachtenwereld van den leerling. Hoe hooger het onderwijs, hoe minder dit uitkomt; hoe lager, hoe meer het te bespeuren valt. Is het onderwijs hoog, dan is er geen liefde toe noodig; maar hoe lager het onderwijs is, hoe meer die zedelijke factor op den voorgrond treedt. Als een professor zich geeft om kinderen te onderwijzen, dan moet hij al zijn rijkdom op zij zetten,

zich vernederen, met zijn ik afdalen in hun bewustzijn, zich binden aan hun taal, aan hunne begrippen; dan moet hij zelf, den kinderen een kind zijnde, de kinderen zoeken te dienen.

Hiermede laten wij de analoga rusten.

Als 3de moment van de identiteit van het subject bij wisseling van het bewustzijn, wijs ik op de wisseling van dag en nacht en wat ons daarbij overkomt. Wij weten na ons ontwaken, dat wij gedroomd hebben en toch is met ons wakker worden dat droombewustzijn voor ons weg en zijn wij plotseling als in een andere wereld verplaatst. Hierbij is geen quaestie van arm worden of vernedering; in zooverre is het dus geen analogon met Christus; maar wel in zooverre er identiteit is van subject in twee werelden van het bewustzijn.

Nu kon het zijn, dat wij van die droomenwereld niets wisten; dan leverde dit geen analogon op. Meest weten wij overdag niets van ons nachtbewustzijn; maar soms is er continuïteit van het subject, en dat is, wat wij droomen noemen. Daarbij doet zich dan het geval voor, dat ons ik in een andere wereld verkeert als over dag; over onze lichamen kunnen wij in den slaap niet beschikken, wel over dag. En toch zijn wij ons bewust, dat ons subject in beide gevallen hetzelfde is.

Thans komen wij tot de vraag: Welke kennisse hebben wij van den Zoon, waardoor het voor ons begrip voelbaar wordt, dat de Zoon en niet de Vader of de Heilige Geest Zoon des menschen geworden is?

Ook hier kunnen wij alleen touches geven, die niet bedoelen het mysterie te verklaren, maar wel het zoo voor ons bewustzijn te brengen, dat het niet langer een absurdum quid is.

De drie personen in de Heilige Drieëenheid hebben drie praeposities;
de Vader ἐκ;
de Zoon διὰ;
de H. Geest ἐν.

Volgens Gods Woord is n.l. in de Goddelijke huishouding altijd deze onderscheiding: dat de fontein, de bron van alle dingen in den Vader is,
de vorm, de gestalte, de bestaansvorm in den Zoon,
de levensvonk, gloed, licht in den H. Geest (Veni Creator Spiritus).

Daarom is ἐκ τοῦ Πατρός de wortel, de bron, fontein van alle leven; διὰ τοῦ Υἱοῦ de gedaante, gestalte; en dat alles ἐν τῷ Πνεύματι.

De Vader is gebonden aan den Zoon, evenals (met eerbied gesproken) de gouddelver om het goud te kunnen geven, aan de munt, die er het stempel op slaat. Daarom kan de Vader niet tot iemand komen dan door den Zoon, Joh. 14 : 23. Nooit wordt van den Vader alleen gezegd, dat Hij komt tot den mensch; wel omgekeerd, dat de mensch geen toegang heeft tot den Vader dan door den Zoon, Matth. 11 : 27.

Daarom oefent de Zoon een creatuurlijk Middelaarschap uit, wat niets te maken heeft met zijne Incarnatie (zooals de Ethischen zeggen, die leeren, dat de Middelaar zonder den zondeval toch mensch zou geworden zijn), maar zeggen

wil, dat niet Christus, maar de Zoon, middelschakel is van alle Schepping, zoodat geen schepsel bestaat, tenzij vorm, gestalte, bestaanswijze op dat schepsel gestempeld zijn door den Zoon. Dat wil zeggen, dat Christus πρωτότοκος πάσης κτίσεως is.

Omdat de Zoon nu het creatuurlijke middelaarschap heeft van engelen, menschen en dieren, daarom is dit creatuurlijk middelaarschap de grondvorm, die na den zondeval een speciaal karakter aangenomen heeft in het Heilsmiddelaarschap van den Verlosser.

Terwijl er ten 3de bij komt, dat deze vormgeving door den Zoon nog geen leven wekt, machteloos blijft, zoolang niet de H. Geest komt en de vonk ontsteekt.

Er is een olijfboom, waaruit de olijfolie komt; een lamp, waarin die olie gegoten wordt; maar nu is nog de vonk noodig, om haar te ontsteken, opdat zij brande.

Vandaar zegt Jezus in Joh. 16 : 7: het is u nut dat ik wegga". Vandaar dat eerst op den Pinksterdag (let op de teekenen van het licht in de tongen vuurs) de voltooiing van het werk uitkomt.

In dien zin nu, dat de Zoon het is, die het stempel op alle dingen drukt, is Hij ὁ Λόγος. Λόγος is niet hetzelfde als „Zoon". Spreek ik van Zoon, dan spreek ik van het Wezen; spreek ik van Λόγος, dan spreek ik van het bewustzijn. Λόγος ziet niet op het wezen, maar op 't bewustzijn.

In het bewustzijn nu is de wijsheid, σοφία; vandaar heet de Zoon in Joh. 1 : 1 ὁ Λόγος en in Spr. 8 חָכְמָה; en wel een zoodanige חָכְמָה, die niet is opgenomen, evenals onze kennis, door analyse, maar die, evenals sapientia een primitieve volkomenheid van kennis aanduidt, waarin alle dingen afgebeeld liggen, het inbegrip is van de vormen aller dingen. Alle dingen, die vormen hebben, zijn door hetzelve geworden. Vandaar dat Joh. 1 : 1 niet staat καὶ ὁ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος (wat er gestaan had, ware de Zoon bedoeld), maar Θεὸς ἦν ὁ Λόγος.

Wanneer wij nu spreken van den Zoon, dan kunnen wij op Hem niet overbrengen een scheiding tusschen zijn persoon en bewustzijn. Alleen een onderscheiding.

God is actus purissimus. Bij Hem kunnen wij niet scheiden daad, bewustzijn en wezen, want bij Hem vallen zij saam.

Dat geldt van den Zoon evenzeer. Hij heeft niet een Λόγος, maar is Λόγος purissimus. Wat wij voor ons begrip onderscheiden moeten, valt in Hem werkelijk saam. Daarom staat er ook: ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο — niet: Hij werd in zijn bewustzijn vleesch".

Bij deze woorden moeten wij waarschuwen tegen eene misvatting. Er is een zekere neiging om ze aldus te verklaren. De tweede persoon in de Drieëenheid werd een vernederend menschelijk wezen.

Dat σὰρξ dit hier niet kan beteekenen, blijkt uit den samenhang met vers 14 en v.v. Was de bedoeling: de tweede persoon ging in zijne vernedering van

menschelijke ellende in, dan had er moeten volgen: „en wij hebben zijne smaadheid gezien" — dat ware logisch. Maar nu volgt er vlak het omgekeerde: καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ (ὅτι) πλήρης (ἦν) χάριτος καὶ ἀληθείας en wel zulk eene δόξα, dat Hij bleek te zijn μονογενὴς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ Πατρός. Er is dus geen sprake van een κένωσις of armoede of vernedering; maar er is sprake van de πλήρωσις τοῦ Χρίστου, van een πλήρης χάριτος εἶναι, van een blinken van hemelsche heerlijkheid.

Willen wij dus komen tot recht verstand van deze plaats, dan moeten wij erkennen:

ten 1ste dat hier geen sprake is van den tweeden persoon uit de Drieëenheid;

ten 2de dat σάρξ niet beteekent „vernedering".

De Λόγος is hier ἡ σοφία τοῦ Θεοῦ van Spr. 8. Dat dit zoo is, blijkt uit het vervolg en het voorafgaande:

vers 3: πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν, ὃ γέγονεν; uit den Vader tot aanzijn gekomen, kreeg alle ding gestalte en existentievorm door den Zoon, die alle existentievorm in zich heeft.

vers 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. Kan men nu zeggen, dat de wereld den tweeden persoon had moeten grijpen? Neen, wel zijn bewustzijn: τὴν σοφίαν τοῦ Θεοῦ. Aangegeven is hiermede dus, dat de scheppingsgedachten niet verzonnen zijn door menschen, maar kwamen uit den Λόγος.

vers 10 zegt, dat de Λόγος nu kwam tot den κόσμος; de κόσμος is de geordende wereld. De Λόγος is in die wereld; de geordendheid ontving zij door zijn stempel; dat de κόσμος geen baajerd is, is alleen door Hem. Maar de wereld begreep Hem niet.

vers 11 zegt, dat Hij daarom tot de zijnen, tot Israël gekomen is, om de σοφία τοῦ Θεοῦ te specialiseeren; maar ook de zijnen begrepen Hem niet; slechts enkelen hebben Hem aangenomen en dezen gaf Hij dan ook de ἐξουσίαν τέκνα Θεοῦ γένεσθαι (vers 12).

Waar nu de wereld den Λόγος niet begreep door de zonde; Israël Hem niet kende in den gespecialiseerden vorm van Openbaring, daar is de Λόγος eindelijk *vormelijk* gaan worden, omdat de wereld Hem niet anders vatten kon. Evenals wanneer ik een kind een idee van een bloem wil geven, ik hem eerst vertel, wat een bloem is, daarna (als hij 't niet vat) een plaat laat zien en eindelijk een levende bloem breng, om hem die kennis aldus tastbaar aan te brengen. Dàt is het wat Johannes zelf in zijn eersten brief bedoelt, als hij, deze woorden toelichtende, spreekt van een ψηλαφᾶν van den Λόγος, I Joh. 1 : 1.

Als ik bij een kind sta en het heeft geen idee van een bloem, dan zou ik het kunnen toonen, door zelf de bloem te worden. Maar omdat een mensch dat niet kan, daarom haalt hij een bloem.

Waar nu de tweede persoon, om den Λόγος te brengen aan den mensch, dit het eerst getracht heeft in de Schepping, zonder begrepen te worden; daarna in Israël (de ἴδιοι), dat Hem echter evenmin verstond; daar komt Hij nu met het

vormelijk onderwijs. De Λόγος zegt: Ik zal zelf mensch worden; Ik zal Mij somatiseeren, en — ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο. Om de gedachte Gods aan den mensch nader te brengen, werd de goddelijke Λόγος in 't stof gebracht.

Er zijn dus twee grenzen: Λόγος het hoogste en σάρξ het laagste. De Λόγος openbaart zich in allerlei stadiën, maar er is geen λῆψις, de mensch begrijpt Hem niet; eindelijk daalt Hij af tot het σάρξ het laagste en nu is de λῆψις er. In σάρξ zit dus wel het begrip van het nederigste, maar niet zooals wij het er in zochten. Waar de mensch zoo laag viel, moest de Λόγος zich wel als σάρξ toonen om begrepen te worden.

En nu, zóó opgevat, klopt het volgende en is er harmonie. Vroeger kon de Λόγος nooit gegrepen, maar nu Hij gematerialiseerd werd, nu is de λῆψις er en zegt Johannes καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ. (Vandaar dat het ἐλάβομεν van vers 16 staat tegenover het οὐκ ἔλαβον van vers 11 en vers 5.) En nu wat grepen zij? Armoede? — Neen, heerlijkheid! gelijk die van den eengeborenen des Vaders.

En nu gevoelen wij, dat het σὰρξ ἐγένετο niet bedoelt, dat de tweede persoon uit de Drieëenheid σάρξ is geworden (dat ware onzin en godslasterlijk, want dan ware de Zoon uit het verband met den Vader en den H. Geest gerukt), maar dat het de Λόγος is, die σάρξ werd. En nu begrijpen wij ook, dat hetzelfde subject, dat als Λόγος in den tweeden persoon was na de ἐνσαρκωσις, zich bewust was dezelfde te zijn, als in den Zoon van God.

Aan de vorige bespreking lag ten grondslag het verschil tusschen wezen, zijn en bewustzijn. Zijn en bewustzijn verschillen in zooverre, dat bewustzijn is de reflectie van het zijn in zich zelf. Moeilijker is het onderscheid tusschen wezen en zijn, essentia en adessentia of existentia; in 't Hollandsch spreekt men ook wel van de wezenlijkheid en werkelijkheid van een zaak. Die twee zijn niet één; als ik zeg: iets is wezenlijk gebeurd of werkelijk, is dat niet hetzelfde.

Zeg ik: er is een wezenlijke slag geleverd, dan bedoel ik, dat de notae aanwezig waren, die een gevecht tot een slag maken. Zeg ik: er is werkelijk een slag geleverd, dan bedoel ik, dat er niet alleen gedreigd is, dat men niet alleen gedacht heeft over een slag, maar dat het er ook toe gekomen is.

In het eerste geval heb ik aan te toonen, niet, dat er gevochten is, want dat is in confesso, maar dat dit vechten een slag was, niet een schermutseling of spiegelgevecht. Dan heb ik dus na te gaan de notae necessariae van een veldslag en aan te toonen, dat deze aanwezig waren.

Daarentegen als de legers van Frankrijk en Duitschland tegenover elkaar staan, dan is de vraag niet: is er een spiegelgevecht of wezenlijk gevecht geleverd; daarover wordt niet geoordeeld, maar wel: is de slag uit het idee, het plan in de realiteit overgegaan.

Spreekt men dus over het wezen, dan handelt men over de notae, die het karakter van een zaak aangeven.

Spreekt men over de werkelijkheid, dan handelt men over de vraag, of zulk een zaak reeds in de momenten der historie intrad of niet.

Essentia kan er bestaan, zonder dat er existentia is. Heb ik cachet en lak, dan bestaat de essentia van het zegel, maar nog niet de existentia; die komt eerst als ik het zegel in het lak afdruk.

Daarom is de essentia altijd maar éénvoudig, terwijl de existentia veelvoudig kan zijn. Het zegel blijft altijd het zegel, al wordt het afgedrukt in was, in groen of rood lak, in papier etc. De existentia kan dus verschillen, het wezen niet.

Ook daarin ligt verschil, dat het wezen altijd geheel is, terwijl de existentia maar het halve wezen kan aanduiden. Wanneer ik b.v. een zegel afdruk in een te klein stuk was, dan is slecht een deel van het zegel te zien. Wanneer een kind sterft, heeft dat het wezen van een mensch; zijn haar kan dan evenwel niet tot existentie komen, ofschoon het tot de essentie van het kind behoort. Als een kind sterft met hersenen, waarvan de phronologen verzekeren, dat het later een genie zou geworden zijn, dan is er het wezen van een genie, maar de existentie bleef uit. Evenzoo met een discours rentré; het heeft een wezen, maar geen existentie. Zoo zien wij dus, dat tusschen wezen en existentie scherp moet onderscheiden.

Passen wij dit nu toe op Christus, dan begrijpen wij, dat het wezen in Christus nooit verandert. Het Goddelijk wezen wordt nooit menschelijk; want het is onveranderlijk; maar het kan meer dan één existentievorm hebben.

Denk u den koning van Beieren, toen hij in het meer sprong en zijn dokter hem achterna; op datzelfde oogenblik werden er te München vonnissen geslagen in zijn naam; munten, met zijn beeld er opgedrukt, uitgegeven etc. Het wezen van den koning was er dus en werkte, maar de existentie was een gansch andere, terwijl hij als een visch rondplaste in het water. Hij had wel de koninklijke macht, maar kon haar zóó niet uitoefenen.

Zoo nu ook, wanneer wij zien, dat Hij, die is „God te prijzen in eeuwigheid", een kind wordt in Maria's moederschoot, dan is de overgang nog oneindig sterker dan bij den koning van Beieren; maar toch draagt datzelfde kindeke in de wieg hemel en aarde, evenals de Kamers van München in 's konings naam decreteerden.

Wanneer een bankier als Rothschild door de rheumatiek overvallen in een badplaats komt en daar gemasseerd wordt door een knecht, dan ligt hij daar hulpeloos neder, en loopen er op zijn naam wissels van tonnen over de wereld en is hij de machtigste financier van Europa. Zijn wezen is niet veranderd, wel zijn existentie.

Het wezen van het subject in Christus blijft eeuwig hetzelfde en onveranderd. Nooit mag de ἐνσαρκωσις zóó opgevat, als ware het wezen van God veranderd in het wezen van een mensch. Maar waar verandering in bestaan is, daar mogen wij wel zeggen, dat Hij, het subject, dat het Goddelijk wezen had, de existentie van een mensch aan*nam* (actief, niet passief), daarom ook het: ἐν μορφῇ Θεοῦ ὢν, niet te vertalen door *„geweest zijnde"*.

Nu is de vraag, hoe het zijn van den mensch zich schikken kan tot het zijn van den tweeden persoon; m. a. w. hoe de existentie van den mensch kan worden de existentie van den Zoon van God.

Om dit duidelijk te maken, wezen wij er boven reeds op, dat in de oeconomia Dei de eigenaardige werkzaamheid van den Zoon hierin gelegen was, dat Hij is de vormgevende, de stempelende God. Niet alsof de Zoon de vorm uit zich zelf zou hebben, want πάντα ἐκ τοῦ Πατρός; maar het plooien, aangeven, opdrukken van de vormen is de oeconomische werkzaamheid van den Zoon: ἐν αὐτῷ σοφία τοῦ Θεοῦ εἰκεῖ σωματικῶς. Σοφία is niet Ontologie, maar de rijke vormenwereld. Niet in den Vader en niet in den H. Geest woont de wijsheid Gods, maar in den Zoon. Daarom heet de Zoon ὁ Λόγος, want Hij is de zich uitsprekende σοφία.

Die werkzaamheid nu van den Zoon is niet een Hem opgedragene. Wel het Messiasambt. Dat heeft Hij e mandato divino; daarom is Hij daartoe geordineerd en met den H. G. gezalfd. Maar het zijn van den Λόγος ligt in Zijn wezen; daartoe is Hij niet gezalfd.

De vormenwereld is dus niet vreemd aan den Zoon, maar past bij Hem, hoort bij Hem thuis, en wel zóó, dat Hij zonder die niet bestaat. Die vormenwereld staat niet buiten Hem. Daarom zegt ook de Apostel, dat Hij πάντα φέρει τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ; Hij draagt alle dingen, doordat in den Logos de δύναμις inzit; de vorm, het exempel van alle dingen wordt in stand gehouden door Zijn woord.

Nu is in die vormenwereld (de Λόγος in den κόσμος) een lager en hooger; het hoogst is de mensch. In den mensch is het zenith van alle bestaansvorm. Deze bestaansvorm raakt dus 't naast aan den Christus.

Wanneer nu in die vormenwereld is een vorm A, een vorm B en een vorm C, b.v. een stuk graniet, een denneboom en een leeuw, dan kan het graniet nooit in een denneboom en de denneboom nooit in een leeuw overgaan, omdat elk van die zijn eigen vorm heeft; dus waar de ééne vorm is, kan de andere niet zijn; evenals de lichamen ondoordringbaar zijn, zoo kan de eene vorm ook niet zijn het lichaam van den anderen vorm. Daarom kan in die vormen nooit een wezen ingaan, wat zelf een vorm heeft. Zal daarvan dus sprake wezen, dan moet het een wezen zijn, dat zelf geen existentievorm heeft. Dit nu is juist het kenmerkende van het Goddelijke. Het Goddelijke heeft wel een wezen, maar geen existentievorm. Dit drukken wij uit door te zeggen, dat God infinitus is. Alle vorm bepaalt, beperkt, geeft een einde extensief en intensief. De Oneindige heeft dat bepaalde, beperkte niet. Dus is in den Zoon niet de een of andere vorm, die Hem het ingaan in andere vormen belet. Hier is het aanknoopingspunt, waarin niet het mysterie wordt opgelost, maar met tittelijes de richting van de lijn wordt aangegeven, waarop de oplossing ligt.

Van de andere zijde zien wij, dat die menschenvorm geschapen is naar het beeld Gods. Wel zijn de Engelen van een deels hoogeren vorm, wijl zuiver spiritueel, maar alleen bij den mensch wordt het beeld Gods gevonden. De mensch is θείας φύσεως; hij heeft de roeping om te worden υἱὸς τοῦ Θεοῦ En alzoo is onder al die vormen geen vorm, die receptief meer vermogen bezit, om als tempel te kunnen dienen voor den Zoon van God, dan juist de mensch.

En zoo zien wij het gebeuren, dat de Zoon van God, die eeuwig God is en blijft, gelijk de Catechismus zegt (d. i. wiens οὐσία dezelfde blijft), omdat Hij de Λόγος is, de σοφία τοῦ Θεοῦ, omdat Hij τὰ πάντα φέρει διὰ ῥήματος τῆς δυνάμεως αὐτοῦ, nu als existentievorm dien van den mensch kan aannemen, en in dien existentievorm de ταπείνωσις en κένωσις ondergaande, zich daarin binden, besluiten, beperken kan, zonder dat òf zijn subject verandert òf zijn wezen verandering ondergaat, maar zóó, dat zijn bewustzijn een dubbelen vorm erlangt.

Er is maar één wil in den Heere Jezus (wil genomen als de wil, die in de daad tot uiting gekomen is), maar Zijn bewustzijn was tweeërlei: één, dat Hij met den Vader, en één, dat Hij met de menschenwereld gemeen had.

Dat bewustzijn, dat Hij met de menschenwereld gemeen heeft, is geheel gebonden aan de beperktheid van den menschelijken existentievorm.

Dat Goddelijke bewustzijn, waarin Hij gemeenschap heeft met den Vader en den H. G. is oneindig.

Vraagt men nu, hoe die beide bewustzijns in een subject wisselen kunnen, zonder dat het een spelletje wordt, dan wijzen wij op het verschil van dag- en nachtbewustzijn. Ook daar is wisseling en denkt toch niemand aan een spel.

Vandaar dat de Heere Jezus, als Hij van zich zelven spreekt, zich noemt υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.

Gewoonlijk zegt men, dat bij Christus de Goddelijke en menschelijke natuur in één persoon vereenigd waren. Deze spreekwijze kunnen wij toelaten, mits wij in het oog houden, dat persoon dan wat anders beteekent, dan wanneer wij van persoon spreken. Wij nemen n.l. persoon in tweeërlei zin, òf voor een onbeteekenend mensch òf voor iemand van veel beteekenis. In den eersten zin, als men zegt: toen kwam de persoon van die en die; wat voor persoon is dat? weet je iets van dien persoon? men bedoelt dan een mensch met twee handen en een hoofd — meer niet. In den intensieven vorm, als men zegt: hij is geen persoon; d. w. z. hij heeft geen karakter; of: diens persoonlijkheid is sterk ontwikkeld, d. w. z. hij heeft veel karakter.

Nu ligt het op de lijn der Fichtiaansche philosophie, om van Christus uit te spreken, dat Hij een bizondere persoon was en daardoor de menschelijke idee van persoonlijkheid op Christus over te brengen.

Wij komen hiertegen op.

Hoe sterker persoonlijkheid, hoe scherper belijnd. Men wordt „persoon", als men eerst week was en dan metaal wordt; niet de bloemzoete, maar de onwrikbare is een persoon. Als ik van lak cachet word, dan ontwikkelt zich ook mijn persoonlijkheid. De niet-persoonlijke is gelijk lak, deeg, was; de man van karakter draagt een cachet in zich en waar hij komt, drukt hij dat cachet in het was van anderen af.

Juist daarom is bij een „persoon" de beperktheid het sterkst, zijn de contours het meest bepaald. Hoe meer de menschelijke existentievorm in de sterk geprononceerde persoonlijkheid ingaat, des te meer verliest zij de mogelijkheid

om de existentievorm voor den Zoon van God te worden. Hij moet *aller* zijn, niet van een bepaalde mensch.

Daarom lezen wij niet telkens ἐγὼ Ἰησοῦς; Hij stelt zijn naam en persoon niet op den voorgrond, maar zich abstraheerend van alles wat menschen van menschen onderscheidt, noemt Hij zich υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.

Er is op aarde een groot aantal menschen, die niets dan menschen zijn; maar daarboven steekt een ander aantal uit door geld, door kunde, door slimheid, door betrekking, door geboorte enz. Er is een menschenzee, maar er zijn ook in die zee groote golven met gekuifde koppen. Meu heeft het vlakke land en de hooge bergen (gelijk de Schrift zegt, dat alle hooge berg zal geslecht worden, d. w. z. alle trotsche, hoogmoedige menschen zullen vernederd worden). Had Christus zich nu willen aandienen als persoon, dan had Hij moeten hebben alle grootheid en macht, alle kunde en wetenschap, die een mensch tot een berg verheft; dan zou Hij niet alleen als mensch, maar als grooter dan alle andere menschen moeten zijn opgetreden. Als Rothschild komt in een hôtel, zegt hij niet: ik ben een mensch, maar: ik ben baron Rothschild; hij toont zich gaarne in die qualiteit.

Zoo doet Christus nooit. Als Hij zich aandient, zegt hij: ik υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, niet: ik, die en die groote man.

Wij ontkennen dus niet, dat men wel spreken kan van de twee naturen vereenigd in een persoon, mits men „persoon" niet opvatte in Fichtiaanschen zin, maar in den zin van „subject".

Wat beteekent nu die uitdrukking: υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου?

Zie Matth. 8 : 20. De Heere stelt hier het υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου in tegenstelling met de vossen en vogelen; het „Zoon des menschen" wordt hier gebruikt tegenover de dierenwereld.

Ook Ps. 8 : 5—9 vinden wij dezelfde uitdrukking: „Zoon des menschen", en hier eveneens in tegenstelling met de dierenwereld: schapen, ossen, maar tevens met de בְּנֵי אֱלֹהִים, de engelen.

Dan. 7 : 13 is eveneens sprake van den בַּר אֱנָשׁ, maar weder zoo, dat in 7 : 3 vier dieren er tegenover worden gesteld: de leeuw, de beer, de luipaard en de rhinoceros, terwijl in 8 : 3, 5 sprake is van een ram en geitenbok. Ook hier staat בַּר אֱנָשׁ dus tegenover de dierenwereld.

Er is dus geen twijfel aan, of υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου duidt in de allereerste plaats aan de natuur des menschen in onderscheiding van de natuur der engelen en der dieren. Het duidt dus niet aan, dat het wezen Gods in het wezen des menschen veranderd is, maar dat de natuur des menschen door den Zoon is aangenomen. En om dat nu duidelijk te maken, wijzen ons de aangehaalde plaatsen op de menschelijke natuur in tegenstelling met die der dieren en engelen.

In Ps. 72 : 4 is sprake van de בְּנֵי אֶבְיוֹן. Wat beteekent dit

der nooddruftigen? Het wil zeggen de nooddruftigen. Doch volgens den eisch van het parallelisme geeft het 2de lid niet alleen een herhaling, maar tevens een fijnere beteekenis aan. Er zijn tweeërlei armen; armen, die arm geworden zijn, en armen, wier ouders arm waren; dit laatste nu moet men verstaan onder בְּנֵי אֶבְיוֹן. Zie vers 1; daar is sprake van den בֶּן מֶלֶךְ; in de Psalmberijming wordt dit opgevat als kroonprins, doch ten onrechte. בֶּן אֶבְיוֹן is iemand, die van אֶבְיוֹן's geslacht is; zoo בֶּן מֶלֶךְ iemand, die van מֶלֶךְ's geslacht is. מֶלֶךְ is iemand, die een nieuwe dynastie sticht als David; בֶּן מֶלֶךְ is een koning, wiens vader zelf reeds koning was, b.v. Salomo. In vers 1 is dus niet sprake van twee, maar van één persoon; dit blijkt ook hieruit, dat er in den ganschen psalm maar van één persoon sprake is.

Dit nu overgebracht op בְּנֵי אָדָם, geeft dan deze beteekenis, dat *allen* בְּנֵי אָדָם zijn, behalve Adam zelf. David was de stichter der dynastie; van hem is de koninklijke heerschappij op al zijne nakomelingen doorgegaan. Zoo ook waren alle andere menschen uit menschen geboren; hadden zij menschenwortels; alleen Adam niet. Vandaar dat de uitdrukking בְּנֵי אָדָם niet moet verstaan als: kinderen van menschen, maar als: kinderen van Adam (Adam niet als nomen proprium genomen, maar als *de* mensch).

Als de Heere Jezus dit בַּר אֱנָשׁ of בֶּן אָדָם op zich toepast, dan ligt hierin de bestrijding van de Dooperschen. Zij meenen toch, dat Jezus in Maria's schoot nieuw geschapen was; dat Hij vleesch en bloed niet van Adam aannam, maar nieuw geschapen vleesch en bloed, en dit is hiermede omvergeworpen.

In de derde plaats moeten wij er op letten, dat בְּנֵי אֶבְיוֹן en בְּנֵי אָדָם in de H. S. het kleine volk, de nederheid uitdrukken. אִישׁ is in de H. S. een „heer"; אָדָם en אֱנָשׁ een lager, een gewoon mensch. Die bijbeteekenis van בְּנֵי אָדָם ligt ook in υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, n.l. het behooren tot de lagere standen.

Wanneer de Heere zich zelf dus υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου noemt, dan wil dit zeggen:

Iste dat Hij niet de engelen- of dierennatuur, maar de menschelijke natuur heeft aangenomen.

2de dat Hij genetisch in verband stond met Adam; dezelfde menschelijke natuur heeft aangenomen, die uit Adam als een levensstroom door alle eeuwen is heengegaan.

3de dat Hij niet behoorde tot de aanzienlijken, maar tot de „verachten".

En dit bevestigt weer onze meening, dat als er sprake is van twee naturen in één persoon vereenigd, hier niet moet gedacht aan persoon in Fichtiaanschen zin; maar dat er slechts sprake kan zijn van persoon, in zooverre als er de eenheid van subject mee bedoeld wordt. Jezus heeft niet een menschelijk wezen, maar de menschelijke natuur aangenomen.

En nu aan het slot van deze paragraaf de quaestie van het ὑποταγείς.

Wij zagen naar aanleiding van I Cor. 15 : 27, 28, dat hetzelfde subject na zijn terugkeeren in den hemel nog eens eene verandering zal ondergaan. Vandaar dan deze vraag: is hiermede al dan niet bedoeld, dat de incarnatie zal ophouden; of loopt de incarnatie nooit ten einde?

Voor deze vraag zijn argumenten voor en tegen.

Tegen schijnt te pleiten:

ten 1ste dat volgens de Schrift Christus is de κεφαλὴ τοῦ σώματος, en waar 't σῶμα eeuwig blijft, het niet te denken is zonder κεφαλή.

ten 2de dat Christus onze menschelijke natuur aannam en tot die natuur behoort de onsterfelijkheid en onverdelgbaarheid.

ten 3de dat in Ps. 89 en voortdurend in de Schrift de voorstelling wordt gegeven, dat de heerschappij van Christus een eeuwige zal zijn.

ten 4de dat de Koninklijke heerschappij wordt voorgesteld als loon voor de oneindige verdiensten van het Middelaarswerk.

Evenwel pleit er *voor:*

ten 1ste de uitdrukking, dat dan, wanneer Hij het koninkrijk aan den Vader zal overgegeven hebben, God „alles zijn zal in allen". In deze gedachte ligt in, dat het Middelaarswerk eenmaal ophoudt. Wordt God πᾶν ἐν πᾶσι, dan is geen andere voorstelling denkbaar. Wanneer een veldheer wordt uitgezonden om een oproerig volk ten onder te brengen, dan oefent hij zóólang de regeering uit, tot de opstand gedempt is; maar heeft hij alles aan den Koning onderworpen, dan komt de Koning zelf; dan houdt het imperium van den veldheer op en richt de Koning zijn civiel bestuur weder in.

ten 2de dat de menschelijke natuur van Christus een aangenomene is en aannemen de mogelijkheid van weer af te leggen in zich sluit, en dat wel met dien verstande, dat de ircarnatie niet, zooals van Ethische zijde geleerd wordt, een absoluut iets, maar een relatief iets voor Christus zou geweest zijn, om der zonde wil en dus (cessante causa cessat effectus) waar de zonde ophoudt ook de menschelijke natuur een einde zou nemen.

Tusschen deze argumenten geeft de H. S. geen beslissing; het blijft voor ons een open vraagstuk. Één ding alleen is met zekerheid te zeggen en wel dit, dat het Heilsmiddelaarschap eenmaal wegvalt. De toepassing van de kruisverdienste, het Hoogepriesterlijk gebed, de Koninklijke strijd tegen Satan — dat alles neemt een einde; daarvoor is dan geen plaats meer. Maar de vraag, of dit een verandering in de natuur zal teweegbrengen, blijft open ook al neigen wij er toe te gelooven, dat de vereeniging der beide naturen eeuwig is.

§ 3. *Het Heilsmiddelaarschap.*

Het Heilsmiddelaarschap van den Messias rust op het Middelaarschap, dat aan den Zoon ten opzichte van alle creaturen toekomt, maar vloeit hier niet uit voort. Het Scheppingsmiddelaarschap van den Zoon heeft zijn absoluten grond in de oeconomische eigenschap, die in de Drieëenheid onderscheidenlijk aan den Zoon toekomt. Toen het tot scheppen kwam, kon het niet anders of de tweede persoon, de Zoon en niet de Vader noch ook de Heilige Geest moest Hoofd en Middelaar der Schepping wezen. Het Heilsmiddelaarschap daarentegen vloeit niet voort uit het wezen van den Zoon, maar uit het raadsbesluit van den Drieëenigen God in verband met het ontwijfelbaar opkomen der zonde en is dus niet absoluut, maar relatief. In dit relatieve echter was het wederom noodzakelijk, dat niet de Vader en niet de Heilige Geest, maar de Zoon dit Heilsmiddelaarschap op zich nam. Dienovereenkomstig leert de Heilige Schrift ons dan ook, dat Hij eenerzijds tot dit Messiasambt verordineerd was, maar ook anderzijds, dat Hij het Middelaarschap uit liefde op zich nam. Buiten den tijd in het eeuwige heden gerekend, was de tweede persoon in de Drieëenheid dus reeds vóór de schepping der wereld niet slechts tot Messias bestemd, maar ook Messias voor zijn eigen bewustzijn.

Toelichting.

In de voorgaande paragraaf is gehandeld over de identiteit van het subject in de verschillende stadiën. Nu aan die stadiën zelf toegekomen, gaan wij eerst terug achter de Schepping der wereld tot in het wezen Gods.

Om ons dit voor oogen te stellen, is het noodig te onderscheiden tusschen twee Middelaarschappen, n.l. het Scheppings- en het Heilsmiddelaarschap. Deze twee moeten niet verward.

Het woord „Scheppingsmiddelaar" komt in de Schrift niet voor; in de Schrift wordt μεσίτης alleen gebruikt van den Heilsmiddelaar. Doch waar in de Schrift bij het Heilsmiddelaarschap μεσίτης de uitdrukking is om aan te duiden: de schakel waardoor het verband tot stand komt (vandaar wordt ook Mozes zoo genoemd), daar hebben wij het recht dit woord ook voor eene andere, soortgelijke relatie te gebruiken. Welnu die is hier.

Wat is met „Scheppingsmiddelaar" bedoeld? Dit: waar in God Vader, Zoon en Heilige Geest aangebeden wordt, weten wij, dat bij de Verlossing niet de

Vader, noch de H. Geest, maar de Zoon het is, die de Verlossing schakelt aan onze eigen ziel. En evenzoo nu bij het Scheppingsmiddelaarschap. Als ik mij zelven denk als schepsel en mij plaats tegenover het Drieëenig wezen en vraag hoe ik daarmee in verband kom, dan is het antwoord: niet door den Vader, noch door den H. Geest, maar door den Zoon geschiedt dit.

In onze belijdenisschriften is dit punt niet tot zijn recht gekomen. De Catechismus, hieraan toe gekomen, splitst in drieën en spreekt eerst van God den Vader en onze schepping; daarna van God den Zoon en onze verlossing; eindelijk van God den Heiligen Geest en onze heiligmaking. Dit kan den indruk geven, dat wij bij de Schepping alleen met den Vader, bij de Verlossing alleen met den Zoon, bij de Heiligmaking alleen met den H. Geest te doen hebben. Zeg ik dit, dan krijg ik een Heiligmaking buiten het geloof om, die zoo in den mensch wortelt; dan krijg ik eene Verlossing op Hernhuttersche en Methodistische wijze (zonder den Vader); en dan krijg ik van de Schepping een separatistisch denkbeeld, als hadde zij met de Verlossing niets te maken en omgekeerd de Verlossing niets met de Schepping.

Daarom stellen wij voorop: Volgens de H. S. heeft de Schepping plaats gehad door bemiddeling van den Λόγος (niet den Messias). De κόσμος is geschapen *uit* den Vader *door* den Zoon; zoodat de tweede persoon het hoofd is van heel de Schepping (πάσης κτίσεως), daardoor hoofd is ook der engelen; niet pas door zijn lijden en sterven, maar van eeuwigheid af.

En die Scheppingsheerlijkheid is Hem niet gegeven; daartoe is Hij niet verordineerd; zij is Hem niet extrinsecus aangebracht; zij kon ook niet aan den Vader of den H. G. toegekend; maar Hij heeft haar door ἀνάγκη; zij vloeit uit zijn wezen voort. Er kan geen schepping zijn, of zij heeft Hem tot haar hoofd; Hij blijft en is πρωτότοκος πάσης κτίσεως

Komen wij nu aan het Heilsmiddelaarschap, dan is er in eens een gansch ander verband. Het Heilsmiddelaarschap bestaat niet met ἀνάγκη; zonder zonde zou het niet bestaan hebben; het is dus niet absoluut, alleen relatief ad peccatum en is dus volkomen onderscheiden van het creatuurlijk Middelaarschap.

Het creatuurlijk Middelaarschap geldt van engel, mensch, dier, plant, kracht, wet in de natuur, zon, maan, sterren etc. Daarentegen beperkt het Heilsmiddelaarschap zich uitsluitend tot den mensch (tot de natuur en dieren alleen in zijdelingschen zin, in zooverre zij mee den vloek dragen, om de zonde op aarde gekomen; dus alleen relatione ad hominem). Het geldt niet van de demonen; deze worden nooit verlost. En zelfs in de menschenwereld geldt het niet voor allen, maar in penetranten, energischen zin alleen voor de uitverkorenen Gods.

Terwijl alzoo het Heilsmiddelaarschap niet absoluut, maar relatief; niet voor allen, maar slechts partiëel; niet eeuwig, maar slechts tijdelijk is, bestaat er toch tusschen die beide Middelaarschappen niet een relatief, maar een noodzakelijk verband.

Het Heilsmiddelaarschap is relatief; maar waar het komt, daar moet het met ἀνάγκη op den Zoon komen, niet op den Vader of den H. Geest. Het is wel relatief wat de existentie, maar absoluut wat de essentie betreft.

Dit is een hoogst gewichtig stuk, waarmee wij komen tot de grondkennis der Gereformeerde belijdenis. Daarmee toch staan de volgende vragen in verband: Hoe staat Israel tot de Heidenen; de openbaring tot de philosophie; het leven van de Kerk tot de maatschappij en den Staat; het leven van de ziel tot dat van het lichaam; de heiligmaking tot de burgerlijke gerechtigheid? etc. altemaal vragen rakende verschijnselen, die gelijksoortig zijn in het rijk der genade en der natuur.

Het Methodisme nu ziet bij deze geheele reeks het verband voorbij; plaatst het genadeleven als een oliedrop op de wateren van het natuurlijk leven.

De Gereformeerde zegt: neen, het genadeleven rust op het natuurlijk leven. De genade vloeit niet voort uit de natuur, want de wedergeboorte is absoluut; maar zij wordt in het leven der natuur ingeschoven, ingewerkt en rust er dus op.

Dit komt centraal ter sprake hier in de Christologie.

En daarom verdedigen wij de stelling als Gereformeerde theologen, dat er tusschen die twee, Christus als Scheppingsmiddelaar en Christus als Heilsmiddelaar, een noodzakelijk verband bestaat.

Het creatuurlijk Middelaarschap wordt in de Schrift geleerd in Spreuken 8 : 22—36. Hier is niet sprake van het Heilsmiddelaarschap, en Spr. 8 mag dus ook niet opgenoemd als een Messiaansche profetie. In vers 22 wordt de toestand beschreven van de ἀρχή af tot het voltooide paradijs. In het Paradijs is de mensch; vandaar staat er: de menschenkinderen zijn zijne vermakingen; het was de toestand vóór den zondeval. Ook in het voorafgaande is geen sprake van heilselementen, maar van de Schepping; dat blijkt uit de breede trekken, waarmee de Schepping geteekend wordt.

Evenzoo is van het creatuurlijk Middelaarschap sprake in Job 28 : 20; Ps. 33 : 6; Gen. 1 : 1—20; I Cor. 8 : 6; Joh. 1 : 1—4; Hebr. 1 : 3. Op al deze plaatsen is sprake van het Scheppingsmiddelaarschap; alleen met dit verschil, dat op sommige plaatsen gezegd wordt: met dezen Scheppingsmiddelaar is onze Heilsmiddelaar één; o.a. I Cor. 8 : 6; maar wat beschreven wordt is niet de Messias. Dat deze plaatsen verkeerd verstaan worden, is te danken aan de onhebbelijkheid onzer theologen, om alles dooreen te warren. Daarom moet, gelijk overal elders, zoo ook en zelfs vooral hier „onderscheiden" onze leuze zijn. In I Cor. 8 : 6 wordt geteekend het creatuurlijke Middelaarschap en in onderscheiding, maar tevens in aanknooping daarmede het Heilsmiddelaarschap. In Hebr. 1 : 1 ziet ἐν υἱῷ op den Messias; ὃς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ etc. op het Scheppingsmiddelaarschap en nu wordt de identiteit van die beide geconstateerd. Zie ook Coloss. 1 : 18; hier is sprake van het Heilsmiddelaarschap, van het Creatuurlijke Middelaarschap en van de identiteit van het subject van beide. Al deze plaatsen (except Joh. 1 : 1, waar het niet gelegentlich, maar genetisch geschiedt) beginnen met

den Heilsmiddelaar; zijn subject wordt aangeduid en nu wordt er in de 2de plaats van Hem gezegd om Hem groot te maken, dat Hij ook de Scheppingsmiddelaar is, om daarna weer op den Heilsmiddelaar terug te komen. Zie bijv. Coloss. 1; in vs. 13 wordt duidelijk gesproken van den Heilsmiddelaar; in vs. 15 wordt er nu gezegd, dat deze Heilsmiddelaar bovendien iemand is, die nog heel wat anders aan zich heeft, ὃς ἐστιν εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου (en dus de tweede persoon in de Drieëenheid is) en nu de overgang tot de κτίσις in: πρωτότοκος πάσης κτίσεως. Vervolgens wordt de reden van dien naam opgegeven en zijn Scheppingsmiddelaarschap omschreven, ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα (niet alleen de mensch, maar *alles*) als achtergrond van het Heilsmiddelaarschap; vers 16 en 17 omschrijven dit Scheppingsmiddelaarschap dan verder en vers 18 toont weder de identiteit van beide; dezelfde die de Scheppingsmiddelaar is, is ook het hoofd zijner Kerk. En nu is het duidelijk, dat de zoo in paralel gebrachte Middelaarschappen met elkaar in verband staan; daarom wordt dan ook gezegd, dat de positie, die Hij als Scheppingsmiddelaar had, de basis is, waarop het Heilsmiddelaarschap is opgetrokken. Het Heilsmiddelaarschap zweeft niet los in de lucht, maar heeft analogie met dat der schepping. Evenals Hij is πρωτότοκος in het eerste, zoo is Hij ook πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν in het laatste. En om dit alles nu in zijn geheel te nemen, zegt de Apostel in vers 19, dat Hij is het πλήρωμα, de volkomenheid van de σοφία τοῦ Θεοῦ.

Laten wij thans de conclusies uit het bovenstaande trekken. Zij raken vele en velerlei zaken; hebben betrekking op schier ieder terrein; n.l. op dat van de opvoeding, den dienst des Woords, de zending, de verhouding tot de classieke studiën, de wetenschap, de universiteiten; van de ambten en de overheid, van de sociale positie van den Christen etc., etc. Hier gaan twee lijnen uiteen, die zich over heel het terrein der Christelijke Kerk voortbewegen. Wie hier niet mee eens is, is Methodist; wie hier wel mee eens is, is Gereformeerd. Kiest een persoon voor het een en een tweede persoon voor het andere, dan zien zij elkaar nooit weer in hunne beschouwingen; alle Methodisten kiezen per slot van rekening tegen de Gereformeerden partij.

Waar ligt dit verschil dan?

De Methodist is in den grond van zijn hart een Doopersch mensch, d. i. een mensch, die alles wegwerpt en zegt: ik zal wel wat nieuws maken. Vandaar de Doopersche leer omtrent de Christologie; Christus had nieuw vleesch en bloed; tusschen het Zijne en dat van Maria bestond geen gemeenschap. Het was een nieuwe lap op een oud kleed.

Neemt men dit standpunt eenmaal in, dan doet het oude er niet meer toe. Vandaar de Doopersche leer der mijdingen, die vlak tegenover de bede van Jezus staat. „O God, neem mijne kinderen uit deze wereld weg", moet een Doopersche of Methodistische eigenlijk bidden; en al doen zij het niet met de lippen, in hun hart leeft het en bij sterfbedden wordt het meer dan eens uitgesproken. Christus daarentegen bidt: „οὐκ ἐρωτῶ ἵνα αὐτοὺς ἄρῃς ἐκ τοῦ

κόσμου ἀλλ' ἵνα τηρήσῃς αὐτοὺς ἐκ τοῦ πονηροῦ" (Joh. 17 : 15). Voor de Dooperschen doet de H. Geest niets dan den mensch op een gegeven oogenblik losmaken van de wereld; verder dient de mensch dan nergens meer toe op aarde, als dit eenmaal gedaan is; zoo gauw mogelijk moet hij naar den hemel geëxpediëerd worden. Slechts één reden is er, waarom hij nog blijven moet op aarde; d. i. om anderen te bekeeren. Elk meisje, dat bekeerd wordt, wordt daarom zoo spoedig mogelijk Zondagschoolonderwijzeres. Vandaar dat er ook in dit standpunt (voor de opvoeding) geen kracht ligt. Waartoe zou opvoeding dienen? Dat is maar voor deze wereld en baat toch niet. En school heeft voor hen geen beteekenis. Een Christelijke school is een school, waar men teksten etc. leert, hoe meer kinderen er bekeerd worden, hoe beter. Letterkunde, Geographie etc. te leeren, is alles overbodig; als zij maar bekeerd worden, dat is het eenige.

Ditzelfde ligt in hun beschouwing van den Doop. Een Doopersche kan geen kind doopen; paedobaptisme is hem een gruwel. Vandaar ook hun standpunt, dat Christus niet gekomen is als zijnde ons vleesch en bloed deelachtig, maar met nieuw vleesch en bloed. Een mensch, die bekeerd wordt, is iets nieuws; *al* het voorafgaande is weg; na de bekeering begint een totaal nieuw leven en daarom moet hij ook dan eerst gedoopt. De Doopersche kent geen organisch begrip; zijn levensbeschouwing is geheel atomistisch.

Het Darbisme ligt ook op deze lijn, pecceert door dezelfde zonde, ook al vertoont het eene andere nuance.

Breng dit nu over op den dienst des Woords, dan is de Vrije Universiteit voor den Doopersche een dwaasheid. Waarom moeten die a.s. predikanten Grieksch en Latijn leeren; geef hun een Bijbel; dat is voldoende. Zoo is de Haagsche Synode nu bezig een soort Gereformeerde kapelaans op den preekstoel te brengen; de sacramenteele bediening zou voor hen te moeilijk zijn, maar preeken mogen zij wel. Vele vrome menschen gaan hierin mee. Zelfs gaat men dan nog verder en zegt: gij moet *niets* van te voren doen; geen tekst kiezen; zelfs uw Bijbel niet inzien, maar wachten op wat er komt. Dat laatste is dan het echte; de ongepraepareerde prediking is de ware. Zoo doen de Kwakers en Independentisten. En dat is consequent; dan is het ambt weg; dan is er geen dominee meer, maar elk spreekt op zijn beurt.

Hetzelfde geldt van de wetenschap. De wetenschap moet weg; de klassieke studie is slecht; het bederf zit juist in de boeken; men moest die verbranden in plaats van ze te lezen. Het eene nieuwe beginsel, dat bate geeft, is bij Bethlehem begonnen; al het vroegere dient nergens toe. Dan is er ook geen Theologia naturalis, die kent men niet meer. En zoo landt men bij de Luthersche dwaling aan, dat de zondaar een stok en blok is, gelijk ook de Neokohlbruggianen thans in koor meezingen. *Al het voorafgaande doet er niet toe.*

Hetzelfde gaat door met betrekking tot de Overheid. De Doopersche zegt: een Christen kan geen Overheidspost bekleeden, geen soldaat zijn, geen eed doen. De politicophobie van Dr. Bronsveld rust geheel op hetzelfde beginsel.

Dit voortgezet leidt tot de afschaffingsgenootschappen, tot de ascese, tot het

kloosterleven en de Doopersche mijdingen. Zij wandelen in de wereld om, alsof de wereld niet bestond; zij stoppen hun oogen, ooren en mond dicht, om toch maar niet met die booze wereld in contact te komen.

En dat alles komt voort uit deze ééne gronddwaling, dat men het Heilsmiddelaarschap van Christus opvat als geheel alleen en apart staande en niets te doen hebbende met het Scheppingsmiddelaarschap.

Daartegenover nu moeten wij met alle kracht volhouden, dat Christus niet eerst bij de kribbe van Bethlehem met de wereld heeft kennis gemaakt, maar dat Hij haar reeds kende niet als Heilsmiddelaar, maar als Scheppingsmiddelaar van den aanbeginne af; en dat Hij daarom al de wezenlijke vormen en verhoudingen, die in die wereld waren, in één woord het geheele organisme van die wereld kende, er mee vertrouwd was en doorzag. Kende, niet van buiten af, maar omdat Hij zijn eigen wezen op die wereld gestempeld had; en daarom stond Hij, komende tot die wereld, niet als een vreemde tegenover haar, maar was met haar vertrouwd als een, die tot zijn eigen huis wederkeert. Vandaar dat alle momenten van het Heilsmiddelaarschap aansluiten aan het Scheppingsmiddelaarschap.

Boven aan een huis moet een verbouwing plaats vinden; er is een lek of zoo iets. Nu komen er twee architecten. De een beziet het huis van buiten en zegt: „zóó moet het." De andere zegt: „neen, doe dat niet; ik ken het huis, want ik heb het zelf gebouwd; ik legde de fundamenten er van; en wanneer gij het zóó verbouwt, dan kunnen de muren het niet uithouden; maar doet gij het zóó, dan gaat het wel."

Ons menschelijk geslacht is dat gebouw; door de zonde is het bedorven en nu moet het gerepareerd (men bedenke ook hier omnis „comparatio claudicat!"). Nu komt de philosoof; hij bespiedt den mensch van buiten en zegt: zóó is de mensch en zóó moet hij genezen worden. Het „Nut" luistert er naar en — de genezing mislukt. Maar nu komt Christus en zegt: uw σοφία τοῦ κόσμου baat u niet, o mensch; Ik ken den mensch alleen in zijn fundamenteel bestaan, want Ik ben de bouwheer van dat huis en Ik zelf heb den mensch zóó belegd. Ik kan u daarom alleen zeggen, hoe de mensch moet genezen worden. Ik alleen heb het rechte middel.

Zien wij nu nog eenige gegevens ter bevestiging uit de Schrift. I Joh. 4:3. De Apostel zegt hier, dat de Antichrist hij is, die de ἐνσάρκωσις loochent. Het Docetisme van de eerste eeuw lag geheel op de Doopersche lijn en daartegen waarschuwden de Apostelen. De ἐνσάρκωσις is de aansluiting aan de bestaande wereld; het komen niet als iets nieuws; maar uit de kelders, de fundamenten van het menschelijk leven, met stof en schimmel overdekt. En dit is geen bijzaak, zegt de Apostel, maar hoofdzaak. In de tweede plaats wijzen wij op I Cor. 15 : 47 en 49; de voorstelling is hier niet, dat het πνευματικόν als 3de element bij het σῶμα en de ψυχή zou komen (geheel los van het andere), maar wel, dat het πνευματικόν een ἀνάλογον heeft met 't lagere en er aan vast ligt. Ten derde wijzen wij op de τέρατα en σημεῖα van den Heer.

Op het standpunt der Methodisten zijn de wonderen overbodig; vinden zij geen verklaring. Staat de zaak zoo, dat de Heer als een bliksemstraal in de massa perditionis inslaat en er sommigen uitredt, dan hebben de wonderen geen doel; dan is eigenlijk de heele Christus en zijn lijden overbodig. Maar zien wij nu hoe Christus optreedt, dan is het juist niet alleen predikende, maar ook τέρατα en σημεῖα doende; Hij treedt op elk terrein op; op dat van het natuurlijk leven, — van plant en dier, van lichaam en geest, van krankten en kwalen, maar ook van engelen en duivelen. En juist dat dubbele, dat hierin op den voorgrond treedt, is hetzelfde wat ook in Coloss. 1 staat; Hij is 't beeld Gods en de πρωτότοκος πάσης κτίσεως maar ook κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας. Zelfs in de wonderen wordt de samenhang van Scheppings- en Heilsmiddelaarschap gemaintenceerd.

Thans zullen wij aan het slot nog bespreken de beteekenis, die het creatuurlijk Middelaarschap heeft voor de Heidenwereld.

De strijd tusschen de Heidensche en Joodsche wereld eindigt niet in den kring der Apostelen, maar tracht zelfs daar verschil van opinie geboren te doen worden. En nog hield zij niet op; zelfs hier in Amsterdam veroorzaakt zij nog steeds diepe vijandschap.

Vroeger werd de quaestie aldus gesteld, of er een lumen paganorum was. Men haalde Plato en Seneca voor den dag en vroeg dan, of er niet veel heerlijks en schoons in hun geschriften was, dat van een Christelijken geest getuigde; Zwingli ging zoover, dat hij eigenl. aannam, dat menschen, die nooit van Jezus gehoord hadden en midden in de Heidenwereld leefden, bekeerd zijn geworden. In de dagen van de Hervorming kwam dit ter sprake door de Renaissance. Tegenover Rome stond n.l. niet alleen de Reformatie, maar ook de Renaissance. Rome representeert het Joodsche element, zooals ook nu nog de hiërarchische denkbeelden bij de Synodalen en Classicalen eigenl. Joodsche ideeën zijn. Maar juist omdat de paganistische en reformatorische poging vereenigd optraden *tegen* de Joden in Rome, gingen zij slechts een tijdlang saam, maar gingen zij weer uiteen, toen de strijd tegen Rome uit was.

Bij de latere Reformatoren komt het onderscheid tusschen het Heidensche en het Christelijke element sterk uit; bij de eerste Reformatoren daarentegen was er sterke gemeenschap. Een zelfde verschijnsel als het samengaan *nú* van Roomschen en Anti-revolutionnairen tegenover het Liberalisme.

In den eersten tijd (bij Zwingli, Luther en Calvijn en à Lasco) is altijd de vraag „de paganis" behandeld en meest in dien zin beantwoord, dat er Christelijke elementen ook bij de Heidenen aanwezig waren.

Die vraag nu is objectief: of er Christelijke elementen in de Heidenwereld, en subjectief: of er heidenen bekeerd waren. Deze vraag kan niet opgelost, zoolang men Scheppings- en Heilsmiddelaarschap niet uit elkaar houden kan. Bij de Reformatie lag deze onderscheiding nog verward en vaag; dat is de schuld van den strijd de paganis.

Vraagt men nu: Is er van den tweeden persoon, van den Scheppingsmidde-

laar niets in de Heidenwereld? — dan is ons antwoord: Zeer zeker; niet alleen iets, niet alleen veel, maar *al* wat er nobels was in de Heidenwereld was uit Hem in wien de wijsheid Gods lichamelijk woonde. Wat het objectief element betreft, moet met klem worden staande gehouden, dat al wat vroeger en ook nu bij anderen en bij ons zelf nobels, bekoorlijks, streelends, van hoogere natuur gevonden wordt, alles uit den Λόγος is, die σάρξ geworden is in Bethlehem. En dit moet zoo positief volgehouden, omdat men anders veel bij Plato en niets bij anderen vindt. Neen, niet alleen Plato, maar ook Aristophanes, als hij maar één goede gedachte geeft, put haar uit die Σοφία τοῦ Θεοῦ. Dit is van belang, ook om het verband met de Litterarische faculteit te vatten. Deze faculteit dient niet om Grieksch en Latijn te leeren, maar representeert ook aan deze Universiteit den Scheppingsmiddelaar.

Van den Heilsmiddelaar daarentegen is in de Heidenwereld niets, absoluut niets te vinden. Daar zijn in de Heidenwereld enkele flauwe streepjes van de traditie uit het Paradijs afkomstig; enkele flauwe stralen, doordat ook uit Israel iets kwam tot de Heidenwereld, maar dat bedoelt men niet. Vraagt men: heeft het Heilsmiddelaarschap iets te maken met de Heidenwereld; is in de Heidenwereld eenige προσκυσμος van den Heilsmiddelaar? — dan is ons antwoord beslist: neen.

Dus objectief wel, subjectief niet; eerst als men zóó absoluut onderscheidt, houdt het op onklaar en verward te zijn.

Slaan wij nu de H. S. op, dan onderwijst deze ons, dat het contact tusschen Israel en de Heidenwereld steeds levendig moet blijven. Wij zien een Abraham, maar ook een Melchizedek, en nu lezen wij van dezen laatste, dat hij niet is priester in het verlossingswerk, maar in de natuurlijke wereld buiten de verlossing. Daarom is hij een type van den Zoon van God, omdat hij daar representeert het Creatuurlijke Middelaarschap. De Heilsmiddelaar in Abram kon zijn loop niet beginnen, of hij moest eerst in contact zijn gekomen met het Creatuurlijke Middelaarschap; dit laatste is de grond, het fundament van het eerste. Die verschijning is dus niet toevallig, maar moest zoo geschieden. Zie verder ook in Abrams geschiedenis de openbaring, die Achimelech ontvangt; op Izaäk en Laban; hoe in het huis der patriarchen de heidensche vrouwen van Jozef worden opgenomen, om het heidensche element te representeeren. Let er op hoe in de geslachtslinie van onzen Heere door Ruth het heidensche element weer optreedt. Hoe een heidensche Koningin, die van Scheba, bij Salomo komt. En zoo gaat het de gansche geschiedenis door, tot Israël eindelijk geworpen wordt in de Heidenwereld. Denk ook om de wonderen in Nineve en Babel, die niet alleen strekten om te verschrikken, maar ook om tot bekeering te nopen. En waar Jezus zelf verschijnt, komen bij de kribbe van Bethlehem weer de wijzen uit het Oosten de Heidenwereld representeeren. Bij het groote drama op Golgotha is het weer de heidensche wereld, die in Pontius Pilatus zich slingert om den stam van Israël, opdat de dood van Gods Zoon het product zou zijn van de twee werelden, die der Heidenen en der Joden. Bij het Kruis bespot

Israel zijn Koning en erkent een heidensch hoofdman: Waarlijk deze is Gods Zoon! — In den kring der Apostelen kwam deze tweeërlei opinie tot botsing. Eenerzijds meende men, dat de Joodsche wereld een nieuwe was; anderzijds dat zij was het entsel op den stam, opdat de oude stam goed zou werken. Volgens de eene meening was Israel een stek *naast* den stam; volgens de andere een entsel *op* den stam. Hetzelfde verschil als met de Dooperschen en Methodisten. Volgens de eersten moet elke Heiden eerst Jood worden; hij moet met een boot overgezet van den eenen oever naar den andere. En daartegenover leert Gods Woord: neen, het is niet een nieuwe stam, maar een oogje, een entsel op den ouden stam.

Daarom zien wij, hoe Christus op gansch wonderbare wijze toont, hoe Hij dezelfde creatuurlijke Middelaar is, die ook over de Heidenwereld zegenend de handen uitbreidt in de bekeering van Paulus om het valsche Judaïsme te verbreken. Vandaar ook het neerdalen van het laken met onrein gedierte en het bevel om hiervan te eten; dàt is de veroordeeling van Doopersche en Methodistische gevoelens.

Dit inziende begrijpen wij, hoe Paulus, aan dit punt toegekomen, enthousiast wordt. Dat is het μυστήριον ἀποκεκρυμμένον al die eeuwen door en dat nu φανερόν en ἀποκεκαλυμμένον geworden is, n.l. dat de Heidenen zijn μέτοχοι en dat nu de μεσότοιχον weggaat, die alleen tot nu toe deze beide gescheiden had (Ef. 3 : 9). Waar met zooveel nadruk gewezen wordt op de roeping der Heidenen als een uiterst gewichtig feit, moeten wij dat gewicht ook voelen.

Ef. 2 : 14 leert, dat er niet twee dingen naast elkaar stonden, maar dat er een φραγμός had plaats gehad; het waren niet twee huizen naast elkaar, maar een huis met een μεσότοιχον in het midden; niet twee huizen met een τοῖχος tusschen beide.

Zie ook Ef. 1 : 9, 10, 12 en 13; er is hier sprake van de hoogste wijsheid Gods; en nu zegt de Apostel, dat het mysterie van het Raadsbesluit, dat in de volheid der eeuwen openbaar werd, ons door die wijsheid bekend wordt gemaakt. Cf. ook Ef. 3 : 9—13. Dit mysterie is het hoogste, waar alles op aankomt. En wat is nu dit mysterie? Dat zien wij in Ef. 2 : 14 en in Rom. 16 : 25 en de daarmee parallel loopende plaatsen.

Dit nu duidelijk voelende, begrijpen wij ook, dat aan de vraag, of Timotheus besneden moest worden, de toekomst van hemel en aarde hing. Daarin lag de vraag opgesloten: zal ik met den waren of met een schijn-Christus te doen hebben? De ware Christus is de Heilsmiddelaar, die voortbouwt op het natuurlijke Middelaarschap.

Daarom weerstaat Paulus te Antiochië Petrus; niet waar Petrus ambtelijk spreekt, maar als hij eet en drinkt sluipt in hem een zedelijke feil en deze wordt streng gestraft door Paulus.

De geheele strijd ligt beschreven in Coloss. 1 : 26, 27; Rom. 1 : 19, 20; Rom. 2 : 12 en vele andere plaatsen. Zoo ook in den proloog van Johannes Ὁ Λόγος is daar het nomen proprium van den Scheppingsmiddelaar, aan wien

door een bizondere beschikking Gods het Heilsmiddelaarschap wordt opgedragen. Van dien Λόγος nu wordt gezegd: πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, maar ook: ἐν αὐτῷ ζωὴ ἐστιν καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων; van alle menschen dus, niet alleen van de Joden.

Het zedelijke, intellectueele en aesthetische leven van vroeger en van nu, van heidenen en van geloovigen, is geheel uit de σοφία van den Λόγος.

§ 4. *De Messias onder het Oude Verbond.*

De Heilsmiddelaar bestond reeds eer Hij optrad, in de verwachting van zijn volk, gelijk die verwachting op onderscheidene wijzen opzettelijk door den Heiligen Geest was opgewekt [1]) en door Johannes den Dooper tot een acute crisis wierd geleid. Als middel tot opwekking van deze verwachting bezigde de Heilige Geest drie dingen : n.l. het oor, het oog en het leven. Bij het oor de sprake ; voor het oog de vertooning ; in het leven het drama. Het eerste middel omvat al wat door inspiratie van welken aard ook tot en onder menschen door den Heiligen Geest geopenbaard is, saam te vatten onder den naam van profetie. Het tweede middel omvat alle symboliek. Het derde de Typologie, gelijk die in de heilige personen, in heilige geslachten en in een heilig volksbestaan uitkomt. Inhoud van dezen drievoudig dooreengewevenen ἀποσκιασμός is een Messias, die moest lijden en alzoo in Zijne heerlijkheid ingaan. En deze inhoud is zoozeer hoofdzaak, dat niet uit het levensdrama met zijn typen, symbolen en profetieën zeker Messiaansch ideaal voor persoonlijk en nationaal leven opdoemt, maar dat omgekeerd alle typen, symbolen en profetieën met heel het volk, waarin zij uitkomen, opzettelijk zóó en niet anders tot aanzijn worden geroepen, met het welbewuste doel om dezen ἀποσκιασμός te leveren.

Het „ἵνα πληρωθῇ ἡ γραφή" laat geen andere opvatting toe. De vorm van dezen ἀποσκιασμός is die van het historisch proces. Over eeuwen loopend, komt hij in den loop dier eeuwen tot steeds klaarder ontplooiing ; echter met dien verstande, dat Hij in kiem reeds in het Paradijs gekomen, geboden was en vandaar uit zich organisch ontwikkelt. Zijn gang is niet, dat hij van het onbewuste tot het bewuste opklimt, maar omgekeerd, dat hij altoos aanvangt met de openbaring van het bewuste woord en eerst alzoo door de symbolen en typen overgaat in het leven van het volk. Omdat hij geen σκεδιασις of προσκιασμός, maar ἀποσκιασμός is, doelt hij niet slechts op wat komen zal, maar bevat hij zelf

---

1) „Opgewekt" deugt eigenlijk niet ; het moest zijn : ingegraveerd ; opwekken toch geeft de Ethische idee, alsof zij reeds sluimerde in het volksbewustzijn. In het Holl. spreekt men echter altijd van „verwachting opwekken".

eene vis exhibitiva. In de σκιά was de Messias zelf. Dit komt het sterkst uit in de Theophanieën, die een deel van dezen ὑποσκιασμός uitmaakten.

Toelichting.

De methode, die wij bij de Christologie volgen, is deze, dat wij uitgaan van den persoon, die op aarde optrad. (De Christologische methode raakt de vraag, op welke wijze men, over Christus sprekend, tot Christus moet komen. Zij is onderscheiden van de Dogmatische en Anthropologische methode. Zij hebben dus rekenschap te geven van onze methode). Men kan, om tot Christus te komen, verschillende wegen bewandelen. Men kan den Bijbel opslaan, beginnen bij Gen. 3 : 15, voortschrijden tot het N. T. en zoo geraken tot kennisse van Christus. Deze methode, die vroeger veel werd gevolgd, is de abstract-scripturaire methode. In onze dagen wordt door hen, die Christus niet belijden als geopenbaard in het vleesch, die methode niet gevolgd, maar gevraagd: welken indruk heeft Jezus op zijn omgeving gemaakt? Dus de testes worden opgeroepen; niet Jezus zelf. Een methode, die er toe leidde om te komen tot de negatie van Jezus' bestaan door de Tübinger school. Vraag ik, welken indruk oor- en ooggetuigen ontvingen en ga ik daarop af, dan is de weg geopend om te probeeren, of ik die indrukken ook psychologisch uit hen zelf, uit hun verbeelding, kan verklaren.

De methode, hier gevolgd, is te gaan tot den Heere zelf; Hem te vragen, hoe Hij over zich zelven spreekt; en daarvan als point de départ terug- en later voorwaarts te gaan.

Wij zagen reeds, dat het subject van Jezus beweerde vroeger bestaan te hebben in allerlei vormen en toch onder die alle volkomen identisch te zijn gebleven.

Doen wij nu de eerste schrede terug, dan beginnen wij met Johannes den Dooper, niet met de paradijsbelofte.

Hooren wij, wat ons in de Evangeliën en in andere geschriften wordt bericht van de stemming der Joden in die dagen, dan blijkt, dat zij hooggespannen verwachtingen hadden, dat de Messias komen zou. Dat was het hoofdmoment, dat hen bezielde. De Messiaansche profetie was vroeger nooit zoo gemeengoed geweest van het volk. Eerst na de vernietiging van hun nationaal bestaan wierp het volk zich op de Messiasverwachting; over de verdrukking van het Heden heen zag het volk in de Toekomst; elk Romeinsch soldaat, elke Tollenaar, die de pacht inde, was den Jood een prikkel om aan den Messias te denken, die komen zou. „Nu zijt gij nog meesters en slaat uw adelaar zijn vlerken uit; maar spoedig is uw rijk gedaan en wij beroemen ons op die toekomst, waarin onze Koning verschijnen zal om u te vernederen."

Daar Israel juist door de vreemde overheersching zich op de Messiaansche profetie geworpen heeft, is eerst van dat oogenblik de studie der Messiaansche profetie begonnen. De Sopherim van die dagen onderzochten haar; allerlei bepalingen en détails werden er uit afgeleid. En het was niet een zaak alleen van enkele

vrome dwepers, maar de Koning en zijn hof waren er mee bezig; vandaar dat de Magi uit Babel naar het hof gaan om inlichtingen te vragen. Er waren zelfs personen, bij wie dit een monomanie was gewordən, als bij Simeon en Hanna; zij hadden er alles aan gegeven, om in die verwachting te leven; en door den H. Geest werd hun in bizondere mate de belofte geïnspireerd, dat zij *Hem* zien zouden. Komen wij te Kapernaum aan het strand der zee, dan hooren wij Petrus tot Nathanaël spreken: „wij hebben *Hem* gevonden." Wie iets weet te zeggen van den Messias, heeft het Lösungswort van het toenmalige nationale probleem. De nationale en religieuse verwachtingen van Israël waren samengestrengeld in dat ééne: „Hij komt."

Vandaar het opstaan van pseudo-Messiassen, die (niet door bedrog maar) door inbeelding tot de idée kwamen: „Ik ben het" en een opstand onder het volk verwekten.

Zelfs in de Heidenwereld (denk aan het bekende lied van Virgilius) was de verwachting van een Koning, die komen zou, loopende, deels als nawerking van de Paradijsbelofte, deels door invloed van de Joodsche traditie. De Joden waren machtig in Babel, Egypte en Rome; zij hadden die verwachting als een geheimnis meegedeeld aan de magi en aan de priesters. Overal in het Romeinsche rijk waren toen Egyptische tempels, waar de Egyptische dienst van Isis en Osiris door haar geheimzinnigheid de rijken aantrok, en hen in die tempels hun Bachanaliën vieren deed. Het gewone volk vereerde nog Jupiter etc.; de aristocraten niet meer; ook de dichters en hommes de lettre hielden zich alleen met die Egyptische mysteriën en de magische krachten, die daarin werkten, bezig. Zoo is door Egypte in heel de litteratuur van dien tijd de Israëlietische idée van een toekomstigen Redder doorgedrongen.

Dit hoorde tot de volheid der tijden. Receptiviteit moest er zijn, zou het geloof mogelijk worden. Van die zij bezien is dit machtig moment het psychisch moment, dat correspondeert met 's Heeren komst; de uitgraving van de bedding, om het water te laten doorvloeien, dat straks komen zou.

Toch was de verwachting van Israël, om tot dat paroxysme te komen, van hare zuiverheid beroofd. Daarom was er in Jezus' dagen bijna niemand meer, die de Messiaansche profetieën verstond; zelfs niet in den kring van Jezus' discipelen; zij bezagen de profetieën door den gekleurden bril van het Joodsch paroxysme van die dagen. Was de drang voortgekomen uit het gevoel: „Rome moet weg; een Joodsch Koning moet komen"; gold hun verwachting dus alleen een nationalen held, dan volgt uit den aard der zaak, dat zij geen oog hadden voor den lijdenden Messias, het lam Gods, den עֶבֶד יְהוָה; en evenmin voor het ethisch karakter van den Messias (wel voor het nationale karakter. Hij zal ons verlossen van de Romeinsche soldaten; niet: Hij zal ons verlossen van de zonde van ons eigen hart en van Satan).

Zoo zien wij Jezus optreden als postulaat van 's volks verwachting en toch paste Hij niet op Israëls receptiviteit. De bedding was gegraven, maar ver-

keerd geleid. Wel vindt Hij formeele verwachting, maar de inhoud deugt niet.

Vandaar de eindelooze strijd des Heeren om allereerst in den kring der discipelen het nationale door het ethische te verdringen; om tegenover den dorst naar glorie de noodzakelijkheid te stellen van door lijden tot heerlijkheid te komen. Daarom heeft de Heere in die valsche verwachting niets ingebracht dan het Kruis. En daarom ook is het Kruis den Jood een ergernis; want het zette een brandmerk op zijn nationale verwachting.

Vandaar ook dat de Roomsche Kerk, die een machtig aardsch rijk poogde te stichten, waarin de vervulling van die bedeeling zou gegeven zijn, het Kruis onder bloemen bedolven had en de Hervorming noodig was om die bloemen weg te nemen en de tegenstelling tusschen die valsche nationale verwachting en den waarachtigen Christus weer in 't licht te doen treden.

En nu Johannes de Dooper.

Johannes de Dooper is niet een der profeten, maar een man die de profetisch-ideëele lijn vereenigt met de concreet-reëele lijn, die eindelijk ik de ἐνσαρκώσις van Christus uitkomt.

Er is een profetisch-ideëele lijn, d. i. de lijn der profetie te beginnen met Gen. 3 : 15; die de idée van den Messias ontwikkeld heeft, zijn beeld al klaarder heeft geschetst, de trekken van dat beeld al fijner heeft doen uitkomen en zoo de gedachte van den Middelaar heeft doen schitteren voor het geestesoog.

Een andere is de concreet-reëele lijn, d. w. z. die lijn, waarop ik aantref de zaak zelf, waarvan de ideëele lijn maar de beschrijving gaf. Wanneer nu het kindeke Jezus te Bethlehem in de kribbe ligt, dan is dat het reëele en concrete; maar dit reëele begint niet pas in Bethlehem, want bij die kribbe zit Maria, en Jezus zou er niet zijn als Maria er niet was. Zoo komen wij van Jezus op Maria. En Maria kon weer niet ééne uit de menigte zijn, maar moest *die Maria* wezen, een die in wettige opvolging het geslacht van David kon representeeren. Zoo komen wij dus van Maria door een gansch geslacht van koningen op den man, die de dynastie gesticht heeft, waarvan Maria κατὰ σάρκα den erfgenaam in zich droeg. Dit alles is concreet en reëel. Langs die lijn achter David teruggaande, komen wij op de familie, waaruit hij voortkwam; op Obed en Ruth; zoo op den stam van Juda en eindelijk bij de patriarchen, waar de Heere de eerste punten zette van deze lijn. Izaak is niet geboren uit het levende σπέρμα van Abraham of uit de ovaria van Sara, want de Schrift zegt, dat Sara en Abraham verstorven waren; maar door een wondere daad Gods is hier een nieuw punt gezet; en nu begint de lijn te loopen, die eindigt in het kindeke Jezus, in wien het ψηλαφᾶν volkomen wordt; die lijn gaat in Christus door; in Hem groeit zij; er is toeneming, προκόψις; maar Christus wordt vertrapt, sterft en nu staat eindelijk de concreet-reëele persoon op en vaart ten hemel, waar Hij nu nog concreet-reëel aan 's Vaders rechterhand gezeten is.

Die twee, de profetisch-ideëele en de concreet-reëele lijn, dekken elkaar lang niet altijd; maar zij convergeeren, zij komen meer naar elkaar toe in den loop der historie. Eindelijk is het zoover, dat, als Maria zwanger is van Jezus en

Elisabeth van Johannes en zij elkaar ontmoeten: „het kindeke van Elisabeth opspringt in haar schoot." In die vrouwen (daarom door de Christelijke Kerk zoo hoog gesteld) komt de profetische met de reëele lijn bijna in aanraking. Zoo gaat de convergentie steeds verder voort na Johannes' geboorte, tot eindelijk aan den Jordaan bij den Doop van Jezus de beide lijnen in elkander vloeien. Nu is het einde van de profetische lijn bereikt en gaat alleen de concreet-reëele door.

Nu heeft Johannes de Dooper jaren lang een rol vervuld; terwijl Jezus al leefde; hij kondigde Christus aan, terwijl Christus er reeds was; 30 jaren leefde Christus vóór dat Johannes wist, dat Hij er was. Johannes wist wel dat hij een openbaring zou ontvangen, maar die openbaring was er nog niet. Jezus had 30 jaren geleefd als het concreet-reëele zonder de profetische lijn af te breken. De beide lijnen raakten elkander reeds, maar het snijpunt was nog niet gekomen, dat kwam eerst bij den Doop.

De convergentie dier lijnen drukt Johannes uit door te zeggen: „Hij moet wassen, ik minder worden." De tegenstelling tusschen de beide lijnen door te belijden: Ik doop wel symbolisch met water, maar Hij, die na mij komt, zal u doopen concreet-reëel met πνεῦμα en πῦρ.

Terwijl hij zich onderscheidde van de profeten, doordat hij *doopte* (hetgeen geen der profeten deed), verzamelde hij tevens om zich een groep discipelen, die hij afzonderde om ze aan Jezus te geven. Zijn eigenlijke roeping was niet meer om te profeteeren, maar om *aan te wijzen.*

In een gezin, waar de moeder weer in de verwachting is, wordt al spoedig geprofeteerd; „daar komt weer een broertje of zusje", maar als het kindje er eindelijk is, toont de vader het en zegt: „hier is nu het kind!"

Daarom wordt Johannes ook de Heraut genoemd; hij moest aanwijzen: deze is het; dat was zijn roeping.

Deze verhouding wordt ook uitgesproken èn door Johannes èn door Jezus èn door de Apostelen in de gelijkenis van den Bruigom en en den vriend des Bruigoms.

Verlangde in het Oosten iemand te trouwen, dan ging hij niet zelf op een meisje uit, maar zond zijn vriend (ook nu nog knoopt een vriend wel eens de relaties met het meisje aan), en dat is de vriend van den bruigom. Het is niet 'n vriend, maar op dat oogenblik *de* vriend (matchmaker) van den verliefden jongen man. Is het doel bereikt, dan treedt de vriend terug en blijft de jongen met het meisje alleen over.

Dat nu is de verhouding van Johannes den Dooper tot Christus.

De Heere komt op aarde met de begeerte naar zijn bruid; maar Hij kent haar niet, heeft geen relaties met haar; nu is er een noodig, die dat verband legt; die de beide aaneenschakelt; en daartoe dient de Vriend des Bruigoms, d. i. Johannes de Dooper, die uit het volk uitkiest, wie tot de bruid behoort en nu zegt: „Zie het lam Gods!" En gelijk zulk een meisje soms wel eens dacht: „ik zou dien vriend zelf wel willen hebben" zoo zou de bruid van Christus Johannes wel hebben willen aannemen als Messias. Maar hiertegenover verklaart Johannes: Neen, ik vraag u niet voor mij zelf; ik wil wel een

tijd met u zijn, maar als Hij komt, dan moet gij Hem eenig en alleen toebehooren. Ik moet minder worden; Hij wassen!

Dat was in het Hooglied en in de Psalmen reeds geprofeteerd; dat was het wat Johannes en Jezus zelf en Paulus getuigden, dat de Heere kwam met eene dorstende begeerte naar zijne Bruid. En waar de Bruid Hem niet kent, gebruikt Hij een vriend, Johannes, die voor Hem den dienst van heraut verricht. Cf. Marcus 2 : 19; Luc. 5 : 34; Joh. 3 : 29; Openb. 19 : 17; 21 : 9; Ef. 5 : 26, 27 etc.

De profetische lijn ging dus in Johannes den Dooper onder. Dit blijkt ook hieruit, dat Johannes geen discipel of Apostel geworden is. Niets zou men zeggen lag meer voor de hand; wij zouden denken: Johannes moest in de eerste plaats een discipel geweest zijn. En waar nu Jezus, die de harten kent, Judas kiest en niet Johannes, daar blijkt, dat hier een andere dispositie voorhanden was; want voor het discipulaat is er natuurlijk voorbereiding geweest. Dat Johannes de Dooper niet en wel iemand als Thomas gekozen wordt, is voldoende om te doen gevoelen, dat Johannes de Dooper een andere lijn, een andere species, is.

Vandaar dat Johannes ook na den doop van Jezus met zijn werk is voortgegaan. Voor velen was de Heere nog niet gekomen; aan hen moest Johannes 's Heeren komst nog aankondigen.

In den Doop van Jezus is de convergentie van de profetisch-ideëele en de concreet-reëele lijn volkomen. Het ideaal doopt altoos het reëele, niet omgekeerd. 't Was daarom de profetisch-ideëele lijn, die den doop bedienen moest aan Hem, die als drager van het concrete optrad.

Was dit ideëele in Johannes iets geweest in den zin van Schiller's idealen, d. w. z. een hoog opgeklommen „Steigerung" van eigen wenschen, dan zou door hem op het vleeschgeworden Woord nooit de stempel kunnen gezet zijn. Maar omdat Johannes de slotdrager was, die het resultaat van geheel de ideëel-profetische ontwikkeling in zich resumeerde, en die zijn ideaal dus van God had, nu was ook de stempel, op Jezus bij den Doop gezet, niet menschelijk, maar Goddelijk. En Jezus werd gedoopt niet doordat een deel van Johannes' geest op Jezus viel of doordat hij Hem zijn mantel gaf, gelijk Elia aan Elisa, maar doordat de Heilige Geest σωματικῶς als een duive op Hem nederdaalde. Evenals het kenmerk van het profetische is, dat het van boven komt, zoo droeg ook dit den stempel van „van boven" te komen, niet alleen zichtbaar (de duive), maar ook hoorbaar. Vandaar de stem: deze is mijn geliefde Zoon! — Dat is het, wat wij hierboven zeiden: Johannes was wèl een aanwijzer van Christus voor de anderen, maar de Heilige Geest voor Johannes zelf".

Hij verschijnt daarom juist, zooals ook de profeten het land zijn doorgegaan; als de עֶבֶד יְהוָה; aan hem was geene heerlijkheid; sprinkhanen en honig was zijn voedsel; een kemelsharen mantel zijn kleed; de woestijn zijn woning. En terwijl Johannes nu niets aanbiedt dan armoede, komt de δόξα van boven, als de hemelen zich openen en de duive gezien wordt.

In hem komt dan ook het profetische en de wet samen. Meer dan eenig profeet is hij de wetsprediker, en juist de vereeniging van het Thoraïtische en Nebiïtische karakter, maakt dat de Wet in hem wordt de παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν. Dit karakter der Wet, dat zij vroeger nooit kon hebben, maar kreeg door de vereeniging met de profetie, komt in Johannes uit. Toen de Wet, in het profetisch kleed gehuld, sprak: „Zie het Lam, dat de zonde der wereld draagt", toen was zij zoo reëel mogelijk.

Laten wij thans, onze retrospectieve methode volgende, nagaan de Messiaansche profetie, die achter Johannes den Dooper ligt.

Bij van Oosterzee in de Christologie van het O. V. beperkt tot de bekende „Messiaansche teksten" en hunne behandeling; op alle proponents-examens wordt deze methode gevolgd; en zelfs Böhl doet zoo in zijn Dogmatiek, hoewel het organisch verband bij hem meer op den voorgrond treedt.

Wij mogen hier niet aan meedoen. Wat wij hier behandelen is Dogmatiek, geen exegese; wij moeten dus ook hier systematisch werken.

Wat is nu de Messiaansche profetie van het Oude Verbond? Daartoe moet ik zien, hoe Christus in het O. T. als totum verschenen is en moet ik vragen: hoe kwam Hij er en welke werking had Hij als totum?

Nu vinden wij in het O. T. een portret van Christus met een onderschrift er onder; of neen, een buste met zijn naam er op gebeiteld; maar ook dit beeld is nog niet voldoende; wij vinden er — met eerbied gesproken — een acteur, die Jezus speelt, die voor Messias acteert en Hem voorstelt. In het O. T. m. a. w. worden allerlei pogingen gedaan, om Christus toch maar te laten zien, zoolang Hij zelf nog niet in het vleesch gekomen was.

Wanneer in Londen een beroemd persoon komt, b.v. een Schah van Perzië, dan introduceeren de bladen hem reeds van te voren; zijne portretten worden verkocht; de winkels étaleeren reeds Perzische dingen; en dat alles dient om te maken dat hij reeds half leeft in de exspectatie der menschen, vóór hij er nog werkelijk is.

Zoo is er metterdaad een reëel vooruitleven; bij kinderen (en ook wij zijn nog vaak kinderen) is de voor- en napret dikwijls grooter dan de pret zelf; de realiteit geeft in waarheid vaak niet het eigenlijke genot, maar wel hetgeen er voor en na komt. De realiteit maakt ons onvrij; vooraf daarentegen zijn wij vrij en na afloop eveneens; en dan genieten wij meer.

Breng dit nu op Jezus over; mits heiliglijk. Er is een leven van Jezus vóór, toen en nadat Hij verschenen is. Daar nu het leven van Jezus een geloofsleven is, is de realiteit in 't midden het armst. Vergelijk het tobbend en sukkelend voortgaan van de discipelen tijdens Jezus omwandeling op aarde, met hetgeen een Jesaja vóór en een Paulus en Johannes na Jezus' dood ondervonden; hoeveel rijker was het laatste niet in heerlijkheid en glans. Daarom heeft Jezus zelf gezegd: „Het is u nut, dat ik henenga!"

Daarom moeten wij ook op het O. T. niet terugzien met minachting, als bevatte dit slechts schaduwen en als ware het Evangelie het eigenlijke. Neen; de drie jaren, dat Jezus op aarde leerde, zijn de armste van de Kerk; de realiteit van Jezus drukt te veel; de vrije geloofsontwikkeling komt daardoor niet; het genieten kwam eerst, toen Christus ten hemel voer.

Er is dus wel degelijk een subjectieve realiteit, zoowel ten goede als ten kwade, vóór de realiteit zelf komt. Bij iemand, die een operatie moet ondergaan of die ter dood veroordeeld is, is de doodsangst van te voren veel sterker dan de realiteit zelf. Zoo is het ook met vreugde. Menschen, die hun zilveren bruiloft vieren, hebben een jaar van te voren reeds genot en al de voorpret is op dien eenen dag niet te realiseeren. Wat geniet men niet op een gymnasium in het vooruitzicht student te worden; en dat genieten is reëel; men leeft er in; terwijl, als de ontgroening volgt, een sombere sluier over al die idealen wordt heengetrokken.

Ook bij het O. T. was er niet alleen verwachting, maar ook reële vooruitgenieting. Die moest gewekt. Hoe? Door den H. G., die daartoe twee middelen bezigde: woord en kunst. Hij gebruikte het woord, de profetie, het geïnspireerde; maar ook de kunst om te boetseeren en te photographeeren, om aan de Vaderen onder het O. V. den Christus te geven. En toen dat beeld ten voeten uit voor hen kwam te staan, heeft de H. G. in de profetie het onderschrift steeds duidelijker gegeven: het was Christus.

Nu heeft de kunst, gelijk de Aesthetiek ons leert, tweeërlei terrein, n.l. van het oor óf van het oog; of van het oor en oog samen in het dramatische. Het geheele kunstgebied is daaronder begrepen.

Die drie liggen in de H. S. voor ons:

1. in de heilige zangen (voor 't oor);
2. in de symbolen (voor 't oog);
3. in de typen (voor oog en oor beide).

Het is niet toevallig, dat er behalve profetieën ook typen en symbolen in de Schrift zijn, maar die drukken eerst de éénheid uit.

Wat is nu het verschil tusschen deze drie onderling?

1. Wat beoogt de Psalmodie? — Er wordt een lied gezongen, b.v. Ps. 22. Denk u dat dit lied gehoord wordt en zijn vollen indruk op u maakt; dat het èn wat zang èn wat numerus betreft tot zijn recht komt, welk gevoel wordt dan in u gewekt? Gij hoort iemand klagen, maar ook straks die klacht in jubeltonen overgaan; en die beide overtreffen verre, wat gij onder menschen ooit hoordet. Het blijkt dat iemand, een ongekende, in dien klager klaagt en zoo wordt het oor zoekende om te vragen: wie is Hij? En dan komt de profetie in Jesaja 53 en zegt: „In al hun benauwdheden was hij benauwd!" en geeft aldus antwoord op de vraag, wie die verborgen klager is.

Evenals Paulus te Athene een altaar vond aan den onbekenden God, zoo vinden wij bij Israël ook een ongekenden Messias; achter alles is een persoon, die gezien en niet gezien, gehoord en niet gehoord wordt.

2. Maar dit deel der kunst is niet genoeg ; bij goed onderwijs wordt ook het oog gebruikt als vehikel, waarmee de realiteit van een zaak in het volksbewustzijn wordt ingebracht.

God geeft dat vormelijk onderwijs door op allerlei manier in kleuren en lijnen (de zichtbare kunstwereld) denzelfden indruk te maken. Dit is geheel de ceremoniëele dienst; geheel de heilige symboliek. En die heilige symboliek is de hoogste kunst, want zij is niet willekeurig gegrepen, maar absoluut gegeven. Immers, wanneer zij hare intrede doet, zegt de Heere tot Mozes (Ex. 25 : 9 en 40): „Zie dan toe, dat gij het maakt בְּתַבְנִיתָם, hetwelk u op den berg getoond is." Elk ding had zijn eigen תַּבְנִית. Er is dus een hooger type waarnaar die aardsche dingen zich richten en zoo ontstaat een reëel verband tusschen die symboliek en Christus. Het is niet: Christus daarboven en die dingen hier. Neen, maar Christus daarboven bracht ook den hemel en al het zijne voort; de hemel en al zijn pracht staat in verband met Christus; die תַּבְנִית is uit den Logos gevloeid. En gelijk nu het Heilsmiddelaarschap steunt op het Scheppingsmiddelaarschap en tusschen die beide een noodzakelijk verband bestaat, zoo is ook die heerlijkheid daarboven in noodzakelijk verband met den Messias; en waar nu ook die aardsche dingen gemaakt zijn, niet naar willekeur, maar naar het hemelsche voorbeeld, daar is zoo ook een band van eenheid tusschen die symbolen en Christus.

Nu is er tusschen hetgeen God laat groeien en wat de mensch werkt dit verschil, dat, als men beide met een microscoop beziet, het menschenwerk grof er uit ziet en Gods werk, hoe nauwkeuriger ik het bekijk, al fijner en schooner wordt. Een Sheffield's mes, onder een microscoop bezien, wordt grof en ontoonbaar; de doorsnede van een boomschors toont altijd schooner verbinding.

Zoo is het ook met heilige en profane symboliek. Alle profane symboliek, microscopisch bezien, valt tegen; alle heilige symboliek mee. Let men op de keuze der houtsoorten bij de laatste, op het koperwerk, op de weefsels etc., altijd meer ontdekt men, hoe zij de schoone realiteit der תַּבְנִית weergeven.

3. Maar ook bij de symboliek laat de Heilige Geest het niet. Hij heeft Christus niet alleen doen hooren in de profetie, maar ook getoond; en niet alleen *ge*toond in de symbolen, maar ook *ver*toond. En dat is de typologie.

Het leven van Israel van den aanvang tot het einde is één groot drama; en zoo schoon is door geen dichter ooit een drama gesponnen als het groote drama, dat de Heilige Geest gespeeld en vertoond heeft in Israel.

En evenals bij een drama worden aangewezen personae, die rollen vervullen moeten, zoo treden ook in Israel personae op, die hun rol instudeeren en spelen.

Nu is de hoogste kunst voor een acteur, te *vergeten* dat hij speelt; zóó voor een Othello te spelen, dat men meent het te zijn. Dat onbewuste spel, die realiteit voor het bewustzijn, is in Israel bereikt. Noch Salomo, noch David, noch

Daniel zijn er zich van bewust, typen van den Heere te zijn. Meer nog; als zij het geweten hadden, dan waren zij geen tijpen meer geweest.

Gelijk men nu in Italie een impressario noemt iemand, die het best de rollen weet in te prenten aan zijn sujetten, zoo is ook de Heilige Geest de optimo impressario, die deze typen zóó weet in te drukken in de personen, die optreden, dat zij de realiteit in zich dragen; niet alleen in hun woorden, maar ook in hun handelingen (τὸ δρᾶν), in hun lijden, worstelingen, triumfen enz. Zoo is in de gansche geschiedenis van Israel, van Abraham, Jakob, Jozef, Simson, Ruth, Samuel, de koningen, priesters en profeten; van het lijdende volk van God; van de vromen, die geplaagd en voor niets gerekend werden, en van de onschuldigen, die als schapen ter slachtbank gingen — één groot drama met deze bedoeling om de gedaante van Christus in al zijn staten, ambten en werkzaamheden van verzoening, rechtvaardigmaking, heiligmaking en verheerlijking uit te spreken en af te beelden en in het leven te toonen aan Israel.

Langs dien veelzijdigen weg was het gelukt aan den Heiligen Geest, om in Israel, waar zoo gesproken en gezongen, geworsteld en getriumfeerd was, den Christus disponibel te stellen. Niet alsof allen het vatten; neen, duizenden merkten er niets van. Maar zoo is het ook bij ons; hoevelen begrijpen bij eenige symboliek of bij een stuk, dat opgevoerd wordt, de bedoeling niet, ook al zien zij de personen en al hooren zij de woorden.

Daarvoor was noodig sympathie van 't hart.

Zoo hebben de geloovigen, onder het Oude Verbond, die deze sympathie bezaten, even goed als wij den Christus gehad en genoten, en dit is het groote kunststuk, dat de H. G. heeft tot stand gebracht.

Wij zagen hierboven, hoe bij de symboliek de symbolen niet willekeurige teekenen zijn, maar genomen naar de aan Mozes op den berg getoonde תַּבְנִית en ook hoe deze samenhang weer wees op het noodzakelijk verband tusschen den Logos en den Messias.

De bedoeling hiervan gaat zóóver, dat, als ik David zie optreden in Ps. 22 of den עֶבֶד יְהוָה in Ps. 40 hoor en daar de teekening van het kruislijden vind en de sterke uitdrukking lees: „Zie ik kom om Uwen wil te doen; in de rol des boeks is van mij geschreven", wij dan niet in de war moeten raken en zeggen: het begin van dezen psalm is van David, het vervolg van Jezus. Want dan was de eene psalm Messiaansch de andere niet; dit vers wel, dat vers niet. En dat gaat niet. De grondfout van deze beschouwing ligt hierin, dat men niet vat, wat wij van de תַּבְנִית zeiden.

Als een fotograaf in zijn toestel een beeld opvangt, is dit niet toevallig, maar het hout, het koper of wat gij nemen wilt is er expresselijk op gemaakt om het beeld op te vangen.

Zoo ook als David daar staat, dan is het niet zóó, dat David er was, en nu in zijn leven een zekere speling van lijden en heerlijkheid voorkwam; maar

zóó, dat het lijden van Christus en de teekening daarvan in den Raad Gods besloten was; en dat nu David zóó geboren wordt expresselijk in dat lijden gevoerd is, die nooden gekend heeft en die woorden heeft leeren uitspreken, opdat als vrucht van dat alles zou voortkomen het beeld van den Christus. Het is dus niet hier David en daar Christus, die iets van elkander hadden, maar die twee zijn één. Niet Christus leed zoo, omdat David zoo geleden had, maar omgekeerd; Davids lijden was een praefiguratie van dat van Christus.

Voor een niet-Gereformeerd mensch is dit moeilijk te verstaan. De Bijbel laat alle dingen voortkomen uit den Raad Gods; de historie is volgens haar slechts aflezing van wat in Gods Raad van eeuwigheid stond. De Schrift laat nergens speelruimte voor willekeur of toeval; alles geschiedt volgens haar „naar den bepaalden raad en voorkennisse Gods".

Dat is het verschil tusschen de Gereformeerden en de anderen; die anderen gaan op de rol van Gods Raad iets bijschrijven; terwijl de Gereformeerde al wat de menschen er op schreven er af doet en den Raad Gods zelf laat spreken.

In den Raad Gods is op éénzelfde moment het lot èn van David èn van Christus geprocreëerd; en indien men in de eeuwigheid nog een opeenvolging van momenten kon denken, dan zou men daarin eerst Christus en daarna pas David zien optreden.

Op Ex. 25 : 9 en 40 moet dus als op een der grondwaarheden van heel de Schrift wel gelet.

Laten wij thans tot den inhoud der Messiaansche profetie overgaan.

De Heere Jezus gaf dien zelf aan in Luc. 24 : 27, welke tekst daarom de hoofdplaats is voor de Messiaansche profetie. In het gesprek met de Emmausgangers nam de Heer niet enkele hoofdstukken uit Jes. en enkele Psalmen, maar Hij doorliep met hen „al de schriften." Het geheele O. T. is Messiaansch. [Niet in Coccejaanschen zin (die al de personen tot schimmen maakte), want Coccejus is een vijand van de Geref. Kerk en de oorzaak van het bederf der deutschen Reformirten Kirche.] Daarom staat er ook in vers 32: „*διήνοιγεν ἡμῖν τὰς γραφάς*;" zij waren voor hen „een gesloten boek" en moesten daarom door Christus ontsloten worden.

Laat ons nu vers 27 nagaan, waarvan elk woord beteekenis heeft: *ἀρξάμενος ἀπὸ Μωϋσέως* (d. i. van Gen. 1 af) *καὶ ἀπὸ πάντων τῶν προφητῶν* (d. i. van Samuel en de Koningen tot Maleachi toe) *διερμήνευσεν αὐτοῖς ἐν πάσαις ταῖς γραφαῖς* (in singulis libris; niet hier en daar; bijv. in Esther en Spreuken niet, in Jesaja wel, maar overal in elk boek is Christus *τὸ πᾶν*) *τὰ περὶ ἑαυτοῦ*.

En nu is dit de inhoud van de profetie vers 26:

1. *Χριστός*.
2. *ἔδει παθεῖν*.
3. *εἰσελθεῖν εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ*.

Die drie momenten zaten in alles in; en dat het doel van de profetie was, dat de Christus zou gekend worden, blijkt uit vers 25.

In vers 27 vinden wij dus den inhoud der profetie; hoe hebben wij ons dien nu te representeeren?

De zonde komt in de wereld en brengt den vloek met zich mede. Nu is bij ieder mensch, die geboren wordt, een dubbel streven; eenerzijds: och, kon ik die zonde maar van mij af doen; anderzijds: kon ik dat lijden maar ontkomen! — Niemand is willig zondaar; niemand lijdt willig. Altijd is er reactie en wel meestal in omgekeerde orde: eerst tegen het lijden, dàn tegen de zonde. Niet alleen bij de kinderen Gods, maar ook bij de diepste zondaars, bij de dronkaards en wellustelingen vindt men nog wel tijden, dat zij reageeren tegen de zonde. Dat reageeren van den zondaar, die ellendig is geworden, tegen de ellende en de zonde is iets gansch natuurlijks. Nu roemt men dat en zegt: „zie welk een goed element in den mensch is die wroeging over het kwaad; een ieder doet toch zijn best om de ellende en de zonde te stuiten." En nu komt de Messiaansche profetie en getuigt: Dat alles is uit den duivel; het zijn Ezau's tranen, die een plaatse des berouws zocht, maar niet vinden kon. Zóó, zegt zij ons, komt gij er nooit, o mensch; zóó zinkt gij altijd dieper. Maar wilt gij daarentegen in dat lijden ondergaan en u zelf in den dood geven, dan zal uit dien dood het leven geboren worden en redding voor u opdagen. „Die zijn leven zal willen behouden, zal het verliezen; en die het zal willen verliezen, zal het behouden!" — dat is de tegenstelling tusschen de Messiaansche profetie en het streven der natuurlijke wereld.

De Heidenen waren evenzeer als Israël worstelende tegen de ongerechtigheid. Overal zijn mannen opgetreden, die betere aspiraties wilden opwekken. Maar het heeft nooit geholpen; eer is het erger geworden. Daarom veroordeelt Gods Woord dat er tegen in worstelen der menschen, alsof men er zóó iets aan doen kon, en zegt: „Gij moet overtuigd zijn, dat gij er niets aan veranderen kunt: dat het eer door uw pogen erger wordt, dat op ethisch en sociaal gebied niet tegen den stroom kan opgeroeid; dat het volk weg is. Slechts één weg is er tot verbetering; gij moet den dood uitdrinken; dan kan hij u geen kwaad meer doen. Dáár staat de beker met den dood er in; drink hem leeg tot den laatsten druppel en het leven komt weer."

Dit hangt samen met de quaestie van de gerechtigheid Gods, die in het O. T. met de Messiaansche profetie op één lijn staat. Die menschen, die tegen de zonde en de ellende worstelen, is het te doen om zich *zelf* te verlossen. De diepste grond van hun worsteling is dus zucht naar zelfbehoud, naar zelfredding. Zij hebben in hun ethisch en sociaal streven zich zelf lief, maar bekreunen zich niet om de eere of het recht van hun God.

Nu is het in de realiteit zóó, dat alle menscheneer en deugd en geluk afhangt van het Recht Gods. Het verkrachten van dat Recht Gods maakt ongelukkig; als het Recht Gods doorgaat, dan eerst is de mensch gelukkig.

Daarom staat het zóó: „laat het Recht Gods in alles zoo kras mogelijk doorgaan en dan komt het geluk weer; eerst de rechtvaardigmaking en als vrucht daarvan de heiligmaking."

Maar de natuurlijke mensch zegt: het Recht Gods stel ik ter zijde; de heiligmaking is hoofdzaak; laat ik maar eerst heilig gemaakt worden, dan komt het geluk wel van zelf.

Dat nu is dwaas, omdat 's menschen geluk en heiligmaking hangen aan het Recht Gods.

Iemand heeft een zolderkamertje op de vierde verdieping; de muur verzakt; nu kijkt hij niet om naar de fundamenten, maar beplakt de scheur met een stuk papier en meent klaar te zijn. Maar eindelijk gaat de scheur door tot in de fundamenten en zakt het mooi behangen kamertje ineen. Zoo is het ook met den zondaar; hij bekommert zich niet om de scheuren in het Recht Gods, maar werkt aan eigen heiligmaking totdat hij eindelijk met zijn goede werken in de eeuwige diepte wegzinkt, en dan blijft er van al die heiligmaking niets over.

Daarom heeten in het O. T. de goede menschen: „rechtvaardige menschen"; d. w. z. menschen, die altijd met het *recht* bezig waren (niet „gerechtig," want zij waren soms groote zondaars). Rechtvaardige menschen zijn zij, die op de fundamenten letten; die niet vragen in de eerste plaats wat er met *hun* ziel gebeurt, maar hoe het met God en Zijn heiligen naam gaat en eerst *ten gevolge* daarvan hoe het met 't fundament staat, waarop zij zelf staan. Vandaar dat in de H. S. weinig sprake is van heiligmakende menschen, veel van de „rechtvaardigen."

Nu is er eigenlijk slechts één rechtvaardige; alle anderen zijn nu eens meer, dan eens minder rechtvaardig. Die rechtvaardige is de Messias. Hij heeft zich alleen en uitsluitend met dat Recht Gods bezig gehouden; daarom heeft Hij zich zelven in den dood geworpen, om dat Recht Gods weer te voorschijn te brengen.

Vatten wij dit goed in het oog, n.l.:

ten 1ste dat men alle eigen pogen tot heiligmaking moet opgeven en den dood moet uitdrinken;

ten 2de dat de qualiteit van een persoon alleen hiervan afhangt, of hij zich als hoofdzaak bezig houdt met het Recht Gods;

dan wordt het heele Oude Testament voor ons verstaanbaar.

Die twee nu, dat is het „ἔδει παθεῖν en" het „ingaan in de eeuwige heerlijkheid."

Want ook naar δόξα, de combinatie van geluk en heiligheid (niet inwendig geluk en uitwendige ellende, maar in- en uitwendig geluk), streeft ieder. En dat doet Christus dan ook; maar Hij doet het op de rechte wijze. Eerst leed Hij en daarna pas ging Hij in de heerlijkheid in. En dien weg moet ieder volgen of hij gaat mis,

---

Als wij nu de profetieën zelf opslaan, vinden wij het eerste knopje in Gen. 3 : 15. En wat zien wij daar? — Het *Recht Gods*. God treedt niet als trooster, maar als rechter op. (De teksten zonder hun verband te beschouwen is verderfelijk; ook Gen. 3 : 15 moet dus in zijn verband genomen.) Deze Messiaansche profetie staat in een *vonnis*. Eerst komt het vonnis over Adam; geen woord

van vertroosting behelst dit, alleen het handhaven van Gods recht. Daarna volgt het vonnis over Eva, waarin evenmin een woord van vertroosting te vinden is. En nu komt ten derde het vonnis over Satan (ook dit is een vonnis en geen vertroosting): „uw kop zal verpletterd worden", en *in dat vonnis* ligt nu de kiem der Messiaansche profetie.

En deze profetie behelst ten 1ste: „dat er vijandschap zal gezet worden tusschen het zaad der vrouw en dat der slang", m. a. w. dat er een aparte daad van boven gedaan zal worden (d. i. שׁוּת), die een einde maakt aan de vriendschap tusschen den mensch en satan, die den mensch ongelukkig maakt;

ten 2de dat daaruit zal voortvloeien het lijden van den mensch; „hij zal in de verzenen gestoken worden."

ten 3de dat juist dit lijden hem de redding en de heerlijkheid zal aanbrengen: „en gij zult zijn kop vermorzelen."

Hier hebben wij dus hetzelfde als in Luc. 24 : 27, want ook daar was sprake van het zaad der vrouw, dat ἔδει παθεῖν en aldus εἰσελθεῖν εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ.

En dat nu is het groote probleem, hetgeen de profetie ons gaat oplossen, hoe die twee waarheden met elkander kunnen gecombineerd; hoe de mensch voldoen kan aan den strengen eisch om den beker des doods uit te drinken en toch het leven kan vinden. De solutie is het kruis van Golgotha. De zondaar wordt gesubsumeerd in den Zoon van God; drinkt in Hem den eeuwigen dood uit; staat in Hem weder op en is in Hem verheerlijkt geworden. Die subsumeering is het: „een plante met Hem geworden zijn."

Nu springt telkens in het oog, hoe in het N. T. heel de loop van het „παθεῖν" en het „εἰσελθεῖν εἰς δόξαν" verklaard wordt uit het O. T., met de formule ἵνα τελειωθῇ ἡ γραφή; zoo sterk dat wij zelfs lezen, dat Christus, „opdat de Schrift vervuld zou worden" uitriep: „Mij dorst." De voorstelling is hier deze: Jezus, aan het kruis hangende en wetende dat het heele beeld der profetie in Hem vervuld was, behalve het διψῶν, zeide nu διψῶ en zoo is de Schrift vervuld geworden.

Gaat men de Evangeliën na, dan vindt men telkens dit ἵνα τελειωθῇ ἡ γραφή herhaald; zelfs bij de kleinste détails; bij het vermelden van de mede-kruiselingen; bij het verraden om 30 zilverlingen; bij het niet gebroken worden der beenen; bij het koopen van den akker des bloeds etc.

Wij danken deze waarheid aan de Tübinger school. Toen de Christenen de organische eenheid van het O. en N. T. niet meer voelden, kwam de Tübinger school met deze stelling: „Het Nieuwe Testament is geheel verzonnen. Men heeft van Christus bijna niets afgeweten en daarom het een en ander aan het O. T. ontleend. Zoo bijv. is Jezus niet te Bethlehem geboren, maar men zeide dit, omdat het in 't O. T. stond." De Tübinger school heeft dit geëxaltereerd en misbruikt, maar op zich zelf kan men die waarheid niet sterk genoeg op den voorgrond doen treden: „ja al wat in het N. T. staat, zit in het Oude Testament." Had men slechts de macht het O. T. goed te lezen, dan was het N. T.

niet noodig. Kon men evenals Jezus „de Schriften openen", dan zou men in het O. T. het heele Evangelie hebben, ja ook de Brieven; want al wat Paulus schreef, haalde hij ook uit het O. T.

Toch moeten wij daarom het N. T. niet op zij zetten; niemand kan dit doen dan God zelf. Wij hebben noodig den reflex en de realiseering van het O. T., om hetgeen daarin vervat is te verstaan.

Wel moeten wij echter goed inzien, dat het N. T. niet iets additiefs, iets nieuws is; maar dat het O. T. in het N. zijn knop slechts ontplooit.

Laat ons thans terugkeeren tot Joh. 19 : 28; wij wezen er reeds op, hoe deze woorden hier een praegnante beteekenis hebben. Er staat niet: *καὶ λέγει ὁ Ἰησοῦς: Διψῶ καὶ οὕτως τελειωθῇ ἡ γραφή*, maar „*εἰδὼς* (dit wijst op het bewustzijnsleven; die „weet" heeft zich vooraf rekenschap gegeven en er over nagedacht) *ὁ Ἰησοῦς ὅτι πάντα* (sc. *ἃ ἦν γεγραμμένα περὶ αὐτοῦ*) *ἤδη τετέλεσται, ἵνα* (is een particula finalis, niet rationalis) *τελειωθῇ ἡ γραφή, λέγει· διψῶ.*" Voor ons is dit bijna onbegrijpelijk, maar het staat er. Er staat niet: *Hem dorstte* en daarom zei Hij: Mij dorst. Neen, van de vraag, *of* Hij dorst had, wordt geheel afgezien en eenvoudig gezegd, dat Hij zeide: Ik heb dorst, opdat de Schrift vervuld zou worden.

Kwam dit alleen hier voor, dan kon men nog vragen: is dit wellicht Johanneïsch, maar dit is zoo niet, hetzelfde vinden wij ook in Matth. 26 : 54. In Gethsémané, toen Judas Hem verried met een kus, de agenten de handen aan Hem sloegen en Petrus het zwaard trok, zeide de Heere: Petrus doe dat niet. *Πῶς οὖν πληρωθῶσιν αἱ γραφαί, ὅτι οὕτως δεῖ γενέσθαι.* Jezus is hier dus niet aan het onderwijs geven. Wij vinden het natuurlijk, om het O. T. aan te halen bij een catechisatie of preek of college, maar als het op sabeltrekken aankomt, gebruiken wij geen bijbelteksten. Maar Jezus zegt zelfs in zulk een hevig moment als dat zijner overlevering tot Petrus: dat zwaard weg, want hoe zal anders de Schrift vervuld worden. Geheel hetzelfde dus als bij het *δψῆν*. Daar lag een program; zoolang dat niet vervuld was; zoolang er nog stukken van over waren, heeft Jezus geen rust. En daarom als Petrus het zwaard trekt, roept Jezus uit: Houd op; ik moet eerst dit program ten uitvoer brengen.

In vers 56 krijgen wij weer hetzelfde: *τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν, ἵνα πληρωθῶσιν αἱ γραφαὶ τῶν προφητῶν* Er staat niet: „het geschiedde en het was zoo voorspeld", of: „het was voorspeld, omdat het geschieden zou"; maar er staat: „dit alles is geschied, *opdat* de profetie zou vervuld worden." Wij krijgen dus den indruk, dat, hetgeen geschiedde, alleen om de profetie geschiedde.

Joh. 13 : 18 vinden wij hetzelfde „*ἵνα πληρωθῇ*" weder; niet iemand van buiten af mocht Hem verraden, maar een zijner discipelen moest dat doen, opdat etc.

Joh. 19 : 36 wordt de vervulling van de Schrift als het *doel* voorgesteld en de zaak slechts als het middel, terwijl wij juist de profetie als het middel en de zaak als het doel zouden aanmerken.

Ja, wat zelfs nog sterker is, in het hoogepriesterlijk gebed, door Jezus uit-

gesproken vóór Hij Gethsémané inging, vinden wij wederom ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ (Joh. 17 : 12).

Dat is dus de doorgaande toon van de H. S.; de dingen gebeuren „opdat de Schriften vervuld zouden worden".

Om ons dit in te denken, moeten wij vragen: Quid prius: verbum aut res? (De Profetie is het woord; de zaak wat er uit voortkomt.) Keeren wij nu terug naar Gen. 1 : 3, וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי אוֹר וַיְהִי־אוֹר, dan zien wij dat het woord er het eerst was en dat de zaak uit het woord voortkomt. Het licht komt ἵνα πληρωθῇ ὃ εἶπεν ὁ Θεός; kwam het licht niet dan was God een leugenaar; het licht moet komen om God tot een waarheid sprekend God te maken. Eerst is de Λόγος en de geheele κόσμος in Hem; dan komt de κόσμος uit den Λόγος te voorschijn.

Zoo gaat de profetie geheel het O. T. door. De valsche voorstelling mag niet geduld, alsof er eerst dingen geschiedden en de kinderen dan daarover nadachten en zoo tot religieuse denkbeelden kwamen, waardoor zij vatbaar werden voor hoogere inzichten, die zij bezongen in hun liederen en neerlegden in hun profetieën. Dan zouden de daden er eerst geweest en daaruit door reflexie het woord voortgebracht zijn. Juist omgekeerd vinden wij in het O. T. eerst voorzegd, wat er komen zou en dan komt het.

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים geldt niet alleen van de Schepping, maar van heel het O. T. Dat toont ons Genesis, het boek der תּוֹלְדֹת; תּוֹלְדֹת is het geboren worden uit het woord. Vooral zien wij dit bij Izak. Komt Izak eerst en wordt er daarna over hem nagedacht en gesproken? — Neen, eerst is het woord, de belofte van Izak er en dan komt hij pas zelf. Dat is de beteekenis van de ἐπαγγελία en dat is ook de reden, waarom de vrome zoo op die beloften Gods steunt; voor hem is een belofte niet een door een gewoon mensch gesproken woord, waarvan de vervulling zich kan laten wachten, maar iets wat zeker komen moet. Evenals het in het N. T. telkens heet ἵνα πληρωθῇ ἡ γραφή, zoo zouden wij het ook hier van Gods belofte kunnen zeggen. Daarom repeteert zich in Izak: וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי יִצְחָק וַיְהִי־יִצְחָק. Vandaar zegt Rom. 4 : 17 „God toonde zich almachtig; Hij riep de dingen, die niet zijn, alsof zij waren".

Zoo is er in het heele O. T. nooit eene gebeurtenis, waarop later het nadenken volgt; altijd komt eerst het Woord en daarna de zaak uit het Woord, om het Woord waar te maken. Vandaar eerst het προφητεύειν en daarna de zaak.

Dit is nu ook waar ten opzichte van Jezus; het gansche O. T. is saam te vatten in deze formule:

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי הַמָּשִׁיחַ וַיְהִי־הַמָּשִׁיחַ.

Dat is eerst het rechte begrip van de Messiaansche profetie. Wie dat vat,

vat de Messiaansche profetie in haar geheel; die begrijpt op eens, hoe alles niets was dan één machtig Scheppingswoord van Jehova: de Messias kome!

Stel eens, dat wij aanwezig waren geweest bij de Schepping en dat wij de stem des Heeren gehoord hadden ruischende langs de vlakte: „dat de aarde uitschiete grasscheutjes, kruid zaadzaaiende naar zijn aard", dan zouden wij immers naar de aarde gekeken hebben of zij voortsproot en als zij het niet deed, dan zou er angst over ons gekomen zijn.

Zoo nu is het ook bij Jezus' komst. Er was een levenswoord uitgegaan: „daar zij een Messias". En nu bestond het lijden en de angst en de zorg van Gods volk na Maleachi hierin, dat zij wachtten op de komst van dien Messias en de Messias nog niet kwam.

Maar nu komt de Messias eindelijk; en ook is er bij Hem dorst om dat scheppingswoord te vervullen; evenals wij tegen de aarde zouden gezegd hebben: spruit toch uit, opdat Gods Woord zich vervulle. Daarom heet het bij Jezus' leven en bij de Apostelen altijd: dat dit geschiedde *opdat* het woord der profetie vervuld zou worden.

Gaan wij nu nog een diepte dieper, dan komen wij uit dit spreken in den Raad Gods.

„En God zeide: er zij licht; Izak zij er"; is eenvoudig het aflezen van het eeuwig Raadsbesluit Gods; niet een toevallig spreken.

Wanneer er dus staat „opdat de Schrift vervuld worde", dan is γραφή de afdruk van het origineele schrift in Gods Raad. Alle Messiaansche profetie is niets dan een afgeschreven copie van het Raadsbesluit Gods.

Het is hiermee als met de wetten van een Koning; wij vinden ze in de Staatscourant, maar daar zijn zij slechts copie; het oorspronkelijke stuk heeft alleen de Minister gezien. Zoo zien ook wij nooit het Raadsbesluit Gods, maar wij krijgen alleen de afdrukken ervan in de H. Schrift. En evenals de Staatscourant het orgaan is, waardoor de Koning zijn besluiten bekend maakt aan het volk, zoo is ook de Schrift het orgaan, waardoor God zijn raad meedeelt. Als nu in de Staatscourant staat, dat die en die troepen dan en dan moeten opkomen, dan gehoorzamen die troepen niet om de Staatscourant, maar om het eigenlijke stuk. Zoo ook geldt het ἵνα πληρωθῇ niet van een tekst in Zacharia of Jesaja, maar van den Raad Gods. De diepe opvatting van het ἵνα πληρωθῇ is dus: opdat die wille Gods, die daar voor ons afgedrukt staat in de Schrift, krachtens het eeuwig Raadsbesluit Gods vervuld worde.

Thans rest ons nog de bespreking van de volgende bizonderheden.

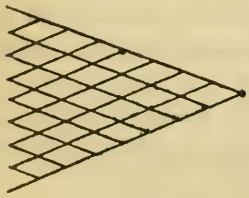
Wij wijzen er op, dat in het Paradijs, in Gen. 3 : 15, de kiemprofetie zit; in die profetie zit alles, maar nog niet ontplooid. Vraagt men hoeveel profetieën Adam had, dan luidt ons antwoord: niets dan dat eene woord. Voor Adams reflexief bewustzijn was er dus eigenlijk nog bizonder weinig. Men meene echter daarom niet, dat Adam hieraan weinig had. Wij Westerlingen hebben zulk een reflexief bewustzijn noodig; bij een Oosterling is dit geheel anders. Ook nu nog komen de groote wereldgebeurtenissen niet door mannen, die er

over nadenken, door philosophen, tot stand, maar door eenvoudige, onkundige menschen, die een diep gemoedsleven (gemoedsleven is niet gelijk gemoedelijkheid, maar 't leven in den wortel der quaesties) hebben. Van hen gaat een onweerstaanbare impuls uit en eerst, nadat een feit geschied is, wordt het door de denkers gereflecteerd. Wij zijn niet beter dan die eenvoudige lieden. Integendeel wij loopen gevaar buiten de macht van het leven te komen en intellectualistisch te worden. Daarom moeten wij, waar wij altijd snijden en kerven en analyseeren, oppassen dat wij met de messen onszelf niet bezeeren!

Adam heeft niet bij zich zelf zitten uitrekenen: zooveel heb ik aan die profetie! Maar Adam had met zijne origineele sapientia een veel rijker en heiliger kennisse van God dan wij; Adam kende God, gelijk een kind zijn vader kent. Een levensbeschrijver van Groen zou moeite hebben om hem ons te expliceeren, terwijl zijn vrouw hem langs een anderen weg beter kende dan door de beste biographie. Niet het discursieve denken, maar het diep intuitieve leven der sapientia was bij Adam aanwezig. Adam vatte het leven in zijn kiem, als een ondeelbaar atoom; maar later bij de ontwikkeling van het leven schoten de stralen uiteen.



De profetie is n.l. gelijk een punt met 2 stralen en bogen op die stralen. Het middelpunt ligt in Gen. 3 : 15 en vandaar schieten de stralen altijd verder uit, tot de boog eindelijk omtrek wordt. Terwijl de stralen nu bij Adam nog ineen lagen, vielen zij bij Maleachi en Zacharia zoover mogelijk uiteen. De daartusschen liggende ontwikkeling is niet toevallig, maar geïntenseerd en organisch geweest. Zij loopt door categorieën van personen, families, stammen en volk; door de resumptie van het volk in de voorgangers; door de resumptie van de voorgangers in de koningen; en door het koningschap in volkomenheid, dat is zulk een koningschap, waarin priester en koning één zijn.



Er is dus een progressus en regressus; een uitgaan van het individu om tot het individu terug te keeren. Maar (en ziedaar het onderscheid) de progressus gaat uit van tallooze individuen; terwijl de regressus wel terugkeert tot één individu, maar tot èèn die alles samenvat. En in deze stadiën nu ontwikkelt zich de profetisch-ideëele lijn. En nu worden op elk dezer punten aan de individuen, aan het volk, aan het ambt, en eindelijk aan dat geconcentreerde hoofd van het lichaam vervuld de twee momenten: het „ἔδε παθεῖν" en het „εἰσελθεῖν εἰς τὴν δόξαν". Dat is de organische ontleding van het geheele Oude Testament.

Eerst zien wij de individuen opkomen (ook later nog wel, bijv. Job) en aan hen vervuld worden de heilige κανών van het moeten lijden en het daarna in heerlijkheid ingaan. Denk aan Jakob, Mozes etc.

Zoo gaat het voort, totdat wij eindelijk krijgen een massa individuen, genoemd de „zachtmoedigen" of „degenen, die God vreezen" of „de lijdende knechten Gods", alle aanduidingen van de vromen, aan wie steeds weer die κανών vervuld wordt.

Daarna gaat het over in de geslachten en familiën; het geslacht van Israël wordt uit Kanaän in Egypte onder het juk gebracht en door dat het den κανών des lijdens vervult, komt het tot heerlijkheid.

Eindelijk komt het in het volk Israël zelf; het gaat als volk in de woestijn: onder de Richteren is het voortdurend aan lijden en gevaar van ondergang blootgesteld, tot het tijdens Davids en Salomo's regeering als volk inging in zijne heerlijkheid. Zoo werd aan het volk de κανών vervuld.

En nu komt het in de resumptie des volks, dat zijn zijne edelen en hoofden. De priester wordt vermoord door Doeg; David vervolgd door Saul; de profeten door Achab; gedurig worden ons in de Koningen en Kronieken niet de enkele personen, maar de ambtsdragers geteekend, aan wie de κανών vervuld wordt.

Eindelijk komt de onderrichting, dat ook dat niet alles is; dan komt er op eens weer verandering. Het volk gaat weg naar Babel en slechts een klein hoopje ellendige ballingen keert later terug.

En nu komt ten slotte het hoofd van het lichaam; en de resumptie van heel het O. T.; van alles op deze ideëel-profetische lijn; en dat is de Messias, aan wien ook moet vervuld het „door lijden tot heerlijkheid."

En nu hokt het. Het O. T. is uit; het moest eindigen; het gordijn valt, tot het N. T. komt; en dat nu toont hoe aan Hem, niet voor Hem zelf, maar voor zijn volk, in werkelijkheid vervuld wordt: het „Hij moest lijden en alzoo in zijne heerlijkheid ingaan".

De Theophanieën.

In Gen 16 : 7—13 lezen wij het verhaal van de ontmoeting, die Hagar in de woestijn had met den מַלְאַךְ יְהוָה. Nu is מַלְאָךְ een engel of een bode. Maar terwijl hier eenvoudig sprake is van een engel, kan hetgeen de Engel vs. 10 zegt: „Ik zal uw zaad grootelijks vermenigvuldigen" niet door een engel gezegd worden, omdat een engel geen procreatieve kracht heeft. Waar de engel niet zegt: „God zal uw zaad vermenigvuldigen", maar: „Ik", daar blijkt dus, dat deze engel zich zelf als God stelt. Ook uit vers 13 „en zij noemde den naam des Heeren, die tot haar sprak: Gij God des aanziens!" blijkt dat Jehova zelf tot Hagar gesproken heeft. Het is duidelijk, dat in deze verzen de „engel des Heeren" de Scheppende God zelf is. Wij hebben hier te doen met eene Theophanie of liever met eene angelophanie, waarin eene Theo- of Christophanie is.

Gen. 18 : 1 lezen wij dat Jehova aan Abram verscheen en in vs. 2 dat drie mannen tegenover hem stonden. God verschijnt hier zoo, dat Abram drie

mannen waarneemt en toch spreekt Abram in die drie mannen er maar een toe; vandaar in vers 3 בְּעֵינֶיךָ en bij de aanspraak „אֲדֹנָי" teekent de Masor. annotatie terecht aan: קרש; het kon n.l. óók beteekenen: „mijne heeren" maar het is hier „Mijn Heere". Abram spreekt dus onder die drie personen er maar een aan en dezen met den Goddelijken meervoudsvorm: אֲדֹנָי. In vers 8 hebben wij weer 't meervoud: לִפְנֵיהֶם en וַיֹּאכֵלוּ; in vers 9 וַיֹּאמְרוּ. In vers 13 komt op eens terug, wat in vers 1 gezegd was: de Heere zeide; daar zijn dus niet drie mannen meer, maar daar is het tot een persoon geconcentreerd. Eveneens vers 20. In vers 22 komen de drie mannen weer ter sprake; in vers 23 alleen Jehova. — In dit hoofdstuk vinden wij dus de apparitie van drie mannen (en wel concreet, want zij eten en drinken) en toch lezen wij daaronder door, dat het een apparitie van Jehova is. In Gen. 19 : 1 nu is sprake van twee engelen. Waar men kon denken in Gen. 18 dat de drie mannen één Goddelijke apparitie waren, blijkt hier dat er twee engelen bij waren van God onderscheiden. Immers Jehova blijft staan, houdt op, terwijl de beide anderen naar Sodom gaan. Een was er dus bij, in wien Jehova verscheen, de anderen waren begeleidende engelen; wat vers 22 van Cap. 18 deed vermoeden, maakt Cap. 19 tot zekerheid.

In Gen. 28 : 12—15 vinden wij dezelfde Theophanie maar in een visioen te Bethel; in Cap. 18 is alles concreet: het slachten van een kalf, het eten, de tent, de woorden; in Cap. 28 hebben wij ook een Theophanie maar op een gansch andere wijze.

In Gen. 32 : 25—33 is daarentegen weer het concreet-reëele; een man, die met Jacob worstelt en in vers 28 aan hem vraagt: wat is uw naam? en deze אִישׁ was geen אִישׁ, maar een apparitie van een אִישׁ, waarin אֱלֹהִים het wezenlijke was, want vers 29 staat, dat Jakob geworsteld had: „met den Heere."

In Ex. 3 : 2 lezen wij dat de engel des Heeren aan Mozes verscheen; in vers 4 dat de Heere zelf in het braambosch was; in vers 6 spreekt de engel: „Ik ben de Heere, de God uws Vaders" en betuigt daarmede, dat hij zelf God is.

Zie verder Ex. 33 : 18 en Ex. 34 : 5, 6; Ex. 19 : 16, 18 en 24 : 16 de beschrijving van den Heere op Horeb niet in de gedaante van een man of engel, maar in brandende wolken; een donkerheid met een lichtglans verbonden.

In Ex. 40 : 34 lezen wij hetzelfde van den tabernakel; boven de arke was de tegenwoordigheid des Heeren in een brandende wolk.

In Joz. 5 : 13, 14 zien wij een man verschijnen; wie dat is blijkt uit vers 14 terwijl in Cap. 6 : 2 duidelijk staat, dat het Jehova was, die met Jozua sprak.

In Richt. 13 : 15 is weder sprake van den engel; de apparitie begint vers

3; in vers 6 en 8 wordt deze engel een man genoemd; in vers 15 en 16 een engel des Heeren; in vers 22 erkent Manoach, dat hij *God* gezien heeft. In vs. 18 noemt deze Engel zijn naam פֶּלְאִי, welk woord in Jes. 9 : 5 als een van de namen van Christus voorkomt.

Evenzoo vinden wij I Kon. 8 : 10 een lichtende wolk bij de inwijding des tempels; Lev. 16 : 2 op het verzoendeksel.

In Ps. 18 : 10 etc. krijgen wij de beschrijving van eene Theophanie evenals op Horeb; in Hab. 3 : 3 etc. hetzelfde. Dan. 7 : 13 spreekt van den Zoon des menschen, komende op de wolken: Mal 3 : 1 profeteert: „Zie Ik zende mijnen engel" etc. In al die plaatsen is sprake van 't komen des Heeren.

Met de Theophanie loopt parallel de profetie van 's Heeren komst, die 't duidelijkst is uitgesproken Jes. 40 : 5. De verklaring, dat achter het leven van Israël overal die Theophanie werkte en dat die eindelijk tot haar hoogste uiting komen zou, geeft de Heere zelf in Jes. 63 : 9.

Wij zien dus èn historisch èn profetisch in het O. V. aangegeven, dat er Theophanieën zijn in drie gestalten:

1. van een engel.
2. van vuur.
3. van een wolk.

De laatste is men gewoon te noemen de Schechina (inhabitatio van שָׁכַן inhabitare) d. i. nubus praebens inhabitationem Deo en het is deze Schechina die in het braambosch, bij de Roode Zee (als vuur en wolkkolom), in de woestijn, boven den Tabernakel en in alle plechtige oogenblikken van Israëls geschiedenis verscheen. Ook bij de geboorte van Jezus vergezelde zij de engelen, want wij lezen: „de heerlijkheid des Heeren omscheen hen"; het is dezelfde glans, die in den tempel doordrong en misschien ook dezelfde die bij den Hemelvaart Jezus omgaf en wegnam voor de oogen der discipelen.

Naast die Schechina staan de apparities van een man, al of niet begeleid door andere mannen, die engelen zijn. Deze apparities zijn concreet-reëel in een aangenomen menschelijk lichaam, dat al de functies van een lichaam had, maar daarna verdween.

Deze Theophanieën hebben duidelijk en klaar voor Israël de realiteit der profetie gehandhaafd en getoond, dat het niet een προσκιασμός maar een ἀποσκιασμός was. Door hen werd het volle karakter der profetie uitgedrukt, dat het niet louter „vorherverkundiging" was, maar een schaduw door den persoon zelf, die geprofeteerd werd, geworpen.

Daarom is de σκιασμός in de Schrift van zooveel beteekenis. Σκιά kan niet zijn een middel van vorherverkundiging. De σκιά kan niet bestaan of de persoon zelf, wiens schaduw zij is, moet er zijn. Had Christus nog moeten komen, dan had het woord σκιά niet gebruikt kunnen worden. Σκιά onderstelt, dat de persoon door wien de σκιά geworpen wordt, reeds aanwezig is. Met dat σκιά

wordt dus uitgedrukt de reëele presentie van Christus in Israël tot vertroosting der geloovigen cf. Jes. 63.

Over die Theophanieën en Angelophanieën of Christophanieën valt nu explicite niets meer te zeggen. De wijze, waarop God, die de Schepper der wereld is, zich wil openbaren staat aan Hem. Wie gelooft, dat God de macht heeft om een wereld te scheppen, belijdt ook, dat God de Schepper kan zijn van een vuurkolom of man. Het is alleen wonderbaar, voor wie aan geen schepping gelooft.

Vraagt men nu aan den Heere zelf, wat de bedoeling is van de profetie, dan antwoordt Jezus en antwoorden zijne discipelen: de profetie is niet (zooals men gewoonlijk meent) eene zekere aankondiging om vooruit te weten wat geschieden zal, maar om Hem te gelooven, wanneer het geschied zal zijn Joh. 13 : 19; 14 : 29 en 16 : 4.

De profetie is niet in de eerste plaats tot vertroosting van de vroegere menschen; maar hierom dat wij, als het geschied is, zeggen zouden: „ja, al wat geschied is, was voorzegd"; dus om een zegel van de echtheid en waarachtigheid van Gods Woord te zijn.

Profetie is προφητεύειν; eerst de aankondiging en dan het doen; eerst het woord en dan de zaak. Niet alsof de zaak daardoor eerst mogelijk was. Neen de zaak bestond reeds. Maar opdat, wanneer de apparitie komt en de zaak voor den mensch verschijnt, het zegel van echtheid er aan zou kleven.

§ 5. *Deze Messias is God.*

Christus Jezus was zich niet alleen bewust als subject identisch te zijn met het subject, dat voor de καταβολὴ τοῦ κόσμου bestaande, die καταβολή beheerschte en na den zondeval in Israëls schepping en historie den Messias profeteerde en was, maar spreekt ook uit, dat zijn subject identisch is met een subject, dat de Goddelijke natuur op oorspronkelijke wijze bezit en diensvolgens God zelf is Hij spreekt dit rechtstreeks uit en toont het zijdelings in heel zijn verschijnen en optreden door voor zich te nemen, wat alleen Gode toekomt en dat op zulk een wijze, dat er geen andere keuze blijft dan tusschen het getuigenis van Petrus en Cajaphas. Immers Hij treedt niet alleen op als uitgaande boven de lijn van het menschelijke, maar als in zich zelven bezittende absolute Goddelijke autoriteit. Hiermede strookt, dat gelijke Goddelijke natuur ook in de Profetie is uitgesproken van den Messias met wien de Christus zich identisch verklaarde; dat Hij de belijdenis van zijn God-zijn in zijne omgeving niet bestraft, maar uitlokt en aanvaardt en dat Zijn Apostelen in Zijn naam de wereld zijn ingegaan met een κήρυγμα, waarvan de erkentenis dezer Goddelijke praedicaten de onmisbare spil vormde, waarom zich alles beweegt. — Deze belijdenis mag niet verward met de philosophische voorstelling van een tot volkomenheid genaderd Godsbewustzijn, en evenmin met die van eene openbaring der Godheid in zijne daartoe gedisponeerde menschelijke natuur. Beide deze voorstellingen heffen het Goddelijke subject als met het Messias-subject identisch op en ontwrichten daardoor geheel de Christelijke belijdenis. En tegen de Ariaansche èn tegen de menschelijke-subject-voorstelling stelt de Heilige Schrift de belijdenis, dat het Goddelijk subject in den Christus was niet de Vader en niet de Heilige Geest, maar de Zoon.

Toelichting.

In II Petr. 1 : 4 getuigt de Apostel ἵνα ὑμεῖς διὰ τούτων γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως De woorden „κοινωνοὶ θείας φύσεως" doen ons vragen, of men de zaak wel genoeg verzekert door bij Christus van de divina natura te spreken. Werkelijk er is hier gevaar voor verwarring. Indien een kind van God in zijne voleinding is κοινωνὸς τῆς θείας φύσεως en ook bij den Christus van een goddelijke natuur sprake is, loopt men dan geen gevaar om Christus

op één lijn te gaan stellen met de kinderen Gods? Verlaagt men dan niet, in plaats van Hem te aanbidden, het goddelijke in Hem tot een hooge menschelijke natuur?

Nog meer wordt dit duidelijk als wij nagaan wat natuur beteekent. Natura wil zeggen ea, quae natura est, zij die baren, telen, voortbrengen zal; niet nata; niet passief maar actief; niet perfectum maar futurum = quae genitura est.

Deze zelfde beteekenis ligt ook in het Grieksche woord φύσις; hier is alleen niet genomen de futurale vorm, maar de substantieve vorm op σις, die de actie aanduidt (in de σ ligt eenigszins het futuraal begrip). Φύειν beteekent evenals nasci „telen" en φύσις dus eigl. „teling". Φυ en *na* zijn in het Grieksch en Latijn stammen, die beteekenen voortbrengen, producere. — Natura involveert in zich *vis;* het is gelijk vis naturalis; „Triebkraft" dàt is het begrip van natuur.

Als wij nu natuur onderscheiden van het begrip wezen, substraat en substantie, dan beduidt wezen: het organisch geheel van trekken waardoor het eene schepsel van het andere onderscheiden wordt. Het wezen van een dier bijv. is anders dan dat van een mensch of engel. Waarom? Omdat God de trekken voor het wezen van een dier anders getrokken heeft dan voor een mensch of engel; omdat m. a. w. elk hunner andere notae necessariae heeft. Het wezen van een mensch is er dus eerder dan de mensch zelf, d. w. z. hoe de mensch zijn zou lag reeds in het bestek Gods gedefinieerd voor hij er zelf was. Evenals het huis in wezen er is in het plan van den architect, voor het nog gebouwd is.

De substanties zijn de deelen, waaruit iets bestaat; bij een mensch is het wezen dus iets anders dan de substantie; zijn de samenstellende deelen onderscheiden van de notae necessariae.

Het substraat van een mensch is zijn *ik*. Dat is de Koning die in het wezen heerscht. Het wordt substraat geheeten, omdat het onder dat alles ligt, den diepsten grond van alles aanduidt.

Maar uit deze drie: het ik, het organisch geheel en de samenstellende deelen wordt nog geen dier, mensch of engel geboren. Die ontstaan eerst reëel als er werking inkomt, als er actie openbaar wordt. Die actie nu is niet vrij, maar gebonden aan de eigenaardigheden van dat wezen en de mate, waarmee die actie werkt, wordt bepaald door het substraat, het ik. En die kracht nu, die zich in dat wezen openbaart naar den aard van dat wezen — dat is de natuur.

Een eikel is een uitgangspunt. Het wezen van den eikel ligt in het bestek van den eik. De kracht, waarmede uit den eikel de eik opgedreven wordt, is de natuur van den eikel. Was die kracht nu niets meer, dan was het enkel groei, maar dit is zoo niet; wanneer die eik volwassen is eindigt de Triebkraft niet. De bladeren zullen verwelken en afvallen, de bloesems verdorren en telkens is weer die Triebkraft, die natuur noodig, om den boom in stand te houden en zijn karakter te bewaren.

De natuur heeft dus tweeërlei doel:

1°. om de dimensies te brengen;

2°. om de dimensies in stand te houden.

Daar nu voor groei en instandhouding noodig is, dat het wezen zich verdedige tegen schadelijke invloeden en in zich opneme en assimileere wat tot zijn instandhouding dient, zoo behooren defensie en assimilatie beide tot de natuur eener zaak.

De natuur van het schepsel is dus die innerlijke, naar den aard van het wezen bepaalde kracht, waardoor het zijn bestek voleindt, wat afmeting en duur betreft.

Is dit het begrip van natuur, dan verstaan wij den Apostel als hij in II Petr. 2 : 12 spreekt van menschen „die de natuur volgen". Geen wezen kan anders dan zijn natuur volgen; op zich zelf is daarin niets verkeerds. Maar onze natuur is zondig geworden d. w. z. nu de zonde gekomen is, is de natuur van den mensch een drijfkracht geworden, die hem in het verkeerde drijft. Dus natuurdienaars zijn zij, die ongehinderd de zonde laten werken. Als iemand wedergeboren is, wordt er een andere natuur, de καινὴ φύσις, in hem gebracht, en dan worstelen die oude en nieuwe natuur met elkander. De heiligmaking bestaat dan alleen hierin, dat men de nieuwe natuur volgt; dan is er een actie, een Triebkraft in het kind Gods, om naar de volmaking van zijn wezen te jagen, evenals een eikel er naar jaagt om een eik te worden.

Natuur zonder meer is altijd in de Schrift de zondige natuur. Bijv. Ef. 2 : 3 φύσει τέκνα ὀργῆς, d. w. z. de zondige natuur kan niets dan objecten der verdoemenis voortbrengen.

De zonde heeft echter wel het gebruik van de natuur verdorven, maar niet de actie van het wezen verminkt. Vandaar dat het woord natuur ook dikwijls in neutralen zin gebezigd wordt in de Schrift bijv. Rom. 1 : 26 en 27. Eten is niet zondig, ofschoon het een actie is, die uit de natuur voortkomt.

Zoo is ook in II Petri 1 : 4 met φύσις niet de zondige natuur bedoeld (gelijk de bijvoeging θεῖα toont), maar de wedergeboren natuur, die haar Triebkraft uit God krijgt.

Dit op God den Heere overgebracht, voelen wij dat niet dan op zeer gebrekkige wijze in Hem van een Goddelijke natuur kan gesproken worden, want in Hem is geen samenstellende substantie, geen substraat, geen Triebkraft, want zijn wezen is simplex. In eigenlijken zin kan men dus bij God van geen natuur (of Triebkraft) spreken, omdat bij Hem geen worden is. De uitdrukking „natura divina" is een anthropomorphistische uitdrukking.

Dit is de reden, waarom deze opmerking gemaakt werd omtrent het spreken van een Goddelijke natuur van Christus. Wij behoeven die uitdrukking daarom niet te verwerpen; wij kunnen haar zelfs behouden als belijdenis der Kerk, mits men wel begrijpe, dat zij op God niet past in eigenlijken zin en bij Christus niet genoeg uitdrukt.

Maar laat ons thans nader onderzoeken het onderscheid tusschen de θεῖα φύσις van Christus en van de kinderen Gods.

Φύσις is de Triebkraft in een wezen, waaruit het φύειν en de groei voortkomt. Nu kan ik in die Triebkraft van het leven in een wezen weer tweeërlei onderscheiden:

1ste het generale karakter, waardoor deze drijving, tiering (om φύειν eens ruw weer te geven) onderscheiden wordt van de drijving, tiering in een geheel ander soort wezens; en

2de ook den geheel bijzonderen en eigenaardigen stempel, die aan de tiering in dat ééne wezen eigen is.

Ik kan bijv. spreken van de natuur van een mensch en dier in tegenstelling met de natuur van een plant; dan bedoel ik met de eerste de animale Triebkraft, want dit woord vat beide samen; het animale dekt mensch en dier; drukt het generale begrip uit.

Stel ik daarentegen mensch en dier onderling tegenover elkander, dan heb ik wel dezelfde φύσις maar dan komt het er op aan aan die φύσις een eigen stempel te geven, waardoor de φύσις in den mensch weer onderscheiden wordt van de φύσις in 't dier.

Breng dit nu over op de θεῖα φύσις en plaats aan de eene zijde de onbewuste schepping van dier en plant, aan de andere zijde de schepselen met rede begaafd n.l. de engelen en menschen. Maak ik nu een tegenstelling tusschen die beide, dan zeg ik: plant en dier hebben een aardsche φύσις; engel en mensch een goddelijke φύσις. Hiermede is dan alleen uitgedrukt het algemeene karakter van het zedelijk en redelijk bewustzijn, waardoor de natuur Gods zich onderscheidt van de aardsche φύσις van planten en dieren en wordt slechts uitgesproken, dat dit ook aan de engelen en menschen gegeven is.

In dat generale karakter is θεῖα φύσις niet een tegenstelling met ἀνθρώπινη φύσις maar met χοικὴ φύσις. In dien zin nu zegt de Apostel: „wij zijn van Gods geslacht" n.l. tegenover het dier, evenals wij met het dier tegenover de plant tot de animale natuur behooren. Door de zonde is die θεῖα φύσις verminkt; door de wedergeboorte worden wij haar weer deelachtig.

Zeg ik echter in de Christologie, dat Christus utriusque naturae, tum divinae tum humanae naturae, particeps est, dan *kan* de generale beteekenis derhalve niet gemeend zijn, want natura divina staat hiertegen natura humana over; θεῖα staat hier niet tegenover χοικὴ, maar tegenover ἀνθρώπινη. Dus het karakter specialissimus wordt bedoeld; niet de φύσις, die den mensch eigen is (want er is juist antithese met den mensch) maar de φύσις die alleen aan God eigen is, die alleen in Gods wezen is.

Dit sluit de poort voor de dwaling, die voert tot een God-menschelijke natuur. Een God-menschelijke natuur bestaat niet; zij is een verzinsel van den Booze. In het Paradijs is de zonde begonnen met den mensch in te fluisteren: Eritis sicut Deus; dat was het uitwisschen van de grenzen tusschen de beide naturen. En vat men nu de θεῖα φύσις bij Christus op in den zin van 2 Petri 1 : 4, dan komt men weer tot dezelfde zonde.

De Ethische richting, vooral de Theosophische school van Hoffman en Keerl,

heeft dan ook groote verwoestingen aangericht — ook in onze Kerk — op het gebied van de aanbidding van den Christus.

Nemen wij nu θεῖα φύσις in dit charakter specialissimus dan is het woord φύσις, aan den mensch ontleend, geen adaequaat woord om het begrip uit te drukken. Het creatuur *wordt*, is altijd „im Werden begriffen"; want alle creatuur heeft een destinatie extra se en het proces van elk creatuur is om van zijn uitgangspunt uit het πλήρωμα vol te maken, in zijn voorverordineering aangeduid. Eerst is het bestek er en nu groeit de mensch in dat bestek, totdat hij het geheel vervult. *Worden* is dus het eigenaardig kenmerk van het creatuurlijke en het reëel-Goddelijke kan nooit positiever uitgedrukt dan in antithese met het worden. Vandaar dat de heilige bondsnaam van God is אֶהְיֶה = Ik zal zijn. Het *zijn* als kenmerk Gods moet geponeerd tegenover het *worden* en de naam Jehova is de tegenstelling van het *zijn* met elk proces van *worden*. Het Pantheïsme is dus 't creatuurlijk maken van God, omdat het 't worden op God toepast.

Φύειν nu is een woord, waarin bepaaldelijk het worden ligt uitgedrukt, cf. het Latijnsche fui, fueram, fuise; alle beteekenissen van „zijn" komen van een anderen stam (sum, esse); de stam φυ of fu is de uitdrukking van het worden en φύσις dus de uitdrukking van wording in creatuurlijken zin.

Maar in het wordingsproces van het creatuur is tweeërlei; vooreerst een op klimmen tot zijn maat en ten tweede de ontwikkeling tot zijn voleinding. Eerst een opgroeien van 't kind tot de lengte des mans en daarop niet een sterven, maar een tweede proces, n.l. het komen van den man tot zijn voltooiing. Daarom is er tusschen maat en voleinding bij het schepsel verschil.

Maken wij dus dit onderscheid bij het creatuur, dan krijgen wij:

1ste een proces om tot de maat te doen komen;

2de een proces om aan die maat duurzaamheid te verleenen.

Een kind in de wieg groeit eerst op tot man en onderhoudt dan zijne krachten. Een boom schiet eerst omhoog tot hij zijn natuurlijke hoogte verkregen heeft en tracht dan op die hoogte te blijven.

Daardoor krijgt φύσις ook deze schakeering in de beteekenis, dat het ook het *blijvende* bedoelt. Maar omdat φύσις nu ook het blijvende uitdrukt in het wisselende; niet alleen van de actio, maar ook van den toestand, conditio, genomen wordt; daarom kan φύσις ook overgebracht op God (hoewel het steeds een gebrekkige uitdrukking is), mits men bedenke dat het eerste grondbegrip van φύσις er uit wegvalt en alleen het *zullen zijn* overblijft.

Deze opmerking moest zoo uitvoerig zijn om valsche paden af te snijden.

Wanneer wij dus van den Christus zeggen, dat Hij der Goddelijke en menschelijke natuur deelachtig is, dan moeten die twee niet als coördinata maar als tegenstelling genomen. En omdat nu de θεῖα φύσις de zijnde en de ἀνθρώπινη φύσις de wordende is, kan de verandering, die plaats grijpt nooit liggen in de θεῖα φύσις, maar moet zij liggen in de ἀνθρώπινη φύσις. Het wezen

dat de θεῖα φύσις bezat, nam de ἀνθρώπινη aan, niet omgekeerd. Het is niet zoo, dat er twee naturen bij elkander kwamen en zich vermengden door de communicatio idiomatum (de grondfout der Lutherschen) maar zoo, dat de Goddelijke natuur de geschiktheid had de menschelijke natuur aan te nemen, niet de menschelijke natuur om de Goddelijke natuur aan te nemen. Vandaar leerde de Geref. Kerk altoos, dat de menschelijke natuur passief, de Goddelijke natuur alleen actief hierbij geweest is.

Wanneer er dus in de paragraaf staat, dat Jezus uitspreekt, dat Hij niet alleen als subject identisch is met het subject.... dat in Israëls schepping en historie den Messias profeteerde, maar ook dat zijn subject identisch is met een subject, dat de Goddelijke natuur op oorspronkelijke wijze bezit, dan wil dit zeggen, dat Jezus zich bewust was het Goddelijk subject te zijn, dat eo ipso eeuwig de Goddelijke natuur bezeten had en dat, die Goddelijke natuur van eeuwigheid tot eeuwigheid bezittende, de menschelijke natuur had aangenomen.

Wij hebben altoos te kiezen tusschen Petrus en Cajaphas; een derde is niet mogelijk. En Petrus èn Cajaphas — Petrus toen hij beleed: Gij zijt de Christus, de Zone Gods; Cajaphas toen hij zeide: Nu hebt gij zijne Godslastering gehoord — waren het hierover eens, dat Christus gepretendeerd had de Goddelijke natuur te bezitten. (Men zegt wel eens, dat al zulke sterke uitspraken alleen in het Evangelie van Johannes voorkomen, dat — altoos volgens die heeren — blijkens taal en stijl een gereproduceerd Evangelie is en dat zij niet in de Synoptici gevonden worden. Daarom hebben wij de tegenstelling hier juist uit de Synoptici genomen en wel uit de belijdenis der discipelen en der bitterste vijanden. En nu zien wij dat Petrus, sprekende namens de discipelen, en Cajaphas namens het Sanhedrin niet twijfelen over deze waarheid dat Jezus zich in zijn bewustzijn der Goddelijke natuur deelachtig wist en niet schroomde dit zelf uit te spreken en de belijdenis ervan te accepteeren). Immers de uitdrukking „Zone Gods" is blijkens de profetie van het O. T. niet in den algemeenen zin bedoeld van „kinderen Gods", maar drukt notione specialissima de geheel eenige betrekking tusschen den Vader en den Zoon uit. Wij zouden dit niet weten, indien niet juist dit de reden ware geweest, waarom Christus door Cajaphas en de Schriftgeleerden als Godslasteraar veroordeeld werd. In den algemeenen zin bedoeld, kon dit geen oorzaak wezen tot de beschuldiging van Godslastering, want in het O. T. worden alle Israelieten wel „kinderen des Heeren" genoemd; en „בֵּן van — — —" drukt in 't Hebreeuwsch niet alleen uit de generatie, wat het *wezen* betreft, maar ook de overeenstemming in qualiteit en het organisch verband. Al de inwoners van een stad of land heeten de בְּנֵי van dat land of die stad.

Het begrip van Godslastering kan alleen daar zich voordoen, waar men beweerde God zelf te zijn.

Zoo ligt in het verhoor van Cajaphas de stellige aanduiding, dat wij hier te

doen hebben met een uitspraak des Heeren, dat Hij alzoo werkelijk der Goddelijke natuur deelachtig was.

Hetzelfde ligt in Petrus' woorden blijkens de verklaring des Heeren „vleesch en bloed hebben U dat niet geopenbaard", wat geen zin zou hebben, als Petrus bedoeld had: „wij bekennen, dat gij een vroom mensch zijt."

Er kan dus geen verschil bestaan over het feit, dat Jezus van zich zelf verklaard heeft der Goddelijke natuur deelachtig te zijn. Slechts in één opzicht kan er verschil zijn, of men dit zelfgetuigenis gelooft of niet.

Niet — dan is Jezus òf een „verrückter" persoon, een dweeper, behept met mania religiosa (zooals er steeds waren en nog zijn, die beweren God zelf te wezen) òf Jezus beging opzettelijk de diepe zonde van het Paradijs en zeide van zich zelf „sum sicuti Deus".

Dat opnemen van de zonde uit het Paradijs, dat is de Godslastering, die door Cajaphas gewraakt is.

Gaan wij Jezus' optreden na, dan hebben wij van geen tijd zooveel berichten als van Jezus' optreden voor Cajaphas. Vroeger waren er nog dikwijls personen, die zeiden: hij is krankzinnig, maar toen Jezus beleed tegenover Cajaphas, dat Hij was „de Zone Gods", was daarvan geen sprake. Wij kunnen in de laatste dagen voor Jezus' dood van uur tot uur met Hem meeleven, maar op geen enkel moment blijkt eenige overspanning in Jezus, in de moeilijkste oogenblikken is Hij volkomen nuchter en helder, bij alles wat Hij zegt. Als zoodanig spreken Hem dan ook de rechters aan en Pilatus heeft zelfs niet getracht zich van de exceptie: „deze man is een maniacus" te bedienen, om Jezus te redden. De bewering als zou Jezus een verrückter persoon geweest zijn, is dus door de feiten weerlegd.

Daarom òf Cajaphas' òf Petrus' belijdenis is waar en wel in de meest sterke tegenstelling;

òf wel hier is een openbaring van den Heere God om het Zoonschap te eeren;

òf het is de consequente doorvoering van de lijn, waarvan Satan in 't Paradijs de eerste stippels zette.

Dientengevolge hebben eenerzijds de wereld, anderzijds Gods volk altijd een van die twee keuzen gedaan; de Kerk heeft Petrus' belijdenis gehandhaafd, de wereld heeft Christus een bedrieger genoemd.

Tusschen die twee belijdenissen liggen de halfheden en slapheden, de zwevende schakeeringen; en nu is het de roeping der Kerk die belijdenis van Petrus te verdedigen tegenover die slapheden. Tegenover de wereld baat geen strijd, die volgt eenmaal Cajaphas na: maar wel moeten de halfheden, d. w. z. de ketterijen bestreden.

Wanneer wij nu vragen, wat voorts op dit punt nog blijkt, dan moeten wij niet den weg op van vele Catechisatieboekjes. De fout der meeste Apologeten (zelfs in Gereformeerde Dogmatieken) is, dat zij wijzen op allerlei dingen, die boven het menschelijke uitgaan en daaruit concludeeren tot het God-zijn van Christus. Zoo is men bijv. gewoon zich te beroepen op de wonderen. Nu spreekt

het van zelf, dat dit fout is om de eenvoudige reden, dat ook door menschen wonderen zijn gedaan en dat Jezus zelf dit doen van wonderen aan zijn apostelen toezegt en zij metterdaad na Hem dan ook wonderen deden.

De vraag is dus niet of iets boven het menschelijke uitgaat, zooals wij het kennen, maar of het boven het menschelijk bestek uitgaat. Een kind kan geen 100 pond optillen, maar daarom is dit nog niet bovenmenschelijk. Bovendien moeten wij den mensch niet nemen, zooals hij door de zonde verzwakt is. In het bestek Gods liggen meer krachten voor den mensch besloten dan nu openbaar worden. Denk slechts aan Adam; en ook op Adam kunnen wij niet afgaan, want ook hij was bestemd om nog hoogere krachten te verwerven.

Daarom moeten wij niet alle wonderen verwerpen; want er zijn enkele wonderen die anders zijn dan de overige, die iets eigenaardigs aan zich hebben, bijv. het stillen van den storm. Dit valt niet binnen het bestek van een mensch, want God blaast den storm; het is zijn element; de mensch kan daarover niet beschikken. Niet alle pleit uit de wonderen moet dus op zij gezet; maar wel dient er op gewezen, dat geen wonderen moeten geciteerd voor Jezus' God-zijn, waarvan paralelle voorbeelden bij de menschen gevonden worden bijv. het uitwerpen van duivelen.

Zoo moeten wij ook voorzichtig zijn met het beroep op de vergeving der zonden. Dat overschrijdt de grenzen van het menschelijke niet; wel: „*Ik* vergeef de zonden" maar niet de betuiging: „Uwe zonden zijn U vergeven", want Christus zeide tot zijne Apostelen: indien gij iemand de zonden houdt, zoo zijn zij hem gehouden etc. — M. a. w. de vergeving der zonden valt buiten het bestek des menschen, de declaratie daarvan er binnen.

De vraag of iets bij Jezus krachtens de Goddelijke of de menschelijke natuur geschiedde, hangt af van de omstandigheden. Wordt de vergeving der zonden na schuldbelijdenis, krachtens zijn Zending uitgesproken, dan geschiedt het krachtens de menschelijke natuur: maar doet Jezus het suo jure, dan geschiedt het krachtens de Goddelijke natuur.

Zagen wij, hoe de uitdrukking „Goddelijke natuur" eigl. eene gebrekkige uitdrukking is van den mensch op God overgebracht; hoe in de afleiding van natuur het begrip „worden" ligt, terwijl bij God alleen het εἶναι is; hoe het toch niet raadzaam of noodig is van de gangbare uitdrukking; particeps naturae divinae af te wijken, mits men wèl wete, hoe dit op te vatten zij — thans komen wij aan het tweede deel.

De identiteit van het subject God met het subject Messias hebben wij thans te mainteneeren. Een zwakker uitdrukking kan niet gebezigd; zoo sterk moet het gezegd; anders loopen wij gevaar onder schoone termen de zaak zelf te verliezen. Onze Middelaar is niet Goddelijk, maar God; niet het adjectieve, maar het essentiëele; adjectivum est id quod adjectum est, et id demi potest; daarom

niet divinum, maar Deus; οὐ τὸ θεῖον ἀλλὰ ὁ Θεός. Wie dit volhoudt, is alleen veilig tegen de dwalingen.

Dit is als feit bekend uit de uitspraken van 's Heeren eigen bewustzijn. De Christologische methode moet altijd van Christus' bewustzijn uitgaan; ons bewustzijn is niet in staat dat van Christus te bezien. Bij menschen kunnen wij nog een eigen oordeel hebben, maar bij Jezus valt alle eigen oordeel weg; bij Hem komt alleen geloof te pas, omdat Hij God is. Wij menschen kunnen Hem niet bevatten en aan onze κρίσις onderwerpen; daarom moeten wij naar Hem zelf toegaan en Hem vragen: Wie zijt gij? En dan moet als antwoord op die vraag uitgesproken, dat Christus het God-zijn voor zich zelf vindiceert blijkens de volgende gegevens:

1° dat Hij zijn subject antedateert aan de Schepping. Wie nu zijn subject antedateert aan de Schepping, antedateert eo ipso zijne existentie aan alle schepselen. Met de Schepping kwamen eerst de schepselen; antedateert men zich dus aan de Schepping, dan sluit men zich buiten de schepselen. Immers, alle schepselen zijn eerst na en door de Schepping ontstaan.

Dit nu doet de Heere Jezus in Joh. 17 : 5 en 25; 3 : 13 en 6 : 62; en wordt ten zijnen opzichte gedaan in Phil. 2 : 6; Hebr. 1 : 10 coll. Ps. 102 : 26—28 en Col. 1 : 15 coll. Spr. 8 : 26.

Uitdrukkelijk staat er in Joh. 17 : 24 bij „πρὸ καταβολῆς κόσμου", om te voorkomen, dat men zou zeggen: κτίσις is de voltooiing; aan die voltooiing gaat een καταβολή, projectie, vooraf en dáárvoor was Christus niet. Neen, zegt Christus, vóór de projectie der wereld was Ik!

In Spr. 8 : 26 wordt zelfs gezegd, dat eer de „רֹאשׁ עֲפָרוֹת", de principia materiei, er waren; eer God een cirkel over den afgrond beschreef, d. w. z. eer bepaald was, dat het heelal een ronden vorm zou hebben; Christus er reeds was en zijn subject bestond.

In Ps. 102 wordt het duurzame, onveranderlijke, onverdelgbare der goddelijke Majesteit gesteld tegenover de wisselbaarheid en veranderlijkheid van het schepsel; terwijl in Hebr. 1 : 10 dit scherp gedefiniëerde kenmerk van den Schepper overgebracht wordt op Christus.

2° Blijkt het God-zijn van Christus ook daaruit, dat Hij niet alleen πρὸ καταβολῆς κόσμου er was, maar dat Hij ook zelf aan die καταβολὴ τοῦ κόσμου actief deelnam.

Wij moeten ons dit zoo voorstellen: πρὸ καταβολῆς was er geen κόσμος en dus ook geen κτίσμα; alleen de κτιστής. Tusschen die beide is geen derde mogelijk; men is òf κτίσμα òf κτιστής. Een derde oisif wezen zou niet God zijn, want God is niet oisif en kon ook geen schepsel wezen, want het schepsel was er nog niet. Dus hetgeen vóór de κτίσις bestaat, *moet* aan de κτίσις actief deelnemen. Het begrip zelf van κτιστής tegenover κτίσμα maakt elke andere oplossing onmogelijk.

De Schrift leert dit Joh. 1 : 1—3, I Cor. 8 : 6, Col. 1 : 16 en Hebr. 1 : 2.

In Col. 1 : 15 moet πρωτότοκος gesplitst, gelijk alle samenstellingen met πρῶτος als er een Gen. op volgt. de Gen. hangt dan af van πρῶτος alleen; het wil dus zeggen τόκος πρῶτος πάσης κτίσεως; niet Hij is de eerste van alle schepselen (Gen. subj.), maar Hij die τόκος, d. w. z. geboren en niet geschapen is (de tegenstelling is hier tusschen τίκτειν en κτίζειν; er staat niet: πρωτοκτίσμα πάσης κτίσεως, maar πρωτότοκος), is als geborene het πρῶτον van alle κτίσις; omnem creationem praeeuns generatus, dàt is de beteekenis van πρωτότοκος. Dat dit de bedoeling is, blijkt uit vs. 16 en 17; er staat niet καὶ αὐτὸς γέγονε πρὸ πάντων, maar „ἔστιν".

3° Die God, die Christus, die Middelaar is niet alleen vóór alle schepping, neemt niet alleen aan die schepping actief deel, maar beheerscht ook voortdurend die κτίσις.

Uit Col. 1 : 17 blijkt dit reeds „τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν"; buiten Hem is het geen systeem (σύστημα), alles heeft in Hem alleen *be*stand en niet alleen *ont*staan.

Christus zelf getuigt dit in Matth. 11 : 27 (locus prae ceteris classicus), waar Hij zich zelf de macht toekent om den κόσμος te beheerschen, „πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου". De vraag is slechts of dit een verleende macht is, gelijk de Socinianen, òf een wezensmacht, gelijk de Athanasianen leeren. Het is niet toevallig, dat in onmiddellijk verband met deze uitspraak volgt καὶ οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ, οὐδὲ τὸν πατέρα τις ἐπιγινώσκει εἰ μὴ ὁ υἱός. De Zoon kent alleen den Vader en de Vader den Zoon, omdat zij één zijn; ἐπί duidt de gemeenschap aan, waarin zij tot elkander staan. Waar die wezensgemeenschap er is, waarop zich de uitsluitende kennisse van den Zoon grondt en daarmede onmiddellijk verbonden de macht, die de Zoon heeft, daar blijkt dat deze macht niet is een opgedragene, maar een in die wezensgemeenschap gegronde macht. — Cf. ook Matth. 28 : 18.

4° omdat Hij πρὸ καταβολῆς τοῦ κόσμου is; aan die καταβολή deelneemt en πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν, daarom heeft Hij ook de κρίσις. Het feit, dat Jezus door den Vader gesteld is als κριτής, postuleert en onderstelt het Godzijn van den Heiland.

Immers om κριτής te kunnen zijn, is een dubbele kennis noodig *ten eerste* van ieders daden, woorden, motieven, overleggingen in verband met alle daarop inwerkende invloeden, ontschuldigend of beschuldigend, in onderling verband; *ten tweede* de absolute kennis van de goddelijke gerechtigheid; men moet, om rechter te kunnen zijn, de schuld van den schuldige en het wetboek kennen.

Dit alles is alleen denkbaar in een goddelijk subject. Κριτής van alle volkeren (Jezus zegt in Matth. 25 : 31, dat Hij dit is) sluit in zich, dat alle menschen, die er geweest zijn, zoowel de kleine kinderen, die niet opgegroeid zijn, als de genieën met hun diepste gedachten, als naakt en geopend liggen voor Hem, met wien zij in den dag des oordeels te doen zullen hebben.

Als wij nemen Christus' rechterlijke macht en roeping, door alle Profeten en Apostelen geteekend en door Christus zelf uitgesproken, dan blijkt, dat reeds

deze onbestaanbaar is, tenzij Christus' God-zijn in den meest absoluten zin vaststaat. Geen schepsel *kan* ooit die kennis hebben, die zulk een κριτής behoeft; hoogstens een druppel uit dien oceaan is zijn deel. Waar Christus nu die kennisse toch aan zich zelf toekent en zegt: „Ik zal zitten als rechter en oordeelen over levenden en dooden", daar voelen wij, dat dit niet te verklaren is, of Christus moet weten dat zijn subject God is. Wij begrijpen, dat God alles weet, beter dan wij zelf; daar rust ons hart in; daarom kunnen wij volgens ons begrip alleen het oordeel in Hem stellen. Dat oordeel aan zich zelf toekennen, is zich zelf God maken.

Nemen wij nu deze vier punten te samen, dan constitueeren zij reeds in het bewustzijn van Christus zijn God-zijn absoluut. (Niet van Christus' Godheid, maar van zijn God-zijn moet gesproken; omdat Godheid bestaat in Vader, Zoon en H. Geest.)

Wanneer goed begrepen wordt, dat het God-zijn van Christus ligt opgesloten in de tegenstelling van κτιστής en κτίσμα, dan voelen wij, hoe het Gnosticisme en Arianisme in de wereld konden komen.

Men kan met de H. S. voor oogen niet ontkennen, dat Christus en de Apostelen zeggen, dat Jezus geen κτίσμα was. Evenmin kan ontkend, dat Hij was vóór de κτίσις en aan die κτίσις deelnam. Wanneer ik nu de autoriteit van de H. S. wil handhaven en toch wil volhouden: Christus is geen God (en een zondaar ontkent dit zoo lang mogelijk), dan krijg ik de poging der Gnostieken, om tusschen het κτίσμα en God een derde soort wezen in te brengen, een Demiurg of Aeoon; m. a. w. de poging om een wezen te construeeren, dat niet κτίσμα, maar tot op zekere hoogte κτιστής en toch niet God zal zijn. Zoo dacht men een tusschenwezen uit. Men begon met één, maar nam er weldra meer; trouwens één Demiurg zou vreemd zijn; bij overgangen is het wenschelijk er zooveel mogelijk te nemen. Werp ik God in „τὸ βάθος" terug en laat daaruit allerlei aeonen voortkomen, dan vul ik langzamerhand de ruimte tusschen God en schepsel; uit den onbekenden God komt een onbekende aeoon, daaruit een verborgen aeoon, daaruit weer een geheim aeoon en uit dien rook en walm van mysteries komt eindelijk de Demiurg te voorschijn. Dit is één van de manieren, om aan den klem van het dilemma κτίσμα of κτιστής te ontkomen.

Het Arianisme poogt evenzeer een derde soort wezen te construeeren. Daarom is het verkeerd te zeggen, dat Arianen Jezus eigenlijk een schepsel maken; zij hebben alle dialectiek uitgeput, om het tegendeel te bewijzen. De klove tusschen κτίσμα en κτιστής kan ik n.l. op tweeërlei wijze trachten te dempen, òf door uit het κτίσμα op te klimmen tot God òf door uit den κτιστής neer te dalen tot den mensch. M. a. w. ik kan evenals de Gnostieken aeonen maken en God afsleuren naar den mensch òf ik kan God in zijne transcendentie onaangeroerd laten, maar het schepsel optillen en iets boven de schepping uitrukken naar God toe. Het laatste deed Arius; Jezus behoorde wel tot het geschapene, maar hij trekt Hem zoover op tot God, dat Hij al het geschapene beheerscht.

Daarom komen die beide, het Gnosticisme en Arianisme, gelijk op; het zijn pogingen om òf het Goddelijke òf het menschelijke elastiek te maken.

De menschelijke geest kan uit dien doolhof niet uitkomen. Deze menschelijke pogingen hebben recht, omdat, als de Patropassiaan komt en zegt: God zelf leed aan 't kruis! — het christelijk bewustzijn hiertegen revolteert en zegt: dat kan niet.

Uit deze spanning kwam men eerst door het dogma der heilige Drieëenheid. Men beleed, dat God de Vader niet mensch was geworden; en eveneens dat men geen derde tusschenwezen tusschen schepper en schepsel mocht aannemen. En toen is de blik van 't geloof geopend voor het mysterie der heilige Drieëenheid.

Ja er is wel een dilemma, maar de oplossing ligt hierin, dat het ego van het eeuwig goddelijk Wezen en van ons menschelijk wezen niet van gelijken aard is, maar dat het ego van God in drie personen uiteenvalt. Door die breking komt men tot de belijdenis, dat niet de Vader en niet de H. Geest, maar de Zoon mensch is geworden. Aan die belijdenis der Drieëenheid hangt dus alles.

Als Christus nu κτιστής is, heeft Christus dan ook de identiteit van zijn subject met het subject van den κτιστής, d. i. God, uitgesproken? Zie hiervoor:

1º Joh. 10 : 30; ἕν εἶναι laat geen andere verklaring toe; het is identiteit van het subject, anders zou er staan εἰς ἕν εἶναι, n.l. door eenheid van bedoelen, streven en zin, zooals ook wij het „eens" zijn met iemand; eens, adverbialiter gebruikt, ziet op de modaliteit; één ziet op de samensmelting van wezen. Daarom kan het alleen gezegd van man en vrouw, die eerst één zijn geweest en toen providentiëel gescheiden.

2º Joh. 14 : 9; hier wordt tegenover derden de identiteit van subject uitgesproken; wie Hem zag, zag den Vader.

3º Joh. 5 : 19; op „ὁμοίως" valt de nadruk; daarin ligt de geheele gelijkheid uitgesproken.

4º Joh. 5 : 26; waar het kenmerkende onderscheid van God is: het ἔχειν ζωὴν ἐν ἑαυτῷ, daar ligt in de verklaring, dat de Vader dit aan den Zoon gaf, ook de identiteit van Vader en Zoon opgesloten. God is de fontein, de springader, de bron van het leven; en dat wordt hier ook van Christus gezegd.

5º Joh. 14 : 1; πιστεύετε εἰς τὸν Θεὸν καὶ εἰς ἐμὲ πιστεύετε. Dit is het conclusieve. Niemand kan dit zeggen, dan die identisch is met het subject van het eeuwige wezen. Er staat niet μέ of μοί πιστεύετε, maar πιστεύετε εἰς ἐμέ; het staat dus grammatice en syntactice volkomen op één lijn met πιστεύετε εἰς Θεόν. Waarom is dit nu het conclusieve? Het verschil tusschen allen mensch en God is, dat absolute πίστις alleen bij den eeuwigen God op haar plaats is. Wat toch is het verschil tusschen πίστις en al wat daarnaast loopt? Overal, waar ik zelf onderscheid, zelf oordeel, daar is geen πίστις. Πίστις is dàt moment in de ziel, waar alle zelfstandigheid en alle oordeel ophoudt en men

volkomen drijft en rijst op een ander. Daarom zijn er in het leven van een mensch maar enkele momenten, waarin volkomen πίστις voorkomt. Als een kind uit een brandend huis in de armen van zijn redder springt, dan gelooft het in zijn redder; dan is die redder voor hem God. Zoo is ook bij een kind πίστις in vader en moeder, inzooverre zij van God over hem gesteld zijn; zoodra echter het oordeel rijpt, neemt de πίστις af en treedt een foederatieve betrekking daarvoor in de plaats. Maar bij πιστεύειν εἰς is alle eigen oordeel weg; is er een volkomen overgave aan een ander. Daarom komt bij God nooit anders dan πίστις te pas en omgekeerd πίστις nooit anders dan bij God. Alleen bij God; want als de mensch iets van zichzelf mainteneeren wil, dan gelooft hij niet en kan niet zalig worden; gelooven is zich geheel in Gods armen werpen. Dat iemand zeide: πιστεύετε εἰς ἐμὲ, is nooit voorgekomen dan bij Christus en kan niet gezegd zonder de pretentie van identiteit met het subject God.

Deze plaatsen zijn dus hoofdplaatsen voor de divinitas Christi.

Voorts wijzén wij er op, dat Christus pretendeert in zich zelf te dragen de elementa vitae, cf. Joh. 14 : 6; 6 : 12; 11 : 25 enz.

Ieder schepsel heeft geen elementa vitae, maar leeft van de almogende kracht Gods. Daarentegen heeft God de elementa vitae in zich zelven. Wat zijn deze elementa vitae? — τὸ φῶς, ἡ ζωή, ἡ ὁδός, ἡ ἀλήθεια, ἡ ἀνάστασις. Dat Jezus zeide: Ἐγώ εἰμι ἡ ζωή, τὸ φῶς, ἡ ὁδός, ἡ ἀλήθεια etc., is dus een rechtstreeksch bewijs, dat Hij pretendeerde identiteit van subject met God. Nergens zegt Jezus in het N. T., ἐγώ εἰμι ἡ ἀγάπη; dus ziet het niet op een zedelijke qualiteit.

En wat beteekent nu: Ik ben de ὁδός? God alleen geeft van elken mensch een plaats waarop hij staan kan. Ὁδός is de levensbasis, waarop ons leven staat en rust; waarlangs ons leven stroomt. Evenals de wereld, de aarde en al de kometen en sterren een ὁδός hebben in het blauw azuur, zonder dat wij dien weg weten, en zij altijd gedragen worden door Gods almogende kracht, zoo is ook de ὁδός van ons leven, dat God ons ongezien elk oogenblik draagt en voortleidt. Ὁδός drukt dus uit, dat God alles draagt.

Evenzoo is het met de ἀλήθεια. Wat is ἀλήθεια? Dat men waar is. — Neen. Er is voor ons niet alleen een uitwendig leven, maar ook een bewust leven. Nu is dit bewustzijn alleen bestaanbaar, als er een God is, die het richt. Waaruit besluit ik, dat een ander krankzinnig is en ik niet? Als een sombere melancholie ons aan alles doet twijfelen, waar is dan de macht die ons ophoudt? Er is een Goddelijke macht, die ons bewustzijn draagt; die aangeeft waar links en rechts uiteengaan. Dat is nu de ἀλήθεια; het antwoord op de vraag, of wij met werkelijkheid of met inbeelding te doen hebben.

Evenzoo is het met ἡ ζωή. Het leven kan gedenatureerd worden: in Zerrbilder voorkomen. Ook de zekerheid kan twijfelachtig worden; een zieke kan zich gaan inbeelden, dat hij gezond is. Het leven kan in woeste vormen optreden; men kan meenen, dat het bestaat in pret maken en dat de arme geen leven heeft. En toch Job had het leven, en de zorgelooze dwazen in Noach's dagen niet. Wat is nu het criterium? Welnu, zegt Christus, hieraan kent gij

het, dat het leven in zuivere gestalte alleen door mij en uit mij u wordt toebedeeld.

Deze uitspraken zijn dus van dien aard, dat alleen een goddelijk subject ze doen kan.

Nu nog dit. Alleen het subject God heeft het absolute *zijn*. *Zijn* is iets eigenaardigs. Wij bevinden ons altijd zoo of zoo; wij gaan op in de omwisseling der momenten; in het „πάντα ῥεῖ vervluchtigen wij". Wij *zijn* nooit, waar wij *worden*. En nu is het kenmerk van het goddelijk subject juist, dat het nooit *wordt*, maar altijd *is*. De Christus nu spreekt, evenals de engel des Heeren in het brandende braambosch, dat absolute zijn van zich zelf uit, Joh. 8 : 24, ἐὰν γὰρ μὴ πιστεύσητε ὅτι ἐγώ εἰμι, ἀποθανεῖσθε ἐν ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν; ὅτι ἐγώ εἰμι, niet ὁ Χριστος of zoo iets, maar dat *ik* buiten het proces van het worden sta, daarboven verheven ben. Cf. vs. 28, ἐγώ εἰμι — Jehova.

Doch men zou kunnen antwoorden: Ja, dat alles staat wel bij Johannes, maar niet bij de Synoptici en bij Johannes zijn de woorden van Jezus niet als procesverbaal, maar in Johanneïschen vorm overgebracht. Daarom moet er op gewezen:

1° dat de Synoptische Evangeliën aan Jezus dingen toekennen, die alleen God doen kan, cf. Marc. 2 : 7, 10 en Luc. 7 : 49.

2° dat in de Synoptische Evangeliën Jezus zich identificeert met den Eenige, die boven alle rechtsverhoudingen staat, b.v. Luk. 14 : 26. Vader en moeder te eeren is een door God gegeven gebod; men moet ze liefhebben, ook al zijn zij slecht, alleen om de goddelijke autoriteit die op hen rust. Nu treedt Jezus op om te zeggen: wie vader en moeder eert en Mij iets onthoudt, die is verloren. Boven de wet staat alleen de wetgever; Jezus stelt zich boven de wet; de wetgever is hier God; dus Jezus maakt zich gelijk God. Zoo ook Matth. 19 : 29. Volgens de wet is ieder verplicht voor vrouw en kinderen te zorgen; men mag ze geen oogenblik verlaten, tenzij dit geëischt worde door den goddelijken Wetgever zelf. En nu zegt Jezus: wie dat doet, ἕνεκ' ἐμοῦ, die doet niet alleen geen zonde, maar die zal beloond worden met het eeuwige leven.

3° De Heere identificeert zijn naam met de zaak van Gods koninkrijk. Elk schepsel staat beneden dien naam van God, en wie zijn eigen naam even heilig zou achten als de zake Gods, zou lasteren. En toch zegt Jezus, Matth. 5 : 10 en 11; Matth. 10 : 22; 18 : 5; 19 : 29, dat, wat gedaan wordt om Hem (ἕνεκεν ἐμοῦ), 't zelfde is als ἕνεκεν δικαιοσύνης of ἕνεκεν ὀνόματος Θεοῦ.

4° Maar ook dit; aan elk mensch wordt de eisch gesteld, dat hij zij nederig, ootmoedig, zijn eigen nietigheid beseffend en gevoelend; men kan zich zelf niet op den voorgrond plaatsen, zonder af te stooten; iemand kan wel in het midden staan, maar mag zich zelf niet prijzen; hoe edeler en reiner iemand is, zooveel verder gaat ook zijn zelfverloochening. Maar de Heere Jezus, die zich zelf in zelfverloochening ons allen tot een voorbeeld stelt, plaatst toch zich zelf telkens op den voorgrond; Hij spreekt uit, dat Hij het middelpunt is van alle volken en eeuwen; Hij is zich bewust boven allen te staan. Wanneer men nu de ziel van een kind van God ontleedt, dan vindt men

eenerzijds de geneigdheid om zich klein, zeer klein te voelen en anderzijds een impuls van macht, van reëele beteekenis voor de wereld. Hoe rijker begaafd en vromer een kind van God is, des te ernstiger is de strijd tusschen die beide; vandaar verstoring van het evenwicht. Maar bij Jezus trekt het juist de aandacht, dat dat hooge gevoel van boven alles te staan en allen tot een voorbeeld te zijn en zijn nederigheid, zijn lust om allen te dienen, zoo volkomen in harmonie zijn. Zie dit vooral in Matth. 11 : 25—30; in vers 25 en 26 de stille nederigheid; het berusten in de εὐδοκία; het brengen van allen dank aan een daad van God; en daarentegen in vs. 27 het hooge besef van alles te bezitten, met almacht bekleed te zijn en boven alle andere menschen te staan. Dan in vs. 28 de harmonische samenvloeiing van dat hooge besef met de dienende liefde: komt tot mij, gij allen die vermoeid en belast zijt en *ik* zal u ruste geven. En nu zegt die hooge: gaat van mij leeren, dat ik nederig en zachtmoedig ben (vs. 29); dan zult gij ruste vinden; werpt alle jukken af; staat in de vrijheid der kinderen Gods; slechts één is er, die u een juk mag opleggen; dat ben ik ὁ Χριστός, ik ἡ κεφαλή; en dan weder die macht met de ταπείνωσις in vs. 30 tot ééne gedachte samengevloeid: ὁ γὰρ ζυγός μου χρηστὸς καὶ τὸ φορτίον μου ἐλαφρόν ἐστιν.

Hieruit blijkt dus duidelijk, dat het voorwenden, alsof de Synoptici een anderen Christus gaven dan Johannes, niets is dan een sprookje.

Met opzet hebben wij nagelaten te spreken over de goddelijke werken en eigenschappen van Christus, om dan daaruit zijn Godheid te bewijzen. Wij lieten dit, om de schromelijke verwarring, die daaromtrent in de meeste dogmatieken en catechisatieboekjes bestaat. Al deze bewijsplaatsen zijn n.l. niet concludeerend tegenover de andere plaatsen, waar van Christus' menschheid sprake is; men beroept zich b.v. op de Alwetendheid van Christus, maar vlak daartegenover staat o.a. Marc. 13 : 32.

Dit punt hoort niet hier, maar bij § 7, de Unione Duarum Naturarum. Eerst moet over de goddelijke en menschelijke natuur gehandeld; dan over de vereeniging dier beide.

Niet alleen heeft de Heere Jezus zelf de identiteit van zijn subject met dat van God uitgesproken, maar die identiteit is ook in het O. T. geprofeteerd en door de Apostelen geleerd.

Eerst hebben wij gezien, wat Christus van zich zelf getuigde; maar behalve dat zijn er nu ook Gods getuigen, die, door den H. Geest gedreven, hetzelfde uitspraken.

Wij hebben dus na te gaan: wat de Profeten onder het Oude Verbond en wat de Apostelen hebben getuigd.

Wat de *eerste* betreft, de meeste uitspraken hebben wij reeds vroeger behandeld bij de identiteit van den Messias en Christus. Alleen dient nog besproken Jes. 6. Jesaja had een visioen, waarin hij de serafs zag zweven om den troon van God, zingende: Heilig, heilig, heilig. De vraag is nu, *wien* Jesaja daar zag; de heerlijkheid van Vader, Zoon en H. Geest — dus ook

van den Messias — of van den Vader alleen? — Ons antwoord is: de כָּבוֹד, de δόξα, die hem verscheen, was niet een heerlijkheid, die vreemd was aan den Christus; maar de God, die hem verscheen, *was de Christus*. Wij weten dit uit Joh. 12 : 38 en 41; Jesaja zeide die woorden (zegt Johannes), „toen hij Zijne d. i. Christus' heerlijkheid zag".

En nu ten *tweede* de Apostelen.

1° Wat de verhouding van den Heer tot de Apostelen betreft, merkten wij reeds op, dat de Heer hun aanbidding niet afwees, maar uitlokte en aanvaardde.

Als men voor de Godheid van Christus b.v. Joh. 20 : 28 citeert, dan geeft dat op zich zelf niets. Om de kracht van 't bewijs te voelen, moet men in de zaak indringen. Jezus stond daar; de Apostel spreekt hem toe: „Mijn Heer en mijn God!" Daaruit vloeit voor Christus, indien Hij n.l. geen God was geweest, de verplichting voort om hem te bestraffen, want het zich te laten aanleunen, was mede-schuldig worden aan Thomas' zonde. Immers er staat geschreven: Gij zult geen andere goden dienen in mijne plaats! — Als Satan zegt: aanbid mij — antwoordt Jezus: Men zal God alleen aanbidden! Waar Jezus Satan aldus terugwijst, was het zijn plicht met Thomas 't zelfde te doen — *tenzij* Hij die hulde kon en mocht aannemen.

Meer nog; Jezus zelf lokte de aanbidding der Apostelen uit, door hen te vragen: wie zeggen de menschen en wie zegt gij, dat ik ben? En als Petrus dan antwoordt: „Gij zijt de Christus, de Zoon des levenden Gods" (in welke woorden de belijdenis van zijn God-zijn lag opgesloten, gelijk wij vroeger zagen), dan zegt Jezus: „vleesch en bloed hebben u dat niet geopenbaard, maar mijn Vader, die in de hemelen is."

Zulke momenten spreken veel sterker dan andere bewijzen voor Christus' God-zijn, want bij die andere is de uitspraak mechanisch en abrupt.

Zie voorts Acta 7 : 59 in verband met Luc. 23 : 46. Jezus heeft aan 't kruis uitgeroepen: „Vader, in Uwe handen beveel Ik mijnen geest". Deze uitroep nu was ontleend aan Ps. 31 : 6 en daar slaat het op den Drieëenigen God. Hetzelfde nu zegt Stephanus tot Jezus in Act. 7 : 59.

2° En nu omgekeerd de verhouding van de Apostelen tot Jezus? Hierbij moet men zich niet beroepen alleen op Joh. 12 : 38 en zeggen: hier leert Johannes Christus' goddelijke natuur; neen alles in de Schrift is leven en bezieling; zoo mechanisch mag men niet te werk gaan. Wij moeten vragen: welke is de indruk, die de geheele Apostolische werkzaamheid maakt?

Als de Apostelen de wereld ingaan, is dit van 't begin tot het einde het bezielende, dat zij diep doordrongen zijn van die ééne, volle, heerlijke overtuiging, dat Jezus hun Heer en *God* is, voor Wien heel de wereld zich moet buigen. Hun gansche geschiedenis, hun getuigen, *alles* is onverklaarbaar, zoo men dit maar even in twijfel trekt. Niet hier en daar een tekst, maar geheel hun optreden getuigt dit. De Apostelen zeggen niet: Allah is groot en Jezus is zijn profeet, die Hem ons verkondigd heeft — maar Jezus is God. De Mohame-

danen, met al hun hoogachting voor Mohamed, hebben nooit uitgeroepen: Mohamed is God. Daarom is het zoo onzinnig, om beide met elkaar te vergelijken; de Christus-vereering op gelijke wijze te willen verklaren als de liefde voor Mohamed is dwaas. Leg Islam en Evangelie naast elkaar, dan ziet men twee totaal differente zaken. Eenerzijds Mohamed, die altijd wees op een transcendenten, petrefacten God; anderzijds het Evangelie met zijn levenden alles bezielenden God, in Christus ons geopenbaard. Christendom en Mohamedanisme zijn niet twee gelijksoortige verschijnselen; het zijn tegenhangers op schier elk gebied.

Zie slechts de Handelingen der Apostelen; als Petrus optreedt op het Pinksterfeest, blijkt, dat wij in Jezus niet te doen hebben met een menschelijk wezen, maar met God zelf. Even duidelijk spreekt Act. 3 : 16; een mensch kan uit den hemel niet werken op aarde (wel volgens Rome; cf. de heiligen-aanbidding). Waar de Apostelen dus zeggen: De Heer uit den hemel deed dit wonder, daar schrijven zij aan Jezus goddelijke mogendheid toe. Zie voorts Act. 4 : 10, 12; 7 : 60 etc.

3° Let ook op hun citaten uit het O. T. De Apostelen citeeren en passen op den Heere Jezus toe alle plaatsen uit het O. T., waar de Godheid van den Messias wordt geleerd in de duidelijkste bewoordingen; cf. prae aliis Hebr. 1.

4° Let behalve op hun optreden en citeeren van het O. T. eindelijk ook op hun eigen uitspraken; die zijn:

van Johannes: Joh. 1 : 1; I Joh. 1 : 1; I Joh. 5 : 20.

van Paulus: Phil. 2 : 6; Rom. 9 : 5; Col. 1 : 15; Hebr. 1 : 2, 3; Eph. 3 : 9; Act. 20 : 28.

van Petrus: I Petri 1 : 8, 11, 20 etc.

Exegese van Phil. 2 : 6.

Om deze plaats te kunnen verstaan, moet men eerst vers 1—5 lezen; door het voorafgaande toch wordt de exegese van dezen tekst beheerscht. Wat staat nu in het voorafgaande? „Hetzelfde gevoelen zij in u, hetgeen in Christus Jezus was", n.l. wees niet hoogmoedig, maar nederig; acht een ander meer dan u zelf; per aspera ad astra!

Wat is nu de μορφὴ Θεοῦ?

Μορφή is nooit wezen, maar vorm, forma; daarom is het bij ons vertaald door „gestalte". Omtrent dit μορφή bestaan drie opiniën:

1° sommige exegeten meenen, dat μορφή eigl. beteekent wezen; aldus verkeerdelijk Chrysostomus en Athanasius tegenover Arius in hun Christologischen strijd.

2° andere exegeten zeggen: bij μορφή heeft men alleen te denken aan de uitwendige glorie, den vorm zonder het wezen.

3° nog anderen leeren, dat onder μορφή verstaan moet worden de vorm als uiting van 't wezen.

Om μορφή te verstaan, moeten wij eerst vragen, wie met „ὅς" bedoeld is: Christus incarnatus of Filius Dei ante incarnationem?

Het kan niet anders zijn dan Filius Dei; dat blijkt uit ἐκένωσε, want de Filius incarnatus is reeds ontledigd en kan zich dus niet meer ontledigen.

Is echter ὅς de Filius Dei ante incarnationem, dan is „ἐν μορφῇ Θεοῦ" de beschrijving van den toestand, waarin Christus verkeerde *vóór de vleeschwording*. Vóór de vleeschwording kan er echter geen μορφή van Christus bestaan, of er moet een wezen achter liggen, dat den vorm teweegbrengt.

Er is n.l. een abstracte vorm en een levende vorm aan het lichaam. Als ik een blad neem en natrek, dan isoleer ik den vorm van het wezen. Geabstraheerde vormen bestaan derhalve nooit, dan wanneer zij door menschen gemaakt zijn. Een cirkel, punt, lijn *bestaan* niet dan aan een voorwerp; hoeken, lijnen etc. in een boek zijn door menschen geabstraheerd.

Hier echter heb ik een ὑπάρχων ἐν μορφῇ, een existentie; dus kan μορφή hier niet geabstraheerd zijn, maar is zij de vorm *aan het wezen;* de substantiëele vorm.

„Ὃς ὑπάρχων ἐν μορφῇ Θεοῦ" kan derhalve wel aangehaald als een bewijsplaats voor de eenswezendheid van Christus met den Vader, mits men bedenke, dat de essentia hier slechts in zooverre uitkomt, als zij aan de μορφή verbonden is, terwijl alleen de μορφή genoemd wordt.

Waarom is hier dan niet de οὐσία genoemd? Was het Paulus' bedoeling geweest, hier te handelen over het wezen, dat Christus niet kon afleggen, dan hadde er οὐσία gestaan; maar nu Paulus' doel geweest is te spreken over datgene wat Christus afleggen kon, moest er wel μορφή staan. De μορφή kan wisselen en afgelegd. De οὐσία blijft. Waar nu gehandeld wordt van hetgeen Christus kon κενοῦν, moest er dus wel sprake zijn van zijne μορφή.

Τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ ziet niet op het ὑπάρχειν, het existere, maar op het εἶναι, het esse.

Ἴσα, de adverb. constr. van 't adj. ἴσος, is bijna gelijk met ἴσως, maar ἰσως ziet meer op de modaliteit, ἴσα meer op de οὐσία.

Τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ is dus hetzelfde als ὑπάρχειν ἐν μορφῇ Θεοῦ, maar ziet niet op de verschijning, maar op het daarachter liggende wezen.

Οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο.

Waar ἁρπάζω en ἁρπαγμός woorden zijn, die in alle dialecten éénzelfde zaak beteekenen, kan hierover geen verschil bestaan. Ἁρπάζω is

òf nemen wat men niet heeft,

òf met geweld nemen wat men niet heeft.

Het begrip van onrechtmatig nemen is er niet mee verbonden; rooven is bij ons steeds met *onrecht* gepaard, maar dat ligt niet in ἁρπάζειν. Als ik een portefeuille heb en een arme man steelt die en ik pak haar zelf met geweld weer terug, dan is dat niet *rooven*, want de portefeuille hoort aan mij, maar het is ἁρπάζειν; mijn plicht was de overheid om recht te vragen; ik had het niet zelf met geweld moeten nemen.

Dat grondbegrip moet hier op den voorgrond geschoven.

Wij moeten geen onzin aan Paulus toeschrijven, als wilde hij zeggen: Christus

meende zijn God-zijn niet te moeten rooven. Neen, de beteekenis van ἁρπάζειν is hier „nemen door misbruik van geweld" en Paulus wil hier zeggen: „Christus heeft zijn God-zijn niet geacht als iets, dat Hij begeerde te nemen door zijn macht".

Ἁρπαγμός is niet „roof" of „geroofde"; roof in dien zin van „de genomen zaak" is ἅρπαγμα of ἁρπαγή. Ἁρπαγμός is de actie; het komt nog slechts op één plaats bij Plato voor en laat ook daar geen andere vertaling toe dan: rooven.

Zoo krijgen wij dus deze uitlegging: Christus heeft niet gemeend, dat het ἴσα εἶναι Θεῷ een Hem toekomende eigenschap was, die Hem deed worden een nemer met geweld.

Neemt de eerste verzoeking. Christus kon uit steenen brood maken; Hij kon ἁρπάζειν, maar hij deed het niet. Hij wilde niet door machtsbetoon komen waartoe Hij wilde opklimmen, maar door onderwerping.

Andere uitleggingen van deze plaats kunnen niet opgaan, omdat men niet kan nemen, wat men al heeft; een koning kan niet nemen, wat hem koning maakt; iemand, die een zak met geld onder zijn arm heeft, kan dien niet nemen. Waar er voorafgaat: „in de gestaltenisse Gods zijnde", m. a. w. hij *heeft* het, kan men niet het volgende vertalen: Hij heeft het geen roof geacht dit te *nemen*. Die vertaling is alleen denkbaar bij hen, die μορφή in abstracten zin nemen.

Neemt men echter μορφή als uiting van het wezen, dan is er geen andere verklaring van dit vers mogelijk dan: Hij, die de heerlijkheid Gods deelachtig was en over de goddelijke Almacht beschikte, heeft niet geoordeeld, dat Hij de Almacht mocht gebruiken om te nemen met geweld wat Hij zocht en najoeg.

Nu eerst zullen wij de fijne modaliteit vatten van „het εἶναι ἴσα Θεῷ"; d. w. z. het betoonen van 't aan God gelijk zijn. Die sterk is onder menschen kan dit toonen door te worstelen en te vechten; dan komt het uit, anders niet; ik kan dan wel zeggen, dat ik sterk ben, maar men merkt het niet.

Is er nu één, die in zich bezit de sterkte, het Alvermogen Gods, dan moet dat ook openbaar worden. Hoe wordt dat openbaar? Niet, zegt de Apostel, als onder menschen; die onder menschen zijn sterkte toonen wil, gebruikt geweld. Maar zoo heeft Christus niet gedaan; Hij heeft niet geoordeeld, dat Hij geweld moest gebruiken om zijn gelijk-zijn aan God te toonen. Zoo staat ἁρπαγμός hier dus in de eigl. beteekenis van „met geweld nemen wat iemand toekomt".

Ἡγήσατο als Aor. toont, dat er een bepaald moment geweest is, waarop deze overweging in Christus plaats greep. De Aoristus drukt wel uit, dat de actie een voortdurende is, maar toch ook dat er één punt is, waarop die actie begon. Zoo wijst ἡγήσατο terug op den Raad Gods, waarin de Zoon de taak op zich nam, om de uitverkorenen Gods te gaan redden; waarin Hem voorgesteld is te worden ἡ κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας en dat Hij toen besloten heeft zich daarheen uit te strekken met zijn Godheid, maar zóó, dat Hij het vermogen van zijn Godheid niet toonde in 't gebruiken van geweld.

Wat heeft Hij dan wel geoordeeld? Dat zegt vers 7: Ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσε,

μορφὴν δούλου λαβών, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος, καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος, ἐταπείνωσεν ἑαυτόν. De nadruk valt hier niet op ἐκένωσε, maar op ἑαυτόν, dat hier tegenover ἄλλον staat; die met geweld neemt, schudt een *ander* uit; dat oordeelde Christus niet te moeten doen; Hij maakte *zich zelf* γυμνὸς en κενὸς en niet een ander. Daarom staat er ook in 't begin ἀλλά: een tegenstelling; ἑαυτὸν κενόν staat tegenover ἄλλον ἁρπάζειν.

Wat had Christus, waardoor Hij zich zelf κενὸς kon maken? Wat kon Hij afleggen? Dat blijkt uit 't volgende. Κενὸς maakte Hij zich door de μορφὴν δούλου aan te nemen. Zal dit een *ledig* maken zijn, dan moet er aan voorafgaan een ontdoen van een andere μορφή. En zoo is het ook; Hij legde de μορφὴν τοῦ Θεοῦ af. Niet de εἶναι Θεῷ, zooals de Ethischen beweren; niemand kan zijn wezen afleggen, dus nog veel minder de εἶναι τὸν εἶναι. Het κενὸν kan alleen bestaan in het afleggen van de μορφή.

Hoe kon Christus nu in de μορφὴν δούλου ingaan?

Alle redelijk schepsel staat tegenover God als δοῦλος; ook alle engelen. Δοῦλος duidt dus niet aan de vernedering, maar het staan tegenover God. Θεὸς als Souverein genomen, heeft als tegenstelling δοῦλος. Δοῦλος ziet dus niet op de vernedering van Christus tijdens zijne omwandeling op aarde, maar op zijn vleeschwording. Μορφὴ Θεοῦ is de Souvereiniteit; die legde Hij af en nam aan de onderdaansgestalte (μορφὴν δούλου).

Dat dit zoo moet verklaard worden, blijkt uit de volgende woorden; want hierin is geen sprake van lijden of ellende. Denkt u Christus buiten alle zonden om mensch geworden, dan zou dit toch zoo zijn. Ook van Adam vóór den val geldt, dat hij was ἐν μορφῇ δούλου: daarom heet Christus ook de tweede Adam.

„Ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων" wil niet zeggen: Hij werd mensch en hield op God te zijn; Hij verloor de εἶναι Θεῷ niet en verwisselde die niet met de εἶναι ἀνθρώπων; maar Hij legde alleen de μορφὴν Θεοῦ af en nu, in de εἶναι Θεῷ blijvende, nam Hij de μορφὴν ἀνθρώπου aan.

„Καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος." Wat is σχῆμα? Een schets, kader, omtrek; datgene, waarmee wij uitwendig een zaak aanraken; σχῆμα is datgene, waarin iets zich uitwendig openbaart.

Σχῆμα is dus een terugslag op εἶναι κατὰ μίαν ὑπόστασιν. Evenals een sterk man, die niets doet, houdt Christus zich in, laat niets van zijne macht merken; zijn σχῆμα is als van een mensch.

Maar dat niet alleen, Christus gaat nog verder, „ἐταπείνωσεν ἑαυτόν."

Een mensch doet een van tweeën: òf zich zelf òf anderen verheffen; òf andere menschen òf zich zelf vernederen. Christus koos het laatste: ἐταπείνωσεν ἑαυτόν. En dit blijkt daaruit, dat Hij geweest is ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ.

En daarom, omdat Hij dezen weg koos en niet dien van den κατήγορος, daarom is Hij gekomen tot de ware ὑπεροψωσις. Nu komt het ἵνα ἐν τῷ Θεῷ uit en blijkt de ware weg om daartoe te komen, n.l. niet anderer maar *eigen* ταπείνωσις en κένωσις.

Wie sterk is, is het te doen om naam te maken; daartoe gebruikt de geweldenaar ἁρπαγμός. Nimrod was een geweldig jager en maakte zich een naam over de geheele aarde. Maar hier blijkt, dat Christus door zich te vernederen, een naam heeft verkregen ὑπὲρ πᾶν ὄνομα; en dat, terwijl de geweldenaar geweld gebruikt om een ieder voor zich te doen buigen, Hij door den weg van vernedering verkregen heeft, dat ten laatste ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ κάμψῃ.... καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται ὅτι Κύριος Ἰησοῦς Χριστός. Κύριος wil hier zeggen, dat Hij the spiritual champion of the whole manlife is. En terwijl nu alle championschap op aarde strekt tot eigen eere, is dit alleen εἰς δόξαν Θεοῦ πατρός.

Nu voelen wij het verband met vs. 1—5: Εἴ τις οὖν παράκλησις ἐν Χριστῷ, d. w. z. indien de persoon van Christus in zijn verschijning en werk u iets toeroept (παρακαλεῖν beteekent eigl. toeroepen; gewoonl. tot lijders; vandaar de afgeleide beteekenis troosten), εἴ τις παραμύθιον ἀγάπης, εἴ τις κοινωνία Πνεύματος, εἴ τις σπλάγχνα καὶ οἰκτιρμοί, πληρώσατέ μου τὴν χαρὰν ἵνα τὸ αὐτὸ φρονῆτε, τὴν αὐτὴν ἀγάπην ἔχοντες, σύμψυχοι, τὸ ἓν φρονοῦντες, μηδὲν κατ' ἐριθείαν μηδὲ κατὰ κενοδοξίαν (dat is de ἁρπαγή, het uitschudden van een ander) ἀλλὰ τῇ ταπεινοφροσύνῃ ἀλλήλους ἡγούμενοι ὑπερέχοντας ἑαυτῶν. Μὴ τὰ ἑαυτῶν ἕκαστοι σκοποῦντες, ἀλλὰ καὶ τὰ ἑτέρων ἕκαστοι (zich zelf klein achten en anderen hoog achten, dàt leert de Apostel hier uit Christus' voorbeeld).

Rom. 9 : 5 en I Tim. 3 : 16 zullen wij niet verder bespreken, want bij deze en andere teksten is de vraag alleen, of Θεὸς critisch gevindiceerd is en of het op Christus slaat. Er was een tijd, waarop critiek en exegese gepoogd hebben beide op al deze plaatsen te ontkennen, maar in de tegenwoordige periode heeft die strijd zijn beteekenis verloren. Hij had dit alleen, zoolang men zeide in de Schrift te gelooven en toch Christus niet als God wilde erkennen. (De vraag, of men gelooft aan de Godheid van Christus en aan de inspiratie der Schrift, is in den grond dezelfde. Toch waren er altoos wel enkele menschen, en dezulken zijn er vooral nu, die niet meer aan de Schrift, maar wel aan Christus' Godheid geloofden.) De meeste moderne theologen geven thans volmondig toe, dat die exegese verkeerd was; dat Θεὸς wel critisch te rechtvaardigen valt en wel op Christus slaat, maar dit verandert aan hun overtuiging niets, want volgens hen is de Schrift niet Gods Woord.

5º Ook hiermede toonen de Apostelen, de Godheid van Christus als primum verum in hun gedachten te hebben gehad, dat zij het geloof tot den wortel van alle zaligheid maken en alle geloof concentreeren in den naam van Jezus Christus. Waar zij alle heil laten wentelen om de spil van 't geloof, is dat niet het geloof in den Vader of den H. G., maar ter eerster instantie het geloof in Christus. Geloof nu kan uit ter aard alleen zich richten op God; anders is er geen πίστις εἰς. Daarom als er gezegd wordt: gelooft in Christus Jezus; dan beteekent dit niet: gelooft in Jezus als mensch — maar: gelooft in de Drie-

eenheid; en tot de Drieëenheid komt men door den Zoon, en tot den Zoon komt men weer door den voorhof der incarnatie. Het is daarom afgoderij, te bidden tot Christus en tot God als tot twee verschillende wezens. Uit het centrum mogen niet twee stralen divergeeren; er mag geen duiteit zijn in ons bidden. De religie moet altijd één punt hebben, n.l. God, waarop zij zich richt. Maar op die lijn van het geloof zijn verschillende stadiën. Het geloof richt zich altijd eerst op de incarnatie; dan op den Christus, zoo op den tweeden persoon der Drieëenheid en zoo in het eeuwige wezen zelf.

Nu kan men op verschillende wijzen tot het eeuwige wezen komen, maar wie de volheid hebben wil, moet den toegang tot den vader in Christus zoeken.

De classieke plaats hiervoor is Gal. 2 : 16; daar wordt gezegd, dat er slechts één weg is ter zaligheid, n.l. de πίστις en deze altijd is εἰς Ἰησοῦν Χριστόν. En omdat πίστις zonde is, als zij zich niet richt op God, en de Apostel hier alle πίστις op Christus richt, daarom ligt in deze woorden tienmaal sterker de Godheid van Christus opgesloten dan op enkele plaatsen, waar Christus met name God genoemd wordt.

6⁰ De Apostelen stellen Christus altijd voor als rechter gelijk Hij ook zelf dit doet, cf. Rom. 14 : 10, II Cor. 5 : 10 etc.

7⁰ De Apostelen getuigen, dat heel het verlossingswerk, heel het genadeverbond uitsluitend rust in de erkenning van 't goddelijk vermogen, waarmee Christus in het lijden zijne menschheid ondersteunde, zoodat, wanneer zij maar een oogenblik zijn Godheid in twijfel trekken of meenen dat de οὐσία, de δύναμις τοῦ Θεοῦ Hem verlaten heeft, alles wegvalt en de Schrift heidensch of Mahomedaansch wordt.

Wij, Christenen, verschillen niet daarin van het Heidendom, dat wij wel weten dat God leeft en de zonde haat; dat wisten ook de heidenen; maar het verschil ligt alleen hierin, dat het Christendom het middel openbaart, waardoor de zondaar verzoend wordt. Daar staat en valt dus de heele Kerk mee; est articulis stantis et cadentis Ecclesiae. En dat artikel nu wordt door de Apostelen gebaseerd op de Godheid van Christus, die waardij heeft gegeven aan zijn lijden en sterven.

8⁰ Eindelijk merken wij op, dat de Apocalypse de kroon zet op het Apostolisch getuigenis, om ter wegneming van *allen* twijfel door Christus zelf te laten uitspreken, dat Hij de οὐσία Θεοῦ had. Jezus wordt genoemd:

a. de Alpha en de Omega; de πρῶτος καὶ ἔσχατος.

b. ὁ ἔχων τὰς κλεῖς τοῦ ἅδου καὶ τοῦ Θανάτου, wat alleen van God kan gezegd, want het schepsel is aan den dood zelf onderworpen.

c. ὁ ἔχων τὰ ἑπτὰ πνεύματα τοῦ Θεοῦ, d. i. den Heiligen Geest in zijne uitstraling; dat drukt zijn God-zijn dus volkomen uit.

d. zesmaal verklaart de Heere zelf: οἶδα πάντα τὰ ἔργα σου — wat van een kerk door geen mensch kan gezegd.

e. in de zeven brieven aan de gemeenten verklaart de Heere, dat Hij alles doet; Hij neemt den kandelaar weg en delgt uit uit het boek des levens; Hij stelt

tot een pilaar en geeft den witten keursteen; Hij geeft den nieuwen naam en de kroon der overwinning. Alle werking uit den hemel op zijne Kerk gaat van Hem uit. Hij noemt zich zelf ὁ Ἀμήν, ὁ Ἅγιος, ὁ Ἀληθινός en ἡ Ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ Θεοῦ.

Terwijl, waar in den hemel alle schepselen met de martelaren en engelen nedervallen voor den Drieëenigen God, dezelfde ouderlingen, martelaren en engelen evenzeer op hun knieën vallen voor het Lam en daaraan dezelfde hulde toebrengen: de εὐλογία, κράτος, καὶ τιμὴ καὶ δόξα. Die woorden drukken de volheid uit der goddelijke hulde.

9° Terwijl ten slotte, waar de Apostelen de wereldkerk stichten, al de Heidenen en Mahomedanen, die haar zagen, als haar kenmerk opgaven: dat zij Christus aanbad.

Dit is het punt; juist over die aanbidding van Christus is in de Kerk alle strijd gevoerd. Sluipt er rationalistische twijfel in de gemeente omtrent de Godheid van Christus, dan versterft de Kerk onmiddellijk. Denkt slechts aan de Unitariërs in Engeland en Amerika. Terwijl als in zulk een kerk de Christus-aanbidding terugkeert, zij weer terstond begint te bloeien.

Dit over de divina natura van Christus. Laat ons thans nog kortelijks nagaan de pogingen, die er vroeger en nu zijn aangewend om aan dat God-zijn te tornen.

Wij zagen reeds, hoe Gnosticisme en Arianisme dit beproefden; later heeft men hetzelfde beproefd, maar op een geheel andere manier. Niet door tusschen κτιστής en κτίσμα iets in te schuiven, maar door te tornen 't zij aan Gods, 't zij aan 's menschen wezen. Heeft men twee tegenover elkaar staande subjecten te vereenigen, dan kan men er een overgangssubject tusschenin schuiven óf men kan het wezen van een van beide vernietigen. Het probleem is: het God-zijn en mensch-zijn te verzoenen; blijven beide, dan blijft ook de moeilijkheid; maar vervalt het God- of mensch-zijn, dan is de vereeniging mogelijk.

Ook deze poging is door de ketters gewaagd. Hoe?

1° Door te tornen aan het karakter van den mensch; men schilferde van den mensch iets af en dan was vereeniging mogelijk. Twee pogingen zijn daartoe aangewend, het Docetisme en Apollinarisme. Bij hen hebben wij met geen eigenlijken mensch-Christus te doen. Bij het Docetisme niet, omdat het de waarachtigheid der verschijning opheft; bij het Apollinarisme niet, omdat het als anima God neemt Bij het Docetisme is Christus een schijnmensch, bij het Apollinarisme een verminkt mensch. Bij het subjectlooze kan het subject God komen. Het is niet meer God, die de menschelijke natuur, maar die een schijngedaante des menschen aanneemt.

2° Door te tornen aan het wezen Gods. Dit geschiedde op tweeërlei manier, Ten eerste door de divina natura Christi te verstaan als divinitei̊t, niet als deïteit (wat zeggen wil dat men, in plaats van met het wezen Gods, alleen

rekent met de qualiteiten Gods en wel met de *mededeelbare*); dit loopt wegens de schepping van den mensch naar het beeld Gods op niets anders uit, dan dat in Christus het beeld Gods tot volmaakt zuivere openbaring kwam (zoo is de schijn bewaard, maar ook niets dan de schijn). Ten tweede maakte men (gelijk nu de Ethischen en Ritschl) het wezen Gods vloeibaar, vlottend, wordend; de pantheïstische trek sluipt binnen en ten gevolge van de pantheïstische beweging, die men in het wezen Gods inbrengt, heft men de grenslijn tusschen Schepper en schepsel op. Men laat God overvloeien in de bedding van het menschelijk leven en de bedding van het menschelijk leven uitzetten naar de evenredigheid van het leven Gods. Dit geschiedt met onderscheidene trappen. Bij den een grof; zoodat men op darwinistische wijze van den vorm tot Christus en zoo tot het wezen Gods opklimt. Dan krijgt men het Monisme. Maar in den regel gebeurt het niet in die ruwe brute vormen. Doch hoe ook gepolijst en verfijnd, steeds komt het neer op opheffing van de absolute grenslijn tusschen Schepper en schepsel. Dat is de zonde van onze eeuw; de zonde van Schleiermacher en al zijne bijscholen. Dan is het met de Christelijke religie gedaan en moet men tot het Boeddhisme met zijn zielsverhuizing komen; dat is de noodzakelijke consequentie, als men eenmaal dit pad opgaat.

Resumeerende komen wij dus tot de volgende conclusies:

1° de goddelijke natuur staat tegenover de menschelijke natuur volgens de Schrift zóó, dat in beide twee momenten gegeven zijn, die door een absolute grenslijn gescheiden zijn.

2° dat die twee in Christus in één persoon vereenigd optreden, is het eeuwige mysterie.

Maar dit kan de mensch niet dulden; hij wil dat mysterie doorgronden, al kan hij het niet. Hij gaat er nu aan tornen en in dat tornen vergrijpt hij zich aan een der beide factoren.

Het scherpst staan tegenover elkaar Ebionitisme en Patropassianisme. De Ebioniet vat de menschelijke natuur van Christus zoo grof mogelijk op; Hij was een laag mensch; van iets hoogers is bij Hem geen sprake; dus zoo enghartig mogelijk. De Patropassiaan laat den Vader, die de bron is van alle leven, aan het kruis hangen. Het Ebionitisme schrapt God; het Patropassianisme den mensch. Dat is dus geen oplossing, maar een wegschrappen, een negeeren van een der beide termen. Dit zijn dan ook slechts de eerste pogingen.

Toen men voelde, dat te zeggen: nil nisi creator of nil nisi creatura te grof was, begon men iets in te schikken; vandaar het Gnosticisme en Arianisme; het half en half maken; zooals alle ketterij tot nu toe poogt.

Maar al dat pogen is te vergeefs. Zij laten allen de zaak onbevredigd. De eenige oplossing ligt in de Triniteit.

De oplossing kon niet in den mensch liggen, want de mensch is gepraedesti-

neerd; in den mensch kon men dus nooit een verklaring vinden van den goddelijken factor; wel omgekeerd. Ook kon men de oplossing niet zoeken door iets van God te laten vallen of af te nemen.

Daarom leidde de Christologie er toe, dat men niet trachtte het mysterie te verklaren, maar de oplossing alleen te zoeken in het Goddelijk wezen, en dat niet beperkt, maar in zijn volle ontplooiing van Vader, Zoon en H. Geest.

LOCUS DE
CHRISTO.

PARS SECUNDA.

§ 6. *De Natura Humana.*

Hoezeer echter het subject in Christus Jezus zich op de stelligste wijze uitspreekt als identisch met het subject God, zoo doet dit in niets te kort aan de even stellige beslistheid, waarmede Hij zich uitspreekt, toont en aanstelt en in heel de Schrift wordt voorgesteld als mensch, derzelfde menschelijke natuur met ons wezenlijk en volkomen deelachtig en alleen door de zonde van zijne medemenschen, wat hunne natuur aangaat, onderscheiden. Vroegere angelophanieën mogen dus als voorzegging en voorbereiding van zijne vleeschwording gelden, maar nooit met deze op één lijn gesteld. Door zijne vleeschwording trad de Christus op in een menschelijke wezenheid, die alle schijnvertooning uitsluit en zoo, wat de deelen als de hoedanigheden van den mensch aangaat, alle waarachtige kenmerken van het echt menschelijke in zich droeg. Zijns was niet alleen een menschelijke natuur, maar *de* menschelijke natuur, gelijk die in het Paradijs ontstond en sinds voortging tot op Israël, Juda, Davids huis en Maria en uit en door haar aan den Christus wierd medegedeeld. Zoo echter, dat deze menschelijke geboorte van den Christus uit de menschelijke schoot der Moedermaagd bovennatuurlijk toeging, zoo wat aangaat de eerste daad der ontvangenis als wat betreft de afscheiding der zonde in Maria. Gemotiveerd is de vleeschwording in de H. S. uitsluitend door het feit der zonde; Hij neemt dan ook onze natuur aan, niet gelijk zij voor de zonde in het Paradijs bestond, maar in al de zelfverzwakking, waarin zij door de zonde viel. Echter met dien verstande, dat niet alleen de zonde, maar ook alle zondig begeeren en alzoo alle zondige verzoeking uit het eigen hart bij Hem was buitengesloten.

Hij droeg noch erfschuld, noch erfsmet, noch erfzonde. Hij zou deze gedragen hebben, indien Hij het substraat van een menschelijk individu had aangenomen, d. i. als nieuw menschelijk individu naast andere menschelijke individuën ware opgetreden; maar niet nu Hij, wel verre van het aantal menschelijke individuën met één te vermeerderen, aller natuur droeg en aan allen hun eigenlijke menschelijke natuur nabij bracht.

Toelichting.

I Joh. 4 : 2 en 3: „ἐν τούτῳ γινώσκετε τὸ πνεῦμα τοῦ Θεοῦ· πᾶν πνεῦμα ὃ ὁμολογεῖ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα, ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστι, καὶ πᾶν πνεῦμα ὃ μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα ἐκ τοῦ Θεοῦ οὐκ ἐστι· καὶ τοῦτο ἐστι τὸ τοῦ ἀντιχρίστου, ὃ ἀκηκόατε ὅτι ἔρχεται, καὶ νῦν ἐν τῷ κόσμῳ ἐστὶν ἤδη." Johannes stelt hier alles afhankelijk van de vraag, of Jezus in het vleesch gekomen is; daarvan laat hij de eeuwigheid, heel de Christelijke religie en het heil der individuën afhangen. Om te begrijpen, waarom hij dit zoo sterk uitspreekt, hebben wij ons te verplaatsen in den toestand der Apostelen na Jezus' hemelvaart. De meeste predikers hadden Jezus òf slechts uit de verte of in het geheel niet gezien. De Apostelen zelf wel, maar ook voor hen was alles zoo wonderbaar; vóór zijn sterven wandelde Hij op het water en na zijne opstanding was Hij nu eens plotseling met hen en dan weer niet. De gestalte van den Zone Gods kwam meer en meer boven de aardsche verschijning uit; de belijdenis van de goddelijke natuur stond op den voorgrond. Mond, oog en hand was bij Hem niet het hoogste, maar het diepe, dat achter zijne uitwendige verschijning school. En toen Hij er niet meer was, al het aardsche vergaan en er geen aanknoopingspunt meer aan 't reëele was — was het toen onnatuurlijk, dat bij sommigen de vraag opkwam: „zou het alles geen heilig droombeeld, geen zelfbedrog geweest zijn?" Ja het schijnt, alsof de voorstelling der Tübinger school reeds kort na Jezus' hemelvaart in de gemoederen heeft gewoeld, niet om als historie in de Evangeliën gedeponeerd te worden (gelijk gene wil), maar als poging van Satan om het geloof aan Christus te vernietigen.

De Apostel zegt: „οὗτος ὁ ἀντίχριστος," en het is sterk, dat Satan hier niet tegenover God, maar tegenover Christus gesteld wordt. Satan wil God op een afstand van den mensch houden. Vroomheid mag Satan wel; angelophanieën en theophanieën zijn Satan goed; maar één ding moet belet: God moet niet *in* de menschelijke natuur zelf komen; want dan kan Satan door niets meer tusschenbeide komen.

Waar nu Satan met al zijn invloed op Farao, op de Amelekieten, op de Kanaänieten, op Herodes en door Bethlehems kindermoord zelfs de incarnatie niet heeft kunnen voorkomen, daar blijft er voor hem nog slechts één redmiddel over: maak dat de menschen het niet gelooven. Het doel van de incarnatie wordt alleen bereikt, als de menschen er aan gelooven en er zoo rapport tusschen 's menschen ziel en Jezus ontstaat.

Daarom wijst de Apostel er met zooveel nadruk op, dat van dit ééne punt alles afhangt. De Antichrist wil dat gelooven aan de incarnatie met alle macht van het denken beletten. En hoe kan hij dat beletten?

Juist de Angelophanieën en Theophanieën, hoe heerlijk ook in 't verleden, waren geschikte middelen voor Satan om te gebruiken. Waren zij er niet geweest, Satan had niet zulk een gemakkelijk spel gehad. Maar denkt u nu de Angelophanie en Theophanie bij de eikenbosschen van Mamre in; hoe zij tot Abram kwamen als mannen, voorzien met kleederen; hoe zij met hem spraken, aten en dronken; en gij voelt, hoe aan de ketters het middel gegeven werd om te zeggen:

Ja 't is wel waar, dat Christus at en dronk; maar daarmede bewijst gij niet, dat Hij een reëel mensch was; ook de engelen deden aldus en hadden toch geen waarachtig lichaam. Dat eten en drinken bewijst geen incarnatie; alleen dat God in Christus een schijngestalte aannam. Zoo werd de Theophanie, vroeger een middel van opbouwen, in Satans hand een middel om God te bestoken.

De gewone menschen denken zich dit niet in; alleen de Theologen. Een goed Gereformeerd Theoloog weet, dat hij te doen heeft met een ad hoc door God geschapen verstand, om met menschen te spreken. Daarom moeten wij ons zelf in die toestanden thuis brengen.

In Israël leefde de herinnering aan die Theophanieën tijdens de omwandeling van Jezus op de aarde en de Apostelen droegen haar overal mede. Hoorde men nu eerst van die ephemeridische verschijnselen en daarna dat Christus gekomen was en was het bij dien Christus juist de groote moeilijkheid, hoe te verklaren, dat Hij God en tegelijk mensch was, dan voelt men, hoe verleidelijk de weg van het Docetisme was en hoe Satan juist daardoor bijna zeker was van de overwinning.

Slechts één weg is er, om tot zekerheid te komen. Dat is het verschil op te sporen tusschen de Theophanieën en de incarnatie.

Het verschil is, dat, als men zulk een Angelophanie met een mes te lijf was gegaan, er geen bloed uit zou gekomen zijn. Bij Jezus daarentegen kwam bloed en water uit zijne zijde, toen Hij met een speer doorstoken werd. Vandaar dat Johannes, die zoo sterk tegen het Docetisme optreedt, daar in Joh. 18 : 34, 35 en 36 met zooveel nadruk op wijst. Ziet gij wel, zegt de Doceet, Jezus had geen beenderen; daarom werden zij niet gebroken. Daarom volgt er ἀλλὰ, *maar* een der krijgsknechten etc.

Vandaar is I Joh. 5 : 5 en v.v. ook van zooveel gewicht. Deze plaats schijnt mysterieus, als men zich de zaak vooraf niet indenkt, maar als men Johannes' gedachtengang volgt, wordt zij duidelijk. De Doceten zeggen, dat de Zoon van God eerst bij den Doop is neergedaald; daarom zegt Johannes: οὗτος ἐστιν ὁ ἐλθὼν δι' ὕδατος καὶ αἵματος, Ἰησοῦς ὁ Χριστός· οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον, ἀλλ' ἐν τῷ ὕδατι καὶ τῷ αἵματι. Δι' ὕδατος is bij den Doop; δι' αἵματος bij de geboorte. En daarom wordt er in vs. 7 ook niet gesproken van ὁ Υἱος, maar van ὁ Λόγος, evenals in Joh. 1 : 1. Immers de vraag was juist, of de Λόγος reeds bij de geboorte of pas bij den Doop in de incarnatie is ingegaan.

Om uit te maken, of Jezus een mensch of Angelophanie was, haalt Johannes dus twee punten aan: zijn dood en geboorte. De Angelophanie bij Abraham is niet door bloed geboren, noch met bloed gestorven. Vandaar dat de Kerk in dien tijd zooveel nadruk is gaan leggen op de geboorte. Toonde men aan uit de geschiedenis van Maria, Elisabeth etc., dat Christus op menschelijke wijze uit Maria geboren was, dan was de zaak uitgemaakt. Evenzoo wanneer kon bewezen, dat er bloed bij zijn sterven vergoten was.

Handelt men dus over de humana natura Christi, dan is het niet voldoende

te zeggen: Christus wordt een mensch genoemd, at, dronk etc.; maar men moet het — evenals de Schrift zelf — historisch nemen; en dan zijn zijn dood en geboorte de beide hoofdmomenten.

In de derde plaats kan als argument aangevoerd de προκόψις. Een engel at en dronk wel en werd wel mensch genoemd, maar bij een engel was geen groei; hij was in eens volwassen; zoo kwam hij en zoo verging hij weer. Daarom wordt er bij Jezus nadruk op gelegd, dat Hij προέκοψε; daarom wordt zoo uitvoerig gemeld zijn geboorte te Bethlehem, de vlucht van Jozef, zijn komen in den tempel op twaalfjarigen leeftijd — alles om de vera humana natura op den voorgrond te stellen. Het goddelijke groeit niet; wordt niet geboren, sterft niet; daarin staat juist het menschelijke „werden" tegenover het Goddelijke „sein".

Thans zullen wij begrijpen, waarom het Kerstfeest niet dadelijk, maar eerst later van zulk een beteekenis werd. In de vroegste tijden vierde men geen Kerstfeest; het belang der geboorteverhalen werd niet gevoeld. Het κήρυγμα der Apostelen begint niet bij de geboorte; voor hen was de hoofdvraag, of Jezus de redder der menschen was; viel alle nadruk op zijn θυσία. Maar nauw treedt de ketterij van het Docetisme op, of de Kerk komt met haar geboorteverhalen en haar Kerstfeest en evenzoo met haar uitvoerige lijdensgeschiedenis, om reeds de jongste kinderen de realiteit der menschelijke natuur in te prenten.

In de vierde plaats komt hier nog iets bij. Wil ik in het leven nagaan, of ik iets reëel *zie*, dan gebruik ik mijne andere zintuigen als hulpmiddel. Wil ik weten, of iemand een spook is of niet, dan tracht ik hem te ψηλαφᾶν, d. w. z. te betasten. Welnu de Apostelen hebben dit op Christus toegepast, om zijn realiteit te waarborgen; zij hebben Hem gezien, gehoord en met hunne handen getast; gezien niet met hun ziels-, maar met hun lichamelijk oogen. Vandaar I Joh. 1 : 1.

Als hulpargumenten komen ons nog te stade de duur, de volheid en het zelfgetuigenis van den Heere.

De *duur*. Een Angelophanie duurt een oogenblik, langer niet. Vóór zijne opstanding (na zijne opstanding nemen zijn verschijningen geheel het karakter van Angelophanieën aan; daarom is het van belang *vooraf* te constateeren of Jezus' lichaam reëel was) er is een getuigenis van 33 jaren van zijn bestaan.

De *veelheid*. Niet op een of op twee, maar op allerlei plaatsen en in kringen van duizenden werd Hij gezien en overal vinden wij het getuigenis van menschelijke daden.

Zijn *zelfgetuigenis*. Hij noemt zich nooit een Engel, maar altijd „Zoon des menschen". Een Engel in de Angelophanieën noemt zich zelf altijd Engel en wordt door anderen „Engel" genoemd. Alle verschijnselen van een Angelophanie ontbreken dus. Als de Engel des Heeren in het braambosch verschijnt, zegt hij: „Ik, Jehova", en wordt van Hem gezegd, dat de Heere sprak en handelde. Maar bij Jezus vinden wij dat nooit; Hij onderscheidt zich altijd van den Vader; noemt zich altijd: υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.

Daarbij komt, dat dit zelfgetuigenis versterkt wordt door zijn familierelaties en door hetgeen Hij zeide: „dat Hij zijn *bloed* moest vergieten tot een rantsoen voor velen."

Hiertegen wordt door de Doceten en anderen aangevoerd Rom. 8 : 3, Phil. 2 : 7, Joh. 20 : 19 en Luc. 24 : 31.

Wat Rom. 8 : 3 betreft — er staat niet ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπου, maar σαρκὸς ἁμαρτίας; werkelijk zondig vleesch heeft Christus niet gehad.

In Phil. 2 : 7 weten wij, dat ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων καὶ σχήματι ἀνθρώπου staat tegenover σχῆμα τοῦ Θεοῦ; σχῆμα ἀνθρώπου kan dus niet beteekenen: in den schijn eens menschen, anders zou het niet kunnen staan tegenover σχῆμα Θεοῦ, of dit moest eveneens beteekenen: „schijn van God" — wat dwaasheid is.

Wat Joh. 20 : 19 aangaat — daar staat niets van een komen door gesloten deuren. Wel is dit de Luthersche exegese, maar de Lutherschen gaan juist in hun Christologie aan Docetisme mank; θυρῶν κεκλεισμένων is of eene tijdsbepaling (de Heere kwam op een tijd, waarop de deuren te Jeruzalem gesloten waren), òf het wil zeggen, dat de Heere door zijn macht de deuren openmaakte. Had Jezus waarachtig een lichaam, dan kon Hij niet *door* de deur; op één plaats kunnen niet twee atomen zijn. — In elk geval staat van het feit zelf geen woord.

Evenmin bewijst Luc. 24 : 31 iets. Uit het gansche verhaal van de Emmausgangers blijkt, dat hun waarneming belemmerd was; zij herkenden Jezus niet. Bovendien komt de uitdrukking καὶ ἄφαντος ἐγένετο dikwijls voor in de Evangeliën en beteekent dan, dat Hij ongemerkt was heengegaan.

Is de humana natura alzoo reëel geweest, dan komt nu de vraag, hoe die menschelijke natuur moet opgevat. Of Christus *een* mensch was of *de* mensch.

De voorstelling, dat Christus *een* mensch was, is de Nestoriaansche. Het ἄλλος καὶ ἄλλος toch onderstelt, dat er een zeker mensch Jezus was en dat daarmede de Zoon van God zich verbond, en dat zij alzoo tot één werden. Dit nu staat nergens in de H. Schrift; het komt nergens uit. Wel getuigt de H. S. overal, dat Hij mensch was en de menschelijke natuur droeg, maar dat Hij een individu, dat onder de variaties van het σπέρμα van Adam ook de variatie-Jezus zou geweest zijn — is absurd. In het σπέρμα τοῦ Ἀδάμ waren alle variaties van het menschelijk leven; van natiën, geslachten en personen. Was Christus een individu, dan was Hij dus een van die variaties geweest. Daarentegen getuigt de Schrift en zegt, dat Hij was de δεύτερος Ἀδάμ; Christus was uit Adam als Adam, d. w. z. een die als Adam eindelooze variaties in zich droeg en wel van al de uitverkorenen Gods. Daarom weet elk kind van God, dat hij in Christus is, met Christus is gestorven en opgewekt; dat hij uit Christus zijn leven deduceert, evenals de zondaar uit Adam. Zie I Cor. 15 de tegenstelling van den ἄνθρωπος χοϊκός en ἐπουράνιος.

1° Door het getuigenis, dat Hij is ὁ δεύτερος Ἀδάμ, is dus de suppositie als ware Hij een menschelijk individu omvergeworpen.

2° Door zijn constanten naam υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου onderscheidt Hij zich

van alle andere menschen. Elk mensch is υἱὸς ἀνθρώπων of ἀνθρώπου, maar niet τοῦ ἀνθρώπου (d. w. z. de menschheid). Er is onderscheid tusschen „menschenzoon" en „zoon des menschen". Zoon des menschen duidt aan het grondtype, dat in de menschelijke natuur ligt. Deze naam leidt dus niet naar de bladeren of de takken, maar naar den wortel toe.

Ook hier dus weer hetzelfde resultaat, dat *niet* aan een menschelijk individu mag gedacht. De oude gereformeerde Dogmatieken zijn op dit punt niet tot helderheid gekomen. De tegenstelling van organisch en atomisch leven is eerst in deze dagen helder ingezien. Vandaar dat onze Gereformeerden op dit punt wel goed, maar meestal zeer duister zijn. Wie het verschil niet inziet tusschen wortel en bladeren, kan dit niet voelen. Wij zijn de bladeren, Adam is de wortel. Adam staat niet naast ons als een gelijke, evenmin als een vader naast zijn kinderen als gelijke staat. Houden wij die tegenstelling in 't oog, dan zullen wij begrijpen, dat de bladeren zijn οἱ ἀνθρώποι en de wortel ὁ ἄνθρωπος.

3º Wordt de voorstelling dat Christus een menschelijke individu was omvergeworpen door wat Paulus leert omtrent het ééne lichaam, waarvan Christus het hoofd is en wij de leden. Men kan het hoofd zijn van een school, een vergadering, een politieke partij, een land, maar op overdrachtelijke wijze; is het hoofd weg, dan is het lichaam nog niet dood. Het kenmerk, of hoofd overdrachtelijk of reëel bedoeld is, blijkt daaruit of het verwisselbaar is; is het niet verwisselbaar, dat is het een wezenlijk hoofd. Aangezien Christus nu het eenige en eeuwige hoofd blijft, is Hij dus een reëel hoofd. De uitdrukkingen: ééne plante met Hem worden, één lichaam met Hem zijn — Gal. 2 : 20 etc. — zijn niet figuurlijk, maar reëel en zij ontleenen hun recht van bestaan volgens Rom. V aan de verhouding tot Adam. Het „zijn in de lendenen van Adam" is niets dan de aanduiding van onzen organischen samenhang met Adam. Wordt deze uitdrukking dus op Christus overgebracht, dan wil dit zeggen, dat Christus het organisch hoofd van de gemeente en dus de wortel der kerk is.

Wij mogen dus wel zeggen, dat Christus de menschelijke natuur aangenomen heeft; dat Hij mensch geworden is; wij mogen Hem „zoon des menschen" noemen, maar nooit „*'n* mensch". Het cijfer der menschen is niet door Hem met één vermeerderd.

Wij mogen dus nooit met de voorstelling meegaan, als zou de Zoon van God 'n mensch hebben aangenomen; dat is Nestoriaansch. De Zoon van God nam de menschelijke natuur aan. Hij heeft dus niet een eigen menschelijke substantie of substraat; zijn substraat is de Goddelijke natuur.

Een tweede vraag is, of de menschelijke natuur van Christus een ware menschelijke natuur is geweest, een vraag die vooral na de negatie van 't voorgaande punt van belang is. Het bewijs leverde de Kerk op drieërlei manier:

1º de partes constituentes naturae humanae *worden* in Christus gevonden (niet werden; Christus bezit ze nu nog). Die partes zijn σῶμα en ψυχή (over de beteekenis van πνεῦμα is bij de Anthropologie uitvoerig gehandeld).

a. het σῶμα; bij de bestrijding van het Docetisme is deze zaak reeds afgehandeld; daarheen verwijzen wij dus.

b. de ψυχή. Het is van belang te weten, of Christus ook een menschelijk bewustzijn, een geestelijk wezen heeft aangenomen, 't zij men dat noeme νοῦς of ψυχή of πνεῦμα. Apollinaris zeide, dat Christus wel een menschelijke ψυχή, maar niet een menschelijken νοῦς had aangenomen, maar dit is spelen met woorden. Ψυχή is slechts de bewuste uiting van de dierlijke natuur. Apollinaris ontkent dus, dat Christus de anima vera hominis had.

Hetzelfde vinden wij bij Eutyches, in zooverre hij de eigenaardigheden der humana natura oplost in de werkingen der goddelijke natuur. Nog sterker komt dit uit bij de Monotheleten en Monophysieten, wier dwaling, nu nog gevonden wordt bij de Vermittlungstheologen, die de lijn der πλύτωσις volgen. Onder de Vermittlungstheologen heeft men er n.l. die de lijn van de πλύτωσις en die de lijn der κένωσις volgen. Die van de κένωσις laten Christus, eerst God zijnde, al meer afdalen, tot eindelijk al het Goddelijke weggaat en niets dan een purus homo overblijft — een lijn waarop ook Böhl en de Neo-Kohlbruggianen zich bewegen. Daarentegen gaan de mannen van de πλύτωσις van de menschelijke natuur uit en laten deze al rijker en rijker worden, totdat zij eindelijk oneindig en dus het menschelijke Goddelijk wordt.

Alle Vermittlungstheologen trachten langs een dezer lijnen een oplossing te vinden, hoewel beide in flagranten strijd zijn met wat de Kerk leert.

Daarentegen hebben onze Vaderen er op gewezen, dat in Matth. 26 : 38, Luc. 23 : 46, Marc. 13 : 32 en Matth. 26 : 39 de menschelijke beperking van het bewustzijn des Heeren wordt uitgesproken, terwijl eindelijk de duïteit van den goddelijken en den menschelijken wil ligt opgesloten in hetgeen Jezus in Gethsémané sprak: „niet mijn wil, maar Uw wil geschiede". Hiermede ligt het Monotheletisme tegen den grond.

De Geref. Kerk beleed altoos dat Christus' menschelijke natuur een waarachtig menschelijke was; derhalve dat Christus een menschelijke ziel had, met die facultates, welke een menschelijke ziel bezit, n.l. *cognitio* en *voluntas*. Zijn deze wil en kennis menschelijk geweest, dan moeten beide *eindig* geweest zijn en als voluntas en cognitio finita gestaan hebben tegenover de cognitio en voluntas infinita Dei. Daarom moeten de beide laatstgenoemde teksten er bij. Of Christus een menschelijke ziel gehad heeft is daaraan te herkennen, of zijn wil en verstand eindig waren.

2º Thans komen wij tot de vraag, of de hoedanigheden der menschelijke natuur ook aan Christus zijn gevonden. Deze vraag hangt weer af van de vraag, of men bij Christus te doen heeft met de menschelijke natuur, zooals zij in het Paradijs was, òf zooals zij door de zonde was geworden.

Ons antwoord is, dat de Heere de menschelijke natuur aannam niet anders dan gelijk zij door den val geworden was; want had Hij haar aangenomen gelijk zij was vóór den val, dan was zij niet *onze* natuur. Adam kon slechts kinderen voortbrengen naar zijn beeld.

Gaan wij nu na, wat bij Christus gedurende zijn omwandeling op aarde geschiedde, dan vinden wij bij Hem 1º de eigenschappen van Adam, die voor den val bestonden en door den val onveranderd bleven; 2º de eigenschappen van Adam, die door den val kwamen of gemodifiëerd werden.

a. Die na den val onveranderd bleven, n.l.

α. forma finita.

β. subsistentia in loco (het maar op ééne plaats tegelijk kunnen zijn; over dit punt is ontzaglijk veel geschreven; dit is de groote strijdvraag met Rome over de trans- en met Luther over de consubstantiatie. Wij willen thans niet nader op deze quaestie ingaan, maar stippen haar slechts aan).

γ. dependentia.

Deze drie zijn de vaste qualiteiten; de notae necessariae, die na den val gelijk bleven.

b. Die na den val kwamen, als daar zijn lijden, ellende etc. Vóór den val weende de mensch niet; alle weenen komt door de zonde. Ook Jezus was bedroefd tot den dood toe. Dit is een qualiteit van den gebroken stroom des levens. Jezus werd moe, leed dorst, kende honger — altegaar modificaties, die eerst na den val voorkomen. Adam en Eva konden niet weenen, evenmin als de zaligen in den hemel. 't Is alleen het gif der zonde, waaruit alle smart op aarde is voortgekomen.

Intusschen moet hierbij eene distinctie worden gemaakt: non omnes debilitates humanae naturae in Christo reperiuntur, sed eae tantummodo quae sunt generales et numquam speciales.

Dorsten, moeheid, weenen etc. zijn algemeene verschijnselen. Geen menschenkind sterft zonder geweend te hebben. Daarentegen, zoodra deze qualiteiten een positief karakter aannemen (en niet meer alleen carentia laetitiae etc. zijn), dan hebben zij een specialen oorsprong en dat kan bij Christus niet. (Bijv. ziekte komt voort uit een speciale afwijking van het organisme of door een speciale zonde; niet *alle* menschen zijn ziek geweest.) De Schrift drukt dit uit door te leeren dat Jezus gekomen is ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας, in gelijkenis van het vleesch, gelijk het door de zonde (Gen. auctoris) geworden was. Dit slaat niet op een bepaalde pijn; Jezus was niet blind, kreupel, doof etc. Men heeft dit een tijdlang gewild en stelde Jezus op grond van Jes. 53 : 4 voor als den allerafschuwelijksten en mismaaksten mensch. En waarlijk, neemt men aan, dat Hij ook de positieve debilitates aannam, dan moet men Hem voorstellen als doof, blind, lam etc. etc. Maar deze leer moet als valsch verworpen. Bij Christus is alleen wat generaal is, niet wat voorkomt speciaal uit den aanleg van het individu. Wel lezen wij bij Hem van diepe zielsontroering; nooit van een of andere ziekte of een lichaamsgebrek.

Daarom moet ook elke debilitas humanae naturae illecebras peccato offerens, elke infirmitas peccatosa buiten de menschelijke natuur van Christus gesteld worden. De Vermittlungstheologen en Böhl doen ook daaraan te kort. Men vraagt n l.: „potuitne peccare?" en dan zegt men: ja; de menschelijke natuur

kreeg eenmaal door den zondeval den κέντρον εἰς ἁμαρτίαν in zich en nu is ook de Heere Christus verzocht en moeten dus ook de illecebrae ad peccatum in Hem geweest zijn, anders was het voor Hem geen verzoeking en kan er dus ook van geen overwinning sprake zijn.

Wij merken op: Men zegt, wanneer de Heere Christus beproefd is geworden en Hij *kon* niet zondigen, dan was de proef niet echt.

Wij hebben hierbij wel te onderscheiden tusschen de humana natura, quae per peccatum induit formam peccatosam en de humana natura vóór den val, waarin de nuda possibilitas peccandi bestond, maar zonder de zondige ἐπιθυμία. Had Adam deze laatste reeds vóór den val gehad, dan was hij als zondaar geschapen. In Adam was dus alleen de nuda possibilitas peccandi, niet de illecebrae, terwijl deze in onze natuur wel zijn en ons langs een hellend vlak naar de zonde doen toeglijden. Bij ons derhalve is niet alleen nuda possibilitas, ook inclinatio ad peccandum.

De inclinatio ad peccandum, die is in Christus volkomen afwezig. Die ἐπιθυμία, die in het 10de gebod en elders in de Schrift als zonde veroordeeld worden, hebben in Christus, die afgescheiden van de zondaren was, nooit bestaan.

Daarentegen de nuda possibilitas peccandi, gelijk zij in Adam bestond vóór den val, die heeft in de menschelijke natuur van Christus evenals in elke menschelijke natuur bestaan. Zonder dat was zij geen menschelijke natuur.

Maar overmits Jezus niet aannam een menschelijk persoon, niet een homo, maar de menschelijke natuur, en er in Hem geen menschelijk ik (die deze possibilitas realiseeren kan) was, maar daarentegen de menschelijke natuur eeuwig verbonden bleef met den tweeden Persoon uit de Drieëenheid, zoo maakt het beheerscht worden door dien goddelijken Persoon het absoluut onmogelijk, dat die possibilitas realiteit zou worden.

Deze distinctie leert dus: de nuda possibilitas peccandi hoort en was in de menschelijke natuur van Christus, maar de natura humana, waarin die possibilitas zat, kon slechts actie krijgen door ἐνεργεία van den tweeden Persoon, die noch zelf ooit vallen kon, noch kon toelaten dat zijn aangenomen menschelijke natuur viel.

Maar — voert men hiertegen aan:

α. dan was de proefneming niet echt; want als iets niet vallen kan, dan is proefneming overbodig.

Wanneer een spoorbrug gereed is, dan laat men er een zoo zwaar mogelijk beladen trein overheen loopen, als bewijs, dat de brug die vracht dragen kan. Is het nu eisch voor den ernst der proefneming, dat die brug *kan* doorbuigen? Immers neen. De zwaarbeladen wagens dienen juist om aan te toonen, dat de brug *niet* kan inzakken. Hier is dus wel in abstracto de mogelijkheid om door te buigen (evenals bij Christus), maar de proefneming dient juist om te laten zien, dat de brug, die op zich zelf wel ineenzakken kon, gedragen door het genie en de kunst van den architect niet kan doorbuigen. Zoo ook hier. Waar Christus de menschelijke natuur met zijn goddelijke kracht steunt, daar dient

de verzoeking om te bewijzen, dat de menschelijke natuur nu niet vallen kan.

β. dan is de gehoorzaamheid van Christus een machinale geweest en kan dus volgens het Werkverbond geen verdienste hebben.

Dit bezwaar vloeit voort uit de verwarring van iemands toestand en zijn momentane uitingen in acute daden. Iemands toestand en wil staan niet tegenover elkaar; een wil is een stukje toestand, en een toestand een hoop willen.

Er is een boekhouder op een kantoor, wiens toestand eerlijk is; de gedachte komt nooit in hem op om geld weg te nemen. Maar er is er een onder de klerken, die een dief in zijn hart is; hij neemt geld weg, steekt het in zijn zak, maar krijgt berouw en legt het weer op zijn plaats. Is nu alleen de laatste verdienstelijk en de eerste niet?

Gij hebt daar een eerlijke vrouw, die aan hoererij zelfs niet denkt, en ginds eene prostituée, die haar zondig leven vaarwel zegt — heeft alleen de laatste verdienste bij God?

De consequentie van die theorie, alsof de toestand geen waarde heeft en alleen de analytische, atomistische wilsuitingen wel verdienstelijk zijn, moet hier wel toe leiden.

Waardoor ontstaat die analytische wilsuiting? Alleen door de zonde. Bij een engel of gezaligde is zij niet te denken en evenmin bij den Heere.

Neen, niet dàn is men overwinnaar, als men de zonde ten onder houdt; dan is men slechts een worstelaar. Maar dan is men eerst overwinnaar, als men de zonde zoo meester is, dat de gedachte aan haar niet meer bij ons opkomt. Men is een paard of hond niet meester, als zij na een lange worsteling eindelijk terugwijken, maar als men ze met een tik van de sporen of met den teugel leiden kan.

Wat men Jezus wil opdringen, is dus een zondigen wilstoestand. Niet iets wat meerdere, neen — iets wat geen verdienste heeft.

Wij hebben bij Jezus niet te doen met een analytische wilsuiting, maar met een wilstoestand van gehoorzaamheid, zoo heerlijk en zoo zalig als wij ons nauwelijks kunnen denken.

3º In de derde plaats moeten wij aantoonen, niet alleen dat de menschelijke natuur van Christus was samengesteld uit partes constituentes hebbende dezelfde hoedanigheden, die zij bij ons vertoonen (χωρὶς ἁμαρτίας), maar ook dat Hij werkelijk van onze menschheid is geweest.

Hier komen wij aan den strijd met de Anabaptisten en Socinianen, die zeggen: Jezus nam wel de vera humana natura aan, maar niet uit ons; het was een humana natura, die uit den hemel in Maria's schoot was ingezet en alleen door haar inging. (Dit vraagstuk is zelfs zoo behandeld, dat men een uitvoerige bewijsvoering leveren ging voor de stelling, dat de Zone Gods ook een ezel had kunnen worden. Hoe laag is de theologie hier gezonken!)

Daartegenover wijst de Gereformeerde Kerk op Gal. 4 : 4, γενόμενος (niet ἐλθὼν of zoo iets, maar *geworden;* dit is karakteristiek) ἐκ γυναικός (en niet διὰ γυναικός). Rom. 1 : 3, ἐξ σπέρματος Δαυείδ. Matth. 1 : 1, υἱὸς Ἀβραάμ;

Gen. 3 : 15, waar Hij „zaad der vrouw" heet, terwijl in Hebr. 2 : 14 καὶ αὐτός aanwijst, dat de Heere op gelijke wijze αἷμα en σάρξ ontving als de παιδία; terwijl eindelijk Hebr. 2 : 11 uitspreekt, dat de Heere uit Abraham was. cf. Hand. 17 : 26.

De Anabaptisten of Mennonieten beriepen zich voor hun gevoelen daarop:

1° dat Jezus het moederschap van Maria zou gerecuseerd hebben, Matth. 12 : 48; Joh. 2 : 4; Hebr. 7 : 3.

2° dat Jezus telkens wordt gezegd „van boven te zijn", Joh. 3 : 31; 8 : 23; I Cor. 15 : 47.

3° dat, indien de Heere uit Maria was geboren, Hij ook de besmetting der zonde van haar had moeten overnemen.

4° vooral op II Cor. 5 : 16.

Om met 4 te beginnen, merken wij op:

a. Wanneer uit II Cor. 5 : 16 volgen moest, dat Christus niet geboren was uit Maria, maar in den hemel geschapen vleesch en bloed had, dan blijkt ook uit deze woorden, dat de menschen uit Paulus' omgeving evenmin uit hunne moeders geboren waren, Stond er: ἀλλοὺς δὲ ἔγνωκα κατὰ σάρκα Ἰησοῦν δὲ οὐκ ἔγνωκα κατὰ σάρκα, dan had dit eenig gewicht, maaar nu Jezus en de overigen gelijk worden gesteld, niet.

b. als Paulus bedoeld had, dat Jezus vleesch en bloed uit den hemel had, dan had hij niet kunnen schrijven: „indien wij Christus naar 't vleesch gekend hebben, *nu* kennen wij Hem niet meer naar 't vleesch" — want dan had hij Hem *nooit* naar 't vleesch gekend. Er blijft dus alleen over, dat er eene verandering in kennen plaats had, die niet in Christus lag (want zijn vleesch bleef) maar in Paulus; de modaliteit van Paulus' kennis veranderde; vroeger was zij physisch, nu pneumatisch.

Ad *3* — de onreinheid van Maria — zie een volgende observatie.

Ad *2*. Op deze teksten kunnen de Mennonieten zich beroepen tegenover de loochenaars van Christus' praeëxistentie, maar niet tegenover de Gereformeerden, die daaraan ten volle recht laten wedervaren; die de praeëxistentie ondubbelzinnig belijden, en wel in dien zin, dat deze zijn subject, zijn Ik, maar niet zijn σάρξ geldt.

Ad *1*. Al deze plaatsen toonen, dat de Heere niet erkend heeft het recht van zijne moeder op Hem, dat anders moeders op hunne kinderen hebben. Sprak een gewoon mensch zoo, dan zou hij zondigen; slechts één geval uitgezonderd. Als een moeder hem belemmerde in den dienst des Heeren, dan zou ook hij moeten zeggen: Vrouwe, wat heb ik met u te doen! — Erkend moet, dat de Heere Jezus het niet eens was met Maria. Maria wilde haar gewone moederrechten doen gelden en die rechten recuseerde Jezus. Maar dit handelde over de relatie, waarin de Heere tot zijn moeder stond, en niet over zijne geboorte. Hoe moet die relatie nu beoordeeld? Evenals die van een Koning tot de Koninginnemoeder. Als Prins stond hij nog onder zijn vader en moeder, na den dood zijns vaders wordt de Koninginnemoeder zijn onderdaan. In niet-

huiselijke betrekkingen moet zijn moeder dus hem gehoorzamen. Geheel datzelfde bestaat nu hier; Maria stond tegenover Jezus als de onderdaan tegenover den Koning, als verloste tegenover den Verlosser. Waar nu een Koninginnemoeder haar positie begrijpt, is de Koning hoffelijk en voorkomend jegens haar; maar gaat zij rechten tegenover hem ursurpeeren, dan wordt hij streng. Zoo hier. Als Maria zich wil mengen in dingen, Jezus' koningschap rakende, dan wijst Jezus haar terug.

Thans zullen wij bespreken de *ontvangenis uit den Heiligen Geest* en de *geboorte uit Maria.*

Tot in het diepste mysterie der ontvangenis heeft on- en bijgeloof getracht den Middelaar te vernietigen. Ook nu zijn weder alle afwijkende richtingen bezig aan de geboorte te tornen. De Ethischen houden haar voor een sage of mythe; de Modernen willen de „geboorte uit eene maagd" anders opvatten en verklaren Hem voor een zoon van Jozef; de Roomschen nemen hun stelling in de onbevlekte ontvangenis van Maria; de Neo-Kohlbruggianen begaan de dwaasheid Maria's erfschuld op Jezus' te laten overgaan.

De eerste vraag loopt over Jezus' intrede in de wereld. Hoe is Jezus in de wereld gekomen?

Alle richtingen zijn het daarover eens: proiit ex utero. Maar nu krijgen wij verschillende quaesties:

1° De *porta clausa* der Roomsche Kerk, cf. Ezech. 44 : 2 (volgens de Vulgata). Haec porta clausa erit. De Roomsche Kerk zegt: dit ziet op de vagina Mariae en wil zeggen, dat de maagdelijkheid van Maria niet is weggenomen door de geboorte van Jezus, maar dat de Heere, evenals door de gesloten deuren, zoo ook door de gesloten vagina in de wereld zou zijn uitgegaan.

In Ezech. 46 : 1, 2 leest men van deze zelfde porta, dat zij op de Sabbathdagen en op den dag van de nieuwe maan zal geopend zijn; hier lezen wij dus de toelichting van Ezech. 44; deze porta non clausa erit in aeternum, op den dag van de heerlijkheid des Heeren zal ze open zijn, en zal de Heere er door in en uitgaan. De Roomsche voorstelling leidt tot gedachten, een theoloog onwaardig.

Ezech. 44 : 2 mag zonder twijfel op de geboorte des Heeren toegepast, maar alleen per analogiam. Dan vinden wij hier uitgesproken, dat de plaats, waar de Heere doorging, een heilige plaats is en dat het daarom niet voegde een vrouwe als Maria wederom te doen baren. Wil men deze plaats dus aanvoeren als een bewijs, dat Maria geen omgang meer gehad heeft met Jozef, dan is dit goed en in overeenstemming met de Gereformeerde Theologie. Want wel zijn er enkele Geref. Theologen (vooral echter de Neo-Kohlbruggianen), die uit reactie tegen Rome en voornamelijk met beroep op het ἀδελφοί zich voor het tegenovergestelde gevoelen verklaarden, maar de meer gewijde Theologen hebben geoordeeld, dat ex dignitate de exegese van ἀδελφοί als vleeschelijke broeders niet

mocht toegelaten; zij vatten ἀδελφοί op òf als voorkinderen van Jozef (die volgens de sage reeds een bejaard man was, toen hij met Maria huwde) òf als bloedverwanten van Jezus in de rechte linie.

2º *Heeft Maria barensweeën gekend?*

De Roomsche Kerk en de Anabaptisten loochenen dit, en maken Maria eenvoudig tot een baker. De Gereformeerden antwoordden; dat alle steunpunt in de Schrift daarvoor ontbreekt; dat integendeel volgens Gods Woord de algemeene regel was: „een vrouwe zal met smarte kinderen baren".

De Roomsche Kerk beriep zich wel op het feit, dat Maria zelf het kindeke in doeken wond en in de kribbe legde, maar de onzen verwezen naar hetgeen Pua en Sifra tot Pharao zeiden van de Hebreeuwsche vrouwen (Ex. 1 : 19) en voorts naar hetgeen Jezus zelf sprak Joh. 16 : 21: γυνὴ, ὅταν τίκτῃ λύπην ἔχει, en eindelijk naar Luc. 2 : 23, waar Ex. 13 : 2 en Lev. 12 : 8 worden aangehaald en waar deze reinigingsofferanden gezegd worden gebracht te zijn door Maria als verplicht, en voor Jezus de offerande der lossing, gelijk voor al wat פֶּטֶר כָּל־רֶחֶם was.

Deze geheele aanhaling nu en vooral het met name noemen van פֶּטֶר כָּל־רֶחֶם zou geen zin hebben, indien Maria zich bewust was, dat zij Jezus niet op de gewone wijze, maar per portam clausam et sine doloribus gebaard had.

Terwijl ten slotte Luc. 2 : 22 en 23 gezegd wordt, dat de dagen harer reiniging vervuld waren, zoodat ook effusio sanguinis bij Maria bij de geboorte van Jezus moet ondersteld.

3º *Is Jezus in utero gegroeid* of niet?

De Roomsche Kerk en enkele Geref. hebben beweerd: „Neen, Christus is in eens zoo geweest". Hoe kwam men hiertoe? — Men zeide, dat de moles informis Christus niet voegt. Men had n.l. vroeger deze physiologische voorstelling, dat bij de conceptie het semen virile met het ovulum feminae zich vermengde en zoo een moles informis ontstond, waarin eerst op den veertigsten dag de forma humana werd ingedrukt en waarmede zich dan de anima vereenigde. En nu vroeg men, of het met de waardigheid van Christus (hier actief genomen) overeenkwam, zich eerst zulk een ongevormden klomp (Ps. 139) te bereiden en daarna op dien klomp de forma humana in te drukken. Men verstaat het „ongevormde klomp" van Ps. 139 echter verkeerd: „ongevormde klomp" beteekent daar een „nog niet ontkiemde vorm" — evenals een plant in kiem nog niet de plantenvorm vertoont en daarom ook een zaadkorrel een „ongevormde klomp" zou kunnen heeten. Hiermede is dit bezwaar reeds weerlegd; het berustte op eene mechanische opvatting van de conceptie. Tegenwoordig is het niet meer quaestieus, of reeds in den kiem alle elementen van het latere organisme aanwezig zijn; bij de ontvangenis is dus het geheele organisme er. — Waar er προσωπις was *na* de geboorte, is deze ook vóór de geboorte te stellen. De dracht van 9 maanden bevestigt dit. De woorden: „als de dagen vervuld waren,

dat zij baren zou", laten geen andere explicatie toe, dan dat de gewone tijd verloopen was.

4° *De ontvangenis uit den Heiligen Geest.*

Eerst een enkel woord over de immaculata conceptio Mariae. Uitgaande van de voorstelling: door de geboorte uit bloed en sperma wordt de zonde overgebracht, kwam men tot de gevolgtrekking: is Jezus dus uit een ovulum Mariae geboren, dan moet zij aan Hem de erfsmet hebben meegedeeld, en om daaraan nu te ontkomen, wordt Maria heilig verklaard. Haar moeder heeft haar rein ontvangen.

Hiermede doet Rome overtollige moeite. Want kon Maria immaculata ontvangen zijn uit een zondige moeder, dan was dat voor Jezus evenzeer mogelijk. Het is dus geen argument voor Jezus' zondeloosheid, maar dient alleen om Maria te verhoogen. Wilde men het mysterie oplossen, dan moest men tot op Eva doorgaan en verklaren, dat alle voorouders van Jezus immaculate ontvangen waren. Daarentegen kan de Heere God Maria immaculate doen ontvangen, dan kan Hij dit ook bij Jezus doen en is geheel dit argument overbodig.

Komen wij nu tot de conceptie zelf, dan staat vast:

1° dat er geen anima tradux is (alle Lehnsatzen uit de Anthropologie moeten hier zuiver gereformeerd worden vastgehouden).

2° dat het peccatum originale geen materie is, dat als gifstof in het bloed overgaat (cf. den locus de Peccato).

3° dat het peccatum originale een gevolg is van den relatus hereditarius (en niet omgekeerd).

Hoe hebben wij ons nu de afscheiding van de zonde bij Christus' aannemen van de menschelijke natuur te verklaren?

De Schrift verklaart dit door te zeggen tot Maria, „dat de Heilige Geest over haar komen en de kracht des Allerhoogsten haar overschaduwen zou" en duidt hiermede aan het intreden van een goddelijken factor. Bij het ontvangen van Maria had een wonder plaats, evenals bij de ontvangenis van Izaak, hoewel het daar iets anders was. Bij Izaak was het een herstellen van den verstorven levensfactor in man en vrouw; in Maria openbaarde het wonder zich in de negatie van den factor virilis en het daarbij optreden van de ἐπισκίασις τοῦ Ὑψίστου.

Die bovennatuurlijke factor heeft n.l. volgens de Schrift een tweeledig effect:

1° om de aanneming der menschelijke natuur uit Maria voor den Logos mogelijk te maken.

2° om de afscheiding van het onheilige uit Maria tot stand te brengen.

Op de eerste vraag, hoe de Heilige Geest de aanneming van de menschelijke natuur uit Maria heeft mogelijk gemaakt, zullen wij niet nader ingaan. Het is een zuiver physiologisch vraagstuk. Zelfs nu is het den physiologen nog niet mogelijk te zeggen, hoe de mannelijke en vrouwelijke factor samenwerken bij het tot stand komen van het embryo. Met name is de vraag onbeantwoord, in hoeverre de vrouw bij het voortbrengen van een kind aan de formatie deel-

neemt; of zij alleen voedende of ook constitueerende elementen aanbrengt. Waar de physiologie niets betrouwbaars levert en de H. S. geheel hierover zwijgt, kunnen wij niet nagaan (en is het wellicht nooit op te lossen) hoe de H. Geest dit wonderbare tot stand bracht. — In elk geval is het een metaphysisch — geen theologisch — vraagstuk.

Geheel anders is het met de tweede vraag, hoe door de ἐπισκίασις des Allerhoogsten de afscheiding der zonde tot stand kwam.

Op die vraag kan tweeërlei geantwoord:

Vooreerst dat de overgang van de zonde van zondaar op zondaar in de H. S. alleen geleerd wordt als overgaande op het individu. In dit geval echter waar wij niet te doen hebben met een menschelijk individu, maar met den Logos, die de menschelijke natuur aannam, moet iets anders hebben plaats gehad dan bij de gewone verwekking van een kind. Gewoonlijk dragen de zonden der kinderen het karakter van de zonden hunner ouders; niet het algemeene, maar het gespecialiseerde karakter der zonde erft dus over. Waar wij nu bij den Heere Jezus niet te doen hebben met een menschelijk individu, maar met de aanneming van de menschelijke natuur door een praeëxistenten persoon, vervalt ook de overerving.

Daarop echter kan de καθαρισμός van Maria niet zien, want dit verklaart alleen, waarom de erfsmet ontbrak. Om de καθαρισμός Mariae te verstaan, moeten wij teruggaan op de vraag, hoe de menschelijke natuur de continuïteit van haar eigen substantie handhaaft. De menschelijke natuur is één in Adam en in Christus. Niet de individuen, maar de menschelijke natuur zelf is verdorven; zij heeft haar goddelijke energie verloren en kreeg de zondige daarvoor in de plaats. Hoe heeft nu de continuïteit daarvan plaats?

De Melanchthonianen en deels ook de Roomschen zochten dit te verklaren door het negatieve begrip der zonde. Zij zeiden zooals ook nu de Neo-Kohlbruggianen en Böhl: de zonde is alleen carentia justitiae. Om daartoe te geraken, moeten zij de justitia originalis aantasten en het voorstellen als was de mensch oorspronkelijk een neutrum, anceps quid, hebbende pura naturalia, terwijl nu aan dien mensch gegeven was de justitia originalis als een donum superadditum, de zondeval bestond dan in het afstooten van die justitia originalis. En om die theorie nu in overeenstemming met de Schrift te brengen, zegt men, dat het Beeld Gods juist in de justitia originalis bestaan heeft, die het afschijnsel van Christus was.

Zoo loopt alles juist. Adam viel en raakte de justitia originalis kwijt; zonde is dus carentia justitiae. Bij allen, uit Adam geboren, gebeurt dit, dat God de justitia originalis onthoudt; erfzonde is dus alleen onthouding van Gods zijde; God deelt voor straf de justitia originalis niet meer mee. De zondaar houdt nu niets meer over dan de pura naturalia. Dan kan men ook zeggen: met Christus gebeurde precies 't zelfde als met ons; Hij werd in puris naturalibus geboren; Hij was zondaar evenals wij, want er was in Hem carentia justitiae originalis. Maar eigenlijk ook weer niet zondaar, want direct na de geboorte

werd deze carentia door een donum Spiritus Sancti aangevuld Feitelijk komt het dus hier op neer: Jezus Christus is eigenlijk als zondaar geboren; en de kracht hiervan wordt gebroken door te zeggen: wij zijn geen van allen als zondaar geboren, want erfzonde is *alleen* onthouding van justitia originalis.

Vandaar dat Böhl c. s. opkomt tegen den καθαρισμός van Maria, want die καθαρισμός, zegt hij, gaat uit van de meening, dat de zonde een tastbare smetstof is en dat nu de H. Geest tusschenbeide moet komen om den overgang daarvan te beletten.

Nu is alles logisch juist. Alleen — men komt tot het resultaat, dat men de zondeloosheid van Jezus niet redt dan door de zonde van den zondaar te negeeren. De wedergeboren en onwedergeboren mensch verschillen in niets, alleen bij de eerste komt er uitwendig de justitia originalis bij. Men vernietigt dus het wezen der zonde, door haar alleen tot carentia justitiae te maken. In platte, ruwe personen leidt dit tot vreeselijke uitingen; hoererij is geen zonde; zij is goed, want dan leert een kind van God des te beter bidden. Dat alles is het gevolg van de leer, dat de mensch in puris naturalibus geschapen is met de justitia als accessoir goed. De menschelijke natuur wordt vernietigd, zij wordt een neutrum zonder zedelijk wezen in zich.

Deze dwaling verwoest dus alles en eindigt met den grootsten zondaar een gerechtige te maken.

Daarom hebben de Gereformeerden van Melanchthon af op het gevaar daarvan gewezen; al zulke voorstellingen ernstig gewraakt en vooral gewaarschuwd tegen enkele uitdrukkingen van Luther in zijn verklaring van den Galatenbrief, n.l. „dat Christus „zondaar" voor ons gemaakt is" en andere. Christus is voor ons „tot zonde" gemaakt, niet tot „zondaar"; van de zondaren was Hij afgescheiden.

Onze vaderen dan hebben geleerd, dat de justitia originalis inklevend in ons geschapen was, niet als supranatureel goed, maar als gave Gods, die met het wezen van den mensch samenhing. Waar nu in den zondeval de positieve in negatieve krachten omslaan, en de justitia originalis niet iets accessoirs, maar een hebbelijkheid is, wordt deze habitus ad bonum bij den zondaar een habitus ad malum, en vandaar is hij geneigd God en zijn naaste te haten; dàt drukt de energie der zonde uit.

Nu komen wij tot de vraag: waarin schuilt die energie van de zonde? Niet in 't vleesch alleen; niet in de ziel alleen, maar in een inklevenden habitus van ziel en lichaam beide, zoodat elke energie van ziel en lichaam ten booze werkt.

De overgang van deze energie van vader en moeder op het kind ligt dus niet in eenigen overgang van het semen; maar in den habitus, dien het menschelijk wezen ontving, dat uit dat semen ontstaat. De declareering daarvan geschiedt, wanneer God de ziel schept en, omdat zij schuldig is in Adam, haar straft met ze te laten komen zonder justitia originalis in een tot zonde gedisponeerd lichaam.

Vraagt men nu, hoe deze habitus van vader op kind overgaat, dan is hier tweeërlei geheimenis:

1° in actu coïtus;

2° in habitu organismi.

In 1° zoover als de opwekking van hartstocht van zelf den persoon een σαρκικός, niet-heilig karakter geeft.

In 2° zoover de habitus van het eigen leven naar ziel en lichaam op voor ons onverklaarbare wijze bij de afzetting van een nieuw organisme door het organisme der ouders wordt meegedeeld. Waaruit dus volgt, dat alle vleesch en bloed en wil en verstand (alle somatische en psychische vermogens) een inclinatie in zich hebben, om op zich zelf verkeerd te werken en op elkander een verkeerden invloed uit te oefenen

Nu zien wij, dat God hier de actus coïtus voorkomen en alle zondige opwelling geheel afgesneden heeft. Bij de conceptie van Jezus was geen opwekking van vleeschelijke begeerten. Integendeel, bij Maria was een geheiligde stemming.

De invloed van ons op andere personen is op sommige oogenblikken reiner en heiliger dan op andere oogenblikken. Als God ons in zijn tente trekt en losmaakt van de zonde en er veel gebed en vasten is -- en wij ontmoeten dan iemand, dan laten wij een indruk na, die heiligend werkt. Maar omgekeerd, als wij dagen hebben van zondige hartstochten, van overgegevenheid aan de booze lusten des vleesches, en wij ontmoeten dan iemand, dan spat er zoo licht iets van ons onheilig vuur over op dien ander.

En wat nu plaats heeft bij gewonen omgang, geschiedt nog veel sterker bij het voortkomen van den een uit den ander. Wanneer wij nu zien, dat in Maria de reinste opwekkingen, de heiligste levensuitingen en werkingen van den H. Geest machtig waren, dan voelen wij, dat de invloeden, die toen van Maria uitgingen, niet ontreinigend maar heiligend waren.

Uit den aard der zaak is de invloed, die van ons ik uitgaat op een ander, een uiting van wil, verstand, vleesch en bloed, van onze gansche apparitie (een mensch met een sterken wil, maar zonder oog geeft niets); de indruk is einheitlich; gelijktijdig van den geheelen persoon. Daarom maakt ook een wedergeborene, een gansch anderen indruk, dan een niet herborene. Nu is de invloed van vader en moeder op het kind in de geboorte zeer sterk; zelfs vindt men in het kind gewoonlijk een nabloeiing van hetgeen in vader en moeder zat. Ook daar is de overgang dus onder contrôle van den Heiligen Geest. En waar de H. Geest nu reeds bij een gewoon kind den overgang zóó kan controleeren, dat uit diep zondige ouders soms een kind met reine levensopvatting geteeld wordt, daar hebben wij in dit verschijnsel een analogon voor wat hier metaphysisch is ingetreden, n.l. een daad van den H. Geest, waardoor de habitus organismi niet alleen omgezet is in neutrum, maar omgezet is in positieve bonitas. Het kan niet zijn een opheffing van de zondige energie door energieloosheid, maar moet zijn een mededeeling van goede energie.

Wij krijgen dus:

1º absolutie van hartstocht in actu coïtus;

2º het beletten van den overgang van den zondigen habitus organismi;

3º de mededeeling van de justitia originalis, evenals plaats had in 't Paradijs.

Wanneer wij dit zoo nagaan, dan hebben wij de ἐπισκίασις wel niet uitgelegd, maar toch door analoge momenten aangewezen, waar de metaphysische werking moet zijn ingetreden, om de καθαρισμός te doen plaats vinden.

Recapituleerende krijgen wij derhalve:

a. Het subject van den Middelaar was niet in Adams lendenen, maar eeuwig in de hemelen. Hij viel dus niet in Adam, omdat Hij niet in Adam was. Dientengevolge beliep Hij geen erfschuld. En overmits de erfzonde den mensch alleen als straffe naar Gods rechtvaardig oordeel van wege de erfschuld overkomt, bleef dus ook de erfzonde bij Hem uit.

b. Het in aanraking komen van de rein door God geschapen ziel met de zonde hangt samen met de vorming van het persoonlijk karakter, gelijk dit blijkt uit de gelijksoortigheid van karaktertrekken bij de verschillende individuën van eenzelfde familie, geslacht en volk. Overmits nu Jezus nooit als persoon gevormd is en geen menschelijken persoon, maar slechts de natura humana aannam, zijnde Hij reeds van eeuwigheid persoon, zoo ontbreekt hier het in aanraking komen met de zonde.

c. Indien, gelijk te vermoeden valt en uit de Levitische onreinheid van den bijslaap en de baring mag besloten worden, de impressio peccati met de centrale prikkeling van den menschelijken hartstocht in de generatie en conceptie samenhangt, komt ook deze impressio bij den Messias „a Spiritu conceptum" te vervallen.

d. Bij deze in den aard van 's Middelaars wezen gegronde exceptiën, komt bij eene bovennatuurlijke inwerking des H. Geestes op de persoon van Maria in het oogenblik van hare conceptie en gedurende hare dracht, zoodat alle werking der oude natuur in haar ten onder werd gehouden en de werkingen van haar persoon uitgaande voort werden gebracht door het motief van den H. Geest, inwerkende eerst op haar ziel en door haar ziel op het lichaam.

e. Deze ἐπισκίασις τοῦ Πνεύματος Ἁγίου had bovendien ook een uitwerking op het uitwendig materiëele van Maria's bloed in gelijken zin, als waarin de H. Geest bij den aanvang der Schepping op die materiële Schepping inwerkte Gen. 1 : 2.

f. De richting ten kwade, die de levensenergie der menschelijke natuur zoo naar ziel als naar lichaam verkregen had door den val, is bij de aanneming dezer natuur door den tweeden Persoon in de Drieëenheid even beslist — onder de inwerking van den H. Geest — ten goede omgezet, als zij in het Paradijs onder de inwerking van Satan omgezet wierd ten kwade.

g. Deze omzetting was niet mogelijk bij een mensch als Maria, die onder de erfschuld lag en dientengevolge naar Gods rechtvaardig oordeel de menschelijke natuur niet anders dan in hare omgezette werking kon ontvangen, maar was noodzakelijk bij Hem, die, van erfschuld vrij, zelf God was en alzoo, wat zijne essentie betrof, niet met de onheiligheid in aanraking kon komen.

En nu het laatste punt, n.l.: deze geboorte mag niet genomen als essentiëel, maar moet genomen *contingent*. De humana natura behoort niet tot het wezen van den Logos; hij moest haar alleen aannemen om als Verlosser op te treden.

Dun Scotus en andere Scholastieken, onder de Luthersche Osiander, de Engelsche vrijgeesten in den tijd van Owen en gelijktijdig in Duitschland de Theosophen leerden anders. Van de Duitsche Theosophen kwam hun gevoelen bij de Hernhutters; zoo bij Schleiermacher en is toen door de Vermittlungstheologie in bijna alle godgeleerde werken, die sedert 1823 zijn uitgegeven, doorgedrongen, uitgenomen de Gereformeerde schrijvers, die zich slechts zwak daartegen verzetten.

Eerst was het een ketterij; was het hoofdmoment een dwaling, en wel omtrent het raadsbesluit Gods. Maar toen is daarnaast de pantheïstische theosophie opgestaan met haar bewering: God en mensch zijn eigenlijk één. God is een groot mensch (μακρανθρωπος), de mensch een kleine God (μικροθεος). Beweegt men zich op die lijn, dan is de zonde niet (gelijk in werkelijkheid) een incident, een *val*, maar een ontwikkelingsschakel in het zedelijk proces der menschheid; dan is Christus niet een ingrijpen om der zonde wil, maar slechts de realiseering van het pantheïsme.

Zoo ontstond de tegenwoordig algemeene opinie: Christus zou mensch geworden zijn ook zonder den val.

Hier is een even gevaarlijke klip als bij het Neo-Kohlbruggianisme.

Het transcendentale karakter van al deze stukken wordt door de Vermittlungstheologie geloochend; het gevolg is, dat zij hier niet kan blijven staan en *alle* transcendentie op zij moet zetten. Terwijl men eerst leerde: Christus kwam om de zonde, maar zou ook zonder de genade gekomen zijn, werd het nu reeds: Christus kwam niet om de zonde, maar om ons te verlossen van onze inbeelding van zonde. Fichte bracht door zijn ik-theorie het geheele begrip van zonde over in de ideeënwereld. Nog zingt men met luider stem: „Christus is onze Verlosser", maar niet omdat Hij onze zonden verzoende, want er is nooit zonde geweest, maar omdat Hij ons de waarheid meedeelde, dat wij verkeerd dachten over onzen Vader in den hemel, als zou Hij op ons, zijne opgroeiende kinderen, vertoornd zijn. Dan is er nog wel eens gevoel van schuld, maar alleen hierover, dat wij dien trouwen en liefderijken Vader zoo miskend hebben; een gevoel van schuld hierover, dat wij schuld hadden gevoeld. Ziedaar wat de ethische theologen als Ritschl e. a. van de verzoening door Christus' bloed te recht brengen!

In Calvijn's Institutie Lib. II Cap. 12 § 4 lezen wij, hoe hij dit gevoelen reeds bestreden heeft tegenover Osiander en de Scotisten: Wie dit alles met behoorlijke naarstigheid overweegt, zal lichtelijk de onbestemde inbeeldingen afweren, die de lichtvaardige en naar nieuwigheid staande geesten wegrukken, zooals deze: Christus, al was er geene behoefte aan een middel om het menschelijk geslacht te verlossen, zou nochtans mensch geworden zijn. Ik beken wel, dat Hij bij den eersten aanvang der Schepping, en toen de staat der natuur nog onbedorven was, is gesteld tot een Hoofd der engelen en menschen, waarom

Hij door Paulus (Col. 1 : 15) genoemd wordt de Eerstgeborene van alle schepselen; maar, daar de gansche Schrift roept, dat Hij met ons vleesch is bekleed geworden om ons tot eenen Verlosser te worden, zoo is het al te lichtvaardig, eene andere reden of een ander oogmerk Zijner menschwording te versieren... De Schrift wijst alom geen ander einde aan, waarom de Zone Gods ons vleesch heeft willen aannemen en dit gebod van den Vader heeft ontvangen, dan opdat Hij een offer zou worden, om ons met den Vader te verzoenen."

Calvijn wijst ons hier den eenig goeden weg. Deze quaestie moet vóór en door de H. Schrift uitgemaakt.

Zie nu wat de Schrift zegt in Matth. 1 : 21; niet „de Blüte der Menschheit aus zu bringen", maar alleen verlossing van zondaren is het doel van zijn komst.

Evenzoo Luc. 1 : 68—70: „Hij komt om zijn volk te verlossen." Cf. Matth. 18 : 11 en 20 : 28.

Uit I Petri 1 : 18—20 — waar de lamsgestalte, (cf. Jes. 53,) op den lijdenden Christus wijst — blijkt, dat Hij niet alleen kwam om om te verlossen, maar daartoe reeds in den eeuwigen Raad beschikt was.

Joh. 3 : 16: ἵνα, het doel is alleen redding. Gal. 4 : 4, 5; I Joh. 3 : 8.

Geheel de profetie van den lijdenden Messias, Ps. 22, 44, Jes. 53, Zach. 13 en 9, altijd is het beeld van den komenden Messias een Verlosser.

Dit staat dus vast: Overal, waarover het doel van Jezus' komst in de Schrift gesproken wordt, wordt dit altijd in rapport genomen met de zonde.

Maar, zal men zeggen, het argumentum e silentio is geen bewijs. Uit het feit, dat Christus, nu de zonde er eenmaal was, gekomen is om van die zonde te verlossen, kunt gij geen bewijs afleiden, dat Hij niet zou gekomen zijn als er geen zonde geweest was.

Doch dan luidt ons antwoord: Affirmanti incumbit probatio; dan moet gij uw stelling maar uit de Schrift bewijzen. Wij bewijzen, dat Hij *nu* gekomen is om van zonde te verlossen; dat legt aan u den plicht op om te bewijzen, dat Hij zonder zonde toch zou gekomen zijn.

Nu beroept de tegenpartij zich op Ef. 1 : 3 en Col. 1 : 15.

Hun exegese van Ef. 1 : 3 houdt in, dat reeds in den hemel vóór de vleeschwording buiten alle zonde om Christus voor ons bestemd was als Incarnandus. Om dit hieruit te halen, moet men ἐξελέξατο van vers 4 verkeerd vertalen; n.l. dat alle menschen vóór en buiten en zonder de zonde in Christus uitverkoren waren. Dit is echter een totale vernietiging van het schriftuurlijk begrip van electio; ἐκλεξις wil zeggen, dat men een deel aanneemt en een deel verwerpt en toont dus duidelijk het rapport aan met de zonde. Wil men ἐκλεξις in onschriftuurlijken zin opvatten, dan behoeven wij ons niet te verdedigen.

Meer kracht heeft Col. 1 : 15, waar gehandeld wordt over Christus als Scheppingsmiddelaar. Er staat echter bij, dat Christus „hoofd is van de engelen", en dit ontneemt alle kracht aan het bewijs. Want kon Christus hoofd der engelen zijn zonder de engelennatuur te hebben aangenomen, dan behoeft Hij

ook niet, om hoofd der menschen te zijn, zelf mensch te worden. Beide zijn toch parallel. Bovendien — dan zou het begrip van hoofd der engelen dat van hoofd der menschen uitsluiten, òf Christus moest beide naturen tegelijk aannemen en behouden, quod absurdum.

Wil echter „hoofd" der engelen hier zeggen, dat Hij als tweede persoon het principium formans was van al 't geschapene en zoo ook het oeconomisch hoofd der engelen, dan ligt in „hoofd der menschen" ook geenszins de incarnatie opgesloten.

Men vraagt verder, of dan, in het geval dat er geen zonde was gekomen, Christus niet het hoofd der Kerk zou geweest zijn? — Ons antwoord luidt: dan zou er geen Kerk geweest zijn. Ecclesia wil juist zeggen: evocati e multitudine perditorum; dan zou de geheele menschheid God hebben gediend en er dus geen Kerk, d. w. z. geen saamvergadering der geloovigen, bestaan hebben; dan zou Christus niet het hoofd der gezaligden, maar der zaligen geweest zijn als Scheppingsmiddelaar.

De stand der quaestie is dus:

1° uit de Schrift is geen één plaats aan te voeren, dat Christus mensch zou geworden zijn zonder de zonde.

2° overal, waar gesproken wordt over het doel van Jezus' komst, heet dit: „de verlossing van zondaren."

3° dat Hij om deze reden kwam, is niet accidentiëel, maar reeds in de *βουλὴ πρὸ καταβολῆς κόσμου* vastgesteld. Nog dieper te gaan en te willen redeneeren, alsof de *βουλή* er niet was, is goddeloos en zonde. Die *βουλή* is de grens, waartoe wij mogen komen; de verborgene dingen zijn voor den Heere onzen God. Achter dat Raadsbesluit terug te willen gaan, is zonde — een zonde, die naar Gods rechtvaardig oordeel vaak met krankzinnigheid gestraft wordt.

§ 7. *De Unione Naturarum.*

Vooraf een woord ter inleiding!

Nadat eenmaal in den Christologischen strijd van de Christelijke Kerk der drie eerste eeuwen de eerste Kerk zegevierend en verhelderd in haar bewustzijn uit die machtige worsteling was te voorschijn getreden, heeft zij van toen af een nog machtiger worsteling moeten doorstaan. Was de eerste worsteling om wel en krachtig te mainteneeren de goddelijke en menschelijke natuur van den Heere en beurtelings de opinie te bestrijden, dat Hij bloot creatuur of de Vader zelf was — daarmede waren wel de twee termen gevonden, die strekken moesten ter oplossing van het probleem, maar niet de oplossing zelf. Toen is de groote kanker in de Kerk gebroken door Nestorius; in hem moet daarom elke goede beschouwing van den Christus haar uitgangspunt nemen.

Wij hebben nu niet meer te rekenen met Patropassianen, Ebionieten en Arianen. Neen, de eigenlijke strijd, die nog nooit ten volle is uitgestreden; de draad van het probleem, waaraan altijd moet voortgesponnen; waaraan de Hervorming voortspon en waardoor nog geheel de theologische strijd beheerscht wordt — is de strijd van Nestorius.

Hoe?

Nestorius ontweek het Arianisme en gaf toe: Christus is God.

Hij ontweek het Patropassianisme door te zeggen: Christus is de tweede Persoon.

Hij ontweek het Ebionitisme door de Godheid van Christus zóó ten volle te belijden, dat er niets tegen te zeggen was.

Hij ontweek het Apollinarisme, door Christus' menschelijke ziel te erkennen.

Maar de fout van Nestorius lag hierin, dat hij den Logos zich liet vereenigen met een mensch. Er bestond zoo leerde hij — een tweede persoon; er werd een menschenpersoon door God gecreëerd en nu werden die beide te zamen vereenigd.

Dat is daarom de diepe grondfout, de scheur in het Christologische dogma, omdat Nestorius zoo niet alleen de Nestoriaansche dwaling in de wereld hielp, maar ook aansprakelijk werd voor de Eutychiaansche, Monophysitische en Monotheletische dwalingen.

Immers de eenzijdigheden, waarin Eutyches, de Monophysieten en Monotheleten en later de Lutherschen (met hun leer der περιχωρησις) vervallen zijn, zijn alle reactie tegen Nestorius' zonde; pogingen om de ketterij van Nestorius te boven te komen; reactiën die wederom peccant per excessum. Zoo ligt de wortel van geheel het Christologisch verval, waarin wij nu met de Ethischen

en Vermittlungstheologen te tobben hebben, reeds hierin verborgen. Het is dus noodig, die Nestoriaansche ketterij en alles, wat daarin ligt, goed in te zien.

Wanneer men den menschelijken en den goddelijken persoon zich laat vereenigen, dan is men weer terug uit de heerlijkheid van Israël in de heidensche gedachtenwereld. En alle dwaling daartegenover, ook die der Luthersche, περιχωρησις, is eveneens niets anders geweest dan een inmengen van heidensche denkbeelden in het mysterie der Christelijke waarheid.

Bij de Heidenen heeft men n.l. eenerzijds het monstrum of de mechanische combinatie en anderzijds de pantheïstische συγχυσις

Het monstrum is de voorstelling van een dier, dat half tijger, half vogel is; de voorstelling van een visch, die visch van onderen en mensch van boven is; hetzelfde vinden wij in de ἡμίθεοι, die half god, half mensch zijn.

Bij dat monstrum is de formule altijd: $a = {}^1/_2\ (a + b)$; d. w. z. ik krijg altijd a en b, die samengevoegd worden, zoodat elk slechts de helft krijgt. Op Christus overgebracht, geeft dit:

a. is de goddelijke natuur.

b. is de menschelijke natuur.

Christus is dus ${}^1/_2\ (a + b)$.

a en b zijn twee heterogene elementen; voeg ik die te zamen, dan krijg ik $a + b$; de formule voor het *wezen* van een monstrum is dus $a + b$. Maar als zulk een monstrum spreekt, d. w. z. handelt als mensch, dan spreekt ${}^1/_2\ (a + b)$, dus de mensch: zwemt het als visch, dan zwemt ${}^1/_2\ (a + b)$, dus de visch. Als de Centauren op paardenpooten loopen, dan rent het paard; als zij spreken, spreekt de menschenhelft. Ik krijg dus twee elementen en elke actie van die twee elementen onderling gescheiden.

Op Christus overgebracht krijg ik dus: wat de mensch Christus Jezus doet is ${}^1/_2\ (a + b)$ en wat de Zone Gods doet is evenzeer ${}^1/_2\ (a + b)$.

Waar de Heidenwereld het monstrum geleverd heeft, bood zij tevens de correctie daarom in de metamorphose, wat de opheffing is van de grenslijn tusschen de wezens, het laten overgaan van het eene wezen in het andere. Terwijl, waar de metamorphose slechts een tijdelijke correctie oplevert, het Boeddhisme met zijn zielsverhuizing de immeatio, de inzwemming der wezens in elkander, permanent maakt.

Die twee gedachten nu van monstrum en metamorphose liggen in het Polytheisme en Pantheïsme paganistisch begründet. Het Polytheïsme staat tegenover het Pantheïsme, maar ook het Polytheïsme postuleert het Pantheïsme en het Pantheïsme het Polytheïsme. Men vindt dan ook bij alle polytheïstische godsdiensten, als zij tot ontwikkeling komen, een sublimeering door de Theogonie in één oppersten God. Er wordt een hoogere eenheid gezocht; zoodra dit streven er is, veranderen de vele goden van gedaante en worden openbaringen van eenzelfde goddelijke macht.

Waar de polytheïstische gedachte gegeven is, daar wordt de deeling van 't creatuurlijke op het goddelijke overgebracht, en gelijk hier op aarde de mensch

naast het dier en het dier naast de plant staat, zoo wordt Mercurius naast Apollo gezet, terwijl er overigens tusschen hen geen verband bestaat. Ik krijg dus in de godenwereld ἄλλος καὶ ἄλλος en daaruit wordt de noodzakelijkheid geboren van een ἄλλος καὶ ἄλλος tusschen God en de menschenwereld. Men verkrijgt dit op de volgende wijze: Als ik het goddelijke wezen differenziren wil, dan krijg ik één God, die boven den andere staat; ἄλλος καὶ ἄλλος kan ik niet differenziren, of ik krijg een meerderheid en een minderheid. Dan krijg ik dus één hoogste en één laagste God; nu kan dit niet, dan door den hoogsten God 't verst of van den mensch en den laagsten God 't dichtst bij den mensch te brengen. Immers, in de absolute idee van God is geen verschil te brengen. De lagere God nadert de menschelijke natuur; en aangezien in de menschelijke ook weer is ἄλλος καὶ ἄλλος, zoo naderen de hoogststaande menschen en de laagststaande goden elkander zeer nauw en gaan zij eindelijk in elkander over; daar krijg ik dan de ἡμίθεοι.

Op deze wijze is in de Heidenwereld de samenvoeging van ἄλλος καὶ ἄλλος gegeven in het Polytheïsme en in de methamorphose met Pantheïstischen achtergrond.

Die twee manieren vinden wij terug op Christelijk gebied; Nestorius bracht het Polytheïsme en Eutyches, de Monotheleten en Monophysieten de Metamorphose in de Kerk binnen. Nestorius postuleert dus Eutyches evenals het Polytheïsme het Pantheïsme.

Terwijl in die twee richtingen twee paganistische inschuivingen in het Christelijk mysterie hebben plaats gehad, verwoesten zij het Christendom. Vandaar dat de Duitsche theologie modern werd en eindigt met puur paganistisch te worden. De Luthersche Confessie kan zich niet zuiver ontwikkelen, of zij eindigt met zuiver heidensch te zijn. Dat kan niet anders. En de Gereformeerde theologen, die allen uit Duitschland de Schleiermacheriaansche denkbeelden in ons land overbrachten, staan met de Modernen principiëel op één lijn. De Gereformeerde Kerk heeft daarom de roeping niet op het stuk der praedestinatie, maar, op Christologisch terrein de zaak in den wortel aanvattende, het weer voor dit heilig mysterie op te nemen.

Luther was in den beginne Nestoriaan.

Om daaraan te ontkomen, vervielen de Luthersche theologen in het Eutychianisme.

Toen zijn de zuiver Gereformeerde theologen tegen hen opgekomen, die in de controvers met Luther de leer van dit ondoorgrondelijk mysterie nog verder hebben gebracht, dan tot dusverre op de groote conciliën het geval was geweest.

(Eerst hadden wij het over de Deitas Christi; daarna over de natura humana; nu over de Unio duarum naturarum. Deze titel is dus valsch, want te spreken van een natura divina is niet juist, gelijk wij in § 5 hebben aangetoond.

Toch laten wij dezen titel staan, omdat deze paragraaf eenmaal onder dezen vasten titel in alle Dogmatieken voorkomt.)

Het uitgangspunt voor deze unio ligt in de constitutio Mediatoris en alzoo in het goddelijk Raadsbesluit, volgens enkele Godgeleerden bevestigd door de sponsio foederis pacis. Reeds van het besluit af was dus de tweede persoon Middelaar. Niet eerst van af de incarnatie. Dit Middelaarschap gaat oorspronkelijk of inchoatieve uit van Vader, Zoon en H. Geest, maar het komt terminative, d. i. volkomenlijk tot stand als een daad van den Zoon, die deels passive als bewerkt door den Vader en den H. Geest, deels active door de assumptio, d. i. de aanneming van de menschelijke natuur, bij het werk der incarnatie verkeert. Als Zoon van God subject en relative in het bezit der goddelijke natuur zijnde, heeft Hij niet *de* goddelijke natuur, maar de concrete goddelijke natuur, gelijk Hij die bezat, door zijn subjectief bestaan in gemeenschap gebracht met de abstracte menschelijke natuur zoodat Hij bleef die Hij was en wierd wat Hij niet was, n.l. Zoon des menschen.

Hierbij nu onderscheidt de Kerk tusschen de *materia*, de *forma* en de *effecta* unionis. De materia unionis was tweeërlei: ten eerste de tweede persoon der Drieëenheid als bezitter van de Hem onveranderlijk eigene goddelijke natuur en anderzijds de menschelijke natuur in het afgetrokkene, d. i. zonder eigen subjectief bestaan gedacht. De forma van deze unio is hypostatisch, d. w. z. dat de tweede persoon der Drieëenheid zelf *onder* de menschelijke natuur ging staan en ze droeg, zoodat Hij zelf haar bestand was. Vandaar dat de rechtstreeksche unio niet bestaat tusschen natuur en natuur, maar tusschen het goddelijke subject en de menschelijke natuur, en slechts middellijk of zijdelings, mediatim door het subject van den tweeden Persoon de goddelijke natuur met de menschelijke in verband trad.

Diensvolgens mag zij noch met de unio Trinitatis, noch met de unio inter creatorem et creaturam, noch met de mystieke zielsvereeniging, noch met den band des huwelijks, noch met den band van ziel en lichaam, noch ook eindelijk met de mechanische vereeniging, die door verbinding, ineensmelting, ineenvloeiing of overeenstemming ontstaat, worden verward. Zij is sui generis, geheel univoca en geen oogenblik mag het ἀσυγχύτως τε καὶ ἀτρέπτως of ook het ἀδιαιρέτως τε καὶ ἀχωρίστως der eerste conciliën bij haar uitlegging uit het oog verloren worden.

Effecta dezer unio eindelijk zijn drieërlei:

1° communicatio idiomatum, d. i. dat beide de naturen en de eigenschappen van beide van het ééne zelfde subject èn afzonderlijk èn gemeenschappelijk kunnen worden uitgesproken;

2º de communicatio charismatum, bedoelende dat door de unio op bizondere wijze door gaven des H. Geestes οὐκ ἐκ μέτρου de hoogste menschelijke excellentie is meegedeeld en dat omgekeerd de aanbidding, die aan den tweeden Persoon der Drieëenheid toekomt, als adoratio ook moet gegeven aan den Middelaar;

3º de communicatio apotelesmatum, wat zeggen wil, dat voor elke Middelaarsdaad wel elke der beide naturen hare eigene ἐνέργειαι werken laat, maar dat het resultaat dezer ἐνέργειαι, hetgeen tot stand komt, d. i. het ἀποτέλεσμα, gepraesteerd wordt door het beide naturen bezittende subject.

Toelichting.

In de eerste plaats zullen wij de forma unionis bespreken, om de reeks van uniones toe te lichten. In de paragraaf is gezegd, dat de forma dezer unio was ὑποστατική.

Ὑποστατικός komt van ὑφίστανμι en beteekent dus letterlijk „onderstaande". Wanneer ik een aangekleede pop zich wil laten vertoonen, dan moet ik er een stok onder zetten; gaat die stok weg, dan valt de pop neer. Voor de menschelijke voorstelling moet er dus iets zijn wat ophoudt, wil iets zich vertoonen; zoo is het lichaam de ὑπόστασις, de ophouder, de drager van mijn kleeren; de ziel de ὑπόστασις van het lichaam, want als de ziel weggaat door een beroerte of toeval, dan zinkt het lichaam ineen. Maar ik kan ook bij een zaak onderscheiden tusschen natuur en eigenschappen, die aan iets opgehangen zijn.

Datgene nu, wat alles draagt, is het *ik*. *Ik* heb een lichaam, een ziel, een natuur, eigenschappen. Mijn *ik* is de kapstok, de ὑπόστασις waar alles aanhangt. Gaat dat *ik* weg, dan is er geen bestaan meer; dan houd ik niets over dan afzonderlijk vleesch en bloed etc.

De Schrift noemt dit „stok en staf"; zoo spreekt zij b.v. van den stok en staf des broods. Als er in een belegerde stad geen brood meer is, dan vallen de menschen van honger neer en sterven; het brood is hetgeen hen ophoudt.

Met „unio hypostatica" is dus zoodanige unio bedoeld, waarbij het eene niets geen bestand heeft in zich zelf, het andere wel en daarmee het eerste ophoudt en steunt.

Een nog ongeboren kind heeft nog geen eigen ὑπόστασις, maar heeft die in zijn moeder; maak de moeder dood, dan is ook het kind weg — althans in de zeven eerste maanden der dracht.

Denk u een man en vrouw op straat die op elkaar leunen; dan heeft de vrouw geen eigen ὑπόστασις, want laat de man haar los, dan zakt zij ineen.

In dien zin nu leert de Schrift en op grond van de Schrift de Christelijke Kerk, dat, zóó ook Christus de menschelijke natuur aannam, die op zich zelf geen bestand had en die Hij zelf bestand gaf, voor wie Hij zelf bestand was. Niet zóó, alsof op het oogenblik, dat het kind te Bethlehem geboren werd, de

Zoon bestand leende aan de menschelijke natuur, maar zóó, dat de daad van den Zoon, waardoor Hij het bestand aan de menschelijke natuur gaf, te Bethlehem begon, alle dagen van zijn omwandeling op aarde voortduurde, voortduurde toen zijn lichaam en ziel gescheiden lagen in den dood en nu nog doorgaat als actieve daad van den Zoon van God.

Eerst dan kan men zich deze unio hypostatica dus zuiver voorstellen, als men begrijpt, dat de Zoon van God aan de menschelijke natuur geen hypostasis verleent, maar zich zelf als hypostasis onder haar stelt. Gelijk de kleeren, die de Heere droeg, slechts zoolang een menschelijke vorm toonden als Hij er onder stond en omdat Hij er onder stond, evenzoo had de menschelijke natuur slechts zoolang hypostasis, als de tweede Persoon haar van oogenblik tot oogenblik ophield en droeg.

Hiermee worden dus verworpen:

1° de unio opgevat als de unio personarum in Trinitate, die niet is *ὑποστατική*, maar *συνουσιωδη*. [*Συνουσία* is het woord, dat zuiver uitdrukt de unio personarum in Trinitate; daarvan *συνουσιωδος* afgeleid.] Het verschil tusschen *ὑποστατικός* en *συνουσιωδός* is, dat er bij de laatste drie subjecten zijn met één wezen, terwijl zij elk dat wezen geheel hebben; terwijl er bij de hypostatische unio één subject is, dat niet twee wezens met elkander gemeenschap laat hebben, maar de substantiën gescheiden laat; er is geen *συνουσία* tusschen de goddelijke en menschelijke natuur. Bij de Drieëenheid is er een unio van drie personen, die één wezen gemeen hebben; hier is er een unio van één persoon, die twee naturen in zich vereenigt, maar zóó, dat de substantiën gescheiden blijven.

2° de unio tusschen Schepper en schepsel; deze unio, zeiden de Ouden, was *οὐσιωδή* en *δραστική* (*οὐσιωδός* van *οὐσία* = wezen en *δραστικός* van *δρᾶν* = doen). De zaak is deze: een vogel, een muis, een mensch, een blad aan een boom heeft geen oogenblik bestand, of het heeft een punt waar de almogende kracht Gods het aanraakt; in zooverre is er een unio; anders zou het verstuiven en tot stof worden. Ook is er een unio *δραστική*; want niemand kan zelf zijn hand optillen, of de *ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ* moet in hem werken. Vandaar dat het schepsel zoo schrikkelijk zondigt tegen God, als hij zondigt, omdat hij alles doet met de kracht Gods. Zelfs de schrikkelijkste zonden als incestie of vadermoord worden met en door die kracht Gods bedreven. Daarom is er tusschen God en het schepsel een zeer innige gemeenschap, die in het *οὐσία* en *δρᾶν* ligt. Aan die gemeenschap is nooit te ontkomen; zelfs de duivel bestaat en handelt alleen, omdat God hem vasthoudt en kracht geeft. — Wie nu let op het boven gezegde over de ketterij der Modernen, der Ethischen en der philosophische scholen, zal voelen, hoe onze Vaderen er terecht op wezen, dat deze gemeenschap hier niet in aanmerking komt, omdat men door deze unio toe te passen, Christus tot een schepsel verlaagt.

3° de zielsgemeenschap. Er is een inwoning des H. G. in het hart van Gods kinderen. Ook dit is een gansch eenige unio, waardoor de Vader en de Zoon komen en door den H. G. woning maken in het hart; dat is een zeer

innige gemeenschap, die wij noemen κοινωνία μυστική; dat is het gebied der Mystiek; 't zij dat wij die nemen in het oogenblik der wedergeboorte, 't zij in renatis. Wie echter let op het gezegde over de Vermittlungstheologen en hun ketterij op Christologisch gebied, zal ook hier der Vaderen inzicht prijzen, wetende hoe juist langs dezen weg de Christologische verklaring wordt gezocht.

4⁰ de parastatische gemeenschap. Parastatisch zijn twee zaken, die elk een eigen bestand hebben en naast elkaar staan. Men verklaart dit door het beeld van een bootje, door een man geroeid; het bootje doet niets, de man alles. Zoo, zeiden de ketters, is de tweede Persoon de Drieëenheid de schipper, die inging in het schuitje, de menschelijke natuur, en toen sicuti nauta navem, ille regit atque dirigit humanam naturam.

Onze Vaderen antwoordden: deze gemeenschap kan zeer zeker wel bestaan en de Christus heeft onder het O. Verbond zulk een parastatischen toestand ook aangenomen; de verschijningen van den מַלְאַךְ יְהוָה waren parastatisch. Het beduidt echter, dat deze vereeniging het eene oogenblik kan zijn, het andere niet, zooals een engel de menschelijke natuur kan לָבַשׁ en שׂוּם, en daarom mag de gemeenschap van Christus met de menschelijke natuur alzoo niet verstaan.

5⁰ tusschen ziel en lichaam. De unio, die ziel en lichaam verbindt, is die unio, die 't naast komt aan de unio hypostatica en hiervoor door de Kerk het meest als analogon gebruikt is; daarom is het van belang, het verschil te voelen. Het verschil nu ligt hierin: lichaam en ziel zijn twee deelen van één wezen, in dien zin, dat het ontstaan van het wezen pas plaats heeft bij de unio. Daarentegen bij de unio naturarum in Christo bestaat het subject eeuwiglijk en worden niet twee constitueerende deelen van het eene wezen bij elkaar gebracht, maar worden integendeel twee naturen, die tegenover elkander staan en niet bijeen hooren, door de unio personalis onder één subject saamgevoegd.

6⁰ Ook werd verwezen naar de unio mystica van het huwelijk. Ook de Schrift, Ef. 5 : 22—23, spreekt van het μυστήριον der eenheid tusschen man en vrouw, en nu wordt daar gezegd, dat dit ziet op de gemeenschap van Christus en zijn gemeente en wordt verwezen naar de uitdrukking van Genesis: deze twee zullen tot één vleesch zijn, welke uitdrukking verklaard wordt op Christus en de gemeente te zien, want dat zoo ook Christus en de gemeente één zijn. Waar de Schrift deze unio mystica in het huwelijk niet gebruikt als type van de unio naturarum in Christo, maar van de unio Capitis cum Ecclesia, daar spreekt het van zelf, dat wij de unio naturarum daarmede evenmin mogen vergelijken, maar dat wij haar moeten laten staan als type, beeld of gelijkenis van de eenheid van Christus met zijn gemeente. Bovendien springt het verschil in 't oog; bij man en vrouw is het בָּשָׂר אֶחָד eerst gerealiseerd in de productie van het kind. Zij blijven twee personen, die in deze ééne levensacte één ἀποτέλεσμα tot stand brengen. Daarom is het onredelijk, wanneer men op de

betrekking tusschen man en vrouw de unio zou overbrengen, alsof zij één persoon waren geworden; zij blijven twee personen, die door afsterven den onderlingen band verliezen. Daarom is de gedachte van: „saam in het water te springen, saam te sterven", zoo over-sentimenteel; 't is het ziekelijk streven, om het בָּשָׂר אֶחָד te maken tot נֶפֶשׁ אֶחָד. — De unio in matrimonio is hier dus eer uit te sluiten in plaats van er bij te brengen.

7° de mechanische vereenigingen, die φυσικώς en ψυχικώς kunnen zijn. Φυσικώς noemt men vereeniging door verbinding, ineensmelting, samenvloeiing. B.v. *verbinding* — wanneer men een oog ent op een tak; een plank aan een plank lijmt (dit is zoo stevig dat zij nooit op de gelijmde plek breken). *Ineenvloeiing* — wanneer men water en wijn vermengt. Een ineendringen of *immeatio* kan het zijn, b.v. als men vuur en ijzer bij elkaar brengt, dan krijgt men vloeiend ijzer; dan is het vuur en ijzer in elkaar gedrongen. Zoo heeft men ook physische vereenigingen, waarbij uit twee een derde ontstaat; b.v. wanneer men door ijzer een electrische stroom laat gaan, krijgt men een magneet.

Dat alles zijn vormen van physische vereenigingen en wel soms zoodanig, dat scheiding van het vereenigde niet meer mogelijk is. Welnu met dit alles heeft de unio naturarum in Christus niets gemeen.

Ook niet met de schetische (of psychische) vereenigingen. Σχετικώς is die vereeniging, die men wel bij de Groningers en Supranaturalisten vindt, die altijd over „gezindheden" spreken; die de wedergeboorte ook een schetische verandering van gezindheid noemen; „neigingen gemeen te hebben", gelijk vrienden onder elkander, wil het zeggen; in dien zin worden, volgens hen, de geloovigen kinderen Gods geheeten, d. w. z. navolgers van Gods denkbeelden. Zoo nu ook is de unio naturarum in Christus door sommigen verklaard als een overeenstemming van goddelijke en menschelijke gezindheden; door de gezindheden der beide naturen tot elkaar te laten komen; een soort accomodatie.

Alle deze voorstellingen nu dienen bij de forma unionis ten eenenmale op zij gezet en het ἀσυγχύτως ἀτρέπτως en ἀχωρίστως der conciliën op den voorgrond gesteld.

Nu zullen wij gevoelen, dat wij hier met een univocum, met iets sui generis te doen hebben. Andere uniones kunnen er wel bij wijze van analogie bijgebracht, maar zijn nooit hetzelfde en kunnen de zaak nooit verklaren. Daarom moet men vasthouden aan het hypostatisch begrip, gelijk dat in de paragraaf omschreven is.

Nu over den *gang* dezer unio.

Dagteekent de unio naturarum in Christus pas van af de kribbe van Bethlehem of ligt de oorsprong reeds vroeger? — Die unio is gerealiseerd bij de kribbe van Bethlehem, maar haar wortel ligt in het eeuwig raadsbesluit Gods. Dit nu noemde onze Kerk de constitutio Mediatoris, die onderscheiden is van de conceptio, assumptio en incarnatio.

Onder constitutio verstaan zij, dat, evenals een huis rust op een fondament,

zoo alle ding rust op het raadsbesluit Gods en uit dat raadsbesluit opklimt en voortkomt. Gelijk men nu nooit kan zeggen, dat het begin van een huis daar is, waar het boven den grond komt, of dat een boom pas bij den stam begint, zoo kan men ook niet zeggen, dat de Middelaar begint bij de conceptie — tot zijn *esse* behoort ook zijn zijn in het raadsbesluit Gods.

Om nu verwarring te voorkomen, heeft men onderscheid gemaakt tusschen het terminative en inchoative in de constitutio Mediatoris. Men moet n.l. zorgen in de Christologie, dat men het mysterie der Drieëenheid niet breekt; dat men daar niet aan tornt of raakt.

Onze Vaderen, op het voetspoor der oude Kerk, hebben daartegen beveiliging gezocht in de onderscheiding tusschen opera immanentia en transeuntia Trinitatis.

Dit moet ook hier streng volgehouden. Beleden moet, dat alle uitgaande werken werken zijn van den Vader, den Zoon en den H. Geest; dat de incarnatie dus niet is een daad van den Zoon alleen, maar van Vader Zoon en H. Geest, die alle drie actief in de incarnatie werkende zijn. En het eenige, wat den Zoon exclusief toekomt, is de passieve actio, die in de incarnatie ligt; Hij alleen onderging de incarnatie van den Vader, den H. Geest en zich zelf. — Keurig en haarfijn zijn hier de lijnen getrokken; onze Vaders namen deze onderscheiding over van de vroegere Kerkvaders en men verdient den naam van Theoloog niet, als men deze lijnen niet weet weer te geven.

Nu moet dit zoo onderscheiden, dat elk der drie Personen in de constitutio Mediatoris zijn eigen werking deed; de Vader, die den Zoon geeft ὁ δοὺς τὸν Υἱὸν; de H. Geest die den Zoon doet ontvangen in de ἐπισκίασις, en de Zoon, qui assumpsit carnem. Terwijl de Zoon, die als tweede Persoon evenals de Vader en de H. Geest active werkt, passive onderging, dat Hij ὑπὸ τοῦ Πατρὸς ἐδόθη en passive onderging, dat Hij zich door den H. Geest liet ontvangen in Maria's schoot.

Daarom wordt gezegd, dat de Zoon hierin terminative verkeerde, omdat dit eerst *besloot*, omdat dit eerst de incarnatie tot haar *terminus* of *einde* bracht.

Wat nu de *effecta* betreft van deze unio naturarum in una persona Christi, zoo heeft de oude Christelijke Kerk dit uitgedrukt met μετόχη, communicatio — wel te onderscheiden van κοινωνία. Κοινωνία of unio naturarum doelt op het feit, dat het subject van den tweeden Persoon, in bezit van de goddelijke natuur en wel concreet, de menschelijke natuur abstract aannam.

Μετόχη of communicatio duidt op het gevolg daarvan, waardoor een mededeeling plaats had van de eene natuur aan de andere of van het subject aan de naturen.

Om dit wel te verstaan, moet men de onderscheiding tusschen het relatieve, concrete en abstracte van deze naturen wel in 't oog vatten.

De goddelijke natuur in abstracto is de goddelijke natuur gelijk zij aan Vader, Zoon en H. Geest gemeen is. Concreet bezit de Vader alleen — om zoo te zeggen — zijn Vader-God-natuur; de Zoon alleen zijn Zoon-God-natuur en

evenzoo de H. Geest; met dit verschil, dat de drie Personen door onmededeelbare eigenschappen gescheiden zijn.

Daarin ligt het antwoord op de vraag, waarom niet de Vader of de H. Geest, maar de Zoon mensch wierd; kon de goddelijke natuur in abstracto zich met de menschelijke natuur vereenigen, dan kon ook de Vader en de H. Geest mensch zijn geworden.

Waar de Zoon de goddelijke natuur op een andere wijze bezit dan de Vader en de H. Geest, daar spreekt het van zelf, dat elk der drie Personen haar op een eigenaardige wijze bezit; dat elk een eigenheid heeft; daarom spreekt men van een *concrete* goddelijke natuur, van Vader, Zoon en H. Geest. Echter heeft men ook wel gebruikt de uitdrukking *relative;* concreet is misschien iets te sterk; relatief wil zeggen, dat zij de goddelijke natuur bezitten in relatione ad Patrem, ad Filium en ad Spiritum Sanctum.

De menschelijke natuur, die Christus aannam, was niet concreet. Zij is het bij ons wel; de menschelijke natuur heeft in een ieder onzer een bepaald concreet stempel ontvangen, dat bepaald werd door ons ik. De menschelijke natuur abstracto sensu is datgene, wat aan ons allen gemeen is. De menschelijke natuur is als 't ware het lak, het was, waarin door ieder mensch zijn stempel gestempeld wordt. Christus daarentegen nam de abstracte, ongestempelde menschelijke natuur aan, terwijl Hij de goddelijke natuur concreet bezat.

Joh. 1 : 14 wil dus niet zeggen, dat de Λόγος ophield Λόγος te zijn en σάρξ wierd, zoodat er een vervorming plaats had (gelijk de Neo-Kohlbruggianen uit deze woorden lezen), een overgang van het een in het ander, maar moet naar den vasten κάνων verklaard, die altijd als regel gegolden heeft: ἔμενεν ὃς ἦν, καὶ ἐγένετο ὃς οὐκ ἦν; remansit qui erat et factus est quod non erat. Dus de goddelijke Persoon onderging geen verandering, en dus kon ook de goddelijke natuur in geen verandering vallen.

Maar het eenige, wat geschied is, is dit, dat Hij, die God was, is en zijn zal in onverminderde goddelijke natuur en majesteit, daarbij nu heeft aangenomen de menschelijke natuur.

Hier geldt het beeld van Ambrosius: Wanneer de zon aan den hemel straalt en een wolk onderschept haar glanzen, dan wordt de zon daardoor niet gedeerd, maar alleen is er een nebula tusschen mij en haar. — Zoo ook waar de Zoon van God vleesch aanneemt, daar blijft de „Zonne der gerechtigheid" schitteren aan den hemel en is de humana natura slechts een nebula, qua coram oculis celatur.

Door deze κοινωνία ontstaat nu een μετόχη en deze is tweeërlei, n.l. rechtstreeksch en middellijk. Rechtstreeksche gemeenschap is daar, waar twee zaken zonder tusschenkomst van een derde in aanraking treden. Middellijk is die gemeenschap daarentegen, waar zij niet plaats heeft dan door tusschenkomst van een derde.

Zulk een communicatio is er nu in drie opzichten:

1°	κοινωνία ἰδιωμάτων	of communicatio	idiomatum.
2°	κοινωνία χαρισμάτων	„ „	charismatum.
3°	κοινωνία ἀποτελεσμάτων	„ „	apotelesmatum.

ad 1. De communicatio idiomatum.

De voorstelling, alsof de communicatio idiomatum een speciaal Luthersch dogma was, is verkeerd. Het is een dogma van de Lutherschen en van de Gereformeerden, omdat het een dogma van de geheele Christelijke Kerk is ; maar het verschil ligt alleen hierin, dat terwijl de Gereformeerde Kerk de communicatio idiomatum als mediate aanneemt, de Luthersche Kerk haar ook immediate stelt.

De communicatio idiomatum raakt de eigenschappen der goddelijke en menschelijke natuur van Christus en de vraag ontstaat nu : of de goddelijke eigenschappen en de menschelijke natuur gemeenschap hebben.

Ons antwoord is : neen ! De goddelijke eigenschappen hebben wel μετοχή met het subject van den Middelaar en de menschelijke evenzeer, maar zij hebben geen μετοχή onderling. Het subject van den Middelaar heeft dus gemeenschap met de eigenschappen der goddelijke en menschelijke natuur en beschikt dienszolgens over al de eigenaardigheden (ἰδιώματα) der goddelijke en menschelijke natuur. Alzoo is ons antwoord tevens bevestigend : er is een communicatio idiomatum ; niet van de twee naturen onderling ; die blijven ἀσυγχύτως ; maar wel van de beide naturen met eenzelfde subject, den tweeden Persoon in de Drieëenheid.

Hiernaar regelt zich nu het spraakgebruik. Hieruit volgt, dat het subject van zich zelf en de Kerk van het subject uitspreekt, zoowel alle dingen der goddelijke als der menschelijke natuur. Daar het subject is Filius Dei en Filius hominis, zoo heb ik dezen regel op te stellen : Het subject des Middelaars is zoowel God (Deus, Filius Dei) als mensch (Jezus, Maria's zoon, spruite Davids, Koning Israëls). Middelaar, Messias, Christus zijn de namen die beide naturen van het subject aanduiden. Noem ik één van deze namen, dan noem ik altijd het subject en van dat subject kan ik goddelijke en menschelijke dingen uitspreken. Nestorius had dus ongelijk ; Maria kan Θεοτόκος genoemd, even goed als men zeggen kan, dat God aan het kruis geleden heeft. Ik kan Christus n.l. aan den eenen kant God noemen en anderzijds zeggen, dat Maria Hem gebaard heeft. Zoo kan men ook van den mensch Jezus zeggen, dat hij van eeuwigheid zat aan de rechterhand Gods, *mits* ik dit maar in 't oog houde, dat dit alles een aanduiding is van het eene subject, dat de bezitter is van beide naturen. Zoo vindt men ook dergelijke uitdrukkingen in de Schrift, die dan vaak tot verwarring aanleiding geven. Te zeggen : het eene subject, dat van eeuwigheid God is, lag in Maria's schoot, is niet fout. Alleen ketters noemen dit fout.

Echter moet onderscheiden tusschen usus proprius et improprius. Volkomen juist is het alleen dan, als ik van het subject in een bepaalden toestand alleen dien naam gebruik, dien het subject in dien toestand droeg, b.v. de Zoon van God was van eeuwigheid bij den Vader. Maar al is er dus onderscheid tusschen de usus proprius en improprius, het Schriftuurlijk gebruik toont, dat ook de usus improprius moet toegestaan. Immers als mensch optredende zegt Jezus met menschelijke lippen : Vader, verheerlijk Mij met de heerlijkheid, die Ik bij U had vóór de grondlegging der wereld.

Zij, die met Nestorius den usus improprius afkeuren, gaan uit van de foutieve onderstelling, dat de Constitutio Mediatoris pas bij de kribbe van Bethlehem plaats greep.

Nooit echter mag aan de eene natuur een daad van de andere natuur toegekend; men mag dus niet zeggen: dat de divina natura nata est ex Maria, vel passa est; ook niet; natura humana creavit mundum.

Om tegen verwarring beveiligd te zijn, en de zaken wel uiteen te houden, onthoude men deze solutie: er is geen communicatio van de beide naturen; maar wel een communicatie van beide naturen in het ééne subject tot in de diepte der eeuwigheid in de constitutio Mediatoris.

Wat is nu het verschil tusschen de communicatio idiomatum en charismatum? Het bestaat hierin, dat men onder ἰδιώματα verstaat de proprietates necessariae, 't zij van de goddelijke of van de menschelijke natuur, en onder χαρίσματα de proprietates accessoriae, niet van de goddelijke maar van de menschelijke natuur alleen; immers bij de goddelijke natuur kan nooit iets bijkomen.

Spreekt men nu van communicatio idiomatum, dan wordt hiermede bedoeld, gelijk wij zagen, een communicatio die plaats heeft van beide naturen aan het eene subject, tengevolge waarvan dit ééne subject, dat de goddelijke en menschelijke natuur bezit, beurtelings van zich zelf èn het een èn het ander kan uitspreken.

Om dit meer juist te onderscheiden, heeft men voor de onderscheidene benoemingen weer onderscheiden tusschen:

a. het genus personale; d. i. men kan zeggen: Christus est homo en Christus est Deus. Beide malen is het subject Christus, waarvan de eene maal gezegd wordt, dat Hij is Deus, de andere maal, dat hij is homo; daarom kunnen zij ook onder elkander gepermuteerd en kan men zeggen: Homo est Deus et Deus est homo. Dit genus wordt personale genoemd, omdat uit het ééne subject Christus twee verklaringen gededuceerd en geïdentifiëerd worden, omdat zij van één persoon gelden. Homo op zich zelf is niet Deus, maar Christus est Deus et homo, en daarom kan ik zeggen: Deus est homo. Maar hier heeft men op zich zelf weinig aan, omdat deze benoemingen in dien absoluten vorm bijna nooit gevonden worden. Meer geeft het als men let op

b. het genus idiomaticum. Neemt weer twee uitdrukkingen van het subject Christus, maar nu niet homo of Deus, maar ἰδιώματα van Deus of homo, b.v.: Christus est omnipotens, omniscius, aeternus, omnipraesens etc.; en daarnaast idiomata aan de menschelijke natuur toebehoorende: homo finitus, loco et tempori adstrictus est, ignorat etc. En nu kan men deze uitdrukkingen, daar zij van één subject gezegd zijn, weer verwisselen: Christus est Filius Dei et hominis; Filius Dei est loco adstrictus; Filius hominis est omnipraesens etc. Dit nu komt herhaaldelijk voor in de Schrift; van den Filius Dei worden dingen gezegd, die alleen gelden van de menschelijke natuur, en omgekeerd van den Filius hominis dingen, die behooren tot de goddelijke natuur.

c. het genus apostelesmaticum, wat op de daden ziet. Christus is niet

alleen, heeft niet alleen eigenaardigheden, maar doet ook iets. Christus creavit mundum, maar ook Christus comedit, dormivit, bibit, passus est. Let men nu op deze ἀποτελέσματα, dan gaat ook hier weer de benoeming met onderlinge uitwisseling in de H. Schrift gepaard; dan wordt van den Zone Gods gezegd, dat Hij at, dronk, leed en stierf, dat Hij uit Maria geboren is; en van den Zoon des menschen, dat Hij van eeuwigheid af is gegenereerd etc.

De vier onderscheidingen, waarin het Concilie van Chalcedon de zuiverheid van de formuleering der unio personarum heeft zoeken te waarborgen, worden hierdoor niet gedeerd. Want deze communicatio idiomatum raakt nooit de *zaak* en duidt uitsluitend aan, dat de eenheid van beide naturen in dat eene subject zoo reëel is, dat ik het subject niet denken mag zonder één van de beide naturen. Als ik zeg: Filius Dei passus est of Filius hominis ab aeterno generatus est, dan bedoel ik niet, dat de menschelijke natuur van eeuwigheid gegenereerd is, maar dan is Filius hominis een aanduiding van het subject, evenals wanneer ik zeg: de Zone Gods heeft geleden aan 't kruis. Met kracht moet dus op den voorgrond gedrongen, dat, als ik spreek van den Zoon des menschen, ik geen overgang moet maken om te komen tot den Zone Gods; het zijn niet twee subjecten, maar één subject, waarvan de praedicaten kunnen verwisseld.

Daarop is in de Schrift te letten, vooral bij het lezen van Johannes' Evangelie. Wie er niet op let, raakt in de war. Als Christus van zich zelf in Joh. 8 zegt: Eer Abraham was, ben ik, dan zegt Hij dat niet van zich zelf als mensch of als God, maar van zijn subject. Wij moeten ze niet gescheiden nemen, want zij hooren van eeuwigheid samen.

Het ἀσυγχύτως en ἀδιαιρέτως is hier een aanduiding.

Ἀδιαιρέσις wil zeggen, dat men geen scheiding in twee mag maken; de διαίρεσις is pas opgeheven als men ze in de eenheid van het subject opvat. Ego is Ego (tegenover Nestorius).

Zoo ook ἀχωρίστως wat wil zeggen: men mag het niet uiteen rukken, geen twee subjecten laten intreden (tegenover de unio parastica).

Ἀτρέπτως wil zeggen: dat het van karakter niet verandert; dat de menschelijke natuur menschelijke natuur en de goddelijke natuur goddelijke natuur blijft. Het staat tegenover de metamorphose.

Ἀσυγχύτως weert de fusie af; er ontstaat door samensmelting geen nieuwe natuur, b.v. als 3 + 4 = 7.

Ἀτρέπτως weert af alle metamorphose; ἀσυγχύτως alle fusie; ἀδιαιρέτως alle afscheiding van de eigenschappen van subject en ἀχωρίστως alle afscheiding in twee subjecten.

ad 2. De communicatio charismatum.

Charisma is datgeen, wat accessoir in de menschelijke natuur van Christus was, terwijl idiomata zijn de proprietates necessariae. De communicatio charismatum gaat zóó toe, dat alleen de natura humana charismata ontvangt en wel van de goddelijke natuur door middel van het subject. Uit de ἰδιώματα der goddelijke natuur komen de charismata der menschelijke natuur. Het is dus

niet zóó, dat de goddelijke natuur ook χαρίσματα van de menschelijke natuur ontvangt en beide dus χαρίσματα uitruilen, neen, maar zóó, dat de goddelijke natuur ἰδιώματα heeft (en nooit χαρίσματα er bij krijgt; χάρισμα is een sieraad, iets wat volmaakt; bij de goddelijke natuur kan nooit iets bij) en de menschelijke natuur haar χαρίσματα ontleent aan die ἰδιώματα.

Die charismata nu heeft men onderscheiden in: dona en adoratio.

a. de dona; hieronder hooren:

α. de excellentia humana naturae in Mediatore. Het feit bestaat, dat de menschelijke natuur in haar verschillende verschijningsvormen noch psychisch noch physiek dezelfde is; vergelijk slechts Hegel en een Cretyn; Simson en een dwerg. De menschelijke natuur in haar openbaringsvormen is niet gelijk, maar vatbaar voor meer of minder ontwikkeling. Er zijn menschen, die naar lichaam, uiterlijk en vermogen beneden de gewone menschen vallen (idioten); er zijn gewone menschen; en eindelijk er zijn menschen, die men gezien noemt; menschen van hoogere taille, die boven het gewone menschenniveau staan. Nu beduidt excellentia bij de menschelijke natuur van Christus, dat Christus niet behoorde tot de laagste; ook niet tot de middensoort; ook niet tot de hoogste, maar dat Hij die alle overtreft in excellentia; de rekbaarheid der natuur is bij Hem verhoogd op eene wijze, die al het tot dusver geziene te boven gaat. En wel in dien zin, dat reeds in de ontvangenis door den H. Geest inligt de assumptio van de natura humana in haar hoogsten vorm. Wanneer nu de menschelijke natuur door Christus aangenomen wordt met haar hoogsten vorm, dan voelen wij, hoe de mogelijkheid geboren wordt dat het subject, dat de goddelijke natuur bezit, zooveel van die goddelijke natuur laat doorblinken als de menschelijke natuur er vatbaar voor is.

Om hiervan nader rekenschap te geven, heeft men

β. de dona extraordinaria onderscheiden. Christus sprak als machthebbende; sommige menschen spreken eveneens met macht; hoewel Christus nu die allen overtrof, was dit toch geen donum extraordinarium, want zijn spreken was slechts van een gradueel verschil met dat van andere menschen. Maar bij de dona, die door de unio met de goddelijke natuur Hem geschonken waren, waren ook drie dona extraordinaria, die bij andere menschen zelfs in beginsel niet voorkomen, rakende zijn potentia, praesentia en scientia.

ℵ. potentia. De goddelijke natuur is omniscius, omnipraesens en omnipotens. De humana natura, die finita is, kan niet capax infiniti worden; dus kan de menschelijke natuur nooit omnipotentia aannemen. Maar wel kan de omnipotentia in de menschelijke natuur van Christus in haar uiterste rekbaarheid zóóver doordringen, dat zij de perken van al wat in andere menschen gezien is overschrijdt. Daarin ligt de verklaring van de mirakelen en het judicium dat aan Hem gegeven is. Macht is n.l. materiëel en moreel; materiëel om wonderen te doen; moreel om critiek te oefenen. Nu mogen wij nooit zeggen, dat de menschelijke natuur wonderen gedaan heeft; ook niet, dat de goddelijke natuur buiten de menschelijke om ze deed, neen, maar het subject heeft zijn

goddelijke natuur laten ingaan in zijn verheerlijkte menschelijke natuur en haar in haar uiterste elasticiteit als instrument laten werken. Dus niet zoo, alsof in de wonderen alleen de menschelijke natuur, verheerlijkt gelijk zij vóór den val was en in den hemel zijn zal, handelde: — dan zou elk mensch ze kunnen doen en de mensch ook aseïtas bezitten. Maar zóó, dat de wonderen bij Christus effect zijn van wat het subject God, de menschelijke natuur als instrument gebruikende, doet. Daarom wordt het nooit scheppen; is het altoos wat voorhanden is omzetten; is het niets dan datgene, waartoe de goddelijke macht ook de profeten heeft bekwaamd.

ב. wat de omniscientia betreft, bij Christus is te onderscheiden tusschen drieërlei scientia, nl. (1°) scientia donativa, die op één lijn staat met de sapientia originalis van Adam in het Paradijs. Wat echter bij Adam *ingeschapen* Godskennis en sapientia *originalis* was, moest bij Christus scientia *donativa* zijn, omdat Hij de menschelijke natuur uit Maria *aannam*; anders ware zij increata geweest, nu is zij donata a Spiritu Sancto in conceptu. Maar niet alleen was het een charisma, dat Hij door de scientia donativa kennis van God en van zijn eigen God-zijn had, er kwam nog bij (2°) scientia infusa, wat de Schrift uitdrukt door te zeggen, dat Hij gezalfd was met den H. Geest; dat Hij den H. Geest ontvangen had niet met mate. Met deze unctio wordt de scientia infusa bedoeld en deze vloeide rechtstreeks voort uit de omniscientia van de goddelijke natuur door het kanaal van den Mediator. (3°) De scientia experimentalis, die Christus ontving door te zien b.v. dat daar een boom stond, wiens bast bruin en blad groen was; dat een paard zoo'n kop had; door in den Bijbel te lezen en aldus te weten wat er in staat. Hiervan geldt alleen de προκόψις van Luc. 2 : 52, niet bij de beide andere scientiae. De dusgenaamde ignorantia van Christus geldt dus alleen van de scientia experimentalis, niet van de theologia unionis, d. w. z. van de kennis, die de Middelaar had krachtens het ééne subject in beide naturen.

ג. de omnipraesentia deelt zich nooit en nergens mede aan de menschelijke natuur van Christus, maar wel zien wij bij de menschelijke natuur van Christus een verschijningsvorm, die hoogere elasticiteit vertoont dan bij gewone menschen. Bij menschen in mermerische toestanden, bij de somnabulen en in een geval als van Schwedenborg zien wij n.l., dat er in de menschelijke natuur een elasticiteit aanwezig is, die den mensch volstrekt niet omni- of multipresent maakt, maar hen soms het vermogen geeft, terwijl hij op ééne plaats bewust tegenwoordig is, ook te weten wat elders geschiedt. En nu toont de H. S. bij Jezus niet in ziekelijke, maar bij nuchtere toestanden feiten, die bewijzen, dat zijne praesentie niet beperkt was als de onze, hoewel geenszins omnipraesent; — dit laatste moest er bij om den Lutherschen geen voet te geven. Het waren toestanden, waarin een verdere uitstraling plaats vond van den straal van het bewustzijn, niet van actie. Van actie op een afstand lezen wij nooit; het eenige wat daarop duidt is de genezing van den dienstknecht des officiers, Luc. 7.: 1—8.

Tegenover de Lutherschen moet dus streng volgehouden : geen omni- of multipraesentia, niet een grootere dispositie der menschelijke natuur.

Tot de charismata behoort

b. de adoratio, die ons voor deze quaestie stelt, of alleen de Zoon van God mag aangebeden of ook het vleeschgeworden Woord. De adoratio wordt gerekend bij de charismata. Een koning wordt door God met majesteit bekleed en al is hij zelf een verdorven man, om de kroon, die hij draagt, moet hem hulde toegebracht. Die hulde is dus een charisma; iets wat niet geschiedt om zijn persoon, maar wat accessoir bij zijn persoon bijkomt. — Een vader heeft hulde in huis, omdat God majesteit op hem gelegd heeft; hij ontvangt die hulde dus niet als broodwinner voor zijn gezin; niet als liefhebbend man en vader, maar om die door God hem gegeven majesteit. Ook de hulde, aan een koning bewezen, komt niet hem, maar God toe; als men voor den troon knielt, knielt men niet voor den koning, maar voor God. En daarom spreekt men den koning ook aan met „Uwe Majesteit"; men let niet op den persoon, maar op de goddelijke majesteit, die hem aankleeft. — Zoo nu ook komt Christus, wat de menschelijke natuur betreft, de adoratio als een charisma toe.

Hoe is deze adoratio nu op te vatten?

Er zijn hierbij twee mogelijkheden :

òf dat men aanbidt den tweeden Persoon van de Drieëenheid dempta, abstracta humana natura; dit is de Nestoriaansche zienswijze; men denkt het schepsel weg en brengt eenvoudig hulde aan den Schepper;

òf men aanbidt den Christus als hebbende in zich de goddelijke en menschelijke natuur zóó vereenigd, dat daaruit een tertium quid ontstaat, en omdat nu in dat tertium quid ook de goddelijke natuur is, daarom brengt men er hulde aan. Dit is Eutychiaansch.

Noch het een noch het ander wil de Geref. Kerk. Wat het Nestoriaansch standpunt aangaat, zegt de Kerk, dat het dan geen charisma is, maar aanbidding van een der Personen uit de Triniteit; dat daardoor dus feitelijk de adoratie van den Middelaar genegeerd wordt.

Ook het Eutychianisme, de leer van het tertium quid, verwierp de Kerk beslist, omdat wij dan geen Middelaar hebben, die tot God leidt, maar een derde iets boven God staande; want heb ik een Middelaar, die de goddelijke en menschelijke natuur te zaam vereenigd bezit, dan is deze Middelaar perfectior dan God en is dus de Triniteit vernietigd.

Het Gereformeerde standpunt was daarom (cf. Voetius Disp. D. I pag. 520 sqq.) :

1° de adoratio als χάρισμα komt niet aan den tweeden Persoon in de Drieëenheid toe, want die heeft Hij *per se,* jure suo, maar aan den Middelaar, en wel zòó,

2° dat de geheele Middelaar aangebeden wordt, niet enkel naar zijn goddelijke, maar ook naar zijn menschelijke natuur, alleen met deze bepaling er bij, dat ik nooit een abstractie mag maken van de menschelijke natuur, om die geschapen menschelijke natuur dan te aanbidden — neen, aan den Middelaar, die de menschelijke natuur aannam en eeuwig zal bezitten en die niet gedacht

kan worden dan met de menschelijke natuur vereenigd, komt onze adoratie toe.

De gedachte van het eeuwig vereenigd zijn van den goddelijke tweeden Persoon met de menschelijke natuur moet, om dwalingen af te snijden, steeds krachtig volgehouden.

ad 3. De communicatio apotelesmatum (dit heeft niets te maken met het genus apotelesmaticum der benoemingen; dat gold alleen de *namen*). Hierbij krijg ik deze quaestie: als de Middelaar handelt, iets *doet*, is die Middelaarsdaad dan een daad van de goddelijke natuur of van de menschelijke natuur of van beiden, en zoo ja, heeft er dan vermenging plaats?

Ἀποτέλεσμα is het eind-resultaat van verschillende motieven in ééne handeling.

Nu leerden onze Theologen: er is een communicatio apotelesmatum; d. i. alle Middelaarsdaden zijn altoos gelijktijdig vruchten van een actie zoowel van de goddelijke als van de menschelijke natuur. Er is geen actie van de eene natuur, waarbij de andere stilzit. Van hoeveel gewicht dit is, toont Gethsemané; de verzoeking; de verdienste van lijden en dood etc.

Wat is nu de communicatio apostelesmatum?

In elke φύσις is een ἐνέργεια; agitur quid in natura. In de goddelijke en menschelijke natuur is een drijving, een actus, een leven; bij de menschelijke natuur hield dit op bij den dood; bij de goddelijke natuur kan het niet ophouden, want die sterft nooit. Ἐνέργεια wil zeggen: agit aliquis in natura; energie is God, want God werkt in alle φύσις in. In alle naturen zijn ἐνέργειαι, want φύειν is ἐνέργεια hebben; anders οὐ φύει. Nu kan een ἀποτέλεσμα het resultaat zijn van één of meer ἐνέργειαι. De vraag is dus thans, om het verband te zoeken tusschen de goddelijke en de menschelijke ἐνέργεια bij de Middelaarsdaden.

Zegt men: de Middelaar heeft zich in den dood gegeven, dan is het dus de vraag: werkte hierbij de goddelijke of menschelijke natuur? En nu wordt het meestal zoo voorgesteld, dat, als Christus een wonder doet of opstaat uit het graf, dit een daad is der goddelijke natuur, terwijl Jezus' sterven een daad der menschelijke natuur is. Om die beide één te maken, voegt men er dan bij, dat de goddelijke natuur de menschelijke in het lijden ondersteunt, terwijl de wonderen toch een daad blijven van de goddelijke natuur alleen.

Dit is valsch. Het wonder is niet een handeling van de goddelijke natuur alleen, buiten de menschelijke natuur om; en omgekeerd, de menschelijke natuur kan niet lijden en sterven zonder dat de goddelijke natuur daarbij handelt.

Nemen wij de beide naturen als een abstractum quid, dan nemen wij ze buiten het subject om; nemen wij ze als concreet, dan denken wij ze als reëel in het subject Christus bestaande.

Denk ik ze abstract, dan is de goddelijke natuur impassibilis en alleen de menschelijke natuur passibilis. Waar intusschen Christus als Mediator de menschelijke natuur aannam en wel als eeuwig tot zich behoorende, daar kon de menschelijke natuur het lijden niet dragen, of er moest telkens ἐνέργεια van de goddelijke natuur uitgaan om dat mogelijk te maken. Toen de Satan Christus

zag hongeren en zei: Zeg dat deze steenen brood worden" — of Hem op den berg bracht en zeide: „Aanbid mij en Ik zal U dit alles geven" — toen greep Satan datgene aan, wat bezweken zou zijn, als de goddelijke natuur niet gewerkt had.

Een menschelijke natuur, gelijk Christus die aangenomen heeft, kan niet in het lijden ingaan; verzet zich tegen het lijden; alleen de goddelijke natuur maakt dat de zondelooze menschelijke natuur lijden kan. De menschelijke natuur, die sine peccato is en tot subject God heeft, kan niet lijden, tenzij de energie der goddelijke natuur uit barmhartigheid en liefde op haar inwerke, zoodat zij uit gehoorzaamheid het lijden drage.

Daarom moeten wij niet denken, dat de tweede Persoon der Drieëenheid maar op één gegeven moment tot de Incarnatie besloten heeft. Neen, nu nog altijd door is de goddelijke natuur steeds *willende* vereenigd blijven met de menschelijke natuur; en als vrucht daarvan bestaat op dit oogenblik nog de Middelaar. Hield de goddelijke natuur op te willen, dan zou er geen Middelaar meer zijn. En daar de goddelijke wil zich voegt naar het Raadsbesluit, daarom draagt zij de menschelijke natuur en is het krachtens dien wil, dat de menschelijke natuur leed.

Bij al wat wij dus van den Middelaar waarnemen, moeten wij wel in 't oog vatten, dat er is tweeërlei φύσις, tweeërlei θέλημα en tweeërlei ἐνέργεια (want zonder ἐνέργεια geen wil). Eerst uit de ineenvoeging en opelkaarinwerking van deze twee willen wordt het ἀποτέλεσμα van den Middelaar geboren.

Dit resultaat is een resultaat, dat de Kerk eerst na hevigen strijd verkreeg. Om de Monophysieten en Monotheleten te verdrijven is bloed, veel bloed noodig geweest; er is een koninkrijk om in beroering gebracht. Laat men deze zaken dus niet minachten; het zijn geen spitsvondigheden. Geheel de Ethische richting is nu weer Monotheletisch en Monophysitisch, daarom moet zij bestreden, want zij brengt ons niet af van onbeteekenende finesses, maar van Christus en eindelijk van God.

Laat ons altijd denken aan de Alomtegenwoordigheid van den Zoon van God; omdat Hij God is, is er bij Hem geen onderscheiding in momenten; omdat Hij God is, komt Hem aseitas toe. Daarom moeten wij Hem nooit aanzien, of wij moeten bedenken, dat in Hem steeds de goddelijke wil is om te zijn wat Hij is en om te lijden, wat Hij voor ons leed. Al de energie van den goddelijken wil is steeds in Hem.

Thans zullen wij aanwijzen waar de lijn ligt, om aan de dwaling des tegenwoordigen tijds te ontkomen.

In de Luthersche Kerk heeft men in de dagen der Hervorming gevoeld, dat men met het standpunt van Rome niet uitkwam. Men reageerde tegen de voorstelling, dat de ouwel, waarmede de priester rondliep, de Christus zelf was, en zoo kwam men tot het „in, sub et cum pane". Dat deed de zoogenaamde leer der περιχωρησις ontstaan, welke duidelijk werd gemaakt met twee beelden: permeatio ignis in ferrum en immeatio animae in corpus. Gelijk de gloed in het

ijzer περιχωρεῖ, οὕτως περιχωρεῖ ἡ φύσις ἡ θεῖα ἐν φύσει ἀνθρωπίνῃ; en sicut anima permeat in corpus sicut divina natura permeat in humanam.

Nu zullen wij van uit dit voorbeeld de zaken duidelijk zoeken te maken.

Wij hebben hier te doen met een gebrekkige natuurkunde, althans in het laatste. Over het eerste willen wij niet beslissen; maar in de Anthropologie zijn wij ver genoeg om met grond te kunnen spreken.

Zit de ziel werkelijk overal in het lichaam? Vroeger meende men dit zoo en vergeleek den mensch bij een zak met lucht gevuld; de zak was het lichaam, de lucht de ziel. Ook Geulinx heeft deze realistische idee; corpus en anima zijn volgens hem twee substantiën, die elkaar penetreeren.

Tegenwoordig heeft men ontdekt, dat dit niet waar is; dat het verband tusschen lichaam en ziel organisch is. Er moet ergens in het lichaam een aanrakingspunt zijn, waar de ψυχή met het σῶμα in verband treedt. Waar die ééne aanraking tot stand kwam, zijn de verdere aanrakingen niet meer direct, maar indirect; niet meer mechanisch, maar organisch. Want neem nu aan, dat de ziel in de hersenen het lichaam raakt (of in het hart of bloed of waar gij wilt — noem dat punt desnoods X), dan staat vast, dat de ziel, na dit gedaan te hebben, het lichaam verder niet aanraakt, maar door vehicula deels geleiddraden (zenuwen) deels kanalen (bloed) op het lichaam werkt.

Wanneer men iemand een teen afkapt, voelt hij dit, niet omdat zijn ziel in zijn teen is, maar omdat het gevoel door de zenuwen langs de ruggegraat en zóó in de hersenen komt.

Dat dit wel zoo moet zijn, blijkt daaruit, dat als men iemand chloroform in zijn hersenen brengt en men hem dan, al is het met een hamer, op zijn been klopt, hij er niets van voelt. Bij apoplexie en dergelijke wordt één deel van het lichaam gevoelloos omdat de communicatie met de hersenen wordt afgesneden.

Nog sterker blijkt bij den magnetiseur, hoe de ziel op het lichaam invloed uitoefent, maar er niet in zit. De magnetiseur oefent door de hersenen invloed uit op een ander persoon, laat hem dingen doen (b.v. een jongen Latijn schrijven), die hij uit zich zelf niet kon. Er gaat dus invloed uit van de ziel des eenen op het lichaam van den anderen persoon. Het is het samenspannen van twee zenuwstelsels, waarbij de eene zijn zelfstandigheid verliest en een verlengstuk wordt van den andere. Dit constateert dus het feit, dat de voorstelling der vroegere physiologen, alsof de anima permeat et penetrat in moleculis corporis, onwaar is; de ziel heeft een eigen zenuwstelsel.

Neem een telegraaf; tusschen de twee pennetjes van het toestel loopt een lijn, strooming van zich zelf zoekende moleculen; maar zoodra gij die strooming in de lucht wilt overbrengen, zijn er draden noodig; op den grond is er van zelf permeatio, maar in de lucht moet de leiding langs geleiddraden gaan.

De Luthersche voorstelling nu is die der immeatio; gelijk de ziel overal in het lichaam, zoo is de goddelijke natuur overal in Christus.

De Gereformeerde voorstelling daarentegen is de organische; volgens haar

werkt de goddelijke natuur alleen op de menschelijke door de ééne spil, als orgaan van aanraking.

Men moet dus nagaan, hoe die menschelijke natuur werkt, hoe de raderen loopen en om welke spil zij draaien; dan is alleen daar aanraking mogelijk en kan de goddelijke natuur alleen daar de menschelijke aanvatten. Gelijk de ziel geen macht heeft om elk radertje van het lichaam te bewegen, maar alle raderen organisch beweegt door ééne spil, zoo is het ook met de menschelijke natuur van Christus; ook die bestaat uit allerlei raderen met een op elk radertje werkende spil; en dat is het punt waarop de goddelijke en menschelijke natuur elkander kunnen aanraken, maar zóó dat dan de goddelijke natuur van zelf gebonden is aan de bewerktuiging der menschelijke natuur en *dus* aan hare beperktheid.

VERVOLG VAN § 7.

Het Christologisch dogma, dat in den strijd der eerste eeuwen tot aanvankelijke ontwikkeling was gebracht, is in de dagen der Reformatie niet blijven staan, maar tot klaarder inzicht gekomen. Aanleiding hiertoe gaf de strijd over het sacrament des H. Avondmaals tusschen de Lutherschen en de Gereformeerden, die er van Luthersche zijde toe bracht om door de leer der περιχωρησις in de Communicatio idiomatum een nog sterker Eutychiaansch element te mengen, dan Eutyches zelf gewaagd had, bestaande in de toekenning aan de menschelijke natuur van de onmededeelbare goddelijke eigenschappen. Hiertegen nu heeft met name de Gereformeerde Kerk zich met hand en tand verzet, en bij dit verzet het Christologisch dogma verder ontwikkeld door de belijdenis van de onpersoonlijke menschelijke natuur, die door den Zoon van God werd aangenomen, tot volle evidentie te doen komen en evenzoo aan de menschelijke natuur op alle punten der lijn haar eindig karakter te waarborgen. Deze controvers heeft bij de gedeeldheid der Kerk van Christus nog niet tot hoogere eenheid kunnen leiden, en de droeve uitkomst is geweest, dat de Luthersche leer der περιχωρησις zich deels onder Theosophische, deels onder mystieke, deels onder philosophische invloeden verliep in de hedendaagsche gansch onschriftuurlijke Christologie der Vermittlungstheologen, waardoor het oude Monophysitisme en de ketterij van het oude Monotheletisme weer opleefden.

Van den anderen kant deden zich op Gereformeerd gebied verschijnselen voor, waardoor men ook het vitieuse der menschelijke

natuur in Christus poogde in te dragen. Het valsche denkbeeld, alsof Hij, onze zonde dragende, erfschuld droeg, moet te keer gegaan worden door de uitsluiting in Hem van het menschelijk individu; het kettersche gevoelen, alsof Hij zondige affecten had, door juistere definitie van het Anthropologisch dogma; terwijl eindelijk het plechtanker tegen de Luthersch-ethische dwaling der Vermittlungstheologen ligt in het onveranderlijk vasthouden aan het subject van den Middelaar en andererzijds in het strenge handhaven van het organisch karakter der menschelijke natuur.

Toelichting.

De Luthersche Kerk heeft haar meest uitgebreide belijdenis omtrent den Persoon van Jezus Christus in de Formula Concordiae gegeven. (Deze hebben wel iets van onze 5 artikelen en behandelen bepaalde loci), cf. Deel II, Art. 8, § 64 (Tauchnitz-editie p. 779):

„Sentimus itaque et docemus cum veteri orthodoxa Ecclesia quemadmodum illa hanc doctrinam ex Scriptura Sacra declaravit, quod humana in Christo natura majestatem illam acceperit secundum rationem hypostaticae unionis, videlicet quod cum tota Divinitatis plenitudo in Christo habitet, non quemadmodum in sanctis hominibus et angelis, sed corporaliter: ut in proprio suo corpore, etiam omni sua majestate, virtute, gloria, operatione in assumpta humana natura, liberrime (quando et quomodo Christo visum fuerit) luceat, et in ea, cum ea et per eam divinam suam virtutem, majestatem et efficaciam exerceat, operetur et perficiat. Idque ea quodammodo ratione, qua anima in corpore et ignis in ferro caudente agit. Hac enim similitudine (ut supra monuimus) toto erudita et pia antiquitas doctrinam hanc declaravit. Haec autem humanae naturae majestas in statu humiliationis majori ex parte occultata et quasi dissimulata fuit. At nunc, post depositam servi formam (seu exinanitionem) majestas Christi plene et efficacissime atque manifeste coram omnibus sanctis in coelo et in terris sese exserit. Et nos in altera illa beatissima vita hanc ipsius gloriam facie ad faciem videbimus, ut Johannes testatur cap. 17 : 24.

Hac ratione est, permanetque in Christo unica tantum divina omnipotentia, virtus, majestas et gloria, quae est solius divinae naturae propria. Ea vero lucet et vim suam, plene, liberrime tamen, exserit in et cum assumpta humanitate et per illam assumptam, exaltatam in Christo humanitatem. Quemadmodum etiam in ferro caudente non duplex est vis, lucendi et urendi (quasi ignis peculiarem et ferrum etiam peculiarem et separatam vim lucendi et urendi haberet), quin potius illa vis lucendi et urendi est proprietas ignis. Sed tamen, quia ignis cum ferro unitus est, ideo vim et virtutem lucendi in et cum ferro et per ferrum illud caudens exserit, ita quidem, ut ferrum ignitum ex hac unione vim habeat et lucendi et urendi et tamen hoc fit sine transmutatione essentiae aut naturalium proprietatum tam ferri quam ignis."

Deze Luthersche stelling nu is valsch. Waarom?

1° Het beeld van het ijzer en het vuur zou doorgaan, indien het ijzer, toen het nog koud was, toch ook den gloed en het licht van het vuur had doorgelaten. De Alomtegenwoordigheid Gods is een zoodanige Alomtegenwoordigheid, dat zij ook in het lichaam van een vogel of os of leeuw en zoo ook in het lichaam van een iegelijk mensch, ja zelfs in een boom, in een blad, in een steen is. Wanneer ik daarentegen vuur neem en ijzer daarnaast, dat zijn vuur en gloed niet alomtegenwoordig, maar gebonden aan een bepaalde plek, op zich zelf en afgescheiden van het ijzer; leg ik nu het ijzer in het vuur, dan dringt het vuur in het ijzer en deelt zijn gloed aan de moleculen mede. Dit beeld kan van de Alomtegenwoordigheid Gods dus niet gebruikt, want deze is reeds op zich zelf in alle dingen en kan er dus niet meer indringen. Ik kan m. a. w. wel drie stukken ijzer nemen en daarvan één in 't vuur leggen, zoodat de andere er buiten zijn, maar ik kan niet drie menschelijke lichamen nemen, zoodat de Alomtegenwoordigheid Gods wel in Jezus, maar niet in Petrus en Johannes is; zij is ook in de twee overige. De Alomtegenwoordigheid Gods is dus niet, gelijk gloed en hitte, gebonden aan bepaalde objecten, maar werkt zonder geleider en is eo ipso in elk object, in elk instrument en op elke plek. Zeg ik dus, dat de omnipraesentia lucet *in, cum* et *per* carnem Christi, dan zeg ik òf niets — want ook in, cum et per piscem lucet omnipraesentia — of zeg ik wel iets, dan bind ik de werkingen Gods aan een bepaald object, aan een geleidend instrument. Bind ik echter de werkingen Gods als die van een telegraaf aan een geleider, dan vernietig ik de omnipraesentia Dei.

2° En nu de tweede fout: IJzer is een metaal en dies anorganisch; het bestaat uit onderling gelijke moleculen. Spreek ik dus van een lucere der omnipraesentia Dei *in, cum* et *per* corpus Christi, dan neem ik het corpus Christi als *lijk*. Ik kan dit doen door te zeggen, dat het lichaam bestaat uit atomen; verbrand ik een lichaam, dan houd ik niets dan anorganische stoffen over, evenals bij de ontbinding van een lijk. Daarentegen, zeg ik: omnipraesentia Dei lucet in, cum et per naturam humanam, dan heb ik niet met een lijk of met anorganische atomen te doen, maar met moleculen, zooals zij in een menschelijk organisme bestaan, en ten tweede niet met het lichaam alleen, maar ook met de ziel en hare vermogens. Daar, waar ik dus te doen heb met een organisch leven, valt alle vergelijking met de anorganische dingen weg. Alle vergelijkingen, die men aan de anorganische natuur ontleent, ijzer en vuur, water en wijn etc., moeten dus op zij gezet, omdat wij met een organisch object te doen hebben.

Wat geeft de Luthersche Kerk nu voor en wat doet zij feitelijk?

Naar wat zij voorgeeft schijnt het, alsof zij de goddelijke eigenschappen alleen voor de goddelijke natuur behoudt.

Quemadmodum, zegt zij, in ferro caudente non duplex est vis, lucendi et urendi . . . sed . . . illa vis lucendi et urendi est proprietas ignis — zoo is er ook niet een dubbele Alomtegenwoordigheid, maar ééne, die een eigenschap is der goddelijke natuur; maar ze „lucet per humanam naturam".

Feitelijk echter wil zij het zoo niet. Want waarom is het in den Sacramentsstrijd te doen geweest? Om de belijdenis, dat de goddelijke natuur altijd bij het Avondmaal tegenwoordig is? Immers neen, want volgens de Gereformeerden is deze even goed in een moordenaar tegenwoordig als aan het Avondmaal. Dat kon dus het punt in kwestie niet wezen; maar wel dit, dat de goddelijke eigenschappen kleven konden in de humana natura en de humana natura meenemen. Het was van Luthersche zij een fixeeren van de goddelijke eigenschappen in de menschelijke natuur en wel zoo, dat bij het Avondmaal *in*, *cum* et *sub* pane het wezenlijk lichaam van Christus gegeten werd. Dus niet een „lucere per", maar een aan het lichaam verleenen, laten inkleven der goddelijke proprietates, zoodat, als op duizend plaatsen tegelijk Avondmaal gevierd werd, elk der Avondmaalvierders werd geacht bezig te zijn met Jezus' lichaam te eten en wel zoo, dat er toch niets van af ging. Immers, eten wij, dan gaat er van de spijze iets af; en vat men dus het denkbeeld van het eten en drinken van Jezus' vleesch en bloed zóó reëel op, dan zou de voorraad ook moeten verminderen. En nu zegt de Luthersche Kerk: neen! dat is niet zoo, want niet alleen is Jezus' lichaam alomtegenwoordig, maar het kreeg ook de goddelijke eigenschap van onvernietigbaarheid.

Daartegenover nu heeft de Gereformeerde Kerk toen het organisch karakter der menschelijke natuur gehandhaafd.

Zij trad n.l. op met twee gewichtige formules:

1° humana natura non habet substratum personae;

2° dat de eigenschappen der goddelijke natuur aan de menschelijke waren medegedeeld quantum finita infiniti capax est.

Met quantum finitum infiniti capax wordt hetzelfde uitgedrukt als wat wij noemden: de handhaving van het organisch karakter der menschelijke natuur. Een orgaan heeft dit eigenaardige, dat het bepaald is tot ééne werking. Ik hoor niet met een vinger of teen, maar met mijn oor; ik heb een reukorgaan, wil zeggen: ik ruik alleen met mijn neus en niet met mijn tong. In „orgaan" zit dus in, dat het beperkt, begrenst. Zeggen wij dus, dat de menschelijke natuur alleen organisch receptief is voor de inwerking der goddelijke krachten, dan wil dit zeggen, dat de goddelijke krachten alleen in zooverre in de menschelijke natuur van den Middelaar inwerkten, als de organische bepaaldheid der menschelijke natuur dit toeliet.

Maar nu moet hierbij opgepast voor Appollinaris.

Spreek ik van het organisch karakter der menschelijke natuur, dan behoort tot dat organisch karakter ook het bewustzijn en de wil, en *dus* ook het *ik*, dat in het bewustzijn en door het bewustzijn op den wil werkt.

Wij moeten ons dus nooit Jezus voorstellen als den tweeden Persoon, hebbende aangenomen een menschelijk gevoel, maar zonder wil en zonder bewustzijn, en dus zonder menschelijk ik; maar wij moeten Hem ons voorstellen met een menschelijk bewustzijn, met een menschelijken wil en met een menschelijk ik. Tot het organische zijner menschelijke natuur behoort zeer beslist, dat Hij door

het centrale bewustzijn, waardoor de mensch op zijn wil werkt, zelf als mensch optrad. Het werk der Incarnatie is dus niet, dat de tweede Persoon de menschelijke natuur als een mantel aannam, maar dat Hij zelf in die menschelijke natuur het subject geworden is en als menschelijk subject in die natuur sprak, handelde enz. Quantum finitum infiniti capax sluit dus ook dit in zich, dat het Ik van het goddelijk subject zich ook bond aan de beperking der menschelijke natuur.

De tegenwoordige Vermittlungstheologen hebben dit alles: „de belijdenis van de twee naturen en de vereeniging dezer twee naturen in één persoon", een verouderde stelling genoemd. (Bij ons verklaarde de oude Chantepie de la Saussaye dit publiek in zijne openingsrede in Groningen.) En daarvoor kwam bij hen nu in de plaats de „Gottmenschliche" voorstelling van den Middelaar, die hen lokt naar de belijdenis niet van twee naturen, maar van één natuur en in die ééne natuur de qualiteit van beide saamgevat.

De Lutherschen zeiden, dat Christus non tantum ut Deus sed etiam ut homo omnia novit et omnia potuit; de Gereformeerden ontkennen dit.

Wat leert ons de Schrift?

Beiderzijds wordt toegestemd, dat in de Schrift vaak van den Zoon des menschen uitdrukkingen gebruikt en dingen gezegd worden, die de pretentie der menschelijke natuur te buiten gaan. Wanneer er staat; dat de Vader den Zoon gegeven heeft het leven in zich zelf te hebben, dat Hem het oordeel is overgegeven etc., dan zijn dit omnium consensu uitdrukkingen, waarin van Christus naar zijn menschelijke natuur dingen gezegd worden, die behooren tot zijn goddelijke natuur. Maar nu concludeeren de Lutherschen daaruit: omdat deze dingen van den naar zijn menschelijke natuur benoemden Middelaar gezegd worden, worden zij dus gezegd van zijn menschelijke natuur. En daartegen komt de Gereformeerde op en zegt: neen, volstrekt niet; maar het subject kan beurtelings met den menschelijken of goddelijken naam genoemd, en niet van de menschelijke natuur, maar van den naar de menschelijke natuur benoemden Middelaar wordt die goddelijke eigenschap gezegd.

Calvijn heeft altijd geworsteld om woorden te vinden, om dit maar duidelijk genoeg te maken; vooral in het Evangelie van Johannes. Aan dit punt hangt de geheele Dogmatiek. Wij zagen, dat krachtens de communicatio idiomatum het subject, dat altijd één is, beurtelings kan genomen naar de beide qualiteiten; dat, of ik den een of den anderen naam gebruik, altijd hetzelfde subject is bedoeld en dat het dus niet noodig is, als ik een menschelijke zaak van het subject zeg, dit ook met den menschelijken naam te benoemen of omgekeerd, maar dat ik promiscue het subject naar de menschelijke of goddelijke qualiteit benoemen kan, onverschillig of ik van het subject goddelijke of menschelijke zaken meedeel.

De Lutherschen daarentegen zeggen: Neen, als het subject naar de menschelijke qualiteit benoemd wordt, dan is de werking, die er aan wordt toegekend, ook een werking der menschelijke natuur.

Laat ons thans nagaan wat de Kerk hierover zeide in hare officiëele belijdenisschriften

Vooreerst onze Confessie, Art. 18 en 19.

In Art. 18 handhaaft onze Kerk de belijdenis van Chalcedon hierin, dat zij vooreerst de menschwording afleidt uit God: „Wij belijden dan dat God de belofte, die Hij den Oud-Vaderen gedaan had door den mond zijner heilige profeten, volbracht heeft, zendende zijnen eigen, eeniggeboren en eeuwigen Zone in de wereld, ten tijde van Hem bestemd." Dus de Constitutio Mediatoris inchoative a Deo Triunio, terminative a Filio; de belijdenis stelt voorop de zending van den Zoon: „dewelke eens dienstknechts gestalte aangenomen heeft en den mensche gelijk geworden is" — en ten tweede „dat Hij de menschelijke natuur aangenomen heeft met al hare zwakheden (uitgenomen de zonde), ontvangen zijnde in het lichaam der gelukzalige maagd Maria [dit tegen de Anabaptisten] door de kracht des H. Geestes, zonder mans toedoen. En heeft niet alleen de menschelijke natuur aangenomen zooveel het lichaam aangaat, maar ook een ware menschelijke ziel, opdat Hij een ware mensch zoude zijn [dit tegen Apollinaris]."

En nu in Art. 19 de explicatie van de vereeniging der beide naturen: „Wij gelooven dat door deze ontvangenisse de Persoon des Zoons onafscheidelijk vereenigd en te zamen gevoegd is [ἀδιαιρέτως en ἀχωρίστως] met de menschelijke natuur, zoodat er niet zijn twee Zonen Gods, nog twee personen, maar twee naturen in één eenigen persoon vereenigd; doch elke natuur hare onderscheidene eigenschappen behoudende enz."

Voorts de Heidelbergsche Catechismus; niet in een opzettelijk betoog over de vereeniging der beide naturen (in den Catechismus worden de zaken niet naar loci behandeld, maar practisch), maar bij den Hemelvaart, vraag 47 en 48; „Maar zoo de menschheid niet overal is, waar de Godheid is, worden dan de twee naturen in Christus niet van elkander gescheiden? — Ganschelijk niet; want mitsdien de Godheid onbegrijpelijk en overal tegenwoordig is, zoo moet volgen, dat zij wel buiten haar aangenomen menschheid is en nochthans persoonlijk met haar vereenigd blijft". Cf. Zondag 28, 29 en 30.

In gelijken zin lezen wij in de Fransche Confessie, Art. 14 en 15 (Niemeyer p. 318): „Nous crayons que Jesus Christ, estant la sagese de Dieu et son Fils Eternel, a vestu (= לָבַשׁ, „heeft zich omkleed", om de Nestoriaansche dwaling van het ἄλλος καὶ ἄλλος te weren) nostre chair à fin d'estre Dieu et homme en une personne, vovie homme semblable à nous, paisible en corps et en ame, si-non entant qu'il a esté pur de toute macule. Et quant à son humanité, qu'il a esté vraye semence d'Abraham et de David, combien qu'il a esté conceu par la vertu du Saint-Esprit. En quoy nous detestons toutes les heresies qui ont anciennement troublé les Eglises: et notamment aussi les machinations diaboliques de Servet, lequel attribue au Seigneur Jesus une divinité fantastique autant qu'il le dit estre idée et patron de toutes choses et le nom Fils personnel ou figuratif de Dieu (Servet was een broertje der Vermittlungstheologen): et luy forge un corps de trois élémens increés, et par ainsi destruit toutes les deux natures."

„Nous crayons qu'en une mesure personne, à scavoir Jesus Christ, les deux natures sont vrayement et inseparablement coniointis et unies : demeurant neant mains chacune nature en sa distincte propriété : tellement que comme en cette conjonction la nature Divini retenant sa propriété est demeurée incréée, infinie et remplissant toutes choses, aussi la nature humaine est demeurée finie, ayant sa forme, mesure et propriéte ; et mesure combien que Jesus Christ en résuscitant ayt donné immortalité à son corps, toutes fois il ne luy à osté la verité de sa nature. Et ainsi nous le considerons tellement en sa divinité, qui nous ne le despouillons point de son humanité."

Evenzoo de Schotsche geloofsbelijdenis, Art. 6 de Christi Incarnatione (Niemeyer p. 343) : „Cum plenitudo temporis advenit, Deus Filium suum .... in mundum misit, qui naturam humanam ex substantia faeminae assumpsit, nempe ex virgine, idque per operationem Spiritus Sancti. Sicque natum est justum illud Davidis semen .... ipse Messias promissus, quem nos agnoscimus et confitemur Emanuelem, verum Deum et verum hominem, duabus naturis unitis et conjunctis in unam personam. Qua confessione nostra damnamus .... haereses Arii, Marcionis, Eutichetis, Nestorii et aliorum, qui vel negarunt aeternam illius deitatem, aut, veritatem humanae naturae, vel qui eas confuderunt aut diviserunt."

Zoo ook de Helvetica posterior Art. XI, waar de belijdenis completer is. „Credimus .... Filium Dei dominum nostrum Jesum Christum ab aeterno praedestinatum vel praeordinatum esse a Patre Salvatorum mundi ; credimusque hunc esse genitum, non tantum, cum ex virgine Maria carnem assumpsit .... sed ante omnem aeternitatem et quidem a Patre ineffabiliter .... Proinde Filius est Patri juxta divinitatem coaequalis et consubstantialis, Deus verus, non nuncupatione aut adoptione, aut illa dignitate, sed substantia atque natura ....

Eundenque .... credimus hominis factum est filium ex semine Abrahae — non ex viri coitu — sed conceptum purissime ex Spiritu Sancto et natum ex Maria *semper* virgine .... Caro ergo Christi nec phantastica fuit nec coelitus allata .... Praeterea anima fuit Domino nostro... non absque sensu et ratione .... neque caro absque anima .... sed anima cum ratione sua et caro cum sensibus suis, per quos sensus veros dolores tempore passionis suae sustinuit .... Agnoscimus ergo in uno atque eodem domino nostro Jesu Christo duas naturas, divinam et humanam : et has ita dicimus conjunctas et unitas esse ut absorptae aut confusae aut inmixtae non sunt : sed salvis potius et permanentibus naturarum proprietatibus in una persona unitae vel conjunctae : ita ut unum Christum Dominum non duos veneremur : unum inquam verum Deum et hominem, juxta divinam naturam Patri, juxta humanam vero nobis hominibus consubstantialem et per omnia similem, peccato excepto .... Ergo minime docemus naturam in Christo divinam passam esse aut Christus secundum humanam naturam adhuc

esse in hoc mundo, adeoque esse ubique. Neque enim sentimus veritatem corporis Christi a clarificatione desiisse aut deificatam, adeoque sic deificatam esse ut suas proprietates, quoad corpus et animam deposuerit ac prorsus in naturam divinam abierit anaque dumtaxat substantia esse coeperit....

Credimus ... eundem Dominum nostrum vera sua carne, in qua crucifixus et mortuus fuerat a mortuis resurrexisse et non aliam pro sepulta excitasse, aut spiritum pro carne suscepisse, sed veritatem corporis retinuisse.... In eadem illa carne sua credimus ascendisse Dominum nostrum Jesum Christum supra omnes coelos aspectabiles in ipsum coelum supremum.... ad dexteram Dei Patris.... Ex coelis autem ille redibit.... adserturus suos et aboliturus adventu suo Antichristum judicaturusque vivos et mortuos etc."

Evenzoo de Westminstersche Confessie, Art. II (Niemeyer, p. 601): „Filius qui est Verbum Patris, ab aeterno a Patre genitus, verus et aeternus Deus, ac Patri consubstantialis in utero beatae Virginis exillius substantia naturam humanam assumpsit ita ut duae naturae, divina et humana integre atque perfecte in unitate personae fuerint inseparabiliter conjunctae, ex quibus est unus Christus, verus Deus et verus homo, qui vere passus est, crucifixus, mortuus et sepultus, ut patrem nobis reconciliaret, essetque hostia, non tantum pro culpa originis, verum etiam pro omnibus actualibus hominum peccatis."

De uitvoerigste belijdenis vinden wij in de Repetitio Anhaltina, Art. VIII (Niemeyer, pag. 629—636), die bijna geheel een weerlegging is der Luthersche leer.

Het dogma is het reflex van het bewustzijn der Kerk; haar depositum; daarom is het onze plicht, op dat dogma, gelijk het in de Confessiones is neergelegd, acht te geven,

Laten wij thans in de Schrift nagaan, wat daar als uitdrukking voor de incarnatie en de unio personalis naturarum gegeven wordt. Deze in heel de Schrift na te gaan, is ondoenlijk; want dan zou men naar alle plaatsen, waar iets door den Heere gezegd of gedaan is, moeten verwijzen. Daarom zullen wij ons bepalen tot de plaatsen, waarvan misbruik gemaakt wordt of die licht verkeerd konden opgevat.

Vooreerst Joh. 1 : 14, door de Neo-Kohlbruggianen, Ethischen en Vermittlungs-theologen misbruikt. Ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο wordt door hen om strijd aangehaald en dan zoekt men in ἐγένετο iets, wat er niet in ligt. In 't Duitsch heeft men er een apart woord voor: „Verwerdung", waarvan men dan in het Hollandsch maakt (cf. in een artikel van „De Hervorming,'): „verwording"; maar 't is eigenlijk verworging. „Verwording" is een echt Pantheïstisch begrip; het moet dan aangeven dat òf God mensch òf de mensch God wordt. In Duitschland wordt het nu vooral in den eersten zin gebruikt: de diviniseering van

den mensch. Een onbeholpen theoloog (Ds. de Jonge te Brussel) heeft dit in een catechisatieboekje reeds zoover gedreven, dat hij, over het beeld Gods sprekende, meent, dat dit bestond in het „gelijk God worden". Maar dit had zelfs niet eens de verdienste van originaliteit, maar was Duitsche napraterij. Immers, volgens Schleiermacher is de Heere Jezus niet op buitengewone wijze uit Maria geboren, maar gansch natuurlijk uit een vader en een moeder; ontwaakte in Hem een hooger bewustzijn, dat altijd rijker werd en eindelijk werd gediviniseerd; en wie nu met Hem in geestesgemeenschap komen, worden ook langzamerhand gediviniseerd. Dat is de verwording.

In dezen vorm echter heeft deze ketterij voor ons geen aantrekkelijkheid; stuit zij veeleer af. Maar bedenkelijker is zij in het Neo-Kohlbruggianisme, dat dezelfde dwaling der verwording leert niet in naam zoozeer, maar in werkelijkheid; telkens worden deze woorden aangehaald: Jezus Christus is vleesch geworden en op dat „worden" leggen zij zoo bizonderen nadruk, dat de hoorder al spoedig denken gaat, dat dit worden „verworden" is. Wij hebben reeds vroeger aangetoond, dat niet de Υἱὸς τοῦ Θεοῦ en niet de Λόγος, maar de Υἱὸς τοῦ Θεοῦ als Λόγος hier bedoeld is en dan is vanzelf reeds alle „verwording" uitgesloten.

Voor de eenvoudigen is hier beslissend II Cor. 5 : 21, *τὸν γὰρ μὴ γνόντα ἁμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν ἵνα ἡμεῖς γενώμεθα δικαιοσύνη* Θεοῦ *ἐν αὐτῷ*, om de verkeerde exegese van *ἐγένετο* dadelijk te doen vatten; want de bedoeling van dat „verworden" is, dat men ophoudt te zijn wat men was en iets nieuws wordt; pas dat nu eens hier toe, dan zien wij de dwaasheid ervan; de gerechtvaardigden houden niet op menschen te zijn, maar mensch zijnde en de qualiteit van *ἁμαρτία* dragende, krijgen zij nu de qualiteit van *δικαιοσύνη*. En de Neo-Kohlbruggianen zijn hier op hun eigen standpuut nog beter te verslaan (hoewel dit standpunt valsch is), want zij zeggen, dat de *δικαίωσις* geheel buiten onzen persoon omgaat; dat een wedergeborene en onwedergeborene niets verschillen. Vatten zij echter *ἐγένετο* in Joh. 1 op als „verwording", dan moet het hier ook beteekenen, dat de zondaar „verworden is een rechtvaardige", wat zij juist bestrijden. Hieruit blijkt dus overtuigend tweeërlei: ten eerste dat zij zich zelf vastzetten en ten tweede dat dus hun exegese op beide plaatsen niet deugt.

Laatste deel van § 7.

Derhalve is te belijden een Middelaar, die als subject de 2de persoon in de Drieëenheid was en is en onveranderlijk blijft, zijnde eenswezend met den Vader en den Heiligen Geest en evengelijk met hen van eeuwigheid, nu en tot in eeuwigheid de Goddelijke natuur bezittende, zonder dat deze natuur in Hem, zelfs in 't diepste zijner vernedering, ja tot in den dood ooit ofte immer eenige verandering of vermindering in krachten of eigenschappen onderging of ondergaat, welk subject alsnu van eeuwigheid af in den Raad Gods bestemd is en zich zelven meebestemd heeft om door aanzichneming van die natuur, die Hij voor en aan den mensch schiep, onder ons, uit ons geslacht, als onzer één zich te openbaren en aldus uit de in zelfverderving verloren menschheid de Kerke Gods, dat zijn de uitverkorenen, onder Zich als Hoofd te vergaderen, krachtens de eenheid, die zij hebben in zijn mystiek lichaam. Door deze aanzichneming van die tweede natuur is in den Middelaar ontstaan eene tweeheid, die innerlijk onderscheiden ligt door de onuitwischbare tegenstelling, waarmede de menschelijke tegen de Goddelijke natuur overstaat. Er is in den mensch een ander *ik*, een ander bewustzijn, een andere kennisse, een andere wil, en hiermede samenhangend zijn er in hem andere eigenschappen en andere vermogens dan in God en dus ook, dan in één der drie goddelijke Personen. Ook van den Middelaar moet derhalve beleden, dat het een ander *ik* was, dat sprak: „Ik en de Vader zijn één" — en een ander, dat riep: „In Uwe handen beveel Ik mijnen Geest." Dat uit een ander bewustzijn het zeggen kwam: „Eer Abraham was ben ik" en uit een ander bewustzijn de klachte: „Mijn ziel is bedroefd tot den dood toe". Dat een andere wil „wilde zich zelf vernietigen, de gestalte eens dienstknechts aannemende" en een andere wil in het: „Niet gelijk ik wil, maar gelijk Gij wilt." Dat het een andere kennisse was, die „den Vader kende alleen, om het een ieder te openbaren" en een andere de beperkte kennisse, die „zoomin als de engelen van de ure des Koninkrijks wist." En dat derhalve deze twee in het subject van den Middelaar altoos twee gelaten, twee gedacht en twee geëerbiedigd moeten worden, met alle uitsluiting van elke voorstelling,

die òf slechts ééne natuur of slechts één wil of slechts één bewustzijn in den Middelaar stellen, hetzij door het menschelijke te vergoddelijken of het goddelijke te vermenschelijken, of uit beide saam een tertium quid als God-menschelijk te mengen.

Tot recht verstand waarvan dient opgemerkt, dat nooit een mensch in staat zou zijn de Goddelijke natuur aan te nemen, overmits het eindige nooit tot het oneindige reikt — maar wel omgekeerd het goddelijke het menschelijke in zich op kan nemen, omdat het oneindige vanzelf ook het eindige in zich besluit. De tijd kan geen eeuwigheid voortbrengen, wel de eeuwigheid zich zelf bepalen in den vorm van tijd. Te hulp komt hier de Schepping. Immers in de Schepping schiep God niet al Zijn Majesteit, maar toonde van die oneindige Majesteit slechts een stukske naar buiten, terwijl Hij al het andere inhield en ongeworden liet blijven. Op gelijke wijze nu kon de Heere in plaats van zich door heel de Schepping aan ons te openbaren, een enkel deel uit die Schepping kiezen om zich zelf intensiever te openbaren, om aldus aan ons bewustzijn, onzen wil, ons ik het naaste toe te komen en daartoe dat bewustzijn, dien wil, dat ik zelf, kortom datgene wat onze menschelijke natuur uitmaakt, verkiezen. Hij opent zich dan een nieuwe deur in het eindige, waardoor het oneindige, voor zooveel die opening toelaat, tot ons doordringt; Hij toont en laat werken wat in de perken dier menschelijke natuur getoond en gewerkt kan. Dat bedenkt Hij als God, dat wil Hij als God, dat werkt Hij als God, niet slechts ééns maar aldoor en zonder ophouden en het is in den vorm van een door Hem gewrocht menschelijk werk; van een door Hem in werking gezetten menschelijken wil en een door Hem innerlijk verklaard menschelijk bewustzijn, dat dit voor ons aan het licht treedt. Er was dus in Hem niet een beurtelings overgaan van het eene in het andere bewustzijn, gelijk bij ons bij het inslapen en ontwaken. Neen, het goddelijk bewustzijn in Hem sliep nooit; evenmin als de goddelijke wil ooit willoos of werkeloos was. Maar dit was het, dat dezelfde goddelijke wil, die eens in Adam uit het goddelijk een menschelijk bewustzijn en daarin een menschelijken wil naar eigen uitdenking had ingeplaatst, van oogenblik tot oogenblik dezen zelfden wil en ditzelfde bewustzijn ook persoonlijk ter beschikking kon stellen, nu Hij dit ter volvoering van Zijn raad noodig keurde.

Toelichting.

Hetgeen hier gedicteerd werd is alleen resumptie van het tot dusver besprokene.

Bij de toelichting hebben wij nog slechts op enkele punten te wijzen.

De eerste fout, die oorzaak is van alle tobberij, is, dat men bij de beschouwing van Christus en de verhouding der beide naturen in Hem, uitgaat van de menschelijke natuur en van daar uit zoekt op te klimmen tot de goddelijke natuur.

Dit is daarom fout, omdat men dan vergeet de proportie van de beide naturen; dit leidt er toe de beide naturen als „gleichberechtigt" en onafhankelijk naast elkaar te stellen, elk met haar op gelijke lijn staande eigenschappen en die alsnu te vereenigen zouden zijn. Dit leidt er toe de goddelijke natuur te anthropomorphiseeren en zoo te komen tot twee bestanddeelen, die heterogeen naast elkander liggen in valsche verhouding.

Het eerste wat daarom noodig is, is dat men de zaak niet anthropologice maar theologice opvatte, d. w. z. haar van uit God beginne.

Men moet niet gaan denken: wat is een menschelijke wil, natuur en bewustzijn en dat in wijdere strekking en „ausgedehnt im Unendigen" op God overbrengen. Men moet eerst beginnen met zich rekenschap te geven van wat het bewustzijn wil, ik in God is. Wij hebben er reeds op attent gemaakt, dat het verkeerd is te spreken van een „goddelijke natuur"; dat gaat door óók van het goddelijke ik, bewustzijn etc. [Elk goed Gereformeerde Dogmatiek is daaraan te kennen, dat zij redeneert van uit de eigenschappen en deugden Gods].

Het goddelijk *bewustzijn* is een bewustzijn, dat alles eeuwiglijk doordringt, alle hoogte, lengte, diepte en breedte, dat dus geen vermeerdering of vermindering kent, maar volkomen gelijk van inhoud blijft; dat nooit iets ontvangt of verliest, niet is een geworden bewustzijn, maar een uit zich zelf bestaand bewustzijn, waarop nooit een beeld is geworpen, dat niet begonnen is met ledig te zijn en allengs is aangevuld, maar dat zich zelf eeuwiglijk vervult met zijn eigen inhoud en uit dien inhoud alles naar buiten bracht, wat buiten het goddelijk wezen bestaat.

Het staat dus vlak tegenover ons menschelijk bewustzijn, dat eerst ledig is, met niets begint (cf een kind) en nu allengs aangevuld wordt door de wereld buiten ons; van lieverlede toonen er zich lijnen, trekken, beelden in, wordt het bewustzijn al rijker, maar al is het op zijn allerrijkst, dan is het nog weinig vergeleken met wat opgenomen kan. Bij den mensch is het bewustzijn dus eerst leeg en de wereld vol en nu neemt hij uit die wereld op. Bij God is het bewustzijn vol en rijk eer er nog iets is en is al wat is uit dat bewustzijn voortgekomen.

Een gelijk verschil is er tusschen *den wil van God* en dien van den mensch. Bij ons menschen is de wil de intentie, die het aldus geintendeerde wil,

daartoe aangrijpt buiten dien wil liggende krachten om aldus de realiseering van het door den wil geintendeerde te zoeken. — Bij God den Heere daarentegen is de wil zelf de voortbrenger van het werk en van alle instrument wat tot het werk vereischt wordt. „Hij spreekt en het is er; Hij gebiedt en het staat er."

En eindelijk: het *Goddelijk Ik* is geheel iets anders dan het menschelijk *Ik*. Want terwijl het menschelijk *Ik* bestaat in het zich onderscheiden en isoleeren van andere subjecten, is het Goddelijk *Ik* drievuldig in zich zelf; het *ik* van alle andere wezens uit zich zelf voortbrengend en den band en samenhang met alle andere ikken zoekend en onderhoudend.

Een tweede opmerking is, dat het goddelijk bewustzijn uit zich zelf ten eerste het menschelijk bewustzijn heeft voortgebracht, de goddelijke wil uit zich zelf den menschelijken wil en het goddelijke *ik* uit zich zelf het menschelijke *ik*.

Men bedenke wat dit zeggen wil! Eer nog ooit eenig mensch zich zelf bewust geweest was, heeft God zich het menschelijk bewustzijn gedacht. Het menschelijk bewustzijn is dus eerst in God geweest, eer het door den mensch als bewustzijn gevoeld werd. De idee ervan, d. i. de wortel en kiem, waaruit het voortkwam, ligt dus niet in den mensch, maar in God. Dus het Goddelijk bewustzijn heeft, eer nog de mensch een bewustzijn had, zichzelf dat menschelijk bewustzijn ingedacht en alzoo buiten zich in den mensch ingezet.

Ten tweede is ook de menschelijke wil een wil, waarvan de idee, om hem te doen ontstaan, niet eerst in het menschelijk bewustzijn, maar in Gods bewustzijn geweest is; waarvan de bepaling en vaststelling van gestalte en zijn uit God overging in den mensch, die elk oogenblik, dat hij wil afhankelijk is en blijft van den goddelijken wil en alzoo als 't ware uit den goddelijken wil is uitgepoot en uitgestekt.

En eindelijk in de derde plaats zij opgemerkt, dat God de Heere, toen Hij een menschelijk bewustzijn dacht in zijn goddelijk bewustzijn en een menschelijken wil poneerde door zijn goddelijken wil, nooit de volle realiseering daarvan in eenig mensch heeft zien tot stand komen, Van wat God de Heere in zijn goddelijk bewustzijn omtrent het bewustzijn van den mensch gedacht heeft, is slechts een gebrekkige vorm gerealiseerd; van den menschelijken wil is slechts een gebrekkige gestalte openbaar geworden; van het rijk en heerlijk program, dat God voor den mensch had vastgesteld, zijn slechts enkele nummers uitgevoerd en de rest bleef achterwege.

Het is er mee als met een groot veldheer, die een degelijk en schoon plan van den veldslag heeft, dit meedeelt aan de onder hem staande generaals en zegt: doe zoo en zoo, dan zult ge zien, dat de vijand geslagen wordt. Maar uit onkunde of eigen wijsheid voeren zij dit gebrekkig uit; er komt niet aan 't licht

wat de veldheer bedoelde. En nu moet hij als veldheer zelf optreden om de troepen te leiden en zijn plan uit te voeren. —

Een machtig schaker deelt aan een pasbeginnende een paar mooie zetten mee; deze wendt ze aan, maar ziet het komt niet uit; hij beklaagt zich daarover. Neen, antwoordt de schaker, gij moet alles vooruit doordenken, anders lukt het niet, en daartoe zou hij de bekwaamheid van den plannenmaker moeten hebben.

Zoo ook hier. God dacht in zijn bewustzijn allerlei heerlijkheid en macht voor een mensch en nu komt mensch na mensch om dat te realiseeren; maar zij voeren hetgeen God voor hen geprepareerd had verkeerd uit; bederven het, versukkelen het; ja aan de, hun door God gegeven instrumenten, wonden zij zich zelf en breken er Gods werk mee af.

Doch nu komt eindelijk de Schepper van het menschelijk bewustzijn en van den menschelijken wil, die nu zelf aan den mensch toonen zal, wat het menschelijk bewustzijn en de menschelijke wil is en die nu zelf in die vormen, waarin Hij vroeger met zijn bewustzijn en wil was ingegaan, als het subject van den tweeden Persoon ingaat, om ze in hun macht en glorie te openbaren.

Na het in de § gezegde, behoeven wij hier niet meer aan toe te voegen.

In de paragraaf wordt dit duidelijk voorgehouden (wat uit de gemeente weg is) dat de bril nooit op het oog vastzit, maar door den mensch er voor gehouden wordt. De bril is de menschelijke natuur, de goddelijke natuur degeen, die den bril vasthoudt. M. a. w. de menschelijke natuur wordt steeds van oogenblik tot oogenblik door de goddelijke natuur gedragen; en zoo ook wordt de menschelijke wil en het menschelijk bewustzijn van oogenblik tot oogenblik door den goddelijken wil en het goddelijk bewustzijn gedragen. Wat bij Adam in uno ictu, temporair, momenteel plaats vond (want daarna was hij zich zelf) gaat bij Christus elk oogenblik door, ook nu nog in den staat zijner verheerlijking.

Wij keeren altijd weer terug tot deze van ouds gebruikte beelden, die zoover dit kan, ons hiervan een gedachte geven:

1e. van Ambrosius — de zon achter de wolken; van de wolk wordt niets gezien dan door het licht van de zon (was de zon er niet, dan zouden wij de wolk niet zien en was er geen wolk) die achter de wolk schuilt; maar ook van de zon wordt niets gezien, dan wat de wolk doorlaat; en al schijnt de wolk de zon geheel te verduisteren, van het wezen en den glans der zon gaat niets af.

2e. het paedagogisch beeld van den meerdere, die zijn mindere onderricht; waarbij men uit zijn eigen bewustzijn uitgaat om in het bewustzijn van den mindere in te gaan en aldus „den Jood een Jood, het kind een kind wordt."

3e. het hermeneutisch of linguistisch analogon van iemand, die uit een land waar een rijk bewustzijn en een rijke taal is, als zendeling gaat naar een volk met een bekrompen taal en klein bewustzijn en nu wetende welk een bewustzijn hij in zich heeft, zich toch alleen openbaren kan in het bekrompen bewustzijn van de bevolking om hem heen.

4e. een nieuw analogon n.l. van den acteur, — (laat men om de woorden echter de heiligheid der zaak niet uit 't oog verliezen —). In den acteur, die op de hoogte van zijn kunst is, hebben wij het treffendst analogon van de incarnatie van den Logos. Een machtig acteur stelt een ander wezen voor dan men daar ziet; in hem zijn twee willen, twee ikken, twee bewustzijns, nl. van zich zelf en den persoon, dien hij voorstelt.

Wanneer ge een acteur hebt, die werkelijk acteur is, (zooals eigenlijk alleen Oosterlingen dat zijn kunnen), dan leeft hij geheel in het bewustzijn van den persoon, dien hij voorstelt, en dan heeft hij elk oogenblik de *intentie* om dat te doen.

Het zwakst is dit in mimiek (het nabootsen van iemand) of gelijk sommige menschen zeer sterk kunnen doen: het napraten van een ander. Ook de stem en de gebaren hangen ten zeerste samen met iemands bewustzijn; en zulk een naprater neemt een andere stem aan om met zijn bewustzijn in eens anders bewustzijn in te dringen.

Maar oneindig veel verder gaat dit bij den goeden acteur, vooral in het Oosten waar hij zoo geheel in eens anders bewustzijn ingaat, dat de toeschouwer totaal vergeet, dat hij met een acteur te doen heeft.

Zoo iemand, als acteur daar optredende, doet dus twee dingen tegelijk; zijn *wil*, zijn *werk*, en zijn *bewustzijn* is tweeledig. Want het is een fout als men zich zoo door zijn rol laat meeslepen, dat men bijv. werkelijk driftig wordt en iemand een slag geeft; dan is men zijn eigen bewustzijn vergeten en men moet juist zelfbeheersching genoeg hebben om zijn eigen bewustzijn te houden. Bij den acteur is dus altijd wil, werk en bewustzijn tweeledig, en hierin steekt het analogon.

Slechts in één ding schiet hij te kort; hij moest ook in het *zijn* van die personen kunnen ingaan. Als het gordijn valt, is hij weer de oude; hij kan niet duurzaam wezen, wat hij zoo straks vertoonde.

Maar denkt u dit ééne er nog bij, dat hij duurzaam die persoon kon zijn en willen zijn, dan hadden wij een volkomen analogon, van wat Christus bij de Incarnatie doet.

Denkt u Christus, in zijn Godsbewustzijn altoos wetende wat Hij was en wilde, maar den mensch vertoonende met een menschelijken wil en bewustzijn; doch dit niet doende voor één oogenblik of uit nabootsing, maar zoo, dat Hij

het *zijn* aangrijpt en eeuwig mensch blijft. Doch hier moet bijgevoegd: een acteur idealiseert, verbetert in zijn spelen. Nooit sprak Macbeth of wien ge nemen wilt, zóó als een machtig acteur hem spreken laat. De idee van zulk een persoon kwam in hemzelf nooit genoeg uit, maar de acteur brengt die idee te voorschijn.

Doch Christus bootst niet een mensch na, maar acteert dien nog nooit uitgekomen persoon, die èn een wil èn een bewustzijn had, zooals die gedacht en geponeerd was door God in Zijn raadsbesluit, voordat Adam nog in 't vleesch verscheen — maar die nog nooit tot openbaring was gekomen.

Caput IV. De Mediatoris Statibus.

§ 1. *Het begrip Status.*

De *status* is onderscheiden van de *persona* en hare *substantia*, in zooverre de status alleen aanduidt de rechtspositie, waarin de persona, die deze substantia bezit geplaatst wordt. Deze rechtspositie kan tweeledig verstaan worden, te weten òf in tegenstelling met de rechtspositie van een ander genus (status generis) of in tegenstelling met de rechtspositie van een ander species in het zelfde genus (status modi). Dientengevolge kan men ook bij den Christus den status tweezijdig opvatten, al naar gelang men doelt òf op den status, dien Hij, God zijnde, als mensch kreeg, óf wel op den status, dien Hij, mensch zijnde, als dienstknecht onder allen of als Heer over allen ontving. Doch in welke dier beide bedoelingen men dezen status ook neme, beide malen is de status tweeërlei, te weten: eerst een status exinanitionis gevolgd door een status exaltationis. Deze beide paren van status vloeien in elkander en vinden beide hun keerpunt in de Opstanding.

Toelichting.

Status komt van *sto* en is dus locus quo, conditio qua quis stat. Van status is in het Hollandsch afgeleid „staat" en daarnaast „stand". In het Germaansch is het meer stand, in 't Romaansch staat. Ons „staat" komt van het Italiaansche „stato", dat weer overeenkomt met het Fransche „état". Zoo spreekt men van de „standen" (ständer) in de „Staten Generaal"; les États généraux; l'état de quelqu 'un.

Staat en stand verschillen in zoover status passief (sto in eo loco ubi collocatus sum), stand meer actief is: (ik sta daar, waar ik ben gaan staan). Daarom zijn bij ons staat en stand ook verschillend: „ik behoor tot de ambachtsstand" (en niet ambachtsstaat, want men gaat daar staan door eigen keuze van beroep) en „ik ben in een staat van eerloosheid", (want men krijgt dien door beschikking der overheid). Maar ook weer ligt in status een actief begrip n.l. dat de Overheid iemand als zoodanig erkent bijv. huwelijksstaat.

Hoofdgedachte bij „staat", is dus: *jus standi* of jure stare in aliquo loco, òf wel conditio ejus, qui jure stat in aliquo loco.

Nu heeft men vroeger in de Christologie altijd een afzonderlijk hoofdstuk gewijd aan de Staten van Christus, terwijl het daarentegen in de jongere dogmatieken totaal verdwenen is; zij hebben de behandeling der staten opgegeven. Waarom dit? Met recht? En zoo niet, waarom moet dit hoofdstuk dan in de Dogmatiek blijven?

Laten wij eerst nagaan, hoe dit Caput er uit is geraakt. — Men heeft verward staat en toestand; nu zijn toestand en staat volstrekt niet hetzelfde, maar twee geheel onderscheiden begrippen. — Staat is nooit toestand en toestand nooit staat.

Een kort voorbeeld ter opheldering. Op de Fransche kust in het Kanaal strandde een mailboot; de reizigers zijn zoo goed als naakt te Feaucamp aan wal gezet; onder hen was een der rijkste mannen uit Glasgow. Toen hij daar nu als schipbreukeling aankwam, had hij niets dan een gescheurd hemd aan, werd bij een boer in den omtrek binnengedragen, kreeg een paar afgedragen kleeren van den boer en wat geld om naar Hâvre te kunnen komen.

Wat was zijn staat? — die van millionair.

Wat zijn toestand? armer dan die van den armsten bedelaar uit Amsterdam.

Staat is wat men is krachtens gegevens buiten zich; toestand datgene, waarin men door tijdelijke omstandigheden gekomen is.

Men kan dus tegelijk rijk zijn in staat en arm in toestand; machttg in staat en machteloos in toestand. Een kaptein op een schip heeft alles te zeggen (staat), maar krijgt hij koorts, dan ligt hij machteloos op zijn bed neer (toestand). Een koningskind in de wieg is op 't zelfde oogenblik, dat zijn vader sterft, Koning en tevens zoo hulpeloos, dat men het met een lepel pap voeren moet.

Of een boom levend of dood is, dat is zijn staat, maar of hij bladeren en bloesems draagt, is zijn toestand. Een levende boom kan veel op een dooden lijken, bijv. in den winter; en een dooden boom veel op een levenden, bijv. wanneer hij pas afgehakt is, doch dit doet tot den staat niets af.

Toen in 1848 het oproer te Parijs was uitgebroken en Louis Philippe voor de guillotine moest vluchten, leende hij een oude jas en pet van een metselaar uit het paleis en ontkwam zoo naar Engeland. Toch was die man dezelfde; zijn staat was dezelfde, hij bleef Prins, ja Koning en werd als zoodanig door den Koning van Engeland erkend.

Zoo is het ook met den geloovige. Of een mensch levend of dood wedergeboren of onwedergeboren is, dat is zijn staat. Maar omdat de staat des wedergeborenen een gansch andere is dan van hem, die niet is wedergeboren, daaruit volgt nog niet dat het verschil in toestand daarom zoo groot is, dat men dit in 't leven merkt. Er kan ook bij den wedergeborene een toestand van dorheid en leegheid intreden, dat men den staat niet zien kan.

Een *staat* is het blijvende, onafhankelijke van de omstandigheden. Een *toestand,* de wijze waarop de in dien staat verkeerende persoon zich vertoont, meer of minder eigenschappen van zijn staat doet uitkomen.

Brengen wij dit nu op onzen Heer en Heiland over dan voelt men, hoe men er toe komen kon in zijn geboren worden, verkeeren in armoede, lijden, sterven en opstanding niets te zien, dan een overgaan van den eenen toestand in den anderen zonder dat verandering van staat intrad. Dan ziet men in Hem alleen den Middelaar, met wien het nu zoo en zoo afloopt; Hij moest geboren worden, daaruit volgt zijn lijden, sterven en opstanding. In Christus — zoo zegt men dan — is alleen een zich ontplooiend proces van toestanden, maar nergens een caesuur, die maakt dat Hij van den eenen staat in den anderen overgaat.

Dit begrip van status is door de Geref. Theologen nooit behoorlijk uitgewerkt, omdat er voor hen geen aanleiding toe bestond. Er was toen nog geen neiging om in het proces te vervallen. Het geloof aan de transcendentie was bij de Arminianen en Socinianen nog even sterk als aan de immanentie.

Maar sedert Schleiermacher's invloed op de Theologie is de idee van een altoos doorgaand proces machtig geworden en zijn alle grenzen uitgewischt tusschen Schepper en Schepsel en zoo ook tusschen de status, ja men kent geen Overheid en onderdaan meer, maar alleen burgers, die ten algemeenen nutte elkaar regeeren.

Deze neiging om den status weg te cijferen, heeft zich ook geopenbaard in de neiging om het *recht* te laten vervallen. In Schleiermacher's theologie wordt nog wel van recht gesproken, maar niet meer met recht gerekend: „toerekening" is volgens hem een onethisch, irreligieus, oppervlakkig abstract begrip. Men erkent nog wel een rechtsbedeeling maar alleen als fixeering door de daartoe bevoegde macht van bestaande rechtsbegrippen. Men spreekt van een „rechtsproces"; een wet vervalt dan facto als zij niet meer gedragen wordt door het rechtsbewustzijn van 't volk. Recht staat bij hen lager dan zedelijkheid; of het recht is, zoo zeggen deze heeren, doet er niet toe, de vraag is of het zedelijk is.

En dit alles komt daar vandaan, dat men de transcendentie van God niet vasthoudt. Want recht is, dat er een *a* is die over *b* en *c* te bepalen heeft wat voor hen gelden zal. Hef ik nu het absolute onderscheid tusschen God en schepsel op, dan heb ik geen God meer, die absoluut over het schepsel te beschikken heeft; dan bestaat er geen rechtsbedeeling meer onder de schepselen, en gebruik ik deze woorden toch, dan is het met bijbehouding van de termen, maar in anderen zin, dan ze oorspronkelijk bedoeld waren.

Doordien men het rechtsbegrip liet varen, konden de „status" niet blijven bestaan. Wij kunnen in een „staat" verkeeren, omdat Hij, die daartoe het recht

had, ons in deze rechtspositie gezet heeft. Maar is er geen recht, dan is er ook geen rechtspositie en geen status. Dan verloopt *status* (als men dezen term bijbehoudt) in het begip van *toestand*.

Doordien onze oude Theologen deze pantheïstische idee nog niet te bestrijden hadden, is het begrip van staat ook nooit zoo diep door hen opgevat. De jongere Theologen roepen nu: gooi dat begrip van staat er uit; als ik de menschwording van God en het leven van Christus heb, dan heb ik niet meer noodig; dan heb ik nog alleen een proces — het leven van Jezus — dat verklaard moet, maar met „staat" heb ik dan niets meer te maken.

Zoo raakte het begrip van „staat" weg uit de Theologie, uit de Dogmatiek, uit de prediking, uit de catechisatie; er werd nooit meer over gehandeld. En wie het nog gebruikte, begreep het niet eens en bedoelde met „staat" een proces van toestanden. Dat alles was het gevolg daarvan, dat men het rechtsbegrip, dat in staat zit, er uit gelicht had.

Zoodra echter het begrip, de belijdenis van de Souvereiniteit des Heeren terugkeert, worden deze dingen anders, dan schittert de Transcendentie met haar heerlijk licht weer voor het geloofsoog. Het Pantheïsme kent geen Souvereiniteit, want Souvereiniteit is dat men suo jure absoluut over anderen te beschikken heeft en in het proces staat de een niet absoluut boven den ander, maar wordt alles uit elkaar πάντα ῥεῖ καὶ οὐδὲν μένει.

Dat is het heerlijke van de belijdenis der Gereform. (dank zij Augustinus en Calvijn, die op iederen locus het stempel der Souvereiniteit Gods gedrukt hebben), dat zij de rechtsbegrippen handhaaft. En vandaar dat bij ons de begrippen van toerekening van schuld en gerechtigheid, van oordeel, van zonde en van straf in zeer wezenlijken en *reëelen* zin worden genomen.

De Souvereiniteit Gods houdt dus in het recht Gods om ordinantiën te geven over alle schepselen, en dit doet Hij tot in de grootste en kleinste dingen; zelfs de druppels van den regen vloeien niet, zooals ze willen, maar naar door God bepaalde hydrostatische en hydrodynamische wetten; en in heel de schepping is, was en zal nooit een schepsel zijn, dat niet onderworpen is aan die door God gegeven ordinantiën. Dat is Ps. 119; dat de wet, de getuigenis, de inzettingen Gods. In de natuurlijke en in de zedelijke wereldorde ziet de dichter overal Gods ordinantiën.

Deze ordinantiën Gods doen nu tweeërlei; zij wijzen aan:

1º. iemand's ubi, den locus quo stabit;

2º. quid eo loco ipsi faciendum, agendum sit.

Dus vooreerst ordinantiën, die iemands *stare* aangeven; b.v. voor de sterren. Dit is m. a. w. de praedestinatie; Deus praedestinavit = cuivis creat locum, quem occupaturus sit.

Ten tweede, die bepalen wat zulk een schepsel, in dien status zijnde, nu doen zal; dat noemt men dan de tien Geboden.

Ps. 119 geldt niet alleen van de 2de soort, maar ook van de 1ste; daarom zegt hij: aan alle volmaaktheid heb ik een einde gezien, maar Uw gebod is zeer wijd.

Is nu God Souverein, zoodat Hij voor alle schepselen dien status (rechtspositie) tegenover Hem, en tegenover zijn medeschepselen bepaalt, dan geldt dit ook voor den Middelaar, den mensch Christus Jezus. Dan is ook voor Hem een status bepaald en is Hem, zijnde in dien status, de last gegeven wat Hij in dien status doen moest. Vandaar in Joh. 10: 18 deze opmerkelijke woorden: *οὐδεὶς αἴρει αὐτὴν ἀπ' ἐμοῦ, ἀλλ' ἐγὼ τίθημι αὐτὴν ἀπ' ἐμοῦ. ἐξουσίαν ἔχω θεῖναι αὐτὴν καὶ ἐξουσίαν ἔχω πάλιν λαβεῖν αὐτήν. ταύτην τὴν ἐντολὴν ἔλαβον παρὰ τοῦ πατρός μου.*

Het woord *ἐντολή* baarde hier wel eens moeilijkheid; macht hebben, zoo vroeg men, hoe kan dat een *gebod* zijn. Maar lezen wij nu voor gebod eens: deze ordinantie voor mijnen status heb ik van mijnen Vader ontvangen, dan loopt alles goed. De Heere spreekt hier over zijn tweeërlei status; *ἐξουσία* is de macht, die ik in mijn status (rechtspositie) ontvang, en nu onderscheidt de Heere deze beide status en zegt: dat Ik in die tweeërlei status verkeer is niet mea voluntate, maar de ordinantie, praedestinatie, *ἐντολή* die God over mij als Middelaar gehengd heeft, dat Ik beurtelings in den eenen en beurtelings in den anderen staat verkeeren zou, beurtelings vernederd en beurtelings verhoogd.

Wij moeten status onderscheiden van de persona en de substantia, (ditmaal om de verwarring tusschen de humiliatio en de exinanatio bij Christus te voorkomen).

Vooreerst status en *persoon* verschillen.

Jozef is eerst zoon van een herder, die omdoolt op de vlakte van Mamre en heeft dan den status van herderszoon; daarna wordt hij gevangene en krijgt den status van een gevangene; eindelijk wordt hij vorst over het land en krijgt den status van een vorst. Onder dat alles blijft zijn persoon dezelfde. Evenzoo bij David: eerst is hij in den status pastoris, dan militis, ten slotte in den status regius. Hetzelfde geldt ook van het kindschap Gods; dat verandert den persoon niet; Jakob is eerst in statu irregenitorum en komt daarna in statu renatorum, maar blijft dezelfde persoon. In Esther, Petrus, David etc. geeft de Schrift dus voorbeelden te over, dat de eenheid van den persoon gemainteneerd wordt in de verschillende overgangen van status.

Voorts is status ook onderscheiden van *substantie;* wel heeft de verandering van status soms een kleine modificatie van de substantie ten gevolge, maar dit geldt niet de substantia qua talis, maar de accidentia en qualiteiten.

Toen Jozef als herder rondzwierf, voedde hij zijn lichaam met ruwe spijzen; als kanselier aan Farao's hof genoot zijn lichaam de keurigste verzorging; daardoor werd invloed uitgeoefend op zijn huid en lichaam; vergelijk slechts een boer op het land en een koningszoon om dat lichamelijk verschil op te merken. Maar dit is alleen een accidenteele modificatie der qualiteiten, niet van de substantie zelf, want of men herderskost of koningsspijs eet — vleesch blijft vleesch en bloed bloed.

Zoo ook bij de zonde. De zonde verandert niet de stof, de substantie; ons bloed en vleesch is hetzelfde als bij Adam. Maar de qualiteiten veranderen wel; van rein worden ze onrein; van heilig onheilig.

Evenzoo blijft bij de wedergeboorte dezelfde substantie, ook al is er een verandering van status en van accidentia.

En zoo nu ook bij Christus. In, bij en onder de vleeschwording blijft hij altijd de 2de persoon der Heilige Drieëenheid, die van eeuwigheid af de Goddelijke substantie bezat, ook deze substantie blijft onveranderd. Het eenige, waarbij overgang en verandering kon plaats hebben, raakt de accidentia en contingentia der goddelijke natuur, *niet* de natuur zelf. —

De status generis et modi.

Vooreerst de status generis. In ons land zijn Nederlanders en vreemdelingen; dit wijst het begrip van „status generis" aan. Nederlander ben ik, als ik de rechten van een Nederlandsch burger bezit; die deze rechten niet bezit wordt voor de wet niet als Nederlander beschouwd. Nu kan een vreemdeling reëel een Nederlander zijn en omgekeerd, maar dat raakt zijn *rechtspositie* niet. Men kan iemand hebben die uit een Nederlandschen vader en moeder en in Nederland geboren is en die toch een vreemdeling is voor de wet; en omgekeerd kan iemand, die uit een Duitsch geslacht afstamt, in Duitschland geboren is uit een Duitschen vader en moeder, voor de wet Nederlander zijn. Neem bijv. Paul Krüger, van zuiver Hollandsche afkomst en toch een vreemdeling volgens zijn staat, en daartegenover zijn de Joden, met geen druppel Hollandsch bloed in hun aderen, in hun substantie geheel anders dan een Nederlander, toch Nederlander voor de wet. Met dat alles rekent de status niet; de status rekent alleen met de rechtspositie.

In de tweede plaats kan men onderscheiden den status modi. De Fransche gezant aan ons hof evengoed als de Duitsche landlooper verkeert in een status peregrini en niet in dien van civis; zij hebben dus denzelfden status generis en toch voelt men dat beiden volstrekt niet gelijk zijn; er is onderscheid niet alleen tusschen de statûs generis, maar ook onder de vreemdelingen tusschen de status modi. Een gezant heeft gansch andere rechten dan een reiziger of landlooper. Zoo ook ten opzichte der inwoners zelf. Of ik ben major of minor,

mondig of onmondig, vrij of gevangen, eerloos of eerzaam, keizer of niet; of ik ben van adel, of ik behoor tot de hoogst aangeslagenen, of ik ben gedoctoreerd; of ik een overheidspersoon ben of onderdaan — of ik tot de volksvertegenwoordiging of tot het volk zelf behoor, — ziedaar allerlei status modi, die onderscheid brengen tusschen allen, die den status civis hebben, en dus van één status generis zijn.

Nu is er overgang van status mogelijk; een peregrinus kan civis gemaakt worden; dat noemt men naturaliseeren. Maar hierdoor verandert de persoon of zijn substantie niet; hij gaat uit den eenen staat over in den anderen door iemand, die daarover beschikken kan; zelfs kan dit buiten zoo iemand om geschieden, zoodat hij er zelf niets van voelt. Wanneer bijv. een Duitscher, die kinderen van 4, 5 jaar heeft, vraagt om genaturaliseerd te worden, dan zijn, zoodra de koning het besluit teekent, ook die kinderen Nederlanders geworden, hoewel zij er niets van weten. Evenzoo met den goddelooze, die gerechtvaardigd wordt; God zet hem, geheel buiten zijn eigen toedoen en medeweten, in den staat van rechtvaardigheid over

(Soms zijn deze overgangen echter wel merkbaar; bijv. wanneer men uit den staat van gevangene overgaat in dien van vrije.)

Vandaar dat het mogelijk is „aan zijn staat te twijfelen", omdat het bepalen van onzen staat buiten ons om door een ander geschiedt, en dus een zaak van het geloof is.

Bij den persoon van Christus nu moet men deze beide soorten wel onderscheiden. Meest spreekt men bij Christus van een status exinanitionis en exaltationis (of gelijk de Lutherschen, status humilis et gloriosa).

Gelden deze status nu alleen de menschelijke of ook de goddelijke natuur? De Lutherschen zeggen: alleen de menschelijke; wij: beide.

In dit geschil kan noch aan de Lutherschen nog aan de Gereformeerden gelijk toegekend. De Lutherschen zagen zeer goed in, dat de humiliatio alleen de menschelijke natuur en niet de goddelijke natuur kon raken; de Gereformeerden anderzijds voelden terecht, dat de humiliatio ligt ingeschoven ook in de menschwording zelf.

En hiermede komen wij op het stokpaardje der Ethischen als zou de menschwording op zich zelf geen humiliatio voor den Zoon van God geweest zijn; alleen het aannemen der verzwakte menschelijke natuur.

Zagen wij reeds in een voorgaande observatie hoe het Pantheïsme zich toont in de vermenging van status met proces (Ebrard II p. 184 spreekt van Das Werk Christi in seiner consecutieven Entfaltung; zoo maakt men er een levensgeschiedenis van: „die Evangelische Geschichte des Lebens Jesu") hier komen wij het Pantheïsme op een andere lijn op 't spoor.

Is er geen absolute grens tusschen Schepper en schepsel, tusschen God en mensch, dan heeft men het volle pantheïsme. Welnu, de stelling, dat mensch te worden voor den Zoon van God geen vernedering, maar eene „Lebensentfaltung" was, neemt die grenzen weg en stuurt in Pantheïstische richting.

Juist om deze reden moeten wij wèl onderscheiden tusschen status modi en generis bij Christus.

De quaestie van den status generis raakt juist de vraag welke overgang van status er plaats greep, toen *Hij God zijnde mensch wierd* (cf. vreemdeling zijnde Nederlander wierd).

Terwijl de quaestie van den status modi hierover loopt: hoe *Hij mensch zijnde* als δοῦλος onder of als βασιλεύς over de menschen stond.

De twee quaesties moeten zuiver uit elkaar gehouden.

Nu is het woord exinanitio alleen op den status generis en humiliatio alleen op den status modi toepasselijk. Exinanitio daarin bestaande, dat Hij God zijnde, mensch wierd; humiliatio daarin bestaande, dat Hij mensch zijnde, nu δοῦλος wierd.

Wij krijgen dus twee paren van status:

1ste paar: status Dei en hominis (status generis.)

2de paar: status servi en regis (status modi).

Deze dubbele onderscheiding wordt door de Schrift gevorderd in Phil. 2:6 en volgende.

De *eerste* status heet hier „ ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων" status generis.

De *tweede* status: „σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος" status generis.

En nu *als mensch* komt er iets anders: γενόμενος ὑπήκοος; dat is de status modi; want als mensch kon Christus βασιλεύς of δοῦλος zijn; βασιλεύς wordt hier niet genoemd, maar ligt opgesloten in het: καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα.

Hier zijn dus ook 4 status in 2 paren; in vers 6 en 7 de status generis; in de volgende verzen de status modi.

Waar ligt nu de overgang van status? De eerste maal vers 7 in ἐκένωσεν; de tweede maal vs. 8 in ἐταπείνωσεν. Ἐκένωσε van den status Dei in den status hominis, ἐταπείνωσε de overgang van den status generis in den status modi en wel van servus en daarna in den status modi de overgang van status servi tot status regius door het καὶ ὁ Θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν etc.

Waarom gebruikt Paulus nu hier de woorden: κένωσις en ταπείνωσις, exinanitio en humiliatio? Omdat men bij den overgang van den status generis iets verliest maar bij den overgang van den eenen in den anderen status modi verliest men niets, maar grijpt er alleen een wijziging plaats in modaliteit. Een Duitscher, die in Nederland genaturaliseerd wordt, verliest zijn Duitsche burgerrecht; hij houdt op Duitscher te zijn; dat is de overgang in statu generis.

En nu komen wij hier voor een diep ingrijpende quaestie te staan. Alles zou vlot en gemakkelijk loopen, als de H. S. ons openbaarde dat Christus naar I Cor. 15 : 28 zijn menschelijke natuur weer afwierp en weer buiten ons stond,

Dan kregen wij dezen gang van zaken: De Zoon van God gaat over in statu Mediatoris; neemt daartoe aan onze menschelijke natuur; daarin ingegaan zijnde, onderging hij de humiliatio en neemt aan den status δούλου en gaat daarna door de opstanding in den status βασιλέως. Als „Verheerlijkte Koning" gaat Hij in den hemel regeeren, assimileert uit de menschheid, wat Hem door den Vader gegeven is en als nu de laatste vijand is te niet gedaan, geeft Hij het Koninkrijk den Vader over en nu is zijn taak afgeloopen. Datgene waartoe Hij de menschelijke natuur aannam is voleind; het doel van het geheele Godsplan is bereikt en nu legt Hij de menschelijke natuur af.

Maar dit openbaart de Heilige Schrift niet; zij geeft geen recht om het zoo op te vatten. Hoewel zij niet positief er tegen spreekt, geeft zij toch aanleiding om te onderstellen, dat de Middelaar van eeuwigheid tot eeuwigheid blijft en nimmer de menschelijke natuur aflegt.

Over de vraag, hoe dan de verhouding zal zijn van Middelaar, na de overgave van het Koninkrijk, is hier niet te handelen maar bij de Eschatologie.

Wel komt de vraag hier te pas: Blijft de Zoon dan eeuwig in dien minderen staat? (wanneer de aanneming van de menschelijke natuur nl. een overgang is van een meerderen in een minderen staat). En dan zeggen wij: „neen! Maar dan rijst de vraag op: Hebben dan de Ethischen geen gelijk, als zij zeggen, dat de menschwording op zich zelf voor den Zoon van God geen vernedering was?

§ 2. *Status Generis.*

Het subject, dat ons uit den Christus toespreekt, is zich bewust in carne in een anderen status te verkeeren, dan waarin Hij vroeger verkeerd heeft Joh. 17 : 5—25. Deze overgang van status raakt niet zijn Godzijn Joh. 10 : 30 en 14 : 9, noch ook zijn goddelijke natuur — want hierin is geen verandering denkbaar — maar wel de openbaring van zijne Majesteit. Deze openbaring van de Majesteit des Zoons had niet bestaan vóór de Schepping. Toen was alle heerlijkheid in Gods eigen wezen besloten en deze is door, bij en in de Schepping op gelijke wijze uitgaande geweest als de Majesteit van den Vader en den Heiligen Geest, maar daarna door de Incarnatie tijdelijk in Zijn wezen teruggetrokken en door de menschelijke natuur omsluierd. Reeds op zich zelf lag dus in de Incarnatie eene beperking en vermindering, overgang in den status exinanitionis. Maar deze wierd dit in nog hoogere mate, doordien Hij aannam niet onze ongeschondene maar onze geschondene natuur in hare zwakheid. En mocht soms al een sprank der goddelijke Majesteit door dezen sluier heenglinsteren, toch bleef de status als zoodanig een status van vernedering. — Dit duurde tot aan de Opstanding. Van die ure af is de menschelijke natuur des Heeren niet alleen ontdaan van hare zwakheid en gebrek, maar bovendien allengs ontwikkeld tot zoo ongeëvenaarde hoogheid, dat ze boven zichzelven uitgevoerd ophield de Openbaring der goddelijke Majesteit te beperken en veeleer deze Openbaring door de toevoeging van het speciaal humane orgaan nog verrijkte. — Beide deze status nu koos de Middelaar niet willekeurig en bepaalde Hij evenmin voor zich zelf, maar ze waren rechtspositiën, door den Drieëenigen God voor Hem bepaald en in Hem gerealiseerd; en slechts in zooverre Hij zelf met den Vader en den Heiligen Geest medewezend was, heeft Hij zelf die rechtspositie mee bepaald — oeconomice door overeenkomst met den Vader en den Heiligen Geest; ad extra door προσωπις. Zijn optreden in dezen status was dienovereenkomstig tegelijk een willig handelen van den Zoon als Zoon en een zich onderwerpen van den Middelaar aan het besluit van Vader, Zoon en Heiligen Geest.

Toelichting.

In Joh. 17 : 5 spreekt de Heere van den status gloriae, waaruit Hij nu uitgevallen was; Hij verklaart, dat Hij vroeger daarin was geweest, en bidt om daarin weder hersteld te worden. Verder zegt Hij, dat deze status gloriae bestaan had vóór de Schepping, en tot aan de Schepping, en dat alzoo sinds die Schepping al verandering in dien status gloriae was begonnen te komen. Hij bidt nu om terugkeer in dien status gloriae niet gelijk die vóór de kribbe te Bethlehem was, maar zooals hij was, eer de wereld geschapen wierd. Evenzoo wordt in vers 24 teruggegaan tot vóór de καταβολὴ κόσμου En dat de bedoeling hiervan niet zijn kan, dat Christus' godheid vernietigd was, blijkt uit Joh. 10 : 30 en 14 : 9 waar het heet: wie Mij gezien heeft den Vader gezien. Ik en de Vader zijn één.

Frank en de Ethischen zoeken de oplossing van het probleem der menschwording door de onveranderlijkheid van God op te heffen.

De Lutherschen daarentegen zeggen, dat de verandering van status slaat niet op den Zoon als God, maar op den Zoon, die Middelaar geworden was, dus op Hem als mensch.

De eersten zeggen dus: de goddelijke natuur is veranderlijk, de laatsten: de κένωσις slaat op de menschelijke natuur alleen.

Daarentegen houdt de Geref. Kerk vast: God kan niet veranderen en toch moet de κένωσις slaan op den Zoon van God en niet alleen op de menschelijke natuur, want in Phil. 2 : 6 staat ὃς ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων. . ἑαυτὸν ἐκένωσεν; ἐκένωσεν moet dus slaan op het subject en dat was de Zoon van God.

Hier is het punt, waarop de Luth. en Geref. Kerk uiteengaan en waarbij de voortreffelijkheid der Geref. Kerk blijkt.

De Geref. Kerk hield vast aan Jehova, den Verbondsnaam; Hij, de eeuwig zijnde tegenover al het wordende, de Onveranderlijke, bij wien geen schaduw was van omkeering; die het eeuwige „zijn" in zich zelf heeft en aan geen wording onderworpen is (het „zijn" is eeuwig; het „worden" valt in oogenblikken uiteen). De Geref. Kerk dus de transcendentie vasthoudend, sneed alle Pantheïsme af.

De Luthersche Kerk daarentegen door de veranderlijkheid Gods binnen te laten sluipen, stelde de deur voor het Pantheïsme open, waarvan de kiemen zelfs bij Melanchthon te vinden zijn.

Wij moeten bij dit punt goed in het oog houden het onderscheid tusschen *God* en *den naam Gods*. Deze beide zijn niet hetzelfde, want even mogelijk als het is, dat de laatste toeneemt of vermindert, even onmogelijk is dit van het eerste. Zie Jes. 5 : 16. De Heere der Heirscharen zal verhoogd worden; Ps. 18 : 47. Verhoogd zij de God mijns heils; Ps. 118 : 16. De rechterhand des Heeren is verhoogd; Ezech. 38 : 23. Alzoo zal Ik Mij groot maken en heiligen; Ps. 70 : 5. God zij groot gemaakt Ps. 34 : 4. Maak den Heere met mij groot.

Wat beteekenen al deze uitdrukkingen?

Niet dat Gods wezen grooter wordt, maar dat de openbaring van de Majesteit des Heeren kan toenemen; deze openbaring, eerst klein zijnde, wordt grooter gemaakt, naarmate er meer kinderen Gods komen en Zijn naam meer geprezen wordt. En dit is niet overdrachtelijk maar letterlijk te verstaan als toeneming en dus als verandering.

Hier is dus eene verandering, die de Schrift leert, respectu Dei, maar niet met betrekking tot zijn wezen, maar tot de uitstraling van dat wezen naar buiten.

En nu komen wij terug op het feit, dat Jezus in Joh. 17 : 5 en 24 spreekt van de δόξα πρὸ καταβολῆς τοῦ κόσμου. Het is duidelijk, dat de καταβολὴ τοῦ κόσμου een verandering in God heeft te weeg gebracht. Eerst bestaat God zonder schepping. Alles, waarin nu Gods glorie uitstraalt: in het firmament de sterren, de zee etc. bestond eens niet. (De H. S. leert niet, dat er vroeger nog andere werelden bestaan hebben; de voorstelling der Schrift is integendeel, dat tot op Gen. 1 niets bestaan heeft dan God en God alleen.) Al Gods Majesteit lag besloten in Hem zelf. De glorie Gods, die nu in de Schepping der wereld ligt uitgestraald, kleeft aan personen en voorwerpen; het spreekt dus vanzelf, dat toen deze voorwerpen en personen er nog niet waren, er toen ook niets van Gods glorie uitstraalde.

Toen God nu overging tot het καταβάλλεσθαι τὸν κόσμον, greep er een verandering plaats, maar die raakte niet Gods wezen, natuur of eigenschappen, maar de uitstraling van de Majesteit des Heeren naar buiten.

Nu is de Schepping als zoodanig eene beperking, eene verkleining voor God. Wanneer ik in een vreemd land kom en met de menschen wil spreken om mij zelf bekend te maken en bij mijn weggaan een boek over mij zelf schrijf en hun achterlaat, opdat zij mij daaruit zouden leeren kennen, dan verklein ik mij zelf daarmede, want in mij zelf zit meer dan in dat boek.

Dit geldt in oneindig hoogere mate ubi Deus edidit aliquid; waar God de wereld uitbrengt, is zij een beperking des Heeren. In zooverre zij iets nieuws toevoegt, is zij vermeerdering, maar daar zij eindig is, is zij een beperking en verkleining van de Majesteit des Heeren.

Deze vermindering wordt nog grooter, doordat God scheppende altijd aliquid sibi oppositum creat. Ben ik alleen op een eiland, dan ben ik daar geheel heer en meester; maar krijg ik er een kind, dan is dit wel eenerzijds verrijking, (want nu ben ik vader) maar anderzijds is het ook een limitatie. Zoo ook ligt in de Schepping ten opzichte van God een zekere limitatie. Dit krijgt eerst zijn volle krachtige beteekenis, als wij bedenken, hoe de Heere de wereld schiep, hoe Hij daarop plaatste een mensch, die zijn beelddrager was,

die een wil had om te ageeren en een bewustzijn om te kiezen en hoe dus in die Schepping de mogelijkheid lag van een wil, die zich tegen Hem zou keeren ; de mogelijkheid van zonde, Satan, hel.

Daarom ligt in de Schepping op zichzelf eene verkleining van God ; een status ταπεινώσεως van den Drieëenigen God. Worden Adam en Eva uit het paradijs gedreven, dan ligt daar iets vernederends voor God zelf in.

Maar nu moet het uit die vernedering weer naar boven. En vandaar de drijving des Heiligen Geestes om God weer te verhoogen, om op den status van vernedering van 's Heeren Naam een status van verhooging te laten volgen. De kerk, de schare der uitverkorenen komt in de wereld, om door geestelijke machten innerlijk bewerkt, dien lof en naam en eere van God grooter te maken en met het Soli Deo Gloria op de lippen slechts één τέλος te kennen, om, terwijl het aanwezen der wereld Gods glorie ontsluierde, in 't eind der dagen te maken, dat de Majesteit en Naam des Heeren grooter wordt, dan toen er geen wereld was.

Hiertegenover is eeuwig een hel en een Satan. Dit geeft een evenaar en een balans ; in de eene schaal ligt, wat Gods glorie minder heeft — de verdoemden ; in de andere, wat Gods glorie verhoogt — de schare der volmaakt rechtvaardigen, die het Halleluja zingen. En die twee — die vernedering en verhooging te zamen — geven nu het zuivere diapason van de Glorie Gods, van het doel der schepping. Dat is hetgeen Paulus zegt, dat in het eind der dagen zijn zal, als God het doel zijner schepping ten einde zal gebracht hebben, cf. Rom: 9 : 22 en 23 γνωρίσαι heeft hier allen nadruk ; en dat γνωρίσαι is alleen mogelijk als de Heerlijkheid des Heeren openbaar wordt in de Schepping, wat op tweeërlei wijze eindigt : de vernedering, de verkleining culmineert in de verdoemden ; de verhooging in het zalig zijn en de verlossing der verkorenen.

Dat nu is de basis, waarop wij ons eerst moeten plaatsen om de Incarnatie met den daarop gevolgden status gloriae te verstaan ; want dan begrijpen wij, dat de Incarnatie niet iets vreemds is, maar een reproductie van wat in de Drieëenheid reeds bestond. Gelijk er voor den Vader en den Heiligen Geest in de Schepping eerst een verkleining en daarna in de kerk een verhooging van glorie was, zoo ook voor den Zoon. Daarom roept de Zoon den Vader aan om de glorie, niet die Hij had vóór de kribbe van Bethlehem maar vóór de verkleining met de Schepping begonnen.

Nu moeten hier drie dingen opgemerkt :

1e dat de Heilige Geest een verkleining ondergaat door de inhabitatie, en na zijn doel voleindigd te hebben, weer verhoogd wordt in glorie in de gezaligden.

2e dat God de Vader een verkleining van glorie ondergaat in de Schepping,

maar tot verhooging komt, als Hij in 't einde der dagen de σκεύη τῆς ὀργῆς en τοῦ ἐλέους voor zich heeft.

3e dat de Zoon een verkleining ondergaat, als Hij in de Incarnatie ingaat en tot verhooging komt als het doel van zijne Incarnatie zal bereikt zijn.

Dat nu de demping van de gloria bij den Vader en bij den Heiligen Geest en bij den Zoon deze bepaalde vormen heeft aangenomen van σκεύη ὀργῆς καὶ ἐλέους van inhabitatio en van incarnatio, dat is een gevolg der zonde. Maar stel de zonde ware niet gekomen, dan zou toch deze drievoudige demping, gevolgd door een drievoudige verhooging hebben plaats gehad, maar niet door σκεύη ὀργῆς καὶ ἐλέους, niet door incarnatie des Zoons en niet door inhabitatie des Heiligen Geestes.

Wij hebben gepoogd duidelijk te maken:

1° dat de Schepping begint met een beperking voor God te zijn en eindigt met een verheerlijking te wezen; maar dat beide niet Gods wezen of natuur raken, maar Gods naam;

2° dat dit geldt van den Vader, den Zoon en den Heiligen Geest, maar dat nu, en dit is het

3° punt, de zonde tusschenbeide is getreden, de oorzaak is geworden dat de verkleining van den Naam van Vader, Zoon en Heiligen Geest en hun vergrooting een ander karakter gekregen heeft, dan het geweest zou zijn, als de zonde niet ware tusschenbeide getreden.

De drie woorden, die te kennen geven ten opzichte van Vader, Zoon en Heiligen Geest welken vorm de demping hunner glorie verkreeg, doordat de zonde tusschenbeide kwam, zijn

voor den Vader het *wonder*,
voor den Zoon de *incarnatie*,
voor den Heiligen Geest de *inhabitatie*.

Wij hebben dus te doen met 3 verschijnselen:

1 de σημεῖα, τέρατα of נִפְלָאוֹת

2 de ἐνσαρκώσις.

3 de ἐνοίκησις.

Deze moeten gecoördineerd.

1. Het is voor ieder duidelijk, dat er van geen wonder ooit sprake zou geweest zijn in de openbaring van den Naam des Vaders, als er geen zonde in de wereld gekomen was. De Naam des Vaders begint met door de zonde verkleind te worden, wordt daardoor straks weer grooter, en als bij de groote wonderen der parousie een nieuwe hemel en een nieuwe aarde komt, dan zal de δόξα des Vaders rijker blijken, dan indien er geen zonde geweest ware. Wat wij bij de liefde Gods

zoo duidelijk voelen, nl. dat ze eerst gekrenkt is door de zonde en toch door die zonde tot een ἀκμή van barmhartigheid wordt opgevoerd, vóór en zonder de zonde ongekend, dat geldt ook van de Almacht; zonder de zonde zou zij nooit zoo geschitterd hebben, als zij nu in de τέρατα en vooral in het centrale wonder — de opstanding des Heeren — blinkt; daarom zegt de Apostel met een opeenstapeling van woorden in Ef. 1 : 19: dit is τὸ ὑπερβάλλον μέγεθος τῆς δυνάμεως αὐτοῦ. Tevens wijst deze plaats er op, dat wat de levensschepping aangaat, de wedergeboorte een hoogere phase van levensschepping toont dan de oorspronkelijke schepping; zoodat de zonde, die rechtstreeks voortvloeit uit de positie van de schepping, die *naast* God stond, eenerzijds veroorzaakte een verkleining van den Naam Gods (in de verwoesting van het paradijs, het schijnbaar te niet gaan der schepping: door Satan, dood, hel en zedelijke verwoesting) maar later een status exaltationis doordat in zedelijke en stoffelijke wonderen Gods Almacht werd opgevoerd tot een ὑπερβάλλον μέγεθος.

Zagen wij dit van den Vader, evengoed geldt dit

2. van den Heiligen Geest. Was de zonde niet gekomen, dan zou ook de openbaring van Zijne Majesteit in ongestoorde continuiteit zijn doorgegaan. Wij zien den Heiligen Geest „zwevende op de wateren"; Hij is de bezieler van alle leven; alle leven is uit den Vader, maar de bezieling ervan is het eigenaardige werk van den Heiligen Geest. Op elk terrein en naarmate de ontwikkeling van den mensch geestelijk en zedelijk zou geweest zijn, Spiritus Sanctus suum locum occupavisset; maar dit zou plaats gehad hebben progressief, niet concentrisch, want onder het Werkverbond is de Heilige Geest wel medewerker in den mensch; maar zóó, dat het nooit kwam tot een wonen van Hem in den mensch.

Daarentegen tengevolge van de zonde is de Majesteit des Heiligen Geestes verkleind; door de inwerking der zonde en van Satan is het terrein van actie van den Heiligen Geest beperkt. Meer nog: de Heilige Geest, gecontramineerd door die inwerking der zonde, wordt daardoor gekrenkt, bedroefd, Hem wordt smaadheid aangedaan; Hij wordt teruggedrongen. Maar waar Hij aldus door de zonde verkleind is, gaat Hij op den Pinksterdag over in den status exaltationis en komt tot een ἐνοικεῖν in den mensch; Hij grijpt concentrisch het geheele leven der menschheid in de Kerk aan; er ontstaat een licht, waar vonk bij vonk, allen aan ontstoken worden; het is niet alleen een inwerkende kracht van buiten, maar een inwendige en inwonende kracht, die bezielt.

Gelijk men vroeger, door aandrijving van buiten met de hand aangebracht, den pijl van de boog dreef, maar nu inwendig door explosie den kogel doet voorschieten; gelijk men vroeger een wagen trok door een paard, maar den wagen nu inwendig in beweging brengt (locomotief) — zoo ook verschilt de

werking des Heiligen Geestes, gelijk die vóór de zonde en nu na en door de zonde plaatsgrijpt.

3. Van den Zoon. Ook afgescheiden van de zonde zou de Zoon, het Woord, altijd geweest zijn de ζωὴ, φῶς πάσης κτίσεως, het licht der menschen. Wat den mensch tot mensch stempelt en de menschheid met de organische wereld in organisch verband stelt (niet het ontsteken van de vonk, maar het geven van vorm en samenbinding) dat doet de Λόγος. Daarom heet Hij ook Λόγος; Λόγος is de verbindende; is er geen band, dan is er geen λόγος; (cf. legere ligare; redeverband; dat levert geen rede op). Λόγος zou de Zoon dus altoos geweest zijn, ook al ware er geen zonde gekomen. Dan zou Hij eerst bij de Schepping een beperking ondergaan hebben, omdat door de Schepping zijn Majesteit niet terstond ten volle uitkwam, maar daarop zou een verhooging zijn gevolgd, als deze Majesteit in de Schepping ten volle ging uitblinken. Maar nu de zonde tusschenbeide kwam, gaf zij nog een meerdere beperking aan de Majesteit des Zoons. Het best wordt dit daaraan gevoeld, als men bedenkt, dat Hij in Israël besloten wordt; dat Zijn eere Hem ontgaat, niet meer uitbreken kan en Hij in Israël zich weer een apart orgaan scheppen moet. Tengevolge der zonde is de toegang tot de schepping afgesloten; het verbindingskanaal is dichtgestopt. Om tot den mensch te komen, moet Hij zich een nieuw orgaan scheppen, waardoor Hij met datzelfde leven, dat de zonde afsloot, in verband kan treden.

Het is er mee, als met iemand, dien ik, omdat zijn keel verstopt is, door opening van een ader moet voeden, om hen zoo nieuwen toevoer van bloed te bezorgen. Christus is ook afgesloten door de zonde van het natuurlijk kanaal, Hij kan niet meer het „brood des levens" zijn. Nu schept Hij zich een nieuwen toegang om weer tot zijn schepping te komen; dit kan niet door de engelenwereld, niet door de dierenwereld, niet door de stoffelijke wereld; er is maar één mogelijkheid om toegang te krijgen tot de wereld en dat is door de aderen der menschheid. De menschelijke natuur moet Hij openen om er in te dringen en zoo weer een toegang te krijgen tot de engelen, de dieren en de stoffelijke wereld en zijn glorie in volle heerlijkheid weer te doen uitbreken.

Daardoor ontstaat de Incarnatie, het zich scheppen van een nieuw kanaal. Dit zou niet noodig geweest zijn als er geen zonde ware geweest; want dan had Hij de natuurlijke kanalen ter beschikking. Nu gaat Hij door dat nieuwe kanaal in de menschelijke natuur in; daardoor vernedert en verkleint Hij zich; de machtige werking van den Logos, die het heelal moest omvatten, beperkt zich tot één punt. Maar omdat nu dit ééne punt geopend is, krijgt Hij een ingang in de Schepping en kan weer komen tot heerschappij over de Schepping.

Om de zonde gebeurt het dus; zonder zonde ware het niet geschied; het

was voor Hem een vernedering en beperking. Maar nu krijgen wij hetzelfde bij den Zoon als bij den Vader en den Heiligen Geest, n.l. dat deze vernedering en tijdelijke beperking van Majesteit en Naam leidt tot een duurzame verhooging, die hooger is, dan indien de vernedering niet ware voorafgegaan.

De verhooging bestaat daarin:

1° dat Hij de menschelijke natuur opvoert tot haar ἀκμή, tot een ὑπερβάλλον μέγεθος, zoodat zij voor Hem een rijker orgaan oplevert, dan zij ooit voor een mensch zijn kon.

2° dat Hij niet alleen voor zichzelf de menschelijke natuur aanneemt, maar dat Hij zich daardoor toegang verschaft tot het menschelijk geslacht en dus tot een κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας en een Hoofd van het λαὸς τοῦ Θεοῦ wordt.

3° dat Hij door de incarnatie zijn macht herstelt, uitbreidt over geheel dat organisme der nieuwe menschheid en dat Hij door dat lichaam der nieuwe menschheid zijn macht en heerschappij herstelt over geheel de engelen, — dieren- en stoffelijke wereld i. é. w. over geheel de κτίσις

Het einde is, dat Hij heel de Schepping tot orgaan voor zijn glorie krijgt, maar nu onder condities, die veel hooger staan dan oorspronkelijk; immers leverde de eerste schepping nog de beperking op, dat zij Hem *kon* weerstaan; die beperking is nu weggenomen. Want zooals de schepping zijn zal, als de ἐνσαρκώσις zal hebben doorgewerkt, weerstaat zij niet meer, maar is niets dan voertuig, orgaan en instrument van Zijne glorie.

Terwijl wij hiermede de vraag hopen beantwoord te hebben, waarom het de glorie van den Zoon niet verkleint, dat Hij eeuwig mensch blijft, terwijl toch de incarnatie zelf een vernedering voor Hem was, zullen wij thans de Schriftuurplaatsen nagaan.

Joh. 17 : 5, 24. De Heere vraagt aan den Vader de δόξα, niet van vóór de incarnatie, maar van vóór de grondlegging der wereld en toont daarmede aan, dat die δόξα reeds door de Schepping verminderd was.

I Cor. 15 : 23—28; ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι; Τάσσειν drukt het begrip van status uit; een status juris, een rechtspositie, waar men zich zelf niet in plaatst, maar in geplaatst wordt.

vs. 24 εἶτα τὸ τέλος; dit moet niet vertaald: dan zal het einde wezen, maar: dan zal het eind*doel* bereikt zijn; τέλος wil niet zeggen: nu is het *uit;* maar: nu *is* de zaak er: het is dus niet afgeloopen, maar begint pas goed. Wanneer ik zaad zaai en er komt een stengel en een blad uit en een knop, die zich als bloem ontplooit, dan *is* de bloem er; dan is zij voltooid en in vollen bloei; dat is het τέλος; maar onze Staten-Vertaling („daarna zal het einde zijn") geeft den indruk: dan is de bloem uitgebloeid, dan is zij weg. Het τέλος van de dracht is bereikt als het kind geboren wordt; τέλος is de status rerum waar al het andere op

doelde, wat alles voorbereidde; τέλος i. é. w. is de status gloriae, die niet bestond zoolang de zonde in de wereld was en Christus niet overwonnen had. Vandaar dat heele proces in de Heilsleer, in de openbaring van God; het kon zoo niet blijven; de schepping werd een beperking van 's Heeren naam; die beperking moet weg; er moet verandering komen. De τέλος moet eindelijk doorbreken; daar wijst alle profetie heen, dan komt de Drieëenige God tot zijn volle glorie, om nooit meer beperkt te worden. Die ἐξουσία en ἀρχή en δύναμις, die tegenover God staan, zijn een beperking van Gods Majesteit en nu strekt de Incarnatie juist daartoe, om al die machten te καταργῆσαι Door zijn Incarnatie in het aderenweefsel der schepping ingegaan, zal de Zoon niet rusten, voordat Hij nieuw levensbloed door heel het organisme gestuurd heeft; in alles zal de koninklijke heerschappij van den Logos hersteld worden en wel zoo, dat zij niet meer verbroken kan worden.

vs. 26 ἔσχατος ἐχθρὸς καταργεῖται ὁ Θάνατος. Θάνατος is de mogelijkheid van breking; is datgene wat den band weer los maakt. Als nu de dood principieel door de Incarnatie weggenomen is, dan is de mogelijkheid van het losmaken der banden weg en de hoogheid van God bevestigd.

vs. 27 πάντα γὰρ ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτου. Kiest Jezus zich zelf een staat? Neen; er staat, dat God ὑπετάξεν πάντα ὑφ' αὐτόν. Men kan zelf geen staat kiezen; een staat wordt altijd aangewezen. Hoewel de Zoon alles onderworpen heeft, was het toch God, die Hem rechtens alles onderwierp. Had God dit niet gedaan, dan had Hij niet alles kunnen onderwerpen; maar nu heeft God Hem een naam gegeven boven allen naam, opdat alle knie zich in dien naam zou buigen. ὁ ὑποτάξας is degeen, die den staat bepaalt en deze staat was boven dengene, voor wien hij bepaald wordt. De Drieëenige God staat boven den Middelaar.

vs. 28. Die verhooging, die ὄνομα ὑπερ ὀνόματα πάντα is aan den Middelaar gegeven niet blijvend, niet duurzaam, maar tijdelijk, met een bepaald doel, tot aan het τέλος. Is dat bereikt, dan komt het τέλος er voor in de plaats. Als door de regeering van Koning Jezus de omzetting van de recalcitrante schepping in een willig orgaan is afgeloopen, dan gaat de glorieverhooging als resultaat daarvan over aan den Drieëenigen God. En vraagt men nu, hoe de Zoon het Koninkrijk kan overgeven en toch zelf niet minder worden, dan ligt de oplossing hierin, dat Hij het overgeeft aan den Drieëenigen God en dus ook aan zich zelf.

Verdere plaatsen voor dezen overgang van status zijn Joh. 3 : 16 (uit ἀπέστειλεν, ἔδωκεν etc., blijkt, dat Hij van den Vader zijn status kreeg) II Cor. 8 : 9; Gal. 4 : 4 (γενόμενος ὑπὸ νόμον duidt aan den status, dien Hij aanvaardde, waarbij de bepaling verbleef aan den Drieëenigen God) evenzoo

Ef. 4 : 9. Het κατέβη toont aan, dat Paulus de menschwording beschouwt als eene verlaging, waarop eene verhooging moest volgen. Zie ook Phil. 2 : 6—10.

Nu nog het verschil tusschen den stand van zaken bij en zonder de zonde.

Men kan voor zoover ons menschelijk bewustzijn reikt, niet ontkomen aan de tegenstelling en vraagt vanzelf: zoo gaat het nu de zonde kwam, eilieve hoe zou het gegaan zijn, als er eens geen zonde in de Schepping ware uitgebroken? Zou, wanneer er eens geen zonde ware geweest (ook niet in den hemel) er dan nooit een kerk zijn geweest; de heerschappij van Christus over heel de Schepping zijn uitgebleven; de glorie, die de Zoon nu heeft, nooit zijn deel geworden zijn; zou Hij dan de menschelijke natuur niet hebben aangenomen; m. a. w. zou dan het groote drama der verlossing niet zijn afgespeeld? Wat zou dan het werk des Zoons en des Heiligen Geestes geweest zijn?

Ons antwoord hierop is tweeledig:

1e wat de uitkomst betreft, zou dit ganschelijk geen verschil hebben gegeven. De Name des Heeren (d. i. de openbaring en uitstraling van zijn wezen naar buiten) zou in het eind even heerlijk uit zijn gebroken en ook dan zou vervuld zijn het ἐξ αὐτοῦ, δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα

2e maar de wijze, waarop dit eindoogmerk bereikt werd, zou een gansch andere geweest zijn. Waarin had dat verschil dan bestaan? — Daarin dat bij eventueele ontwikkeling buiten de zonde, alles alleen uitgegaan zou zijn van den Vader — en de Zoon en de Heilige Geest daarbij werkeloos? — Neen, de Zoon en de Heilige Geest zouden dezelfde roeping gehad hebben, nl. om al wat uit den Vader was door den Zoon een vorm te geven en door den Heiligen Geest te brengen tot bezieling. Maar de wijze waarop Vader, Zoon en Heiligen Geest dit zouden bewerkt hebben, ware een gansch andere geweest. Waarin ligt dan het verschil tusschen die beide methodi perveniendi ad finem?

Daar waar de Schepping optreedt, heeft zij in zich een dubbele mogelijkheid. Deze dubbele mogelijkheid ontstaat daardoor, dat zij als creatuur een tegenstelling met God als creator vormt. Uit die tegenstelling wordt de mogelijkheid der zonde geboren. Zonde is niets anders dan dat het creatuur de perken aan het creatuur gesteld overschrijdt en het perk van den Creator inbuigt.

Zoolang nu die mogelijkheid blijft bestaan, is er geen glorie voor God. God kan niet eeuwig in exspectatie blijven of de wereld ook vallen zal. Dat kan het point de départ zijn, niet het point d'arrivée, niet het τέλος.

Het τέλος van de Schepping is, om uitgaande van twee mogelijkheden, de onzekerheid te boven te komen en te geraken tot een toestand, waarin de tweede mogelijkheid overwonnen is — dat is noodig voor de Glorie Gods.

Nu is dit te boven komen van de onheilige mogelijkheid, mogelijk langs twee wegen: door het Werk- en door het Genadeverbond.

Langs den weg van het Werkverbond had de mensch door te persisteeren in het heilig leven van het posse non peccare kunnen geraken tot het non posse peccare. Eindresultaat zou zijn geweest: afsnijding van de mogelijkheid der zonde.

Blijkt nu, dat de eerste weg mis gaat, geen doel treft, dan is er nog een tweede mogelijkheid, dat God nl. zelf die menschelijke natuur, die Hij met een dubbele mogelijkheid schiep, maar die Hij tot het non posse peccare als bestemming brengen wilde, in eens tot haar bestemming brengt; dat Hij dien eindvorm in eens zette midden in de menschheid en dat Hij in het midden van 't menschelijk leven een leven poneerde, waarin de mogelijkheid van zondigen uitgesloten was. Dit is het verschil tusschen Adam en Christus. Bij Christus is de mogelijkheid van verloren gaan niet meer, evenmin als bij de zijnen (cf. I Joh. 3 : 9 *οὐ δύνατται ἁμαρτάνειν*) dan is het einddoel bereikt, potentiëel onmiddellijk bij de wedergeboorte, actueel eerst bij het sterven. —

Vraagt men welke van beide ontwikkelingen rijker zou geweest zijn, — daarover voegt ons geen oordeel. Wij kennen de ontwikkeling niet, zooals zij gegaan ware naar 't Werkverbond. Wel weten wij, dat zij niet hooger kan geweest zijn dan die van 't Genadeverbond, want dat nu reeds is geopenbaard de *ὑπερβάλλον μέγεθος δυνάμεως Θεοῦ*.

Doch hiervan afgezien, zou bij ontstentenis van de zonde, Vader, Zoon en Heilige Geest toch tot hun glorie gekomen zijn naar de orde van het Werkverbond, evenals nu naar de orde van het Genadeverbond. Ook dan zou Christus hoofd der menschheid geweest zijn, evenals Hij dat der engelen is (want dat is Hij buiten de zonde om en voor de zonde). Maar mensch zou Hij nooit geworden zijn d. w. z. Hij zou nooit de menschelijke natuur aangenomen hebben om uit zich het leven der menschheid te produceeren. Want dat is juist het afsnijden der zonde, het aanvangen bij het point d'arrivée. De Incarnatie staat tegenover het Werkverbond en is bij het Werkverbond ondenkbaar. Zij die leeren, dat Christus buiten de zonde om mensch zou geworden zijn, werpen 't Werkverbond omver.

§ 3. *Status modi.*

Als mensch onder en voor menschen optredende kon de Zone Gods onder menschen allerlei status innemen. Voor wat de tegenstelling om boven of onder anderen te staan betreft, stond de keus tusschen den status domini en den status servi, en van deze beide nu heeft de Zoon van God overeenkomstig den Raad Gods eerst den status servi aangenomen en is Hij eerst door de opstanding uit dezen in den daaraan tegenovergestelden status domini overgegaan. In den status servi verkeerende heeft Hij als zoodanig den status rei aanvaard en als reus den status damnati ad mortem et anathematizati. Hiervan was het gevolg, dat Hij als plexus, exsecratus en sepelitus ophield een status te hebben, staatsloos wierd, en nu eerst door zijn verrijzenis en hemelvaart den status regius ontving en innam.

Toelichting.

Wij hebben bij den Status modi vooreerst te doen met die vergissing of verwarring van staat en toestand, waardoor men hier een scala gemaakt heeft, die niet juist is. Men heeft n.l. een scala gemaakt met verschillende treden: uit den hemel op aarde, op aarde in de δουλεία, in allerlei lijden, in den dood, en dat noemde men dan den status exinanitionis. Maaar nu zal men voelen, dat alleen daar een gressus in de scala aanwezig mag zijn, waar een nieuwe rechtspositie wordt aanvaard.

Meestal werd de scala gedeeld in 3 of in 6 gressus — als men *drie* nam: dood, begrafenis, nederdaling ter helle; als men *zes* nam: incarnatio, vitae miseria, passio mors, sepultus, descensus — maar welke van deze twee indeelingen men neemt, wij voelen terstond: dit zijn niet gressus in scala status, maar toestanden. De descensus ad inferos (hoe ook verstaan) raakt nooit de rechtspositie; een armelijk leven — of ik *f* 300 of *f* 3000 bezit — geeft geen andere rechtspositie; evenmin lijden en sterven. Toestand en status zijn hier geheel verward.

Daarom hebben wij getracht om de indeeling der scala (in de paragraaf) in overeenstemming te brengen met het principe n.l. de rechtspositie.

En als wij nu nagaan, hoe Jezus als mensch onder de menschen stond, dan onderzoeken wij

1e. was hij Koning of onderdaan? Dat is de eerste *rechts*quaestie, die wij te onderzoeken hebben, als de Zone Gods mensch wordt. Onder menschen is dat de eerste indeeling in status; deze indeeling is het breedst en ruimst; alle menschen zijn er onder te brengen: Koning of onderdaan; status regis of servi, dat is dus de eerste gressus.

2e. maar men heeft weer allerlei status onder de onderdanen, onder de δεῦλοι: òf men eerloos is of vrij man; aangeklaagd of niet; en daarom: wat is de tweede gressus? Antwoord: De Status rei.

3e. maar stel, gij zijt veroordeeld en moet naar de gevangenis, dan hebt gij nog altijd een status; maar slaat men u het hoofd af, dan hebt gij geen status meer; dan *staat* gij niet, maar *ligt*. Ook de dood dient hierbij dus opgenomen, omdat het beslist, *of* ge een staat hebt onder de menschen of niet. (Dat een gevangene nog een status heeft blijkt bijv. uit de straf, die de cipier ontvangt, als hij hem doodgestoken heeft).

4o. maar nu is er bij den mensch ook nog een overblijfsel van zijn status en wel in zijn nagedachtenis; ook die heeft een zekere rechtspositie. Als iemand weg is, wordt er nog met hem gerekend (b.v. met zijn testament); een begrafenis is een zekere eer hem aangedaan. Daarom is er nog erger status dan van plexus capitaliter; n.l. wanneer men exsecratus, anathematizatus is; dan wordt men niet begraven, maar is een galgebrok d. w. z. men blijft aan de galg hangen en wordt door de roofvogels uiteen getrokken; dan wordt het lijk niet geëerd, maar verminkt, de beenderen gebroken etc.

Daarom hebben wij deze gressus van de scala exinanitionis liever genomen dan de gewone, omdat deze meer zien op de rechtspositie, de andere meer op sociale toestanden.

Als wij nu aan de toestanden in Christus' leven toekomen dan moeten wij eerst vragen: wat staat in het leven van Christus met die rechtspositiën in verband? — Zoo komen wij tot de besnijdenis van Christus, zijn verhouding tot de Overheid, tot zijn moeder en pleegvader, tot Satan en tot het gericht.

I. *De besnijdenis.*

a. De περιτομή was een aanduiding van de rechtspositie, want van rechtswege was bepaald aan wie zij wel, aan wie zij niet geschieden moest. Zij is niet een priesterlijke maar een staatsrechtelijke daad, waardoor men in het volk Israël werd ingelijfd. En nu zien wij, dat Christus de menschelijke natuur aannemende, deze niet vaag maar concreet aannam, als Israeliet ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων.

b. Door de besnijdenis werd men in Israël gezet onder de Thora en als zoodanig tot onderhouding der Thora geroepen en bij het niet-volbrengen of schenden daarvan onderworpen aan de tucht en straffen, die bij schending

van Gods heilig gebod aan den overtreder waren opgelegd. Nu heeft God de Heere in de Thora aan Israël niet het Werkverbond, maar het Genadeverbond gegeven, doch in het Genadeverbond is het Werkverbond ingedragen om in Israël het gevoel van schuld te wekken en de dorst naar verlossing van schuld te doen ontstaan. Zoover in de Thora het Werkverbond lag, was het niets dan de wederoplegging aan Israël van hetzelfde verbond, dat met Adam in 't paradijs gesloten was. Het Werkverbond is niet weg, maar de mensch verkeert er nog onder. De besnijdenis heeft dus de beteekenis, die Paulus geeft in Gal. 4 : 4; Christus is γενόμενος ὑπὸ τὸν νόμον.

Is de besnijdenis dan ook niet als zoodanig een teeken van het Genadeverbond? — Ja zeker; daarom ging zij ook gepaard met bloedstorting en eo ipso met lijden; nog heel anders dan bij het ontvangen van koud water op het voorhoofd, schreit het kind bij de pijnlijke operaties der besnijdenis. Daarom is het ook bij Christus geweest het eerste storten van bloed, het eerste ondergaan van verwonding en lijden. En dat niet als reüs coram judice in terra, maar coram judice coelesti. Een lijden dus, waarin tevens de insluiting in het Genadeverbond lag. Christus als kind van 7 dagen de besnijdenis ondergaande, onderging die als Middelaar (niet voor zijn eigen persoon) en onderging daarbij een lijden niet voor zich zelf maar voor ons. Hierin is dus een van de priesterlijke zijden van zijn Middelaarschap openbaar geworden.

Dus „geworden onder de wet", maar νόμος in den zin van Thora, die een renovatio foederis operum was en een annunciatio Euangelii.

II. *De sociale positie.*

In de tweede plaats een kort woord niet over den status, maar over den toestand, waarin de Heere zich op aarde bevonden heeft.

Wanneer men de standen eens sociaal (en niet burgerrechtelijk) neemt, dan heeft men nu bij ons 4 standen: de aristocratie, de burgerstand of bourgeoisie, de werkmansstand en de geheel armen.

Zoo scherp was het in Jezus' dagen nog niet afgeteekend. De Heere toont ons zelf den toestand in de vergelijking van den rijken man en Lazarus; Hij kent maar twee standen: rijk en arm, en stelt die hier tegenover elkaar. (De Heere hield zich veel bezig met de sociale toestanden; evenzoo de profeten voor en de discipelen na Hem. De Heere dwong zijne jongeren om in de sociale toestanden in te gaan en daar het zedelijk element te vertegenwoordigen).

De Heere nu kent alleen de tegenstelling van arm en rijk en appliceert die op het bezit van goed zoowel als van kennis: de rijke man en de arme Lazarus; de νήπιοι en de σοφοί; „Vader ik dank U, dat gij deze dingen den wijzen en verstandigen verborgen hebt en hebt ze den kinderkens geopenbaard".

Neem die tegenstelling van hoog en laag, rijk en arm, νήπιοι en σοφοί, dan

zien wij geheel de lijn van Profeten, Christus en de Apostelen langs (cf. de Handelingen) dat altoos het zwaard van den Messias, der Apostelen en Profeten in de schaal geworpen wordt voor de armen en νήπιοι en gekeerd tegen de σοφοί en rijken.

Neemt men de oude indeeling van aristocratie en democratie (of patriciërs en plebejers) dan vinden wij Christus, de Apostelen en de Profeten nooit aan de zijde der aristocraten, maar tegenover hen staande, arm in arm met de democraten (-cratie moet hier niet genomen in staatsrechterlijken zin, als moest de regeermacht aan het δῆμος toekomen; maar als sociale standen aanduidende.)

Vraagt men nu, bij wie Christus als δοῦλος optredende, zich gevoegd heeft, dan is ons antwoord: bij de lagere standen, bij de νήπιοι. Hij heeft niets ingedronken van de geleerdheid der toenmalige σοφοί; Hij heeft niets bezeten; Hij had zelfs niet waar Hij zijn hoofd op zou neerleggen; Hij leefde zijn leven lang van liefdegaven en heeft in heel zijn optreden al de positiën van de armen en geringen mee doorgemaakt, is voor zooveel wij uit Marc. 6 : 3 mogen opmaken ambachtsman geweest en wel timmerman (ὁ τέκτων) Men heeft Hem zien loopen met een schootsvel, met zagen en hamers, uitgaande op karrewei om in het zweet zijns aanschijns brood voor Maria te verdienen. Als wij altijd staren op het kruis, komen wij niet in de realiteit van Christus' persoon in; maar als wij zoo reëel ingaan in de geboorte en het sterven en het leven van den Heere, dan komt Hij ook nader aan onze eigen, aardsche, sociale toestanden en dan weet het zoekend hart Hem altijd nabij als den kenner van al onze nooden.

Christus te teekenen als ambachtsman is niet Hem te verkleinen; neen, dit doet men veeleer, wanneer men Hem een kleed van majesteit en pracht geeft, want dan verkleint men Hem voor ons hart; dan heeft Hij dat *alles* niet voor ons geleden. Eerst zoo komt het Diaconaat tot zijn recht; dan verstaat men wat machtige impuls voor de Kerk en de Diaconie in dat woord des Heeren lag: Al wat ge aan dezen doen zult, dat doet gij aan Mij! Dit moet niet idealistisch maar realistisch opgevat: Christus is zelf hongerende geweest en verzadigd geworden; dorstig geweest en met een teuge koud waters verkwikt.

De νήπιος tegenover de σοφοί, dat is de 12-jarige Jezus in den tempel.

III. *Christus' verhouding tot zijne ouders.*

Wij schreven ouders, want wat het zichtbare, de uitwendige verhouding aangaat, was Hij in het oog der menschen een zoon van Jozef.

Tegenover zijne moeder zien wij, dat de Heere tweeërlei status inneemt: de eene maal was Hij haar onderdanig; καὶ ἦν ὑποτασσόμενος αὐτοῖς Luc. 2 : 51. Wij zien hoe Jezus daar Jozef als pleegvader erkent en hem de rechten van

een vader toestaat. Het onbewuste in Jezus' leven (om zoo te spreken) was nu opgehouden, Hij wist, wat Hij deed blijkens het voorafgaande, en daarom wordt juist hier vermeld, dat Hij ὑποτασσόμενος was. In vers 48 en 49 is daarentegen een andere status aangeduid tegenover zijn ouders: Dit πατρός μου is met energie gezegd: „Gij, Jozef, komt om van Mij kindergehoorzaamheid te eischen; Ik werp uwe beschuldiging terug; gij weet, wat de wereld niet weet, dat Ik kinderplichten tegenover *mijn Vader* te vervullen heb; gij hebt Mij daarnaar te beoordeelen." En nu volgt er in vers 51 καὶ ἦν ὑποτασσόμενος αὐτοῖς niet alsof Jezus berouw had, maar alsof hij zeggen wilde: wat de aardsche dingen aangaat wil Ik u gaarne onderdanig zijn; maar wat de hemelsche dingen betreft heb Ik mijn Vader in de hemelen te gehoorzamen.

IV. *De Verzoeking.*

Matth. 4 : 1 en v.v. zien wij, dat de verzoeking door den Heere niet gezocht is, want Hij was daarbij passief (cf. ἀνήχθη), dat zij evenmin van den Satan uitging; want er staat niet, dat het uitgeleid worden door den Heiligen Geest in de woestijn *tengevolge* had de verzoeking, maar, dat het *doel* des Heiligen Geestes was, dat Jezus met den Satan zou slaags raken.

Het komt er hierbij op aan het karakter der verzoeking goed in te zien.

God de Heere moest, waar Hij een wereld schept, zich als Schepper rechtvaardigen. Paulus geeft uitdrukkelijk te kennen, dat het einddoel, waarnaar alles zich richt, is dat God gelijk zal krijgen cf. Rom. 3 : 25 εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ, διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων, tot een bewijs dat God niet schuldig was, maar δίκαιος (cf. vers 26 als bewijs, dat dit zoo moet genomen εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον). Dat is het heele pleidooi; daar gaat alles om; in den geheelen strijd tusschen God en zondaar is het alleen de vraag of wij erkennen, dat *wij* schuldig zijn; zoo niet, dan is God het. — De zaak liep in de war; dat is een feit. Er is dus schuld. Bij wien ligt de schuld? Wie zegt: bij mij niet, zegt tevens: bij God wel. Daarom strekt het heele proces om te toonen, dat God δίκαιος is. Cf. vers 19 de tegenstelling: ἵνα πᾶν στόμα φραγῇ καὶ ὑπόδικος γένηται πᾶς ὁ κόσμος τῷ Θεῷ. Wat wil dat ὑπόδικος hier zeggen? Een is ὑπόδικος en de ander δίκαιος. De Schepping is mislukt. Wie heeft dat gedaan? Er zijn slechts twee factoren daarvoor aan te geven. Of God is dus δίκαιος en dan is de Schepping ὑπόδικος of omgekeerd. En nu is het heele doel der Openbaring te toonen, dat God δίκαιος is de mensch ὑπόδικος. Is dat uitgemaakt, dan triomfeert de glorie Gods in het oordeel. Al wie nu zegt: ik heb gelijk, diens vervloekte mond moet gebroken worden, πᾶν στόμα φραγῇ.

Nu is de vraag: waar is het schepsel, dat ten principale den strijd tegen den Almachtigen God heeft aangedurfd om Hem van schuld te betichten? Dat is Satan in het paradijs, toen hij sprak: „God weet, dat als gij van dien boom eet

gij zeer hoog klimmen zult, en daarom houdt Hij u er van af", en hiermee noemde Satan God officieel een leugenaar. — Wat is nu de schuld van Adam en Eva? Dat zij in den diepsten, verborgen grond Satan hebben geloofd. De diepe wortel van alle zonde en val is, dat, toen Satan zeide: „God is ὑπόδικος" de mensch dit geloofde. En toen heeft Satan God uitgelachen en gezegd: „Ik heb de heele wereld". En God heeft gezegd: Ja dat is zoo. En hij *is* geworden ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου, niet omdat hij daartoe is aangesteld, maar vanzelf. Het leven van den mensch hing samen met de natuur en de natuur evenzoo met het leven des menschen, gelijk aan een machine een kleine kruk, aan een stoomboot het roer alles afdoet, zoo ook hier; toen Satan die eene kruk kon omdraaien was hij ἄρχων van het geheele schip. Wie baas is over zijn tong, zegt Jacobus, is baas over den geheelen mensch; welnu, Satan is baas geworden van de tong der Schepping en dus van heel de Schepping.

Dat dit gebeuren zou lag in de Schepping. De Schepping was (met eerbied gesproken) een waagstuk van God; want het was 't in 't leven roepen van iets tegenover zich zelf. Door de Schepping werd een duïteit geboren en zoo de mogelijkheid van zonde, vloek, verderf, hel en Satan. Nu had God de menschelijke natuur geschapen met de mogelijkheid van te vallen. Wij zouden zeggen: dat is een misslag van God; Hij had ze zoo moeten schèppen, dat ze niet vallen kon. En werkelijk nu de menschelijke natuur geschapen is, valt ze en zoo komt de eeuwige rampzaligheid.

Nu ligt in het pleit tusschen God en Satan de menschelijke natuur tusschen beide in.

Bij de engelennatuur is het anders; een engel staat of valt in eens; valt hij, dan is hij onredbaar; dan wordt hij in eens een duivel.

Maar de menschelijke natuur is er zoo op aangelegd, dat de mensch na den val nog steeds redbaar is gebleven. Daaruit volgt logisch, dat de menschelijke natuur niet beneden maar boven de engelennatuur staat; dat de menschelijke natuur het centrum is van alles, want in de menschelijke natuur moet het pleit met God en het waagstuk der schepping beslist.

Nu won Satan het. Waar de menschelijke natuur viel, onder de ἀρχή van Satan kwam, altijd dieper zonk en de hel jubelde (het is Satan niet om de menschelijke natuur maar om God te doen) schijnt Satan in alles gelijk te hebben. Heel de geschiedenis van de zonde is één triomf voor Satan. In heel de historie schijnt God ὑπόδικος en Satan δίκαιος.

Maar nu komt de Majesteit Gods tusschenbeide, laat de zonde gaan, den vloek doorwerken, opdat ze zich zelf den dood zou eten en zich zelf verslinden zou.

Maar de tweede Persoon uit de Drieëenheid, God uit God, komt nu ook

de menschelijke natuur vertoonen, doch zoo, dat het blijkt dat de menschelijke natuur het uithouden kan; dat zij kan blijven staan; dat het geen waagstuk was de menschelijke natuur zóó te scheppen, want dat God het zoo kon maken, dat de mogelijkheid van val bij deze natuur uitgesloten was; dat God dus rechtvaardig was.

Daarom was het zulk eene schoone en diepe greep der Gereformeerde Kerk, de perseverantia sanctorum op den voorgrond te stellen. Anders neemt men de δικαιοσύνη van God weg. Wat uit Christus is, is onoverwinnelijk. Dat niet te erkennen, is het geschil van het paradijs nog eens te beginnen; God ὑπόδικος te maken. Het geldt hierbij de rechtvaardigheid Gods tegenover Satan vol te houden.

Wie prikkelt en bezielt nu altijd den mensch om weer te toonen, dat God rechtvaardig is? Het is de Heilige Geest. Hij is het, die de wereld van oordeel overtuigen zal en toonen dat God rechtvaardig is. Daarom, waar nu eindelijk de ure aangebroken is, dat de Zone Gods opstaat, die de menschelijke natuur aan Satan presenteeren zal in dien vorm, waarin Satan eindelijk zijn triomf zal moeten loslaten en blijken zal ὑπόδικος te zijn — nu is het de Heilige Geest zelf, die Christus uitdrijft, tegenover Satan stelt en Satan op Hem loslaat. Waar de menschelijke natuur het tot nu toe altijd aflei tegen Satan, daar haast de Heilige Geest zich om onmiddelijk na den Doop Jezus uit te drijven in de woestijn en zoodra Hij verschijnt, schiet Satan op Hem toe. Waarover moest de strijd nu gevoerd? Over deze vraag: heeft God of heeft Satan gelijk? Gelooft gij God of niet? — Deze strijd is in drie stadiën doorgestreden en is daarmede geëindigd, dat Christus tot Satan gezegd heeft: „Gij zult den Heere uwen God alleen dienen"!

Om nu vervolgens die verzoeking zelf te verstaan moeten wij naar het paradijs terug. Daar geldt de verzoeking niet een mensch, maar den wortelmensch. Wij in ons leven worden niet verzocht als Adam of Christus. Satan is te hoog om persoonlijk ons te komen verzoeken. Hij is zelf een koning in zijn rijk en laat alle minderen arbeid en strijd over aan zijne trawanten. Als wij de vermaningen lezen: geef den duivel geen plaats; de duivel gaat om als een brieschende leeuw, zoekende wien hij verslinden mag; wederstaat den duivel enz., dan moeten wij dit zóó verstaan, dat al wat op zijn aandrang en bevel geschiedt, wordt voorgesteld als van hem zelf te zijn. Maar nooit moeten wij *onze* verzoekingen op één lijn stellen met de verzoeking in het paradijs of de woestijn.

In den strijd tusschen God en Satan om de menschheid moeten twee periodes onderscheiden: 1° de hoofddecisie; 2° het najagen van den geslagen vijand.

In het paradijs was het Satan niet om een paar menschen, maar om den

wortelmensch, den mensch wiens doen beslist voor heel het menschelijk geslacht, te doen. Hij legt het er op aan de menschelijke natuur te verderven.

God had die natuur goed, schoon labilis, geschapen. Verderf ik nu die natuur, zegt Satan, dan heb ik het Godsplan verijdeld en aangetoond, dat God met het scheppen dier natuur iets gedaan heeft, dat vermetel, derhalve ongerechtig was en zoo maak ik God ὑπόδικος.

En Adam *is* gevallen. — Hoe moet nu blijken dat God toch δίκαιος en Satan ὑπόδικος is? — God moet toonen, dat, toen Hij de menschelijke natuur schiep, Hij ze zoo schiep, dat als Hij ze aan Satan wil tegenoverstellen met alle krachten, waarover ze beschikken kon, Satan er zich den dood aan eet, er voor bezwijkt en dus blijkt ongelijk te hebben. Evenals het in den strijd met Job niet ging om Job te beproeven, maar opdat als Job gevallen was, Satan zou kunnen zeggen: Gij God gaat van het pad der heiligheid af door er zulk een knecht op na te houden, — edoch, Satan moest afdeinzen en God bleek in Job's trouw δίκαιος.

Waar de strijd nu wederom ten principale begon, moest aan Satan aangeboden niet een mensch, maar weer een wortelmensch; een mensch die als hij viel allen meesleurde en als hij overwon, allen redde. Eerst dan hebben wij wederom de volle kracht der verzoeking, gelijk die in 't paradijs kwam, ja meer nog, want hier was iemand die de menschelijke natuur bezat in al hare kracht. Omdat deze strijd aldus gevoerd werd onder voor Satan ongunstiger, voor den wortelmensch gunstiger omstandigheden dan in het paradijs, stelt God om tot zuivere beslissing te geraken den tweeden wortelmensch niet in een paradijs vol overvloed, waar de prikkel der begeerte alleen opkomen kon uit weelderigheid, maar in een wildernis.

Tegenover het paradijs staat de ἔρημος waarin niets was, wat de nooden der menschelijke natuur vervullen kon; 40 dagen en nachten werd Hem alle spijze onthouden, zoodat de menschelijke natuur in Christus geprikkeld werd tot het uiterste van den honger. Vergelijk nu met dien uitgehongerden Jezus eens Adam, die aan een vetten maaltijd aanzittende, de verboden vrucht aannam en opat! Als Adam in de woestijn gestaan en gevallen was, dan zou de honger hem een excuus voor zijn zonde hebben kunnen zijn. Maar bij Christus wordt door des Heeren eigen bestel alles er op aangelegd — om zoo te zeggen — om de menschelijke natuur te doen vallen. Er is niets uit te denken wat zoo geschikt is om de menschelijke natuur te doen bezwijken als honger. De Heere presenteert dus de menschelijke natuur aan Satan als zij het zwakst staat. En nu, nu de verzoeking: „voedt u met van God verboden spijze" komt, is zij hier in de woestijn minstens tienmaal zoo sterk als in het paradijs.

Bovendien in het paradijs was aan Adam gegeven de heerschappij over de dieren en al het geschapene; hier in de ἔρημος wordt tegen de heerschappij over het geschapene een heel andere heerschappij over gesteld n.l. over de koninkrijken dezer wereld.

En eindelijk waar in het paradijs het geloof en de trouw aan Gods Woord beproefd wierd op de vraag: „Is het niet dat God gezegd heeft: van allen boom dezes hofs zult gij niet eten, maar wel van dezen?" — hier luidt de vraag: „Is het niet dat God gezegd heeft: Ik zal mijne engelen bevelen, dat zij U op de handen dragen?"

Wij krijgen dus hier, evenals in het paradijs drie worstelingen, waar de menschelijke natuur moet door heengaan, maar elk van die drie wordt verscherpt en allen te zamen teruggebracht tot dit ééne: wilt Gij uwen God gehoorzamen of niet?

En nu alle drie die verzoekingen weerstaat de Heere niet door eenvoudig zich af te wenden of ze onbeantwoord te laten, maar door tot driemaal toe het gebod van God als Hem onvoorwaardelijk bindend tegenover Satan te stellen.

Vraagt men dan: was het wel zoo iets groots voor Jezus om staande te blijven, daar toch vooruit vaststond, dat Hij als Zoon van God niet vallen kon? — dan is ons antwoord: Christus de Zoon van God zou op het oogenblik, waarop Hij geen kans zag met de menschelijke natuur te overwinnen, met dezelfde Majesteit, waarmee Hij de menschelijke natuur in Maria aannam, de menschelijke natuur onmiddelijk van zich zelf afgestooten hebben.

Over de vraag, of Christus vallen kon, bond Satan geen pleidooi aan. Zoo moet de quaestie dan ook niet gesteld. Maar de vraag was deze of de menschelijke natuur zou vallen, dan of God kans zag de menschelijke natuur zoo te sterken, zooveel kracht te geven, dat de Satan er zich den dood aan beet. En dat is nu geschied, zonder dat één oogenblik Christus de menschelijke natuur door de goddelijke remplaceerde. De menschelijke natuur bleek tegen de verzoeking bestand te zijn. Adam kon haar niet houden, Christus wel. Adam met de variabele menschelijke natuur viel, maar Christus met de invariabele natuur bleef staande.

Wie hier triomfeert is God, God niet als de geincarneerde maar als Schepper der menschelijke natuur; God ἐδικαιώθη als κτιστὴς τῆς φύσεως ἀνθρωπίνης.

Toen God de menschelijke natuur schiep, lachte Satan God uit en zeide: Ik kan ze aan; gij deed een misslag met haar zoo te scheppen. En zij viel.

In Adam was de menschelijke natuur nog slechts met ééne mogelijkheid, en met een deel van de krachten, die haar toekwamen, getoond. Maar nu in Christus toont God *dezelfde* menschelijke natuur (vandaar dat de

geboorte uit Maria van zooveel belang is) maar nu met andere mogendheden en krachten, op een verborgen wijze in de menschelijke natuur gewerkt en op een andere wijze met God in verband gezet; want Adam was met God vereenigd door het gebod en daardoor alleen; in Christus is de menschelijke natuur met God vereenigd (door incarnatie). En nu van tweeën een: of God moest in den Zoon de menschelijke natuur vasthoudende toonen, dat deze onverwinlijk was of haar loslatende zou God gebleken zijn onmachtig te wezen.

Nu Christus de menschelijke natuur zoo wist te representeeren, dat Satan haar niet aankon, was de verzoeking ook zooveel giftiger dan bij Adam. Dit moet er bij. Had God Adam in het paradijs deze verzoeking laten ondergaan en ware Adam dan gevallen, dan ware Adam zoo schuldig niet geweest. En had Christus niet meer dan Adam te weerstaan gehad, dan ware God geen overwinnaar geweest. De verzoeking en de kracht om te weerstaan moeten gelijk staan; de kracht is klein in het paradijs, de verzoeking evenzeer; is de kracht groot bij Christus, de verzoeking niet minder.

Beide keeren is de verzoeking van God gewild en toegelaten en niet van Satan uitgaande.

Het einde bij de verzoeking in het paradijs is, dat de cherub met het vlammend zwaard verschijnt om scheiding te maken tusschen den mensch en den boom des levens, bij de verzoeking in de woestijn komen de engelen om Christus te dienen. En om te toonen de macht, die in het paradijs aan den mensch was verleend, komen hier de wilde dieren bij Jezus (zooals Marcus mededeelt) zonder Hem eenig leed te doen.

Die dus zegt, dat het hier geen kunst was om te overwinnen, verstaat de zaak niet. Natuurlijk is een strijd met een oneindige kracht geen strijd. Was Satan de strijd opgelegd geweest met een oneindigen God, dan was het onmogelijk voor hem geweest. Maar zoo staat de quaestie niet. Geen oogenblik heeft Satan direct (wel indirect) met God gestreden; de strijd was tusschen Satan en de menschelijke natuur. En die menschelijke natuur niet met een oneindige kracht (gelijk de Lutherschen leeren), want ook dan ware het geen strijd geweest. Het „quantum finitum infiniti capax" onzer vaderen bedoelt daarom, dat de menschelijke natuur steeds finita bleef, ook al nam zij zooveel van het infinitum op, als het van God haar gestelde perk haar toeliet. En had God dan geen recht om de volle menschelijke natuur te toonen? Immers ja. Maar de menschelijke natuur, ofschoon gepotenzirt, bleef altijd een eindige natuur. Het was een worsteling tusschen de eindige kracht van Satan en de eindige kracht der menschelijke natuur.

Waardoor kreeg Satan zijn rijk? Doordat Satan een engel was, d. i. een wezen dat onmiddellijk al zijn kracht bezit en zich niet ontwikkelt. Toen

Satan den strijd begon met God, had hij niet een voorloopige beschikking over, maar had hij alles quantum finitum infiniti capax est alle krachten, waarvoor de engelennatuur vatbaar was. En met die *volle* kracht streed hij tegen Adam. Dat was zijn gemeenheid, daar hij wel wist, dat Adam nog niet in volwassen toestand was; even gemeen als het is, wanneer een groote man een kind aanvalt. Adam was nog een kind, in Christus is de menschelijke natuur volwassen. Wij hebben dus twee standen der menschelijke natuur; in den eerste ontving ze wel de goddelijke kracht maar slechts een klein deel van het infinitum, waarvoor ze capax was; in den andere heeft zij *alle* infinite krachten erlangd, die zij binnen haar eigen perk ontvangen kon. Satan kent voor zich en de engelen deze twee perioden niet; hij kan niet „half" worden, maar stond in het paradijs dadelijk met zijn volle kracht tegenover de halve kracht der menschelijke natuur, omdat volgens het Werkverbond bij het point de départ slechts een deel der kracht aanwezig was. In Christus komt nu de menschelijke natuur in haar volle kracht quantum finita in Christo humana natura capax infiniti erat. In Christus staat dus de volle menschelijke natuur tegenover de volle natuur van Satan. En nu is God gerechtvaardigd, want het blijkt dat de Engel de menschelijke natuur niet aankan, wanneer zij haar volle kracht bezit. Was de menschelijke natuur gevallen, dan zou God niet gevallen zijn, maar had God de menschelijke natuur afgeworpen.

Hiermede hangt Gethsemané samen. Er staat, dat, toen de Satan Jezus verzocht had, hij Hem verliet voor een poos. De verzoeking in de woestijn is de geestelijke „Begründung" van de positie, die de menschelijke natuur zal innemen. In het paradijs was de verzoeking evenzeer niets dan de vaststelling van de positie, die voortaan de menschelijke natuur innemen zou. Daarna komt eerst de vloek, de smart, het lijden, de dood over den mensch.

Toen nu de eerste strijd uit was, kwam de tweede strijd voor Adam. Toen n.l. dood, ellende, lijden en vloek hem aangreep, kwam hij voor de tweede vraag, n.l. of hij in dat lijden aan God gelooven zou — En God heeft Adam bekeerd en daardoor is 't *individu* (niet de stamvader) tot geloof gekomen en kwam de Kerk in 't paradijs.

Zoo nu ook is in de verzoeking in de woestijn wel de „geistliche Begründing" voor de Kerk gegeven, omdat Christus daar de aanvechting van Satans zijde overwon, maar nu bleef nog de vraag, als de vloek en toorn *van God* op de menschelijke natuur aankomt en de strijd nog oneindig veel banger wordt, dan toen Christus in de ἔρημος staande overwon, zal de menschelijke natuur onder dien vloek Gods dan ook nog blijven staan?

Hiermee komen wij aan Gethsemané; daar is de tweede verzoeking. Daar zal blijken of de menschelijke natuur ook dan niet van God zal afgaan als het

sentire iram divinae tot in de diepte der hel toe aan de menschelijke natuur alle ophoudende kracht zal ontnomen hebben.

en nu blijkt hierbij tweeërlei:

1e dat de menschelijke natuur met al de kracht, die in haar is, den toorn Gods afbidt, maar tevens 2e dat ze geen oogenblik van Gods Woord afwijkt, maar dat Woord blijft vasthouden.

Mijn ziel is bedroefd tot den dood toe. Vader, indien het mogelijk is, laat deze drinkbeker van mij voorbijgaan! Dit was niet overdrachtelijk, maar ernstig gemeend, in de worsteling der menschelijke natuur tegen den toorn Gods uit de volheid van zijn hart opgeweld. Maar ook triomfeerende toont Hij zijn volle gehoorzaamheid in het: „Vader niet gelijk Ik wil, maar Uw wil geschiede!"

V. *Descensus ad Inferos.*

1º Moet men de descensus ad inferos opvatten als behoorende bij den status exinanitionis of wel bij den status exaltationis?

De Luthersche en Roomsche Kerk leeren wel een descensus ad inferos in reëelen zin, maar de voorstelling, die zij er van gegeven hebben is zoo, dat de descensus niet meer samenhangt met de vernedering, maar een begin is der verhooging. De Roomsche en Luthersche Kerk wijken daarin alleen van elkander af, dat de Roomsche Kerk de descensus ad inferos alleen doet bestaan in eene gebeurtenis, die zou hebben plaats gegrepen na het sterven van Jezus aan het kruis en ten doel had de patres, die in den voorburgt der hel bewaard werden te verlossen; terwijl de Luthersche Kerk daarentegen er eene gebeurtenis in zag, die plaats had na de *opstanding* (dus niet tusschen het sterven en de opstanding) en wel met deze bedoeling, dat Christus als Triumfator in de hel indalende de machten der hel gevangen zou nemen. Latere Luthersche dogmatici die wel inzagen dat dit met de plaats van de descensus ad inferos in het Symbolum Apostolicum niet strookte, hebben een dubbelen descensus ad inferos geleerd; eenmaal als het uiterste punt van de exinanitio en andermaal als aanvang van de exaltatio; de eene maal om in de diepte van de hel de bitterste smart te lijden, en daarna om de overwinning te behalen over dood en graf; dus twee keer op onderscheiden tijd en onderscheiden wijze.

De Gereformeerden daarentegen zijn ten allen tijde tegen de Luthersche en Roomsche Kerk opgekomen en hebben geleerd, dat deze descensus ad inferos uitsluitend behoort tot den status exinanitionis; afgeloopen was waar de exinanitio afgeloopen was; en niets hoegenaamd uitstaande heeft noch met het triumfeeren over den dood noch met de verkondiging van het Evangelie aan de gestorvenen.

Eerst door de Coccejanen is men hierop weer terug gekomen. Coccejus

leerde een tusschenstaat van de Vaderen onder het Oude Verbond; dat zij niet zalig waren als wij; dat zij niet werkelijk gelukzalig waren. Zoodra men die fout maakt, dan laat men alles niet meer op de eeuwigheid van God rusten, maar hangt men alles op aan den haak van het tijdelijke. Dan krijgen Christus' lijden, dood, rechtvaardiging enz. eerst beteekenis, als zij hebben plaats gehad. Maar wie voelt, dat alles vastligt in den raad van God; dat het kruis en de vruchten van het kruis uit dien raad Gods voortkomen — dus ook de Rechtvaardigmaking, die nu ziet ook in, dat er nooit een punt is geweest, waarop het geloof in Christus werkte en waarbij het niet zou gehad hebben den vollen schat van heilgoederen voortvloeiende uit het kruis van Golgotha.

De Roomschen, die met hun mis, aflaat en vagevuur een tusschentoestand leeren van de ziel na den dood en voor den oordeelsdag, kregen dus een toestand, waarin Jezus nog een werk kon verrichten. Maar wie gelooft, dat de boom blijft liggen zooals hij valt, heeft ook voor Jezus geen reddingswerk na den dood meer over. Voor hem is Christus' werk hier op aarde afgeloopen; voor de Roomschen is er nog een werk van Christus na den dood.

De Coccejanen, die hier altoos aan tornden, hebben dit beginsel een weinig losgewoeld, en nu hebben de Vermittlungs-theologen deze in kiem ontwikkelde leer der Coccejanen verder ontwikkeld; zij hebben de zaligheid op den vrijen wil gesteld en de bekeering heengeschoven nog over het graf. Zij hadden geen vrede bij de gedachte, dat de zaak aan deze zijde van 't graf beslist was en waagden een poging om ook aan gene zijde de mogelijkheid van bekeering te stellen. Daarmee kwam vanzelf de geest- en zielebidderij; het bidden voor de afgestorvenen om er nog iets aan te doen. En zoo ontstond de voorstelling, die met de conditioneele onsterfelijkheid saamloopt, dat men na den dood nog bekeerd kan worden en zoo niet, dat men dan eindigt met geannihileerd of gepulveriseerd te worden.

Vandaar dat de meeste Ethische godgeleerden den Lutherschen descensus ad inferos leeren; nl. dat Jezus na zijn sterven in het graf is ingegaan om bekeerlingen te maken; vooral de theosophische vleugel der Ethischen drijft dit sterk.

Komt men nu ten

2e aan de quaestie zelf toe, dan moet men weer onderscheiden tusschen

a. de aparte exegese van sommige bijgehaalde teksten en

b. de zaak zelf.

Velen meenen, dat met de exegese van enkele teksten, die ter weerlegging van de Lutherschen moeten verklaard, de zaak uitgemaakt is. Dit is niet

zoo; als die teksten behandeld zijn, komt nog ter behandeling: wat de descensus ad inferos dan wel is.

a. de Teksten.

Matth. 12 : 40. „Want gelijk Jonas in den buik van den walvisch drie dagen en drie nachten was, alzoo zal de Zoon des menschen in het hart der aarde drie dagen en drie nachten zijn." Het „hart der aarde" zeggen de Lutherschen is de „hel"; ziet men echter wat in Ez. 27 : 4 „het hart der zeeën" zeggen wil, dan blijkt dit wel anders.

Hand. 2 : 24. Ook hier behoeven wij ons niet bij op te houden; van Geref. zijde wordt niet ontkend, dat er ὠδῖνας τοῦ θανάτου geweest zijn, maar wel, dat dit de descensus ad inferos zou zijn.

Hand. 2 : 27. Zie Ps. 16 : 10.

Ef. 4. : 8 en 9, I Petri 3 : 7 en 4 : 6 zijn de eigenlijke plaatsen.

4. Ef. 4 : 8, 9 is een citaat van Ps. 68 : 19.

In Ps. 68 staat, dat Hij, die opgevaren is in de hoogte, de gevangenis gevankelijk heeft weggevoerd en gaven aan de menschen heeft uitgedeeld — en nu zegt Paulus, dat dit „opgevaren" aantoont, dat Hij eerst is nedergedaald in de nederste deelen der aarde en daarna boven de hemelen is opgevaren. Nu maken de Luthersche theologen hiervan, dat, gelijk Hij opgevaren is ten hemel van de aarde, Hij zoo ook van te voren ingezonken was onder de aarde d. i. in den Hades en dit moet, zeggen zij, want de aarde zelf is het punt, waar Jezus stond en vanwaar Hij ἀνέβη en dus ook κατέβη *onder* de aarde. Hoofdzaak is dus wat τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς beteekent? Het zijn woorden ontleend aan het Hebr. פַּחְתִּיּוֹת אָרֶץ, een uitdrukking die tweemaal in het Oude Testament voorkomt.

Vooreerst in Jes. 44 : 23. Hier worden er twee opgeroepen om te juichen שָׁמַיִם en תַּחְתִּיּוֹת אָרֶץ en niet drie dingen: hemel, hel en aarde, zooals het volgens de Lutherschen zou moeten luiden. Daaruit volgt dat שָׁמַיִם is *alles wat boven is* en תַּחְתִּיּוֹת alles wat תַּחַת הַשָּׁמַיִם (niet wat תַּחַת הָאָרֶץ) is. Ware het anders bedoeld, dan zouden wij de ongerijmdheid krijgen, dat wèl met de engelen werden opgeroepen de Satan en de hel om God te loven, maar niet de geloovigen, de Kerk op aarde. En dat kan niet. Ook het vervolg van dit vers maakt dit nog duidelijker; daar is sprake van de bergen en van de wouden in de dalen, maar niet van een plaats *onder* de oppervlakte der aarde.

Ten tweede in Ps. 139 : 15 רֻקַּמְתִּי בְּתַחְתִּיּוֹת אָרֶץ wordt uitgedrukt, dat als iemand een borduursel maakt, de eigenlijke hand verborgen blijft en hij, die het werkt, niet het schoone er van ziet voordat het af is; „als een borduursel"

is dus goed vertaald, maar de meeste menschen denken hierbij aan het fijne en kunstige, terwijl de keerzijde en dus het verborgene van het borduursel bedoeld is. De werker merkt zelf niets van het patroon. Intusschen één ding is boven allen twijfel verheven, dat „onderste deelen der aarde" hier niet kan beduiden den Hades. Wij krijgen uit den Psalm geen anderen indruk dan dat de Heere die zeer hoog in den hemel woont, vandaar aanschouwde, hoe het kind David geformeerd wierd in zijns moeders schoot en dit is van uit den hemel gezien *zeer laag;* vandaar תַּחְתִּיּוֹת אֶרֶץ evenals in Jes. 44. Als men dit nu in verband neemt met de voorafgaande verzen: „al voer ik te helle neder, Gij zijt daar, al nam ik de vleugelen des dageraads, al woonde ik aan het uiterste der zee, ook daar zou Uwe hand mij geleiden", dan is de strekking van dezen heelen Psalm te toonen, dat hij nergens ooit voor 's Heeren oog verborgen is, en de bedoeling van vers 15 dat zelfs op aarde, toen hij geformeerd werd, geen plekje zoo verborgen was of de Heere heeft hem daar aanschouwd.

Keeren we nn terug tot Ef. 4 : 8 en 9.

Wanneer ἀναβαίνειν en καταβαίνειν hier tegenover elkander zijn gesteld, dan is de vraag: met welke bedoeling? — Daartoe moeten wij het voorafgaande nagaan. In Cap. 4 : 1—4 is de hoofdstelling dezelfde als in Phil. 2. Was daar de bedoeling de hoovaardij in de geloovigen tegen te gaan en de nederigheid aan te prijzen met het voorbeeld van Christus, die in de gestaltenisse Gods zijnde een knecht geworden is van allen; — zoo is hier eveneens het doel op te leiden tot ταπεινοφροσύνη en πραότης en om met het voorbeeld des Heeren te toonen, dat daardoor de ware rijkdom verkregen wordt, — dus ook hier eerst laag en dan hoog. Zoodoende spreekt hij van den rijkdom des Heeren, van de gaven, die Hij zich verwierf, maar hoe Hij om die te krijgen eerst moest καταβαίνειν op aarde en de nederigste plaats dulden. κατέβη εἰς τὰ κατώτερα τῆς γῆς krijgt dan dezelfde beteekenis als in Ps. 139 en Jes. 44; het ziet op de incarnatie; het duidde aan, dat hij *van den hemel* nederdaalde *op aarde* om onzentwil. Dan hebben wij niet drie maar twee dingen: שָׁמַיִם en תַּחְתִּיּוֹת, eerst κατέβη uit de שָׁמַיִם naar de אֶרֶץ en dan ἀνέβη uit de אֶרֶץ naar de שָׁמַיִם; dit laatste is dezelfde verhooging als Phil. 2, als het heet, dat hij een ὄνομα kreeg ὑπερ πᾶν ὄνομα.

Zoo is alles duidelijk.

Wil men er daarentegen de Luthersche opvatting van den descensus ad inferos indragen, dan wordt het verband verbroken. Want dat ik om naar den zolder te komen eerst naar den kelder moet gaan, is geen logica. En dat is toch wat de Lutherschen er van maken: Jezus stond op de aarde en moest nu om op te varen naar den hemel eerst nederdalen in de hel. Weet ik, dat

Jezus woont in den hemel, dat daar zijn thuis is en zeg ik, dat er dus van een ἀναβαίνειν geen sprake kan zijn of hij moet eerst uit den hemel op aarde zijn neergedaald, dan heb ik eerst logica.

Meent men dat Paulus in deze teksten den descensus ad inferos leert, dan leert men hem ongerijmdheden zeggen.

I Petri 3 : 19, 20. Ook hier moet weder gelet op den contextus, op het verband, wat maar al te veel over het hoofd wordt gezien. In vs. 16 handelt Petrus over een ἀγαθὴ συνείδησις een goed geweten en in vs. 21 vinden wij hem weer hier mee bezig. Waar ik in die beide plaatsen van hetzelfde sprake vind, mag ik aannemen dat wij hier te doen hebben met één redebeleid waarvan „het goede geweten" het hoofdmoment en in vs. 15—21 wordt besproken.

In welk verband komt nu dat συνείδησις ἀγαθὴ in vs. 16 voor? — Van vers 11 af is er sprake van menschen, die μιμηταὶ ἀγαθοῦ zijn; dit „najagen van het goede" zegt de Apostel, komt nu in collisie met de wereld en veroorzaakt ons lijden. Dit is het tweede moment, wat hier op den voorgrond staat. Er zijn menschen — dat is des Apostel's redebeleid — die het goede nastreven; maar nu komt er eene macht op, die hen wil overweldigen en κακοῦν (in uitwendige beteekenis, niet zedelijk) en nu zegt Petrus: die macht kan u niet in waarheid κακόν aanbrengen, want al overkomt u lijden, uw μακαρία uw innerlijk geluk, uw zaligheid van binnen wordt er niet door verstoord. Daarom mag men er zich niet door laten ontroeren (cf. vers 14); een goed kind van God kent geen innerlijken φόβος of τάραξις. Hoe komt dat nu tot stand? Als de mensch Christus in zijn hart heiligt (vers 15) d. w. z. Christus in zijn hart isoleert van het zondige; Christus onvermengd in zijn glorie, heerlijkheid, macht en trouw voor de ziel laat schitteren; als er geen nevels van zonde voor den Christus in de ziel oprijzen, dan is er geen φόβος en dan zijt ge ook ten allen tijde bereid (ἕτοιμοι vers 15) om alles te ondergaan, wat de tegenstander u oplegt; bereid om te belijden (ἀπολογίαν) niet alleen met woorden maar ook wanneer om die getuigenis gevaren zijn te trotseeren.

Vers 11—15 wil dus zeggen: Een Christen in de wereld staande om het goede na te streven, wordt door de wereld, die het ἀγαθόν niet zoekt, vervolgd; toch kan dit κακοποιεῖν geen werkelijk κακοποιεῖν wezen, maar is het veeleer, mits gij om der gerechtigheid wille lijdt, een instrument om uwe zaligheid te bevorderen; vandaar wordt de φόβος in vs. 14 veroordeeld nl. de φόβος voor menschen; — de φόβος voor God met πρᾳΰτης in vs. 15 daarentegen geëischt.

En nu moet in vers 16 συνείδησις opgevat in concreten, praegnanten zin; niet algemeen als bona conscientia; maar de bedoeling is deze: gij kunt voor den

rechter gebracht worden en u kan worden aangedaan een crimineel proces, maar dat is geen schande; ook niet als men veroordeeld wordt; de vraag is alleen of men in zijn geweten vrijgesproken wordt of niet. De rechter kan vrijspreken, maar de consciëntie veroordeelen; de rechter kan veroordeelen, maar de consciëntie vrijspreken. Petrus nu dringt er hierop aan alles naar den hemelschen maatstaf te beoordeelen en niet naar den maatstaf des menschelijken levens; bona conscientia is hier dus in het bepaalde geval bedoeld, dat de wereld u onrecht aandoet, dit is geen schande, als gij maar de bewustheid in dat concreet geval hebt, dat gij onschuldig zijt voor God. — Neemt men, zooals gewoonlijk, *συνείδησις ἀγαθή* als geapaiseerd geweten en niet als vrijsprekend geweten, dan kan men deze verzen niet verstaan.

Vs. 17 *κρεῖττον γὰρ ἀγαθοποιοῦντας πάσχειν ἢ κακοποιοῦντας* is de epexegese van *συνείδησις ἀγαθή*; het is beter met een goed dan met een kwaad geweten te lijden. De menschen beschouwen het gewoonlijk als erger, wanneer men onschuldig in de gevangenis gaat. Petrus zegt: neen, dat is naar den maatstaf der wereld; naar den maatstaf des eeuwigen levens is het beter onschuldig dan schuldig in de gevangenis te gaan.

En nu gaat hij in de volgende verzen dit ophelderen door ons Christus aan het kruis van Golgotha te toonen; immers ook Christus leed met een goede consciëntie; hij deed een goed werk (offerde zich voor anderen op) en het was de wil van God, dat Hij lijden zoude. Hij leed tot den dood, niet om iets van zich zelf, maar terwijl hij *δίκαιος* was d. i. *συνείδησιν ἀγαθὴν ἔχων* en Hij deed dit met het heerlijk doel *ἵνα ἡμᾶς προσαγάγῃ τῷ Θεῷ*. En nu wordt de wortel van die gesteldheid aangeduid (in vs. 18 slot) met deze woorden *Θανατωθεὶς μὲν σαρκὶ, ζωοποιηθεὶς δὲ τῷ πνεύματι*, d. w. z. de *θάνατος* heeft hem aan zijn *σάρξ* aangetast (d. i. niet het lichaam alleen, maar *σάρξ* is steeds de menschelijke persoon zooals hij buiten de *πνεῦμα* is), maar terwijl Hij hierin ten onder gebracht was, is gebleken in de uitkomst, dat de *πνεῦμα* die in Hem was, die Hem drong tot dat lijden, niet alleen niet dood gemaakt kon worden, maar opgestaan is uit den dood en getriumfeerd heeft over alle machten van wereld, dood en hel. Het *ζωοποιηθείς* ziet dus op de opstanding. Denk u nu Bar-abbas op den opstandingsmorgen en Christus, dan voelde ieder van de lezers van Petrus' brief dat Jezus *κρείττων* is (cf. vers 17); dat het beter was zich te laten dooden evenals Jezus, dan vrijgesproken te worden als Bar-abbas, daar het geestelijk beginsel zoo machtig is, dat men het niet alleen niet dooden kan, maar dat het ook weer tot het leven brengt, wat gedood was (het *σάρξ*).

Waar wij nu toekomen aan de moeilijke woorden in vers 19—21, zullen we eerst op vers 22 het slotvers letten. Daar zegt Petrus, dat Christus, doordien Hij de *κακοπάθεια* heeft ondergaan en geen *φόβος* of *τάραξις* gekend heeft,

niet alleen kreeg de ἀνάστασις, maar dat Hij ook opgevaren is ἐν δεξιᾷ τοῦ Θεοῦ; en dat dit levende beginsel des Geestes zoozeer de wezenlijke macht bleek te zijn, dat Hij niet alleen het leven kreeg, maar dat Hij zelfs verhoogd werd boven alle engelen, machten en tronen. Dit wordt nu ten voorbeeld gesteld aan de Christelijke gemeente. Philip 2 en Hebr. 12 : 2 „ziende op den oversten Leidsman en Voleinder des geloofs", altoos is het dezelfde gedachte: Christus heeft er alles aan gegeven; zie nu aan Hem hoe die zelfvernedering door verhooging gevolgd is en volg Hem na.

Wat is nu het postulaat voor de daar tusschen liggende verzen 18—22; wat *moet* daar staan? — Dit, dat iets van Christus toont dat de weg tot geluk en heerlijkheid door lijden gaat.

Nu hebben wij in Ef. 4 eerst een κατέβη en daarna een ἀνέβη. Hier hebben wij tweeërlei πόρευμα één in vers 19 beantwoordende aan het κατέβη en één in vers 22 beantwoordende aan het ἀνέβη (merkwaardig is in heel de Schrift de analogie der gedachten omtrent Christus). Wanneer is Christus in de wereld gekomen? Pas bij Bethlehem? Neen, want Petrus wees er in Cap. 1 : 11 op, dat de Geest van Christus reeds in de profeten getuigde, en die gedachte krijgen wij hier nader uitgewerkt. Christus is reeds in de dagen des O. V. neergedaald om zich met de dingen op aarde te bemoeien of het einde van zijn nederdaling was, dat Hij weer opvoer in heerlijkheid naar boven.

En nu vers 19. Ἐν ᾧ πορευθείς — wat is ἐν ᾧ? Het slaat op πνεύματι en dit wil bij ζωοποιηθείς zeggen: tegenover het zienlijke aan het onzienlijke zich vastklemmen. Welnu juist in die geestesmacht is Christus niet pas bij het kruis of bij Bethlehem tot de aarde gekomen, maar begon Hij zijn Middelaarswerk reeds in de dagen van het Oude Verbond, zoodat Hij reeds aan die menigte van zielen, die nu ἐν φυλακῇ zijn, destijds het Evangelie der bekeering gepredikt heeft.

Wat zijn nu de πνεύματα ἐν φυλακῇ? Dit staat hier in terugslag op het ζωοποιηθείς; het is een oxymoron waardoor hier op πνεύματα de nadruk valt. Menschen, die uit het beginsel van den πνεῦμα leven, kunnen niet gebonden liggen. Wij hebben hier dus te doen met menschen, die hun πνεῦμα misbruikt hebben en daarom werd hun πνεῦμα ἐν φυλακῇ. Φυλακή is altijd in het N. T. de uitdrukking voor „gevangenis" ook in den zin van hel. cf. Openb. 20 : 7 (de gevangenis waarin Satan geworpen wordt).

Tegenover elkander stelt Petrus dus Christus, die een πνεῦμα heeft en de verlorenen, die een πνεῦμα hebben. Christus, die zijn πνεῦμα gehandhaafd heeft en het eeuwige leven kreeg; de verlorenen, die hun πνεῦμα misbruikt hebben en ἐν φυλακῇ kwamen.

Waar staat nu, dat zij hun πνεῦμα misbruikt hebben? In vers 20 van

I Petr. 3 ἀπειθήσασί ποτε, ὅτε ἅπαξ ἐξεδέχετο ἡ τοῦ Θεοῦ μακροθυμία ἐν ἡμέραις Νῶε. De zondvloed is het prototype van *het* oordeel Gods. Dat oordeel Gods heeft maar één prototype, dat universeel is; wel zijn er meerdere partieele prototypen (b.v. Sodom en Gomorrha) maar slechts één universeel, n.l. de zondvloed, omdat *heel* de wereld onder zijn doodswateren bedolven werd en hij alleen de arke ophief als 't ware naar den Heere toe. — Nu de Apostel der Christenen voor het oordeel Gods trekt (en wij zien, dat hij dit doet in Cap. 4 : 5), wordt er door hem op *dat* prototype van het oordeel gewezen; van alle zielen, die ἐν φυλακῇ zijn, wijst hij hen alleen op degenen, die toen omkwamen, omdat zij alleen een prototype van dat groote oordeel waren.

Waarom volgt er: ὅτε ἅπαξ ἐξεδέχετο ἡ τοῦ Θεοῦ μακροθυμία ἐν ἡμέραις Νῶε κατασκευαζομένης κιβωτοῦ, εἰς ἣν ὀλίγαι, τουτέστιν ὀκτὼ. ψυχαὶ διεσώθησαν δι' ὕδατος?— Wij weten uit den 2den brief van Petrus, dat er in zijn dagen strijd was over het lang uitblijven der parousie. Deze moeilijkheid wordt nu zoo door den Apostel opgelost, dat God lankmoedig is en de gelegenheid wil geven om zich te bekeeren (cf. II Petri 3 : 9). Hij wijst op die μακροθυμία, die in de dagen van Noach geweest is en die zoolang duurde, als het noodig was om de arke toe te bereiden, evenals nu de oordeelsdag toeft, zoolang tot Christus de arke daarboven voor ons bereid heeft. Dat is de parallel. — En wat was de uitkomst toen? Dat terwijl er velen geroepen waren, duizenden millioenen onder het oordeel bedolven werden en slechts weinigen ingang vonden door de poort der ark, die tot het einde toe behouden werden, voorgoed er *door* (διά) gered werden (en niet zooals enkelen, die op een boom of berg klommen voor een korten tijd.) En waardoor werden zij behouden? Door datzelfde, wat het oordeel bracht, n.l. het water; het water was het instrument, waardoor God de ongeloovigen vernielde, maar tevens was het een middel ter behoudenis, want het droeg de ark. Zoo ook zal het de ééne Christus zijn, die blijken zal een reuke des doods voor de ongeloovigen en een reuke des levens voor de geloovigen te zijn. Waardoor wordt nu het leven van Christus, dat redt en verderft, afgebeeld? Door het Doopwater.

Zie vers 21 ᾧ καὶ ἡμᾶς ἀντίτυπον νῦν σώζει βάπτισμα (οὐ σαρκὸς ἀπόθεσις ῥύπου ἀλλὰ συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς Θεόν). Het doopwater is het symbool van de dooding, want het beeldt af, dat het *ik* van het kind gekruist, gedood en begraven wordt in Christus. De Doop geschiedt daarom door indompeling d. w. z. het leven gaat weg, wordt gedood. Maar terwijl nu het doopwater alle menschen in den dood brengt (de Doop moet niet alleen aan de geloovigen voltrokken, maar is een regel voor heel de wereld), is diezelfde Doop de drager der behoudenis voor de geloovigen om ze ten leven op te heffen door de opstanding in Jezus Christus.

I Petri 4 : 1—7. De Apostel gaat met dezelfde gedachte voort; (ook hier is de analogie met Phil. 2 niet te ontkennen — cf. Phil. 2 : 5 τοῦτο γὰρ φρονείσθω

ἐν ὑμῖν ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ etc. met vers 1 hier: Χριστοῦ οὖν παθόντος ὑπὲρ ἡμῶν σαρκὶ καὶ ὑμεῖς τὴν αὐτὴν ἔννοιαν ὁπλίσασθε etc.) maar hier is de band: de prediker der gerechtigheid cf. II Petr. 2 : 5 waar Noach de κήρυξ τῆς δικαιοσύνης genoemd wordt, terwijl reeds in I Petri 3 : 19 gesproken was van Christus' κηρύττειν. De verbinding tusschen die twee κηρύγματα is, dat wederom het einde der dingen nabij is; beide malen is het om den κόσμος te doen; in Noach's dagen om den ouden κόσμος, bij Christus om den tegenwoordigen κόσμος. Daarop komende worden nu in vs. 3 : 4 de boosdoeners van nu met al hun zonden gesteld tegenover de mannen van Noach's tijd, die dronken en aten en ten huwelijk namen. Vraagt men nu waarom er dan nog prediking plaats vindt aan de menschen? Dan antwoordt de Apostel vs. 6: Dat moet, opdat de menschen, die dat Evangelie hooren en er toe komen om den mensch in het vleesch te dooden, het nieuwe leven verkrijgen dat naar God in den geest is.

b. de Zaak zelf.

Vooraf nog een enkel woord over de plaats, die de descensus ad inferos in het Symbolum Apostolicum bekleedt.

Uit de feiten is aan te toonen, dat het oorspronkelijk niet voorkwam in de geloofsbelijdenis. De Apostolische geloofsbelijdenis is een product van den geestesarbeid der Kerk en nu was er juist op dit punt weifeling. Men vindt n.l. drieërlei vorm:

1°. waarin alleen „begraven" staat;

2°. waarin alleen „ter helle nedergedaald" staat;

3°. waarin beide uitdrukkingen voorkomen (nog andere vormen, waarin de geloofsbelijdenis voorkwam, waren nog onvolkomener).

Het feit is dus geconstateerd, dat de Apostolische Geloofsbelijdenis een wording heeft ondergaan en dat juist op dit punt het verschijnsel zich voordeed, dat „ter helle nedergedaald" nu eens voorkwam, dan weer niet.

Toch zijn eindelijk beide uitdrukkingen (begraven en neergedaald ter helle) naast elkander gesanctionneerd en wel zoo, dat eerst komt „begraven" en daarna „ter helle nedergedaald". En nu heeft de Kerk aller eeuwen overal dien vorm behouden, niet alleen zonder aarzeling, maar ook tot afronding, tot completeering van den rythmus. Ieder voelt dat 11 artikelen niet gaan zou; dan ontbrak er nog iets aan.

Wat is nu de „Nederdaling ter Helle."

Cf. Catechismus vr. 44: Waarom volgt daar: nedergedaald ter helle? „Opdat ik in mijne hoogste aanvechtingen verzekerd zij en mij ganschelijk vertrooste, dat mijn Heere Jezus Christus door zijne onuitsprekelijke benauwdheid, smarten, verschrikking en helsche kwalen, in welke Hij in zijn gansche lijden (maar inzonderheid aan het kruis) gezonken was, mij van de helsche benauwdheid en pijne verlost heeft."

Daaruit blijkt, dat de Gereformeerde Kerk erkent, dat Christus metterdaad geleden heeft de ὠδῖνες der hel, maar ook ontkent dat Christus *plaatselijk* in de hel zou zijn nedergedaald.

Wanneer wij Hebr. 5 : 7, 8 opslaan, dan zien wij dat de Apostel Paulus in dezen brief aangaande Christus dit zegt: ὃς ἐν ἡμέραις τῆς σαρκὸς αὐτοῦ δεήσεις τε καὶ ἱκετηρίας πρὸς τὸν δυνάμενον σώζειν αὐτὸν ἐκ θανάτου μετὰ κραυγῆς ἰσχυρᾶς καὶ δακρύων προσενέγκας etc. De Apostel leert hier dus, dat Christus is ingegaan in de bitterste benauwdheden, dat Hij dit alles gedaan heeft in den weg der gehoorzaamheid, maar zoo, dat alles voorvalt, zonder dat er sprake is van het neerdalen in een andere levensfeer, dan die waarin Hij verkeerde.

Slaan wij nu het Evangelische verhaal zelf op, dan zien wij in Joh. 12 : 27, dat de Heere, reeds eer Hij in Gethsemane inging, de τάραξις door zijn hart heeft voelen gaan. Νῦν ἡ ψυχή μου τετάρακται. — τετάρακται is perfectum, zoodat de ziel in een toestand van totale verschrikking verkeerde; het is niet praesens: ik word ontroerd, of imperf., maar perf. en heeft dus deze beteekenis: mijn ziel is geheel ten prooi aan de ontroering.

Matth. 26 : 37, 38. Marc. 14 : 33. Luc. 22 : 44 (ἐκτενέστερον de hoogste spanning (τείνω) van de zenuwen, van het leven des harten) alsmede de uitroep kort voor zijn sterven. „Eli, Eli, lama sabachthani" duiden denzelfden toestand van τάραξις en περιλυπεῖσθαι aan. Waarbij nog moet gevoegd Gal. 3 : 13 volgens welke plaats de Heere bepaald in een toestand van κατάρα geweest is.

Nu is de vraag, hoe dit lijden en hoe dit als nederdaling ter helle is op te vatten? Het zou gemakkelijker zijn deze quaestie te bespreken, als de locus de Novissimis behandeld was. Daar wij echter enkele Lehnsätze uit dien locus noodig hebben, zullen wij vooraf op het gebied van dien locus een uitstap doen.

De uitdrukking „nederdalen ter helle" komt in Oud en Nieuw Testament in de Hollandsche vertaling voor en daarnevens de uitdrukking: nederdaling in het graf. Beide zijn de vertaling van het Hebreeuwsche יָרַד אֶל שְׁאוֹל.

„Nederdalen in het graf" is de vertaling van יָרַד אֶל שְׁאוֹל in Gen. 37 : 35; Gen. 42 : 38; 44 : 29, 31; Job 7 : 9 en 21 : 13.

„Nederdalen ter helle" is de vertaling in I Sam. 2 : 6; Ezech. 31 : 15, 16, 17 en 32 : 27.

Uit het feit dus dat de ééne uitdrukking יָרַד אֶל שְׁאוֹל vertaald wordt nu eens door nederdalen ten grave en dan weer door nederdalen ter helle — blijkt, dat voor onze vertalers er een groote overeenkomst moet hebben bestaan tusschen hel en graf en dat volgens hen van שְׁאוֹל nooit mag afgescheiden het

begrip van graf, verderf en onreinheid; „in de groeve nederdalen" drukt wellicht in het Hollandsch dit gemengde begrip het best uit.

In het N. T. Testament worden door „hel" vertaald de drie woorden Ἅιδης, Γέεννα en Τάρταρος (waarbij ook nog kan genomen Ἄβυσσος, ofschoon dit met een ander woord vertaald wordt).

Vergelijkt men de plaatsen in het N. T. waar Hades, Gehenna en Tartarus gebezigd worden, dan merkt men dit verschil op:

dat Γέεννα altoos in malam partem genomen wordt; niet de kuil, waar het lijk indaalt, maar de plaats der rampzaligen, cf. Matth. 5 : 29, 30; 10 : 28 (waar de qualiteit van het ἀπολέσαι ψυχὴν wijst niet alleen op het graf, maar op die verdieping van het graf, die in de plaats der rampzaligheid ligt). Matth. 23 : 15 (υἱὸς γεέννης kan niet zijn: kind des grafs, want dat is ieder mensch, maar moet zijn: kind der rampzaligheid), en de gelijkluidende plaatsen Marc. 9 : 43, 45; Luc. 12 : 5; en verder Jac. 3 : 6 (καὶ φλογιζομένη ὑπὸ τῆς γεέννης — de dood èn het graf steken de tong niet aan, maar doen haar verstijven).

dat Ἅιδης meest altijd genomen wordt in de beteekenis van graf; intusschen zijn er ook plaatsen, waar door Ἅιδης het gemengde begrip van dood en verderf wordt aangeduid cf. Matth. 11 : 23 en 16 : 18.

dat Τάρταρος nog dieper gaat en gebruikt wordt voor de plaats, waar niet de menschen maar de duivelen door God besloten zijn II Petri 2 : 4.

In שְׁאוֹל liggen dus twee begrippen, die organisch en genetisch ineensluiten en toch moeten onderscheiden:

1. van graf, voor zoover het bij den dood hoort;
2. van wegzinken, voor zoover het bij het verderf hoort.

Gaan wij dit na, dan zien wij dat de Heilige Schrift dit begrip steeds meer verdiept. Evenals er een scala coelestis is, zoo is er ook een scala infernalis in de Schrift.

Evenals men eerst krijgt: het uitspansel; dan den hemel: het oord der gelukzaligheid; vervolgens den hemel der hemelen en eindelijk den troon van God; zoo is er ook een scala infernalis, waarvan de diepste plek wordt genoemd in Deut. 32 : 22 (de onderste scheool doelt op een vergelijking, dus op een andere scheool, die niet zoo diep is) en Openb. 20 : 14 (hier wordt onderscheiden tusschen Ἅιδης en λίμνη τοῦ πυρός; de laatste is de Abyssus, die dieper is dan de Hades; is Gods raad vervuld, dan stort het geheele gebouw ineen, d. w. z. dan zakt de Hades in de Λίμνη τοῦ πυρός).

Evenals de menschen om langs de scala coelestis door te gaan tot den hemel der hemelen, eerst de wolken moeten passeeren, zoo passeert men om te komen in de hel de aardkorst en het graf.

We krijgen dus twee concave cirkels op elkaar: dampkring, wolken, firmament, hemel en hemel der hemelen (de scala coelestis.)

de aardkorst, de diepte van het graf of de kuil, de Hades, de Tartarus en de λίμνη τοῦ πυρός of de Abyssus (de scala infernalis).

Als er dus staat I Cor. 15 : 55. Ποῦ σου, θάνατε, τὸ κέντρον ; ποῦ σου, Ἅιδη τὸ νῖκος ; (aangehaald uit Hosea 13 : 14) dan is met Ἅιδης niet bedoeld het onuitblusschelijk vuur of de hel, maar het graf; gelijk daaruit blijkt, dat dood en het graf wel eens zullen ophouden te bestaan, maar de hel nooit.

Men onderscheide dus wel: ieder daalt neder ter helle (in de scheool) maar in de Gehenna dalen alleen de rampzaligen af. Men zij dus voorzichtig met het gebruik van het woord „hel" in de Schrift niet verkeerd op te vatten.

Evenals nu de hemel daarboven en het firmament reeds op aarde hun glorie uitstralen en ons toekomt de glans der zon en de mensch hier hemelsche vreugde kan smaken — zoo kan men op aarde ook doorleven helsche instralingen en helsche smarten en angsten cf. II Sam. 22 : 6 en Ps. 116 : 3.

Na deze grepen uit den locus de Novissimis gaan wij nu op de zaak zelf in.

Denk u twee menschen; beiden sterven; de een met het geloof in Christus in zijn hart; de ander van het geloof ten einde toe afkeerig. Gesteld nu, dat beiden bij het sterven in een droom vallen, dat de een droomde bij Jezus en de engelen te zijn, terwijl de ander in zijn slaap helsche angsten over zich voelde komen, welke gewaarwordingen toen echter bij beiden verstoord werden: bij het kind van God, doordat de zalige droom ophield, bij den ander, doordat bij het ontwaken ook zijn angst weg was; — maar stel nu dat nu zij gestorven zijn, die beide droomen zich voortzetten, dat bij den zalige al rijker ontwikkeling komt van heerlijke gezichten, zalige geluiden, van toespraken van den Heere tot zijn hart en van indringen in de gemeenschap met de heiligen en van het ervaren van wat Paulus ondervond, toen hij in den derden hemel opgetrokken werd, een hooren van onuitsprekelijke dingen en zien van de heerlijkheid Gods — en dat deze droom, door niets verduisterd, alzoo voortging van jaar tot jaar, van eeuw tot eeuw, tot er eindelijk een ontwaken volgde bij de wederkomst des Heeren en hij nu in eens uit dien volzaligen droom ontwakende zijn Heer en Heiland zag zitten op den troon. — Dat daarentegen de ander evenzoo in zijn angst geen verlossing had gevonden, maar het al benauwder had gekregen, al verschrikkelijker verschijningen (door den aandrang van het bloed naar hoofd en hart) steeds dichter op hem waren aangedrongen, dat hij zich al meer verdiept had in doodsangsten, dat hij van jaar tot jaar, van eeuw tot eeuw zonder eenige verademing al dieper ingezonken was in onuitstaanbare benauwdheden, dat de bangste τάραξις hem zoo doorsneed, dat er niets in zijn wezen was dat niet uiteengerukt lag, tot eindelijk

ook voor hem de ure kwam, dat zijn graf werd geopend en hij ontwaakte om nu plotseling den Zoon des menschen te aanschouwen en het oordeel te vernemen, waarvan hij al die jaren gedroomd had, en dat nu in uitwendige realiteit over hem kwam — denk u dat alles, dan hebben wij een voorstelling van een sterven, waarbij geen scheiding van lichaam en ziel plaats vond, maar waarbij het lichaam in het graf zou liggen (stel gebalsemd) met de ziel in het lichaam, maar waarbij het lichaam machteloos zou zijn en de ziel, het bewustzijn, niet over het lichaam zou heerschen — en toch zou de een bij Jezus zijn en voelen de waarheid van het: zalig zijn de dooden van nu aan; terwijl de ander (hoewel ook zijn ziel nog aan het lichaam gebonden was) van het oogenblik van het sterven aan altijd door zou drinken de heffe der rampzaligheid en in benauwdheden, waarvan wij geen denkbeeld hebben, van verschrikking tot verschrikking als voortgaande, langs de scala infernalis zou afdalen.

Waartoe nu deze fantasie?

Zij is noodig om ons te doen verstaan, wat voor Christus geweest is de nederdaling ter helle en wij gebruiken haar:

Vooreerst, omdat wij menschen van den toestand in het sterven en na den dood geen voorstelling hebben, geen woorden om het te noemen, geen gegevens om er gestalte en vorm aan te leenen.

De Schrift onderwijst ons, dat niet ons lijk, maar dat *wij* zelf naar onzen persoon in het graf gaan (daarom zeiden onze vaderen: hier ligt die en die begraven; niet hier ligt zijn stoffelijk overschot) en eens op den Oordeelsdag de stem des Archangels zullen hooren en uit het graf zullen uitgaan. Alzoo leert ons de Heilige Schrift, dat *wij zelf* worden begraven en niet voor den laatsten dag uit de graven zullen komen, maar tevens leert zij ons, dat er na het sterven een zoodanige scheiding plaats zal hebben tusschen ziel en lichaam, dat terwijl *wij* in het graf liggen, onze ziel bij Jezus is in de eeuwige vreugde en dat de ziel van den goddelooze terstond zal zijn in de helsche pijn.

Nu kunnen wij ons dit niet voorstellen. Iemand, die met zijn persoon in het graf ligt en toch met zijn ziel bij Jezus is, is ons ondenkbaar.

Slechts één manier is er, om ons daarvan een voorstelling te vormen en die gaven wij in het voorgaande beeld. Alles wat in den droom geschiedt, is een onderwijzing des Heeren om ons de ontzettende realiteit van gene zijde van het graf te leeren kennen; daarom schonk Hij de zalige en de helsche droomen om ons een besef te geven van wat dat eenmaal zijn zal. Die die droomen kent weet, dat zij gepaard gaan met het opkomen van wilde dieren, moordenaars, vuurvlammen enz. en zoo als 't ware een teekening geven van de ontzettendheden der hel.

In de tweede plaats, die ontzaglijkheden, die als een druppel van zaligheid of als een teuge van de bitterheid der hel, in den droom inkomen, zijn ook vatbaar om doorleefd te worden in slapeloozen toestand; (cf. den loc. de Sacra Scriptura — de ὅραμα, het visioen is de overgang tusschen den slaap en den wakenden toestand).

Nemen wij nu den persoon van Christus, dan vinden wij: dat, wat door gewone menschen, alleen in droomen, door de Apostelen en Profeten alleen in visioenen doorleefd is, door Christus in volkomen wakenden toestand is doorleefd. Bij Hem valt alle nevel weg. Hij ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ ὤν, was tegelijk op aarde en zoo ook was Hij ὁ ἐν τῷ Ἅιδῃ, terwijl Hij op aarde rondwandelde.

Laat ons nu om in de zaak zelf in te dringen, vragen: wat *moest* de Heere lijden? Wat moest Hij als Verlosser dragen? — Alles, wat wij hadden moeten dragen, al de poena peccati.

Nu had de Heere gezegd (Gen. 2 : 16 en 17): „Ten dage, als gij van de vrucht dezes booms eten zult, zult gij den dood sterven." Dood is dus de straf. Het komt hier aan op het rechte begrip van dood.

Nu is er allerlei begrip en gebruik van het woord „dood"; men trapt een slak „dood" en het beest is weg; „den tijd doodslaan" is den tijd zoek maken. Er is dus allerlei gebruik van het woord „dood", waarin zich dit begrip heeft vastgezet van „vernietigen", een einde aan een zaak maken, en dit valsche gebruik heeft gemaakt, dat de mensch, hoorende: „gij zult den dood sterven", alleen denkt aan het afsnijden van zijn leven.

Met zoo'n begrip komen wij in de Schrift niets verder en nog minder in het Verlossingswerk. Als er staat מוֹת תָּמוּת dan wil dit niet zeggen; „gij zult eens sterven" maar: gij zult in plaats van te leven d. w. z. een een bestaan te hebben, waarin het leven is, een bestaan krijgen, waarin de dood heerscht. Vandaar, dat de Apostel zegt: wij weten dat wij uit den dood zijn overgegaan tot het leven (I Joh. 3 : 14). Dat is de revers van het gebeurde in het paradijs, toen de mensch overging uit het leven in den dood. Alleen hij wist het niet, hij had geen zelfkennis; anders zou hij gezegd hebben: wij weten dat wij παράβασις gemaakt hebben van het leven tot den dood.

Alzoo duidt „leven" aan de conditie, de toestand, waarin ons bestaan verkeert en „dood" is dan de aanduiding niet van een gebeurtenis of voorval, maar van den *staat* waarin wij verkeeren. Het is: staat des levens en staat des doods.

Een boom, die leeft, leeft in wortel, stam, takken, kruin, bloesem en blad; een boom, die dood is, is dit in alles, in twijg en tak, vrucht en blad, stam en wortel. Zoo ook als de mensch leeft, dan is de ζωή in zijn persoon, aanzijn, krachten, talenten, vermogens voor nu en voor eeuwig, en is hij dood

dan is hij dood in zijn persoon, krachten, talenten, gaven en vermogens voor nu en voor eeuwig.

Christus in zijn onmetelijke liefde komende om, terwijl Hij het leven in zich zelf had, zoodanige straf voor ons te dragen, die ons den vrede zou aanbrengen en van dood en vloek verlossen zou, heeft met den arbeid zijner ziel dien dood geheel aanvaard. Aanders kon er voor ons geen verlossing dagen — die dood moest gedragen.

Nu is er echter zoowel bij den dood als bij het leven een extensieve en een intensieve werking. Extensieve dood is de dood tot in de diepste diepte der rampzaligheid eindeloos uitgebreid over heel den duur en uitstrekking van het menschelijk aanzijn. De dood intensief is evenals het intensieve leven, de dood niet gegrepen in zijn uitgebreidheid maar gegrepen in zijn innerlijke kracht.

Wat wij nu extensief eeuwig hadden moeten lijden, heeft Christus in een kortere spanne tijds intensief geleden.

Als deze verwisseling niet mogelijk ware geweest, dan zou geen zondaar ooit verlost kunnen worden. Want dan zou Christus even lang over de straf hebben moeten doen als wij; en daar er voor een zondaar nooit een eind komt aan de rampzaligheid, zou er dus ook voor Christus nooit een einde aan den dood zijn gekomen; dan zou Hij nooit zijn τέλος bereikt hebben en zou er nooit een vrucht der verzoening voor den zondaar zijn voortgebracht. De mogelijkheid van de uitwisseling van den extensieven en intensieven dood is dus de „conditio sine qua non" in het verlossingswerk.

Dis mogelijkheid van uitwisseling berust op het verschil van tijd en eeuwigheid. God heeft den tijd geschapen; dat is de knoop, de nodus van het extensieve in de modaliteit.

Heeft nu Christus intensief den dood voor ons gedragen, dan heeft daarbij dit plaats, dat wat bij creatuurlijke existentie tot in alle eeuwigheid uitgebreid wordt, bij Hem *geconcentreerd* is.

Maar al wordt die extensie van den duur van het lijden afgenomen, toch mag bij het intensieve lijden niets afgedaan van alle instantiën van dat lijden. Bij een boom moet wortel, stam, tak, bloesem, vrucht en blad dood, zoo moet ook bij den mensch *alle* gradatie van den dood doorgestorven; duizend dooden liggen in dien eenen dood opgesloten.

Was nu de mensch een πνεῦμα, d. w. z. asomatisch (gelijk de engelen) dan zou dat lijden alleen psychisch lijden geweest zijn. Maar daar de mensch uit ziel en lichaam bestaat, is in heel die lijn van den dood een dubbele lijn: een lijn des doods voor de ziel en een lijn des doods voor het lichaam en Christus, die in zijn onmetelijke liefde onze Verlosser wilde zijn, heeft daarom

die dubbele lijn moeten afloopen van het lijden des doods naar de ziel en naar het lichaam.

Nu heeft dat sterven van den mensch deze momenten: de knak, de beet des doods, wordt hem eerst gegeven in de ziel en komt dan uit zijne ziel in het lichaam; door dien beet getroffen, moet hij met dien beet in zich levend sterven, totdat de afsnijding komt van den draad zijns levens op aarde en dan triumfeert God in praegnanten zin; dan raakt de band tusschen ziel en lichaam los en daalt hij in 't graf. Daar blijft hij rusten, maar zijne ziel heeft tegenwoordigheid in den hemel of in de hel, tot Jezus hem komt opwekken; dan vindt er weer vereeniging plaats van ziel en lichaam en gaat het lichaam daarheen, waar de ziel is — 't zij in den hemel, 't zij in de hel. — Hemel en hel zijn dus beide realiteiten; alleen met dit verschil dat de Hemel + de hel — is, geen eigen positieve kracht heeft.

Nu heeft Jezus dit alles moeten dragen, Hij heeft moeten opnemen den beet des doods in zijn ziel, nl. verdriet, lijden en angst, den beet des doods in zijn lichaam, nl. zwakheid en eindelijk den dood praegnanti sensu: het losmaken van ziel en lichaam; Hij moest neergelegd worden in den schoot der aarde, zijn ziel ging naar den Vader in het Paradijs en komt ten derden dage in het oordeel (want Hij kon zich zelf niet oordeelen) maar staat daarna op; de ziel wordt met het lichaam vereenigd en Hij vaart op naar den hemel, waar Hij nu als de verheerlijkte Heiland lichamelijk woont.

Nu was er geen mogelijkheid geweest voor Christus om vrijgesproken te worden en op te staan, tenzij Hij de smarten der hel doorleefde zonder plaatselijk in de hel af te dalen.

Daarom heeft er hier een opschuiving van momenten plaats gehad. Wat extensief voor de [rampzaligen eeuwig lijden in de plaatse des verderfs is, is in Christus door de uitstraling van Gods toorn in Gethsemané en aan het kruis van Golgotha ingestort. Dat lijden der hel is in die momenten van Gethsemané en Golgotha als in een brandpunt geconcentreerd geweest.

Het lijden der hel is minus, niet plus, anders kon het niet geconcentreerd; neem Gods toorn uit de hel weg en er is geen lijden meer, evenals er geen leven meer is, als men de zon wegneemt. De hel is van moment tot moment de instraling van de stralen van Gods toorn; gelijk de stralen van de zon in één brandpunt kunnen saamgevat, zoo konden ook de stralen van Gods toorn in één brandpunt saamgevat, zoodat ze in hun intensiviteit alle in eens werkten, wat ze anders extensief doen. — Zoo zijn de stralen van Gods toorn, die op de hel neerschieten, in een brandpunt verzameld in Gethsemané en zoo op Christus intensief neergekomen; en dit kon, omdat de helsche kwalen alleen zijn een uitwerking van Gods toorn.

Maar ook al is de toorn Gods daar geconcentreerd, toch spreidt hij zijn schijnsel achterwaarts tot op de kribbe van Bethlehem en vooruit tot op de opstanding. Christus leefde niet buiten den toorn Gods tot op Gethsemané; daar is Hij eerst in het brandpunt gekomen; maar ook daarachter lag lijden, verdriet, angst en smart. En omgekeerd met Gethsemané en Golgotha eindigt de toorn Gods niet, maar hij zendt zijn gloed vooruit tot aan het moment der Opstanding — ja tot aan de Hemelvaart.

Is Christus dan niet zalig geweest van het oogenblik af, waarop Hij sprak: „Vader, in Uwe handen beveel Ik mijnen geest"?

Vrage: Is het kind van God zalig van het oogenblik van zijn sterven aan?

Antwoord: neen, in positieven — ja, in negatieven zin.

Ja in negatieven zin, want naar de behoefte van zijn wezen heeft hij van dat oogenblik af gemeenschap met zijn Heer en Heiland;

Neen in positieven zin, want hij beidt nog de volkomen heerlijkheid, de volkomen verlossing; hij is mensch en moet met ziel en lichaam genieten.

Onder den troon van God zijn de zielen der martelaren verscholen en roepen: Heere, tot hoe lang? en dorsten naar de volkomen heerlijkheid, en hun wordt gezegd, dat zij nog een kleinen tijd moeten wachten.

Er is dus voor de ziel, voor zooverre ze ziel is, psychisch volkomen zaligheid; maar voor den mensch als somatisch wezen toeft de heerlijkheid tot na het oordeel.

Daarom heet die staat, het paradijs. Het paradijs was niet de hoogste heerlijkheid; maar een voorportaal. Uit het paradijs zou Adam zijn ingegaan in den hemel als hoogeren, eeuwigen staat.

Als Jezus tot den moordenaar aan 't kruis zegt: „Heden zult gij met mij in het paradijs zijn", dan is daar niet reeds de volle heerlijkheid voltooid, maar alleen een overgang uit deze gevloekte aarde in een toestand, die als het paradijs tegenover den hemel stond.

Maar Christus zou begraven worden; neergelegd onder het stof. En terwijl de ziel psychische zaligheid genoot, zou Hij als de geïncarneerde Messias het lijden blijven dragen van de scheiding, die ziel en lichaam ondervond en de smaadheid van in het stof ter neer te liggen.

„Stof zijt gij en tot stof zult gij wederkeeren."

Adam zondigde tegen God; koos zijn steunpunt in de wereld en ging af van het steunpunt, dat God hem in den hemel aanbood.

Welnu, steun dan op die aarde, sprak God; stof zijt gij en tot stof zult gij wederkeeren.

En ook Jezus gaat in het graf.

Maar in het graf is zijn ziel niet verlaten; er wordt niet toegelaten, dat de

Heilige verderving zie. En op den derden morgen vindt het oordeel plaats. Hij wordt gerechtvaardigd en is opgestaan door den Geest van heiligmaking tot onze rechtvaardigmaking.

Zoo is het lijden doorgegaan, parallel loopende met de psychische zaligheid, die Jezus' ziel in het paradijs genoot.

En daarom toen deze momenten moesten aangegeven in de Geloofsbelijdenis der Kerk, is dit zoo geschied: „die is gekruist, gestorven en begraven, nedergedaald ter helle, ten derden dage wederom opgestaan."

Voor die volgorde is tweeërlei oorzaak:

1° omdat in die volgorde de momenten van het volbrachte verlossingswerk liggen in hun extensieve rangschikking: zooals de mensch ze moest lijden, zoo moest ook Christus ze ondergaan, ofschoon dan intensief.

2° omdat zij te kennen geeft, dat waar bij het „Vader, in Uwe handen beveel Ik mijnen geest" de psychische zaligheid begon, de terminus ad quem van het lijden nog niet bereikt was, die pas bereikt werd bij de Opstanding uit het graf. —

En nu nog ten slotte de quaestie der status. De status generis is homo; de status modi is servus.

Maar ook in den status modi of servi is een scala en in die scala komt:

1° het ontnemen aan den Heere van zijn eere; de eerloosverklaring; dat is de *status condemnati.*

2° nadat men iemand zijn eere ontnomen heeft, kan men hem dooden; *status plexi;* dan wordt hij staatsloos; dan gaat zijn staat weg.

3° maar men kan ook wat eerst plus was, in minus laten overslaan en aldus van staat op „Staatslosigkeit" en van „Staatslosigkeit" op „*Staatswidrigkeit*" komen. Wat wij naar rechtsbegrip „Staatswidrigkeit" noemen, heet in de Schrift: vloek, execratie.

En die „Staatswidrigkeit" culmineert in de hel en de eeuwige rampzaligheid. In de hel kermt elke verlorene altijd: δὸς μοι ποῦ στῶ; een druppel water; een iets om één oogenblik te stuiten de wenteling van het rad der rampzaligheid; nooit houdt dat rad een oogenblik stil om adem te scheppen; altijd gaat het met zijn eeuwige wenteling door. De hel is „Staatswidrigkeit," niet enkel „dood" — dat is staatsloos, maar het altijd voortgesleurd en gedreven worden door de vlagen van Gods toorn.

Daarom is Christus niet alleen voor ons ingegaan in den status servi en condemnati en plexi, maar ook in den status execrationis. En wanneer wij Christus hooren uitroepen, dat zijne ziele benauwd is tot den dood toe (Matth. 26 : 38), dan heeft de Heere toen voor ons gevoeld dat drijven en niet op te kunnen houden, dat altijd voortgejaagd worden zonder een oogenblik van rust.

Die execratie wordt daardoor uitgedrukt, dat men geen graf krijgt; dat men opgeheven wordt van de aarde, gehangen aan een hout; dat de beenen worden stukgeslagen en het lijk er niet wordt afgenomen, maar de vogels komen om de stukken vleesch er af te scheuren en te vernielen, tot er van zulk een wezen niets meer bestaat. Daarom zegt de Schrift: Vervloekt is een iegelijk, die aan het hout hangt.

Wat den status betreft is de descensus ad inferos dus de Staatswidrigkeit; die ligt uitgedrukt in het: Eli, Eli, lama sabachthani! Want in het lijden zag Hij het aangezicht des Vaders wel niet, maar werd Hij toch steeds door Hem gedragen tot er een oogenblik kwam, waarop de Vader Hem losliet; dat is het diepe moment, waarop Hij alleen door het geloof in den dood geleefd en in dien zin vervulde, wat Ps. 16 zegt: „Gij zult niet toelaten, dat Uw Heilige de verderving zie."

§ 4. *Van de Verhooging.*

Op de κένωσις, die inleidde in den status hominis, volgde de ταπείνωσις, die alleen de menschelijke natuur betrof, altoos in het subject van den Middelaar. Immers door de ταπείνωσις was de κένωσις van den Middelaar zooveel ontzettender geworden, zoodat de zelfontlediging van den Zoon van God zich in de vernedering van den Zoon des menschen nogmaals had verdiept.

Doch nu op dit diepste punt der execratie en infernaliteit aangekomen, is dan ook het keerpunt bereikt en treedt naar den Raad des Drieëenigen Gods door de Almogende kracht des Vaders onder den Geest der Heiligmaking en door het eigen opstaan van den Zoon op eenmaal de status exaltationis in. Deze status exaltationis plaatst Hem in een status generis, die èn boven den aardschen staat des menschen uitgaat èn Hem straks door de hemelvaart in een toestand brengt, waarbij de κένωσις in de πλήρωσις der δόξα omslaat; terwijl de status modi, qui erat servi, omslaat in den status regius. In deze beide overgangen zijn twee trappen. Wat den status modi betreft: dat zijn lichamen aanvankelijk nog vatbaar blijft voor aardsche relatiën, maar zonder er in gebonden te liggen en straks alle aardsche relatiën met hemelsche heerlijkheid overkleed worden. En wat den status generis aangaat, dat Hij aanvankelijk in den hemel een strijdend Koning blijft tot aan den oordeelsdag en eerst daarna als de dood zal zijn te niet gedaan, zijn koninklijken eindtriumf viert.

Toelichting.

In de eerste plaats dient er nadruk op gelegd, dat er hier sprake is van een *status*-overgang; die maakt men niet zelf, maar hangt af van een *rechtsbepaling* over ons. „Door lijden tot heerlijkheid" mag hier dus niet gezegd, want dan is de praedestinatie het raadsbesluit en de ordinatio Mediatoris er uit. Daarom moeten wij tot dat raadsbesluit teruggaan. Christus is niet uit zich zelf opgestaan, maar er was in het raadsbesluit bepaald: als deze status ten einde geloopen is, dan zal Hem een nieuwe status *gegeven* worden.

De meeste nadruk valt dus daarop, dat wij hier met een status te doen hebben en dat men niet zelf zijn status bepaalt, maar komt in een voor ons bepaalden status.

Zie nu Ps. 16, waar de Messias dit onder het O. V. alzoo uitdrukt vs. 8: (nergens staat hier: ik zal zelf uit het graf komen). „Ik stel den Heere geduriglijk voor mij (שָׁוִּיתִי is van denzelfden wortel als צָוָה statuere; gebieden is vaststellen; het begrip van statuut ligt er in). En waarom zal Hij niet wankelen? Omdat Hij zelf zoo sterk is? Neen, maar „omdat God aan zijne rechterhand is." Aan dat statuut en aan die kracht des Heeren ontleent Hij alle blijdschap in het lijden. Daarom (vers 9) verblijdt zich zijn hart en ziet Hij zijn vleesch gerust in het graf liggen; niet omdat Hij zich zelf wel redden zal, maar (vs. 10) omdat God Hem niet verlaten zal; „want God zal niet toelaten, dat zijn Heilige de verderving zie" (toegelaten = תִּתֵּן is letterlijk „geven"; God *geeft* alles uit zijn raadsbesluit; wel het diepe lijden, maar niet het „verdorven worden" geeft God aan den Messies). Er is voor den Christus zelf in het graf nog een אֹרַח חַיִּים „een weg des levens" (vs. 11) maar Hij vindt dien niet zelf; God de Heere moet Hem dien leeren; Hem dien weg aanwijzen. De volheid zijner vreugde is niet bij hem zelf, maar bij des Heeren aangezicht d. w. z. doordien Hij God ziet. En waar zijn de נְעִמוֹת die lieflijkheden? In zijn eigen hand? Neen — בִּימִינְךָ — in Uw rechterhand!

Hetzelfde vinden wij Joh. 10 : 18, dat Hij een ἐντολή (d. w. z. een gebod, raadsbesluit; ἐντολαὶ zijn niet alleen de 10 geboden, maar alle raadsbesluiten) van den Vader gekregen had. En wat was dit gebod? Dat Hij ἐξουσία d. w. z. permissie (cf. ἔξεστί μοι) had om het leven af te leggen en weer aan te nemen.

Zoo vinden wij de tegenstelling tusschen deze twee staten in Luc. 24 : 26 Joh. 7 : 39; 17 : 1, 5; Phil. 2 : 9; Hebr. 2 : 9 en I Petri 1 : 11; alle plaatsen van gewicht, die den tweeërlei status aanduiden, en dat er na de humiliatio een glorificatio of exaltatio volgen moest.

Het N. T. leert dan ook zeer stellig dat deze glorificatie den Messias niet uit zich zelf toekomt, maar van den Vader cf. Luc. 24 : 26 — niet; door lijden moest Ik tot heerlijkheid komen, alsof dit vanzelf sprak, maar: tweeërlei is over mij gehengd: vooreerst het lijden en daarna niet *door* dat lijden (want hoe zou lijden op zich zelf, ooit tot heerlijkheid voeren) maar door gehoorzaamheid aan de ἐντολή en krachtens dezelfde ἐντολή de heerlijkheid.

Joh. 17 . 5 sluit Jezus zich aan Ps. 16 aan. Het luidt niet: Vader, als Ik in den dood ben gegaan, zal Ik in heerlijkheid tot U komen, — maar: „en nu verheerlijk mij, Gij Vader bij u zelven."

Zoo prediken ook de Apostelen (cf. de Acta) evenals Paulus in Phil. 2 : 9; wanneer hij eerst de κένωσις en ταπείνωσις van den Heere heeft laten zien, lette men er wel op, dat er wel staat van den Christus, dat Hij zich zelf ἐκένωσε en ἐταπείνωσε maar niet, dat Hij zich zelf ὑπερύψωσε; in vers 9 gaat het subject

van den Middelaar weg en komt een ander subject ὁ Θεός. God ἐχαρίσατο αὐτῷ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα χαρίζεσθαι is alles wat krachtens het raadsbesluit Gods verleend wordt.

Dienovereenkomstig vinden wij in het N. T. meest de verrijzenis des Heeren als „opwekking" (niet als opstanding: ἤγειρεν of ἐγέρθη, niet ἀνέστη) cf. Hand. 2 : 24, 34; 3 : 26; 5 : 30; 13 : 37; Rom. 4 : 25; 8 : 34; I Cor. 6 : 14; 15 : 15; II Cor. 4 : 14; 5 : 15; 13 : 4; Ef. 1 : 20; 2 : 6. Col. 2 : 12; 3 : 1 etc. Verhältniss-mässig heeft ἔγερθη de voorkeur boven ἀνέστη, hoewel dit laatste natuurlijk ook voorkomt.

De Heere Jezus zelf gebruikt deze uitdrukking (ἐγέρθη) Matth. 16 : 21; 17 : 23; Luc. 9 : 22 en dat wel zoo, dat ook de Heilige Geest als 3de persoon in de Drieëenheid daarbij een eigenaardige taak heeft. I Petr. 3 : 18, Rom. 1 : 4 τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ Θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης (ὁρίζειν is grenzen maken, lijnen bepalen, vandaar is het de uitdrukking voor alles wat krachtens het Decretum Dei gebeurt). Deze Υἱὸς τοῦ Θεοῦ is alzoo uit de opstanding gerechtvaardigd krachtens de afscheiding, waarmede de Heilige Geest tegen den dood als onheilig ingaat. Denk u de onreinheid van een lijk in Israël, verbonden aan het graf en den dood als een naar buiten komende zweer der zonde, en gij zult verstaan, waarom hier πνεῦμα τῆς ἁγιωσύνης (niet τῆς ζωῆς gelijk men wellicht verwachten zou) staat, die Geest, die als Heilige Geest tegen den onheiligen dood ingaat.

Dit neemt niet weg, dat ook de uitdrukking ἀνέστη op Jezus' lippen voorkomt Matth. 17 : 9; 20 : 19; 26 : 32; Marc. 9 : 9 en 14 : 28 en dat het feit der opstanding wordt vermeld Matth. 27 : 64; 28 : 6; Marc. 16 : 6 en dat ook de Apostelen het feit der opstanding noemen Rom. 14 : 9, I Thess· 4 : 14 en op enkele andere plaatsen.

In hoeverre zijn die twee nu te combineeren? Op tweeërlei wijze;

ten 1° daardoor dat de Middelaar is opgewekt niet door den eersten Persoon, ook niet door den eersten en derden Persoon maar door den Drieëenigen God en in zooverre had Hij zelf aan zijn opwekking deel.

ten 2de door de onderscheiding tusschen hetgeen onder den grond geschiedt en boven den grond gezien wordt. Rekenen wij met de historische feiten, dan zien wij alleen, dat Jezus is opgestaan; God heeft Hem niet overeind gezet, maar opgewekt. Als ik iemand uit den slaap opwek, dan maak ik dat hij opstaat. Zoo ook lezen wij bij de opwekking van Lazarus, niet dat Jezus hem met zijn hand overeind tilde, maar dat Hij hem opwekte en dat als gevolg daarvan Lazarus opstond. „Lazarus, kom uit" is tegelijk de opwekking èn het bevel om zelf te handelen.

Nooit mag het dus voorgesteld, alsof de gekruisigde deels zelf opstond en

deels opgewekt werd. Neen, Jezus werd opgewekt door God; maar waar Hij opgewekt was, kon Hij nu zelf opstaan.

Zoekt men dus naar den grond, de oorzaak van den overgang van status in status, dan moet men altijd spreken van *opwekking*. Rekent men daarentegen met de intrede van Jezus in een nieuwen staat, dan spreke men van *opstanding*. Daarom vertellen de Evangelisten de geschiedenis van de „opstanding" en niet van de „opwekking", terwijl omgekeerd de Apostelen als zij de zaak toe willen lichten, spreken van „opwekking".

Hetzelfde vinden wij bij de Hemelvaart; eenerzijds heet het ἀνελήφθη, anderzijds ἀνέβη; het passieve vinden wij Marc. 16 : 19; Luc. 24 : 51; Act. 1 : 22 etc., I Tim. 3 : 16, zoodat op alle plaatsen waar het *feit* vermeld wordt, staat ἀνελήφθη; daarentegen vinden wij actief opvaren in Joh. 3 : 13; 20 : 17; Ef. 4 : 8, 9, 10. (om de tegenstelling met κατέβη). — I Petri 3 : 22 staat de neutrale uitdrukking van πορευθείς, die noch het een noch het ander zegt, maar alleen duidt op een doorgang door de hemelen.

Wij zien dus dat in de Schrift des Nieuwen Testaments ook de verhooging in den 2den trap niet van uit den Middelaar wordt beschouwd maar weder van uit de Majesteit Gods, van uit Zijn machtsdaad en raadsbesluit.

Intusschen mag, hetgeen bij de Hemelvaart geldt, niet op een lijn gesteld met wat wij zagen bij de opstanding. Want hier valt metterdaad het actieve en passieve van de zaak samen; ἀνελήφθη en ἀνέβη vloet inéén. Het ἀναβῆναι is niet het passieve gevolg, een uitwerking van het ἀναληφθῆναι, maar in het ἀναληφθῆναι was *medewerking* van den Heer zelf.

Nog eene quaestie zullen wij toelichten: de qualiteit van het lichaam des Heeren na de Opstanding.

Met een beroep op Joh. 20 : 19, 26 wordt van Luthersche en Roomsche zijde beweerd, dat het lichaam van Christus na zijne opstanding den aard en natuur van een lichaam verloren had, want dat het doordringbaar was geworden, terwijl van een aardsch lichaam de impermeabiliteit de nota necessaria is.

Wij lezen n.l. in Joh. 20 : 19 en 26 dat de Heere binnenkwam in de zaal, terwijl de deuren gesloten waren. Maar op geen van beide plaatsen staat de praepositie διά er bij; het is eenvoudig een Genitivus Absolutus: „toen de deuren gesloten waren". Zulk een Gen. Abs. kan tweeërlei aanduiden: òf een tijdsbepaling òf een omstandigheid. Een tijdsbepaling is het hier niet; dan zou het niet in dat ééne hoofdstuk tweemaal herhaald worden als zijnde van niet zooveel beteekenis. In de oude tijden, toen de poorten geregeld op een zeker uur 's avonds gesloten werden, kon de vermelding als tijdsbepaling van belang zijn: hij kwam in de stad, nadat de poorten gesloten waren; — dat was

eene bizonderheid. Maar dat Jezus op een laat uur bij de discipelen kwam, daarin lag niets vreemds; de vermelding daarvan op zoo nadrukkelijke wijze ware zinledig in dit verband. Men moet dus aannemen dat deze Gen. Abs. op eene omstandigheid ziet en wel een omstandigheid van gewicht, een probleem: „de deuren waren dicht en *toch* kwam de Heere binnen. Wanneer hier nu bij stond, dat de deuren dichtgebleven waren, dan zou de Luthersche exegese recht hebben zich op deze plaats te beroepen; maar dit staat er niet; er staat θυρῶν κεκλεισμένων = αἱ θυραὶ κεκλεισμέναι ἦσαν Plusq. Perf., „ze waren gesloten geworden" maar dat ze gesloten bleven staat er niet.

Er is dus een wonder geschied, dit is duidelijk; maar nu is tweeërlei mogelijk òf dat Jezus lichaam doordringbaar was en door de deur heenging, zooals de Lutherschen leeren òf wel dat Jezus door zijn wondermacht de deuren opende.

Als de vraag nu zoo gesteld wordt, dan geven Act. 12 : 10 en en 16 : 26 het antwoord. Ook daar stonden menschen voor κεκλεισμέναι θυραὶ, die door die gesloten deuren heenkwamen; alleen met een gewoon en niet met een verheerlijkt lichaam; terwijl de poorten gesloten waren en zonder dat de cipier open deed, kwamen Petrus en Paulus buiten de gevangenis. Wat is nu hier, in deze volkomen analoge gevallen de verklaring der Schrift zelf, — dat zij door de deuren heendrongen? Neen, dat de deur αὐτομάτη openging, en zij zoo er door heen kwamen.

Waar wij nu in Joh. 20 : 19 alleen vermeld vinden, dat de deuren gesloten waren en Jezus er toch door kwam en in de Acta tweemaal een dergelijk geval voorkomt met de verklaring er bij, dat de deuren geopend werden, daar dwingt de Schrift ons ook deze plaats zoo te verstaan, dat de Heere door zijn wondermacht de deuren αὐτομάτως geopend heeft.

Ook beriep men zich van Luthersche zijde op Luc. 24 : 31 „dat Hij weg kwam uit hun oogen" en men meende hieruit te kunnen bewijzen, dat de Heere een etherisch lichaam gekregen had en nu op onbegrijpelijke wijze uit hun midden verdween.

Maar gelijk blijkt uit Joh. 10 enz. bevat Jezus reeds voor zijn lijden en sterven deze eigenschap evenzoo, want daar lezen wij, dat de Heere midden onder de Joden stond; dat zij Hem grijpen wilden en dat Hij uit hun midden weg kwam, zonder dat zij de handen aan Hem konden slaan.

Daarentegen in positieven zin is er op te wijzen, dat de Heere nog de litteekenen in zijn voeten en handen droeg en de wonde in zijne zijde en dat Thomas daar opzettelijk op gewezen wordt om hem de waarheid van de opstanding te bewijzen. Dat Jezus na zijn opstanding brood en visch at, niet om zich te voeden, maar om hun de waarheid van zijn lichaam te toonen.

Dit neemt echter niet weg, dat er verschil was tusschen zijn lichaam voor en na de opstanding; het blijkt daaruit, dat Maria Magdalena Hem niet herkende en evenmin de Emmausgangers. Dit doet intusschen de realiteit van Christus

lichaam niet te niet, maar toont alleen zoodanig onderscheid, als wij ook bij de afgestorvenen verwachten; reeds bij stervenden wordt soms het gelaat met een hemelschen glans overtrokken.

En nu ten slotte een enkel woord over den status.

Er is bij den Heere een verkeeren in een anderen status; Hij heeft n.l. na zijne opstanding geen aardschen status meer; Hij is niet meer een burger van Jerusalem, een Jood; door het vonnis aan Hem voltrokken is Hij uit de burgermaatschappij van Israel uit en aan de behoeften van het aardsche leven onttrokken. Hij eet niet meer uit honger, maar alleen om de waarheid van zijn opstaan te bewijzen.

Dat niet verkeeren in een aardschen status, verklaarde Jezus tot Maria met deze woorden: „Raak Mij niet aan, want Ik ben nog niet opgevaren tot mijnen Vader; maar ga naar mijne discipelen en zeg hun: „Ik vaar op tot mijnen en uwen Vader." De ongelukkige Hollandsche vertaling geeft den indruk alsof Jezus zeggen wilde: gij moogt Mij wel aanraken, als Ik opgevaren ben. Maar dat kan natuurlijk niet; de bedoeling is: raak Mij niet aan, want Ik ben in een nog niet afgeloopen proces van opvaring, van overgang in den hemelschen status.

In den hemelschen status is Hij natuurlijk niet meer in statu servi (in den hemel zijn alle kinderen Gods in statu regio en dus ook Hij); daarom heet Hij ook niet meer „Koning" alleen, neen Hij is meer. Men wees er wel eens op, dat Jezus nergens Koning genoemd wordt maar altijd Hoofd zijner Kerk. Dit komt daarvandaan, dat Koning te zwak is; maar alleen „hoofd over de Koningin" het rechte uitdrukt; niet „Koning der Koningen" gelijk Nebukadnezar, maar Koningshoofd; eigenlijk is dat „Keizer", maar keizer is een valsche naam, een titel van het wereldrijk, niet door God gegeven; nooit staat er de Keizer, maar de Koning is gezalfd over Sion. Vandaar het gebruik van κεφαλή.

Nu duurt de status regius bij Christus tot eens alle status ophoudt en verdwijnt. Want er is geen status meer, als alle bestrijding van het recht heeft opgehouden. Status is het zetten van palen, perken, tuinen om iedere groep binnen het recht te houden; overal waar status zijn, is een gebrekkige toestand. Satan riep de status in 't leven. Ze blijven dus, zoolang Christus een strijdend Koning is; zoolang niet alles aan zijne voeten onderworpen is, moeten er status, τάξεις blijven. Maar als eens de ure komt, dat ook ἔσχατος ἐχθρός zal te niet gedaan zijn, dan is er geen strijd meer; dan valt voor al het schepsel in den hemel en ook voor de κεφαλὴ τοῦ σώματος de status weg, doordat Hij ὑποταγήσεται τῷ Θεῷ; dan zullen alle perken wegvallen en bij ontstentenis van alle rechtsschending, alleen de heerlijkheid van den Drieëenigen God uitblinken, zoodat het dan zijn zal ὁ Θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν (I Cor. 15 : 28).

LOCUS DE
CHRISTO.

PARS TERTIA.

CAPUT V.

De Mediatoris Officiis.

§ 1. *Het begrip „ambt".*

Het begrip van ambt is geworteld in het begrip zelf van den godsdienst. De roeping van alle creatuur, dat met bewustheid handelen kan, is bij God in dienst te zijn, in dien zin is de volvoering van de levenstaak nu en eeuwig, van engelen en menschen, het dienen van God in het ambt of, gelijk onze Vaderen het noemden, in een goddelijk beroep. Het berust op de drie denkbeelden van recht tot taakverdeeling, recht van taakoplegging en recht om de volbrenging er van af te eischen. Alzoo opgevat vloeit het ambt rechtstreeks voort uit het Heer zijn van God als Schepper van alle creatuur; omdat Hij Heer over elk schepsel is, moet alle schepsel Hem dicto audiens zijn en voor Hem werken; omdat Hij de Souverein is over alle creatuur en Hij aan dit creatuur de bekwaamheid verleend heeft om iets te kunnen uitwerken, beschikt Hij vrijmachtig over alle aldus in Zijn schepping aanwezige menschelijke kracht; en omdat Hij absoluut over alle creatuur te beschikken heeft, is al hun arbeid en bedrijf, wat zij ook doen, uitoefenen van Zijn wil door middel van een door Hem verleend vermogen.

Dit algemeene begrip van ambt neemt echter een speciaal karakter aan, zoodra de eene mensch of engel over anderen gesteld wordt, om als orgaan van de goddelijke overhoogheid en dies met majesteit bekleed, in den Naam des Heeren meerderheid over zijns gelijken uit te oefenen, niet een meerderheid die gelegen zou zijn in de meerderheid van zijn persoon, gaven of krachten, maar eene meerderheid, die uitsluitend hangt aan zijn aanstelling, geheel afgezien van de vraag, of met die aanstelling ook de opzettelijke verleening van ambtsgaven gepaard ging.

Een ambt in laatst bedoelden zin is het correlaat van de zonde. Het treedt daar op, waar door de zonde de rechtstreeksche erkenning van

de overhoogheid des Heeren en de werking van Zijn Souvereiniteit gestuit wordt. Pas na de zonde opgekomen, gaat dit speciale ambt dan ook te niet, zoodra de laatste vijand zal zijn te niet gedaan. Zoo is dit speciale ambt een straf en een genade tevens. Absoluut treedt dit ambt in het Heer zijn van den mensch over den mensch op — zijn Zerrbild, in de slavernij.

Toelichting.

Gelijk wij zien bestaat deze paragraaf uit drie deelen, eerst wordt het algemeene begrip van ambt op den voorgrond gesteld, daarna het speciale karakter van ambt, in den zin van gezag van menschen over menschen en ten derde hoe in de zonde de aanleiding ligt van dit speciale ambt.

Eerst zullen wij dus trachten het algemeene begrip van ambt duidelijk te maken. Dit springt dadelijk in het oog, als wij bedenken, dat het woord ambt ook daar gebezigd wordt, waar van geen macht of overhoogheid van menschen over menschen sprake is, maar van gewone beroepsbezigheden.

In het Oude Testament wordt het woord „ambt" uitgedrukt door de woorden:

1e פְּקֻדָּה van פָּקַד wat oorspronkelijk beteekent snijden met het doel om te verdeelen. Dit woord ziet dus daarop, dat als er een groot werk te doen is, de taak verdeeld wordt en na deze verdeeling een deel aan dezen en een deel aan genen gegeven wordt. Zoo krijgt פְּקֻדָּה de beteekenis van „ambt" een stuk van een taak.

2e אֱמוּנָה van אָמַן = solidum esse — wat vaststaat, bevestigd is. Is men op een gymnasium, dan heeft men niet te vragen: wat zal ik nu doen? — de arbeid voor elken dag is vastgesteld. Maar voor een student is dit niet zoo en dit levert voor velen een bron van tegenspoed op. Zoo is het nu ook in het leven. Er moet gearbeid in den dienst van God; arbeiden wij nu willekeurig, dan handelt men Pelagiaansch. Voelt daarentegen ieder zijn roeping en taak, dan gelooft hij, dat deze vastgesteld is door God, dat het is een decretum Dei — een אֱמוּנָה.

3e מוֹעֵד van יָעַד = decernere; het verschil met het voorgaande woord ligt daarin, dat אֱמוּנָה het resultaat oplevert en מוֹעֵד ziet op de ordinatio, het verordineeren van iets zooals in Ps. 75 : 3 (de mij toegewezen taak).

4e עֲבֹדָה = διακονία, ministerium (van עֶבֶד = διάκονος) dus niet zoozeer arbeid als wel ministerium.

5e יָדַיִם (van יָד hand) iets wat op de hand gegeven, gezet is.

Ambtsdragers heeten in het Hebreeuwsch שֹׁטְרִים van שָׁטַר snijden, graveeren, omdat zij graveerden of liever schreven; een ambtsdrager was iemand,

die schrijven kon. Dit is dus een van buiten ingedragen begrip, dat ons voor het begrip van ambt niet verder brengt.

Speciale ambten worden in het O. T. aangegeven door:

1e כְּהֻנָּה (dezelfde vorm als פְּקֻדָּה) priesterambt.

2e נְבוּאָה profetenambt.

3e מְלוּכָה koningschap.

Terwijl eindelijk naast het begrip van עֲבֹדָה in den zin van „dienst" optreedt het begrip van מִשְׁמֶרֶת (van שָׁמַר) in het hollandsch meest vertaald door „wacht".

In welken zin wordt het woord „ambt" nu gebezigd? — Wij zullen thans aantoonen, dat het ook van diensten wordt gebruikt, die wij niet onder de ambten rekenen.

II Kon. 11 : 18 wordt verhaald, dat de priester Jojada na den moord op Athalia en de kroning van Joas „ambten bestelde in het huis des Heeren", waarmee bedoeld is, dat hij menschen aanstelde, die de deuren bewaakten, de olie in de lampen deden, het vleesch kookten enz.

I Kron. 6 : 31 waar gezegd wordt, dat David enkelen stelde in „het ambt des gezangs"; wij noemen dat geen „ambt"; maar ambt is hier eenvoudig deel van de te verrichten taak.

I Kron. 9 : 22 waar staat, dat David en Samuel de portiers bevestigden in hun „ambt"; wij spreken van het werk van een deurbewaarder nooit als van een ambt.

I Kron. 9 : 26 wordt gesproken van het ambt der kamerbewaarders; vers 31 wordt Mattithja gezegd te zijn in het ambt over het werk, dat in pannen gekookt wordt" — wij zouden hem „kok" noemen.

I Kron. 24 : 3 waar het begrip פְּקֻדָּה duidelijk wordt; David *verdeelde* de priesters naar hun ambt in hun dienst: ambt is dus hier ook de verdeeling van een gemeenschappelijke taak. In vers 19 is het ambt: „te gaan in het huis des Heeren."

I Kron. 26 : 30 staat van de Hebronieten, dat Hasabja en zijne broeders over de „ambten van Israel" waren.

II Kron. 23 : 10 „Jojada bestelde de ambten . . . . die David in het huis des Heeren *afgedeeld* had."

II Kron. 31 : 18 wordt „ambt" in verband gebracht met „wacht" (cf. vers 17) en gelijkluidend genomen.

Ps. 109 : 8 „een ander neme zijn ambt."

Bij al deze voorstellingen hebben wij het denkbeeld van een gemeenschappelijk te verrichten taak, waarvan nu elk deel apart wordt genomen en de opdracht om dat bepaalde deel te vervullen „ambt" (פְּקֻדָּה) heet.

In de 2e plaats wordt het woord „ambt" genomen in het karakter van עֲבֹדָה wat voor de studie van het kerkrecht van belang is. Men stelt het nl. wel eens voor, alsof in het O. T. alleen van ambt en in het N. T. alleen van διακονία sprake is. Ziet men nu het O. T. in, dan merkt men, dat עֲבֹדָה (wat wel door „ambt" vertaald wordt op de meeste plaatsen, maar toch letterlijk „dienst" διακονία beteekent) promiscue met פְּקֻדָּה gebruikt wordt cf. Num. 4 : 19; 7 : 9; 18 : 7; I Sam. 28 : 15 en 17; II Kon. 17 : 13 („door den dienst van alle profeten" d. w. z. door het ambt — niet door den arbeid aller profeten) I Kron. 24 : 3; 28 : 21; Ezra 6 : 18 (niet om God te dienen, maar om de ambten in den tempel te vervullen).

In de 3e plaats loopt „ambt" parallel met het begrip מִשְׁמֶרֶת. De taak van Adam in het paradijs was den hof te bewaren tegen Satan's aanvallen. Vandaar dat altijd het Koninkrijk Gods wordt voorgesteld als in staat van oorlog met Satan. Zoo wordt de geheele taak, die God te doen geeft, voorgesteld als een verdediging van de vesting Gods, en heeten de kinderen Gods „wachters op Sions muren" (men zegt wel eens, dat dit alleen ziet op de bestrijding der ketters — maar dit is niet zoo, ook de stillen in den lande, ook de bidders zijn er onder begrepen, in Sion is een ieder wachter, die een *post*, welken ook, waarneemt) פְּקֻדָּה en מִשְׁמֶרֶת zijn dus één. Num. 3 : 32 „Hunne wacht nu zal zijn" — niet om te vechten of deurwachter te zijn maar — „de ark, en de tafel en de kandelaar enz." — dus het opsteken der lampen, verzorgen der brooden enz. Num. 18 : 8 „de wacht der hefofferen" (de verdediging van de menschen door de verzoening tegenover Satan's aanklacht) cf. verder II Kron. 7 : 6, 31 : 16, Ezech. 44 : 8. Zoo wordt voortdurend het goed bedienen van de ambten als een strijden van den strijd des Heeren voorgesteld. Als een Leviet een beest slacht of het vleesch kookt, strijdt hij den strijd des Heeren en neemt hij de wacht des Heeren waar.

In het Nieuwe Testament vinden wij het algemeene begrip van διακονία, waarin de begrippen van מִשְׁמֶרֶת en פְּקֻדָּה wegvallen en dat van עֲבֹדָה op den voorgrond treedt.

Daarnaast staan:

1e het priesterschap ἱεράτευμα.

2e het profetenschap προφητεία.

3e het koningschap βασιλεία.

Waar als nieuwe ambten bijkomen de ἐπισκοπή en ἀποστολή; en daarnaast met eenigszins onderscheidene beteekenis λειτουργία en δρόμος.

Διακονία wordt ook wel gebezigd van het diakenschap, maar dit is een isoleering van het begrip; de bediening van het Woord en de Sacramenten is

evengoed διακονία. Die geisoleerde beteekenis van διακονία is zelfs de jongere: cf. de Act. 6 : 4 en 6 : 1; van de „bediening des Woords" die de apostelen hielden, ging het over op de διακονία τῶν τραπεζῶν. Zie voorts Act. 12 : 25 (de dienst sc. des Woords, niet van het geld) Act. 20 : 24 (de loop en dienst sc. om te betuigen het Evangelie der genade Gods — dus 't apostolaat) Rom. 11 : 13, 12 : 7; I Cor. 12 : 5 (hier weer algemeen gelijk aan עֲבֹדָה; de gaven, werkingen en bedieningen worden onderscheiden, διακονία is het ambt, ἐνεργήματα de werkingen van het ambt en χαρίσματα de gaven voor het ambt) II Cor. 3 : 7, 5 : 18 (d. w. z. de ambtelijke bediening der verzoening) Ef. 4 : 12, Coll. 4 : 17, II Tim. 4 : 5. Dat is dus het begrip van διακονία; om het goed te verstaan, moest men in onze vertaling op al deze plaatsen bediening door „ambt" vervangen.

Daarnaast loopt het begrip van λειτουργία cf. Rom. 15 : 31, II Cor. 9 : 12.

En eindelijk het woord δρόμος (dat gelijk staat met מְשֻׁכָּרָה) Hand 13 : 25; 20 : 14. II Tim. 4 : 9 (den loop volloopen is niet alleen een zinnebeeldige uitdrukking, maar is voleindigen, wat gegeven was, om af te loopen).

II. Wij zullen nu den wortel, waaruit het begrip van ambt opkomt, aanduiden.

De wortel van het begrip „ambt" ligt in de religio en wel in dat begrip van religo, dat wij in de hollandsche taal beter uitdrukken dan in de Romaansche talen, door het denkbeeld van *godsdienst.*

Er is over de verklaring van het woord „religio" veel gestreden; sommigen wilden er in zoeken een band tusschen God en den mensch, maar dat begrip laten wij varen, omdat het buiten de Schrift ligt; niet Schriftuurlijk, maar paganistisch is.

Het begrip godsdienst daarentegen komt zeer na aan het begrip, dat de Heilige Schrift daarvoor geeft nl. „vreeze des Heeren" εὐσέβεια. Nu is „vreeze des Heeren" òf een zuiver òf een door de zonde misvormd begrip. Is het misvormd, dan duidt *vreeze* aan: angst, schrik, schuilen, wegvluchten. In dien zin zegt Paulus Rom. 8 : 15 „want gij hebt niet ontvangen den Geest der dienstbaarheid wederom tot vreeze," en Johannes (I Joh. 4 : 18) „de volmaakte liefde sluit de vreeze buiten".

Maar het zuivere nog niet troebel gemaakte begrip van „vreeze des Heeren" is פַּחַד; dit blijkt overtuigend uit Mal. 1 : 6. Nadruk valt hier op de woorden: Ben ik een vader, waar is mijn eere; ben ik Heer, waar is mijn vreeze? De verhouding van אֲדֹנִים en מוֹרָאִי vindt zijn vertolking in de voorgaande woorden: een knecht geeft de כָּבוֹד aan zijn heer. Als hier nu het begrip van knecht zijn (d. w. z. de עֲבֹדָה) wordt voorgesteld in natuurlijke en niet in kwade (wegens een of andere misgreep) verhouding en de מוֹרָא als voortvloeiende

uit de כָּבוֹד, dan blijkt hieruit, dat de „vreeze des Heeren" in het O. T. en εὐσέβεια in N. T. (godsvrucht bij ons komt ook van vreeze — furcht) niets anders beteekent dan een staan onder en tegenover den Heere, als een knecht onder en tegenover zijn heer staat om hem te dienen en hem de hem als heer toekomende eere te geven. Dat is dus blijkens deze plaats het begrip van „vreeze des Heeren" en dat is letterlijk, wat wij noemen „godsdienst", want vertalen wij dit in 't Grieksch, dan luidt het διακονία Θεοῦ en in het Hebr. עֲבֹדַת יְהוָה.

Voor goed hebben wij dus uit ons besef te bannen het valsche begrip van godsdienst, dat er bij ons van onze jeugd af is ingeprent door tweeërlei oorzaak; vooreerst omdat wij reeds jong Latijn (religio) en Fransch leerden en daardoor het begrip voor ons iets verwaterds en bedorvens kreeg; ten tweede omdat godsdienst is overgegaan in de beteekenis van „colere Deum"; van „culte" en dus werd het beschouwd als bestaande in bidden, het gaan naar de Kerk enz.

Het begrip van godsdienst onvervalscht genomen is, dat wij in ons geheele leven als slaaf op onze plaats hebben te staan en alleen komen mogen wanneer wij geroepen worden, om dienstwerk te verrichten. Dat begrip nu van godsdienstig en godsdienst is weg, is bedorven en het eenige middel om het oorspronkelijke te herwinnen is daarin gelegen, dat wij er overal en altijd den עֶבֶד יְהוָה inzetten; dan is men er.

Nu is er ten tweede in de Heilige Schrift altoos, waar het het grondbeginsel raakt, ter completeering van het menschelijk besef, aan dat begrip van „vreeze des Heeren" iets toegevoegd. Wij wezen reeds op Rom. 1 : 15; daar wordt aan φόβος toegevoegd de πνεῦμα δουλείας; φόβος drukt hier de angst van den slaaf uit en wordt daarom tegenover υἱοθεσία geplaatst, terwijl omgekeerd in Mal. 1 : 6 de begrippen van „vader zijn" en „heer zijn" als parallel gecombineerd zijn.

Wat is nu het verband tusschen deze twee begrippen? Zie Jes. 43 : 1; hier is ook sprake van godsdienst (sensu praegnante genomen); het begrip van dienst ligt in לִי־אַתָּה = gij behoort mij toe, als de slaaf aan zijn meester; en de basis waarop dit לִי־אַתָּה gefundeerd is, staat in het begin: בְּרָאֲךָ = ik ben de oorsprong van uw natuurlijk leven; יְצָרֶךָ = ik ben de oorsprong van het leven der wedergeboorte. (Daarom staat bij het eerste יַעֲקֹב en bij het tweede יִשְׂרָאֵל de naam van de wedergeborenen) en גְּאַלְתִּיךָ Ik heb u verlost!

En dan nadat deze drie gronden zijn aangegeven — het scheppen, herscheppen en verlossen — wordt gezegd, dat God קָרָא in gelijken zin als de hoofdman tot Jezus zeide: Ik zeg tot dezen dienstknecht: kom! en hij komt en tot genen: ga! en hij gaat. En nu wordt het resultaat van dit alles gegeven in לִי־אַתָּה.

Wij zien dus dat de begrippen van vaderschap en *διακονία*, עֲבֹדָה niet tegen elkander overstaan. Zijn scheppingsrecht maakt, dat Hij als vader over mij te zeggen heeft, maar omdat Hij als Schepper tevens Heer is, is het kind ook tevens עֶבֶד. Maak ze los van elkaar; scheid kind en knecht — en de knecht wordt slaaf (*δοῦλος*); daarentegen vereenig ze en de עֶבֶד — de *διάκονος* is weer geboren en van gods*dienst* kan weer sprake zijn. Zoo vatten wij, dat niet door een toeval, maar door een diepere oorzaak אָב en אֲדוֹנִים bij elkaar hooren en evenzoo *δουλεία* en *υἱοθεσία*, en dat alleen als ze in tegenstelling staan, de *δουλεία* kan gezegd worden door de *υἱοθεσία* op te houden.

Daaruit volgt, dat ieder mensch, ja ieder schepsel in het ambt staat, nl. in het algemeen schepselenambt van te zijn *διάκονος* voor God en wel zoo *διάκονος* in absoluten zin, dat de *Κύριος* niet vraagt wat goed is voor den *διάκονος*, maar de *διάκονος* alleen om den *Κύριος* bestaat.

Vandaar dat de profeten genoemd worden: „mijne dienstknechten de profeten," d. w. z. „mijne ambtsdragers." I Petri 2 : 16 spreekt Petrus de kinderen Gods toe als *δοῦλοι Θεοῦ*; Openb. 1 : 1 staat dat „de openbaring geschied is, om den dienstknechten van Christus te toonen enz."; en dat deze naam van dienstknecht ook in den hemel blijft toont Openb. 7 : 3 en 19 : 5; het is niet een tijdelijke toestand, maar ook in den hemel blijft de gezaligde עֶבֶד יְהוָה.

Vandaar dat, toen de mensch afviel van God, God een nieuwen dienstknecht zocht. Door de zonde ging de godsdienst weg — hij moet terugkomen. De dienst nu keert niet terug of er moet een knecht zijn. Die עֲבֹדָה nu rust ideëel hierop, dat die knecht bereidwillig uit eigen aandrift God de eere geeft; niet omdat hij anders slaag krijgt, maar vrijwillig. Eerst dan is er dienst.

Voorts eischt de eeuwigheid Gods absoluut, dat zijne knechten hem niet nu en dan, maar eeuwig en altoos en met geheel hun wezen dienen. In het gebod: „Gij zult den Heer uwen God liefhebben met geheel uw hart, met geheel uw verstand en met al uwe krachten," ligt dus het wezen van den godsdienst uitgedrukt, omdat de mensch dan eerst dienstknecht Gods is, als het uit het beginsel der *ἀγάπη* komt.

Nu die knecht er niet is door de zonde, moet God een knecht *vormen* (יצר) en die komt in Christus, maar is gesymboliseerd in David en de vromen van Israël; Ps. 18 : 1 : 36 : 1 enz. heet David dan ook „de knecht des Heeren." Zoo keert nu ook het besef daarvan weer terug en zegt de Psalmist (116 : 16): „Och Heere, zekerlijk ik ben Uw knecht, een zoon uwer dienstmaagd" — waarbij heel het volk als de „dienstmaagd des Heeren" voorkomt en hij als daaruit geboren. Zoo in den geheelen Psalm 119.

Maar de eigenlijke „knecht" treedt eerst later op in Jes. 42 : 1; 43 : 1;

44 : 21; 49 : 5; Jes. 52 en 53 — (het lijden van den עֶבֶד יְהוָה om des Heeren wil); Jes 54 : 17 (de uitbreiding over de verlosten des Heeren) en dan in Zach. 3 : 8 het opkomen van dien knecht.

Zoo komt dus eerst in Jezus de Godsdienst; Jezus is de eenige godsdienstige mensch; Hij is de eenige, die God als עֶבֶד gediend heeft. Bij Jezus staat de עֲבֹדָה niet tegenover het Zoonschap; maar omdat Hij de eenige natuurlijke Zoon van God is, kan ook Hij alleen in absoluten zin עֶבֶד יְהוָה zijn.

Dienovereenkomstig nu wordt de עֲבֹדַת יְהוָה uitgebreid over alle creaturen.

1e over de natuur zelf; regen, wind, zon, bliksemstralen, die allen ontvangen bevelen van God; zij zijn dienstknechten vaardig om zijn wil te volbrengen Ps. 104 : 24—35; 149 e. a.; zij moeten nooit beschouwd worden als doode elementen, maar als elementen, die een roeping hebben.

2e over de zedelijke schepselen:

a. over de engelen, ἄγγελος, מַלְאָךְ; dat is iemand, dien ik aux ordres heb; niet als een kruier of meid, om een boodschap te doen, maar zooals een adjudant altijd bij den veldheer staat om zijn bevelen over te brengen. „Zijn zij niet allen gedienstige geesten?" Hebr. 1 : 14. In het Onze Vader wordt de עֲבֹדָה der engelen als het ideale voorbeeld voor de עֲבֹדָה van den mensch gesteld: Uw wil geschiede, gelijk in den hemel, alzoo op de aarde.

b. over de menschenkinderen, die nu evenzoo alle van zuigelingen tot grijsaard de roeping hebben, om in de עֲבֹדַת יְהוָה te staan. Zij krijgen ieder van God hun roeping, taak, werk om te volbrengen en al wat zij deswege te doen hebben, heet daarom hun goddelijk beroep. En die dienst slaat niet op een stuk van het leven, maar op alles, op de verhouding tot onze vrouw en vrienden, ons lichaam en voedsel en wel van de wieg tot het graf, ja tot in de eeuwigheid.

En nu eerst na deze sensus genaralis komt de עֲבֹדָה sensu speciali; van mensch over mensch; d. w. z. de ambten die macht geven. Maar deze twee — genus en species — zijn wel te onderscheiden.

III. Dat Heer zijn van God spreekt zich daarin in de עֲבֹדָה uit, dat Hij als Opperheer de taak *verdeelt* (פָּקַד). Geen schepsel heeft het recht te zeggen: ik wil dit of dat. Als een engel de taak ontvangt twintig jaar lang aan een zondaar het Evangelie te bedienen, moet hij dit doen. Als een mensch de opdracht krijgt, 20 jaar aan een ziekbed te zitten om iemand op te passen, is dat zijn *godsdienst*. God verdeelt de taak; geeft den een koning te zijn, den ander de straten te vegen — beide hebben daarmede tevreden te zijn. In dit denkbeeld van פְּקֻדָּה ligt dus een macht om de ontevredenheid, den broodnijd enz.

te bestrijden, omdat het God is, die met zijn Majesteit te verdeelen heeft.

Ten tweede ligt de Majesteit Gods bij de עֲבֹדָה in de *aanstelling*. Als iemand bij een zieke waakt, niet uit zelfverloochening, maar omdat hij het wel aardig vindt, dan is zijn loon weg; dan eerst oefent men godsdienst als men er zit als door Gods geplaatst; dat ligt in het קְרָא. God roept: Dicto audiens esto. Neen nooit moeten wij iets doen, dan als God het zegt; geen eigenwillige godsdienst; men heeft niet het recht te dienen en zichzelf te verloochen, als God niet roept; alle ἐθελοθρησκεία is vervloekt. Bij alles wat men doet, moet God roepen; dat is het begrip van aanstelling, van אֱמוּנָה, en מוֹעֵד.

Heel het leven is den bouw van een huis gelijk, waarvan God de architect is; een metselaar heeft geen recht om zoo maar eens mee te gaan bouwen, als God hem niet roept; wie zonder aangesteld te zijn aan den arbeid gaat, wordt gestraft. Als ik een huishouden heb en een kok loopt daarbinnen om het vleesch te braden, al is hij dan ook nog zoo'n beste kok — men zou hem de deur uit zetten; en dat omgekeerd de keukenmeid het recht heeft desnoods het eten te verknoeien, ligt daarin dat zij een אֱמוּנָה, en מוֹעֵד heeft.

In het begrip van אֱמוּנָה ligt dus voor goed de uitbanning van alle ἐθελοθρησκεία, van ascetisme, van methodisme, van alle manier van afschaffing, alsof daarin een dienen van God kon liggen.

Daaruit vloeit tevens voort, dat men geen meester is van zijn eigen leven, dat men zijn lichaam niet mag verwaarloozen. Daaruit vloeit het diepe begrip van de Schrift voort, dat ook ons lichaam God toebehoort. Een paard, dat niet wil eten, is slecht, want een paard moet zorgen, dat het kracht heeft om te loopen: zoo moeten wij ook zorg dragen, dat wij in staat zijn den wagen des levens te trekken met ons lichaam.

Zoo is dus alle vaderschap over een kind niet: Ik heb over dat kind te zeggen, omdat ik er de vader van ben, — neen, maar omdat God aan den vader de אֱמוּנָה over 't kind gaf. Als deze אֱמוּנָה wordt afgenomen, heeft men dus niet te murmureeren.

Deze אֱמוּנָה Gods geeft niet alleen overal de verdeeling, maar ook het recht om te handelen. Alle kunsttalent in de wereld is bouwmateriaal van God. Wie zulk een talent van God ontving en het niet tot Gods eere gebruikt, ontsteelt het aan God en is ongodsdienstig.

Alle gaven, aan den mensch door God geschonken, alle vernuft en scherpzinnigheid, alle verbeeldingskracht en opmerkingsgave moet in den *dienst* des Heeren besteed.

IV. Het עֲבֹדַת יְהוָה, zagen wij in de voorgaande observatie, is het wezen van den godsdienst. Thans zullen wij dit in verband brengen met de slavernij.

Het begrip van אֲדֹנִים staat tegenover dat van עֶבֶד knecht. In Jes. 26: 13 vinden wij dit denkbeeld uitgesproken. „Andere heeren behalve Gij zijn „Baal," (heer) over ons geweest." Het begrip בעל sluit in zich het begrip „heerschappij" maar ook van volkomen eigendom en bezit. In Gal. 4 : 1 wordt dit begrip zakelijk uitgesproken en wel van den erfgenaam Κύριος πάντων ὤν staat tegenover δοῦλος. In Act. 10 : 36 en Rom. 10 : 12 komt ook Christus voor als Κύριος πάντων ὤν. In dien zin wordt Hij „de Heere" genoemd en zijne heerschappij is gegrond op een verworven eigendom d. i. bezit.

In dien zelfden lijn geeft de Heilige Schrift nog een ander begrip, wat geheel het zelfde uitdrukt, n.l. dat van ποιμήν. Ps. 100 : 3 en 95 : 6 en 7 doen ons zien dat herder wil zeggen: ik behoor hem toe; dat is de eerste beteekenis van 't woord herder. Vandaar in Ps. 100 : 3: wij zijn de schapen zijner weide en als zoodanig עַמּוֹ (zijn volk) en dit wordt gefundeerd in עָשָׂנוּ, in het feit, dat Hij ons gemaakt heeft, onze Schepper is. Dit alles stemt dus volkomen overeen met עֲבֹדָה. Dat denkbeeld nu van צאן sluit in, dat de Heere absoluut over ons te zeggen heeft, gelijk een mensch absoluut heer is over zijn vee; hij maakt het dood, wanneer hij wil en zoo maakt ook God den mensch dood en levend naar zijn welbehagen.

Waar nu de mensch er op geformeerd en aangelegd is om Gods eigendom te zijn en dientengevolge godsdienst עֲבֹדָה moet hebben, daar spreekt het vanzelf, dat zoodra de mensch den dienst Gods verlaat, hij zich wel inbeelden kan vrijheid te hebben, maar toch blijft hij feitelijk steeds in Gods macht. Overigens al zegt de mensch God den dienst op, dan is hij toch niet vrij, maar vervalt dadelijk weer in een andere עֲבֹדָה, en wel van Satan. Die overgang nu van עֲבֹדַת יְהוָה in de עֲבֹדַת שָׂטָן is ook die van knecht op slaaf — van עֶבֶד op δοῦλος. Het is een fout in onze Statenvertaling, dat woord עֶבֶד promiscue door „slaaf" en „knecht" is weergegeven; het had door „slaaf" moeten vertaald worden overal waar het in malam partem gebruikt is; bijv. de vertaling: „die de zonde doet is een dienstknecht der zonde" deugt niet, dat moet zijn; „slaaf der zonde". „Dienstknecht" moest alleen daar gebruikt, waar het in bonam partem voorkwam.

Daarom gaat de verlossing in de Schrift zoover door, dat ze den mensch uit het bezit van Satan uithaalt, waardoor hij nu weer עֶבֶד יְהוָה wordt, en weer een Heer boven zich heeft — gelijk de Catechismus zegt: „dat ik met lichaam en ziel Jezus Christus eigen ben".

Daar nu na den zondeval het begrip van dienstknecht en עֲבֹדָה vervalscht is, kwam er: 1º despotie voor de massa en 2º δουλεία voor het individu. De

despoot beweert niet alleen te regeeren, maar ook het volk te bezitten naar ziel en lichaam; het geheele volk is dan in staat van slavernij. Despotie is slavernij. Despotie is slavernij naar publiek recht, gelijk slavernij is slavernij naar privaat recht.

Nu heeft de Heere in Israël de slavernij laten bestaan. Zij is Gods werk, zijn straf. Waar de mensch Hem niet meer dienen wil, daar geeft Hij den mensch de wrake van zijn eigen ongerechtigheid in de slavernij. De slavernij moet dus wel afgeschaft, maar niet uit het oogpunt van menschelijkheid. Ware de slavernij absoluut slecht geweest, dan had zij in het O. T. niet kunnen voorkomen en had Paulus aan de slaven geen gehoorzaamheid kunnen aanraden en Onesimus niet kunnen bewegen weer naar zijn meester terug te keeren.

In Israel was ook slavernij, maar daar onder het opzicht van den Κύριος τῶν πάντων en het was eene slavernij, die onmiddellijk kon opgeheven, als er maar de erkenning was, dat het de Heere is, dien wij te dienen en te eeren hebben als onzen Bezitter.

V. Het begrip van *heerschappij.*

Het ambt is voor ons altijd verbonden met het denkbeeld van heerschappij. Daarom heeft de Protestantsche Kerk dit denkbeeld geheel weggeworpen en getoond, dat ambt (עֲבֹדָה) daar niets mee te maken heeft.

Maar nu zullen wij het ambt bespreken in den zin, zooals wij 't gewoonlijk nemen, sensu dominationis. Er is een ambt, een עֲבֹדָה, dat met macht bekleed wordt, om die uit te oefenen. Dit nu is niet absoluut in tegenspraak met het voorgaande. Alle Overheidsambt is ontstaan alleen na, uit en tengevolge der zonde. Gelijk de slavernij een wrake Gods is, zoo is er ook een wrake Gods in de ἄρχοντες — zelfs in die staten, waar vrijheid en goede rechtspraak heerscht. Het ambt zoo opgevat is alleen door de zonde gepostuleerd. In den hemel is geen rechter en rechtspraak, wijl geen overtreding meer. De zonde maakt de ambten noodzakelijk. Waar er een verdrukker opkomt, moet er een macht gesteld om dien verdrukker tegen te gaan. Er ligt dus ook een zegen in het ambt, maar tevens is het vernederend, omdat wij door God onder onze gelijken gesteld worden; hierdoor moeten wij onze schuld leeren kennen tegenover God. — Het ambt bestaat dus propter et ob peccata.

Zoo openbaart het zich ook in het huisgezin. Een aardsch mensch tot Vader te hebben, is vernederend voor den mensch, maar toch ook een zegen, daar hij over ons is gesteld om de schadelijke gevolgen der zonde af te weren. Zoo gaat dit heel het leven door.

Duidelijk ziet gij dit bij Adam en Eva. Uit hun positie blijkt, dat Adam vóór

den val geen heerschappij over Eva had. Ja eigenlijk was de man eer de hulpbehoevende en ondergeschikte, dan Eva; de man zal zijne vrouw aankleven; (דָּבַק) hij heeft een hulpe tegenover zich noodig (Gen. 2 : 24).

Maar na den zondeval is de verhouding omgekeerd. God de Heere komt nu met zijn straf tot de vrouw en zegt, dat van *nu af* haar begeerte tot den man zal zijn en de man over de vrouw heerschen zal (Gen. 3 : 16).

In Gen. 1 wordt ook wel heerschappij aan Adam toevertrouwd, maar die gaat niet over eenig mensch en is uitdrukkelijk beperkt tot de dierenwereld.

Wij hebben dit dus wel te vatten; de heerschappij van den mensch over den mensch is eerst na de zonde als een straf op de zonde gekomen. Vóór den val is de roeping van den mensch om als knecht voor God in zijn hof te werken.

Kwam alle dominatie volgens de Schrift dus door de zonde — diezelfde Heilige Schrift openbaart ons ook, dat alle פְּקֻדָּה in den tegenwoordigen zin van ambt weer verdwijnt, als de zonde verdwijnt. Zelfs het Koningschap van Jezus (als mensch) blijft niet, maar zal Hij weergeven aan den Vader (I Cor. 15 : 24).

Volgens I Cor. 13 : 8 komt ook de profetie als een ingesteld ambt, aan een einde en volgens Joh. 16 : 26 en 27 evenzoo het priesterschap.

Dat de instelling van het ambt sensu dominationis ook gegeven is als een zegen leeren ons Ps. 74 : 9; Prov. 29 : 18 en Jes. 1 : 26.

§ 2. *Het drieledig karakter van het ambt.*

Het ambt draagt èn in zijn algemeen èn in zijn speculatief begrip een drieledig karakter en dat wel naar de drieledige relatie, waarin de mensch tot zijn God staat. Het vloeit als zoodanig voort uit het gebod om God lief te hebben met ons verstand, met ons hart en met al onze krachten en wordt dienovereenkomstig ingedeeld naar het bewustzijn, de genegenheid en de handeling des menschen, of wil men, naar het leven van zijn denken, zijn wil en zijn daad, uitwendig in de organen van hoofd, hart en hand gesymboliseerd. 's Menschen oorspronkelijke en onveranderlijke roeping is God zoo lief te hebben, dat Hij in zijn bewustzijn geen andere wereld van gedachten omdraagt, dan die overeenstemt met de gedachten Gods. In de tweede plaats God zoo lief te hebben, dat in zijn hart voor geen andere wilsuiting plaats zij, dan die overeenstemt met den wil van God. En ten derde God zoo lief te hebben met alle krachten, dat in zijn daad niet anders dan het werk Gods gerealiseerd wordt. Wie dit doet en alzoo Gods hoog gebod volbrengt, is waarachtig mensch en staat en arbeidt en dient voor en onder God als de door Hem geschapene, verkorene en geformeerde profeet, priester en koning. Zoo was het in het paradijs, zoo hield het op te zijn door de zonde, zoo wordt het aanvankelijk weer door de genade, zoo zal het eens weer worden in de eeuwige heerlijkheid.

Hiermee overeenkomstig treedt nu het speciale ambt op, om de zonde te breken. Dit speciale ambt draagt deswege een tweeledig karakter: brak de zonde de heerschappij des Heeren in ons, zoodat wij ophielden Hem zoo lief te hebben, dat wij profeten, priesters en koningen waren, zoo treden nu in deze speciale ambtdragers personen op, die tegelijk èn de heerschappij van God bij en over ons representeeren in ons bewustzijn, voor ons hart en bij onze handelingen èn tegelijk omgekeerd in onze plaats voor God staan, om Hem in onzen naam als profeet te eeren, als priester te verzoenen en als koningen Zijn wil te volbrengen.

De aldus aangestelde profeet heeft de dubbele roeping derhalve èn

om ons denken gevangen te nemen onder den raad Gods èn om in onzen naam Hem de eere Zijns Naams te geven.

De aldus geordende priester heeft de dubbele roeping èn om ons hart gevangen te nemen onder schuld en boete èn tegelijk om in naam van ons zondig hart de reine offerande voor God te stellen.

En eindelijk de aldus aangestelde koning heeft de dubbele roeping om ons gevangen te nemen onder de overhoogheid des Heeren en tegelijk in onzen naam Gods wil te volbrengen.

Toelichting.

Het doel van deze paragraaf is de profetie, priester- en koningschap in zijn innerlijke noodzakelijkheid en samenhang te doen begrijpen.

De gewone voorstelling is deze, dat in Israël priesters, profeten en koningen waren en dat men nu bij het onderwijs gemakshalve deze benamingen op Christus toepast tot toelichting van zijn werk. Tegen die laffe manier van spreken moeten wij in beginsel opkomen om tegenover zulk een ijdele beschouwing de overtuiging te plaatsen, dat de profetie, priester- en koningschap afgezien ook van den Christus, noodzakelijk gegrond liggen in de geaardheid van de menschelijke natuur en het menschelijk wezen, zooals God den mensch maakte en tegenover Zich stelde.

Wij hebben hier niet te doen met iets, wat zoo maar eens voor Christus verzonnen is, of bij Israël ingesteld, of om de zonde gekomen, maar met grondtrekken van het menschelijk zijn en bestaan. Als deze woorden niet bestonden, wij zouden ze moeten uitdenken, omdat met geen andere woorden juister kan uitgedrukt, wat de actie van den mensch in relatie tot God is.

Daarom hebben wij er op gewezen, dat er op drie dingen te letten valt in des menschen bestaan tegenover God.

1e op de wereld van het bewustzijn;

2e op de wereld van het hart;

3e op de wereld, waarin wij naar buiten actie doen optreden.

Hiermede wordt geen trichotomie geleerd, maar dichotomie, die leidt tot trilogische levensuiting. Men zal dit verstaan, als wij een mensch met een engel vergelijken; bij een engel hebben wij niet te doen met trichotomie of dichotomie, bij hem is van geen τέμνειν sprake, want hij heeft maar één substantie. (Bij den mensch wel, want die heeft twee substantiën, een zichtbaar en een onzichtbaar, een uitwendig en een inwendig wezen, een σῶμα en een ψυχή). Maar omdat een engel een wezen van één substantie is, daarom heeft hij toch wel onderscheidene levensuitingen naarmate hij denkt of wil en ten slotte de vrucht van dat denken en willen, werken doet op de buitenwereld. Deze

drie — denken, willen en werken — bestonden bijv. bij den Engel, die Sanherib's leger sloeg, evengoed als bij ons, hoewel een Engel asomatisch is.

Daar deze drie levensuitingen zelfs bij asomatische wezens voorkomen, blijkt dus dat deze trilogische indeeling met de trichotomie niets te maken heeft, het doet er niet toe of men den mensch mono-, dicho-, tricho- of tetratomistisch stelt, de levensuiting blijft altoos trilogisch.

Gelijk in het eeuwige Wezen wel onderscheidingen zijn van de inwendige daden, maar de uitwendige daden één zijn, zoo ook bij den mensch: ofschoon innerlijk vele gedachten, overwegingen en neigingen samenwerken, de levensuiting is altijd uit de drie innerlijke factoren saamgesteld.

Wij moeten nu den mensch in het paradijs, in het Werkverbond nemen. Wat was toen het gebod? — hetzelfde als wat Jezus voor ons resumeerde in de woorden: „Gij zult liefhebben den Heere uwen God met geheel uw hart en met geheel uwe ziel en met geheel uw verstand en met al uwe krachten." Hiermee heeft Christus gewezen op één liefde, die zich uiten moest in hart, verstand en in de krachten (δυνάμεις). Dat elders „ziel" er bij staat, is een resumtie van deze drie te zamen.

„God lief te hebben met geheel ons verstand" — de Heere Christus poneert dus, dat de mensch in het paradijs zoo gesteld was, dat hij een verstandswereld had, waarvan hij zich bewust was, en dat hij daarin niet te werk mocht gaan zooals hij wilde, naar willekeur, maar dat heel dit denken met al zijn vermogens stond onder de hoogheid Gods en onder het gebod Hem lief te hebben.

Daarnaast plaatst Jezus het gebod „God lief te hebben met heel ons hart"; dit wordt er dus naast gesteld als iets anders. Raadplegen wij nu ons hart, dan vinden wij, dat tot de wereld van het verstand hoort: de wereld van beseffen, gewaarworden, opmerking, indenken, het overwegen van het verband, het oordeelen i. e. w. alles, wat op het redebeleid ziet, wat tot het terrein van het bewustzijn behoort. Daartegenover wordt gesteld de wereld van het hart, van sympathie en antipathie, neiging en genegenheid, hartstocht en wil i. e. w. alle uitingen, die haar wortel hebben in het wilsleven. In het terrein van het bewustzijn is alleen beschouwing zonder toepassing op het *ik*; in het hart wordt alles op het *ik*, op zich zelf toegepast.

Zoo krijgt men eindelijk de derde wereld; want Christus noemt ook het „liefhebben van God met al onze krachten". Wat zijn krachten? „Krachten" is de samenvatting van de begrippen van vermogens, waardoor de mensch na gedacht en gewild te hebben een daad tot stand brengt; m. a. w. voelbaar maakt naar buiten, wat hij dacht en wat hij wilde.

Had de Heere Jezus nu dit gebod als een nieuw gebod gegeven om de vroegere geboden te overtreffen (gelijk de Groningers valschelijk beweren), dan viel hieruit natuurlijk niets af te leiden, maar waar de Heere blijkens het verband

niets deed dan de wetten van het O. T. repeteeren en deze uit het O. T., uit het werkverbond in het genadeverbond inzetten — daar blijkt, dat de mensch oorspronkelijk drieërlei roeping en vermogen had: God lief te hebben met verstand, hart en daad; dat alzoo Gods beeld, waarnaar de mensch geschapen is, teweegbracht, dat de mensch een drievoudig liefdesorgaan bezat om God lief te hebben met zijn bewustzijn en wil en in de uitwerking van die beide naar buiten.

Die drie nu zijn gesymboliseerd in de drie machtige organen, waarmede de mensch in het leven functionneert n.l. het hoofd, waarmee hij denkt; het hart, waarmee hij liefheeft; de hand, waarmee hij toetast.

Uit het gezegde blijkt, dat de עֵבֶר met het verstand (de profetie); de עֵבֶד met het hart (het priesterschap) en de עֵבֹד van de daad (het koningschap) niet eerst van latere instelling zijn, maar met het beeld Gods den mensch zijn ingeschapen.

II. Het woord „ambt" heeft ook in het Hollandsch en in de andere talen nooit het begrip van heerschen, maar altijd van dienen in zich. Het is alsof in de taal zelf het bewustzijn leeft, dat niet pas, toen God mensch over menschen stelde, het ambt ontstond, maar dat het zijn grond heeft in de paradijsordinantiën.

De drie woorden in de europeesche talen daarvoor gebruikt zijn *office*, *charge* en *ambt*. Office in het Fransch; officio in het Italiaansch en Spaansch; charge in het Engelsch; ambt in het Germaansch.

Gaan wij nu de oorspronkelijke beteekenis van officium en ambt na, dan zien wij, dat beide beteekenen: in gehoorzaamheid handelen." Officium is plicht; *facere* aliquid *ob* aliquem; iets doen ter oorzake van iemand, omdat deze hooger is.

Hetzelfde ligt in ambt. De oorspronkelijke vorm is „andbachti;" in het O. H. D. ambacht, in het M. H. D ambet en ammet. In het Gothisch is andbahts een knecht, slaaf, evenals עֶבֶד in het Hebreeuwsch, want andbahtjan is = dienen; een meid (ancilla) heet dan ook ambaht d. w. z. een dienende persoon. Caesar de Bello Gallico VI. 15 geeft ook op: „Servi apud Gallos „ambactus" appellantur" en Festus verhaalt van Ennius: Ambactus apud Ennium lingua gallica servus appellatur.

Lang is er gestreden over de vraag of het een Keltisch of een Germaansch woord is, beide malen is de beteekenis echter = officium. Is het een Germaansch woord, dan komt het van *and* (ob) en *bah* (fac) of van *and* (ob) en *bak* = rug (cf. Eng. back), dus = pedissequus. Is het Keltisch, dan komt het van *ambi* (umb — om) en *ag* (agere handelen). Beide keeren is het dus 't zelfde als

officium en heeft het den zin van „minister, slaaf, bediende." De beteekenis is dus letterlijk dezelfde als עֲבֹדָה en διακονία.

Deze vergelijking met de andere talen dient niet om een etymologische verklaring van 't woord ambt te geven, maar om aan te toonen dat het begrip in 't taalbegrip van alle volkeren een algemeen menschelijk verschijnsel is, wat ons dus terugvoert tot den staat van het paradijs.

III. God de Heere plaatst nu den mensch in het paradijs לְעָבְדָהּ en לְשָׁמְרָהּ; de mensch is dus in Gods dienst gesteld en alle drie: verstand, hart en daad zijn voor God in beslag genomen en dat wel geheel.

Nu is de vraag: is hier maar één gebod of in elk gebod twee geboden? Dit juist te begrijpen doet ons geheel den locus de Officiis inzien. Het antwoord is: er zijn in elk gebod *twee* geboden. Die twee liggen hierin, dat men bij elk der drie receptief en actief moet zijn.

God lief te hebben met zijn *verstand* is:

receptief opnemen, wat God zegt en

actief reproduceeren van het geschonkene tot lof, eerbiedenisse en dankzegging aan God.

God lief te hebben met zijn *hart* is niet eigen genegenheden fabriceeren maar

receptief de lusten en neigingen van zijn hart laten beheerschen door de neigingen des Heeren, en ook

actief in de werkingen van den wil nu op God aanwerken en Hem toebrengen al de uitingen der liefde en al de genegenheden des harten.

En eindelijk God lief te hebben met de *daad* bestaat niet alleen daarin om in den naam des Heeren te heerschen, maar omgekeerd

receptief zich eerst door God te laten beheerschen en dan

actief dienstvolgens te heerschen in Gods naam. Dus eerst de macht Gods receptief in zich op te nemen en haar daarna te reproduceeren en naar buiten te laten werken.

Het ambt van profeet, priester en koning is dus niet bijkomstig, maar geworteld in het wezen der menschelijke natuur.

Dat er door de zonde in dat ambt een schakeering ontstond, heeft niet veel toelichting noodig. Het is duidelijk dat de overheid na den val iets anders is dan Adam als koning in het paradijs; vóór den val had nooit een mensch macht over een ander mensch, na den val wel. Dat is het vaste kenmerk.

Wanneer ik nu deze drie ambten neem, is elk dier ambten zoowel vóór als na de zonde een medaille met twee zijden, de eene receptief, de andere actief, en op die twee zijden van elk ambt in elk dier stadiën dient scherp gelet.

Wat is nu in het paradijs vóór den zondeval de receptieve en wat de actieve actie van profeet, priester en koning?

1e De *profeet.*

Wat heeft deze receptief, wat actief te doen?

Receptief heeft de profeet zijn gedachtenwereld voor God beschikbaar te stellen. Het huis zijner gedachtenwereld moet hij niet zelf bewonen, geen vreemde gasten er in dulden, maar er God in laten wonen. Hij heeft van God een bewustzijn ontvangen; den inhoud daarvan moet hij niet zelf maken, niet van derden vragen, maar uitsluitend ontleenen aan den Heere zijn God. Hij moet ook voor zijn bewustzijn God erkennen als de eenige fontein aller goeden en al wat niet uit God vloeit, beschouwen als kwaad en dus weren uit zijn bewustzijn. Christus' standpunt in al zijne betuigingen tegenover zijn discipelen en zijn vijanden komt altoos hierop neer: „Mijne leer is de mijne niet, maar des Vaders, die Mij gezonden heeft; mijne spijze is den wil mijns Vaders te doen." En alle religie (van de profetische zijde beschouwd) bestaat daarin, dat men het kader van zijn gedachten, de wereld van zijn denken, de kamers van zijn bewustzijn niet zelf vult, niet bevolken laat door Satan of zijn medemensch, maar uitsluitend door God den Heere.

Actief. Wat is het actieve, dat de mensch, voor de zonde in het paradijs inkwam, te doen had van de profetische zijde genomen? Hij heeft God te *loven*; dat is het werk van den profeet; d. w. z. de gedachtenwereld, waarmee God de Heere hem vervult, moet hem in verrukking brengen, rijk maken, vervoeren; hij moet het schoone en heerlijke daarvan niet voor zich zelf houden maar *uitspreken;* daar komt het op aan. De menschelijke taal bereikt dan eerst haar τέλος, als ze strekt om de groote werken Gods te verkondigen. Vandaar dat op het Pinksterfeest, als die schare van apostelen de werken Gods verheerlijken en niets dan de Heilige Geest in hen dringt, zij zooals zij daar staan, eigenlijk de paradijsprofeten zijn. — Daar waar tegenstand opkomt, neemt dat *loven* den vorm aan van *belijden.* Op een eiland, waar niets dan geloovigen zijn, vervalt alle belijdenis. Men kan niet belijden, als er geen tegenstander is; een confessie onderstelt altoos iemand, die niet velen kan, dat ge zoo spreekt, die u lijden wil aandoen. Daarom heet het *belijden.* Belijden is het nooit, als er geen lijden uit voortvloeit (belijden komt etymologisch van lijden). Voorts, waar men met onwetendheid te doen heeft, wordt dit loven *prediking.* Maar onder alle deze drie vormen is de paradijsprofeet tot geen andere taak geroepen, dan om de gedachtenwereld, uit God in zijn bewustzijn gevloeid, te reproduceeren.

Ware er geen zonde gekomen, dan zou er nooit een eigen of een satanische gedachte in het menschelijk bewustzijn gekomen zijn, maar alleen gedachten

uit God, en dan zou hij nooit iets anders bedoeld hebben, dan God te verheerlijken, Hem te loven om zijn deugden, te belijden tegenover Satan en te prediken aan onwetenden. Daarom zingen de profeten in de psalmen ook steeds: Ik zal Zijnen naam vertellen in eene groote gemeente.

2e De *priester.*

Thans nemen wij den mensch als priester in het paradijs vóór den val.

Wat de profeet is ten opzichte van het hoofd is de priester ten opzichte van het hart. Is bij den profeet het wezen der zaak dit: dat hij receptief geen andere gedachten heeft dan uit God, bij het priesterlijk ambt is het

receptief, dat hij geen andere bewegingen en neigingen in zijn hart hebbe, dan die door God daarin zijn uitgestort. Het priesterlijk ambt buiten de zonde is ons in Rom. 5 : 8 geteekend. Gelijk het hoofd bewoners op kan nemen, zoo neemt ook het hart bewoners op; dit wordt ons zoo door Jezus voorgesteld in de parabel van den man, die, toen de daemon was weggegaan, zijn huis met bezemen keerde en versierde, maar het leeg liet, zoodat na een tijd de daemon met zeven andere geesten weerkeerde. Wat zijn nu de bewoners van ons hart? Dat zijn de trekken, genegenheden, tochten van ons hart, i. e. w. alles wat aan ons hart een richting links of rechts geeft. Nu is het door de zonde dat in dat hart allerlei invloeden, genegenheden van Satan, van de wereld of van ons zelf voortkomen. Goed is het alleen, als het hart zuiverlijk de actie Gods ondergaat. „Wat heb ik nevens U omhoog, wat zou mijn *hart* op aarde nevens U nog lusten" — dat moet de toestand van het hart zijn. Alle beweging van ons hart moet door God in ons gebracht zijn, medegedeeld zijn aan ons uit zijn hart; ons hart moet niet draaien om eigen spil, maar met al zijn raderen verbonden zijn aan Zijn spil en door Hem in beweging worden gebracht, evenals in het visioen van Ezechiël de raderen en de velgen (d. w. z. de Cherubijnen) zich bewogen daarheen, waar de Geest des Heeren ging. — Dit is het priesterlijk karakter van het menschelijk leven receptief genomen.

Actief. Hier blijft het echter niet bij; dit recipieeren is niet doelloos, maar strekt om een tweede oorzaak te constitueeren, een menschelijke factor te doen geboren worden. Wanneer de menschelijke actie gaat werken, moeten die neigingen, die door God in beweging gezet zijn, zich naar God wenden. „In Uw licht zien wij het licht" — roept de profeet in het paradijs uit; maar zoo ook de priester: „met Uwe liefde kunnen wij alleen U, o God! beminnen." Het karakter van den priester bestaat dus daarin, dat hij zichzelf als offer voor God op 't altaar legt en door geen andere vlam dan door de goddelijke liefde op dat altaar in gloed wordt ontstoken.

3e De *koning.*

Niet alleen is er voor den mensch in 't paradijs een leven van het hoofd

en een leven van het hart — maar ook een leven van de werkelijkheid om hem heen, waardoor hij in contact komt met den κόσμος. Hoe zal dit contact nu zijn? Is het zoo, dat hij beheerscht wordt door den κόσμος — dan is hij slaaf — is het zoo, dat hij den κόσμος beheerscht — dan is hij koning.

Receptief. Wil nu de mensch over dien κόσμος heerschen, doordat hij de kracht daar uit zich zelf put of van een ander ontvangt, dan valt hij van God af. Daarom zeide Satan tot Jezus, toen hij Hem op een hoogen berg gebracht en de koninkrijken der wereld getoond had: „dit alles, heel dezen κόσμος zal ik U geven, zoo Gij nedervallende mij zult aanbidden." Zoo wilde hij Hem tot zonde verleiden. Het willen heerschen over den κόσμος, daarin ligt de zonde niet, wat dàt is een aspiratie door God in ons ingeplant. Maar de vraag is: aan wien ontleen ik de macht en de kracht om dien κόσμος te beheerschen? De wereld en Satan zeggen: kom bij mij, ik zal u die macht geven en de mensch luisterde naar hen; ziedaar de kroon weggeworpen en de mensch slaaf geworden. Daarom is dit onze rechte stand dat, evenals ons bewustzijn zijn inhoud ontvangt uit God en het hart alle trekken en neigingen ontleent aan God, ons ik in den strijd met den κόσμος alle macht en recht om dien te beheerschen alleen aan God ontleent. En wanneer dan op den berg, waar Christus verheerlijkt wordt, Mozes en Elia bij Hem zijn en Hem toonen, dat Hij zijn uitgang volbrengen moest in Jerusalem, dan kiest Christus toch, ook al loopt de weg daartoe over Gethsemane en Golgotha, om van God het koningschap te ontvangen. Zoo nu ook met ons. Willen wij heerschen — dat is goed; dat is onze plicht; maar niet langs den goedkoopen en gemakkelijken weg van Satan, want dat is zonde, maar door van God daartoe het recht en de macht te ontvangen. Als Adam in het paradijs alzoo van God zijn recht ontvangt, zoodat hij heerschappij krijgt over den κόσμος, dan is hij koning receptief bij de gratie Gods.

Actief. Doch ook hier is een keerzijde. Als de mensch den κόσμος wil beheerschen voor zichzelf, om zelf de groote man te zijn — dan is dit weer een verbeuren van zijn koningskroon. Neen, dan alleen is hij koning, als hij dien κόσμος beheerschen wil alleen voor God.

Ziedaar de positie buiten de zonde gerekend.

Nu hetzelfde na den zondeval.

1e De *profeet.*

Receptief. De חֹזֶה, de ziener heet hij, die 't niet uit de wereld krijgt, niet uit zich zelf, maar 't ziet uit de gezichten des Almachtigen, die voelt, dat hij zijn oogen van buiten sluiten moet en van binnen moet openen en bidt: „Open, Heere, mijne oogen opdat ik aanschouw de wonderen uwer wet." Het zien van Gods gezichten (cf. Bileam); het hooren van 's Heeren woord: „de

Heere heeft tot mij gesproken" — dat alles ziet op de receptieve zijde.

Actief. Aan de andere zijde is de profeet geroepen om נָבִיא te zijn, te ebullire, uit te laten stroomen, wat hem van God gegeven is, God te loven, te belijden en te prediken. Maar tusschen den toestand vóór en na den val is dit verschil, dat na den val de profeet alleen door buitengewone openbaring profeet kan zijn, terwijl hij 't vóór dén val vanzelf is; dat hij na den val profeet voor anderen is, en in het paradijs ieder profeet is op zijn eigen terrein. Daarom is het heerlijke van het Nieuwe Verbond, dat Mozes' bede vervuld is: „Och, dat al het volk des Heeren profeten ware" (Num. 11 : 29), dat de paradijstoestand weer intrad; dat niet alleen de predikant (gelijk men wel eens zegt) maar elk kind van God profeet is evenals hij priester en koning is.

2e De *priester.*

Bij den priester vóór den zondeval komt de impuls alleen van den Heere en wijdt de priester zijn hart als offerande aan den Heere.

Na den zondeval komt de impuls niet meer in hem en kan hij zich niet meer wijden; daarom komt de wet als impuls van buiten en in plaats van den mensch het dier als offerande, dat wel slechts een dier is, maar zonder zonde, en dat alles heenwijzende op den Eenige, die als mensch weer geofferd kon en geofferd is op Golgotha.

3e De *koning.*

De mensch is in den κόσμος verzonken en opgegaan; hij is met den κόσμος geassimileerd, dus die nu koning wordt, heerscht over den κόσμος én over den mensch in den κόσμος, want de mensch behoort tot dien κόσμος; vandaar dat de overhoogheid over menschen en de macht om als koning te heerschen alleen aan de gratie Gods mag ontleend. Dus ook hier receptief en actief.

In het oog moet gehouden, dat de mensch in alle drie de ambten plaatsbekleedend is; niet enkel in het ambt van priester, maar evenzoo in dat van profeet en koning. De priester is plaatsbekleedend, zoowel receptief als actief, de profeet is plaatsbekleedend: degene, die God looft, terwijl anderen zwijgen, gelijk de priester voorbidt voor wie niet bidden kan; de koning is plaatsbekleedend, omdat hij voor het Godsrijk strijdt en het in stand houdt, terwijl de anderen er tegen in worstelen.

Bij de onderscheiden bespreking van Christus' ambt zal dit nader uiteen worden gezet.

Saamvattend krijgen wij dus:

1e dat de wortel der zaak in het beeld Gods lag; hoe meer de mensch profeet is, hoe meer hij 't beeld Gods in zijn hoofd draagt; hoe meer de mensch priester is, hoe meer hij Gods beeld in zijn hart toont; hoe meer de mensch koning is, hoe meer hij Gods beeld in zijn heerschappij over de Schepping doet uitkomen.

2e dat deze zaak wortelt in 't gebod, omdat de resumptie van het gebod is God lief te hebben, met hoofd, hart en alle kracht; dus als profeet met 't verstand; als priester met hart en ziel; als koning met hand en krachten.

3e dat de uitgang en bestemming van den geheelen mensch in dit drievuldig ambt ligt uitgesproken, omdat het karakter van deze drie ambten hierin ligt, dat de mensch met bewustzijn, hart en hand uit God, door God en tot God denkt, leeft en handelt.

§ 3. *Het ambt en de val.*

Het oorspronkelijk in 's menschen natuur en bestemming vastgezette ambt was, ongedeeld in zijn drievoudige volheid, op elken mensch als zoodanig gelegd en kleefde in het werkverbond. Door den val echter verloor de mensch de bekwaamheid om dit oorspronkelijk ambt hetzij geheel, hetzij gedeeltelijk te vervullen tengevolge waarvan het deels ontaardde in zondige caricatuur, deels als een schim zich voortsleepte en deels ophield. Hiermede verviel het intusschen niet, integendeel was het met het oog op den val reeds van eeuwigheid door Gods raad op den Middelaar gelegd, die hiertoe verordineerd en gezalfd, als mensch optrad en nu als mensch zonder zonde, van zelf, Hij alleen en Hij voor allen, in het drievuldig ambt stond. Op Hem kwam dit, gelijk het in de schepping op Adam was gelegd; op Hem kwam het in dien gewijzigden vorm, die door het bestaan eener zondige, verdwaasde en ontzielde wereld gevorderd werd; en ook op Hem kwam het niet om Zijnentwil maar terwille van die wereld, opdat Gode in weerwil van de zonde Zijn eere uit dit Zijn werk zou toekomen.

Toelichting.

I. De bedoeling van de eerste zinsnede dezer paragraaf is om uit het contingente in het noodzakelijke te komen. Het karakter van de geheele Gereformeerde Theologie ligt hierin, dat ze bij elk punt uit het contingente uitkomt en doordringt in het noodzakelijke; dat Christus alzoo *moest* lijden en tot zijne heerlijkheid ingaan; dat wij niet met iets toevalligs te doen hebben, maar met noodzakelijke gegevens, die vastliggen in den wortel der plant.

Zoo dikwijls nu in de laatste eeuw in de Kerke Christi van Christus' ambten gesproken werd, heeft men nimmer die noodzakelijkheid gevoeld of aangetoond; men sprak nu eenmaal van zijn profetisch, priesterlijk en koninklijk ambt, maar ratio necessaria bestond daar niet voor; men kon evengoed andere namen gebruiken. Vandaar dat de latere theologen zeiden: schaf ze af; spreek liever van den „mensch in zijn wezenlijke volheid"; die oude Joodsche namen — daar voelen wij niets voor; daar hebben wij niets aan.

Voordat wij dus tot de behandeling der ambten overgaan, moet eerst het δεῖν, de ἀνάγκη dezer ambten gevat. En wel met name op dit punt, omdat hierin

tevens schuilt de quaestie der plaatsbekleeding en ongelukkigerwijs het begrip van Christus' plaatsbekleeding een geheel fortuit begrip geworden is. Men belijdt wel, dat hij voor ons leed, maar waarom begrijpt men niet; en dan komt de aanklacht van de „bloedtheologie, die den onschuldige voor den schuldige sterven laat" en dan is het plaatsbekleedend lijden weg en komt de Ethische theologie, die de verzoening terugbrengt tot de kribbe van Bethlehem en leert, dat zij in de vermenging der goddelijke en menschelijke natuur bestaat; en dan komt het Neo-Kohlbruggianisme, dat zegt, dat Christus onze erfschuld droeg. En hoe onzinnig en ongoddelijk deze gedachte is, toch heeft zij een betrekkelijk recht, in zooverre zij te kennen geeft, dat het plaatsbekleedend lijden niet fortuit kan zijn. En dit hangt weer saam met het ambt, omdat de plaatsbekleeding in het ambt schuilt.

Tot dusver hebben wij een poging gewaagd om bij de verklaring van het ambt terug te gaan tot den toestand vóór den zondeval. Onze beste Theologen begingen altijd de fout, dat zij de ambten alleen respectu peccati namen en zeiden: Christus is uitsluitend profeet, omdat ons verstand verduisterd is; priester, wijl wij zondig zijn; koning, omdat wij tegenover Satan staan. Dit nu maakt den indruk, dat er dus geen ambt zou geweest zijn, als er geen zonde was tusschenbeide gekomen. Door dat laten optreden van de ambten respectu peccati wordt het ambt contingent. Om daaraan te ontkomen moet men in het paradijs zelf zijn fundament zoeken en Adam nemen, zooals God hem schiep, eer er van zonde sprake was. Later zullen wij zien, hoe de quaestie van de oboedientia activa en passiva, nooit tot helderheid kon komen, omdat men dit voorbijzag. De Catechismus heeft met wonderbaar instinct dit begrepen, als hij zegt: „dat Adam geschapen is om God Zijnen Schepper recht te kennen, Hem van harte lief te hebben en met Hem in de eeuwige zaligheid te leven", want in die drie ligt het drievoudig ambt in: het kennen wijst op den profeet; het liefhebben op den priester; het leven in de eeuwige zaligheid d.i. het heerschen van den koning. Die drie nu hebben weer hun vasten grond in de wijze, waarop God den mensch schiep naar zijn beeld; dat werd aangetoond in de vorige paragraaf, die psychologisch-analytisch in den mensch inging en aantoonde, hoe de intermediate juxtapositie van den mensch maakte, dat deze trilogische werking naar twee zijden ging: naar God (receptief) of naar de wereld (productief). Vat men dus, dat God den mensch schiep trilogisch en bilateraal en dat uit die creatie van den mensch en zijn intermediate positie de werkzaamheid van hoofd, hart en hand volgt, dan volgt daaruit noodzakelijk het bestaan van een drievoudig ambt. Neem desnoods voor dat drievoudig ambt andere namen als de zaak maar vaststaat en de zaak is: dat de uiting van den mensch drieledig is en in elke

uiting een actieve en een passieve zijde voorkomt. Maar neen — ook die namen zijn niet contingent, maar uit de zaak zelf voortgekomen, met het leven saamgestrengeld, zoodat nooit juister namen te vinden zijn. De naam „ambt" zelf ligt daarin opgesloten, dat ze עֶבֶד, δοῦλοι zijn.

De paragraaf voegt er bij: „kleefde in het werkverbond." Wanneer wij n.l. met onze gedachten teruggeleid worden tot het paradijs en spreken van den mensch als עֶבֶד יְהוָה en wij bij een andere gelegenheid hooren van het werkverbond, dan staan deze twee niet los naast elkaar; ze hebben iets gemeen en daarom zullen wij trachten het verband tusschen die beide aan te toonen.

Wat is het werkverbond? Zie daarvoor: Dr. A. Kuyper: „de Leer der Verbonden." Wij zullen hier de zaak niet in den breede uiteenzetten, maar alleen het karakter van het verbond aangeven. Karakter en wezen van elk verbond vloeit voort uit de relatie waarin God goedvond den mensch tegenover zich zelf te plaatsen. Was die relatie eenvoudig een physisch-noodzakelijke, dan was er geen verbond noodig, maar omdat die relatie eensdeels ja physisch noodzakelijk, maar anderdeels ethisch- of psychisch-vrij is, ontstaat de noodzakelijkheid van een verbond. 't Verbond is dus niet contingent, maar ligt in de schepping en bestemming van den mensch; Adam kon niet zoo zijn als hij was of er moest een verbond zijn. Had God Adam niet als ik tegenover Zijn eigen ik gesteld, dan was er geen verbond geweest. Nu het ik van God en het ik van het schepsel niet één zijn maar gescheiden en er toch een relatie tusschen beide is, is er een verbond in de schepping zelf.

Nu heet dit verbond, waarin Adam gezet wordt, het *werk*verbond. Nu reeds zullen wij voelen, dat ambt en werkverbond nauw zijn verbonden. Wat toch is het *werk*verbond? Zoodanige psychisch vrije relatie, tusschen God en het ik van den mensch, waarbij de mensch opgezocht en verbonden wordt niet voor zich zelf te leven, maar in den dienst van zijn God te leven en voor Hem te werken; niet alleen receptief op te nemen Gods kracht, liefde en kennis, maar daarmede te werken voor God en wel zoo, dat uit dat werken den mensch zou toevloeien de opbloeiing van zijn wezen en natuur. Ieder is gelukkig, die in zijn bestemming ingaat, want dan is het doel bereikt. Daar nu de mensch geschapen wordt als profeet, priester en koning, kon hij zijn eeuwige zaligheid ook niet krijgen, tenzij hij aan zijn doel beantwoordde en God diende.

Het woord עֶבֶד drukt dit etymologisch schoon uit; de עֶבֶד is om het land te bebouwen (Adam werd aangesteld לְעָבְדָהּ en לְשָׁמְרָהּ d. w. z. om עֶבֶד en שֹׁמֵר te zijn). Het eigenaardige van het bebouwen van het land is het zoeken van het τέλος van het land, van den oogst. Dit nu is het wezen van 't werkverbond, het werken op den oogst afgaande. Daarom is in dat drieërlei ambtelijk

terrein het wezen zelf van 't werkverbond gegrond. Het genadeverbond was in het paradijs ondenkbaar; het is een geheele omkeering van de orde. Zooals God den mensch schiep met zijne drie faculteiten, met zijn intermediaire positie, met zijn psychisch-vrij ik, is het werkverbond alleen de vertolking van de taak des menschen met het oog op God en de wereld.

Daarom wordt er in de paragraaf sterk nadruk op gelegd, dat het „ongedeeld in zijn drievoudige volheid op *elk* mensch was gelegd." Niet de een profeet, de ander priester en een derde koning. Dat zijn altemaal verwarde toestanden, ingetreden respectu peccati. Wie voelt, dat het ambt gegrond is in het wezen van den mensch, voelt ook dat de ambten niet kunnen gedeeld; dat er geen bewustzijn is zonder een wil en geen wil zonder daad. Niet in den zondigen toestand; dan zijn deze drie gescheiden; maar in den herboren toestand of in het paradijs is het niet anders denkbaar dan: wie weet wil en wie wil doet.

Na de zonde is er wel in een land één koning, in den tempel één priester, in een streek één profeet, maar dit is tengevolge der zonde; evenals na een oorlog sommige menschen met één arm of voet loopen, maar dit niet het oorspronkelijke is; want toen zij geboren waren, droegen zij allen twee armen en twee beenen. Vóór de zonde was elk mensch profeet, priester en koning. Er is dus geen tegenstelling tusschen het ambtelijke en het menschelijke, wij moeten niet met de Ethischen meegaan, als zij bij den Christus roepen: niet de ambten maar het menschelijke! — het ambt en het menschelijke is een en 't zelfde.

Dit ambtelijke nu is op den mensch gelegd niet in zijn enkelheid maar in verband met het geheel; vandaar zegt de paragraaf: „op den mensch als zoodanig".

De mensch is niet een individueel atoom, een eenling, maar evenals een soldaat een representant van een corps, een drager van een uniform; hij staat met het geheele menschelijke geslacht in verband. Het profeten-, priester- en koningschap is gegeven aan het menschelijk geslacht; dat moet profeet, priester en koning, dat moet de עֶבֶד יְהוָה zijn. Geen mensch kan in een van die drie God dienen of hij moet het doen als met anderen in verband staande en in hun plaats staande. Hierin ligt de kiem en wortel van de plaatsbekleeding van Christus.

II. Doch de zonde treedt in en „door den val verliest de mensch de bekwaamheid om dit oorspronkelijk ambt hetzij geheel, hetzij gedeeltelijk te vervullen" zooals de paragraaf zegt.

Dit brengt ons tot de vraag: welke verandering door de zonde is ingetreden? — Het antwoord is niet dat de mensch nu buiten staat is zijn ambten getrouw te vervullen, maar dat de mensch absoluut van zijn ambten is afge-

sneden. Juist dat is de zonde, dat de mensch niet meer als עֶבֶד יְהוָה *kan* optreden, niet meer profeet, priester en koning kan zijn, maar in het tegendeel omslaat. Daar, waar het profetisch, priesterlijk en koninklijk ambt gegrond was in de schepping van den mensch en in zijn rechtspositie, daar spreekt het vanzelf, waar hij uit die rechtspositie treedt, dat ook de ambten weggaan. Waar de mensch een valsche positie tegenover God inneemt, is het uit. Het is onmogelijk dat een rad, als het van zijn spil is afgenomen nog draait; de macht van het draaien lag juist daarin, dat het met zijn spil in de voegen lag. Vandaar dat het drievoudig rad van het ambt, uit zijne voegen gelicht, niet meer wentelt.

Dit komt niet zoo uit bij de vroegere theologen, omdat zij de receptieve zijde van het ambt achterwege lieten. Stelt men de receptieve zijde op den voorgrond, dan voelt men, dat het met de zonde uit was.

Immers wat is de receptieve zijde?

1e dat de mensch alleen in zijn bewustzijn draagt, wat uit God in den mensch indringt (profeet).

2e dat de mensch in de kameren van zijn hart alleen toelaat de neigingen en uitingen van Gods liefde (priester).

3e dat de mensch geen ander streven in zijn daad laat werken dan het streven en de aandrift Gods.

Staat dit vast — beziet het dan nu in verband met de zonde.

Wat doet de zonde met het bewustzijn? Zij maakt, dat het bewustzijn niet meer receptief voor God wil zijn en dat de mensch in zijn bewustzijn heel andere bewoners toelaat; dat hij de deur voor God toegrendelt en een gat in den muur maakt voor Satan en de wereld om er doorheen te kruipen; dat is „de verduistering van ons verstand"; van nature is het geschapen dicht voor Satan en met de deuren open naar God; de zonde sluit de deuren naar den hemel en maakt een opening in den muur, die hem van Satan afsluit. Dit toont de paradijsgeschiedenis.

Hetzelfde geldt van het hart. Waar Adam recht staat, heeft hij geen andere neigingen in zijn hart te laten bloeien dan de πάθος τοῦ Θεοῦ De zonde sluit de πάθος van God uit, maakt dat de mensch komt onder den πάθος van zijn vleesch, van zijn eigen ik en ten slotte onder den πάθος van Satan.

Hetzelfde geldt eindelijk van zijn actie. De mensch moet alleen een rijpaard van God zijn, gelijk Ezechiël en Da Costa dit zoo schoon beschreven; hij moet in alles luisteren naar den teugel; dan eerst is hij koning. Maar de zonde maakt, dat hij den teugel wegwerpt, voort wil hollen in eigen dwaasheid en zich zelf verwoest.

Van de drie ambten is dus de receptieve zijde weggenomen, en waar geen ontvangst is — hoe zou daar uitgave (productie) mogelijk zijn?

Waar de mensch van God niets ontvangt en toch wil uitgeven, geeft hij nu niets uit, dan wat hij in zijn bewustzijn, in zijn hart en voor zijne actie van Satan en de wereld aan gedachten, booze lusten en krachten ontving.

Met de zonde is dus receptief en actief de mogelijkheid afgesneden om עֶבֶד יְהוָה te zijn.

Nu ontstaat er tweeërlei:

1e dat hij toch loopt, werkt en doet, alsof er nog ambten waren en zoo ontstaat de doodbloeding en caricatuur in 's menschen leven. Dus moet aangetoond: wat er van den mensch wierd, nu de mogelijkheid om עֶבֶד יְהוָה te zijn, wegviel.

2e dat God maakte, dat toch zijn ambt geen oogenblik onbediend bleef; en dus moet aangetoond, hoe op 't oogenblik, dat de mensch viel, Christus kwam om het ambt over te nemen.

Nu is het duidelijk, hoe het ambt van den Christus rechtstreeks inzit in de menschelijke natuur; of men moet aannemen dat er na de zonde geen bediening van het ambt meer geweest is, wat niet kan, omdat God anders geen eere van Zijn werk zou gehad hebben.

Wij zagen tot dusver, dat het ambt in de menschelijke natuur gegrond is en dat de bediening van het ambt door de zonde onmogelijk werd, thans zijn wij aan dat deel der paragraaf toe, dat luidt: tengevolge van de zonde ontaardde het ambt deels in zondige caricatuur, sleepte zich deels als een schim voort en hield voor een deel op.

III. *Het ambt bloeit na*, maar alleen door genade. Men moet nooit wat na den val in de menschelijke natuur gezien wordt als uit die menschelijke natuur verklaren; dat is gerekend buiten de Alomtegenwoordigheid Gods. Wel stelt men het gewoonlijk aldus voor: als een boom wordt omgehouwen, dan bloeit de stam nog een tijdlang na en zoo bloeit ook de menschelijke natuur na omgekapt te zijn nu reeds 60 eeuwen na, doch dat is onzin. Als b.v. de nabloeiing van het ambt in den mensch twee of drie eeuwen geduurd had en dan weg waregegaan, dan zou het zin hebben, maar dat bedoelt men niet. Als men ziet op al de „lieve menschen" om zich heen en men leert dan van de vonken en de overblijfselen in den mensch, dan maakt men de overblijfselen al grooter en bouwt er eindelijk een geheel goeden mensch mee op. Dat nu staat tegenover het Christendom. Neen — er moet beleden, dat, indien God de mensch aan zich zelf overgelaten had, de mensch in een zeer snel proces ten verderve zou zijn gevaren. Zie het in Kaïn's broedermoord en ten tijde van den zondvloed, toen de algemeene verbastering zoo was toegenomen, dat wij ons van die bestia-

titeit geen denkbeeld kuunen vormen. Dat Noach toen uit die massa perditionis uitgerukt is, geeft ook geen verklaring van de nabloeiing der menschelijke capaciteiten, want Adam en Eva waren na den val ook alleen en toch volgde reeds zoo spoedig Abel's moord. Dit kan alleen verklaard uit de algemeene genade.

Bij het ambt treedt dus na den val direct de algemeene genade in, hierin bestaande, dat ze geheel afgezien vau de eeuwige zaligheid, van de persoonlijke gemeenschap des menschen met het Eeuwige Wezen en geheel buiten het teedere leven des harten voor God staande, de in den mensch oorspronkelijk ingelegde capaciteiten zoo laat werken, dat ze voor het leven hier op aarde een draaglijk terrein scheppen.

Wij zullen dit nagaan bij de drie ambten.

a. De mensch is oorspronkelijk *profeet* geschapen, receptief om in het bewustzijn de gedachten Gods op te nemen en actief om het aldus gekende uit te spreken. Op dit terrein ligt 1e geheel de ontwikkeling der wetenschap. De paganistische wetenschap en philosophie is niets dan de werking dier profetische gave. De verschijnselen waar te nemen is geen wetenschap; eerst daar, waar de mensch de in de verschijnselen liggende gedachten weet waar te nemen en na te denken is het wetenschap. Wie heeft die gedachte daarin gedeponeerd? Natuurlijk de Schepper. Wetenschap is dus niets dan het nadenken van het denken Gods, maar nu gebonden aan den engen kring van het nadenken van wat ligt in de zichtbare verschijnselen en niet van wat daarboven ligt. 2e De Theologia Naturalis behoort hiertoe; het natuurlijk den mensch inwonend Godsbesef. Ook behoort hiertoe 3e de traditie uit het paradijs. Wat in het paradijs gemeengoed was, is hoe verwaterd, verflenst en aangelengd, gemeengoed van alle volken gebleven; bij alle volken is hoe vaag en onbepaald ook een herinnering, die heenwijst naar de paradijstraditie. Subsidiair komt hier 4e bij de invloed, die van Israel op de heidensche volken langs natuurlijken weg is uitgegaan. Vandaar dat deze menschheid staande buiten den Christus, niet staat buiten alle kennisse, een zekere kennisse heeft van de gedachten Gods en dit alles te zamen is een gave door de algemeene genade aan de menschheid geschonken.

b. De mensch als *priester* genomen bevolkt zijn hart met den zin Gods en wanneer wij nu nagaan, hoe het in het leven der volkeren, bij de Heidenen en bij ons, in het hart der menschen gesteld is, dan vinden wij een spreken der conscientie, een besef van burgerlijke gerechtigheid en eerlijkheid; een zeker gevoel van verplichting tot menschelijk mededoogen, die niet opklimt tot 's menschen zaligheid en zijne liefde tot God en niet raakt aan Gods recht, maar wel leidt tot een besef van zedelijke verantwoordelijkheid en burgerlijke

gerechtigheid en eerbaarheid onder elkander en tot de verplichting om elkander te helpen.

c. De mensch is *koning* geschapen en nu is het besef, van uit God kracht te ontvangen en die kracht tot eere Gods te besteden, weg uit de heidenwereld en uit onze omgeving; maar wel bleef het besef over, dat er menschelijke orde en menschelijke rechtsbedeeling moet wezen, die zelfs in Rome tot hooge ontwikkeling is gekomen en leeft bij alle menschen nog het besef, dat wij ons schikken moeten onder de over ons gestelde machten.

Door die drie elementen nu — het profetische, priesterlijke en koninklijke — bestaat de menschelijke maatschappij; anders zou het zijn een bestiale atque monstruosum convivium. Alleen daardoor is rechtsbesef, orde en onderlinge samenleving mogelijk. De menschelijke maatschappij is dus een gave Gods, door de schepping in den mensch ingeplant en door de genadegift na de zonde bestendigd.

IV. *Het ambt wordt caricatuur.* De eenvoudige burgerlijk brave menschen, die verder niets kennen of willen, houden zich binnen de perken door de algemeene genade gesteld. Maar een groot deel der menschen is daarmede niet tevreden en wil meer hebben, wil toch weer in rapport komen met het Eeuwige Wezen en tracht dit te doen als profeet, priester en koning.

a. Als *profeet* niet tevreden met wat in de Theologia Naturalis, in de wetenschap, in de traditie en onder invloed van Israel gegeven is, heeft hij zucht om het noodlot te kennen, de verborgene dingen van zijn bestaan, de oorzaken der Schepping en de geheime krachten der natuur te leeren kennen en nu komen de Pythia's van Delphi, de Corybanten, de Mysteriën, de waarzeggers, degenen die op vogelgeschrei acht geven i. e. w. al die verschijnselen op het paganistisch terrein, die ook in de verborgenheden trachten in te dringen en in hun bewustzijn in te brengen de onbekende dingen uit de geheimzinnige wereld. In die verschijnselen en in de Theosophie heeft men nu de caricatuur van het echte den mensch oorspronkelijk ingeplante profetenschap.

b. Als *priester.* Niet tevreden met burgerlijk braaf voor de wereld te bestaan, wil men na zijn dood aanspraak hebben op de zaligheid en ook daar zijn pretenties laten gelden. Nu werkt men er op dingen te doen, neigingen en gezindheden aan te kweeken, waardoor men zich boven anderen verheffen gaat en zegt goed aangeschreven te staan bij God. Hier ligt de wortel van de geheele lijn der eigengerechtigheid, van de ἐθελοθρησκεία, 't zij die zich idololatrisch in den vorm van afgodenoffers openbaart, 't zij zonder offeranden in de opera salutifera. Maar hoe ook, steeds is het de poging om door te dringen tot hetgeen den oorspronkelijken mensch als priester gegeven

was nl. gemeenschap met God te hebben; zoo werd het ascetisme geboren, het monnikendom en de derwischen; zoo in de protestantsche wereld het pogen van hen, die langs een eigengerechtigen weg den hemel zoeken te verdienen.

c. De mensch is *koning* geschapen. Nu heeft God aan den mensch na den val gelaten zeker besef van orde, van regelmaat in de maatschappij, zeker besef van onderwerping aan zijne meerderen. Daarmede is de mensch echter niet tevreden en nu dringt in het menschelijk leven de tooverij, de duivelbezwering en het despotisme binnen; in één woord het pogen om hoewel men koning af is, toch macht te blijven oefenen in verborgene dingen: de tooverij om macht te oefenen over de verborgene dingen der natuur; de duivelbezwering om macht te oefenen over het geestenrijk en het despotisme, het pogen om zich zelf voor te stellen als een goddelijk persoon — divus Augustus! — en weer in het aardsche het goddelijke in te brengen.

V. Eindelijk komt er een tijdstip, waarop *het ambt wegvalt.* Dat doet het

1e voor het *profeet* zijn door het principieele ongeloof, door de absolute loochening dat er een eeuwige wereld bestaat door het Atheïsme; dat is de profetische karaktertrek van de menschelijke natuur afsnijden, dooden en vernielen.

2e voor het *priester* zijn, wanneer ten slotte in de gewetenloosheid het onderscheid tusschen goed en kwaad weggaat en men goed en kwaad beide goed gaat noemen;

3e. en eindelijk op *koninklijk* terrein door anarchie en nihilisme als principe te gaan stellen.

Zoo vindt het ambt van den mensch in deze drie: „het Atheïsme, de gewetenloosheid en de anarchie" zijn principieele vernietiging.

Voorts zegt de paragraaf, dat „hiermede intusschen het ambt niet wegviel; dat het integendeel met het oog op den val reeds van eeuwigheid door Gods raad op den Middelaar gelegd was."

A. Deze zaak moet a parte Dei bezien worden. God had den mensch niet maar zoo geschapen, om als het misliep met goddelijke voorziening tusschenbeide te treden. Zoo doet de mensch, die vooruit niet weet, wat er komen zal en nu, als het hem tegenloopt, energiek tusschenbeide treedt. Maar zoo is niet Gods werk. Gods werk is van eeuwigheid. Godes werken zijn Hem van eeuwigheid bekend. Daarom had God het ambt in den mensch ingezet en was het nu in het paradijs reeds door de zonde vernietigd, dan ware de instelling van het ambt onwettig geweest. Want van tweeën één: de bediening van het drievoudig ambt heeft een ratio of niet. Zoo niet, waartoe is het er dan; waartoe bracht God het dan in den mensch? Dan is de schepping en de destinatio van den mensch een werk, waarvoor geen ratio is, dus een spel, een gril. Maar zegt men: „neen, als God den mensch zóó schept, dan is er een reden voor" -- dan moet die reden in God zelf ge-

zocht, de ratio van alles ligt in Hem ; het drievoudig ambt moest dus bediend om God, was een corollarium van Hem als Schepper. Ligt daarin de necessitas van 't ambt, dan volgt hieruit, dat, wanneer door de zonde het ambt wegvalt, hetzelfde doel op een andere wijze moet bereikt. Daartoe was de destinatio Mediatoris : omdat de geschapen mensch het ambt niet zou uitvoeren, daarom is er in dienzelfden raad, die 's menschen ambt bepaald had, ook bepaald hoe het ambt tot effect zou komen als de mensch door de zonde daartoe onbekwaam werd. Dus de destinatio Mediatoris ab aeterno.

B. Er is een destinatio Mediatoris. Het is niet zoo dat de Zone Gods ziende, dat het ambt weg was, nu dacht : Ik moet het doen ; ook niet zoo, dat de mensch om hulp riep en Hij zich toen ontfermde ; neen ! de eenige oorsprong ligt in Gods raad, in zijn bestel. Het moet in de destinatio liggen, want de Zoon heeft geen recht (veel minder een mensch) als Middelaar tegenover den Vader op te treden, tenzij door den Vader daartoe verordineerd. Daarom gaat terstond als de mensch in zonde valt, de werking van den Middelaar uit om het ambt te bedienen in de plaats van den mensch. Deze werking deelt zich in drie stadiën :

a. vóór zijn komst op aarde

b. tijdens zijn verblijf op aarde

c. na zijn opvaren ten hemel.

Het standpunt hierbij is dus, dat de Middelaar optreedt niet ten principale om ons te redden, maar om te weeg te brengen, dat, wat God moest hebben uit het drievoudig ambt, Gode niet onthouden werd. Daarom treedt Hij terstond na den zondeval als Koning, Priester en Profeet op om Gode zijn eer te brengen.

C. Daarbij is eisch, dat de Middelaar niet brenge, wat de mensch brengen moest, maar dat Hij make, dat de mensch weder aan God toebrengt, wat God toekomt. In den raadslag Gods is alles eng gesloten ; er is geen omkeering in Gods plan. Waar God den mensch naar zijn beeld schept om eere van hem te krijgen, daar is eisch dat de *mensch* Hem die toebrenge ; niet een ander kan het voor den mensch doen, maar het menschelijk geslacht zelf moet Hem die drievoudige eere doen toekomen. Daarom kon geen engel hier iets uitrichten, want die had zijn eigen werk te doen en kon bovendien niet maken, dat de mensch het deed. Hierin ligt het mysterie van de vleeschwording ; want de eisch, waaraan voldaan moest, was dat de mensch het deed, terwijl de mensch het niet doen *kon*. Hoe moest dat probleem opgelost ? Niet daardoor, dat een mensch opstond *naast* de andere menschen, een heilige naast de zondaars ; want dit zou *ons* niets geholpen hebben, want als mensch moest hij voor zich zelf koning, priester en profeet zijn en kon door *zijn* priester, profeet en koning zijn nooit maken, dat *wij* onzen plicht vervulden, terwijl toch de eisch bleef, welke hij was, dat niet anderen, maar *wij* het deden, — de zonde mag geen

verandering in Gods bestel brengen. Vandaar het wondere mysterie der vleeschwording, waarbij dit gebeurt, dat een mensch optreedt, die Gods eisch vervult op een wijze, dat hij het werkelijk als het werk der menschheid opdraagt, zonder dat hij zelf mensch naast de menschen is. Dat kon alleen God zelf doen, omdat Hij den mensch in zijn schepping er op aangelegd had dit mogelijk te maken. Dit is niet eerst later zoo tusschenbeide gekomen, maar alles is één in Gods plan: het toelaten der zonde, het destineeren van den Middelaar, het scheppen van den mensch naar zijn beeld, dat alles is bij God één zaak.

Vandaar dat Christus niet als een mensch komt om nu plaatsbekleedend één ding voor ons te doen, maar dat heel zijn vleeschwording plaatsbekleedend is. Alles wat Hij is, is Hij voor anderen; Hij wordt geen mensch om mensch, profeet om profeet, priester om priester en koning om koning te zijn, maar heel zijn optreden is plaatsbekleedend voor ons. Nergens staat Hij voor zich zelf, maar altijd in onze plaats, ook nu nog. Vandaar dat Hij niet alleen als priester plaatsbekleedend is, maar ook als koning en profeet, ook als mensch.

Daarin is de volharding van het plaatsbekleedende te zoeken; Christus is niet als een borg, die even naar het stadhuis gaat, zijn naam teekent en dan weer op zich zelf staat; Christus is nooit op zich zelf; is altijd plaatsbekleedend; bestaat niet anders dan om ons loco nostro.

Maar hiermee hangt saam, dat, waar Christus in onze plaats komt en zoo als mensch moet optreden. Hij ons aan zich conformeert. Had Christus niet de macht der assimilatie gehad, dan had Hij nooit onze Middelaar kunnen zijn. Maar omdat met logische noodzakelijkheid naar de wet der assimilatie de uitverkorene Hem gelijkvormig wordt gemaakt naar lichaam en ziel, daarom heeft Hij de macht zich in onze plaats te stellen. Stond het niet vooruit vast, dat Hij de verlosten naar ziel en lichaam assimileeren kon, dan was er nooit van plaatsbekleeding sprake geweest. Maar nu Hij door de unio mystica de macht kreeg om de zijnen te assimileeren en deze macht op allen zonder uitzondering uitoefent, nu is plaatsbekleeding mogelijk.

Het moet dus meer in 't oog gehouden, dat de Middelaar qua talis, als persoon, plaatsbekleedend is; het komt in zijn ambten uit, maar alleen als uitvloeisel van wat in zijn persoon ligt. Stelt men dit niet, dan vervalt men in de gemeene fout de plaatsbekleeding alleen in het priesterlijk ambt te zoeken, alleen bij het lijden aan het kruis, maar noch bij het profetisch noch bij het koninklijk ambt er zich bewust van te zijn. Men beschouwt de plaatsbekleeding dan als iets, wat in eens bij het priesterlijk ambt inschuift; men kan zich dan Hem voorstellen als „nog niet plaatsbekleedend" en als „niet meer plaatsbekleedend."

Deze fout moet in den wortel aangetast. De Catechismus voelde iets van die fout, toen hij op de vraag: „wat nuttigheid bekomt gij door de heilige ontvangenis en geboorte van Christus"? – antwoordde: „Dat Hij onze Middelaar is, èn met zijne onschuld en volkomene heiligheid mijne zonde, waarin ik ontvangen en geboren ben, voor Gods aangezicht bedekt." (Vraag 36). De Catechismus laat Christus dus reeds plaatsbekleedend optreden in zijn ontvangenis en geboorte; niet op een moment maar als onafscheidelijk en vanzelf gegeven met het Middelaarschap.

Als men het Middelaarschap goed vat, dan is het niet een re ipsa necessarium; niet iets absoluuts maar iets relatiefs; iets wat alleen voorkomt relatione peccati.

Vandaar dat de ethische richting, die leert, dat het middelaarschap van Christus absoluut is door te zeggen, dat, ook als de zonde niet ingetreden was, Jezus toch gekomen zou zijn — dat zij, zeg ik, de plaatsbekleeding verzwakt, ondermijnt en in woorden laat opgaan. Natuurlijk als ik zelf mondig ben, heb ik geen voogd noodig. Stel ik dus het Middelaarschap ook bij mondige menschen, dan is de plaatsbekleeding in beginsel vernietigd. Belijdt men daarentegen met de Schrift, dat het Middelaarschap alleen voorkomt relatione peccati, dan ligt in het peccator zijn van den mensch de relatieve noodzakelijkheid van een curator, zaakwaarnemer gegeven. Een zondaar is een krankzinnige, die een ander moet hebben om zijn zaak waar te nemen. Zoo vloeit uit het begrip „zondaar zijn" voort het begrip van „curator, voogd, zaakwaarnemer zijn" en dat is het nu, wat het Middelaarschap postuleert. Vandaar dat het wezen van het Middelaarschap is zaakwaarneming en alle zaakwaarneming is plaatsbekleedend. Doordien derhalve in de noodzakelijkheid van zaakwaarneming de causa movens ligt van het optreden van den Middelaar, zoo volgt daaruit, dat die Middelaar niet kan gedacht zonder die oorzaak van zaakwaarneming.

Nu zullen wij inzien, waarom Christus niet optreden kon als homo juxta homines, maar de menschelijke natuur moest aannemen. Had Hij „een mensch" aangenomen, dan kon Hij niet zaakwaarnemer zijn. Maar nu Hij de menschelijke natuur aannam, die aller is, nu ligt in de vleeschwording zelve, dat Hij niet komt voor zich zelf maar voor anderen, wier natuur Hij aangenomen heeft.

Stel nu Adam en Christus tegenover elkaar. Hoe is Christus hoofd der menschheid, parallel met Adam staande? Neem de tegenovergestelde orde en het is vanzelf duidelijk.

Resultaat moet zijn voor het hoofd der menschheid, dat hij lichamelijk en psychisch zoo in verband met de overigen staat, dat allen uit hem geprogenereerd zijn. Allen zijn uit Adam; zij werden uit hem geboren en werden zijn beelde gelijkvormig.

Bij Christus is de omgekeerde orde. Hij begint voor wat de menschen betreft niet a parte carnis maar a parte spiritus. Hij begint daarom met Zijnen Geest de kinderen Gods aan te grijpen en „hen den beelde Zijns Zoons gelijkvormig te maken", een uitdrukking die terugslaat op wat wij van Adam lezen, dat hij kinderen verwekte בְּצַלְמוֹ Dat karakter nu, dat men Hoofd is, als men kinderen genereert בְּצַלְמוֹ is bij Christus weer te vinden, maar gelijk wij zeiden, in omgekeerde orde. Christus begint met het individu geestelijk aan te grijpen. Daarbij laat Hij het echter niet; Hij grijpt ook het physisch deel van den mensch aan en zal ook dat deel van den mensch, dien Hij aan zich gelijkvormig maakt, maken בְּצַלְמוֹ cf. Phil. 3 : 21. „Die ons vernederd lichaam veranderen zal, opdat hetzelve gelijkvormig worde aan zijn heerlijk lichaam". Met die twee uitdrukkingen is de compleetheid aan den mensch gegeven en de complete conformatie aan Hem als Hoofd. Maar gelijk bij Adam de conformatie eerst physisch is en daarna psychisch, zoo is ze bij Christus omgekeerd eerst psychisch en daarna physisch.

Was de Christus nu niet zelf mensch, dan maakte Hij die menschen, die Hij aangreep tot onmenschen. Ze kunnen niet gelijkvormig worden aan den Zoon van God. Om hen aan zich te conformeeren moet Hij dus zelf eerst de menschelijke natuur aannemen. Zoo krijgen wij dus twee dingen: Hij neemt vooreerst de menschelijke natuur aan en ten tweede Hij conformeert degenen, die Hem gegeven zijn, aan zijn menschelijke natuur en zoo komen ze tot Hem als Hoofd der menschheid in organisch verband.

Slechts één onderscheid is er tusschen Hem en Adam. Adam is een ἄνθρωπος χοϊκός, Christus is de Heere uit den hemel; vandaar dat de conformatie bij den eerste χοϊκῶς, a parte carnis begint; bij den tweede πνευματικῶς, wijl Hij ἐπουράνιος is.

Dit plaatsbekleedende staat dus op alle drie de ambten. Zij, die het alleen laten slaan op het priesterschap, wandelen op het dwaalspoor van hen, die meenen, dat de zonde alleen den wil aantastte, terwijl wij beweren, dat de zonde ook het verstand (of bewustzijn) en de krachten verdierf.

Diegenen, die de zonde alleen op den wil werpen, zoeken de verlossing dan ook alleen in 't priesterschap. Wie met de Schrift belijdt, dat de geheele mensch verdorven is naar verstand, wil en levensuiting, voelt dat er verlossing moet komen voor zijn geheelen persoon; verlossing voor zijn bewustzijn, doordat Christus profeet, voor zijn wil, doordat Christus priester, voor zijn levenskracht, doordat Christus koning wordt in zijne plaats.

Christus als Zoon wist alles, maar Hij nam een menschelijk bewustzijn aan om in onze plaats kennisse van God te ontvangen. Als Zoon had Hij niet noodig God te loven, want Hij was zelf God, maar in onze plaats loofde Hij God.

Hij, als Zoon, had alle macht in hemel en op aarde, maar Hij nam een menschelijke natuur om in onze plaats kracht van God te ontvangen. Als Zoon had Hij niet noodig God de eere daarvan toe te brengen, maar Hij deed het in onze plaats.

Waar Hij ons nu conformeert בְּצַלְמוֹ, maakt Hij ons profeten, priesters en koningen. Dit is niet iets aparts, iets bijkomstigs bij de heiligmaking, niet iets als loon; maar een noodzakelijk uitvloeisel van het „den beelde des Zoons gelijkvormig worden." („Beeld des Zoons" is hier genomen in de Middelaarsgestalte, naar de menschelijke natuur. Later hierover breeder).

Nog moeten wij even aanstippen, dat Hij van ons overgenomen heeft ons ambt van profeet, priester en koning, waartoe wij geroepen waren, niet alleen zooals wij er toe geroepen waren in het paradijs, maar met datgeen er bij, waartoe wij geroepen waren tengevolge der zonde. Wat soms zoo moeielijk te vatten schijnt, n.l. de onderscheiding tusschen de de dadelijke en lijdelijke gehoorzaamheid van Christus, wordt nu glashelder.

Zijn dadelijke gehoorzaamheid was, dat Hij als priester presteerde, wat de mensch in het paradijs presteeren moest zonder zonde. Zijn lijdelijke gehoorzaamheid bestond daarin, dat Hij als priester in de plaats trad van den gevallen mensch in zijn plaats te presteeren had de straf voor de schuld, die door den mensch begaan was. Later zullen wij dit punt breeder toelichten.

Dientengevolge is Christus niet alleen als profeet opgetreden om te doen zien, wie God was (want dit moest Adam eveneens), maar ook om te toonen, wie God voor den Zondaar was (wet en Evangelie).

Zoo ook met het koningschap. Christus moest niet alleen in onze plaats Koning zijn over de natuur, maar ook den strijd tegen Satan in onze plaats opnemen. Vandaar dat de Catechismus het terecht aldus voorstelt, „dat Hij ons bij de verworvene verlossing beschut en behoudt (cf. Vr. 31). In de Schrift wordt dan ook het koningschap van den Middelaar daarin geteekend, dat alle vijanden aan zijne voeten zullen onderworpen worden, en als dat geschied is, is zijn koningschap uit en geeft Hij het weder aan den Vader.

Het grondmotief ook voor het Middelaarschap en dus ook voor de ambten, die alle uitingen van het Middelaarschap zijn, kan nooit liggen in den mensch (omdat hij moet gezaligd worden), maar kan alleen liggen in God. Eenvoudig om deze reden dat de ratio sufficiens voor het bestaan van den κόσμος en al wat er is, alleen kan liggen in den Schepper. Neemt men een oorzaak buiten den Schepper aan, dan is dat God en krijg ik God naast God. Zeg ik: het motief ligt in den κόσμος zelf, dan maak ik den κόσμος tot God, want dan heeft deze zijn motief in zich zelf. Daarom stelt de Schrift het zóó voor, dat de κόσμος

en al wat er is, is tot ἔνδειξις τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ en dat dit relatione peccati in tweeën uiteenvalt: een ἔνδειξις τῆς δικαιοσύνης en τοῦ ἐλέου.

Het diepste karakter der zonde is nu, dat ze God beletten wil dit van den κόσμος te hebben. Hij riep alles in 't leven om zich zelf; de zonde wil aan God dit onthouden.

Nu is de ratio van heel het Middelaarschap: God toch te doen triumfeeren en te bewerken, dat God, die den κόσμος tot doel schiep, niet van zijn doel worde afgehouden en van den κόσμος krijge, wat Hij zich van den κόσμος heeft voorgesteld.

Drie stukken zitten dus in dit Middelaarschap in:

1e de ἔνδειξις, dat het schepsel aan God zijn eere niet biedt. Dat nu is het feit der zonde; zonder zonde ware er dus geen Middelaar.

2e de ἔνδειξις, dat alle schepsel onmachtig en onbekwaam is zijn verzuim in te halen en God alsnog zijn eere te geven. Ook dat volgt uit de necessitudo Mediatoris.

3e de ἔνδειξις, dat het God zelf is, die nu toch zijn eere uit het schepsel uithaalt. Want ook die Middelaar is niet uit zichzelf gekomen maar door God verordineerd. Hij zelf, de Eeuwige God is het, die 't doet.

Om de eenheid te vatten hebben wij dus het verband der zaak aldus in te zien: God schept de wereld; daarop het schepsel; deze blijkt Gode niet te kunnen geven, wat Hij van hem eischt; en nu wordt bewezen, dat God die eere alleen zich zelf kan geven, opdat alle roem bij den mensch zou zijn uitgesloten en het schepsel de gedachte zou uitbannen alsof het ook maar iets voor zijn God zou kunnen zijn.

§ 4. *De Munere Prophetico.*

Door God is de Middelaar gepraedestineerd, verordineerd en gezalfd met den Heiligen Geest om *de* profeet des Heeren te zijn. Alle profetie, die daarna onder zondaren genoemd is, was òf pseudoprofetisme òf type en afschaduwing van Zijn profetenschap en dit laatste instrumenteel hetzij aan Zijne profetische werkzaamheid op aarde voorafgaande, hetzij daaruit voortvloeiende en die vervullende. Onder en met betrekking tot alle deze profetische phaenomena is en blijft Hij de eenige waarachtige profeet, die niemand naast zich heeft. Zijn profetenschap heeft Hij bediend voor Zijn komst op aarde door de partriarchen en profeten des Ouden Verbonds, met de daarbij behoorende bediening des Woords door de priesters en huisvaders. Zóó echter, dat Hij èn in die profeten èn in die bedienaren des Woords èn in de hoorders van beider Woord, de eigenlijke spreker en de eenige verlichter des geestes was. Hij heeft het bediend, toen Hij op aarde omwandelde, deels Christophanisch in de dagen des Ouden Verbonds, deels na de ἐνσαρκώσις door Zijne redenen, deels na Zijn hemelvaart door verschijningen. En eindelijk bedient Hij dit profetenschap ook na Zijne verheerlijking door het Apostolaat, door het leeraarsambt, door de profeten des Nieuwen Verbonds en door de inwerking van Zijn Geest in deze allen en in degenen, die hen hooren.

Dit Zijn profetenschap bestond door alle eeuwen en in al deze stadiën hierin, dat Hij inging in het menschelijk bewustzijn; in dit bewustzijn de zuivere gedachten Gods opnam en deze gedachten Gods tot lof en eere des Eeuwigen uitsprak. En overmits Hij inging in het bewustzijn van een gevallen menschelijke natuur, nam Hij als profeet met name in Zich op de gedachte van gerechtigheid en erbarming, die in God ten opzichte van den zondaar bestaan, en heeft Hij deze gedachte deels als wet, deels als Evangelie geopenbaard.

Toelichting.

In Deut. 18 : 13—22 ligt het profetenschap van Christus uitgesproken.

Er wordt hier gesproken van een tegenstelling bij een overeenkomst. Aan de volken (gojim) en aan Israel is dit gemeen, dat zij gaarne de verborgen dingen des levens kennen, maar de wijze waarop Israel en de volken daartoe

geraken is verschillend. Bij beide bestaat het in het „hooren naar woorden," maar de Gojim zijn: „hoorende naar de guichelaars en waarzeggers" d. z. de valsche toovenaars, die in de geheime en verborgene dingen willen doordringen, terwijl tot Israel gezegd wordt: „Wat u betreft, o Israel, de Heere heeft u zulks niet toegelaten" (vs. 14), die weg wordt dus voor Israel afgesneden en een geheel andere weg voor hem geopend: „Eenen profeet uit het midden van u, uit uwe broederen, als mij, zal u de Heere uw God verwekken." (vs. 15).

Het verschil tusschen den נָבִיא en de מְעֹנְנִים en קֹסְמִים is, dat de beide laatsten de oplossing der verborgenheden buiten zich in de natuur zoeken, op vogelgeschrei acht geven; zij zijn eenvoudig „schouwende, ziende, opmerkende;" maar, daar de natuur onder den vloek ligt en „'s menschen verstand verduisterd is", is de weg om door middel der natuur de verborgene dingen te leeren kennen afgesneden; er ligt een *κάλυμμα* over.

Daartegenover zal de Heere in Israel een נָבִיא stellen, een man, die het uit zich zelf laat uitstroomen; de weg wordt dus in het middelpunt van het menschelijk hart gelegd, hij zal niet als een engel in hun midden optreden, maar spreken uit menschelijk bewustzijn; vandaar de woorden מֵאָחֶיךָ en מִקִּרְבְּךָ. En wanneer die nabij zal gekomen zijn — אֵלָיו תִּשְׁמָעוּן; dat is dus de persoon, naar wien gij, Israël, hooren moet!

Nu wordt de vraag opgeworpen: waarom God zelf niet onmiddellijk tot het volk spreekt, waarom Hij een profeet gebruikt — en dit wordt opgelost in vs. 16. Het was gebeurd. De proef was genomen van het rechtstreeksch spreken van God uit den hemel. Wij vinden hier dus aangeduid, dat dit spreken Gods op Horeb, moest voorafgaan als een noodzakelijke schakel tot legitimeering van het Nebiisme in Israel. Had dit niet plaats gevonden, Israel zou gezegd hebben: Ach, had God zelf maar gesproken! Maar nu had die rechtstreeksche openbaring op Horeb plaats gehad en had Israel zelf gezegd: Ik zal niet voortvaren te hooren naar de stem des Heeren mijns Gods, dat ik niet sterve (vs. 16). Isreal voelde, dat het onder dat spreken des Heeren bezweek, stierf. De openbaring strekte om te kunnen leven; rechtstreeksche openbaring had den dood ten gevolge; daarin ligt dus de legitimeering van het Nebiisme. Niet uit de natuur konden de verborgen dingen gekend; niet door rechtstreeksche openbaring van God; dus bleef alleen de mensch over: „Ik zal u een profeet uit uw midden, uit uwe broederen verwekken."

In vers 18 ligt nu de definitie van het wezen van den profeet. Eerst de belofte, het feit: נָבִיא אָקִים לָהֶם מִקֶּרֶב אֲחֵיהֶם כָּמוֹךָ; en daarna wordt aangeduid, wat de profeet is: וְנָתַתִּי דְבָרַי בְּפִיו וְדִבֶּר אֲלֵיהֶם אֵת כָּל־אֲשֶׁר אֲצַוֶּנּוּ: het receptieve

en het productieve karakter van den profeet wordt hier uitgedrukt; het receptieve in: ik zal geven; het productieve: hij zal spreken.

Om nu wel te doen blijken, dat dit profetisme niet optreedt om de nieuwsgierigheid te bevredigen, maar om Gods wil te verkondigen, volgt in vers 19 de strafbepaling. Is er maar één man, die het Nebiisme veracht, hij wordt uit het boek des levens uitgestooten en valt onder den eeuwigen doem. Waaruit dus blijkt, dat het Nebiisme met autoriteit optreedt.

Intusschen is dat niet genoeg; waar eenmaal het Nebiisme onder Israel optrad, zou het ook zijn valschen vorm aannemen. Men kon niet zien, hoe de profeet receptief stond, zijn receptieve werking bleef een verborgenheid. Daarom volgt er in vers 20: „Maar de profeet die יָזִיד, sprekende een woord in Mijnen naam, hetwelk Ik hem niet geboden heb te spreken — dezelve profeet zal sterven." יָזִיד (van זוּד koken) staat tegenover „receptief zijn"; de Hiphil beteekent: niet ontvankelijk maar hooghartig, opgeblazen zijn. Wanneer nu de profeet niet uit de nederigheid zal willen werken, maar uit opgeblazenheid, d. w. z. als hij zal willen produceeren zonder van Mij gerecipieerd te hebben, dan zal hij gedood worden. In vers 21 en 22 krijgt men dan de kenteekenen, waaraan Israel de valsche en ware profeten onderkennen zou.

Nu ontstaat de vraag: waarvan is in dezen locus classicus sprake: van den Messias of van de Profeten? Hoe zijn deze woorden te verstaan? En dan moet geantwoord: Er kan niet bedoeld zijn een profeet zooals Mozes was. Was dat bedoeld, dan moest er niet staan: de Heere zal u een profeet verwekken uit uwe broederen, gelijk mij, maar: de Heere zal u een נָבִיא אַחֵר, een anderen profeet na mij verwekken — en dan was deze geheele plaats ongemotiveerd. Immers hier wordt de komst van iets nieuws, van iets, wat ze niet wisten, aangekondigd. Werd er nu eenvoudig gezegd: later komt er nog een andere profeet, dan behelsde dit niets nieuws, want alle latere profeten waren minder dan Mozes. De Schrift teekent Mozes als den hoogsten profeet, als den vriend met wien God van aangezicht tot aangezicht sprak; de glans op Mozes' gelaat was de aanduiding, die hem eximeerde van anderen. Stel nu Mozes' profetenschap zoo hoog, als de Schrift dat doet, en de vermelding van Mozes, dat de Heere iets nieuws zal doen door een profeet te verwekken, is ongemotiveerd, sine ratione sufficienti indien deze profetie op één der latere mindere profeten moet slaan. Het kan dus niet op de andere profeten zien. Dan ware ook het enkelvoud נָבִיא niet gemotiveerd; vooraf worden de קֹסְמִים en מְעֹנְנִים in 't meervoud genoemd; werden daartegenover de profeten als heilige mannen gezet, dan moest er niet נָבִיא in 't enkelvoud staan (wat tot vs. 19 is volgehouden) maar in in het meervoud.

Gaat dan de verklaring op, dat hier bedoeld is de Messias? Men moet wel onderscheiden. Wat bedoelt men met „Messias", den Messias in terra ambulans of den Messias in ordinatione? In de gewone Dogmatieken heet het: Al deze teksten slaan op den Messias in terra perambulans. Maar zoo opgevat zijn alle profetieën onwaar, die niet rechtstreeks slaan op zijn vleeschelijke afstamming en komen al die pericopen, die Hem als Middelaar in Zijn ambt beschrijven niet tot zijn recht. Klimt men daarentegen op tot de hoogere gedachte: Messias qualis est in ordinatione aeterna, dan valt op al deze plaatsen het juiste licht. Want de „Messias propheta in ordinatione" omvat tevens alle andere profeten als zijn instrumenten. Niet de profetie is hier dus bedoeld (נָבִיא is persoonlijk en beduidt niet נְבוּאָה), maar de Messias ex ordinatione wordt hier aangekondigd als *de eenige profeet* en tevens de andere profeten niet als voorloopers van Hem maar als in Hem besloten. Niet Jesaja, Jeremia of Joel profeteert, maar de persoon van den Messias in ordinatione door hen als instrumenten. Zoo komt deze plaats tot haar recht. De andere profeten zijn dan deels instrumenten, deels typen. Type is o. a. Mozes, daarom staat er vers 15 כָּמֹנִי; dat is de Hebreeuwsche uitdrukking voor de verhouding tusschen type en antitype.

De tweede plaats voor Christus' profetenschap is Joel 2 : 22 en 23. Joel treedt als profeet op tijdens een landplaag; er viel geen regen; dientengevolge was er dorheid en hongersnood. Nu treedt Joel op om Juda hare zonde aan te zeggen en van 's Heeren wege redding te prediken, cf. vers 22. In vers 23 worden de woorden: נָתַן לָכֶם אֶת־הַמּוֹרֶה לִצְדָקָה zeer verschillend vertaald: òf „want Hij zal u geven den vroegen regen in juiste mate", òf „want Hij zal u geven den leeraar der gerechtigheid". Het verschil loopt dus over de woorden הַמּוֹרֶה לִצְדָקָה.

מוֹרֶה beteekent in het Hebreeuwsch tweeërlei: òf den vroegen regen òf leeraar. Waar het woord beide beteekenen kan is het natuurlijk, dat beide beteekenissen worden aangegrepen. Wat is nu de juiste beteekenis?

1e De gewone naam voor vroegen regen is יוֹרֶה niet מוֹרֶה; מוֹרֶה in de beteekenis van vroegen regen is bijna een ἅπαξ λεγόμενον (het komt nog eens voor op een betwiste plaats), terwijl omgekeerd voor leeraar מוֹרֶה het gewone woord is. Wij moeten dus in gewone omstandigheden beginnen met het door „leeraar" te vertalen en alleen als de zin ons tot een andere beteekenis dwingt — door „vroege regen". Zien wij nu het slot van het vers וַיּוֹרֶד לָכֶם גֶּשֶׁם מוֹרֶה וּמַלְקוֹשׁ dan is het duidelijk om het voorafgaande en volgende woord, dat מוֹרֶה daar „vroege regen" beteekent. Als hier nu מוֹרֶה voor יוֹרֶה gebruikt wordt, dan moet voor

die afwijking van den gewonen regel een aanleiding zijn. De reden kan zijn, dat men allitereerende terugziet op een woord in gelijken vorm, dat voorafging. De Hebreeuwsche stijl amat alliterationem vooral in de profetie en poëzie. Vatten wij nu op beide plaatsen מוֹרֶה op als „regen", dan is de verandering van יוֹרֶה in מוֹרֶה ongemotiveerd. Daarentegen gaat er vooraf מוֹרֶה (leeraar), dan is er een motief, om ook in het slot, waar van vroegen regen sprake is, מוֹרֶה in plaats van het gewone יוֹרֶה te gebruiken. Wat de woorden betreft pleit alles er dus voor om מוֹרֶה in het begin van vs. 23 met „leeraar" te vertalen.

2e יוֹרֶה, הַמַּלְקוֹשׁ etc. komt herhaaldelijk voor maar altijd sine definitione. Naar den aard van den Hebreeuwschen stijl gebruikt men het artikel alleen, als er quaestie van kan zijn of ook iets anders bedoeld is. Kan er geen verschil, geen twijfel zijn, wat er bedoeld is, dan wordt het lidwoord weggelaten. Daar er nu bij הַמַּלְקוֹשׁ en יוֹרֶה nooit sprake kan zijn van een tweede מַלְקוֹשׁ of יוֹרֶה worden deze woorden altijd zonder artikelen gebruikt. Zoo ook in het slot van vs. 23.

Daarentegen staat hier in 't midden van vs. 24 הַמּוֹרֶה; in de beteekenis van leeraar, „doctor" heeft מוֹרֶה bijna altijd het artikel, wijl er allerlei leeraren zijn.

Vergelijken wij deze plaats nu met Deut. 18 : 15 enz. dan zien wij, dat daar נָבִיא sine articulo staat om uit te drukken het Nebiïsme, de *eenige* profeet, die er is. Waar מוֹרֶה hier met het lidwoord staat om de vergissing met מוֹרֶה regen te voorkomen, moet er nog iets bij en wel אֶת־.

Grammaticaal en etymologisch pleit alles er dus voor om הַמּוֹרֶה hier te nemen in den zin van „leeraar".

3e Wil men הַמּוֹרֶה in den zin van „vroegen regen" nemen, dan stuit men nog op een bezwaar nl. לִצְדָקָה; want wat moet beteekenen: „een vroege regen der gerechtigheid"? Een leeraar der gerechtigheid gaat goed, maar wat een vroege regen der of tot gerechtigheid is, is niet wel te verstaan. Men poogde daarom aan לִצְדָקָה een andere beteekenis te geven (ook Calvijn doet dit; wij vinden in zijn Exegese meer zulke verschijnselen; uit reactie tegen de Vulgaat en Rome heeft hij soms te veel toegegeven aan de Humanisten). Men poogt het dan te vertalen in den zin van: de rechte maat in den regen; zooveel als noodig is, daar overmaat evenzeer hinderen kan. Al kan nu ook niet ontkend, dat de stam צָדַק ook in physischen zin gebruikt wordt, toch geschiedt dit nooit in den vorm צְדָקָה maar alleen in den vorm צֶדֶק.

Moet uit al het voorgaande de conclusie getrokken, dat bij een onbevooroordeelde lezing de vertaling „leeraar der gerechtigheid" geen — die van

„vroege regen in juiste mate" veel bezwaren oplevert, dan hebben wij nog alleen deze ééne bedenking te weerleggen, dat nl. Joel profeteerde in een tijd van droogte en profeteerde, dat er regen komen zou, dat het nu dwaas zou zijn, indien hij in die profetie in eens den leeraar der gerechtigheid inschuift.

Zie nu echter in hetzelfde tweede hfdst. (in den Hebr. tekst Cap. 3 : 1) vers 28 en 29, wat daar gezegd wordt van de uitstorting des Heiligen Geestes; daar staat letterlijk: en het zal geschieden na dezen, dat Ik mijnen Geest zal uitgieten over alle vleesch . . . . en Ik zal terzelfder tijd . . . . mijnen Geest uitgieten (שָׁפַךְ). Joel ontleent dus juist aan de profetie van den physischen regen het symbool van de uitstorting des Geestes en het geheele begrip van „uitstorting des Heiligen Geestes" is juist een uitdrukking ontleend aan de uitstorting des regens. Eerst geeft de Heere dus de profetie van de uitstorting van regen op het dorre land, daarna van de uitstorting des Geestes op alle vleesch; wat overeenkomt met Ps. 84 de uitstorting van regen op hen, die in 't moerbeidal wonen. Let men er nu op

1e dat hier saamgevoegd wordt symbolisch de geestelijke en de physische regen,

2e dat de profeet overeenkomstig het karakter van alle profetie de oorzaak van droogte aanwijst in de zonde, de verdwaasdheid van Israël en dat de regen, physisch noch psychisch anders kon komen dan door de genadedaad Gods, welke daad in het hart van het volk vooraf boete en berouw werken moest, (eerst moest er werking van het hart zijn en daarna verlossing, beide echter zijn daden Gods.)

3e dat in vers 26 en 27 van Cap. II, dus in die beide verzen, die aan de uitstorting des Geestes voorafgaan, die nog over den physischen regen handelen, de aankondiging van uitwendige zaligheid beide malen besloten en geperpetueerd wordt met לְעוֹלָם,

4e dat in Joël 4 : 18 (Hebr. tekst), wordt gesproken van bergen, heuvelen en beken, die עֲסִים en חָלָב en מַיִם dus een physisch vocht zullen geven (alle bronnen van Juda waren uitgedroogd) en dat daar in hetzelfde verband wordt bijgevoegd וּמַעְיָן מִבֵּית יְהוָה יֵצֵא; [hier wordt dus ook weer een bron genoemd en wel in het huis Gods en met den stroom, die daaruit (מִבֵּית יְהוָה) ontspringt kan niet anders bedoeld zijn dan de Godsrivier, de stroom des eeuwigen levens].

dan komen wij tot deze conclusie:

a. Joël nam den physischen regen als symbool van de uitstorting des Geestes.

b. Hij heeft die beide denkbeelden van physischen en geestelijken regen op profetische wijze dooreengemengd.

c. Ook den Christus beeldt hij af als een uit het huis Gods voortkomenden

stroom. (De Heilige Geest is uitgegoten van boven; Christus is voortgekomen uit het huis Gods, gelijk Zacharia 13 : 1 zegt: Te dien dage zal er een fontein geopend zijn voor het huis Israels).

Trekken wij dit alles nu saam en bedenken wij dat מוֹרֶה zoowel „leeraar" als „wateruitgieting" kan beteekenen (zoo zelfs, dat de Rabbijnen zeggen, dat מוֹרֶה leeraar beteekent „omdat de leer van zijne lippen druppelt") dan volgt hieruit, dat de vermelding van הַמּוֹרֶה te midden van die van den physischen regen zeer goed kon aangebracht, aangezien deze regen een symbolischen zin had. Dit was ook profetisch, omdat de aardsche regen niet kon komen, tenzij als gevolg van geestelijken regen en dus moest de leeraar der gerechtigheid vooraf komen. Zie nog de parallelle plaats, Jes. 44 : 3, 4, waar wij dezelfde denkbeelden vlak naast elkaar vinden: het uitgieten van het water op het droge dorstige land en onmiddellijk daarmee verbonden: en Ik zal mijnen Geest uitgieten op uw zaad en mijnen regen op uw jong uitspruitsel. — Keeren wij thans terug naar ons uitgangspunt; wij zijn bezig aan te toonen, dat Christus zoowel in het Oude als in het N. Test. als profeet wordt aangeduid.

Daartoe wijzen wij in de derde plaats op Jes. 9 : 6, waar de naam יוֹעֵץ dient om Christus als profeet aan te duiden.

In de vierde plaats Jes. 55 : 4, waar de naam עֵד „getuige" voorkomt (לְאוּמִים zijn de Heidenen in tegenstelling met het volk Israel). עֵד, נָגִיד en מְצַוֶּה deze drie woorden duiden de profetische werkzaamheid van den Messias aan om eerst de gedachten Gods te ontvangen en ze daarna te openbaren.

Voorts noemen wij nog Job 33 : 23. Er is hier sprake van een kranke en wel van een kranke gelijk die in Job typisch optrad; hier wordt nu geteekend het kwijnen van den zondaar, zooals hij in den dood gaat. „Als nu zijne ziel nadert aan het verderf en zijn leven aan de sfeer des doods (vs. 22) — indien er dan is over hem (d. w. z. om zich over hem te ontfermen) een bode, een gezant des Heeren, een tolk tusschen hem en God (dit is het echte begrip van profeet); één uit duizend (d. w. z. van degenen, die in staat zijn den mensch Gods rechten te leeren) om hem zijnen rechten plicht te verkondigen (vs. 23), zoo zal Hij . . . . enz., vs 24. — (Er wordt hier dus een klasse van menschen genoemd, die in staat zijn om den mensch zijn rechten plicht te leeren; en nu is er onder die massa één, die altijd uitsteekt, die אֶחָד מִנִּי־אֶלֶף van die schare van verklaarders is, d. w. z. de princeps, de primus inter pares, de allerhoogste. En nu volgt er, dat. als hij, die eenige onder duizend, den mensch in zijne verkwijning, die het verderf en de sfeer des doods nadert, niet leert, dat de mensch dan weg is. Maar als er een מַלְאָךְ (een, dien God zendt, en

dien hij, mensch, niet geroepen heeft) een tolk en wel een, die onder al die menschen, die bezig waren hem zijn plicht te leeren, de allerhoogste is, komt en over den mensch zich ontfermt, dan zal Hij hem genadig zijn en zeggen: „verlos hem, dat hij in 't verderf niet nederdale ik heb verzoening gevonden". Hij is dus een zoodanige leeraar, die tevens כֹּפֶר kan aanbrengen. Daar er nu maar één man denkbaar is, die in het verkwijnen van 't menschelijk geslacht redding kan aanbrengen en tot den Vader kan zeggen: red hem van 't verderf, want ik heb het zoenoffer voor hem gevonden — daar blijkt, dat met dezen מַלְאָךְ bedoeld is Christus.

Matth. 23 : 8, 10 waar de Heere het begrip van *διδάσκαλος εἶναι* op zich zelf toepast.

Hebr. 3 : 1 noemt de Apostel den Heere Christus *ὁ Ἀπόστολος καὶ ἀρχιερεὺς τῆς ὁμολογίας ἡμῶν*. De profetische werkzaamheid (*ὁμολογία*) wordt weder in verband gebracht met de verzoening (*ἀρχιερεύς*).

Eindelijk Jes. 61 : 1 waar de Christus zelf van zijn zalving tot profeet getuigt. לְבַשֵּׂר duidt de profetische werkzaamheid aan en deze vloeit voort uit het מָשַׁח, het gezalfd zijn met den Heiligen Geest.

Nu moeten wij de Evangelisten en profeten niet tegenover elkaar stellen; profeten, evangelisten, dienaren des Woords en apostelen hebben allen profetische werkzaamheid, n.l. de gedachten Gods op te vangen en weer te geven.

In die profetische werkzaamheid is Christus, wat zijn omwandeling op aarde betreft, ingezet bij den Heiligen Doop en als de profeet per excellentiam, de profeet op wien Deut. 18 sloeg, door den Heere zelf uit den hemel aangewezen bij de verheerlijking op Thabor. Matth. 17, Marc. 9 en Luc. 9. (De doop in Matth. 3, Marc. 1, Luc. 3, en Joh. 1). Het culminationspunkt daarbij ligt in de woorden *αὐτοῦ ἀκούετε*. De verheerlijking, met al wat daarbij hoort, heeft in Matth. 17 : 5 zijn afloop en wel in de stem uit de wolke: *οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα. ἀκούετε αὐτοῦ*. Die woorden *ἀκούετε αὐτοῦ* zijn ontleend aan Deut. 18, waar gezegd wordt tot Israel: de heidenen hooren naar de guichelaars; maar gij zult alzoo niet doen: Ik zal u een profeet verwekken; hoort gij naar hem! Toen sprak de Heere God door Mozes — nu rechtstreeks uit den hemel.

Wij zien dus hoe het *begrip* van Christus' „profeet zijn" de heele Schrift doorloopt. Het feit zelf is duidelijk genoeg. Doel dezer observatie was alleen aan te toonen, dat de Schrift dit ook met bewustheid uitspreekt. Zij doet dit

of door den naam נָבִיא.

of door het begrip van נָבִיא en zijne homonymen,

of door op het idee van „profeet" te komen gelijk in Deut 18,

en eindelijk door aan te toonen, dat Hij alleen van Gods wege op zijn prediking het zegel van God uit den hemel ontvangen heeft, door de woorden: αὐτοῦ ἀκούετε.

II. In deze observatie zullen wij bespreken de necessitas van Christus' profetisch ambt, die daarin ligt, dat alle menschen zonder uitzondering onbekwaam zijn om profeet te zijn. De profeet, gelijk wij zagen, heeft de roeping in de eerste plaats om de gedachten Gods op te vangen en ten tweede ze uit te spreken. Door de zonde kan hij ze niet meer opvangen; daarmee vervalt ook het tweede; wie niet opvangt, kan niet uiten.

Dit wordt geindiceerd in Deut. 18 : 16 — de mensch luistert naar de toovenaars en guichelaars; Ef. 4 : 17, 18 hij is verduisterd in zijn verstand. Wel wordt hiertegen aangevoerd Rom. 1 : 19 τὸ γνωστὸν τοῦ Θεοῦ φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς; maar dit strijdt hier niet mee, want, gaat de Apostel voort, dit geschiedde, opdat zij niet zouden te verontschuldigen zijn. Hij wil als 't ware zeggen: God heeft het boek open laten liggen, maar de menschen konden het niet meer lezen. Nam God het boek weg, dan kon de mensch nog zeggen: ik kon niet lezen, want er was niets; maar nu het er lag en hij toch niet las, is er geen verontschuldiging meer.

Historisch wordt dit geïndiceerd door Adam's houding in het paradijs. Adam vóór den zondeval is God inwachtende; na den zondeval schuilt hij weg, kan hij het licht niet verdragen. En waar hij, na in zijn zonde gesterkt te zijn, de hand zou durven uitsteken naar den boom des levens, komt de Cherub met het vurige zwaard en snijdt hem van het inzicht in het heiligdom af. Het wezen der zonde wordt dus in het paradijs zelf daarin openbaar, dat de mensch geen profeet meer zijn wil. Wat is de boom der kennisse des goeds en des kwaads? God kent het goede en kwade e se, jure suo, maar een profeet moet niet e se, maar afhankelijk receptief, uit God zijn kennis ontvangen. Wat Satan in den zondeval wil, is juist, dat de mensch de afhankelijkheid van God opzeggen en uit zich zelf de kennis putten zal; alle zonde van het doolgeraakte verstand is juist, dat het wil kennen het goede en kwade uit zich zelf. Zonde is dus principieel genomen, het afwerpen van den profetenmantel. Dit ligt in in Deut. 18 : 20 in het woord זוּד, wat juist uitdrukt dat de mensch het uit zich zelf wil laten opborrelen.

Intusschen heeft de mensch, alzoo gevallen zijnde, den eeretitel van profeet niet willen laten schieten; hij wilde het „profeet zijn" voortzetten. Daaruit volgt het valsche profetisme, waarbij is te onderscheiden tusschen tweeërlei:

1e het valsche profetisme, wat na den val uit het natuurlijk leven is blijven voortgaan en profetisme van de afgoden geworden is. De profeten in Baals

dagen waren bezig de publieke opinie te bederven en te leiden in een gedachtenkring, die zich concentreerde in de Baälsidee; zij heeten daarom Baälsprofeten II Kon. 10 : 18 e. t. a. p. (niet Baälspriesters) en vertegenwoordigen de naturalistische wereldbeschouwing.

2e Het valsche profetisme in den vorm van imitatie van het in Israel door den Heiligen Geest opgewekte profetisme. De goede profeten kwamen בְּשֵׁם יְהוָה; de andere בְּשֵׁם בָּעַל; zij nu deden zich ook voor als profeten van Jehova. Zij waren geen mannen, die Israel zochten te winnen voor een verkeerde naturalistische levensbeschouwing, maar die in den naam van Jehova ketterijen dreven. Predikanten, die in de Kerk bleven, maar in die Kerk tegen de profetie van God reageerden.

III. Waar nu de mensch als zondaar onbekwaam was geworden om ook maar één moment receptie van de gedachten Gods te bewerkstelligen en de valsche profetie, die daarnaast liep, op een dwaalspoor bracht, is het God, die daartegenover het reëele profetisme in het gevallen menschelijk geslacht poneerde. Omdat echter een zondaar geen profeet kan zijn, d. w. z. profeet in eigenlijken zin en wij alle zondaars zijn, kan er alleen dan een echte profeet komen, als in het menschelijk geslacht een persoon opstaat, die uit dat menschelijk geslacht en toch zonder zonde is. Dit nu is maar eenmaal geschied in Christus Jezus en daarom is Hij de eenige profeet.

Nu kan intusschen die eenige profeet wel andere menschen instrumenteel in zijn profetendienst gebruiken en zoo treden ook andere profeten in Israel op, die echter zelf geen profeten zijn, maar bazuinen, waarin Christus, de eenige profeet blies. Datzelfde zeiden de kerkvaders door te zeggen, dat de profeten *λύραι* waren, lieren die de eenige Profeet tokkelde. Dit wordt met beslistheid uitgesproken in I Petri 1 : 11 en evenzoo in Joh. 1 : 17, 18. Wat is *χάρις καὶ ἀλήθεια*? Dat is de realiteit der zaak tegenover de *σκιαί*. En wat wordt nu als reden opgegeven, dat het onder Mozes niet verder komen kon dan tot den *νόμος* en dat eerst onder Christus de *ἀλήθεια* en *χάρις* kwam? Dit, dat zij God niet gezien hadden; de receptiviteit was weg; alleen één wezen had nog dat receptieve, *ὃς ἐν κόλπῳ τοῦ πατρὸς ἦν*; en daarna komt nu de productie: *ἐκεῖνος ἡμῖν ἐξηγήσατο*.

Evenals de Heere van te voren instrumenten had in de profeten, zoo daarna in de apostelen. De profeten en apostelen zijn als 't ware de morgen- en de avondschemering van de zonne der gerechtigheid. Maar onder dat alles blijft Hij de eenige profeet, gelijk Hij zelf zei in Matth. 11 : 27. Niemand heeft *ἐπίγνωσις* d. i. de receptieve kennis van den Vader dan de Zoon en niemand kan haar anders hebben dan door Hem. Vandaar volgt er in vers 28 op: *Δεῦτε πρὸς μέ*; daar Hij de eenige is, moeten allen naar Hem toekomen.

In de tweede plaats moet gewezen op de herhaaldelijk in de Schrift voorkomende

verklaring, dat Hij is τὸ φῶς. De Efezenbrief zegt, dat de mensch is verduisterd in zijn verstand; dat het donker om hem heen is geworden. Wanneer komt nu de kennisse Gods in hem? Als in die duisternis τὸ φῶς הָאוֹר opgaat. Wie wordt nu in het O. en N. T. bij de profeten en apostelen als zoodanig aangeduid? — Niet de profeten en de apostelen zelf, neen, zij wijzen op Christus en zelfs zijn zij slechts stralen van Zijn licht. Daarom heet Christus ook de Zon, als bron van licht, cf. Jes. 9 : 1; 42 : 6 en 60 : 1. Deze uitspraken der profeten worden dan ook in het N. T. rechtstreeks op Christus toegepast. Jes. 9 : 1 in Matth. 4 : 16; Jes. 42 : 9 in Luc. 2:32. Vooral in het Evangelie van Johannes, voor wien aanleiding bestond Christus met opzet als τὸ φῶς voor te stellen geschiedt dit, cf. Joh. 1 : 4; 1 : 9; 3 : 19; 8 : 12; 9 : 5; 12 : 46. Voor Johannes lag deze oorzaak en rede daarin, dat hij Christus inlijfde als ὁ Λόγος. Ὁ Λόγος is de Uitspreker. Dus hangt het begrip van ὁ Λόγος en van profeet saam. Profeet ziet op den Λόγος. Niet de Vader of de Heilige Geest maar de Zoon is de Uitspreker, daarom heet Hij ook bij Johannes ἡ ἀλήθεια d. i. de logische opvatting (de opvatting als Λόγος) van het wezen Gods. Dit Logos-zijn van den Zoon van God is nu een der condities, waardoor het mogelijk werd, dat Hij in het menschelijk bewustzijn inging, want als afschijnsel van zijn Logos-zijn werd het bewustzijn in den mensch ingeschapen. Het is dus bepaald de Logos, die profeet wordt. Wij hebben hierbij dus wel te onderscheiden tusschen wat voor zijn „profeet-zijn" ligt in zijn „Zoon- en Logos-zijn" en wat Hij in het menschelijk bewustzijn indraagt. Het een is de grond van het andere, maakt het andere mogelijk.

In Joh. 1 : 1 laat hij daarom τὸ φῶς eerst optreden in zijn Λόγος zijn. Immers als hij vs. 4 zegt: ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων dan wordt dit van den Logos gezegd; er gaat toch aan vooraf: οὗτος ἦν πρὸς τὸν Θεὸν καὶ παντὰ δι' αὐτοῦ ἐγένετο. Duidelijker kan niet uitgesproken, dat met φῶς hier bedoeld is de Λόγος als Schepper. En nu zegt Johannes van dat φῶς in de 2de plaats: καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει — dit is dus het schijnen van den Middelaar; vandaar καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν. Hij werd door Johannes aangekondigd maar Johannes zelf οὐκ ἦν τὸ φῶς, ἀλλὰ μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός etc. tot vs. 13. En nu wordt voorts in verscheidene plaatsen Christus aangetoond als „het verschenen licht", als de vervulling der profetie in Jes. 60 : 1 en wordt gezegd, dat zij, die Christus niet aannemen de σκότος liever hebben dan τὸ φῶς, de donkere bewustzijns-wereld (sit venia verbo) van het aardsche leven verkiezen boven de helder lichtende wereld van den Christus.

De profetie wordt II Petri 1 : 19 in hetzelfde beeld genoemd een λύχνος φαίνων ἐν αὐχμηρῷ τόπῳ. Christus is de kaars, hier de kandelaar (niet de zon), die wordt ingedragen in een donker vertrek en nu verdrijft de kandelaar de

duisternis, zoover hij schijnt. Het is nog altoos nacht; de dag komt eerst bij Christus' wederkomst op de wolken. Het licht van de profetie is dus noodig zoolang als de duisternis nog niet is weggegaan; maar eens zal de Φωσφόρος opgaan en dan is het dag.

In gelijken zin wordt Christus Luc. 1 : 79 door Zacharias de ἀνατολὴ ἐξ ὕψους genoemd, terwijl de wereld wordt voorgesteld als liggende in het donker, cf. ἐπιφᾶναι τοῖς ἐν σκότει καὶ σκιᾷ θανάτου καθημένοις. τοῦ κατευθῦναι τοὺς πόδας ἡμῶν εἰς ὁδὸν εἰρήνης. Het licht is bij het richten der voeten onontbeerlijk; in het donker weten wij niet, hoe te wandelen. Het beeld is dus ontleend aan de opgaande zon, die van uit de hoogte ons, wandelaars in de duisternis, beschijnt en verlicht.

IV. *De profetie vóór Christus' komst op aarde.*

Dat Christus reeds vóór zijn komst op aarde profeet is geweest, terwijl Hij nog geen menschelijke natuur bezat, maakt, dat Christus toen geen profeet kon zijn tenzij dan door behulp van een menschelijk bewustzijn. De profetie is altijd het opvangen van de gedachten Gods in een *menschelijk* bewustzijn. Anders zou de Zoon de eenige profeet zijn en wel ligt in zijn Logos-zijn de grond van zijn profeet-zijn, maar niet ligt er in, dat Hij zonder menschelijk bewustzijn toch profeet is.

Wat moest Christus nu doen om zelf geen menschelijk bewustzijn hebbende toch in het menschelijk bewustzijn de gedachten Gods op te vangen en uit te spreken?

Daarvoor stonden Hem twee middelen ten dienste, welke ook door Hem zijn aangewend. Vooreerst heeft Hij nu en dan een menschelijk bewustzijn aangenomen in de Christophanie. In de Christophanie grijpt plaats een tijdelijke schepping van een menschelijke natuur, waarin Christus verschijnt aan de patriarchen (bijv. aan Mozes in het braambosch) en van daar uit met hen spreekt. Uit het rechte verstand der profetie wordt ook de Christophanie ons recht duidelijk.

Ten tweede had Hij het bestaande menschelijk bewustzijn aan zich onderworpen. Vandaar dat als de eigenlijke profeten optreden, de Christophanie verdwijnt, terwijl zij eigenlijk alleen plaats vindt, waar het profetisme in lateren vorm nog niet geboren is. Eerst was er bijna uitsluitend Christophanie, daarna bijna uitsluitend profetisme en daartusschen een overgangsperiode.

Dat Christus nu werkelijk in deze profeten *de* profeet geweest is blijkt uit I Petri 1 : 11; I Petri 3 : 19 en I Cor. 10 : 9 (er staat niet: laat ons Christus niet verzoeken, gelijk sommigen van hen „Mozes of den Heere" verzocht hebben, maar alleen: „verzocht hebben", wat duidelijk op Christus slaat).

Op grond van onderscheidene teksten nl. Matth. 4 : 17; Hebr. 1 : 1; 2 : 3 en Deut. 18 : 15 bestrijdt men de meening, dat Christus ook onder het Oude Verbond de profeet zou geweest zijn.

Matth. 4 : 17 staat: „Toen *begon* Jezus te prediken" en dus — zoo zegt men — kan Hij niet reeds vroeger als prediker zijn opgetreden. Deze plaats doet echter niets ter zake. Niemand betwist, dat de Christus incarnatus toen met prediken begonnen is, maar de vraag is juist of Hij ook ante incarnationem praedicavit.

Hebr. 1 : 1, zoo zegt men, wordt de Zoon tegenover de profeten van ouds gesteld — iets wat door ons niet betwist wordt, mits men onderscheid make tusschen de mediate en immediate profetische werkzaamheid van Christus; Hebr. 1 : 1 duidt aan, dat de immediate profetie van Christus in de laatste dagen gekomen is, maar zegt niets omtrent de mediate prediking van Christus door de profeten.

Hebr. 2 : 2, 3; het zeggen van den Apostel, dat „het Oude Testament door de engelen is bediend geworden", duidt aan, dat, wat de profeten spraken, een hoogeren oorsprong had. Hier wordt dus de vroegere werkzaamheid van den Zoon niet beperkt, maar eer uitgesproken; terwijl in de 2de plaats zoodanige opvatting van dezen tekst, alsof de Christus pas begonnen was te werken post incarnationem, de vaderen onder het Oude Verbond uitsluit van de zaligheid. Wij hebben hier alleen te doen met de tegenstelling tusschen den dienst der schaduwen en dien der vervulling; de prediking der vervulling ἔλαβεν ἀρχὴν λαλεῖσθαι διὰ τοῦ Κυρίου — dit spreekt vanzelf.

Deut. 18 : 15 staat: „Ik zal u een profeet verwekken" en — zoo zegt men nu — qui promittitur ergo nondum aderat, als Hij toen beloofd werd, was Hij er nog niet. De conclusie in deze redeneering is vooreerst onjuist, want geen belofte is een belofte, als ze niet vooraf in Gods raad bepaald staat; geen ding kan op aarde uitgewerkt, of het moet vooraf in de onzichtbare wereld aanwezig zijn. En voorts staat er niet: „Ik zal in latere dagen" maar „Ik zal voor u" d. w. z. aan hen, die 's Heeren woord hoorden „een profeet verwekken." De vervulling der profetie wordt dus niet uitgesteld tot zooveel eeuwen daarna, maar als aanstaande gesteld voor geheel Israel van dat oogenblik af aan.

Deze profetische werkzaamheid van Christus vóór zijn komst op aarde was geheel beantwoordende aan de vereischten van de profetie. Ze was éénerzijds opneming in het menschelijk bewustzijn van gedachten Gods, andererzijds het uitspreken door menschenlippen van die gedachten Gods, Hem tot lof en prijs.

De Christus had toen nog geen menschelijk bewustzijn. Om in een menschelijk bewustzijn de gedachten Gods te kunnen opnemen, moest Hij zich dus bedienen van een reeks van menschen, wier bewustzijn Hij voor dien tijd en dat oogenblik, dat Hem dit goeddocht, te Zijner beschikking nam. En zoo heeft Hij het bewustzijn van Adam, Eva, Henoch, Noach, Abraham, Mozes en de verdere profeten gebruikt om in hun bewustzijn de gedachten Gods op te vangen en eveneens hun lippen om de aldus opgevangen gedachten Gods

uit te spreken; hunne vingeren om ze te beschrijven en hun keel om den lof Gods onder begeleiding van harp en cymbaal uit te galmen voor de ooren des volks.

Hoe de Christophanie daartegenover staat, zagen wij reeds boven. De Christophanie is een hulpmiddel, waar nog geen menschelijk bewustzijn in staat is voor Christus als voertuig dienst te doen. Ze verdwijnt, waar de profetie opkomt. De profetie kan alleen van uit dat oogpunt verklaard; wie haar apart neemt, komt er niet. Alleen wie haar beschouwt als het door Christus in dienst genomen menschelijk bewustzijn, verstaat de inspiratie (cf. Locus de S. S.)

Door het gewichtig moment van Horeb wordt nu deze wijze van profeteeren geaccrediteerd. Horeb is de accreditatie van de profetische werkzaamheid van Christus door middel der inspiratie. 't Moest toch eerst blijken, dat de mensch, zooals hij daar stond — zelfs de vrome mensch — onmachtig was de woorden Gods te hooren. Bleek dat, dan was daardoor geaccrediteerd het middel om het menschelijk bewustzijn op aparte wijze daarvoor te bewerken en die aparte bewerking van het menschelijk bewustzijn voor het ontvangen van de gedachten Gods geschiedt door Christus' profetenschap in hen. Vandaar dat Mozes in Deut. 18 : 16 zegt: „Ten dage der verzameling op Horeb hebt gij gezegd: Wij zullen niet voortvaren te hooren de stem des Heeren, onzen Gods" en in die betuiging des volks de accrediteering zoekt van den Nabi, die voortaan in den mensch instrumenteel spreken zal.

Gaan we nu kortelijk na welke de gedachten Gods zijn door Christus in het menschelijk bewustzijn ingebracht, hetzij door Christophanie, hetzij door prophetae instrumentales. Het korte antwoord in dezen is: Wet en Evangelie. Het onderscheid tusschen deze beide is de draad in den Daedalus-hof. Wet is het complex van de gedachten Gods, voorzoover Adam die in zich op moest nemen vóór den zondeval. Wie de gedachten Gods in zich opneemt buiten de zonde om — heeft de Wet. Als er geen zondaar is, is er geen sprake van verzoening en nog minder van Evangelie. Een Evangelie voor Adam in statu originali is absurd. Wat Adam en Eva konden opvangen waren de ordinantiën Gods. Het is dus even onzinnig het Werkverbond pas te stellen bij Abraham of Mozes als het Evangelie vóór den zondeval. Het Werkverbond kan niet anders dan in het paradijs zijn begonnen. Het is gegeven aan den mensch staande in dat bewustzijn, waarin die gedachten Gods opgenomen werden, die hem de ordinantiën des levens gaven. — Vraagt men nu: zijn dan aan Adam vóór den val de 10 geboden geopenbaard? — dan antwoorden wij, dat dit een mechanische ongerijmde vraag is; vooreerst, omdat aan Adam in het paradijs geen mededeeling plaats had, maar zijn bewustzijn openstond voor

de gedachten Gods (hij had sapientia, geen scientia — geen wet maar beseffen) — ongeveer zooals in Ps. 119 ligt uitgesproken. Ten tweede: aan Adam in het paradijs te zeggen: „gij zult niet echtbreken" — ware al zeer zonderling. Hoe zou dat kunnen, terwijl er slechts ééne vrouw was? Te zeggen: „gij zult niet stelen," ware al even vreemd; als men alles bezit, kan men niet stelen. Te zeggen: „gij zult geen valsche getuigenis geven," kon evenmin. Aan wie moest hij die geven? Aan Eva misschien? — Denk u slechts even concreet in Adam's toestand in en ge voelt terstond al de absurditeit van zoo'n mechanische opvatting. In de derde plaats kunnen deze geboden niet aldus in het paradijs gegeven zijn, omdat ze bijna alle een negatieven vorm dragen (behalve het 5de gebod: eert uw vader en uwe moeder [nog al zonderling voor Adam!] en het gebod om den Sabbathsdag te heiligen, zijn alle geboden negatief), terwijl natuurlijk vóór den zondeval de geboden Gods positief in Adam's hart lagen.

Nu is intusschen door de zonde de band tusschen het bewustzijn des menschen en de ordinantien Gods verbroken. Wel zijn er nog overblijfselen door heugenis en traditie uit 't paradijs, nog bewerkt door de algemeene genade — maar al het overige is weg; nieuwen toevoer kreeg de mensch niet meer. Vandaar in het leven der volkeren en staten een algemeene achteruitgang.

Komt Christus nu als profeet, dan heeft Hij van de *receptieve* zijde een dubbele roeping:

ten 1ste om te recipieeren wat Adam in zijn bewustzijn had, d. i. de ordinantiën Gods, de wet. Dat Christus als profeet de wet brengt, is niets anders dan dat Hij in het menschelijk bewustzijn opneemt en uit het menschelijk bewustzijn uitspreekt die ordinantiën Gods, die Adam gekend heeft — maar hierbij deze dubbele bijvoeging:

a. in den vorm, waarin ze voor den zondaar staan nl. negatief, verbiedend,

b. geadopteerd aan het leven van een bepaald volk nl. Israel.

en aldus uit den generalen positieven in een concreten negatieven vorm overgebracht.

ten 2de om te recipiëeren de gedachten Gods, die Adam niet hebben kon, wijl ze eerst golden na de zonde, nl. Gods gedachten over den zondaar. Adam wist daarvan alleen Gen. 2 : 17. Was er in God nog eene andere gedachte omtrent den zondaar, dan was deze een nieuwe en die nieuwe gedachte lig in het Evangelie uitgesproken.

Christus dus als profeet de Wet en het Evangelie recipiëerende en beide uitsprekende, moest met dit uitspreken niet pas aanvangen tijdens zijn komst op aarde, maar reeds daarvoor. Vandaar dat die twee: Wet en Evangelie, van het paradijs af altijd naast elkaar loopen.

Nu heeft Christus die gedachten Gods niet alleen eenmaal uitgesproken door de Nebiim, maar ook gezorgd voor de *divulgatio* daarvan.

De profeten moesten ook zorgen, dat het in de wereld uitging (ἔκδοσις) door aanplakborden, profetenscholen, geschriften enz. Maar Christus deed nog meer. Hij gaf onder het O. T. een afzonderlijk instituut voor de divulgatio en stelde onder het O. V. tweeërlei bedienaren des Woords en wel de vaders in het huisgezin en de priesters bij tabernakel en tempel. Aan dezen werd in opdracht gegeven om, wat Christus gedaan en geopenbaard had, te divulgeeren in den dienst van Messias den profeet cf. Ex. 10 : 2; Deut. 4 : 9 en 10. Waar hier sprake is van de profetische werkzaamheid des Heeren, daar is dit in tweeërlei opzicht merkwaardig; vooreerst om de inprenting des Heeren, dat een geslacht, dat ging, aan een geslacht dat kwam, de openbaring divulgeeren moest, ten tweede daarom, dat behalve het rechtstreeksche onderwijs der profeten er ook was een aanschouwelijk onderwijs des Heeren als profeet; Hij deed teekenen en wonderen in Egypte en aan de Schelzee, daarnaast loopt een reeks van ceremoniën en beelden, en deze alle te zamen waren een aanschouwelijke voorstelling van den inhoud der openbaring, (cf. uitvoeriger Loc. d. S. S.)

Evenzoo vinden wij den last aan de ouders om dit onderwijs in heel zijn omvang over te brengen aan kinderen *en kindskinderen* (dit laatste moet er bij; de ouders zijn er niet van af met alles hun kinderen mee te deelen, maar moeten deze ook op 't hart drukken alles aan hun kinderen weer over te brengen enz.).

In de *eerste* plaats dus de onderwijzing der ouders om de waarheid Gods te divulgeeren cf. Deut. 6 : 7; 11 : 2, 19; 29 : 29; 32 : 46; Ps. 78 : 4, 5, 6.

In de *tweede* plaats de onderwijzing der priesters cf. Mal. 2 : 7 („want hij is de engel des Heeren" wil in onze taal zeggen: hij is de persoon, die besteld is om de openbaring van Jehova te divulgeeren) Lev. 10 : 11 cf. Deut. 17 : 10, 11; II Kron. 17 : 9.

In de *derde* plaats komt hier nu bij de op zich zelf staande onderwijzing der חָכְמִים. Het is een fout van de vroegere Dogmatieken, dat ze in navolging van de Scholastieken doorgaans veel spraken over Mozes en de profeten, maar de groote beteekenis der Chokma voorbijgingen; daarom stellen wij de Chokma meer op den voorgrond. Die Chokma heeft een ander doel dan de Thora en het Nebiisme.

[Spreken wij van Wet en Evangelie, dan bedoelen wij met *Wet* alle ordinantiën Gods, voorzoover deze een zedelijk en religieus karakter dragen en uit de geopenbaarde wet voortvloeien, terwijl Evangelie alleen ziet op de verlossing van den zondaar en de eere Gods].

Nu is er behalve dit (cf. Ps. 119) nog een uitgestrekt terrein bijv. in den sterrenhemel, de dierenwereld, het sociaal gebied, waarin ook nog Gods gedachten leven, die correspondeeren met beseffen van meer geëleveerden aard, die in het menschenhart nog overig zijn, door de algemeene genade in stand gehouden. In Israel nu was een school van mannen, die dien schat van kennis, die daarin opgehoopt lag, opgedolven, gezuiverd heeft en in den stroom der openbaring heeft doen invloeien onder de leiding des Heiligen Geestes. Dus de Chekamim waren mannen, die onder Christus als profeet en als zijn openbaringsorganen gewerkt hebben. Cf. Spr. 1 : 23 en Cap. 2 : 1—9. In Cap. 8 vinden wij de aansluiting van de Chokma aan Christus; in den prachtig schoonen en beroemden monoloog door de Opperste Wijsheid gesproken, waarin ze van zich zelf verklaart, dat ze is Christus, die was eer de wereld geschapen wierd, Gods metgezel en zijne vermaking. Evenzoo in Job 28, waar de Chokma zich resumeert en opheft in den Logos. — Als men deze plaatsen uit dit oogpunt opvat, dan wordt men eenerzijds bewaard voor de ruwe manier van citeeren als in vele catechisatieboekjes geschiedt (waar het ongeloof tegen opkomt en aantoont, dat hier van den Messias geen sprake is, wijl er geen woord van verlossing gerept wordt). Terwijl men aan den anderen kant voelt (wanneer men Christus slechts opvat als profeet en dus receptief), waarom Christus de wet, het Evangelie en de Chokma moest uitspreken om den lof des Heeren uit die menschheid, waarvoor Hij zich zelven gaf, te doen voortkomen.

Van Christus' profetische werkzaamheid blijft nu alleen ter bespreking over de laatste schakel: dat Hij ook gedurende dien tijd de Doctor Internus is geweest. Het uitwendige woord is het middel om geestelijk inwendig te leeren. maar dit geschiedt alleen als het licht des Heiligen Geestes op dat Woord valt. Spr. 1 : 23 nu is de eenige plaats in het O. T., waar gezegd wordt, dat de Heilige Geest niet van zich zelf komt, maar gezonden wordt door Christus.

De groote scheiding tusschen de Grieksche en Westersche Kerk is juist ontstaan over het „Filioque"; n.l. over de quaestie of de Heilige Geest alleen van den Vader of ook van den Zoon uitging.

Dezelfde quaestie wordt nog op onze dorpen besproken en was in Comrie's dagen aan de orde van den dag, maar dan in dezen vorm: of de Heilige Geest de ontdekking geeft om tot Christus te komen of dat het ontdekkend licht reeds van Christus uitgaat. Gaat de Heilige Geest van den Vader uit, dan zendt de Vader den Heiligen Geest buiten verband met den Zoon. Men voelt dus, dat de gansche Theologie en de Belijdenis een andere wordt, naarmate men het standpunt der Oostersche of der Westersche Kerk inneemt.

De Schrift leert, dat de Heilige Geest overal, waar het het heilswezen betreft, uitgaat van den Vader en den Zoon.

Nu vormen velen zich een voorstelling alsof onder het O. V. de vromen zalig werden door den Heiligen Geest buiten Christus om; dan is Christus dus niet de Doctor Internus, maar de Heilige Geest. Dit punt moet derhalve hier bij den Christus als profeet onder het O. V. besproken worden. Heeft Christus ook onder het O. V. den Heiligen Geest uitgestort, dan blijkt, dat de Heilige Geest in zijn werkingen een gave van Christus is geweest. Zie hiervoor nu Spr. 1 : 23; er staat niet: de Geest zal op u uitgestort worden, maar *Ik* zal mijnen Geest over ulieden uitstorten. De Heilige Geest komt dus niet uit zich zelven, maar uit een ander en deze andere is hier de Chokma, die Spr. 8 geïdentifieerd wordt met den Logos, d. i. Christus.

V. *De Christo ambulante in terra.*

Dit tweede deel van Christus' profetische bediening wordt tegenwoordig gemeenlijk als het eenige deel beschouwd.

Tot op Bethlehem toe bezat Christus geen eigen menschelijk bewustzijn. Daar nu alle profetie is het opvangen van goddelijke gedachten in het menschelijk bewustzijn, zoo moest Christus onder het Oude Verbond zich wel bedienen van het hulpmiddel in het bewustzijn van andere menschen geboden. Maar in Bethlehem krijgt Hij een eigen menschelijk bewustzijn; dat is de groote verandering, die in de profetische bediening van Christus bij zijne geboorte komt. Daar, waar Christus zijn eigen menschelijk bewustzijn ontvangt, gebruikt Hij datgene, wat Hijzelf bezit. En nu is zijn taak weer tweeerlei: in dat eigen menschelijk bewustzijn moet Hij de gedachten Gods opnemen en ze uitspreken.

De wijze waarop Hij de gedachten Gods in zijn menschelijk bewustzijn heeft ingebracht is de via Theologiae Unionis; niet door ze van buiten te leeren, maar via unionis met den Vader verkreeg Hij ze.

Dit receptieve deel nu van zijn profetische werkzaamheid spreekt Christus uit in tal van plaatsen, die tot nu toe door velen niet gewaardeerd werden, die banaal schenen, eenvoudig omdat men niet op het profetische karakter ervan lette.

Joh. 7 : 16, 17 waar we het profetische opvangen der gedachten Gods, vinden uitgedrukt. Deze zegswijzen zijn veelvuldig bij Christus. Men verzuimde echter daarin te zien een onmisbaar bestanddeel der profetische werkzaamheid. Vat men goed, dat de profetische werkzaamheid een receptieve en een productieve zijde heeft, dan moeten die beide ook bij Christus uitkomen; dan moet dus ook blijken, dat Hij den inhoud van zijn bewustzijn niet uit zich zelf maar uit God heeft.

Joh. 3 : 11 en 31—34 ὃ οἴδαμεν vindt zijn verklaring in ὃ ἑωράκαμεν; ἑωράκαμεν is gezegd niet van wat men uit zich zelf heeft, maar van hetgeen zich als

een object van buiten af aan ons voordoet; het meervoud in dit vers (ἑωράκαμεν etc.) sluit de hulpprofeten van vroeger in; de Heere identifieert zijn optreden met dat der vroegere profeten. Vs. 31—34 leert, dat er tweeërlei bewustzijn is: het eene, dat zijn inhoud ἐκ τῆς γῆς ontving en niet profetisch is; het andere wèl profetisch ἐκ τοῦ οὐράνου; het laatste spreekt niet uit zich zelf, maar wat het gerecipieerd heeft, gerecipieerd door twee middelen, nl. zien en hooren — καὶ ὃ ἑώρακε καὶ ἤκουσε, τοῦτο μαρτυρεῖ.

Joh. 8 : 48, 49, 50 waar de Heere uitspreekt, dat Hij zijn ideaal niet in zich zelven heeft, maar dat al wat τιμή (waarde) en δόξα bezat, uit den Vader Hem toekwam en door Hem den Vader werd toegebracht.

Joh. 14 : 10 τὰ ῥήματα ἃ ἐγὼ λαλῶ ὑμῖν, ἀπ' ἐμαυτοῦ οὐ λαλῶ. Hier wordt dus gezegd, dat zelfs de ῥήματα, de inkleeding en vorm der gedachten niet van Hem, maar van den Vader was en wel via unionis: ὁ δὲ πατὴρ ὁ ἐν ἐμοὶ μένων, αὐτὸς ποιεῖ τὰ ἔργα. Cf. ook vs. 24.

Joh. 17 : 4 en 14.

Wat de τιμή, den λόγος, de ῥήματα en de uit ῥήματα geconstrueerde διδαχή betreft, getuigt Christus dus, dat Hij dit alles niet uit zich zelven heeft, maar dat het Hem receptief ἐκ τοῦ πατρός toegekomen is.

Ten tweede de productieve zijde van zijn profetisch ambt; deze toonde Christus op velerlei wijzen:

1e τῷ κηρύγματι door de prediking;

2e door zijn vita, persona, operibus, passione, resurrectione etc.

Het profetenschap, ook dat van Christus gedurende zijn omwandeling op aarde, draagt een tweeërlei karakter wegens de tweeërlei perceptie n.l. die van oog en oor; manifestatie en elocutie. En evenals er in het O. T. nadruk op gelegd wordt, dat de vaderen aan hunne kinderen leeren zullen en de Thora én de Niphlaoot (de manifestaties), zoo treedt Christus, op aarde als profeet verschijnende, niet alleen op als praedicator maar ook als manifestator; in die beide is eerst de profetische werkzaamheid van Christus compleet. Iets wat te veel in de Gereformeerde prediking voorbij is gezien; daarom heeft Arminius er zich meester van gemaakt om de Gereformeerden er mee te bestoken en het zich zelf als een waar element toegeëigend, om zich er mee te sterken.

1e de *praedicatio* van Christus.

Deze is geen additief nieuwe; wel een deels nieuwe, maar nooit additief nieuwe. Aan een plant kan wel een nieuw blad komen; maar dat blad wordt er niet aangehangen, maar komt uit de plant zelf voort. Zoo zijn ook in de praedicatio van Christus wel nieuwe elementen, doch niet er bijgebracht, maar uit de reeds bestaande kiem des O. T. voortgekomen. Christus heeft zich omtrent dit punt zeer nadrukkelijk uitgelaten, Matth. 5 : 17 μὴ νομίσητε ὅτι

ἦλθον καταλῦσαι τὸν νόμον ἢ τοὺς προφήτας. οὐκ ἦλθον καταλῦσαι, ἀλλὰ πληρῶσαι. Wat is de praegnante zin dezer woorden? Als ik een huis heb, dat door den storm gehavend is en bouwvallig wordt, dan kan de architect het alleen herstellen, door er eerst een deel af te breken en er daarna additief een nieuw stuk bij te zetten. Is dat nu de bedoeling van πληρῶσαι? Neen, want Christus zegt uitdrukkelijk, dat Hij er niets zal afnemen, maar het voleindigen zal. Hier hebben wij dus met een organisch begrip te doen. Wanneer ik een plant koop in Januari, dan is zij nog klein; daarom moet ik haar niet καταλῦσαι, maar ik moet wachten tot zij πληρωθήσεται in den zomer, tot zij vol zal worden van bladeren en bloemen. Zoo nu zegt Christus, dat de plant der openbaring in de thora en de profeten nog niet vol was; maar dat Hij, wel verre van er een stuk af te nemen en wat nieuws er op te zetten, haar geheel tot vervulling zou brengen. — Deze woorden zijn dus nog niet vervallen, maar de vervulling, waarvan Jezus spreekt, duurt voort. Het geheele Oude Testament op te vatten als een bepaalde voorzegging van Jezus' leven en Matth. 5 : 17 dus op te vatten als: Ik ben gekomen om die voorzeggingen te vervullen — maakt ten eerste het tekstverband te niet en doet ten tweede de thora en de profeten voor de helft wegslinken.

In de tweede plaats heeft Christus door zijn predicatie op de openbaring gezet het Ἀμήν, Ἀμήν. Bij Christus lezen wij nooit: כה אמר יהוה. Immers dat kan ik alleen zeggen, als ik niet zelf spreek, maar de Heere door mij spreekt. Krachtens de unie van Vader en Zoon kan Christus dit niet zeggen, want wat Hij sprak, sprak God; daarom zegt Hij: ἀμήν, ἀμὴν λέγω ὑμῖν Daarmede gaf Hij aan zijne prediking, die in den aard der zaak dezelfde was, een ander karakter; vroeger kwam het mediate, nu rechtstreeks uit het menschelijk bewustzijn.

2e de *manifestatie* van Christus.

In de tweede plaats heeft Christus productief gewerkt als manifestator. Hier hebben wij toen met het gevaarlijke leerstuk van „Christus' voorbeeld". Een Gereformeerde heeft er altijd iets tegen van „Christus' voorbeeld" te hooren, terwijl de Arminiaan er altijd mee bezig is. De Gereformeerde zegt: probeer het maar Jezus na te bootsen en gij zult gevoelen, dat het niet kan; de Arminiaan dringt op dat nabootsen altijd aan en beweert het wel te kunnen.

Matth. 11 : 29; hier wordt naar des Heeren persoon (ἀπ' ἐμαυτοῦ) verwezen (en niet naar zijn woorden) — maar daarom niet in Arminiaanschen zin. Immers dan kon het niet gezegd zijn tot de vermoeiden, want dan was het een opwekking om nog harder te werken. De opvatting der Gereformeerden is de juiste: dat de vermoeiden door niet alleen van 's Heeren woorden, maar ook van zijn persoon te willen recipieeren ruste zullen vinden voor hun hart.

Joh. 13 : 15 waar de Heere niet zijn persoon maar de daad der voetwassching voorstelt als een ὑπόδειγμα; een symbolische acte, welke bij Christus niet was een daad door Hem verricht krachtens de goddelijke kracht in Hem, maar met aflegging zijner δόξα in den staat der vernedering; dus niet iets, wat Hij deed als Zoon van God, maar inlevende in de gestalte eens dienstknechts om zijn apostelen een voorbeeld te geven.

Phil. 2 : 5 wordt de φρόνησις van Christus tot voorbeeld gesteld; φρονεῖν is nadenken bij zich zelf wat het beste is, dat men doen zal. Hier is dus niet bedoeld het nadenken van Christus aangaande wat Hij als Zoon van God krachtens zijn goddelijke vermogen deed, maar wij worden weer gewezen op wat Christus gedaan heeft in zijne vernedering, op zijn ingaan in de μορφὴ δούλου, opdat ook in den gevallen mensch het gevoelen gewekt worde, dat in hem zijn moest.

I Joh. 2 : 6. Wanneer een moeder haar kind nog draagt onder het hart, dan is het kind daar waar de moeder is; en al wilde het kind ergens elders zijn, dit zou onmogelijk wezen. Als Christus nu ons zoo in zich opneemt, dat wij in Hem zijn, als het kind in de moeder, dan moet waar zijn καθὼς ἐκεῖνος περιεπάτησε καὶ αὐτὸς οὕτως περιπατεῖν. Niet op de woorden van Christus wordt dus gedoeld maar op het levensverband, waarin Hij tot de geloovigen staat.

Matth. 10 : 38 het ἀκολουθεῖν van Christus is het gaan in zijn voetspoor — niet het hooren naar zijne woorden.

I Petri 2 : 21 waar gezegd wordt, dat Christus geleden heeft en daarin ons een voorbeeld (ὑπόδειγμα) heeft nagelaten; dat Hij ons door zijn voetspoor den lijdensweg heeft aangewezen, waarin wij Hem volgen moeten. Niet den Christus nabootsen; want dan zouden wij zelf een nieuwen weg moeten vinden. Denk u slechts bij een reiziger op de bergen het verschil tusschen het volgen van de voetstappen van den gids en het zelf banen van een nieuw spoor in de sneeuw. Wil men den gids nabootsen, dan moet men niet achter hem aan in zijn spoor loopen, maar zelf vooraangaan naast hem. Als Christus in den lijdensweg diepe sporen heeft ingezet, dan bootst Hem na, wie evenzoo doet; maar wie Christus volgt, heeft een geheel andere roeping.

Wij zien dus, dat niet alleen Christus' woorden maar ook zijn vita, persona en passio mee zijn opgenomen onder de middelen, waardoor God zijn gedachten aan ons geopenbaard heeft.

Vervolgens krijgen wij nu de elocutio per opera et miracula. Gelijk in het Oude Testament bij de profeten de opera en miracula bij de manifestatie hoorden, zoo ook bij den Christus. De Heere beroept zich daar dan ook telkens op, als teekenen waarnaar de Joden geoordeeld zouden worden bijv.

Joh. 10 : 25 εἶπον ὑμῖν d. i. de elocutio per verbum. „Maar heeft deze elocutio

per verbum geen invloed bij u, dan ligt daar toch nog een μαρτυρία door de elocutio per facta et miracula, die Ik uit mijns Vaders naam doe (τὰ ἔργα ἃ ἐγὼ ποιῶ). Dit herhaalt Christus in vs. 38; ook hier wordt ἔργα met de openbaring verbonden, want er staat πιστεύειν τοῖς ἔργοις; wat is dat gelooven *aan* de werken nu anders dan gelooven aan de *openbaring* in de werken? (bij ons is vertaald in of om de werken, maar dit is verkeerd).

Joh. 14 : 10, 11. Hier combineert de Heere wederom beide en staan de ῥήματα weder tegenover de ἔργα. Er wordt nl. gezegd: is de Vader in de ῥήματα en in de ἔργα, dan is in de ἔργα even goed als in de ῥήματα een openbaring van Hem, en gij, Joden, zult daarnaar geoordeeld worden.

Joh. 15 : 24 waar blijkt, dat de Heere hier de Joden veroordeelt, wijl zij Hem verwerpen. En hun verwerping hangt niet daaraan, dat zij τὰ ῥήματα verwerpen, maar dat zij óók verwierpen de openbaring in τὰ ἔργα.

Bij de ἔργα vinden wij dus hetzelfde als bij de ῥήματα, de διδαχή, de λόγοι en de τιμή; dat de Vader het is, die ze doet en Christus er receptief tegenover staat. Daarom zijn het Middelaarswerken en niet werken van den mensch Jezus Christus; dat blijkt daaruit dat de Πατὴρ μένων ἐν αὐτῷ ποιεῖ τὰ ἔργα.

Eindelijk krijgen wij de passio en resurrectio.

Hebr. 3 : 1—5. In vers 1 is sprake van onze ὁμολογία en wordt Christus genoemd de Apostel en de ἀρχιερεύς van deze ὁμολογία. Nu zit in de ὁμολογία het productieve karakter van het opnemen der gedachten Gods en wordt hierbij het profeet- en priester- zijn van Christus in zijn eenheid voorgesteld. Profeet, priester en koning zijn niet zoo te onderscheiden, alsof ze in die loketten gescheiden naast elkaar staan, maar de koning heeft tevens iets priesterlijks en iets van den profeet, de profeet iets priesterlijks en koninklijks, de priester iets van den profeet en koning. Vandaar, gelijk wij boven zagen, dat de lijdende Christus (de ἀρχιερεύς) tevens een profeet is, omdat Hij een ὑπόδειγμα achterlaat, en koninklijk heerscht. In onzen tekst nu wordt in den ἀρχιερεύς tevens de Apostel gezien.

Dit alles nu, wat wij zeiden omtrent Christus' profetenschap tijdens zijn omwandeling op aarde (dat Hij in zijn persoon, leven, lijden en sterven per viam unionis de gedachten Gods opnam en uitsprak), neemt niet weg, dat de Heere ook in engeren zin optrad als profeet, als praedictor, voorzegger van toekomende dingen; praedixit enim certa quaedam, quae menti humanae incognita erant.

Matth. 24 en 25 bijv. behelzen een eschatologische voorstelling van de wederkomst des Zoons op de wolken. Eerst in gelijkenissen, daarna notione clara voorzegt Christus den oordeelsdag, zijn komen om te richten, de scheiding tusschen schapen en bokken; ook den ondergang van Jeruzalem en den val des tempels heeft de Heere in den meest eigenlijken zin voorzegd.

Matth. 13 de zeven gelijkenissen περὶ τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ dragen ook een profetisch karakter in zooverre zij de ontwikkeling van Christus' Kerk in oecumenischen vorm aangeven.

Joh. 21 : 18 waar de Heere aan Petrus voorspelt, dat hij niet zijn eigen dood maar een gewelddadigen dood sterven zou.

Joh. 14 : 29 waar de Heere zelf zegt: καὶ νῦν εἴρηκα ὑμῖν πρὶν γένεσθαι m. a. w. praedixi vobis. Dit eene woord subsumeert alle praedictiones van den Heere zelf over zijn lijden, dood en opstanding.

En eindelijk de geheele Apocalypse, die behoudens enkele toespraken aan de gemeenten en enkele inserties van gezegden van engelen of Johannes — één profetisch werk is, waarvan toon en aanhef deze is, dat Christus dit alles aan Johannes heeft geopenbaard cf. Apoc. 1 : 1 enz. Het is niet een openbaring omtrent Christus maar *van* Christus; (de genitivus auctoris, originis.) Immers de Vader gaf haar aan den Middelaar om ze te δεῖξαι τοῖς δούλοις αὐτοῦ.

VI. *De Christo post sublationem in coelum.*

Hierover kunnen wij kort zijn, wijl dit meer bekend en minder bestreden is.

1e Christus heeft het Apostolaat ingesteld (cf. den Locus de S. S.) Het Apostolaat is door Christus ingesteld als een gesloten kring van organen, waarvan Hij zich bediende om als profeet in heel de Kerk op te treden. De apostelen staan in dezelfde verhouding tegenover den Heere als de profeten onder het Oude Verbond: ze zijn bloot hulporganen; het is nooit te doen om de apostelen zelf. Maar juist omdat hun woord niet hun woord, maar het woord des Heeren is, daarom kunnen zij spreken als Johannes deed in I Joh. 1 : 2. Tevens volgt hieruit, dat de predikanten die de woorden der apostelen op zich zelf toepassen, de Schrift geheel misverstaan. Wat in de Schrift van de apostelen staat, geldt niet van de Bedienaren des Woords. De Heilige Schrift is het middel waarvan de Heere zich bedient om het Apostolaat te perpetueeren in huis en kerk.

2e Christus heeft de bediening des Woords ingesteld, leeraren gegeven. Die komen niet uit zichzelf aanzetten, maar ἐτέθηκεν; Hij heeft ze aangesteld. En evenals de opperlieden niets zijn dan instrumenten in de hand van den architect en als zij goed werken, niemand zegt: hoe goed maakt die opperman dat huis, maar alleen de naam van den architect genoemd wordt, zoo heeft ook Christus eenige opperlieden — leeraren — in zijn dienst, die daarom ook ministri heeten in den striksten zin des woords. Welke opperman nu zou willen werken niet naar het bestek van den architect, maar naar eigen goedvinden, die zou weggejaagd worden; zoo moest ook verwijderd elke Bedienaar des Woords, die naar zijn eigen plan bouwen wilde. Dan eerst wordt de Bediening des Woords goed verstaan, als men weet, dat het Christus is die in zijne dienaren spreekt. En nu zal men ook de heiligschennis voelen, als de

predikanten, zich losmakend van huns Heeren Woord, eigen opinies daarvoor in de plaats schuiven en dan toch durven zeggen: Ik breng u niet mijn woord, maar het Woord des Heeren. Tot het brengen van 's Heeren Woord heeft men alleen het recht, als men gebonden is aan de Schrift. Het beroep op de autoriteit van de Schrift heeft daarom altijd ten doel te doen voelen: ik ben de knecht; mijn meester is daarboven. Bij de hooggevoelende predikanten sloop maar al te veel het misbruik in, om zelf heer te willen zijn in de gemeente. En dat is verfoeilijk. Waarheid is, dat een predikant nooit mag zeggen: dat is mijn werk; want het is altijd het werk des Heeren; hij is de knecht des Heeren en heeft te werken zooals en wanneer de Heere hem roept; anders niet. Niet de opperlieden, maar de architect bepaalt het werk.

3e Waar Christus zoo zijn Woord onder ons voortzet, werkt Hij ook rechtstreeks als Doctor Internus evenals onder het O. V.

Zijn profetische werking e coelo is dus drieërlei:

1e door de apostelen ook *nu nog;*

2e door de bediening des Woords — het werk van de knechten in den dienst des Heeren.

3e doordien Hij zelf als Doctor Internus komt.

Ten slotte moeten wij er nog op wijzen, dat bij de Apostelen en de Bediening des Woords de profetische werkzaamheid tweeledig is; receptief en productief. Gelijk bij de profeten des O. T. de Heere hun bewustzijn en tong gebruikt, zoo gebruikt de Heere bij de apostelen en profeten ook hun bewustzijn om de gedachten Gods te openbaren. En gelijk wij in Spr. 1 zagen, dat de Chokma zijn Geest uitstort, zoo lezen wij ook van de apostelen in Joh. 16 : 13. De apostelen waren niet verlicht uit den Heiligen Geest, maar uit Christus, door den Heiligen Geest. Christus zegt nl. dat de Heilige Geest, die de apostelen onderwijst, zijn inhoud neemt uit Hem. Ook hier dus de quaestie van het „Filioque."

Ten slotte komen wij dus tot deze resumptie:

Tengevolge van de zonde openbaart de profetie niet alleen die gedachten Gods, die reeds in het werkverbond en paradijs aanwezig waren in Adam, maar ook de gedachten Gods ter ontferming en redding van zondaren. Daarvan kon in het paradijs natuurlijk nog geen sprake zijn.

Die ontfermingen en barmhartigheden vinden wij overal in de Schrift voorgesteld niet als een correctief (additief) maar als een hoogere openbaring. De voorstelling der Schrift is steeds, dat er meer van Gods glorie geopenbaard is, nu de zonde kwam, dan als de zonde niet gekomen was. De ἔνδειξις τῆς δικαιοσύνης καὶ τοῦ ἔλεου zou niet alzoo gekomen zijn, ware de zonde uitgebleven. Daarom staat de openbaring der ontferming hooger dan de open-

baring in het paradijs; het Evangelie hooger dan de Wet; het openbaart rijkere gedachten van God.

Daar nu de hoogere openbaring staat op het voetstuk van de lagere, niet los, niet toevallig naast elkaar, maar beide met elkander in verband, zoo voert de Heilige Schrift er toe beide Wet en Evangelie terug te brengen tot den raad Gods. Wet en Evangelie zijn de openbaring van den raad Gods en daarom wordt de profetie (wier inhoud wet en evangelie is) voortdurend in de Schrift omschreven als aankondiging, mededeeling van den raad Gods.

En daar nu in die *βουλή* ligt verborgen het program om de glorie Gods te doen uitkomen, zoo is er in die *βουλή* een successie van momenten; de profetie openbaart die reeks, staat in verband met den raad Gods, en heeft dus evenzeer een successie van momenten, een progessus.

In die volheid der *βουλή* nu liggen twee conclusiën.

1e het *τετέλεσται* van Golgotha.

2e het *γέγονεν* van den dag des Oordeels.

De roeping van Christus als profeet is nu zelf dien raad aan de menschen te verkondigen en de menschen te leeren: God te loven. „Ik zal U loven in het midden eener groote gemeente," dat is de productieve werkzaamheid van Christus als profeet. Als David God looft, verricht Christus in hem zijn profetisch werk; als Christus op aarde komt en de kinderen Gods lof doet verkondigen, is dat zijn werk als profeet. Daarom, wanneer de gemeente saamkomt en er alleen onderwezen wordt uit de Schrift en er wordt niet geloofd en gejubeld — dan is de dienst onvolkomen. Er moet niet alleen door Christus gepredikt, maar ook een lofzang verwekt. De gemeente is receptief als zij hoort, productief als zij zingt. In de zangen van Sion is het dus nog de Christus, die als profeet werkzaam is. —

§ 5. *De Prophetia Messianica.*

Voor zooverre de gedachten Gods slechts zijn gezindheid te onswaart, zijn oordeel over ons en de zelfuitspraak over zijn eigen wezen en deugden tot inhoud hebben, ontbreekt aan den natuurlijken mensch de zuiverheid van orgaan om deze gedachten Gods als goddelijk te waardeeren. Op één punt daarentegen is de zondaar hiertoe wel in staat, voor zooverre nl. deze tot inhoud hebben het voornemen wat Hij doen zoude, bijaldien het aangekondigd werd, eer Hij het deed. Vandaar de eminente beteekenis voor geheel de profetie van de eigenlijke voorzegging niet vóór, maar nadat ze vervuld wierd. Overmits nu de inhoud van Gods raad zich in den Christus concentreert, moest de profetie praedictio Messiadis worden; en daar de Messias hierbij zelf het profetenambt vervulde, zelfaankondiging van den Christus zijn. Deze zelfaankondiging is evenwel voor de Patriarchen en Israel niet een nuda annuntiatio facti futuri geweest, maar zelfbetuiging, zelfopenbaring, zelfmededeeling, waarbij het element der praedictie alleen de zekerheid gold, dat hetgeen bij God wezenlijk was, ook werkelijk zou worden in den tijd.

Toelichting.

Hoe te oordeelen over de voorspellingen?

Langen tijd heeft men in een profeet niets dan een voorspeller gezien. Hiervan is men teruggekomen; eerst werd het voorspellen op den achtergrond geschoven; nog later beweerde men, dat hij niet voorspellen kon en zijn voorspellingen vaticinia ex eventu waren en dat het eigenlijke wezen van den profeet daarin lag, dat hij strafredenen tegen het volk hield; de hoop van het volk opwekte in tijden van druk enz.

Wat leert ons nu de Heilige Schrift? Dat de gewone opvatting van het kerkelijk publiek, dat bij de profetie de eigenlijke praedictio gewicht en beteekenis heeft, als waar moet erkend.

Wij hebben dit gezien in Deut. 18 : 21 en 22, waar het verschil tusschen den waren en den valschen profeet juist in de praedictio gezocht wordt. „Indien een profeet spreekt in den Naam des Heeren en het komt niet uit, dan hebt ge daarin het bewijs, dat, wat hij sprak, niet gesproken is door Mij". Daarin ligt

opgesloten, dat de praedictie tot het wezen van de profetie behoort, want indien dit niet zoo was, hoe zou men dan juist daaraan den waren profeet van den valschen kunnen onderkennen? Immers juist als nota characteristica, waardoor beiden onderscheiden worden, geeft de Heere het „uitkomen der profetie" aan. Ja nog sterker; als er stond: „indien een profeet iets voorspelt en het komt niet uit, dan etc." zou men nog kunnen zeggen: ja! maar een goed profeet waagt zich juist niet aan zulke voorspellingen. Doch nu er staat: „wanneer hij in den naam des Heeren gesproken zal hebben", ligt daarin opgesloten, dat hij, die een profeet is, tevens praediceeren moet. In dezen locus classicus van het Nebiisme wordt de praedictie dus niet als een onderdeel maar als hoofdzaak beschouwd.

Jesaja 41 : 22, 23 en 26 wordt het verkondigen van dingen, voordat zij geschieden, evenzeer als het kenmerk van goddelijke Openbaring aangevoerd.

Jes. 42 : 9 wordt evenzoo gezegd, dat de Heere de dingen verkondigt „eer ze uitgesproten zijn."

Jes. 44 : 7. In het מִי כַמֹּונִי ligt opgesloten, dat alleen God dit doen kan.

Evenzoo Jes. 46 : 9, 10; Ik de Heere, die *alleen* God ben, doe zulks!

Dus herhaaldelijk en zoo kras mogelijk wordt in de uitspraken van God den Heere zelf het praediceerend karakter van de profetie op den voorgrond gesteld en wel als bewijs van haar goddelijken oorsprong. Als men dit nu zoo duidelijk in het O. T. leest, voelt men hoe die richting van onzen tijd, die beweert, dat de praedictie er niet toe doet, tegen de openbaring ingaat en het wezen der profetie verkeerd voorstelt.

In het N. T. vinden wij, dat de Heere Jezus zich even sterk heeft uitgelaten. Joh. 14 : 29 zegt Jezus, dat Hij het zegt *πρὶν γενέσθαι* — dus praedicatief — en wel *ἵνα πιστεύσητε*, als het geschied is; dus het geloof bindend. Evenzoo Joh. 13 : 19, waar weer een praedicatief *λέγω* verbonden wordt met een *ἵνα* finalis: *ἵνα πιστεύσητε ὅτι ἐγώ εἰμι*. Wederom dus het goddelijk karakter der praedictie en het zaligmakende geloof in Hem onzen verlosser verbonden. In Joh. 16 : 4 staat het ten 3den male; Hij spreekt vóórdat het geschied is, *opdat* men, als het gekomen was, zijn woord zou gedenken.

Maar behalve dat O. en N. T. ratione data, theoretice de praedictie als nota characteristica in verband met het goddelijk karakter van de profetie en het zaligmakende geloof met zooveel kracht op den voorgrond wordt gezet, hebben wij in het N. T. een geheele reeks van citaten uit de thora, profeten en psalmen, waarin tot in de kleinste bizonderheden toe voorzeggingen omtrent Christus voorkomen: van de plaats zijner geboorte, het rijden op een ezelsveulen, het deelen zijner kleederen, de spons met edik, het niet breken zijner beenderen enz., welke citaten niet worden aangehaald als een bewijs van

toevallige overeenkomst of symbolische gelijkheid, maar altijd met een ἵνα finalis: „opdat de Schrift vervuld wierde"; ja zelfs zoo, dat van enkele dingen expres gezegd wordt, dat de Heere ze deed *om* de Schrift te vervullen (cf. Joh. 19 : 28). Ook doorliep Jezus na zijne opstanding de Schrift met zijne discipelen om hun aan te toonen, hoe die Schrift praediceerde, dat Hij aldus lijden moest en alzoo in zijne heerlijkheid ingaan (cf. Luc. 24 : 26, 27). Dus niet alleen theoretice, de praedictie als tot wezen van de profetie behoorende genoemd, maar ook feitelijk wordt door Christus en de apostelen zelfs aan die plaatsen des O. T. waar wij overheen zouden lezen als praedictiën van de toekomst waarde gehecht. — Daarom moet de valsche voorstelling van Modernen en Ethischen, alsof het praedictieve karakter der profetie er niet toe doet, of beter nog dient weggelaten te worden, wederstaan worden. De eigenlijke reden van dit opzijschuiven der praedictie is, dat men zelf groot wil zijn en de profeten klein wil maken. Strafredenen houden kan iedereen wel; voorspellen niet. En daarom keert men dan eerst hoofdzaak en bijzaak om en werpt dan de nota characteristica der profetie uit om over te houden, wat ieder schrijver doen kan en misschien beter nog dan de profeten.

II. Intusschen moet hier een opmerking bijgevoegd van het hoogste gewicht. Mozes en Jesaja en Christus hebben theoretisch uitgesproken, dat de praedictie geen waarde had voor de tijdgenooten, maar eerst na de vervulling. De praedictie heeft voor den tijdgenoot alleen waarde, als hij gelooft; dan is zij hem tot vertroosting en opbeuring; maar de „vis demonstrans" van goddelijke autoriteit heeft zij nooit op het oogenblik van de verkondiging, maar als zij vervuld is. Cf. Joh. 13 : 19 en Deut. 18 : 21, 22. Dit hield men niet genoeg in het oog; in vroegere catechisatieboekjes werd het voorgesteld, alsof de praedictie gold voor hen, die haar hoorden. De praedictieve kracht werkte niet te voren, eerst post eventum heeft de praedictie waarde. Wie dit goed in het hoofd prent, ziet veel nevelen opklaren. Was de praedictie voor den tijdgenoot bestemd geweest om hem als een nota characteristica te dienen in momento praedictionis, dan had de aankondiging altijd zoo duidelijk moeten zijn, dat iemand, die van de zaak niet afwist, haar toch uit de praedictie kon opmaken. Bijv. indien iemand in de dagen der Reformatie opgestaan was, die een praedictie bracht voor zijne tijdgenooten van een locomotief of het electrisch licht, dan zou hij een breede omschrijving hebben moeten geven, omdat de zaak voor zijne hoorders vreemd was, daarentegen gold zijne praedictie *ons*, dan was een korte aanduiding voldoende. Zoo ook in de Heilige Schrift. Was de bedoeling geweest op het oogenblik zelf, dat de praedictie gegeven werd, de autoriteit der profetie te bevestigen, dan zou zij anders geluid hebben, maar nu de praedictie gegeven is om te werken als de zaak zelf gekomen was, behoefde de praedictie slechts

een enkelen trek te bevatten. Door dit *doel* der profetie voorbij te zien is men in de war geraakt en heeft de praedicties misverstaan. Men zegt: wat hebben *wij* aan die voorspellingen? dat was goed voor de Joden, maar heeft geen belang voor de Kerk nu. Lezen wij daarentegen de profetie des O. V., nu ze vervuld is, als bestemd om ons te doen zien, dat er menschen waren, die iets vooruit aankondigden, opdat, wanneer het geschied zou zijn, wij weten zouden, dat het een werk was door God gedaan, dan jubelt de Kerk aller eeuwen daarin en vindt daarin de bevestiging van haar geloof aan die feiten zelf.

III. Wat is nu het motief van de praedictie? Het is een genadedaad Gods, een teeken van zijn lankmoedigheid en barmhartigheid. De zonde heeft ons wezen en onze natuur, niet alleen onzen wil maar ook ons denken zoodanig aangetast, dat de twijfel altijd inkruipt in hoofd en hart. Maar toch waar de zonde schier alles vernielde en verwoestte, blijven er enkele categorieën van vaste punten en hiertoe behoort bijv. de categorie van den tijd. Ook als zondaars weten wij met volkomen bewustheid: heden of gisteren; toen of nu. En nu is het motief van de praedictie alleen dit, dat het God den Heere beliefd heeft om in de vaststaande categorie van den tijd een vast bewijs van de goddelijke autoriteit der openbaring te leggen. Nu wordt de zondaar hier voor een dilemma gesteld: hij moet òf voor dit praedictieve karakter vallen en God gelijk geven — òf zeggen: het is een pia fraus, een vaticinium post eventum. — En dit laatste is het diep goddelooze. Het is zoo gemakkelijk uitgesproken: de profetie van Daniël is een pia fraus, — maar wat is het eigenlijk? God de Heere komt in zijn barmhartigheid ons vooruit openbaren de dingen, die geschieden zullen om ons geloof te steunen en ons van twijfel te verlossen; Hij met eeuwige wetenschap zegt ons: dàt is *het* kenmerk van mijn goddelijke waarheid. En daarvan komen de menschen nu zeggen: het is verzonnen, gelogen; wel zoo voorgesteld maar onwaarheid. M. a. w. wat God geeft als kenmerk van zijn waarheid, verklaart de mensch voor leugen en wel als opzettelijk verzonnen om te misleiden. Die schriftverklaring der Ethischen *is* zoo onschuldig niet. Er blijft geen andere keuze over dan: òf God òf ik heb gelogen. Zoo keert de zonde van het paradijs terug, waar Eva, door Satan misleid, God ook tot leugenaar maakte.

Wij zagen tot dusverre:

1e dat de profetie niet als iets bijkomstigs, maar als nota characteristica heeft de praedictie.

2e dat de praedictie niet was voor den tijdgenoot maar om post factum het testimonium originis divini te geven.

Men oppert echter eene bedenking en vraagt, of daarmede niet strijdt, dat

de profetische boeken des O. V. niet alleen omvatten profetische boeken in engeren zin, maar ook historische?

Slaan wij II Kon. 17 op, dan vinden wij daar een resumptie van Israels geschiedenis. Er wordt aangetoond, hoe aan Juda en Israel reeds vervuld is en nog steeds vervuld werd, wat de Heere sprak door zijnen knecht Mozes (in vs. 7—23). Dat eigenaardige toch, dat de boeken van Samuel en Koningen hebben, om in de uitkomst aan te toonen, dat, hoewel Israel niet geloofde, dat Gods oordeel komen zou en afweek van Gods rechten en inzettingen, toch in den loop der geschiedenis de vloek, door Mozes en al de profeten voorzegd, ook werkelijk gekomen is — dat is het, waardoor de historische boeken met het praedictieve karakter der profetie saamhangen.

Een tweede bedenking put men uit de profeten des Nieuwen Verbonds. Men vraagt: Waarom missen die dan het praedictieve karakter? Vooreerst is het onwaar, dat zij dit misten; let slechts op A'gabus Act. 11 : 28 en 21 : 10. Wil men echter buiten den kring der Openbaring gaan en bv. ook de Hervormers als profeten beschouwen, dan moet anders geantwoord worden, nl. dat de praedictie een nota necessaria is, die een ander karakter draagt vóór de zonde en een ander na de zonde: een ander karakter bij het Evangelie en een ander onder de wet. Wij hebben bij het profetisch ambt van Christus aangetoond, dat de profetie, het zijn van profeet, van nature in den mensch ligt; dat Adam als profeet geschapen is en dat zijn profetisch ambt daarin bestond, dat hij Gods gedachten opving en reproduceerde. Wanneer wij nu alleen met de Wet te rekenen hebben, is er maar één praedictie; nl. van zegen voor het volbrengen en van vloek voor het schenden der wet. Onder het werkverbond is de profetie dus alleen het uitspreken van Gods *wil* — met de praedictie, dat op het volbrengen van dien wil zegen rust. In het paradijs was datzelfde praedictieve karakter reeds in den mensch, alleen wij zien het niet. Satan zag het wel, en daarom gaf hij een andere praedictie: „ten dage als gij van dezen boom eet, zoo zullen uwe oogen geopend worden en gij zult als God zijn." Onder de Wet is de praedictie dus alleen een belofte van zegen en een bedreiging van vloek. Daarentegen wanneer het Evangelie komt, dan treedt (zelfs reeds in het paradijs) de praedictie op in verband met de zonde; en daar de zonde een feit is en door een feit (nl. der verzoening) moet uitgesneden worden, krijgt de praedictie onder het Evangelie het karakter dat ze aan bepaalde personen en feiten kleeft. En zoodra nu die bepaalde personen gekomen en die bepaalde feiten gebeurd zijn, dan is vanzelf het karakter der profetie des N. V.: het in zich opnemen van die gedachten des Heeren om ze te reproduceeren, nu met slechts ééne praedictie er bij — wat bij de apostelen de vaste praedictie is — nl. van de wederkomst des Heeren. De reeks

der heilsfeiten is nog niet af; de parousie hoort er bij; in zooverre is alle prediking des Woords nu nog praedictief. Dat deze praedictie krachtens Gods autoriteit geschiedt, zal blijken bij de parousie. Want ook hier geldt het woord des Heeren, dat het voorzegd is, opdat, wanneer het gekomen is, gij gelooft; d.w.z. tot volmaking van ons geloof. En is dàt geschied, dan is het uit; dan is er geen ander praedictief karakter meer dan wat in de eeuwigheid geloof en genot doet samenvallen. De praedictie geschiedt nu, omdat er tijd is; maar in de eeuwigheid valt het onderscheid tusschen het *nu* en het *dan* weg; vallen kiem en bloem ineen, het indrinken van Gods gedachten met het genieten van den zegen er van is dan de heerlijke ervaring.

IV. Waarom staat er nu boven deze paragraaf: de profetia *Messianica?* De uiteenzetting, die voorafging strekte, om te doen uitkomen, dat in alle profetie Christus praedicens en praedictus beide is. Toen David profeteerde: „een ander neme zijn opzienersambt," dacht hij ongetwijfeld geen oogenblik aan Judas, evenmin als bij de woorden: „de man, die mijn brood at, heeft de verzenen tegen mij opgeheven." Zoo worden voortdurend zeer concrete uitspraken van het O. T. in het N. T. aangehaald en gezegd eerst toen vervuld te zijn, terwijl men bij lezing van deze plaatsen in het O. T. nergens den indruk krijgt, als hadden de schrijvers het zoo bedoeld — zelfs predikanten vinden dit metterdaad vreemd en ver gezocht en het preeken over zulke teksten zoo moeilijk. En waarlijk, elke poging om waar te maken, dat David bij die uitspraken aan Judas dacht, *is* onmogelijk. Neen, men vergete niet, dat Christus, gelijk wij in § 4 zagen הַנָּבִיא, de *eenige* profeet is; en dat het profeet zijn van David, Jesaja, enz. niets anders is, dan dat Christus hun menschelijk bewustzijn gebruikt om de gedachten Gods op te vangen en te vertolken. Nu liggen alle gedachten Gods ter zaligheid geconcentreerd in den Zoon zijner liefde, eenvoudig omdat al die gedachten in het wezen Gods uit den Zoon zijner liefde zijn voortgesponnen. Dus niet zoo, dat God eerst den raad ter behoudenis maakte en dat toen de Zoon de behoudenis aangebracht heeft; maar zoo ligt de zaak, dat Hij eerst in den Zoon, als 't eenige Woord en het uitgedrukte beeld zijner zelfstandigheid, de mogelijkheid bezat om te behouden en uit Hem de behoudenis in Zijnen raad heeft gereflecteerd. Vandaar dat alle menschen, alle profeten in den raad Gods zondaars zijn, nietige schepselen, waarmede alleen Hij, de reddende God, nog iets uitvoeren kon. De Heere alleen is onze Heiland. Evenals een geniaal werkman in een fabriek met kleine stukjes hout en ijzer toovert — zoo ook God in de bewerking van ons heil. Met den eenen mensch heeft God dit, met den anderen dat gedaan, maar allen waren ze slechts werktuigen in zijn hand.

Maar Christus is niet alleen *de* eenige profeet, Hij is ook *het* geprofeteerde.

Alle ding is wezenlijk in God; God ondergaat nooit verandering. Bij Hem is geen vermeerdering noch vermindering. Hij is niet aan tijd onderhevig. Een uitverkorene wordt niet op zeker moment electus ad vitam aeternam, maar hij is het van eeuwigheid; hij is van eeuwigheid af gerechtvaardigd en geheiligd. Maar quod ad essentiam in Deo is, moet om voor de menschen waarachtig te zijn, gerealiseerd worden, werkelijkheid worden. Wat wezenlijk is, is volstrekt niet altijd werkelijk; het kruis van Golgotha, het lijden, de opstanding heeft niets aan ons heil toegebracht. Met te meenen, dat wij door het kruis en de opstanding verlost zijn, raakt men van God af en op Hernhutterschen en Methodistischen weg. Neen! stipt Gereformeerd is het, dit ten stoutste te ontkennen en altoos met de profeten terug te komen op den raad Gods. Is dan het kruis van Christus zonder beteekenis; wil het dan niets zeggen? Neen, maar het is de *essentie* niet; het is de realiteit, die *uit* de essentie *moet* komen, anders is het geen essentie. Dat wij verlost zijn, ligt vóór onze geboorte besloten in den raad Gods, maar voor ons bewustzijn wordt dit pas *reëel*, als wij gerechtvaardigd zijn in foro conscientiae. De vleeschwording van het Woord, het lijden, het kruis is niets dan het reëel maken van wat essentieel in God bestond en bestaat. Alleen zoo begrijpen wij, dat de vaderen onder het O. V. niets minder hadden dan wij, wat de essentie van het heil betreft, en dat het niet alleen voor ons, maar ook voor hen reëel gemaakt is. Het kruis is dus reëelmaking van wat in God essentia was voor alle volken en tijden.

Dus is praedictie niets anders dan de aankondiging van de reëelwording van datgene wat essentieel in God ligt. In wie is nu die realiseering geschied? In den persoon van den Christus. Vandaar dat het praedictieve karakter van alle profetie onder Israel is: zelfaankondiging van Christus. Daarom wist Jezus precies, wat Hij bedoeld had, toen Hij door de profeten sprak van het niet breken der beenderen, van het doorgraven van handen en voeten enz. Zoo opgevat gaat alles leven; komt er organisch verband; zijn het niet alle losse steentjes, maar is het één machtige stroom, die uit heel de Schrift ons tegenbruist.

Die praedictieve zelfaankondiging van Christus heeft waarde alleen *na* de vervulling, niet voor het oogenblik, toen ze uitgesproken werd. Daarom moet er steeds bijstaan: „toen is deze Schrift vervuld". Eerst zoo gaan deze pericopen uit het N. T. leven voor ons zielsoog.

Wat Abraham, Izaak en Jakob verheugde bij deze praedictie, was niet de gedachte: „hoe gelukkig zullen de discipelen van Jezus eens zijn"! — neen zij hebben *zelf* zijnen dag gezien, hebben deel aan Hem gehad en zijn verblijd geworden (Joh. 8 : 56). De praedictieve profetie is alleen voor de toekomst

geweest, voor hen zelf alleen in zooverre er een eigenaardige reeks van speciale messiaansche profetieën was, die niet alleen strekte voor de Kerk in haar geheel, maar ook voor de natie van Israel zelf om hare hope levendig te houden. Nu is het echter fout om te zeggen, dat alleen deze laatste soort messiaansche profetieën zijn. Zeer zeker zijn die profetieën messiaansch, die dienden om de hope in Israel levendig te houden, maar tevens dient er op gelet, dat het *geheele* O. T. een sarsenet is, waarachter Christus staat; nog niet in vleesch en bloed gekomen, maar in de ceremoniën, typen enz. zich zelf aankondigende.

§ 6. *De Munere Sacerdotali.*

De profeet gaat uit onder het volk ; de priester dient in het heiligdom. Het terrein van zijn ambtelijken dienst ligt niet in het bewustzijn, maar in de bewegingen en uitgangen van het menschelijk hart. Ook in de wereld van dat hart moet de Heere alleen groot zijn, uit Hem alles komen, door Hem alles werken, op Hem alles doelen. Zoo dient de priester in den staat der rechtheid in sanctuario cordis en wijl dit sanctuarium beeld is van en in verband staat met het sanctuarium cordis Dei vindt zijn priesterlijke dienst eerst in het Heilige der Heiligen daarboven zijn voleinding. Zoodra echter de zonde inbreekt en het sanctuarium van ons menschelijk hart ontwijdt, moet de priesterlijke dienst overgedragen naar een uitwendigen tabernakel of tempel, die eerst dan heeft uitgediend, maar ook dan terstond verdwijnt, als in den Middelaar weer een menschelijk hart aanwezig is, dat in volkomen zin sanctuarium, tempel des Heeren zijn kan. De dienst van den priester is in passieven zin de impulsen des levens alleen uit God op te vangen — en in actieven zin om de impulsen des levens alleen op God te richten en is daarom dienst in de heilige sfeer der liefde. Deze priesterlijke dienst vloeit voort uit het geschapen zijn van den mensch naar den beelde Gods en vindt dus zijn grond in de nog ongeschonden menschelijke natuur. Homo natura sacerdos. Toen echter de zonde in den mensch de impulsen uit God afsloot en de impulsen naar God belette, moest deze priesterlijke dienst uitwendig buiten den gevallen mensch optreden ; eerst zoo ontstond de priester als van den gewonen mensch onderscheiden. Onder de algemeene genade is deze priesterlijke dienst bij Melchizedek afgesloten om voorts in het heidensche priesterdom te ontaarden. Onder de bizondere genade trad hij op in Aäron om in schaduwen te bestaan, totdat de eigenlijke priester wederkomen zou. Èn in Melchizedek èn in Aäron hebben wij alzoo te doen met onvolledige verschijningen, overmits niet één zondaar in staat is in reëelen zin als priester op te treden. Daarom treedt dan ook reeds terstond na den val in 't paradijs de priesterlijke dienst van den Middelaar in, die zich èn onder de algemeene èn onder de bizondere genade slechts hulpmiddelen verschafte, waardoor Hij zelf zijn pries-

terlijk ambt vervulde. Tengevolge van de zonde werd niet alleen de persoon, maar ook de dienst van den priester gewijzigd, eenvoudig omdat in den zondaar de impulsen, die in en uit het hart gaan, een dubbel karakter dragen. Een zondaar toch heeft niet alleen als mensch Gods wetten te volbrengen, maar bovendien nog als zondaar zijn schuld te boeten. Vandaar dat het priesterlijk ambt van den Middelaar het dubbele karakter draagt, dat Hij plaatsbekleedend voor ons èn de wet moet volbrengen (oboedientia activa) èn de schuld moet verzoenen (oboedientia passiva).

Eindelijk overmits de verlosten in deze wereld nog in het lichaam des doods verkeeren, moet Christus ook nu nog dit priesterlijk ambt plaatsbekleedend voor hen blijven vervullen, tot zij, door den dood der zonde afgestorven en in het oordeel gerechtvaardigd zelf als priesters in heerlijkheid zullen blinken. Op aarde dragen zij den priesterlijken naam slechts als in Christus inzijnde; eerst daarboven zullen zij priesters met Christus zijn in den heiligen tempel Gods.

Toelichting.

In de eerste plaats willen wij etymologisch-historisch de begrippen van priester en sanctuarium nagaan. Er is geen ongelukkiger woord in de hollandsche taal dan priester, want „priester" beteekent juist het tegendeel van priester en heeft met het begrip van priester niets te maken, maar kwam aan die beteekenis door de vervalsching van Rome's hiërarchie. Priester is niets dan πρεσβύτερος — ouderling. Ouderling is juist iemand, die uit den aard der zaak belijdt, dat Christus de eenige priester en dat hij zelf geen priester wezen kan. Ons „priester" komt evenals het fransche „prêtre" van πρεσβύτερος; de υ wordt uitgesproken als i; de β als F (w), dus preswter; de w viel uit — en zoo werd het prestre en prêtre — bij ons priester.

Voordat dan ook de Germanen het Christendom aangenomen hadden, noemden zij hun eigen priesters heel anders, nl. *Ewarto*. De uitgang *o* is de Nominativus in alle oorspronkelijk germaansche talen, evenals in 't Latijn. De stam *Ewart* is saamgesteld uit *wart* (cf. warten en Warter = wachten) en *e*, een woord dat in 't Grieksche αἰών, in aevum, in 't Duitsche Ehe en in 't Friesche *ee* (= wetten) over is. Het Duitsche Ehe (= huwelijk) beteekent, dat twee menschen onder de *wet* staan. Maar *ee* zelf, als wet, duidt aan het vaste en heilige. Zoo is Ewarto oorspronkelijk de naam van den persoon, die wat heilig en vast was bewaarde, (nl. tegenover het profane) evenals het

latijnsche *sacerdos* en het grieksche ἱερεύς. Dit nu is het eigenlijke karakter van den priester. Zoo heet Christus nu nog onze priester, omdat wij onmachtig en onwaardig zijn om het heilige te bedienen en in dien zin moet *sacerdos*, ἱερεύς en ewarto worden opgevat. Het ware daarom zeer te wenschen, dat het woord „priester" in zijn oorspronkelijken zin hersteld werd. Ware onze taal gevormd door de Hervormers, dan zouden onze ouderlingen priesters heeten; de pastoors Ewarten.

Hoe is het nu in het Oude Testament? Het woord dat daar gebruikt wordt voor *sacerdos* is כֹּהֵן. Over de beteekenis en de afleiding daarvan is veel gehaspeld, vooral sinds Coccejus. Tegenwoordig staat het tamelijk wel vast onder Etymologen, dat het komt van den stam כַן, die twee verbreedingen onderging nl. in כוּן en in כהן; gelijk ook de stam כל = kunnen in כהל en כוּל, vanwaar nu nog יָכֹל. Die vorm כהל komt in onze codices voor Dan. 2 : 26, waàr in de Arameesche tekst voor „kunnen" כְּהַל gebruikt wordt. De etymologie van כֹּהֵן staat vooral vast door het Arabisch en Syrisch, waarin de woorden „kahana" en „kehon" (van de denzelfden stam כן) tamelijk veel gebruikt worden. — Maar nu zijn wij er nog niet. כן is = stare en „kahana" in het Arabisch is administrare; „kehon" in 't Arameesch beteekent apparatus (terwijl Coccejus meende, dat het afkomstig was van het Arabische ngana = appropinquare; maar de verwisseling van ע־ en כ־klank kan niet aanvaard). Dit stare is stare coram. Een koning heeft nl. tweeërlei soort personen: adlati en qui stant coram. Adlatus is qui sedet ad dextram, de grootvizier met wien hij raadpleegt; qui stant coram, zijn degenen, door wie hij bediend wordt, zijn adjudanten of kamerheeren van dienst. Die personen nu, die bij den koning staan om hem te bedienen, zijn degenen, die 't כְּהַן bij een koning hebben en heeten daarom כֹּהֲנִים; een כֹּהֵן is dus iemand, die 't recht heeft het paleis des konings binnen te gaan en tot den troon te naderen en daar staande 's konings bevelen af te wachten.

Vandaar dat de Septuagint כֹּהֵן meermalen vertaald door ἀὐλαρχαι, d. w. z. iemand, die gesteld was over de hofbeambten; terwijl ook de Hebreeuwsche stukken, die wij overhebben, toonen dat כֹּהֲנִים ook gebruikt wordt van beambten van het paleis des konings. In Jeruzalem waren twee paleizen, elk met zijn eigen bedienden; vandaar heetten כֹּהֲנִים èn zij, die voor God èn zij, die voor David stonden. cf. II Sam. 8 : 17 en 18 cf. I Kron. 18 : 16 en 17 en II Sam. 20 : 20 coll. I Kon. 4 : 4. Overal bij de opsomming van David's hofbeambten komen Zadok en Abjathar voor als כֹּהֲנִים, wat vertaald wordt door „priesters" maar eigenlijk beteekent: beambten aan Davids hof. כֹּהֲנִים is hier: adstantes palatio

regis in terra, behoorende tot het huis des konings; daarom worden zij ook naast de kanselier, schatbewaarder enz. opgenoemd.

Een eenigszins gewijzigde beteekenis van כֹּהֵן vinden wij Gen. 41 : 45; Ex. 3 : 1 en 18 : 1. In Gen. 41 : 45 wordt gezegd, dat de schoonvader van Jozef כֹּהֵן van On was, wat de Statenvertaling vertaalt door *overste*. Wij kunnen uit dit voorbeeld echter niets met zekerheid afleiden, omdat wij niet weten, of On een priesterlijke stad was, maar in elk geval is het merkwaardig, dat hij hier als een regeerend persoon voorkomt. Evenzoo is het onzeker, of de woorden כֹּהֵן מִדְיָן, van Jethro gebruikt, een regeeringsbetrekking aanduiden; het kan beteekenen priester (cf. Melchizedek) maar ook hofbeambte.

Ons resultaat is dus, dat een כֹּהֵן iemand is, qui ministrat in palatio sive in sanctuario Dei coram Deo. Dat deze beteekenis juist is, blijkt ook daaruit, dat als er in het O. T. definities gegeven worden van den priester, er altijd bij staat: ministrare coram Deo. Nehemia 10:37; Ezech. 40:45; 45:4; Joel 1:9.

Wij moeten er op wijzen, dat de priesters gesubsumeerd waren in den Hoogepriester; dat hij het geheele sacerdotium representeerde — waaruit volgt, dat de priesters één organisch geheel waren, geen aggregraat.

II. De verhouding tusschen נָבִיא, מֶלֶךְ en כֹּהֵן. Wij hebben gezien, dat het onderscheid tusschen כֹּהֵן en מֶלֶךְ dit is, dat de een staat, de ander zit. „Het zitten ter rechterhand Gods" wordt van Christus dan ook eerst gezegd *na* zijne verhooging, als vicarius Dei. Als כֹּהֵן staat Christus; maar nadat Hij na zijn lijden en dood een naam kreeg boven allen naam, is Hij daarmede promotus ad vicariatum et sedet ad dextram Dei. De ὑπερύψωσις zit 'm dus niet in het *ad dextram*, maar in het *sedere;* ieder ander *staat* voor den koning.

Om nu de verhouding tusschen נָבִיא, מֶלֶךְ en כֹּהֵן kort uit te drukken kan men zeggen: de נָבִיא gaat uit onder het volk, de מֶלֶךְ treedt op tegenover de vijanden; de כֹּהֵן blijft in ipso palatio. Wij moeten hierbij wel in 't oog houden, dat onder מֶלֶךְ niet te verstaan is een Souverein, maar dat er een souverein Koning is, die een נָבִיא, כֹּהֵן en מֶלֶךְ tot zijn dienst heeft. — Evenals Rome's senaat (de Souverein) onder zich had, priesters, leeraren en allerlei koningen (tetrarchen), evenals Babel's koningen onder zich hadden priesters, magi en onderkoningen, zoo heeft de Heere Heere, die jure creationis Souverein is, tot zijn dienst נְבִאִים, מְלָכִים en כֹּהֲנִים; נְבִאִים om het woord des Heeren te brengen onder 't volk; de doctores, qui exeunt e palatio en daarom ook wel מַלְאָךְ heeten cf. Job 33 : 23 (in het begrip ἀπόστολος ligt dezelfde gedachte).

De מְלָכִים daarentegen komen overal in O. en N. T. voor als strijdend, om de

strijden des Heeren te strijden. Cf. Ps. 110 : 1. In den Catechismus wordt gezegd, waar de naam van Christus geexpliceerd wordt, dat het koningschap van den geloovige daarin bestaat, dat hij in dit leven met de zonde en den duivel strijdt. Daarin bestaat de koninklijke actie. Dus נָבִיא is de מַלְאָךְ qui exit, ut voluntatem Dei populo adnuntiet; מֶלֶךְ qui exit om de vijanden te niet te doen; maar כֹּהֵן is hij, wiens eigenaardig ambt daarin bestaat, dat hij niet uitgaat naar het volk of uittrekt tegen de vijanden, maar *blijft in palatio;* dat hij *staat,* terwijl de anderen *gaan;* vandaar ligt in כֹּהֵן (cf. stam כּוּן zijn naam zoo juist aangegeven.

Om het zoo eens uit te drukken: (cum reverentia dictum!): God moet ook bediend worden. Een koning in zijn paleis heeft ook zelf bediening noodig; moet zijn dagelijksche spijze ontvangen; wat nu in het palatium moet strekken om den koning te dienen, is bij God Hem te geven het offer der liefde; en zij, die dat moeten bedienen in zijn paleis, zijn de כֹּהֲנִים.

III. Het paleis; het Sanctuarium. Dit is iets, wat in de oude dogmatieken meest verzuimd werd te bespreken en daarom hier uitvoeriger besproken wordt. Wat is onder het Sanctuarium te verstaan?

1e Het palatium regium in coelo
2e Het cor hominis
3e Tentorium, tabernaculum, templum
4e Het vleeschgeworden Woord
5e De Kerk
6e 't Rijk der heerlijkheid.

In de eerste plaats het *palatium regium* in coelo. Vooraf zullen wij generaal aantoonen, dat bij het priesterschap een palatium hoort. Eigenlijk volgt het reeds uit de zaak zelf, dat een כֹּהֵן adjudant van dienst moet zijn *in het paleis* des Konings; maar de Schrift spreekt dit ook duidelijk uit, dat de priester der dingen Gods in Gods huis bedient cf. Hebr. 3, 8, 9 en 10. In Hebr. 3 : 1—6 wordt de priesterdienst onder O. en N. V. beide onafhankelijk verbonden aan een οἶκος, terwijl er tot vier maal toe staat θεραπεύειν ἐν οἴκῳ.

Hebr. 8 : 1—6 vinden wij dezelfde tegenstelling van de σκηνή van Mozes met de σκηνὴ ἀληθινός van Christus. In Hebr. 9 is deze tegenstelling het geheele hoofdstuk door uitgewerkt tusschen het aardsch en hemelsch heiligdom. Ook Hebr. 10 : 19—21 wordt het priesterschap aan het sanctuarium gebonden. In al deze plaatsen is dus het begrip van priesterambt onafscheidelijk verbonden met het sanctuarium, waarin de priester zijn ambt bedient. Van de priesters wordt diensvolgens ook gezegd. dat zij „allen nacht in het huis des Heeren staan" Ps. 134 : 1 en Ps. 135 : 2.

Dit Sanctuarium Dei is eigenlijk gevestigd in den hemel der hemelen. De breedste beschrijving daarvan vindt men in de profetie van Jesaja Cap. 6, הֵיכָל is *de* naam voor het palatium in coelo, waar God bediend wordt door de Serafim; er is een altaaar en priesterlijken dienst verrichten de Serafim. (Wij moeten hier het begrip van priester van de zonde afscheiden; ook zonder zonde zou er een priesterlijke dienst geweest zijn; door de zonde nam deze dienst alleen een ander karakter aan).

Evenzoo Ps. 5 : 8; 18 : 7; 65 : 5; Micha 1 : 2 (coll. vs. 3 waaruit blijkt, dat de hemel, niet de tempel van Jerusalem bedoeld is, want er is sprake van een יָרַד). Hab. 2 : 20 (want er volgt: הַם מִפָּנָיו כָּל־הָאָרֶץ, wat op het onweder in Cap. 3 geteekend ziet.) Jona 2 : 7; I Kon. 8 : 30; Ps. 33 : 14 (waar niet הֵיכָל gebruikt wordt maar מְכוֹן־שִׁבְתּוֹ); Ps. 68 : 6 (waar staat מְעוֹן קָדְשׁוֹ) Ex. 25 : 40 (waar sprake is van een תַּבְנִית; de Heere toonde dus aan Mozes op den berg zijn palatium, d. w. z. gaf hem een inzicht in den hemel om daarnaar den aardschen tabernakel te maken); Ex. 25 : 9. Ook wordt dit Sanctuarium wel אֹהֶל genoemd (nl. het hemelsche) en wel Ps. 27 : 5 en 61 : 5. In Ps. 18 : 12 סֻכָּה.

Hetzelfde vinden wij in het N. T. in Joh. 14 : 2, waar sprake is van het Vaderhuis, en vooral in de Apocalypse, waar het palatium gloriae geschilderd wordt. Openb. 3 : 12; 4 : 2; 11 : 19; 14 : 15, 17. Eindelijk wordt Cap. 21 : 22 beschreven de nederdaling van dien tempel op aarde, maar tevens ook de sublimeering van dien tempel, waar de hoogste, bijna identieke eenheid van den Heere met zijn tempel wordt aangeduid. (Bij ons is het huis gescheiden van het wezen; alleen een slak en een spin brengen hun huis uit zich zelf voort; zoo heet ook het lichaam van den mensch de tabernakel van de ziel.)

Waar wij als resultaat gevonden hebben, dat de bedoeling van het priesterschap is, dat de כֹּהֵן in het sanctuarium Dei dienen zal, daar is de *normale finale* toestand deze, dat hij diene in het Sanctuarium coeleste. In het paradijs, voor den val in de zonde was wel een normale, maar niet een finale toestand; daar was de toestand een voorloopige. In het paradijs treedt de mensch in met een bestemming, een finis, ad quem ei perveniendum est sed ad quem nondum pervenerit; en vandaar dat de mensch in dien voorloopigen toestand niet in staat was om in het sanctuarium coeleste te dienen. Zoolang deze toestand duurde, vinden wij in den hemel niet menschen, maar engelen als dienaren van God aangewezen en vinden wij op aarde een gemeenschap met den Heere, die niet in het sanctuarium coeleste maar in het sanctuarium cordis plaats grijpt. Gelijk Jezus tot de Samaritaansche vrouw zeide: „de ure is gekomen en is nu, dat de ware aanbidders den Vader zullen aanbidden

ἐν πνεύματι (d. w. z. zoo dat de ontmoeting van den כֹּהֵן en God plaats grijpt in het hart) καὶ ἐν ἀληθείᾳ (in tegenstelling met de symbolische enkel uitwendige beteekenis van tempel en eeredienst.)

In dien zin nu wordt het menschenhart zelf als tempel des Heeren aangegeven in Joh. 14 : 21 coll. vs. 17. I Cor. 3 : 16, 17; I Cor. 6 : 19; II Cor. 6 : 16. Uit al deze plaatsen blijkt, dat de mensch zelf als ναός τοῦ Θεοῦ wordt aangewezen en wel daarom, dat beurtelings Vader, Zoon of Heilige Geest worden gezegd in den mensch in te gaan en te wonen. Zoodat daardoor duidelijk wordt aangegeven dat het cor hominis de area is, waarop de ontmoeting van God en mensch plaats vindt, zoolang deze nog niet is ingegaan in het hemelsche heiligdom.

[In de Heilige Schrift wordt nooit het hart (καρδία, לֵב) maar de πνεῦμα als ναός Gods genoemd, omdat naar de Oostersche voorstelling het hart de zetel is van de wijsheid; de geest die der affecten; in ons taaleigen is πνεῦμα dus feitelijk = hart.]

Toen nu de normale toestand in 't paradijs verbroken werd en de mensch zondaar werd, kreeg men dus dezen toestand: de mensch was nog niet in het sanctuarium daarboven en in zijn eigen hart was het sanctuarium dichtgegrendeld, zoodat er geen priesterlijke bediening kon plaats vinden. Daaruit werd vanzelf de noodzakelijkheid geboren om een ander sanctuarium in 't leven te roepen; en dat nu gaf aanleiding tot het bouwen van tabernakel en tempel. In het Paradijs stemde nog de hof van Eden als voorhof saam met het sanctuarium in 's menschen hart. Na de zonde was ook dàt weg; is de natuur Gods tempel niet meer; en komt het bazelen van een „Kerk van ongekorven hout" juist voor bij dezulken, die liever wandelen dan ter Kerk gaan. In Ps. 29 : 9, na de prachtige beschrijving van de natuur en nadat al de uitwerkingen van de קוֹל יְהוָה zijn opgenoemd, volgt dit woord: „Maar in zijn tempel zegt Hem een iegelijk eer"; zijn tempel is niet de natuur maar alleen de hemel. Alleen daar is de tempel, waar het tot een אֵמֶר כָּבוֹד van God komt; en die aanbidding nu is uit de natuur weggenomen en gesubstraheerd in den tempel Gods — den hemel.

Vandaar heet de tabernakel de אֹהֶל מוֹעֵד; de tent der samenkomst. Het denkbeeld dat God en de priester elkaar ontmoeten ligt gerealiseerd in den tabernakel. Vandaar mocht in dien tabernakel het volk niet ingaan; het bleef in het voorhof; en de priester moest eerst uitgekleed en daarna weer aangekleed, want ook die priester was een zondaar en als zoodanig moest hij eerst suam personam excutere ut aliam personam agat.

Hij moet in alles figurant zijn, zoozeer, dat hij van het sterven van zijn

vader niets weten mag. (Natuurlijk is figurant hier niet in malam partem genomen; wie wapendrager des Konings is, is juist daarom veel interessanter, dan hij in zich zelf ooit wezen zou; zoo is men ook in het ambt wel figurant, maar daarom verliest men niet aan beduidenis; eer wint men in beteekenis). Op die wijze is dan weer tot stand gekomen symbolisch en typisch een sanctuarium, waarin al die priesters saam Gode eere zeggen.

Tot stand gekomen, ja, maar niet ἐν ἀληθείᾳ; in tempel en tabernakel beide is nooit iets anders dan σκιά. Σκιά staat tegenover ἀλήθεια; de persoon, die de schaduw werpt, is de wezenlijke, de schaduw niet. En zoo ook met den tempel. De ἀλήθεια is eerst door Christus gebracht, niet door Mozes, die de thora gaf. „De Wet is door Mozes gegeven, maar de uitvloeiing van de gratia Dei en de waarheid zijn door Christus geworden." Dientengevolge moest de tabernakel voldoen aan deze condities:

1e Hij moest gemaakt zijn naar 't model van het sanctuarium coeleste, wijl het dat moest afbeelden; vandaar lezen wij in Ex. 25 : 40 dat Mozes alles maken moest naar het תַּבְנִית hem op den berg getoond; d. w. z. naar het bestek en de afmeting van het hemelsche heiligdom.

2e Hij moest een voorhof hebben, opdat juist in de onderscheiding van voorhof en sanctuarium paradijs en hemel weer zou zijn afgebeeld. Het voorhof of paradijs — het normale maar praeparatoire — het Heilige der Heiligen het normale finale.

3e In tempel en tabernakel moest symbolisch een inkomen van God zelf zijn; God moest er de plaats zijner ruste hebben en de כָּבוֹד van God moest op het verzoendeksel rusten, opdat zijne priesters tot Hem komen konden. Maar ook dit was niet ἐν ἀληθείᾳ; God was in den hemel en geen oogenblik daar in den tempel; de actio divinae praesentiae ook op het verzoendeksel is een symbolische. Heel de verzoening, de offerande, het bloedvergieten is symbool; de priester is figurant; alles is een voorstelling, een leering en onderwijzing. Maar tevens is er het genadeverbond in, want God de Heere gaf in dat uitwendige en onwezenlijke aan Zijn Kerk een werking, gelijksoortig aan die welke wij nu in Doop en Avondmaal hebben, waardoor de geloovigen van den ouden dag in de zienlijke dingen de onzienlijke genoten hebben. In den hemel is geen Doop en Avondmaal meer; op zich zelf genomen zijn zij niets dan brood, water en wijn; maar in die figuren heeft het God beliefd zijn Kerk heerlijke genade te schenken. Welnu, evenzoo was de heele tempeldienst σκιατικῶς. In dit verband moet ook de profetie van Ezechiël over den tempel beschouwd. Het besef, dat de tempel een σκιά was, doordrong de heilige mannen Gods van deze gedachte: wij moeten komen tot den heiligen, wezenlijken tempel Gods! En dat dringen en streven naar een anderen tempel vond rust in Ezechiëls profetie: het gezicht van den

heerlijken tempel Gods, die in wezenlijke schoonheid eens blinken en schitteren zou.

V. De ἀλήθεια in Christus. *Christus* is de ναὸς τοῦ Θεοῦ; de tempel Gods. Van het oogenblik af, dat de zonde in het paradijs insloeg tot aan de kribbe van Bethlehem, en ook na Christi hemelvaart is geen menschenhart op zich zelf ναὸς τοῦ Θεοῦ geweest, zelfs dat van den heiligste niet. Na Adam is dit alleen geweest het menschenhart van Jezus Christus cf. Matt. 12 : 6 en Joh. 2 : 19—21. Die woorden: „Breekt dezen tempel af en in drie dagen zal Ik hem oprichten," sprak Christus van Zijn eigen lichaam. Hij zelf was de tempel Gods en niet Hij, maar zij zouden dien tempel afbreken, dien Hij opbouwen zou in drie dagen door de Opstanding uit de dooden. Zoo verklaart Hij dus in de meest schrille tegenstelling met den tempel op Sion, dat Hij zelf ναὸς τοῦ Θεοῦ is.

En nu hebben daarna toch de Apostelen beleden, dat ook de *Kerk* tempel Gods was. De Joden hebben daar reeds een voorgevoel van gehad, toen zij riepen: „niet dat gebouw, maar *wij* zijn des Heeren tempel" Jer. 7 : 4. Dat hooge begrip nu vinden wij terug bij de Apostelen cf. Ef. 2 : 19, 22; Hebr. 3 : 6; I Petri 2 : 5 en Mal. 3 : 1 (waar de Kerk des Heeren zijn tempel heet) — I Petri 2 : 5 is de meest volledige voorstelling van de כְּהֻנָּה; het offer dat en de plaats waar het gebracht wordt en de persoon, die het brengt, zijn hier genoemd als vereenigd in degenen, die aangesproken worden; en dit ziet niet op de enkele leden, maar op het geheel uit de leden (λίθοι) bestaande, nl. de Kerk (de οἶκος Θεοῦ).

Resumeerend krijgen wij dus kortelijk dit resultaat: Het leven van onze verhouding tot den Heere ligt uitgedrukt in de woorden: liefde, geloof en hoop.

De πίστις is het terrein, waarop de נָבִיא werkt.

De ἐλπίς het terrein van den מֶלֶךְ.

De ἀγάπη dat van den כֹּהֵן.

Daarom kan men tot op zekere hoogte zeggen, dat in der eeuwen eeuwigheden de נְבוּאָה verwisseld wordt voor aanschouwen; de מְלֻכָּה ophoudt, als de laatste vijand is te niet gedaan, maar de כְּהֻנָּה eeuwig blijft, nooit te niet gedaan wordt; het is een eeuwig liefdeleven tusschen God en de gemeente, omdat van God uit de gewaarwordingen in hun hart stroomen, om tot God terug te gaan in lof en eerbiedenis; in dien zin is de ἀγάπη de meeste.

Dat liefdeleven moet echter niet platonisch opgevat. Het bestaat in een gemeenschapsleven tusschen God en den mensch; dat is *de religie.* Daarom bestemde God den mensch daartoe, dat hij zou komen in het geducht paleis zijner heerlijkheid daarboven, om daar met Hem aan te zitten, in zaligheid te leven en Hem eeuwiglijk te dienen.

In het paradijs was nu een toestand gegeven, die point de départ was om tot den toestand in den hemel als point d'arrivée te komen. Daarom heet het

paradijs de poort des Hemels. Er is daar tweeërlei beweging. God komt op den wind des daags en de mensch beweegt zich uit het paradijs naar God toe. Nu heeft de mensch de heerlijke taak om het paradijs te bewaren, d. w. z. te zorgen, dat in dat heiligdom Gods geen zondige invloed van Satan binnendringe.

Maar nu breekt de zonde toch in; de mensch doet de poort naar God dicht en die naar Satan open; dus is de gemeenschap met God afgesloten en met de duivelenwereld geopend.

't Effect zien wij in Adam. God is niet veranderd. Die zoekt Adam op als te voren. Maar Adam is Adam niet meer. Adam vlucht voor God weg. En nu doet Adam van dat oogenblik af niets dan den tempel Gods ontwijden, terwijl alle pogen van Gods zijde er juist op is gericht om dien tempel terug te erlangen.

't Eerst wordt een beeld van dien tempel in Noach's ark gegeven, die door de wateren wordt afgescheiden van de wereld en opgetild naar den hemel.

Een tweede openbaring daarvan vinden wij in het nachtgezicht van Jakob bij Bethel, waar de ladder gesteld wordt tusschen hemel en aarde en Jakob zegt: „dat is Gods huis, Beth-El". Beth-El is hier de significatieve naam.

Daarna het probleem om toch door de kunst een gemeenschap met God te tooveren in het menschelijk leven — eeu kunstproduct van den oppersten Kunstenaar — in tabernakel en tempel.

Totdat na het ophouden van den dienst in typen en symbolen in het eind het groote meesterstuk komt in Christus, die getuigt: „Gij hebt Mij het lichaam toebereid; in de rol des boeks is van Mij geschreven; zie, Ik kom om Uwen wil te doen" (Ps. 40).

En hierna grijpt het wonder plaats, dat Christus de verlosten door de mystieke unie zoo in zich opneemt, dat ze (met eerbied gesproken), gelijk een groote oester soms honderd kleine op zijn schulp draagt, door Hem gedragen en gevoed worden, zoodat Hij zelf als de eenige ναὸς τοῦ Θεοῦ door de mystieke unie al de zijnen deel geeft aan dat „zijn van tempel Gods". Tot op hun sterven toe zijn nu de kinderen Gods eensdeels geen ναὸς τοῦ Θεοῦ en aan den anderen kant van af hun bekeering krachtens de mystieke unie ναὸς τοῦ Θεοῦ geworden; totdat bij het afsterven van dit lichaam der zonde de poort naar de wereld dichtgaat en die naar den hemel zich voor eeuwig ontsluit, en het kind van God nu nog slechts beidt de wederopstanding der dooden, om in het sanctuarium daarboven eeuwiglijk priester voor het aangezicht Gods te zijn.

V. Laat ons thans op den inhoud der priesterlijke functie letten.

Gelijk bij den profeet de intellectueele inhoud van het menschelijk denken

genomen was uit God en alleen naar God uitging, zoo is de sacerdotale functie daarin gelegen, dat de wil zijn motieven alleen uit God ontvangt en geen andere motus kent, dan die naar God toegaat. De sfeer, het terrein van de liefde.

Dat dit werkelijk het eigenaardige hiervan is, zien wij in Jezus Christus. Bij het intellect hebben wij aangetoond, hoe Christus betuigt, dat λόγος, ῥήματα en διδαχή niet iets uit Hem was, maar Hij alleen uitsprak, wat Hij van den Vader hoorde en zag.

Volkomen ditzelfde geldt bij de voluntas Christi cf. Joh. 4 : 34, waar niet sprake is van διδαχή of ῥήματα, maar van den *wil* gezegd wordt: Ἐμόν βρῶμά ἐστιν ἵνα ποιῶ τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με. Bij den profeet heet dit: אֲכֹל סֵפֶר; niets in zich opnemen, dan wat God geeft; dat is de receptieve zijde van den profeet; en evenzoo heet het nu van den priester: „mijn spijze is Gods wil te doen." Bij een oppervlakkige beschouwing verklaart men dit zoo: evenals een ander graag eet en drinkt, zoo wil ik graag Uw wil doen en in dien wil inleven. Maar dat is het niet; neen, gelijk bij den profeet in de gedachtenwereld niets inkomt, dan wat uit God genomen is (gelijk in de maag het voedsel), zóó is het bij Christus ten opzichte van zijn wil; alle motus komt uit God, cf. Joh. 3 : 28, 39; ook hier weer dezelfde uitdrukking, dat bij Jezus het stuurrad van zijn eigen θέλημα alleen gedreven werd door wat uit Gods θέλημα kwam; en dit zoo vast en onwrikbaar, dat zelfs ἐν ἐσχάταις ἡμέραις die wille Gods de eenige besturende macht van zijn θέλημα is: niet alleen dus op aarde, tijdelijk; maar ook altoos in den hemel.

Joh. 5 : 30 vinden wij dezelfde uitdrukking weer, maar nu met dit belangrijke erbij, dat zijn macht daaruit voortvloeit dat zijn θέλημα afdruk is van de θέλημα Θεοῦ.

Dit denkbeeld, dat het hart van den mensch, voorzoover hij priesterlijk fungeert, slechts afdruk is van den wil Gods, vinden wij ook vaak van den wedergeboren mensch cf. Jer. 31 : 33 en Hebr. 8 : 8 van de Kerk des O. en N. V. Dit „schrijven van Gods wet in het menschenhart" wil zeggen, dat de motus cordis uit God zijn; de impulsen van het hart rijzen niet uit eigen bodem op, maar dalen uit God af; hetzelfde wat Jezus bedoelde, als Hij zei, dat zijn θέλημα de θέλημα van God was. En dat dit niet een aangeleerd iets is, maar vanzelf komt, blijkt uit de woorden: „zij willen Mij allen kennen van de kleinsten tot de grootsten". Het zal dus iets zijn wat in den aard en natuur van den mensch zelf ligt. Daar waar de zonde deze natuurlijke positie gebroken heeft, wordt de wet Gods in de ark als in publieke conscientie van Israel gelegd. Die wet ligt daar als een voortdurend verwijt tot Israel: „Uw hart deugt niet; deugde uw hart, dan viel die ark weg, want die ark

is er juist, omdat God niet in uw hart schrijven kan, wijl of gij zelf of de duivel dat hart beklad heeft". Die ark kon dus niet weg, voordat er een menschenhart kwam, waarin God weer schrijven kon; dat hart had Jezus en toen Hij dus kwam, werd Hij de publieke conscientie van Israel en de Kerk en viel door Hem ark en wet weg.

Het verbindingslid tusschen die beide geeft ons Ps. 40 : 6—11. „Gij hebt geen lust gehad aan slachtoffer en spijsoffer; Gij hebt mij de ooren doorboord; brandoffer en zondoffer hebt gij niet geeischt". Waarin bestaat hier de genade? Hierin, dat, terwijl de Joden bezig zijn schapen en ossen te slachten, het God niet om die schapen te doen is, maar hierom, dat het stomp geworden hoororgaan weer openkwam. Bij Adam was voor den val het gehoororgaan zuiver, maar na den val was het weg. Nu was het genade Gods, dat Hij dat gesloten oor weer opende. Al die offeranden heeft God niet begeerd, wel verordend als praefiguratie, maar niet gewenscht als het eigenlijke. En als nu de receptiviteit is hersteld, volgt er onmiddellijk: „Ik heb lust, o mijn God! om Uw welbehagen te doen en Uw wet is in het midden mijns ingewands." Dat is het effect, de thora is niet meer in de ark, maar in zijn hart. En dat niet uit hem zelf, maar omdat God hem het oor doorboord heeft. En nu hij dit merkt, heeft hij behoefte dit uit te spreken: vandaar in vs. 11 deze belangrijke uitspraak: Uwe gerechtigheid bedek ik niet in het midden mijns harten." Er kon dus een bedeksel over gelegd zijn, maar de persoon, die hier spreekt, doet dit niet; hij heeft ze niet voor zich zelf en voor degenen, die buiten waren, verborgen, maar heeft ze luide uitgeroepen. Oorspronkelijk was er dus een zuiver oor en de wet Gods in het hart; de zonde drijft die wet uit en sluit het oor; en nu opent God dat oor weer en komt de θέλημα Gods weer binnen. Zoo is het de Christus, die hier spreekt, doch niet uit eigen zielservaring, maar omdat Hij aangenomen had *onze* menschelijke natuur (cf. vs. 13 waar sprake is van mijne ongerechtigheid); omdat Hij het leven van zijn volk meeleefde en hun lijden met hen leed. Van Christus kan nooit gezegd: Gij hebt mij het oor doorboord; maar als συμπαθής met zijn volk sprak Hij zoo.

Dit is de receptieve en actieve functie, waartoe de priester geroepen is, edoch hij is zondaar in onbekeerden toestand; dus niet in staat om de wet in zijn hart op te nemen; want bij hem is volgens Rom. 7 : 7 τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς ἔχθρα εἰς τὸν Θεὸν; hij is niet neutraal maar tegen God in.

In het werkverbond is dus de wet op de tafelen des harten geschreven. Men heeft ons wel eens tegengeworpen: het is dwaas het voor te stellen, alsof aan Adam in het paradijs eerst de wet (uitwendig) zou gegeven zijn en dan op het volbrengen dier wet als loon het eeuwig leven zou zijn toegezegd —

maar men vergeet, dat de wet eerst tengevolge der zonde buiten het wezen van den mensch is gekomen en dat dit dus nooit zoō kan geweest zijn in het werkverbond. Onder het werkverbond moet de wet Gods in 's menschen hart geschreven zijn geweest, omdat evenals al zijn levensgedachten gedachten Gods waren, zoo ook zijn wil uitvloeisel van den wil Gods d. i. de Wet moest zijn.

Waar de mensch nu zondaar wordt, gaat die wil Gods buiten den mensch staan en wordt op een steen neergelegd. Dit is het standpunt van de wet. Dus een zondig standpunt. Is dan de wet verkeerd? Neen, de wet is heilig en goed, maar het standpunt van de wet, die buiten mij ligt, is zondig, wijl het mij oordeelt als zondaar. Acht ik dit zondige standpunt dus goed, kan ik er mij wel in vinden, wil ik er in blijven hangen, dan is dat de dood. En daarom juist komt Paulus tegen dat standpunt der wet zoo ernstig en beslist op. Wanneer iemand zijn arm heeft gebroken, moet die arm in een gipsverband. Maar als men dit verband nu aangenaam vond en het voortdurend houden wilde, zou de arts zeggen, doe het er af, of anders wacht u de dood. De Joden wilden het gipsverband zitten laten en Paulus haalt het er af. Daarom staat er, dat de *letter doodt.* Omdat zij uitwendig geschreven moet zijn, niet in mij, maar buiten mij ligt, moet het doodend werken.

Dit begrip, dat de mensch van nature priester moest zijn, heeft onze Confessie actief in Art. 12 uitgedrukt in deze woorden: dat God de Heere in de Schepping verschillende ambten gegeven heeft. Onze Confessie zelf brengt het begrip van ambt reeds terug tot de Creatie. Nu wordt hier het ambt eerst uitgestrekt tot alle schepselen („een iegelijk schepsel zijn verscheidene ambten gegeven om Zijnen Schepper te dienen"), maar daarna geresumeerd in den mensch „Hij onderhoudt en regeert ze allen om den mensch te dienen, ten einde dat de mensch zijnen God diene". Nu staat de zaak zoo, dat daar waar de zonde is ingetreden, de mensch deze functies niet meer uitoefent. In het paradijs is de priesterlijke functie gestuit; nog een nawerking vinden wij bij Melchizedek; maar dit was reeds niet meer het eigenlijke en volle; slechts een tak, die van den boom viel en nog groen ziet.

Tengevolge van de zonde is er een dubbele leemte ontstaan. In het huis Gods, het sanctuarium Dei is een dienst verordend. Die moet dus gebeuren. Waar de mensch ophoudt hem te vervullen, moet een ander het doen. Heb ik in mijn huishouden een dienstbode, die mijn kamers doen moet, en loopt zij weg, dan moeten mijn eigen kinderen het doen, en als ook de kinderen weg zijn, dan de vader zelf. Nu weigert alles zijnen dienst aan God; zelfs zijn eigen kinderen; daarom moet God het zelf doen in zijn eeniggeboren Zoon. Het Heilsmiddelaarschap treedt in.

Maar de tweede leemte is hiermee nog niet weg. Er moet nog iets anders gebeuren behalve dat de dienst vervuld wordt. De zondaar is niet neutraal; hij is niet als een dienstbode, die alleen wegloopt, maar als een, die tegelijk met steenen de ramen inwerpt, om haar vijandschap te uiten. De zonde is actieve haat tegen God daarom heet het: τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς ἔχθρα εἰς τὸν Θεὸν. Die actuose vijandschap tegen God den Heere moet worden tegengegaan en verijdeld. Ja, meer nog. God zette den mensch in Zijn huis om hem te dienen; niet als iets onverschilligs, maar als iets, waar, naar Gods wijs bestel, Gods eere aan hangt. Zijn plan moet dus niet mislukken. Die beleedigde eere Gods moet hersteld en de mensch teruggebracht tot Gods dienst. Niet alleen moet de Zoon in zijn plaats treden, maar ook de schending van het recht moet door den mensch geboet en verzoend. Wat dit deel der taak aangaat, is dus niet alleen noodig expletio legis, maar ook retributio legis violatae; niet alleen moet de wet volbracht, maar de mensch moet ook verzoend met God. Dit is de oorzaak, waarom de Middelaar niet alleen komen moest met oboedientia activa, maar ook met oboedientia passiva, om door die beide het priesterlijk deel van zijn ambt te vervullen.

Die bediening nu van de oboedientia activa en passiva is in de Kerk uit elkaar gerukt. Behalve in enkele echt Gereformeerde kringen — weet men van die oboedientia activa niets af. Wel weet men te spreken van de oboedientia passiva — de verzoening door het kruis — maar dat de wet ook voor ons volbracht is, ging er bijna overal uit. En dat is zoo'n wonder niet. Het is een der moeilijkste vraagstukken om in den grond te verstaan. Zelfs prof. Walaeus met Maccovius voerden na afloop der Dordtsche Synode daarover een drukke correspondentie, omdat Walaeus het maar niet eens kon worden, met wat de Synode in Art. 22 van de Confessie veranderde, waar zij deze woorden invoegde: „en zoo vele heilige werken, die Hij voor ons en in onze plaats gedaan heeft."

De Roomsche Kerk had juist de oboedientia activa weggeredeneerd om plaats te krijgen voor de goede werken. In den Heidelbergschen Catechismus stond de oboedientia activa zuiver in; in zooverre staat hij boven de confessie van Guido de Bray, cf. Vraag 60: „ja, als hadde ik zelf al de gerechtigheid volbracht, die Christus voor mij volbracht heeft". — Feitelijk hooren in Art. 22 van de Confessie de woorden: „en zoovele heilige werken, die Hij voor ons en in onze plaats gedaan heeft" er niet in; let maar op het geheele redebeleid van het artikel; in de correlate uitdrukking volgt dan ook: „ons meer dan genoegzaam zijn tot vrijspreking van onze zonden" — wat natuurlijk alleen op de oboedientia passiva slaat.

Waar nu door den zondeval staking van dienst is ingetreden, doordat de

mensch ophield God te dienen in Zijn huis, hoe is God dan toch aan Zijn eere gekomen?

De dienst is geen oogenblik geinterrumpeerd geweest; is altijd doorgegaan en wel doordat de Zone Gods dien dienst op zich nam. Maar nu was het God niet alleen hierom te doen, dat die dienst volbracht werd, maar dat de *menschelijke natuur* hem volbrengen zou. Uit de combinatie van die twee volgt de mediatio van den Middelaar, in de menschelijke natuur opgetreden, om dien dienst te presteeren.

Intusschen, die Zone Gods, hoewel Hij terstond na de constitutio Mediatoris in Decreto Dei Middelaar was en als zoodanig onmiddellijk na den val optrad, bezat de menschelijke natuur nog niet. Hij krijgt ze wel later, maar dit geschiedde pas in Bethlehem; in dien tijd, die Bethlehem van het paradijs scheidt, moest Christus als Mediator hulpmiddelen in het werk stellen om het gemis der menschelijke natuur te suppleeren.

Wij zagen bij het profetisch ambt reeds, dat Christus tot Zijne vleeschwording toe geen menschelijk bewustzijn had en daarom het menschelijk bewustzijn van een ander te hulp nam, en dat dit het eigenlijk is, wat wij het Nebiisme onder Israel noemen.

Zoo ook hier. Waar Christus zelf der menschelijke natuur nog niet deelachtig was, gebruikte Hij ze in anderen; d. w. z. evenals hij profeten voor zich liet optreden om zijn profetisch ambt te bedienen, gebruikt Hij priesters om zijn priesterlijk werk te volbrengen.

Vandaar dat er twee soorten van priesters zijn: naar de τάξις van Aäron en Melchizedek. Gelijk wij bij de profeten een scissie vonden tusschen de profeten in engeren zin (een Jesaja) en die onder de aartsvaders (een Abraham) zoo vinden wij ook bij de hulppriesters tweeërlei reeks: naar de ordening van Melchizedek en naar die van Aäron.

Nu is dit het opmerkelijke, als wij letten op de profeten, dat bij het Nieuwe Testament het Evangelie niet aansluit aan Mozes en de profeten, maar aan Abraham; dat het geheele geloofsleven door Paulus opgehaald wordt niet uit de wetgeving op Sinai maar uit de rechtvaardiging van Abraham door het geloof; terwijl Paulus uitdrukkelijk zegt, dat al wat uit Mozes voortkwam als σκιατικῶς en praefiguratief wegging.

Zoo is het nu ook bij de priesters. Er zijn ook hier twee chronologisch op elkaar volgende reeksen en nu sluit het N. T., d. w. z. Evangelie en Apostelen niet aan Mozes en Aäron aan, maar aan de eerste periode en wat daartusschen ligt van Mozes en Aäron gaat onder en voorbij.

Thans een kort woord over Melchizedek en Aäron!

Aäron. Wij beginnen met Aäron, omdat dit duidelijker is en dus beter te

verstaan. Slaan wij nu de 5 boeken van Mozes op en zien wij wat daar van Aäron's dienst gemeld wordt, dan vinden wij:

a. een ingestelde technische offerdienst, tot in de kleinste details beschreven die bijna geheel berekend is op de expiatio. Wij ontkennen hiermede niet, dat de oboedientia activa er wel in gevonden wordt, maar de oboedientia passiva speelt verreweg de hoofdrol. Brand-, schuld-, zoenoffer, reinigingswetten, groote verzoendag nemen verreweg de hoofdplaats in. De oboedientia activa ontbrak echter niet geheel; ze lag voor een deel in het brandoffer en vooral in spijs- en dankoffer. Dat nu is de sterke tegenstelling met het priesterschap van Melchizedek; van hem wordt noch in O. noch in N. T. een expiatieoffer gemeld.

b. In het aäronitisch priesterschap zien wij een zeer nauwkeurige verbinding optreden met datgene, wat onafhankelijk is van 's menschen geest. Van den geest afhankelijk is godsvrucht, oprechtheid, vroomheid van zin; maar geheel onafhankelijk daarvan: welken naam ik draag, tot welk geslacht ik behoor. Bij een aäronitisch priester was het onverschillig, of hij vroom of goddeloos, oprecht of onoprecht was; d. w. z. zijn priesterschap hing daar niet van af; een man uit Juda, hoe godzalig ook, kon nooit priester worden; een Leviet, hoe slecht ook van hart, was het vanzelf; bij Aäron hangt het priesterschap niet aan eenige persoonlijke qualiteit maar aan iets bijkomstigs. In het verhaal van Aäron's priesterwording valt daarom op dat bijkomstige alle nadruk; Aärons vader en moeder worden genoemd; zijn geheele geslacht wordt voorgesteld met kinderen en kindskinderen; de band met den stam van Levi wordt aangetoond; op al dat uitwendige wordt nadruk gelegd. De menschelijke geest, de wil, het welbehagen zijn geheel uitgesloten. Honderden uit de andere stammen zouden gaarne priester zijn geworden — het deed er niet toe. Velen uit Aärons geslacht zullen zeker weinig lust hebben gehad aan dien priesterlijken dienst — ze moesten eenvoudig. Al wat den mensch van buiten aankleeft, stond dus op den voorgrond. Daarom is het priesterschap van Aäron dan ook niet inhaerent; het wordt eenvoudig *gedragen*. Als de persoon sterft, neemt hij het priesterschap niet mee in zijn graf, maar gaat het op een ander over, evenals bij een erfelijk koningschap.

c. In Aäron's dienst zijn alle dingen, die bij God te doen zijn, derwijs gematerialiseerd, dat het vermoeden zelfs, als konden deze dingen Gode behagen, bij geen vrome kon opkomen. Wat de Heere Ps. 40 zegt: „brandoffer en slachtoffer hebt gij niet begeerd" is uitdrukking van wat elke vrome gevoelde bij den dienst des tabernakels. Had de dienst in den tabernakel daarin bestaan, dat de priesters allerlei vrome werken moesten volbrengen — dan ware het denkbeeld mogelijk geweest, dat God daarin behagen had. Een

gemengd materieel geestelijke eeredienst als van Rome laat deze gedachte toe. Maar dat God in dien enkel materieelen dienst van bokken- en stierenoffers geen welbehagen had, was zoo duidelijk mogelijk. Dat het materialistische volk er aan geloofde, is mogelijk; maar niet zij, die door den Heiligen Geest dieper ingeleid waren.

Vatten wij nu den heelen aäronitischen eeredienst saam, dan is dit alles een voorbeeld, maar tevens aanduiding van een gemis aan realiteit. In den geheelen cultus vond datgene plaats, wat niet in den mensch lag, en toch in den mensch hoorde cf. de ark en de wet Gods daarin.

Nu waren er in Israel tweeërlei personen evenals er bij ons tweeërlei personen tot het Avondmaal en den Doop komen, enkelen voor wie het teeken een uitwendige vertooning is van Christus' barmhartigheid en anderen voor wie het uitwendige alles is. Diegene nu in Israel voor wie dat uitwendige beeld een afschaduwing, een type was van het eigenlijke en wezenlijke in Christus, die bracht het verzoening aan; maar voor de anderen, die aan den dooden vorm hangen bleven, was het ten oordeel.

Melchizedek. Aangezien het priesterschap van Melchizedek minder gemakkelijk en minder duidelijk is, zullen wij hierbij iets meer in details afdalen. — Van Melchizedek is sprake in het slot van Gen. 14; Ps. 110 : 6 en Hebr. 7.

In Gen. 14 komt hij voor als levende ten tijde van Abraham en als kennis dragende van den oorlog, dien Abraham te voeren had met Kedor Laomer. Nadat de koning van Sodom zich bij Abraham gevoegd had, toen deze weerkeerde van het slaan van Kedor Laomer, trekken zij samen op langs Jerusalem op den grooten heirweg van Nablaes. De koning van Jerusalem daarvan verwittigd, trekt hen te gemoet met mannen voorzien van brood en wijn, om de vermoeide manschappen van Abraham te verkwikken.

Deze Melchizedek wordt genoemd מֶלֶךְ שָׁלֵם; door sommigen wordt dit verklaard van een klein plaatsje Σαλειμ dicht bij Scythopolis gelegen, in het N. T. Σαλείμ. Dit steunt op een traditie bij Hieronymus vermeld en van de Rabbijnen tot hem gekomen. Hieronymus zelf houdt vast, dat het Jerusalem beteekent. Dit kan ook niet anders, want Salim bij Scythopolis ligt niet op de route van Damascus naar het Zuiden. Abraham had n.l. de koningen te Hoba, ten Zuiden van Damascus verslagen (cf. vs. 15) en van Damascus naar beneden loopt slechts één heirweg, die van Nablaes, welke langs Jeruzalem leidde. Dit gevoelen staat thans vrij algemeen vast. Er komt nog bij, dat een koningsnaam met צֶדֶק daar gewoon was cf. Adonizedek.

In de derde plaats heet hij een priester van El Eljon. El Eljon is een naam, die ook wordt gegeven aan afgoden, maar dat dit hier niet zoo bedoeld is,

blijkt uit de volgende woorden: בָּרוּךְ אַבְרָם לְאֵל עֶלְיוֹן קֹנֵה שָׁמַיִם וָאָרֶץ, want deze benaming van God is een zeer besliste aanduiding, dat Jehova bedoeld is. Hij komt dus voor als priester van dienzelfden God, dien ook Abraham diende; dit blijkt evenzeer uit de volgende woorden: vs. 20 „Gezegend zij de Allerhoogste God, die uwe vijanden in uw hand gegeven heeft", waar dus aan Abraham's God de overwinning wordt toegeschreven.

In de vierde plaats vinden wij vermeld, dat Abraham hem tienden gaf van den buit.

Nemen wij al deze gegevens saam, dan is het begrijpelijk, dat allerlei gissingen bij Rabbijnen en Kerkvaders gevonden worden om te verklaren, hoe in dat heidensche land zoo'n godvreezend vorst kon komen.

Enkelen hebben gevraagd, of hij niet Sem kon wezen, want volgens de chronologie der Schrift kon Sem nog in Abram's dagen geleefd hebben en nu men zich eenmaal op 't gebied der conjecturen waagde, noemde men o.a. ook Sem.

Anderen zagen in hem een zoon van Kenan; men vindt deze voorstelling in 't liber Adami, een Aethiopisch werk door Dilman uitgegeven, waarin deze voorstelling gegeven wordt, dat Adam in Kenan's dagen gestorven was en begraven was onder den heuvel Golgotha en dat hij, Melchizedek nu de wacht bij dien heuvel betrokken had.

Onder de kerkvaders zijn er velen, die in Melchizedek een engel zien, plotseling aan Abram verschenen (vooral Origenis leert dit).

Nog anderen — bijv. Hieracas — meenen, dat Melchizedek was een incarnatie van den Heiligen Geest. Hij wees er nl. op, dat nergens in de H. S. sprake is van een incarnatie van den Heiligen Geest en dat toch door Jesaja gezegd was: „die Zijnen Heiligen Geest in 't midden van u stelde". — Dit is evenzeer een bloot vermoeden op niets steunende.

Andere patres zagen in Melchizedek een tijdelijke incarnatie van den Logos, voorafgegaan aan zijn voortdurende incarnatie

De secte der Melchizedikiten leerde, dat niet de Heilige Geest of de Zoon, maar een veel hoogere God (in den zin der Gnostieken) in Melchizedek verschenen was om zich aan Abraham te openbaren.

Die verschillende gissingen steunen alle op de zeer sterke epitheta aan Melchizedek in Hebr. 7 gegeven; op zijn plotseling verschijnen en verdwijnen in Gen. 14; op de verheffing van zijn vrij priesterschap boven dat van Aäron en op de analogie van dit priesterschap met het priesterschap van Christus.

Tegen al deze onhistorische gissingen staat voor den Christen vast, dat hier *historie* verhaald wordt. Van al die hyperbolische exegese zien wij af. Er wordt hier een historisch verhaal meegedeeld. Twee ontmoetingen had Abraham op zijn terugweg; één met den koning van Sodom en één met Melchizedek;

beide staan op gelijke lijn. Waar niemand er aan denkt om den koning van Sodom als een onhistorische persoon op te vatten, waarom dit dan wel met den koning van Salem gedaan?

Voorts — het voorval komt geheel als schakel in de historie voor; aan dorstige mannen wordt brood en wijn meegedeeld. Hier is niets ongewoons of wonderlijks in. Dat men bij het ontmoeten elkaar den zegen toesprak, was in het Oosten algemeene gewoonte; meer nog, dat ouderen dit over jongeren deden; meer nog een priester Gods over gewone menschen. Ook hierin is niets vreemds. — Eindelijk dat men na in den krijg overwonnen te hebben tienden gaf van den buit, niet aan den priester, maar aan den God, dien Melchizedek diende, is evenmin ongewoon, geschiedde veeleer altoos.

Alles is dus gewoon; de plaats waar hij woonde, maakte begrijpelijk, dat hij Abraham tegemoet toog; zijn naam Melchizedek klopt geheel met den naam van den lateren koning van Jeruzalem: Adonizedek.

Het verhaal is dus historische realiteit.

Maar waar is nu de sleutel te vinden voor de verklaring van deze verschijning? Nergens anders, dan alleen in dat ééne wat Paulus zegt: ἀπάτωρ καὶ ἀμήτωρ. En nu is er maar één mensch in de wereld geweest, die ἀπάτωρ καὶ ἀμήτωρ was — niet de Heere Jezus, want die was niet ἀμήτωρ — maar Adam en dat wijst ons dus terug naar het priesterschap in de Schepping gegrond. Adam als ἀπάτωρ en ἀμήτωρ was priester des Allerhoogsten. En aan dat priesterschap nu in de Schepping gefundeerd, sluit Paulus het priesterschap van Melchizedek aan.

Hoe wordt nu Melchizedek ons voorgesteld in de Heilige Schrift? Het verhaal van Gen. 14 leert deze twee dingen: 1e dat hij niet alleen priester maar tevens koning was; dus priester en koning tegelijk. Nu is in de geheele bedeeling van Israel de tegenstelling tusschen het aäronitisch priesterschap en het koningschap zoo sterk mogelijk doorgetrokken. De priester heeft niets te maken met den troon; de koning niets te doen in den tempel. Dat moest wel voor ieder, die inziet, dat het priesterschap typisch, het koningschap reëel was. Al wat de priester deed, was figurant zijn; de regeering van den koning was reëel; wel liep ook door die regeering een typisch karakter, maar dat was bijzaak. Het priesterschap bestond alleen om een type te hebben; het koningschap was in zich zelf reëel, maar *werd* type, gelijk ook de wijnstok iets reëels is en toch type van Christus heet.

Bij Melchizedek staat dus op den voorgrond, dat de priesterlijke en koninklijke waardigheid één zijn. De priesterlijke waardigheid wordt door Melchizedek niet gedragen als iets bizonders maar komt vanzelf uit het natuurlijk leven op; het is niet het priesterschap van het rijk der genade, maar van het rijk der natuur en wordt daarom aan den koning als het natuurlijk hoofd van dat volk gegeven.

De quaestie van David en Saul kan nu nog niet in den breede besproken, maar wij weten, dat toen Israel om een koning vroeg, God dit afkeurde, wijl daardoor het koningschap als type van Christus zou gedegradeerd worden. Bleef het koningschap alleen figuratief (doordat het volk een republikeinsche regeeringsvorm hield) evenals het priesterschap, dan stond het hooger. Maar het volk wil dit niet; het vraagt een koning niet uit het rijk der genade maar uit dat der natuur.

Ook deze trek bij Melchizedek leidt dus tot het paradijs terug. Zijn priesterschap is niet een priesterschap ter verzoening, — maar evenals zijn koningschap, een uiting van het natuurlijke leven in het paradijs ingezet.

Voorts komt dit priesterschap van Melchizedek niet op door een bizondere roeping of openbaring Gods. Die bizondere roeping vinden wij wel bij Abram, waar God hem riep uit Ur der Chaldeen; ook hij was priester des Allerhoogsten; toen hij bad voor Sodom en Gomorrha verrichtte hij priesterlijken arbeid naar zijn priesterlijke roeping. Maar bij Melchizedek is van die roeping geen spoor. Hij treedt op niet als een „geroepen uit zijn volk en land", maar als een gewoon volkshoofd der Kanaänieten. (De quaestie of de Jebuzieten toen reeds in Jerusalem woonden, laten wij in bet midden; mogelijk bestond Jerusalem uit twee kleine stadjes Jebus en Salem, die later zijn saamgevoegd; in elk geval waren het geen Semieten). Wij hebben dus hier met een priesterschap te doen niet uit het rijk der genade maar door natuurlijken voortgang uit het rijk der schepping opgekomen.

Nemen wij dit saam, dan krijgen wij dit resultaat: Zooals Melchizedek optreedt, is hij een priester, die zijn priesterschap lijnrecht uit het paradijs afleidt uit de algemeene genade; bij wien van verzoening of offerande geen sprake is; wiens priesterlijke bediening volle realiteit bezit; ze is wel onzuiver (want hoe zou de gevallen mensch het priesterschap voortzetten?), van binnen uitgehold, van geestelijk leven ontbloot — maar toch een laatste gloor van het priesterschap door God zelf in het paradijs ingesteld. Hier hebben wij voor 't laatst in deze aanminnige verschijning een spoor van 't scheppingspriesterschap — dat daarna verdwijnt in 't Heidendom om „Gott widrig" te worden.

De Roomsche voorstelling. De Roomschen hebben zich altijd op Gen. 14 beroepen voor de Mis en gezegd, dat daar duidelijk van de Mis sprake was in deze woorden: הוֹצִיא לֶחֶם וְיַיִן וְהוּא כֹהֵן לְאֵל עֶלְיוֹן, wat de Vulgaat vertaalde: *nam* sacerdos Dei altissimi erat. Zij vatten deze plaats dan aldus op: Melchizedek *offerde* brood en wijn, *want* hij was een priester Gods.

Hiertegen geldt echter 1e dat er niet כִּי staat, maar de ו copulativum, zoodat het *nam* allen grond mist; 2e dat uit de woorden genoegzaam blijkt, dat er

geen sprake is van offeren, maar van הוֹצִיא. Nu beroepen de Roomschen zich wel op Richt. 6 : 18, 19 om aan te toonen, dat הוֹצִיא „offeren" beteekenen kan, maar dit beroep gaat niet op. Natuurlijk kan er geen offerande plaats hebben als er geen הוֹצִיא is voorafgegaan; maar dat de acte van offeren zelf niet wordt uitgedrukt door וַיּוֹצֵא blijkt uit vers 20, waar de acte van het offeren wordt aangeduid door נוּחַ; de engel toch zegt daar tot Gideon : neem de offergaven en *leg* ze op den rotssteen, en toen hij dit gedaan had, raakte hij ze aan met zijn staf en vuur kwam neder uit den hemel en verteerde alles. De eigenlijke offerande wordt dus niet in vs. 19, maar in vs. 20 beschreven; vs. 19 geeft de voorbereidende handeling (het הוֹצִיא) en daarna volgt het leggen op den rotssteen (gelijk het leggen van het offer op het altaar). הוֹצִיא ziet dus niet op de acte van het offeren, maar op die van het uitbrengen, wat niet alleen bij het offeren, maar bij elke gelegenheid plaats heeft, wanneer iets op een zekere plaats is en elders heen moet gebracht.

Laat ons thans terugkeeren tot Gen. 14. Wij zullen nu begrijpen, dat de woorden הוֹצִיא לֶחֶם וְיַיִן niet als een sequeel van het priesterschap, maar van het koningschap van Melchizedek moeten opgevat. Als sequeel van het priesterschap volgt de zegening van Abraham. Wel staat de sof-pasoek tusschen het „priester des Allerhoogsten" en „hij zegende hem" in, maar de sof-pasoek deelt niet in naar den zin der woorden, maar naar den rythmus. Naar den zin gelezen, moeten wij aldus vertalen : En Melchizedek, de koning van Salem bracht uit wijn en brood; ook was hij priester des Allerhoogsten en zegende hem.

Eindelijk, — waar Paulus in den brief aan de Hebreën, Cap. 7, alles doet, wat hij kan om den lezers voor te stellen πηλίκος ἦν Μελχισεδέκ, is het ondenkbaar dat hij, indien Melchizedek door het uitbrengen van wijn en brood de eerste acte van het Avondmaal, als symbool van Christus' lijden en sterven gegeven had, dat hij juist komende op de overeenstemming tusschen Christus en Melchizedek, wegliet wat sterker dan iets anders de eenheid van lijn tusschen Christus en Melchizedek had doen kennen. Hoe zou het mogelijk zijn, dat Paulus, die letterlijk alles er bij neemt over het allerinteressantste n.l. het offeren van brood en wijn geen woord zou gesproken hebben!

Hoe moet dit הוֹצִיא dan opgevat? Het is vatbaar voor twee uitleggingen. Als nu nog een machtig vorst in het Oosten een stad voorbij trekt is het gewoonte, dat de inwoners dier stad hem een schotel met brood of zout en wijn aanbieden. Toen de Keizer van Rusland na de verlossing van Bulgarije, bij de Bulgaren kwam, las men nog telkens in de kranten, dat men hem in

de een of andere plaats „brood en zout" aangeboden had. Natuurlijk niet als leeftocht voor zijn reis, maar als bewijs van vrede.

Maar ook kan het geweest zijn het uitbrengen van een massa brood en wijn om het leger van Abraham, dat uit den oorlog weerkeerde, te sterken met voedsel.

Maar de eerste voorstelling moet er bij, omdat Rome terecht opmerkt, dat deze manschappen wel niet zoo'n honger en dorst zullen gehad hebben, waar zij den buit van vijf koningen met zich voerden. Toch is tegen deze bedenking dit in te brengen, dat het brood van Kedor Laomer c. s. bijna oneetbaar was geworden door de lange reis en versch brood dus alleszins welkom was.

In elk geval is dit zeker, dat bij nader onderzoek van de Roomsche voorstelling niets overblijft en de Gereformeerde zegevierend uit het strijdperk treedt.

En nu Hebr. 7.

In Hebr. 5 : 11 zegt Paulus, dat er omtrent Melchizedek vele dingen worden meegedeeld, die zwaar zijn om te verstaan, maar die men toch noodig heeft te kennen om tot de diepere dingen der Schrift door te dringen. Er zijn menschen, zegt hij, die nog met melk tevreden zijn, nl. de *νήπιοι*; maar er zijn anderen nl. de *τέλειοι*, die de *στερεὰ τροφή* gebruiken, de vaste spijzen. En nu vermaant hij deze *τέλειοι* in Cap. 6 : 1 de *γάλα* te laten varen nl. het fondament der bekeering van doode werken enz. en tot de volmaaktheid voort te varen en nu gaat hij na een lange tusschenrede over tot die moeilijker dingen, die echter een verkwikking zijn voor den dieper ingeleiden spreker in Cap. 7 en begint met Melchizedek. Hierop moeten wij wel letten, omdat wij anders zoo licht meenen gaan, dat wat nu volgt een soort Paulinisch kabbalisme is, wel aardig om zoo eens te hooren, maar geen stevig voedsel voor de geloovigen zelf.

Wij beginnen thans met vs. 3 slot, waar staat dat Melchizedek *μένει ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεκές*. Niet van Christus dus, maar van Melchizedek wordt gezegd, dat hij eeuwigdurend priester is. Vat men dit nu zoo op, dat ook Melchizedek een plaatsbekleedend priester was, dan krijgt men twee eeuwigdurende plaatsbekleedende priesters. Niet één Hoogepriester met de eenige offerande zijns lichaams maar twee, waarvan de eene niets deed, de andere zich zelf opofferde. Men voelt dit kan niet. En hoe kan dan deze leer omtrent Melchizedek, naar des Apostels eigen woord, een stevig stuk levensbrood zijn voor den geloovige? Mijn hart heeft er niets aan, als men mij vertelt, dat er hier of daar nog een stokoude man leeft, die nog priester is. Maar kom ik daarentegen tot dit standpunt, dat Melchizedek het paradijspriesterschap representeert, zooals dit bij de Schepping naar den beelde Gods den mensch is ingeschapen: het priesterschap dat inkleeft in de menschelijke natuur en nu wel door de zonde is uitgeroeid, maar door de genade hersteld wordt —

dan begrijp ik, wat ik er aan heb, want dan ben *ik* die Melchizedek, die priester εἰς τὸ διηνεκές. Dan spreekt daaruit tot mij het getuigenis des Heiligen Geestes: in u, kind van God! is niet het priesterschap van Aäron, dat aan uitwendige teekenen hangt, overerft van vader en moeder, begint op het dertigste jaar en bij den dood ophoudt — maar het priesterschap, dat eeuwig duurt in de hemelen. Zoo alleen heeft mijn ziel er wat aan; zoo alleen is te begrijpen, dat het een kostelijk stuk levensbrood is voor de τέλειοι, maar de νήπιοι er niets aan hebben, omdat deze nog maar alleen noodig hebben te weten, dat Christus hun priester is, maar er geen begrip van hebben, dat ze zelf koningen en priesters zijn.

Behooren wij echter tot de τέλειοι, tot degenen, die eenmaal zingen zullen in den hemel: „Eere zij het Lam, dat ons gemaakt heeft tot koningen en priesters", dan hebben wij ook noodig te begrijpen, hoe het komt, dat zij door Christus tot priesters gemaakt zijn om God eeuwig te dienen ὡς ἱερεύς.

Waarom gaat er nu vooraf (vs. 3) ἀφωμοιωμένος δὲ τῷ υἱῷ τοῦ Θεοῦ? Als hoedanig wordt de υἱὸς τοῦ Θεοῦ hier voorgesteld? Natuurlijk komt de Zoon Gods hier niet voor sensu generali, maar eo sensu speciali quo in epistola ad Hebraeos occurrit nl. als Hoogepriester en wel als zoodanige Hoogepriester, die wel door Aäron was afgebeeld, maar die niet dient in een tabernakel met handen gemaakt, maar in de Schepping cf. Cap. 3 : 3—5, waar staat, dat Christus, de Zoon Gods daarom zooveel meerder heerlijkheid waardig is geacht, wijl Hij dient in zijn eigen huis, dat Hij zelf gemaakt heeft; wat weer terugslaat op Cap. 1 : 2, waar de Apostel zegt, dat God door Christus de wereld gemaakt heeft. Christus is de Wereldschepper en de wereld is het huis Gods, waarin de Heere Jezus zijn priesterschap bedienen moet. En nu staan Aäron (of liever Mozes, want die wordt Cap. 3 genoemd) en Christus zoo tegenover elkander, dat Mozes wel als een dienstknecht gediend heeft in een huis, dat het zijne niet was — waarin de ark, de kandelaar, het altaar enz. stond — maar de Zoon in zijn eigen huis, dat Hij zelf gemaakt had. En daarom, omdat de priester in zijn eigen huis dienen moet, wijst de Apostel er op, dat de priester niet telkens, maar slechts éénmaal moet offeren; niet op aarde, maar in den hemel; niet voor een tijd maar in eeuwigheid, om aldus de eeuwige Hoogepriester te zijn, die een eeuwig offer brengt. En in dit opzicht nu is Melchizedek niet evenals Mozes en Aäron een tegenstelling met Christus, maar is hij evenals Adam ἀφωμοιωμένος τῷ υἱῷ τοῦ Θεοῦ.

Nu zullen wij ook het verband voelen met hetgeen rechtstreeks voorafgaat: ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν μήτε ζωῆς τέλος ἔχων. Men heeft wel getracht dit ἀγενεαλόγητος zoo te verklaren (o. a. Owen): „van wien geen geschreven geslachtsregister staat opgeteekend"; „wiens vader en moeder ons

onbekend zijn" — maar dat is te zwak. Als Paulus niets anders bedoelde, had hij het zoo kras niet gezegd. De eerbied voor het Woord eischt dus, dat wij er meer in zoeken. Dit is n.l. de zin, dat zijn priesterschap niet hing aan zijn genealogie; dat zijn priesterschap geen πατήρ en μητήρ had. Hij als persoon had wel vader en moeder, maar niet als priester. Over Melchizedek wordt hier niet gehandeld als persoon, maar als priester; en dat priesterschap had geen genealogie, want het was het in de Schepping ingeschapen priesterschap, dat in den mensch als mensch was gesteld; dat niet hing aan geslacht of afkomst, maar aan zijn *mensch zijn*. Zoo is hier dan ook geen ἀρχή en geen τέλος; geen aetas canonica; geen opvolging na zijn dood door een ander; het is een priesterschap van geboren worden en sterven geheel onafhankelijk en dat kleeft in de menschelijke natuur. De menschelijke natuur heeft geen einde; bij haar hoort het eeuwige zijn ook na het leven op aarde. Wordt het priesterschap dus beschouwd als inklevende in de menschelijke natuur, dan heeft ook dat priesterschap geen ἀρχή of τέλος τῆς ζωῆς.

Melchizedek is daarom de volle type van wat Christus was, wijl Christus het beeld Gods weer terugbrengt en dus ook het volle priesterschap. Door de menschelijke natuur aan te nemen heeft Christus niet alleen praefiguratief maar reëel, niet alleen door de oboedientia passiva, maar ook door de oboedientia activa in den vollen zin des woords het priesterschap gerepresenteerd.

Laat ons thans Ps. 110 in verband met Hebr. 7 beschouwen.

Uitgangspunt is in Ps. 110 dat de Messias zitting zal krijgen aan de rechterhand Gods: dat zijn zetel niet op aarde zal zijn, maar eeuwig in de hemelen. De weg, waarop deze zetel verkregen zal worden, zal zijn uitgangspunt nemen in Sion; in Sion, waar het aäronitische priesterschap is, ligt het program van wat Christus zal moeten volbrengen. Vers 3 slaan wij over, wijl het veel moeilijkheden bevat. In vs. 4 en 5 wordt nu teruggekomen op vs. 1. Nu valt hierbij de nadruk op het woord, dat ook de athnach heeft, nl. לְעוֹלָם: dat is hetzelfde als het εἰς τὸ διηνεκές van Hebr. 7 : 3. Het zou geen geïnterrumpeerd, verbrokkeld priesterschap wezen, maar een eeuwig. Daarom valt èn bij Paulus en hier de nadruk op dit: לְעוֹלָם; er waren wel veel priesters geweest na Aäron, maar geen enkele εἰς τὸ διηνεκές.

Dit לְעוֹלָם hangt onmiddellijk saam met vs. 1 שֵׁב לִימִינִי, want op aarde kan niets לְעוֹלָם zijn; dat kan alleen als het uit de sfeer van den tijd in de eeuwigheid wordt overgedragen; לְעוֹלָם en שֵׁב לִימִינִי hangen dus onmiddellijk saam.

Hierdoor hangt ook saam de koninklijke en priesterlijke waardigheid, want er volgt vs. 5: „de Heere is aan uwe rechterhand; Hij zal koningen verslaan ten dage

zijns toorns; Hij zal recht doen onder de Heidenen" enz. Die koninklijke waardigheid moet niet opgevat als van een Souverein, maar als triumf over de vijanden cf. vs. 2 רְדֵה בְּקֶרֶב אֹיְבֶיךָ. Waardoor toch wordt het eeuwige priesterschap opgehouden? Door den vijand Gods, de zonde en haar macht. Daardoor is het figuratieve priesterschap met zijn gebroken lijn in de wereld gekomen. Het eeuwige priesterschap komt daarom pas terug, als de Messias de vijanden Gods overwonnen heeft. Uit zijn overwinning vloeit dan vanzelf het שֵׁב לִימִינִי en daaruit het zijn van כֹּהֵן לְעוֹלָם. Daarin ligt juist de tegenstelling tusschen het priesterschap van Melchizedek en van Aäron.

Keeren wij thans weer terug naar Hebr. 7, dan wijzen wij er op, dat hier de nadruk valt op drie dingen.

1e Dit priesterschap steunt op een *eed* cf. vs. 20 en 28. De grondslag van dit priesterschap ligt dus volgens Paulus in de ὁρκωμοσία. Wat is nu de beteekenis daarvan? De ὁρκωμοσία staat in tegenstelling met het genealogisch optreden van het aäronietisch priesterschap cf. Cap. 7 : 15, 16, 17. Het eene is een νόμος ἐντολῆς σαρκικῆς (d. w. z. een wet gebonden aan bepalingen, die in 't vleesch lagen : waardoor het priesterschap dus gebonden werd aan de geboorte uit een bepaalden stam nl. van Levi) en daartegenover staat een priesterschap, dat niet gebonden is aan het vleesch, maar aan de ὁρκωμοσία. De ὁρκωμοσία is het ongerealiseerde, het woord Gods; niet de Schepping, want die is het effect van het woord Gods (God sprak : daar zij licht en daar was licht); de eed blijft in het woord Gods hangen; het is de geestelijke achtergrond. De ἐνσαρκωσις is het reëel zichtbare — de ὁρκωμοσία is het onzichtbare. Het gaat terug achter de schepping; het is de wil Gods.

De woorden Gods zijn eeden of geen eeden (natuurlijk anthropomorphistisch gesproken). De eed is in onze menschelijke taal een woord, waarop niet kan teruggekomen. Daarom staat er ook vs. 21 : „maar deze door eedzwering door Dien, die tot Hem gezegd heeft : de Heere heeft gezworen en het zal Hem niet berouwen".

Nu is God de Heere bij de Schepping op zijn woord teruggekomen (natuurlijk schijnbaar, in de oogen van ons, menschen). God had Adam gesteld tot priester, profeet en koning; door de zonde werd Adam slaaf in plaats van te heerschen en verloor hij zijn priesterschap. En nu door de eedzwering neemt God zijn woord weer op en toont, dat het niet veranderd wordt en dat het priesterschap, in de Schepping neergelegd en door de zonde verwoest, weer opgenomen wordt en vastligt in Christus.

2e Geheel in aansluiting van Ps. 110 is het eeuwigdurende karakter van dit priesterdom in tegenstelling met het gebrokene van het aäronietische, hier het essentieele, cf. vs. 16 en 17 οὐ κατὰ νόμον ἐντολῆς σαρκικῆς ἀλλὰ κατὰ δύναμιν ζωῆς ἀκαταλύτου — d. w. z. die niet vatbaar is voor analyse; dat is de ζωὴ

αἰώνιος, οὐ τέλος ἔχουσα, de ζωὴ μένουσα εἰς τὸ διηνεκές; die geen ἀρχή heeft bij de geboorte en bij het sterven niet ophoudt; waarvan dit leven een phase is; het heeft in het menschelijk leven zelf zijn aanzijn. En nu krachtens de δύναμις, die in dat leven ligt, is de mensch priester; vandaar in vs. 17 de verklaring, dat dit priesterschap εἰς αἰῶνα is.

Tegenover deze δύναμις ζωῆς ἀκατακλύτου wordt nu in vs. 18 gezegd, dat de ἐντολὴ σαρκικὴ van Aäron's priesterschap ἀσθενὲς en ἀνωφελὲς is; geen δύναμις in zich had; wel was die δύναμις in 't priesterschap van Melchizedek en Christus, maar niet in dat van Aäron, het onreëele, het zwakke, het ingezonkene.

In vers 23 wordt nu een breede verklaring en aanwijzing daarvan gegeven. Waarom konden de aäronietische priesters het niet doen? Wijl zij πλείονες waren; dat is de tegenstelling met Melchizedek en Christus. Deze waren velen in aantal — zegt de Apostel — διὰ τὸ θανάτῳ κωλύεσθαι παραμένειν. Zie ook hier weer de tegenstelling met Melchizedek en Christus (cf. vs. 24): ὁ δὲ διὰ τὸ μένειν αὐτὸν εἰς τὸν αἰῶνα, ἀπαράβατον ἔχει τὴν ἱερωσύνην; omdat Hij eeuwig bleef, had Hij een ἀπαράβατος priesterdom, d. w. z. een priesterschap, dat niet overging van persoon op persoon. Daarom had Hij dan ook de macht (vs. 25) om te redden εἰς τὸ παντελές, terwijl wij tevens zien, dat de verklaring van die macht zit in het πάντοτε ζῶν εἰς τὸ ἐντυγχάνειν ὑπὲρ αὐτῶν; niet dat Hij leeft om altoos voor hen te bidden, maar dat Hij altoos *leeft.*

3e Het priesterschap van Christus en Melchizedek bezit volgens Paulus een realiteit, die aan het aäronietisch priesterschap ontbrak. Reëel is in 't Grieksch ἀληθινός en staat tegenover 't figuratieve, wat alleen een schijngestalte heeft. Nu zegt Cap. 8 : 1, 2 in terugslag op Ps. 110, dat wij hebben een ἀρχιερεύς, die gezeten is aan de rechterhand van den troon Gods in de hemelen (cf. het שֵׁב לִימִינִי) en vs. 2 dat de ἀληθινὴ σκηνή, de waarachtige, reëele tabernakel in den hemel is. Waarin bestaat nu het verschil tusschen het reëele en het figuratieve? Daarin dat het figuratieve door den mensch technisch ineengezet wordt, maar het reëele door God wordt gemaakt (ἣν ἔπηξεν ὁ Θεός). Een meisje kan wel een bloem maken met allerlei draadjes en papier; maar de ἀληθινός bloem is alleen die, welke God geschapen heeft. Daarom heet ook hier in tegenstelling met den aardschen tabernakel de hemelsche de ἀληθινή, ἣν ἔπηξεν ὁ Κύριος καὶ οὐκ ἄνθρωπος. Diezelfde aanduiding vinden wij in Cap, 7 : 18 waar het aäronietisch priesterschap ἀνωφελὲς heet; ἀνωφελές is een boom, die geen vrucht draagt; ook daar is de tegenstelling tusschen Gods en der menschen werk en heet het figuratieve ἀνωφελές in tegenstelling met de bedeeling van Melchizedek, die realiteit en vrucht in zich zelf heeft. Hetzelfde drukt ook uit het woord τελείωσις in vs. 11 en 19; οὐδὲν γὰρ ἐτελείωσεν ὁ νόμος, ἐπεισαγωγὴ δὲ κρείττονος ἐλπίδος; d. w. z. de figuratieve dienst van Levi was niets dan een toeleiding,

een voorstelling, die den mensch hope gaf op een beter iets. Nu is de hope zelf niet reëel maar de verwachting van iets reëels. In tegenstelling nu met de ἐλπίς heet daarom de realiteit de τελείωσις — de vervulling der ἐλπίς — en die is den mensch gegeven niet in Aäron, maar in Christus.

De resultaten, waartoe deze bespreking ons leidde, zijn dus deze:

1e Wij vinden een ordinantie Gods in de Schepping, die vóór de Schepping reeds bestaat, dat het priesterschap in de menschelijke natuur inhaerent zal zijn en blijven zal εἰς τὸ διηνεκές.

2e Door de zonde wordt dit werk Gods, dat in de Schepping moest gerealiseerd, schijnbaar gebroken; de mensch raakt er af.

3e Nu voegt God aan zijn woord een eedzwering toe, die geschiedde om, waar de indruk bij den mensch ontstond, dat Gods woord niet doorgaat, te doen uitkomen en gevoelen, dat het wel doorgaat. En deze eedzwering nu is mogelijk, omdat God Christus onmiddellijk in Zijn raad instelde als priester.

4e Waar het waarachtige priesterschap bij den mensch wegraakte, moet het op een schilderij aan Israel geteekend worden; daartoe strekt het aäronietisch priesterschap, dat praefiguratief, ἀσθενές, tijdelijk en voorbijgaande, alleen voor deze aarde is.

5e Nu komt Christus en Hij vervult de ἐλπίς; d. w. z. hij geeft de vervulling aan al, wat in het figuratieve priesterschap van Aáron was afgebeeld; maar Hij geeft dit in aansluiting aan de ordinantie Gods in de Schepping en den door God gezworen eed, zoodat dit priesterschap weer een eeuwig karakter daagt en alleen bezit de δύναμις τῆς ζωῆς ἀκαταλύτου.

6e Hij, die dit alles doet, is koning, evenals Melchizedek, wat tweeërlei inhoudt:

a. dat hij om alzoo priester te zijn, de vijanden overwonnen heeft.

b. dat hij als priester aan het hoofd van zijn volk staat en plaatsbekleeder voor dat volk is. Gelijk Melchizedek als koning priester was van het volk, zoo ook Christus, die nu zijn volk in de priesterlijke heerlijkheid van zijn ambt doet deelen.

§ 7. *De plaatsbekleeding van den Middelaar.*

Overmits het plaatsbekleedend karakter van de ambten van den Middelaar het sterkst bij de ἱερωσύνη uitkomt, dient hier deze plaatsbekleeding toegelicht. Deze plaatsbekleeding nu mag niet opgevat als het optreden van het eene individu in de plaats van het andere, maar heeft haar grond in het solidair en organisch verband, waarin het den Heere beliefd heeft ons menschelijk geslacht te scheppen. Door dit verband heeft Adam plaatsbekleedend voor ons de eeuwige verdoemenis verworven, en, dank zij hetzelfde verband, heeft een tweede Adam, plaatsbekleedend voor ons, de eeuwige gerechtigheid kunnen verwerven. Deze plaatsbekleeding wortelt derhalve in het feit, dat ons menschelijk geslacht niet een aggregraat is van op zich zelf staande substantiën, maar een organisme, waarvan de leden in levensverband met elkander staan, uit één wortel opkomen en onder één hoofd saamgevat zijn en wel zoo, dat ook de zedelijke verantwoordelijkheid niet per individu rekent, maar begint met solidair voor allen saam te gelden en eerst uit den bodem van deze solidaire verantwoordelijkheid de persoonlijke verantwoordelijkheid voor elk afzonderlijk mensch doet opkomen. Deze solidaire verantwoordelijkheid geldt voor alle deelen van het organisme. Zoo is de vader solidair voor zijn gezin; de patriarch voor zijn geslacht; de koning voor zijn volk en zoo eindelijk de stamvader van heel het menschelijk geslacht voor heel de menschheid. Dit nu geldt ook voor Christus. Ware hij slechts één onder de menschen geweest, zoo had hij alleen eigen verantwoordelijkheid gedragen; ware Hij koning van een volk geweest, zoo had zich zijn aansprakelijkheid niet verder dan dit ééne volk uitgestrekt. Nu Hij daarentegen Hoofd der menschheid wierd, rekent Hij voor heel ons geslacht. In dit worden van den tweeden Adam ligt alzoo de grond van zijn plaatsbekleeding en is mitsdien deze plaatsbekleeding gebonden eenerzijds aan de incarnatio en anderzijds aan onze incorporatio in Hem. Slechts zooverre strekt zijn plaatsbekleeding, als zijn „caput esse" voor het menschelijk geslacht strekt. Hoofd nu van ons geslacht wordt Hij door eenerzijds de natuur van dit geslacht aan te nemen en ten andere door deze natuur aan te nemen op eene wijze, die Hem als het

hoofd in genetisch en organisch verband stelt tot alle anderen. Dit laatste nu geschiedt, doordien de unio mystica ons inlijft in het lichaam van Christus. Niet gelijk bij Adam, gaande van vleesch naar geest, maar langs den omgekeerden weg; in den geest beginnende en in de verheerlijking des lichaams eindigende.

Op die wijze, God zijnde en blijvende, en toch niet als individu maar als hoofd van allen, die potentieel reeds nu in organisch verband met Hem staan en eens actu met Hem komen zullen, in onze natuur opgetreden, kon Hij niet anders dan plaatsbekleedend handelen. Zijn val, stel die ware denkbaar geweest, zou onzer aller volstrekte ondergang geweest zijn, maar ook — zijn glorierijke triumf is onzer aller rechtvaardigmaking en volkomen zegepraal.

Toelichting.

Deze paragraaf is metterdaad een der meest ingrijpende, die bij het Munus Sacerdotale van Christus ter sprake komt en is daarom iets uitvoeriger toegelicht. In onze christelijke wereld bestaat de belijdenis, dat Christus in onze plaats het rantsoen der zonde aan God betaald heeft; aldus onze vrijspraak verwierf en zoo ons den weg der zaligheid opende. De over deze zaak bestaande, meest juridische voorstelling is ontleend aan het Romeinsche recht en wel aan het denkbeeld van „substitutio" en „expromissio". Menschen, die het Romeinsche recht niet bestudeerd hebben, nemen het denkbeeld van plaatsbekleeding uit die plaatsbekleeding, die onder ons het meest gewoon is, nl. die van borgtocht. Vandaar dat het spreken van Jezus als „onzen Borg" onder het volk zoo geliefd is.

Toch steekt hierin een groot gevaar. De niet-geloovige wereld heeft eeuwen lang met kracht en ernst daartegen geprotesteerd en het veroordeeld als „bloedtheologie"; veroordeeld, omdat het aan het denkbeeld van gerechtigheid in God te kort deed, daar deze leer inhield, zoo men zei, dat Hij den onschuldige voor de schuldigen liet lijden. Nu is men er niet van af met te zeggen: dat zijn ongeloovigen — want het rechtsbesef is een der scintillae in de gevallen natuur door God overgelaten. Zelfs is het rechtsbesef bij den ongeloovige vaak sterker dan bij den geloovige. Bij de ongeloovigen vindt men vaak een voorzichtigheid en eerlijkheid in geldelijke zaken, die weldadig aandoet en bij vromen maar al te veel gemist wordt. Bankroeten in christelijke kringen zijn niet zoo heel zelden; terwijl omgekeerd bij geheel wereldsche families dikwijls alles, wat de financieele verhoudingen betreft, zoo accuraat mogelijk in orde is. Opmerkelijk is het dan ook, hoe juist in Amsterdam bij de ongeloovige

radicalen het warmste protest tegen het onrecht der antirevolutionaire partij aangedaan, vernomen werd, terwijl er onder de Christenen juist enkelen waren, die om financieele voordeelen voor hun kerk, een immoreele fusis aangingen met de Liberalen. Dit is dan alleen te begrijpen, wanneer men onderscheidt tusschen algemeene en bizondere genade en voelt, dat het rechtsgevoel een gave is niet van de bizondere maar van de algemeene genade.

Als er dus een protest uitgaat van de ongeloovigen tegen het bestaan van engelen of van wonderen, dan raakt ons dit niet, wijl zij daarvan zonder bizondere openbaring niets weten *kunnen*. Maar als hun protest, wortelend in hun ingeschapen rechtsbesef, uitgaat tegen 't onrecht, dan zijn wij er niet van af met ons hoofd te schudden en de schouders op te halen.

En wat opmerkelijk is, juist die mannen, die bij dit protest der ongeloovigen het hoofd schudden, hebben, als het op verklaring der zaak aankwam, hun vormen ontleend, *niet* aan het Joodsche volk maar aan het heidensche Rome. Zie slechts de bewoordingen van den Catechismus. En het denkbeeld van borg- en borgtochtelijk lijden, dat in de Heilige Schrift hoogstens een enkele maal voorkomt, ligt hun op de lippen bestorven. En terecht doet men dit; want de ontwikkeling van het recht is juist door God aan de heidenen gegeven. Maar dan moet ook in *deze* materie het protest uit de ongeloovige wereld niet zoo gering geschat.

De wijze, waarop men zich verzet heeft tegen deze verzoeningstheorie, had daarom te meer klem op de conscientie der gemeente moeten hebben, wijl men zeide: „Op deze wijze maakt ge uw Christus wel heel lief, maar uw God afgrijselijk." En dit is volkomen waar. Als bij het Romeinsche recht een jong man zich aanbiedt, om in plaats van zijn vader de straf te ondergaan — dan is die jonge man zeer aantrekkelijk en levert mij een heerlijk voorbeeld van de substitutie van Christus; maar vergeet niet, dat de rechter, die zulks aanneemt, een onmensch wordt. En zoo wordt door deze theorie Christus wel zeer hoog gesteld, die zijn leven veil heeft voor ellendige zondaren — maar wat te denken van den Vader in de hemelen, die dat aanbod aanneemt en goedkeurt? Het heilloos gevolg bleef dan ook niet uit. In de gemeente liep Christus groot gevaar God op den achtergrond te dringen. 't Sterkst ziet men dat bij de Hernhutters, wier liefde voor Christus dweperij wierd en bij wie van liefde voor den Drieëenigen God nauwelijks quaestie meer is.

Tot eere van de *streng* Gereformeerden in ons land moet echter gezegd, dat zij juist de mannen waren, die dit gevaar hebben ingezien. En neemt men de lijn, die over Comrie en Holtius loopt, dan heeft men den goeden weg, om aan dit kwaad te ontkomen.

Moet dan het denkbeeld van borg en plaatsbekleeding weg uit de theologie? Neen, maar wel moet men inzien, dat de voorstelling van borg en substitutie een figuurlijke wijze van uitdrukken is, maar *niet de zaak zelf.*

Moet ik aannemen (gelijk de Methodisten leeren), dat de zaak van de verlossing hierin bestaat, dat er aan den eenen kant een goed, edel mensch Jezus Christus is en aan den anderen kant een menigte ellendige zondaren; en dat nu die uitmuntende mensch Jezus Christus in de plaats van die verdoemelingen zich aan het kruis laat hangen en God nu zegt: „Ik ben voldaan" — dan verzet mijn religieus gevoel zich tegen zulk een voorstelling, waarbij, o zeker! ik wel zalig word, maar mijn God van Zijn eere beroofd!

Maar er is nog een bezwaar.

Als er een borg en plaatsbekleeder is, voor hoeveel personen maakt dan die *ééne* plaatsbekleedende borg de zaak in orde? Gesteld: ik moet *f* 100.000 betalen. Daar ik niet kan, betaalt de borg ze. Hoeveel personen zijn nu vrij? Natuurlijk alleen ik, voor wien hij betaalde. Met het stelsel van borgstelling (niet figuratief maar essentiëel opgevat) komt men dus nooit klaar voor *al* Gods uitverkorenen, want dan had Christus voor elk der uitverkorenen een maal moeten sterven.

Nu heeft men wel getracht dit bezwaar uit den weg te ruimen door te zeggen, dat, wijl de Borg God was, de waarde van zijn substitueerend lijden, dat op zich zelf voor slechts één persoon gelden kon, oneindig vermenigvuldde — maar hiertegenover staat de vraag: „Leert de kerk of de H. S. dan, dat Christus secundum Divinam naturam passibilis is, of heeft de Kerk dan juist niet altoos geleerd: Χριστὸς οὐ πάσχει κατὰ θείαν φύσιν? En als Christus dus leed naar zijn menschelijke en niet naar zijn goddelijke natuur, hoe kan dan het feit alleen, dat hij God is, de waarde van zijn substitutie oneindig maken?"

Op al deze bedenkingen hebben wij wel degelijk te letten, te meer, wanneer wij bij de Hernhutters metterdaad de ellendige gevolgen van deze theorie in de Jesulatrie en minachting van den Drieëenigen God zien.

Hoe hebben dan onze goede, strenge Gereformeerden deze leer zuiver voorgesteld? — Alleen door vast te houden aan het eenig ware beginsel: Quod valet de Adamo, valet de Christo — een beginsel, dat ze dankten aan de goede exegese van Rom. 5. Onze goede Gereformeerden op het voetspoor van Comrie en Holtius hebben dit consequent op de heele lijn doorgezet; is Adam plaatsbekleedend, dan Christus ook; *en*: op gelijke wijze als Adam plaatsbekleedend was, is ook Christus het. Stel voor een oogenblik, dat Adam de eeuwige zaligheid had verworven, dan zou hij die niet alleen voor zich zelf maar voor ons allen verworven hebben. Desgelijks heeft Adam door te vallen niet alleen over zich zelf, maar over al zijn nakomelingen de rampza-

ligheid gebracht. En zoo is het ook met Christus. Ware Hij gevallen, dan zouden wij allen in Hem gevallen zijn. En alleen om die reden is zijn opstanding ons aller opstanding.

Nu is men in ver afgedaalde kringen van de Gereformeerden nog wel gewoon van erfschuld en erfzonde te spreken (hoewel men liefst nog de erfschuld door den doop laat wegnemen) en dan komt daar later wel de verzoening van Christus bij, maar zoo, alsof die beide met elkander niets te maken hadden.

De echt-gereformeerden brengen deze dingen altoos bij elkander — vooral bij de vraag: wat is eerst, erfschuld of erfzonde? De afwijkende richtingen (cf. Prof. Doedes) leeren, dat er eerst erfzonde en dan erfschuld is. Maar de Gereformeerden antwoordden daar steeds op: wat is eerst, rechtvaardigmaking of heiligmaking? Wie buiten de Heilige Schrift om redeneert, zegt: eerst is de mensch heilig en dan rechtvaardig. Maar de heele Heilige Schrift zegt daarentegen: eerst komt de rechtvaardigmaking, daarna de heiligmaking. Nu redeneeren de Gereformeerden aldus: zooals het bij Christus is, aldus bij Adam en omgekeerd. De rechtvaardigmaking neemt de erfschuld, de heiligmaking de erfsmet weg; dus is de erfschuld eerst.

Nog twee bezwaren blijven ter bespreking over, die tegen de absoluut juridische opvatting van Christus lijden worden ingebracht.

1e Men zegt, dat op juridisch standpunt onverklaard blijft, waarom de voorstander van het „Christus pro omnibus" niet gelijk hebben. Men stelt, dat Christus als borg gesubstitueerd heeft, dus als één voor één in de plaats is getreden. Daardoor zou Hij maar voor één persoon redding hebben kunnen aanbrengen. Maar zegt men daartegen: het feit: dat Hij niet alleen mensch maar tevens God was, geeft aan zijn lijden oneindige waardij en aldus strekt de verzoening door zijn bloed zich niet alleen uit over één maar over velen. Laat dit zoo zijn — antwoord ik, maar dan doet het er ook niets toe af, of die verzoening geldt voor één, twee of honderd millioen menschen, want er is rantsoen aangebracht voor een oneindige hoegrootheid. Ben ik nu een schuldeischer, die van 10 personen 10.000 gulden te eischen heb en brengt iemand mij zelfs *f* 100.000, dan ben ik voldaan voor allen. Zeg ik dan toch: ik accepteer die betaling wel als afdoening van schuld voor enkelen, maar niet voor allen, dan is dit grenzelooze willekeur. Door die theorie van de oneindige waardij redt men zich dus niet uit de moeilijkheid en vervalt altoos weer in het oude kwaad: dat Christus de lieve en goede Middelaar — God de Heere een tyran wordt.

2e Als het waar is, dat Christus als borg onze zonden droeg, *waar* begon dat dragen dan en *hoe* geschiedde het? De gewone voorstelling, die bij de meeste menschen bestaat, is, dat Christus van Bethlehem tot Gethsemané

een goed leven gehad heeft en daarna de zonde is gaan dragen. Maar hoe is dat dan geschied? Is Christus toen gaan *denken:* van nu af zal Ik de zonde dragen? Neen, want dan ware het een bloot ideëel dragen geweest. Is er dan door God iets op Christus gelegd? — Neen, want dat leidt tot materialiseering der zonde. Wil men in streng juridischen zin het dragen der zonde rekenen van het oogenblik af, dat hij veroordeeld werd door Kajaphas en Pilatus, waar blijft dan het lijden van Gethsemané?

Om al deze redenen meen ik dat de leer en voorstelling uitsluitend aan den Goël ontleend, en door min kundige theologen vooral sterk gedreven, de leer der verzoening niet tot klaarheid brengt.

Wat leert nu de Heilige Schrift zelf?

Wij vinden dat voornamelijk in Rom. 5 en I Cor. 15. Ook op tal van andere plaatsen, maar hier 't helderst.

Bij de quaestie van het „absoluut-juridisch" is een groote strijd gevoerd over de praeposities ὑπέρ en περί (dewelke overal gebruikt worden om uit te drukken, dat Christus iets *voor ons* deed), of ze nl. een significatio substitutionis dan wel finalis hadden. Hebben zij een significatio finalis, dan wil dit zeggen, dat Christus stierf *ons ten behoeve;* om ons te redden. Hebben ze een substitueerende beteekenis, dan drukken ze uit, dat Christus *in onze plaats* stierf. In de hollandsche vertaling komt dit niet uit, omdat ons *voor* beide beteekent nl. „loco alterius" èn „ten behoeve van."

Die praepositie-strijd moest zoo fel gevoerd, omdat, kon men het substitueerend karakter dier teksten niet handhaven, de zaak zelf viel.

Nu staan twee dingen vast:

1e dat zij misgaan, die het begrip van substitutie geheel wegnemen, omdat er op sommige plaatsen ἀντί staat, en ἀντί nooit anders dan substitutie beteekent.

2e dat ook zij misgaan, die er niets anders dan substitutie in zien, omdat dan op vele plaatsen een dogma *in* de exegese wordt gebracht, wat evenmin mag.

Zien wij nu *I Cor. 15 : 20* en vv.

vs. 20 Νυνὶ δὲ Χριστὸς ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν, ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων. Er staat niet πρῶτος maar ἀπαρχή. Ἀπαρχή is niet het begin van een rij, maar van een ontwikkeling. Het zaad is de ἀπαρχή van de plant. Er is dus een organisch verband tusschen Christus en de andere κεκοιμημένοι — cf. 't volgende vers, waar deze twee momenten in voorkomen, dat Adam en Christus geparalleliseerd worden en beide malen gezegd wordt, dat èn de dood èn de opstanding in andere menschen inkwamen δι'ἀνθρώπου. Dit is niet door *één* mensch (want ἑνός staat er niet bij) maar gelijk van een plant gezegd wordt, dat het sap

allen twijgen toekomt door den wortel en van daar door de cellen van den stam moet, om de takken te bereiken, zoo ook hier bedoeld, dat het niet van buiten af inkomt in ons (nl. dood of opstanding) maar alleen, als wij in organisch verband met den wortelmensch staan.

Vs. 22 is een nadere verklaring van vs. 21. De dood van de andere menschen heeft niet plaats, elk op zich zelf; maar die dood kan alleen komen als ze vastzitten aan den stam, die dood is; en lèven kunnen ze niet, dan als ze vastzitten aan den stam, die leeft.

In dezelfde beeldspraak blijft vs. 23 ἕκαστος δὲ ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι; er bestaat een opeenvolging, een τάξις in het organisme tusschen de verschillende deelen. Zoo is er een τάξις in ons lichaam, in de bloem: eerst de wortel, dan de stengel, vervolgens 't blad En zoo is er ook hier een τάξις; de ἀπαρχή, de wortel is Christus en al het andere komt op Hem te staan.

Vs. 24—45 is een pericoop waarmee wij bij deze quaestie niet te maken hebben.

Gaan wij nu verder na, wat de Apostel van de verhouding tusschen Adam en Christus zegt, dan zien wij in vs. 45 ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν, ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν. Duidelijk kan de organische samenhang tusschen Adam en ons, èn Christus en ons niet parallel naast elkaar gesteld, Christus wordt zelfs genoemd ὁ ἔσχατος Ἀδάμ. En nu wordt verder gezegd, dat deze beide Adams elk iets verschillends meedeelen. De eerste bij de geboorte de ψυχὴ ζῶσα; de andere het πνεῦμα ζωοποιοῦν bij de wedergeboorte. Hieruit volgt, dat men door de geboorte zelf organisch met Adam in verband komt; maar dat het aldus niet is met Christus — met Hem eerst door de wedergeboorte. Hoe gaat die wedergeboorte nu toe? Adam is eerst uit het stof gemaakt en toen is de ψυχὴ ζῶσα in zijn neusgaten geblazen. Geschiedt de wedergeboorte nu ook zoo, dat Christus eerst het oude lichaam pulveriseert, dan het tot een nieuw herschept en er nu een πνεῦμα inblaast? Neen, juist omgekeerd; cf. vs. 46 en 47; de δεύτερος ἄνθρωπος begint niet met het lichaam te reformeeren, maar de πνεῦμα, wijl Hij niet χοϊκός is, d. i. uit de aarde, maar ἐξ οὐρανοῦ. Nu is er ook door dien organischen samenhang een gelijkheid tusschen alles, wat op den wortel groeit en den wortel zelf. Adam is χοϊκός en al zijn nakomelingen zijn χοϊκοί (cf. vs. 48); het verband met Christus is ἐπουρανίως en al de zijnen zijn dus ἐπουράνιοι. Heeft Adam een zoon voortgebracht: „naar zijn beeld" (Gen. 5), zijn wij allen krachtens onze geboorte uit Adam zijn beelddragers; eveneens (cf. vs. 49) zal Christus ons naar zijn beeld herscheppen en zullen wij zijn beelddragers zijn.

Duidelijk kan wel niet aangetoond:

1e dat de samenhang tusschen ons en Christus organisch is.

2e dat hij zijn parallel vindt in den organischen samenhang met Adam.

3ª dat de wijzen, waarop wij in organischen samenhang komen met Adam en met Christus tegenovergesteld zijn. Bij Adam onmiddellijk door de geboorte; opklimmende van χοϊκός tot ψυχικός; bij Christus door de wedergeboorte uit den hemel; afdalend van het πνεῦμα naar het σῶμα.

In de tusschengelegen verzen, die wij oversloegen (vs. 25—45) behandelt Paulus de opstanding van het lichaam. Die opstanding komt, zegt hij, achteraan. Eerst wordt het πνεῦμα, daarna de ψυχή en dan eerst 't σῶμα hersteld.

En nu *Rom. 5.*

Om dit te verstaan moeten wij eerst Rom. 6 : 4—12 opslaan.

Als wij (cf. vs. 11) lezen, dat wij leven ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ dan heeft dit altoos de beteekenis van een *tak, die in een boom zit.* Gewoonlijk vat men het als een hollen klank op; ziet er niet het *organisch verband* in, en dat verzwakt de beteekenis. Het is volkomen 't zelfde, als wat men Gal. 2 : 10 leest. Als de tak geënt is in den boom, dan leeft de tak zelf niet meer, maar wat hij leeft, leeft hij in den boom. *In Christus zijn*, wil dus altoos zeggen: organisch in Hem zijn. Nu kan de tak zeer ver af zijn van den stam; bijv. bij een hoogen populier; maar dit neemt niet weg, dat die tak toch van den wortel leeft. Hetzelfde drukt de Apostel vs. 5 uit met het woord σύμφυτοι; σύμφυτος is het stekje, dat in organisch verband met den boom is getreden.

Is dit organisch verband nu van dien aard, dat er, als ik een eikel verbrand, dan een eikeboom te niet gaat; en als ik een eikel uit het vuur red, ik een boom red, zoodat, als uit dien eikel later een boom voortkomt, ik zeggen kan: ik heb u het leven gered door u uit het vuur te halen — dan kan Paulus met recht van ons zeggen: toen Christus aan het kruis hing, hingt *gij* daar; toen Christus opstond, zijt *gij* uit den dood gered. Dat is geen figuratieve taal, maar reëel organisch. En evenzoo, als er elders staat, dat wij in Christus in den hemel zijn, dan wil dit zeggen, dat wij, omdat Christus er is, ook daar zijn in principe. Zoo eerst begrijpen wij de uitdrukkingen in vs. 4: συνετάφημεν αὐτῷ in vs. 5 σύμφυτοι τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ — καὶ τῆς ἀναστάσεως; in vs. 6 ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος συνεσταυρώθη — en in vs. 8 εἰ δὲ ἀπεθάνομεν σὺν Χριστῷ πιστεύομεν ὅτι καὶ συζήσομεν αὐτῷ. Overal hetzelfde idee van de organische betrekking met Christus. Een uitverkorene, die nu nog als kind daar speelt en misschien zeer boosaardig is en ondeugend, is toch reeds in Christus ingeënt en draagt in zich de schoonste heerlijkheid; naar denzelfden regel als hij, die een onooglijken hyacintenbol in huis brengt, tevens de prachtigste bloem meebrengt. Want wel moet voor de ontwikkeling van de plant water en zonlicht er bij komen, maar *dat* geeft de bloem niet; de bloem zit *in* den bol zelf.

Wij lieten Rom. 6 voorafgaan, omdat eerst het organisch verband moest verstaan en daarvan in Rom. 5 weinig sprake is.

Rom. 5 : 1 begint Paulus met deze hooge roemtaal: „Wij dan nu gerechtvaardigd zijnde door het geloof, hebben vrede met God door onzen Heere Jezus Christus." Al wat verder volgt, is verklaring van deze woorden. Is een takje ingeënt in een boom, dan kan dat takje zeggen: nu ben ik *klaar*. De levenssappen worden het vanzelf *door den boom* toegevoerd; als de zon er op schijnt, komen de bladeren vanzelf voor den dag.

Om nu aan te toonen, dat er niets bij hoeft, zegt hij vs. 11: *καυχώμενοι ἐν τῷ Θεῷ διὰ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι' οὗ νῦν τὴν καταλλαγὴν ἐλάβομεν.* Κύριος is hier verbondshoofd; d. w. z. het organisch hoofd van heel de Kerk. Men moet dus roemen in God, *wijl* men een hoofd heeft en in dat hoofd alles gegeven is wat noodig is: *δι' οὗ τὴν καταλλαγὴν ἐλάβομεν.* Bij een boom is de wortel het hoofd — dus juist omgekeerd; in dien wortel ligt alles; uit dien wortel komt het. Maar bij ons is het anders. Bij een menschelijk embryo ontwikkelt zich het hoofd 't eerst en bouwt uit dat hoofd het organisme zich op. — Om die reden wordt Christus slechts enkele malen de *ῥίζα*, de wortel genoemd, en meestentijds *ἡ κεφαλή*, wijl het animale leven ons meer verwant is.

En nu vs. 12. De zin is een anacoloeth, zóó aan te vullen: Want gelijk door een mensch de dood tot allen kwam — zoo ook kwam door een mensch het leven over allen. De hoofdzaak, die hier beschreven wordt, is dus *niet* de val; Paulus handelt hier niet eens apart over Adams zonde. Hij handelt hier over deze quaestie, dat de *δικαιωσύνη* van den mensch hem verdorven heeft en de *δικαιωσύνη* van God hem redde, dat er in Christus *εἰρήνη πρὸς τὸν Θεόν* werd. Om *dat* nu aan te toonen, trekt hij een parallel met den val. De val dient hier dus alleen om te verklaren, *op wat wijze* wij gered zijn. Dan hebben wij echter ook het recht, om al wat hier staat van het organisch verband en Adams val — evenzeer toe te passen op Christus. Comrie voelde dat — ook al vergat hij Rom. 6 er vooraf bij te nemen.

Dat dit zoo is, bewijst de anacoloeth; ze was onzin als hier een wijdloopige verhandeling van den val gegeven werd; maar ze is het niet, als het voorafgaande: wij hebben zooveel heil in Christus — de hoofdzaak is, en er nu op volgt als ter verklaring: het is met dat heil, gelijk het was met Adam, door wien de dood tot alle menschen kwam. Dan kan de apodosis wegblijven, omdat ze als vanzelf uit 't voorafgaande voortvloeit.

Vs. 12—15 even overslaande, lezen wij in vs. 15: *ἀλλ' οὐχ ὡς τὸ παράπτωμα οὕτω καὶ τὸ χάρισμα.* Daar wordt de parallel dus afgebroken, en wel zoo, dat ze niet wordt opgeheven, maar dat de Apostel opmerkzaam maakt *in welk* opzicht ze niet *volkomen* doorgaat. Wil dit nu zeggen, dat wij verder geen parallel hebben? Neen; de parallel gaat volkomen door, mits wij nauwkeurig letten op wat Paulus zelf telkens van die parallel excipieert. En wat

is nu de eenige exceptie, die Paulus maakt? Ze ligt in het μᾶλλον en περισσεύειν. Door de zonde van den éénen stierven οἱ πολλοί; maar *veel meer* is de genade Gods in Jezus Christus tot οἱ πολλοί overvloedig geweest. Wat wil dat zeggen? In een gewone flesch gaat genoeg water om daaruit drie glazen vol te schenken; maar het water in die buitengewone flesch is zooveel te meer, omdat ik er al die glazen mee volschenk *en nog overhoud*. Er wordt dus m. a. w. gezegd: de organische kracht in Adam (nl. om te decideeren over den val) was volkomen genoeg om geheel het organisme den dood toe te brengen; maar de decideerende kracht van Jezus Christus is niet in mindere maar in veel hoogere mate beslissend voor zijn organisme. En dit ziet terug op vs. 1: wij hebben vrede met God door Jezus Christus. Die rijkdom was zooveel vaster en zekerder nog dan onze val in Adam, omdat de levensvolheid van Christus zooveel grooter is dan het verderf in Adam.

En nu vs. 12 zelf. Het begint met ὥσπερ, dat de geheele volgende passage regeert, (waarvan ook elk onderdeel met ὡς wordt aangevangen aan het eind dezer passage), in vs. 21 het ὥσπερ weer op te nemen. Voorts moet er op gewezen, dat deze heele passage wordt ingesloten door twee bijna gelijkluidende zinnen (vs. 11 en 21) — èn bij den aanvang èn aan het slot wordt Christus gesteld als het Hoofd van het lichaam der uitverkorenen: διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Κυρίου ἡμῶν.

Wij krijgen dus als resultaat:

1e blijkens Cap. 6 dat er een σύμφυσις is

2e dat Christus 't hoofd is van 't lichaam (Cap. 5 : 11, 21)

3e de parallel van Adam als hoofd van 't organisme der menschheid — en wel met dit onderscheid, dat terwijl Adam rekent voor πάντες ἄνθρωποι, Christus niet is Κύριος πάντων ἀνθρώπων, maar ἡμῶν; ἡμεῖς staat hier tegenover πάντες ἄνθρωποι. Er blijkt dus uit, dat wij bij Christus wel te doen hebben met de organische menschheid, maar anders optredende. Er vallen van de oude menschheid af. Het menschelijke organisme in Adam ondergegaan, staat in Christus op; maar verkleind; gereduceerd tot ἡμεῖς. In dat kader nu moet vs. 15—21 beschouwd.

Thans een opmerking over 't begrip van βασιλεύειν. Βασιλεύειν is een beeld ontleend aan een rijk, dat een hoofd heeft; de daden van dat hoofd zijn beslissend voor heel het volk, zóó, dat de gevolgen van die daden niet alleen het hoofd treffen, maar het geheele rijk — hetzij ten goede, hetzij ten kwade. Als de keizer van Rusland den oorlog verklaart aan Duitschland en in dien oorlog de nederlaag lijdt, dan gaat het geheele volk onder dien slag gebukt. Een koning heeft dus dit eigenaardige, dat zijn daden beslissen voor heel het organisme. Zoo nu is Adam βασιλεύς, hoofd van het rijk der menschheid; hij

trok op tegen God; koos den dood en zoo is nu de dood een macht geworden in zijn geheele rijk. En omgekeerd, waar Christus nu optrekt aan het hoofd van zijn volk en nu voor het leven kiest, daar gaat zijn koninklijke macht als ζωὴ αἰώνιος over heel zijn rijk heen.

Nu heeft menige lezer van Cap. 5 reeds bij zich zelven gezegd, dat het veel duidelijker geweest zou zijn, indien overal, waar van Adam sprake was, stond πάντες ἄνθρωποι en waar over Christus gehandeld wierd: πολλοὶ ἄνθρωποι; want, zoo denkt men, de zonde ging wel op *allen* over, maar niet allen werden door Christus gered. Was deze onderscheiding gemaakt, zegt men, de pericoop zou doorzichtiger geweest zijn.

Ja, wel doorzichtiger, maar minder juist. Πάντες en οἱ πολλοί zijn begrippen die tegenover elkander staan — niet zoo, dat πάντες = οἱ πολλοί plus nog wat of οἱ πολλοί — πάντες min wat; — dat is wel de Hollandsche, maar niet de Grieksche tegenstelling; — maar zoo, dat er tegenstelling is tusschen οἱ πολλοί en εἷς; tusschen de deelen en het hoofd; de veelheid en de eenheid (eenheid en alheid vormen geen tegenstelling). Εἷς en οἱ πολλοί ziet dus op de antithese van 't hoofd en de onderscheiden deelen van 't organisme. Neem ik daarentegen πάντες, dan ziet dit niet op de leden, maar op het geheele organisme als totaliteit gedacht.

De zaak staat dus zoo: in Adam's organisme is er eenerzijds tegenstelling tusschen hem zelf en οἱ πολλοί en voorts onderscheid (niet tegenstelling) tusschen hem en πάντες als de totaliteit. Evenzoo is er in het organisme, waarvan Christus het hoofd is, eenerzijds tegenstelling tusschen Hem, als het hoofd en οἱ πολλοί als de leden en anderzijds onderscheid tusschen Hem en οἱ πάντες (niet de leden apart, maar 't geheele organisme). De vraag is dus alleen, of men 't hoofd neemt in tegenstelling met 't heele organisme of met de leden.

Voordat wij nu verder bespreken het organisch karakter van Christus' plaatsbekleeding, zullen wij eerst een enkel woord spreken over Christus als *Borg;* een quaestie, die vooral van belang is, wijl in de gemeente deze terminologie zoo leeft, ook in het gebed.

Onder de geloovigen heerscht de gewoonte om van Christus als Borg te spreken; de ethische en supranaturalistische theologie opponeert tegen die gewoonte en wel op grond hiervan, dat in de eenige plaats van het N. T. waar Christus als Borg voorkomt, Christus niet is Borg voor ons bij God, maar omgekeerd.

Deze eenige plaats Hebr. 7 : 22 sluit zich aan bij de passage over Melchizedek. Na dat onderwerp geeindigd te hebben, komt de Apostel terug op Ps. 110 en zegt, dat God gezworen heeft: σὺ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα en nu vervolgt hij: κατὰ τοσοῦτον καὶ κρείττονος διαθήκης γέγονεν ἔγγυος Ἰησοῦς. Hierbij nu valt op te merken:

1e dat er staat γέγονεν en evenzoo in vs. 20 ἱερεῖς γεγονότες; dat worden van

ἱερεύς heeft geen andere beteekenis, dan dat zij door God tot priesters zijn aangesteld; ook vs. 22 moet het dus beteekenen, dat Christus in de constitutio Mediatoris tot ἔγγυος is aangesteld.

2e dat er onderscheid wordt gemaakt tusschen tweeërlei διαθήκη — één, waarin Aäron priester was en één, waarin Christus als ἔγγυος optreedt. Dus niet de tegenstelling van genade- en werkverbond, maar tusschen de twee phasen van het genadeverbond: schaduw en vervulling.

3e dat deze twee διαθῆκαι tegenover elkaar worden gesteld als zwak en sterk (coll. vs. 18 en 22). Een verschil dus niet in den vorm, maar in de energie van het verbond

4e dat ἔγγυος hier parallel voorkomt met ἱερεύς; immers tegenover elkaar worden geplaatst de ἱερεύς van 't Oude en de ἔγγυος van het Nieuwe verbond.

De hoofdvraag is dus, of de ἱερεῖς van 't Oude Testament borgen waren van Gods wege bij de menschen of van de menschen bij God? En dan is het antwoord van den Hebreeërbrief zelf, dat de ἱερεύς staat om de zaken des menschen bij God te bedienen. De ἐπαγγελία, die van Gods wege tot den mensch komt, wordt door den profeet bediend; de priester daarentegen bedient de θυσία, doet de intercessio voor de menschen bij God. Reeds dit redeverband dwingt ons dus het ἔγγυος zijn van Jezus Christus aldus te verstaan, dat Christus bij God borg is voor den mensch.

Voorts moet er op gewezen dat het denkbeeld van borg zelf de nieuwerwetsche exegese van dit woord uitsluit — een exegese, alleen uitgevonden om aan het verzoenend karakter van Jezus' lijden afbreuk te doen. De aard van een borg brengt mee, dat hij *beter* moet zijn dan degeen voor wien hij borg staat, d. w. z. dan de schuldenaar. Waar de schuldenaar solide is, komt uit den aard der zaak geen borg ter sprake. Wie *f* 1000 moet hebben van Borski, vraagt geen borg; maar wel vraagt hij aan Borski om borg te zijn, als hij *f* 1000 leent aan een zwak kantoor. Bij iemand, wiens crediet ongeschonden is, denkt niemand er aan om een borg te vragen. Waar dit nu reeds geldt bij de relatieve zekerheid, die menschelijk crediet geven kan, daar spreekt het vanzelf dat het denkbeeld van een borg, die Gods beloften aan ons bezegelen moet, onzinnig, irreligieus en Gode onwaardig is. Die gedachte moge opkomen bij Pantheïsten en Hernhutters, die den „Godmensch" Jezus Christus boven God zelf stellen; die meer fides hebben in Jezus Christus dan in God Drieëenig, maar hoe het mogelijk is, dat iemand, die waarlijk vroom is, aan Christus zou kunnen vragen: wilt Gij mij voor God, dien ik niet vertrouw op Zijn woord, borg zijn — begrijpen wij niet. Wie zóó tot Christus sprak, zou Christus zelf met een scherpe berisping afwijzen: Wat noemt gij Mij goed; niemand is goed dan God alleen.

Deze nieuwe rationalistische exegese, thans bijna in alle handboeken en aan alle Universiteiten geleerd, als wilden deze woorden zeggen, dat Christus daarvoor borg was, dat het verbond door God zou gehouden worden — stuit af èn op den context èn op de idee zelf.

Waarin lag nu voor Israel de borgstelling van het genadeverbond in den dienst der schaduwen? In datgene wat de ἱερεύς deed, nl. dat hij als ἱερεύς offeranden offerde in plaats van de schuldigen; daardoor was aan den priester macht gegeven om Israel, dat in zonden verzonken lag, nochtans heilig voor God te stellen. De conditie van het verbond was: „Zijt heilig, want *Ik* ben heilig!" Het verbond zou dus verbroken zijn, tenzij Israel heilig voor God werd gesteld. Wie had nu de macht om in Israel die conditie van 't verbond uit te voeren? Konden de Israelieten dat zelf? Neen. Dientengevolge moest een borgtocht intreden, die, waar zij zelf het niet konden presteeren, het voor hen deed. En dat nu waren de priesters, die op den grooten Verzoendag zich zelf, den tempel en het heele volk heiligden en alzoo heilig stelden voor den Heere. Zij waren het, die op hunne wijze konden doen, wat Cap. 7 : 25 staat van Christus ὅθεν καὶ σώζειν δύναται τοὺς προσερχομένους δι' αὐτοῦ τῷ Θεῷ. Wie in de tent der samenkomst tot God naderde (προσέρχεται), was verloren, als hij onheilig was; en juist de ἱερεῖς dienden om deze προσερχομένους, hoewel in zich zelf onheilig, te redden, te σώζειν, zoodat ze voor Gods aangezicht bestaan konden. In deze pericoop is dus *niet* sprake van den μεσίτης van het verbond, maar van den *priester*. De fout, die de meeste nieuweren tot deze valsche exegese bracht, was, dat ze hier een tegenstelling zochten tusschen *Mozes* en *Christus*. Mozes als borg van het slechte, Christus als borg van het beter verbond.

De context bewijst echter, dat er niet sprake is van Mozes maar van Aäron's priesterschap: en tusschen de Aäronietische priesters en Christus wordt nu dit verschil geconstateerd, dat *zij* voortdurend dood gingen, zoodat er telkens anderen in hun plaats moesten komen (vs. 23). Dit is de tegenstelling die vóór en na vs. 22 alles beheerscht en *die* tegenstelling moet dus ook vs. 22 zelf beheerschen. In vs. 25 wordt deze tegenstelling tusschen Christus en Aäron's priesterschap verklaard. Ze ligt niet in het *wezen;* beider karakter was: onheilige menschen heilig voor God te stellen; maar het εἰς τὸ παντελές is het verschil; en dat komt weer daar van daan, dat de Aäronietische priester sterft, maar Hij blijft πάντοτε ζῶν om voor zijn volk te bidden.

Gesteld, die priesters van het Oude Verbond hadden eeuwig kunnen leven — hadden zij dan maar eenmaal behoeven te offeren en hadden wij dan aan hun offerande genoeg gehad? En daarop antwoordt vs. 26 en 27: Neen; om een priester te hebben, die in een offerande alles kon concentreeren, was zulk een noodig, die heilig, onbesmet, afgescheiden van de zondaren enz. was.

En nu wordt in vers 27 (slot) uitdrukkelijk verklaard, dat dit ἔγγυος zijn van een beter verbond dan het O. Test., hierin bestond, dat het Hem niet noodig was gelijk den Aäronitischen priesters elken dag te offeren, dewijl Hij dat eenmaal gedaan had ἑαυτὸν προσενέγκας.

In Cap. VIII wordt dan de vergelijking doorgetrokken. Κεφάλαιον is, dat wij zulk een Hoogepriester hebben ὃς ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ Θεοῦ enz. Uit het voorafgaande bleek, dat ἱερεύς en ἔγγυος op één lijn staan ; welnu vs. 3 wordt weer als kenmerk van den ἱερεύς genoemd, dat hij καθίσταται εἰς τὸ προσφέρειν δῶρά τε καὶ θυσίας, terwijl de apostel dan met dezelfde conclussie sluit als Cap. 7 : 25 ὅθεν ἀναγκαῖον etc.

De taak van den ἔγγυος is dus niet, dat hij een zekerheid biedt voor Gods Woord aan den mensch, of borg staat bij ons, dat God zijn beloften nakomen zal — maar uitsluitend daarin gelegen, dat hij ons, die nog zondaren zijn, voortdurend heilig voor God stelt, zoodat God zijn uitverkorenen aanziende, niets dan volkomen geheiligden ziet.

En nu het *denkbeeld van borg* zelf!

Onze theologen ontleenden het begrip aan 't Romeinsche recht, waar de formule was : „ad me recipio ; faciet aut faciam." — nu komt de borgstelling in 't Romeinsche recht voor onder den algemeenen titel van „intercessio." Daar wordt onderscheid gemaakt tnsschen intercessio en satisfactio — in de Theologie niet.

Er is in 't Romeinsche recht tweeërlei borgtocht nl. expromissio en de fidejussio. Over deze twee termen is in de dagen van Voetius en Coccejus door beiden druk gedisputeerd en in den grond hangt hieraan de quaestie of men Gereformeerd of Arminiaansch is.

't Begrip van expromissio houdt in, dat als A is de schuldenaar en B de schuldeischer, C intercedeert, dat dan A niets meer met B te maken heeft en B alleen van C eischen kan. Is A bijv. *f* 1000 schuldig aan B, en intercedeert C, dan heeft B alleen een actie tegen C, niet tegen A.

't Begrip van fidejussio daarentegen houdt in, dat als A *f* 1000 schuldig is aan B en C. intercedeert, B zijn actie houden blijft tegen A, maar ook een actie heeft tegen C.

Bij de exprommissio heeft de oorspronkelijke schuldenaar dus niets meer uitstaande met den schuldeischer ; bij de fidejussio treedt daarentegen de borg pas in als de schuldenaar in gebreke blijft.

Nu heeft men nog een aparten vorm van de fidejussio nl. de *fidejussio in solidum.* Gij zijt *f* 1000 schuldig, maar de eischer vertrouwt u niet, mij wel. Hij vraagt mij nu : wilt gij fidejussor worden in solidum. Zeg ik *ja*, dan heeft de man gelijke actie tegen u en mij ; niet pas als gij in gebreke blijft, maar terstond ; van het eerste oogenblik af zijn wij solidair. — De gewone vorm van fidejussio daarentegen is deze, dat de fidejussor pas dan intreedt, als de schuldeischer den oorspronkelijken schuldenaar tevergeefs aansprak.

Een derde vorm van de fidejussio is de *constitutum debiti alieni*, die verschilt niet in de consequentie, maar in den vorm, waarin hij tot stand komt. Fidejussio en expromissio komen gewoonlijk tot stand door stipulatie (overeenkomst tusschen de partijen); daarentegen heet ze constituta debiti alieni, wanneer ze tot stand komt door pactum d. i. ex constituto praetoris Een vorm, dien men ook wel bijbracht, omdat er geen stipulatie plaats vond tusschen Christus en den zondaar, maar de borgtocht geschiedde ex constituto Dei.

Doch genoeg over de Romeinsche vormen van borgstelling. Laat ons thans terugkeeren tot de Heilige Schrift en dan zien wij, dat behalve Hebr. 7 : 20 nog een plaats voorkomt, waarop men zich wel beroepen heeft voor de borgstelling van Christus n.l. Jer. 30 : 21. Hier is sprake van וְהִקְרַבְתִּיו = ik zal Hem doen naderen nl. *in foro*, in judicio — en Hij zal naderen tot God, — en Hij *alleen* zal dat kunnen doen, omdat niemand anders op aarde wanneer God hem oproept, een hart heeft om borg te stellen, wanneer hij nadert. Wij zijn schuldenaars tegenover God; God heeft een recht op ons, maar de mensch kan niets brengen; niemand kan zich borg stellen, wijl het hart van den zondaar onrein is. Daarom zal de Heerscher, die uit Israel voortkomen zal dat doen, wat de mensch niet doen kan.

Ps. 119 : 122, „wees borg voor uwen knecht ten goede" (עֲרֹב עַבְדְּךָ לְטוֹב). Als ik een borg heb, kan de schuldeischer mij niet aanraken, maar moet hij den borg aanspreken; hij mag niet tegen mij woeden. Sta ik dus tegenover onderdrukkers en roep ik God aan om mijn borg te zijn, dan kan de onderdrukker mij niet meer plagen. — Deze tekst is slechts een zijdelingsche, wijl er niet van den Messias sprake is en er alleen van aardsch leed en van een borg gehandeld wordt. Maar wel ligt er dit in: o God! op aarde is er geen borg voor uw knecht, maar Gij kunt mij een borg zenden.

Evenzoo Gen. 43 : 9; Jes. 38 : 14 e. a. pl.

Nog een plaats moeten wij nagaan, die aangevoerd wordt tegen onze exegese van Hebr. 7 : 22, als kon er hier geen sprake zijn van een borg voor God bij ons, omdat dit begrip zelf irreligieus zou wezen. (Iets wat nog te meer klemt, omdat daar niet sprake is van een gewoon woord Gods, maar van een belofte met *eedzwering* bevestigd). Job 17 : 3 schijnt daartegen te strijden: „zet toch bij; stel mij een borg bij U; wie zal hij zijn? Dat in mijne hand geklapt worde." (Bij borgstelling was het nl. onder de Joden gewoonte in de hand te klappen). Job vraagt hier dus: „Wie zal mij een borg zijn bij U?" Wat beteekenen nu deze woorden? Uit den context moet wel als het meest waarschijnlijk worden opgemaakt, dat zij zeggen willen: Ik wil wel met U, o God in 't gericht gaan, maar moet eerst een waarborg hebben, dat naar recht met

mij zal gehandeld worden. — Wie Job kent, weet dat Job's heele strijd is dat hij tegen God zegt: „Heere God, Gij maakt misbruik van Uwe Almacht; tegen U is niet te strijden; wat helpt het mij dan, of ik mij al op het recht beroep. Ik ben onschuldig; ik verdien geen ongeluk, maar geluk; dat ik ellendig ben, is niet door mijne schuld. Ik wil dat bewijzen; laat God de vierschaar maar spannen; maar God moet dan eerst een *borg* stellen, dat Hij naar recht met mij handelen zal." Dat dit de beteekenis is, volgt bijna zeker uit hetgeen in Cap. 16 voorafgaat, waar Job telkens en telkens herhaalt: Ik ben onschuldig. Een onschuldige nu heeft geen borg noodig. Ook blijkt het uit het woord: שִׂימָה; want het stellen van een borg moet geschieden door den schuldenaar, niet door den schuldeischer.

Bezwaar levert deze tekst echter niet tegenover het vroeger gezegde. Wat Job zegt is dwaasheid. Job is in een toestand tegenover God, dat hij God niet vertrouwt. Dat is schuld in Job. Job was rechtvaardig tegenover zijn vrienden, niet tegenover God. Dat men, verkeerd staande tegenover God, van God een borg vraagt, is begrijpelijk. Maar daaruit kan nooit volgen, dat Jezus zich zelf bij ons als borg voor God stelde — als gaf de Heilige Geest toe, dat God niet betrouwbaar was.

En nu de *juridische theorie in 't algemeen.*

Een borg komt alleen te pas in rechten. Hoe nu te oordeelen over de juridische opvatting van de verzoening?

De juridische theorie is in onzen tijd ondermijnd. Het wapen waarmee dit geschiedde was dit: „Reeds onder menschen op aarde gaat billijkheid boven recht en zedelijk besef weer boven billijkheid. „„Ja, naar recht kunt ge dat eischen, maar naar billijkheid niet,"" zegt men in 't dagelijksch leven. Recht is dus iets lagers. „„Naar billijkheid behoef ik het niet te geven, maar als ik uit liefde handel, dan wel"". Liefde is dus nog hooger dan billijkheid. Recht is dus een heel lage levensvorm. Ge hebt daar een vader en een kind; het kind heeft iets misdreven; naar recht kon hij 't een pak slaag geven, maar als hij billijk is, bedenkt hij, dat zijn eigen onvoorzichtigheid er aanleiding toe was — en als hij uit 't beginsel der liefde werkt, zal hij niet alleen vergeven, maar ook trachten de liefde van zijn kind weer te winnen. Als er nu reeds bij een vader van recht geen sprake meer is, hoe wilt ge dan dien lagen levensvorm op God overbrengen; voelt ge dan niet, dat ge daarmede God verlaagt, aan Gods vaderhart te kort doet". Zoo redeneert men, en wat is nu hierin de fout?

Is het recht op aarde hetzelfde als het recht in den hemel? Neen, want 't recht op aarde is in allen deele gebrekkig, terwijl daarentegen het recht in den hemel absoluut is. Is nu soms dat laag schatten van het recht

in tegenstelling met de billijkheid en de liefde gevolg van den gebrekkigen rechtsvorm op aarde, dan geldt natuurlijk de heele conclusie, die hierboven getrokken werd, niet.

Dat op aarde de billijkheid boven het recht gaan kan, komt voor in twee gevallen:

1e als op aarde het geldende recht over de voorgevallen zaak geen juiste en stipte bepaling bevat, zoodat het recht voor dat bepaalde geval niet wel omschreven en dus slechts bij benadering te vinden is. Dit heeft daarin zijn oorzaak, dat alle rechtsregels algemeen zijn en vele speciale gevallen zich in die algemeene kaders niet schikken.

2e de rechtsregels zijn niet alleen algemeen wat de *zaak*, maar ook wat den *persoon* betreft. En daar het nu bij het recht doen vooral aankomt op het afwegen der toerekenbaarheid, komt bij de meeste vonnissen dit euvel voor, dat de rechtsregel niet gerekend heeft met de bizondere omstandigheden, waarin de schuldige optreedt.

Bovendien het recht op aarde wordt gesproken naar gebrekkig inzicht; vandaar dat het aan waarheid en juiste applicatie der rechtsregels zoo dikwijls hapert.

Wanneer zegt men nu, dat billijkheid gaat boven recht? Als de rechtsregel correct is en juist op het onderhavig geval slaat? Immers neen. Wanneer dan wel? Als er in de toepassing van den rechtsregel iets ontbreekt, zoodat het recht niet past op den persoon of de zaak.

Dit punt nu valt bij God geheel weg. De rechtsregel is bij God niet algemeen, maar is voor elk persoon en elk geval concreet en absoluut.

Een andere vraag is, of dan misschien de *liefde* tegenover het recht kan opkomen? — Antw. Mag een rechter uit liefde een dief of moordenaar laten gaan? Is het niet wreed — zou men kunnen zeggen — dat de vrouw en kinderen van zulk een schuldige onverzorgd achterblijven; indien ze daardoor van honger en gebrek omkomen, wordt de rechter dan geen moordenaar? — En toch voelt ieder, dat hij, die zoo sprak, den rechter beleedigen zou; hij zit daar niet om liefde te toonen, maar om recht te spreken.

Wanneer gaat dan liefde boven recht?

1e als ik zelf alleen er schade door lijd.

2e als in een bepaald geval liefde moreel meer verbeterend zal werken dan kastijding, wetende dat God het recht handhaaft in de conscientie.

Schending van het recht der liefde is nog erger dan schending van mijn persoonlijk recht. Is nu in een persoon het gevoel voor *mijn* recht slapende, maar leeft er nog wel een gevoel voor 't heilig recht der liefde, dan appelleer ik van de lagere op de hoogere rechtssfeer.

Kan God nu denken: ik zal maar toegeven, want er staat nog een hooger

God boven mij, die het recht der liefde zal handhaven? Neen, want boven God is geen God en tusschen recht en liefde is in God geen scheiding te denken, zonder op God over te brengen de kortzichtigheid van den mensch.

Dat stellen van liefde boven recht mag op aarde, maar heeft geen zin bij God. Denk u een absoluut recht op aarde en zelfs op aarde zou de tegenstelling met billijkheid en liefde verdwijnen.

Worden deze bedenkingen dus ingebracht door de ethischen tegen de juridische theorie der verzoening, dan concludeeren ze feitelijk van den gebrekkigen vorm van 't aardsche recht op God. Was die conclusie juist, zoo hadden ze gelijk. Maar waar bij God het recht absoluut is, kan bij Hem geen tegenstelling zijn tusschen recht en liefde.

Maar er is meer!

De wijze van redeneeren is eigenlijk deze: „er is op aarde een rechtsbedeeling onder de menschen, maar in den hemel is geen rechter of recht. De menschen hebben slechts, om zich bij vergelijking de zaken bij God voor te kunnen stellen, hun juridische beschouwing op God overgedragen. Geheel die juridische theorie is dus een anthropomorphisme."

Wie zoo redeneert, neemt de basis onder alle menschelijk recht weg. Want nooit mogen wij stellen, dat er iets in God is, wat uit vergelijking met het menschelijke voorkomt, maar omgekeerd alles, wat op aarde wordt waargenomen, is afschaduwing van wat in God is. Aardsch recht is een flauwe afschaduwing van het recht, dat in God rust. Recht op aarde verliest alle vastigheid, als er niet onder ligt de basis van het goddelijke recht. Daar de basis in God ligt en slechts de afschaduwing op aarde gezien wordt, daarom mag het recht niet beoordeeld naar die afschaduwing — en is dus alle beoordeeling naar het aardsche recht feitelijk vernietiging van het recht zelf en een te kort doen aan God als Schepper ook van de aardsche rechtsbedeeling.

Wij hebben thans tegenover de theorie van Hegel c.s., die beweert, dat het recht van lageren levensvorm is, die reeds bij heiliger menschen verdwijnt en waarvan bij God dus geen sprake kan zijn, — getoond, dat dit stellen van billijkheid en liefde boven recht wel kan hier op aarde om den gebrekkigen vorm van het recht, maar niet kan bij God wiens recht absoluut is.

Het is dan ook opmerkelijk, hoe de Heilige Schrift juist in die verfoeide theorie van Christus' substitutie voor den zondaar — ons de hoogste openbaring van Gods liefde leert kennen.

Thans moeten wij nog dieper ingaan op de quaestie, dat alle recht op aarde alleen bestaat als afschaduwing van het recht Gods. Het recht Gods is geen anthropomorphisme. Alle recht op aarde klemt alleen daarom, wijl het zijn basis in God heeft.

Er is tweeërlei recht: civiel en publiek recht (onder het laatste wordt ook 't strafrecht gerekend). Waarop rust nu het recht om te straffen voor wetsovertredingen? Tenzij men de revolutionaire theorie wil aannemen, is er geen ander antwoord op die vraag mogelijk, dan dat overheid en rechter hun recht om het publiek recht te handhaven alleen ontleenen aan God. En evenzoo wortelt het crimineel recht alleen in de Souvereiniteit Gods, die op den mensch gelegd is. Vandaar leert de Heilige Schrift: „God staat in de vergadering Godes; Hij oordeelt in 't midden der Goden." (Ps. 82 : 1) d. w. z. dat, wanneer de rechters spreken, God spreekt.

En in de 2e plaats het civiel recht, wat feitelijk neerkomt op contract. Waarom ben ik gehouden iets na te komen, als ik het beloofd heb en waarom moet de overheid de partij, die te kort gedaan wordt, daarbij helpen? M. a. w. waarom bindt een belofte en een contract? 1e Krachtens den eisch van het zedelijk leven, dat schending van ons woord misdaad acht en dus ons woord waarachtig moet blijken. Die zijde van 't civiele recht steunt niet in den mensch, maar daarin, dat God in de conscientie dit eischt en trouwbreuk veroordeelt. Was er geen conscientie of God, dan zou er ook geen reden zijn, waarom trouwbreuk verkeerd was. 2e Rechtspraak in civiele zaken geschiedt alleen onder tutela der overheid. Ik heb maar niet het recht den trouwelooze zelf af te ranselen. De band van het gegeven woord wordt in rechten eerst bindend gemaakt door de overheid. Daarom moet een contract altoos eerst geregistreerd d. i. door de overheid erkend worden, wijl er anders geen actie op komen kan. De klem dus ook van het civiele recht, ligt in de overheid.

Waaraan ontleent nu de overheid zelf de macht om een contract uit te voeren? Aan het Verbond Gods — wijl God zelf met den mensch in verbond trad en krachtens dat verbond Gods het breken van zijn woord niet alleen is beleediging van den persoon, met wien men een contract sloot, maar ook van den God des Verbonds. De mensch is geschapen naar Gods beeld; alleen aan dat beeld Gods ontleent hij zijn zedelijke faculteiten; ook de trek naar recht in den mensch kan dus alleen zijn uit dat beeld Gods. Omdat nu bij alle zedelijke verschijnselen van den mensch de archetype in God is en de afstempeling in den mensch, zoo volgt daar logisch uit, dat ook het recht niet archetypisch in ons, maar archetypisch in God is en in den mensch slechts afgeschaduwd.

Nu een andere quaestie.

Onze Catechismus en verdere belijdenisschriften behandelen de schuld van den mensch tegenover God in den vorm van *betalen* cf. Cat. vr. 16: „dat een mensch, zelf zondaar zijnde, niet konde voor anderen betalen." vr. 12 „dat hij de schuld nog dagelijks meerder maakt." enz. De vraag is nu, hoever

wij ons in de voorstelling volgens de Heilige Schrift mogen vinden; of *dat* de juiste formuleering is van onze verhouding tegenover God? Leest men die uitdrukkingen, dan schijnen zij oppervlakkig beschouwd civiel-rechterlijk te zijn. „Er moet een contract aangegaan en dat contract is niet nagekomen; op verbreking van het contract is een geldboete bepaald, en het contract is verbroken." Gelijk een aannemer, die een werk op een bepaalden dag zou afleveren, voor elken dag later bijv. *f* 1000 moet betalen, zoodat elken dag te laat zijn schuld vermeerderd wordt, zoo staan wij ook tegenover God; elken dag van ons leven vermeerdert onze schuld.

Maar al maken deze uitdrukkingen in de Symbolen dus den indruk van civiel-rechtelijk te zijn en al worden ze door bijna alle commentatores zoo verklaard — de civiel-rechtelijke idee *mag* hier niet toegegeven. God eischt, wat Hij eischt van den mensch, niet civiel-rechtelijk, maar als Souverein. Dus, spreekt men van „betalen", dan moet gedacht aan *cijns* en *tol*. Niet krachtens een contract verschuldigd, maar wijl Hij als Souverein het ons oplegt. En in de tweede plaats, waar er sprake is van straf, komt het betalen voor als poena, als *boete,* dus als straf afgewogen in geld.

Maar met deze beschouwing, waarbij als uitgangspunt Gods Souvereiniteit wordt genomen, komen wij toch niet ver genoeg. God is niet alleen onze Souverein, maar ook onze Schepper; aan Hem danken wij ons levensbestaan. En krachtens dat feit nu heeft Hij ons in zijn dominium, waarvan de figuurlijke uitdrukking op aarde niet voorkomt in cijns en tol, maar in den δοῦλος, die al zijn arbeid en vrucht van dien arbeid aan God zijnen Schepper schuldig is.

Maar er is nog meer.

God heeft niet alleen als Souverein het recht tol en cijns van ons te eischen; als Bezitter (קִנְיָה) de resultaten van onzen arbeid; maar Hij kan ook eischen van ons, wat de koning eischt van zijne miliciens, dat zij hun *leven* voor zijn zaak zullen stellen.

Nu kunnen alle deze drie eischen in den vorm van *betalen* omgezet, hetzij als cijns en tol; hetzij als som voor vrijkoopen van den slaaf; hetzij als remplacanten-geld; tegen de uitdrukking zelf van betalen hebben wij dus geen bezwaar, mits men wél in 't oog houde, dat deze uitdrukking niet op een civiel-rechtelijke verhouding maar op het souvereiniteitsrecht ziet.

Toch is er ook in de verhouding tot God een civiel-rechtelijke zijde, die thans nadere toelichting en analyse eischt. Vooreerst is ze ontstaan krachtens het werk- en genadeverbond — in casu alleen het werkverbond. De aard van het zedelijk leven eischt het inbrengen van den verbondsvorm in de verhouding tusschen God en mensch. Ook de verbondsvorm is maar niet „een manier van voorstellen", zooals onnadenkende lieden zeggen (zelfs Böhl beweert dit

nog van de foederaal-theologie van Coccejus) — neen, de verbondsvorm is eo ipso met het zedelijk leven gegeven. Het zedelijk leven bestaat niet zonder dat. Het zedelijk leven is verantwoordelijkheid en verantwoordelijkheid ontstaat alleen door bedingen. Daarom is van meet af in het verbond der werken het contract gesteld, dat zijn figuurlijke afbeelding vindt in 't civiel recht. Die contractueele verbintenis komt het sterkst uit op Sinaï, waar de Heere zegt: „vervloekt is een iegelijk, die niet blijft in al de woorden dezer wet om die te doen — en al het volk antwoordt: Al wat de Heere zegt zullen wij doen."

Maar ook dit is nog niet genoeg.

Er is een hoogere eenheid, waarin het souverein-rechtelijke en het civiel-rechtelijke ineenvloeien. Elk souverein op aarde draagt zijn souvereiniteit voor een ander, niet voor zichzelf. Een koning, die zijn positie goed begrijpt, zegt niet: *ik* moet dien tol hebben, maar: God vraagt dien tol door mij.

Dit feit nu, dat de souverein op aarde vraagt namens een ander, maakt het verschil tusschen hem en God. Bij God is de souvereiniteit niet afgeleid maar oorspronkelijk. Waar God iets vraagt, vraagt Hij 't niet voor een ander, maar voor zichzelf — en wel zeer bepaaldelijk, wijl *Hij* zelf in absoluten zin, dat *hebben* wil. De gewone theorie van de koningen is, dat zij die belasting hebben moeten *voor het land zelf*. Maar God zegt in de Heilige Schrift, dat Hij alle dingen schiep en alle dingen doet om *Zijns zelfs wil*. De volkomen productie van ieders leven, arbeid en werk vraagt en eischt God niet om een secundair doel: den mensch zelf gelukkig te maken, — maar om en voor Zich zelf. De ratio der Schepping ligt in God zelf. Als iemand een stuk land bezit en er een boomgaard op plant, dan heeft hij recht op de productie van die boomen; dat recht ontstaat niet eerst door contract, maar door wording en toch is dat recht niet publiek recht maar *civiel recht*. Waar God den mensch plant, komt Hem de productie van den mensch toe, doch niet in publiek-rechtelijken, maar in civiel-rechtelijken zin. In zooverre God nu tegelijk Souverein èn Schepper is, valt publiek- en civiel-recht hier dus samen. En in dezen wijden, breeden omvang moet de uitdrukking van „betalen" in onze Formulieren opgevat; „betalen" is daar volkomen gelijk met „schuldig zijn".

In de Heilige Schrift vinden wij nu al die verschillende rechtsvormen gebruikt: de eene maal is er sprake van een „rantsoen voor onze zonden" — een andere maal „van de straf, die om onzentwille op Hem was" enz.; alle rechtsvormen, waardoor een verplichting onder menschen ontstaat, worden aangewend om Gods recht op den mensch uit te drukken.

Vraagt men nu tenslotte, of in de Heilige Schrift die begrippen van recht, vierschaar, straf enz. niet alleen vergelijkenderwijze, maar ook principiëel van God worden uitgesproken, dan is ons antwoord: Of deze uitdrukkingen figuurlijk dan

wel reëel bedoeld zijn, wordt hierdoor beslist, of God enkel rechter en de zondaar schuldenaar *genoemd* wordt en er geen werkelijk oordeel, geen werkelijke rechtsacte, geen wezenlijke straf komt — dan natuurlijk kan dit alles figuurlijk opgevat. Maar wordt door de Heilige Schrift het waarlijk als een *feit* voorgesteld, dat de Heere te vierschaar zitten zal; als een *feit*, dat het vonnis zal uitgesproken worden en de straf er op volgen zal; wordt zelfs bij de zaligmaking der ziel de justificatio als uitgangspunt gesteld, dat voor alle verdere actie dient — dan is het ook onmogelijk vol te houden, dat wij hier met een figuurlijke, overdrachtelijke wijze van spreken te doen hebben.

Om de realiteit dezer juridische theorie te bewijzen, moeten wij ons dus niet beroepen op uitdrukkingen als: de Heere is onze Koning; de Heere is onze wetgever; de Heere is onze Rechter, noch op passages als Jes. 1: Laat eerst af van te zondigen en komt dan, laat ons te zamen rechten, noch op de gelijkenis van den Heer en zijn dienstknechten, waarin van deze tot den laatsten penning toe geeischt wordt — maar wel:

1e op het feit, dat door profeten en apostelen een dag gesteld wordt, waarop Christus de wereld rechtvaardig oordeelen zal.

2e op de reëele existentie van de Gehenna als plaats der verdoemenis.

3e daarop, dat de geheele Heilige Schrift door de leer der zaligmakende genade tot uitgangspunt heeft de leer der rechtvaardigmaking (of liever nog tot voorkoming van misverstand: rechtvaardig*stelling*).

En wat leert dan ook feitelijk de ervaring? Dat in al die kringen, waarin men de rechtvaardigmaking uit zijn hoofdplaats heeft losgewrikt en de heiligmaking voorop heeft geschoven — de uitkomst getoond heeft, dat het Christelijk leven verzwakt, bederft, overvloeit in het Rationalisme, of wel terugvalt in de werkheiligheid van Rome. De heele strijd van de Reformatie tegen Rome was deze, dat Luther zei: ik stel de justificatie op de eerste plaats — gij, Rome op de tweede plaats.

Ook in ons land leeft dit reformatorisch besef nog zoo sterk, dat juist als toetssteen voor de predicatie bij Gods volk steeds gegolden heeft, of men 't borgtochtelijk lijden van Jezus Christus als uitgangspunt nam of niet. Waar het borgtochtelijk lijden wel gepredikt wordt, maar niet als uitgangspunt, wil men er niet van weten. En het volk heeft daar gelijk in: Waar toch vaststaat, dat (zie den brief aan de Romeinen), de Heilige Schrift de zaligheid der ziel afhankelijk maakt van de justificatie en de justificatie alleen rust op de juridische theorie van Jezus' lijden — daar valt met het op zij zetten dier theorie, de geheele Heilige Schrift.

Wij zagen tot dusverre:

1e waarom de juridische theorie niet kan weggenomen en hoe elke poging

om de zedelijkheidstheorie boven de juridische te stellen, uitloopt op vernietiging der zedelijkheid zelve;

2e hoe in de juridische verhouding tot God het Souvereiniteits-, het verbonds- en het crimineel-recht dooreenloopen en hoe in de uitdrukking „betalen" in den Catechismus, cijns, poena en afdoen van wat wij krachtens 't verbond schuldig zijn, begrepen ligt.

Thans willen wij er op wijzen, *hoe in de Heilige Schrift die drie theorieën voorkomen.*

1e wat betreft de Souvereiniteitstheorie wordt in de Heilige Schrift gesproken van *rantsoen* (λύτρον ἀντὶ πολλῶν). 't Is deze Souvereiniteitstheorie, als de Catechismus zegt, dat wij *uit alle geweld* des duivels verlost zijn, want geweld is hier niet violentia, maar het Duitsche Gewalt = hoogheid, potestas. — Die Souvereiniteitsverhouding nu wordt in de Heilige Schrift verdiept tot in de Schepping. Er is altoos sprake van de יֹצֵר en בּוֹרֵא; dat is het begrip, waaruit de Souvereiniteit opkomt. Dat bezitsrecht nu wordt in de Heilige Schrift onder meer dan één beeld voorgesteld. 1e 't Meest gewone is de verhouding van heer en slaaf, wijl den heer het jus vitae ac necis toekwam; een slaaf was geen persona. Voorts 2e de verhouding van man en vrouw; de vrouw was in potestate viri, zij had geen macht over haar zelf; het jus matrimoniale werd door den man in absoluten zin over haar uitgeoefend. 3e De verhouding van schaap en herder — niet naar ons valsch begrip als een man, die het opzicht over de kudde heeft, maar de absolute bezitter en voortteler van de kudde; de ποιμήν zelf brengt den ram bij de schapen; over een zekeren tijd heeft hij alleen schapen, die hij zelf liet voortbrengen; daar zit dus het begrip van בּוֹרֵא en יֹצֵר in; hun wol en melk is voor hem; en eindelijk slacht hij ze en verkoopt hun vleesch. — Dat zijn de 3 voornaamste beelden waarin de Souvereiniteitsrechten voorkomen. Nog een beeld zou men er bij kunnen nemen voor de rechtsbetrekking, nl. de verhouding van de τέκνα tot den πατήρ. Maar het is in de Schrift onzeker in hoeverre dit beeld doorgaat ook na ons komen onder de zonde. Jezus zegt: gij zijt uit den vader den duivel en doet de begeerte uws vaders. Johannes voert de tegenstelling tusschen de τέκνα τοῦ Θεοῦ en de τέκνα τοῦ πονηροῦ streng door — maar overal ziet dit meer op de zedelijke-, de liefdesverhouding dan op de rechtsverhouding. Ook de verzoening, die over het recht heengaat, wordt weer aan die verhouding ontleend.

2e wat de juridische theorie betreft, gebruikt de Schrift den vorm van *straf, poena.* In Jes. 53 is dit zoo absoluut mogelijk ontwikkeld: „de straf, die ons den vrede aanbrengt, was op Hem, de Heere heeft ons aller ongerechtigheid op Hem doen aanloopen; als dezelve gecischt werd, toen werd Hij verdrukt".

En eindelijk: „als zijn ziel zich tot een אָשָׁם zal gesteld hebben, dan zal Hij zaad zien". Het strafrechtelijke begrip van „betalen" is hier dus zoo streng mogelijk doorgevoerd. Waar er staat „dat Hij zijn mond niet open deed en als een schaap ter slachting geleid werd", daar is dit slechts per analogie om Christus' gedweeheid uit te drukken — en geen zinspelen op de offertheorie.

3e wat de rechtsverhouding krachtens het verbond betreft, die ligt afgeteekend in groote trekken in Job en in Jes. 1. „Komt dan en laat ons te zamen rechten". Dat is niet de uitdrukking van een rechter, die een schuldige voor zijn vierschaar roept, maar een uitdrukking van het civiel recht. Een rechter spreekt zoo niet, wel twee partijen onderling. 't Is een privaat-rechtelijke verhouding.

Thans komt een nieuwe vraag aan de orde: *Hoe treedt Satan in dit geheele vraagstuk op?*

De Catechismus zegt, dat Christus ons verlost heeft uit het *geweld* van den duivel; en uit II Thess. 2 blijkt ons, dat de Heere zelf den ἀντικείμενος (vs. 4) laat opwassen — m. a. w. dat de Heere uit het *plus* van zijn waarheid en recht een *minus* van leugen en onrecht doet voortkomen. De zonde is geen pure negatie, evenmin als minus bloot negatief is. Vier graden onder nul is geen negatie van warmte alleen, maar positief koud. Zoo is het ook met de zonde, leugen en dwaling. Ze zijn energische grootheden, evenals een minusreeks energisch is; daar zit positieve kracht in. God geeft een positieve reeks: waarheid, gerechtigheid, heiligheid enz. die opklimt in 't oneindige, maar daartegenover staat evenzeer een afloopende reeks, antithetisch tegenover het παράδειγμα in het paradijs gegeven. Dat minus drukt de Heilige Geest uit door ἀντικείμενος — het ligt tegen elkaar over. Dat is het μυστήριον τῆς ἀδικίας.

Omdat nu het recht, de waarheid enz. in God niet abstracte begrippen zijn, maar persoonlijke qualiteiten, die als zijn krachten afstralen, inwerken en zich ontwikkelen in den mensch, — daarom moet ook in den leugen, de ongerechtigheid etc. een macht zijn om zich te personifieeren. Dat is het wat Luther zei: dat Satan de aap is van Christus. Waar Christus zich incarneert en komt als de υἱὸς ἀνθρώπου — daar wil ook Satan zich incarneeren en verschijnt hij in den ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας.

Waar nu krachtens de energische antithetische verhouding van waarheid en leugen, het motief, dat drijft, in den leugen aanwezig is, daar ligt in dezelfde antithese ook de oorsprong van Satan's *rijk*. Heiligheid, gerechtigheid en waarheid stralen zoo uit God uit, dat ze een *rijk* van waarheid, recht en heiligheid creëeren. Waar de antithetische lijn zich daartegenover ontwikkelt, ontstaat dus organisch het *rijk* van duisternis, leugen en zonde. Dat is de organische ontwikkeling van het μυστήριον τῆς ἀδικίας staande negatief tegenover de ontwikkeling van het rijk van waarheid en recht.

Gelijk nu in dat *rijk* der waarheid een Souvereiniteitsrecht ligt uitgedrukt, zoo ook in het rijk der leugen. Dientengevolge is er een „overste der wereld;" staat Satan tegenover God ὁ πατὴρ ἡμῶν ἐν οὐρανοῖς en ὁ πατὴρ τῆς ἀδικίας, die zijn eigen τέκνα genereert. (Gijlieden zijt uit den duivel en doet de begeerte van uw vader!)

De grenslijn tusschen die beide rijken ligt daar waar het + en — uiteengaan. Geen schepsel, geen mensch kan zich ooit atomiseeren. Geen schepsel kan zeggen buiten het heelal op zich zelf te staan. Een δός μοι ποῦ στῶ is er niet. Hij kan niet anders dan in een organisch levensverband leven; hij moet onderdaan van een rijk zijn. En waar nu de grens tusschen die rijken zoo ligt, dat men hier nog onder de Souvereiniteit Gods is, maar met één voetstap onder de Souvereiniteit van Satan komt — daar moet ook de wereld, de mensch en heel het aardsche leven eenmaal door de zonde van onder Gods Souvereiniteit uitgevallen zijnde, onder die van Satan komen. En daarom is het doel van Christus' komst en werk óók geweest te λύειν τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου en elk van Gods uitverkorenen te μετατίθεναι uit het rijk der duisternis in het rijk des lichts. Men zij er dus wel op bedacht, sprekende over deze woorden, dat rijk niet op te vatten als een bloot ethisch begrip, maar wel degelijk als een begrip van Souvereiniteit.

In het strafrecht komt Satan ook voor, maar op een andere wijze, nl. als beschuldiger, aanklager, openbaar ministerie, waaraan zijn naam van Satan dan ook is ontleend. Met het oog daarop vraagt Paulus, Rom. 8: „wie zal beschuldiging inbrengen tegen de uitverkorenen Gods"?

Voorts komt Satan in het crimineel proces voor als *beul*, scherprechter, die 't doodvonnis executeert. In dien zin leert Hebr. 2 : 24, dat Christus des vleesches en des bloeds deelachtig was geworden, opdat hij door den dood te niet zou doen, dengene die 't geweld des doods had, dat is, den duivel; en verlossen zou al degenen, die met vreeze des doods, door al hun leven, der dienstbaarheid onderworpen waren."

Ten slotte de offertheorie.

Na eerst de juridische theorie, waarmee de borgtochtelijke saamvloeit, afgehandeld te hebben, komen wij thans tot de *offer*theorie. Ten onrechte wordt deze dikwijls gecoördineerd met de juridische; dat mag niet. Dat de borgtochtelijke en juridische theorie ineenvloeit, spreekt van zelf. In elk der drie genoemde gevallen *kan* een borg voor ons optreden; moet iemand belasting betalen en wil een ander het in zijn plaats doen, den koning is dit even goed; wordt een straf in boete geconverteerd en betaalt een ander die boete, den rechter is dit 't zelfde; en zoo ook als ik tegenover een ander civielrechtelijk schulden heb en een derde wil die schulden betalen — voor den

schuldeischer maakt dit geen verschil. Maar met de offertheorie is het een gansch andere zaak; die heeft met het voorgaande niets te maken. De offertheorie is niets dan een aanschouwelijk figuratieve voorstelling. In de gansche offertheorie zit geen zweem realiteit. Vandaar dat de apostelen en profeten telkens herhalen: God heeft geen bokkenbloed en stierenvleesch begeerd. In de juridische borgtochtelijke theorie hebben wij te doen met realiteit, maar de offertheorie heeft geen realiteit en is er niet op aangelegd om reëel te zijn. De offertheorie is als het program van een muziekuitvoering: evenals dat program geen muziek geeft, maar de muziek *na* het program komt en het program dan waardeloos is, zoo ook de offertheorie. Ze is slechts een aanduiding van de verzoening, die in het reëele offer komen zou. Is dat reëele offer gekomen, dan scheurt God zelf het voorhangsel en vallen de offers weg; ze hebben niets meer te zeggen. Alleen — gelijk men na een concert het program bewaart om later zich, wat gespeeld en gezongen werd, te herinneren, zoo doet ook de offertheorie dienst om ons te herinneren, wat wij in het groote drama van Golgotha genoten hebben. Ze is dus niets wezenlijks; haar eenig doel is: aanschouwelijk onderwijs te geven.

Hierop moet echter één exceptie gemaakt. De offertheorie onder het Oude Verbond is ingesteld niet alleen als aanschouwelijk onderwijs, maar ook als *eisch*. Ware het alleen onderwijs, dan hadden de priesters het alleen kunnen vertoonen. Neen, de Israëliet moest zelf met het offerdier komen en zijn hand op het dier leggen. Dat zelfdoen nu was eisch van gehoorzaamheid. Het had God beliefd het geloof aan den Messias aan dat teeken te binden; in zooverre droeg het een eenigszins sacramenteel karakter. Evenals wij weten dat brood, wijn en water bij Doop en Avondmaal op zich zelf niets zijn, maar dat, als wij ze in gehoorzaamheid gebruiken, God door die teekenen ons geloofsgemeenschap met den Middelaar schenkt, zoo waren de offeranden ook, als zij in 't geloof gebracht werden, een teeken, van wat God den offeraar schonk.

In die beide verhoudingen nu, zoowel als aanschouwelijk onderwijs, maar ook als ten deele sacramenteele teekenen van de beteekenende zaak — waren al die offeranden één portret van Christus. Daarom mogen die offeranden nooit gescheiden, maar moeten ze alle te zamen genomen als analyse van Christi offerande — en die offeranden niet geïsoleerd, maar in verband genomen met heiligdom, altaar en priester, zoodat die alle te zamen het volledige beeld van Christus vormden, die als onze Verlosser en Goël komen zou.

Waar nu de Christus komt en in het N. T. aan die offertheorie het beeld ontleend wordt, om ons Christus' verzoenend lijden te teekenen, daar geschiedt dit naar den regel van voorbeeld en vervulling; σκιά en σῶμα (of στερεός) τῶν πραγμάτων, zoodat daarmee aan het reeds besprokene niets nieuws wordt toe-

gevoegd, maar alleen wat wij bij de juridische theorie bespraken, niet theoretice maar graphice ons wordt voor oogen gesteld. Vandaar dat de juridische theorie de offertheorie geheel beheerscht. Onder die offeranden vinden wij nl. Souvereiniteits-, schuld- en verbondoffers — en het is in die drievuldige volkomenheid dat in den ceremonieelen dienst van het O. T. aan Israel vertoond werd in dieren, wat met den *mensch* zelf moest plaats hebben.

Bij deze offeranden is ook een spijsoffer, bestaande uit meel, koekenbaksel en boomgewas (olie enz.) Hier hebben wij dus te doen met de tegenstelling tusschen Kaïn en Abel; Kaïn offerde van de vrucht des lands, Abel van zijne kudde. Dit is het eigenaardig karakter, waardoor die spijsoffers geïsoleerd staan, dat de andere offeranden van dieren zijn, waarbij bloed vergoten wordt en kenmerken zijn van de verzoening in juridischen zin of van de toewijding van den geheelen persoon (de holocausta) — maar bij de spijsoffers niets van dat alles te vinden is. Hoe moeten die spijsoffers dan beoordeeld?

De mensch is in de wereld geplaatst niet alleen om *zich zelf* te wijden aan God, maar ook alles wat in die wereld is. Onze Confessie drukt dit zoo schoon aldus uit: „dat God alle schepselen onderhoudt en regeert, om den mensch te dienen, ten einde de mensch zijnen God diene" (Art. 12) m. a. w. dat God alles aan den mensch heeft onderworpen, opdat de mensch het wederom aan God zou toewijden. Dat denkbeeld ligt in 't spijsoffer. Daarom moesten onder Israel naast de holocausta — een figuratieve voorstelling van 's menschen geheele toewijding aan God — ook de spijsoffers komen, als figuratieve voorstelling, hoe de mensch de wereld aan God toewijdt, en daarom wordt voor die offeranden genomen de vrucht der aarde. —

Christus nu heeft al die offeranden in zich geresumeerd; óók het spijsoffer. Eerst de complex van dat heele stel van offeranden met tempel en priester er onder begrepen, geeft een volledig beeld van Christus.

Wat leert nu het O. T. zelf omtrent die offeranden? Dat ze alle waren offeranden van substitutie cf. Lev. 16 : 21; (ook Lev. 1 : 4; 3 : 2; 4 : 4; 4 : 15). Immers in al de genoemde plaatsen wordt gezegd, dat „Aäron zijn handen zal leggen op het beest" en wat die uitdrukking beteekent, verklaart Lev. 16 : 21 „en hij zal op hem leggen al de zonden van de kinderen Israels en al hun overtredingen" Aldus wordt hier verklaard, dat door de formaliteit van het opleggen der handen op den kop van den bok, de zonden van Israel op den bok werden gelegd. De zaak zelf ligt zóó: als er voor Gods aangezicht een wezen staat met zonde, dan moet God dat wezen dooden met zijn toorn, Het oordeel Gods over Adam: „ten dage, dat gij daarvan eet, zult gij den dood sterven", gaat onverbiddelijk door, al duurt dat sterven lang. Christus op Golgotha werd door dien toorn Gods gedood. Het dier, dat voor God komt te

staan, met zonde beladen, *moet* gedood. En zoo nu ook, staat de mensch voor God met zonde, dan moet één van beiden geschieden: òf hij zelf moet gedood worden òf hij moet een borg vinden, die zijn zonden overneemt en die dan in zijn plaats door God gedood wordt. Zulk een zondaar moet dus eerst zijn zonden van zijn persoon afscheiden; dit geschiedt, doordat hij zijn zonde legt op het beest; maar voorts zelf nu heilig staande, omdat zijne zonden van hem af op het beest zijn overgegaan, moet hij nu als kind van God dat beest niet meer kunnen dulden; Gods wrake aan dat beest voltrekken; dat beest dooden.

Waar de Heere dat onderwijs nu aan zijn volk geven wilde: nl. het afscheiden der zonde van den zondaar en het dooden van het met zonde beladene — wat kon Hij daartoe gebruiken? Een engel? — neen, want die had geen lichaam. Een mensch? — neen, want die had eigen zonde. Een boom of steen? — neen, want die kon niet geslacht. Slechts één ding kon genomen nl. de dieren, want zij hebben met den mensch dit punt van overeenkomst, dat door slachting hun het leven kan ontnomen. In de tweede plaats nam God niet een dier naar willekeur, maar een, die 't naast aan den mensch stond; die soort dieren dus, waar de mensch mee omging, die voor hem waarde hadden. En in de derde plaats nam God dieren, die alle denkbeeld van onreinheid en afschuwelijkheid verre van zich lieten — dus niet een slang of tijger, maar een koe, schaap, duif. Een rund in de wei, een duif in smettelooze pracht geeft een idee van reinheid en zuiverheid.

Een dier nu had geen zonde, wijl geen zedelijk wezen zijnde en was in zooverre onzondig, maar niet zondeloos. Daarom werden deze dieren aangewezen als analoog middel om figuratief den mensch een symbolische acte te laten volbrengen, die de afscheiding der zonde en de substitutie voor zijn bewustzijn levend zou maken.

Maar hier komt nog iets bij.

Wie goed nadenkt, begrijpt dat een mensch half een koe is. De mensch eet rundvleesch; dat vleesch wordt omgezet in zijn bloed; dat bloed is het bestanddeel, waaruit zijn eigen vleesch geformeerd wordt. De fons zelf van het bloed is wel in den mensch, maar het kader wordt aangevuld door deze ingrediënten. Door deze nauwe affiniteit kon dus te gemakkelijker voorgesteld: afscheiding van de zonde en substitutie door het leggen der handen op het hoofd van het beest. En nadat dit geschied was, moest het dier geslacht op den drempel van de tent der samenkomst. Ook dit is symbolisch (evenzeer als bij ons het sluiten van het oog bij het gebed); de אֹהֶל מוֹעֵד is de woonplaats Gods; voor de mensch dus met God in gemeenschap treedt, moet eerst het met zijn zonde beladen dier gedood.

Nu vinden wij in het N. T. deze offertheorie door de apostelen wel terdege concreet op Christus overgebracht. Eerst bij Johannes den Dooper in zijn: „Ziet het lam Gods, dat de zonden der wereld draagt" — dat een dragen was der zonde, wijl zij op hem gelegd was. Maar niet alleen daar, telkens komt dat denkbeeld van het lam in het N. T. terug. Zie I Petr. 1 : 19 en 't zelfde in vs. 2, waar met duidelijke zinspeling op het uitgieten en sprengen van het bloed des offerlams gesproken wordt van de ῥαντισμὸν αἵματος van Christus — II Cor. 5 : 21 waar ἁμαρτία niet is zonde maar חַטָּאת zondoffer of schuldoffer, dat hier dus volstrekt niet zeggen wil, dat Hij zelf met zonde bevlekt of besmet was, maar dat Hij deze droeg. Door de Neo-Kohlbruggianen wordt dit dus verkeerd opgevat. Wel ligt er in, dat hij met zonde overwekt en overstort was — denk slechts aan Lev. 16 : 21, hoe al de oudsten saamkwamen om de zonden van Israel over dat beest uit te storten, zoodat het als onder dien berg van zonden geheel verdween — maar niet, dat Hij zelf zonde gedaan had. — 't Zelfde ook I Petri. 2 : 24 ὃς τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ἀνήνεγκεν ἐν τῷ σώματι, ἵνα ταῖς ἁμαρτίαις ἀπογενόμενοι enz; dit ziet duidelijk op Lev. 16 : 21; als een Jood zijn hand op het hoofd van 't offerdier gelegd had, dan was ook hij ἀπογενόμενος d. w. z. afgekomen van de zonde en dan moest zoo een leven voor de gerechtigheid door 't dier te slachten; dit laatste ligt opgesloten in het ἀνήνεγκεν τὰς ἁμαρτίας ἐπὶ τὸ ξύλον. In vs. 25 volgt daarop een schoone omwending; onder het O. T. slachtte de herder zijn schaap in zijn plaats; hier zijn het juist de schapen, die hun zonde op hun herder leggen, die in hun plaats geslacht wordt.

Die gedachte, dat Christus gerealiseerd heeft, wat figuratief in de offers was voorgesteld, ligt ook uitgedrukt in Ps. 40 : 7 vergeleken met Hebr. 10 : 8—10. In Ps. 40 vinden wij de tegenstelling tusschen wat de offerdieren waren onder Israel en wat Jezus doen kwam, en verklaart de Heere uitdrukkelijk: „brandofferen en slachtofferen hebt Gij niet gewild" — sommigen zeggen, dat uit deze woorden blijkt, dat de Heere God ze dus *niet* aan Mozes bevolen heeft, maar dit is bespottelijke exegese, want er staat bij ἠὐδόκησας — welbehagen: als iemand een portret heeft van zijn meisje, terwijl zijn meisje zelf weg is, dan kan hij zeer goed zeggen: dat portret is het niet, waarop ik verliefd ben. Zoo nu ook hier. Die holocausta waren de portretten van wat komen zou. Niet die holocausta, die portretten, zegt Christus, die Israel voor realiteit uitgaf, hebt gij o Vader! begeerd; maar datgene, wat in die holocausta lag afgebeeld; en *dat* nu zal Ik U brengen; zie Ik kom om Uwen wil te doen. God dorst naar voldoening voor de zonden, die de mensch hem brengen moest. Maar die voldoening kwam niet, ook niet door Israel's offeranden, wijl die figuratief, niet wezenlijk waren. Daarom zegt Christus: Zie, Ik kom om die reëele voldoening U te brengen. Dat nu is de idee, die wij hier hebben moeten

het figuratieve karakter van Israels offerande; de eisch, dat op dat figuratieve het reëele volgen moet en het feit, dat in Christus' lichaam dat reëele offer gebracht is — dat is de apostolische exegese van Ps. 40 en die alleen hebben wij te erkennen.

De expromissio van den Heere voor hen, die in Adam gevallen zijn, gaf aanleiding tot twee dolingen, die apart dienen besproken: de acceptilatieleer der Remonstranten en de superabundantieleer van Rome.

1e *de Acceptilatieleer.*

Wat is de acceptilatieleer? Zij is nog de gewone opinie in die half-orthodoxe kringen, waar het gereformeerde beginsel niet tot op den bodem heeft doorgewerkt. Het is nl. dit gevoelen, dat de Heere Jezus Christus door zijn lijden en sterven zeer zeker iets gedaan heeft, wat waardij bezat, maar dat daarin voor het oog des Heeren geen aequivalente waarde lag, die op zou wegen tegen wat de gezamenlijke zondaren aan God schuldig waren. Was die schuld bijv. een billioen drachmen, dan waren Christus' verdiensten maar 10.000 drachmen. Maar God heeft dit kleinere bedrag van Christus geaccepteerd als voldoende voor de grootere schuld der menschheid, zooals dit ook onder menschen wel eens voorkomt, dat wanneer men een vordering tegen iemand heeft van *f* 100 en deze persoon niet meer dan *f* 60 heeft, men deze *f* 60 maar accepteert en een quitantie van *f* 100 overlegt. Dat noemt men dan acceptilatie.

De Remonstrantsche leer gaat dus van deze gedachte uit: God is een Vader van liefde en barmhartigheid. Als de menschen nu maar berouw toonen over hun zonde, scheldt God hun de schuld kwijt. Maar als God dit nu maar zoo deed zonder meer, dan zouden de menschen nog losbandiger worden in 't zondigen. Daarom heeft God als een wijs opvoeder gehandeld en paedagogisch in 't lijden van Christus toch een zeker punt van zijn recht doen uitkomen, als waarschuwing tegen de zonde. Eigenlijk is God zoo liefdevol, dat Hij geen straf vraagt en gaarne dadelijk vergeeft, maar omdat dit ethisch verkeerd werken zou, wanneer Hij alles in eens kwijt schold, daarom heeft Hij in Christus' lijden toch iets van Zijn heiligheid laten zien.

Volgens hen is dus Christus' lijden:

1e niet noodzakelijk geweest maar voluntaria.

2e niet aequivalent maar accepta.

3e heeft het tot vrucht niet de reconciliatio maar de reconciliabilitas.

Op grond van de Heilige Schrift leeren de Gereformeerden daarentegen, de ἀνάγκη; aan dat ἀνάγκη kan men altoos een Gereformeerde kennen; wat geschied is, *moest* gebeuren; het is geen schijnvertooning van God geweest maar heilige noodzakelijkheid.

Een Remonstrantsch mensch daarentegen is een knoeier en knutselaar, een

vertooner van spelletjes, die ons allerlei chassinetten voor de oogen draait. Een Gereformeerde is een logicus met kracht en innerlijken band. Een Remonstrant rijdt met een waggelend wagentje met losse wielen en losse spaken; een Gereformeerde wil een locomotief, waar alle scharnieren en raderen vast ineensluiten en die langs vaste rails rijdt. Dat waggelende, die zeezieke wiegelingen, dat slingerend op en neer gaan, mogen wij niet in God stellen; dat is wel zoo in ons, zwakke menschen, maar dat op God over te brengen in ongodvruchtig, irreligieus. — Als wij reeds onder menschen het constante, vaste, besliste, gesloten karakter eeren, dan is het een valsch anthropomorphisme om juist het onvaste en onbesliste op God over te brengen.

Tegenover al dat losse en wiegelende van de Ethischen, Remonstranten en Pelagianen, stelt de Heilige Schrift zoo sterk mogelijk, dat er een heilige ἀνάγκη is; ze verkondigt het βέλημα Gods, den vasten raad des Allerhoogsten als het cement aller vastigheden.

Volgens de Remonstranten is 't lijden van Christus niet noodzakelijk; God had het ook op andere manier kunnen doen; 't is geen straf, maar een waarschuwing; er is geen reconciliatio, maar reconciliabilitas — er is geen effect, geen besliste vaste lijn.

Niets daarvan zegt de Gereformeerde. Christus *moest* lijden. 't Is Gode diep onwaardig te zeggen, dat Hij het lijden en den dood van Zijn Zoon heeft gewild, als het niet noodzakelijk was en anders had kunnen geschieden. Het is, wat wij een knoeierij noemen, als God een pretium aanneemt, wat niet aequivalent is. Dan is de vrucht van Christus' lijden onvast en onzeker, afhangende van den vrijen wil des menschen, die de verzoening moet accepteeren.

Laten wij thans de acceptilatieleer zelf nog verder bestrijden:

1e Kon dit, dat God vergeeft en kwijtscheldt zonder dat er aan zijn gerechtigheid voldaan is — door bijv. 30% te laten betalen — dan is er in God willekeur gesteld en rijst onmiddellijk de vraag: Kon God mij dan ook die resteerende 30% niet vergeven?

2e Gold die acceptilatieleer, waarom had God de Heere dan niet genoeg aan de offeranden van het O. T.? Zij waren inderdaad geen aequivalens, maar een pretium accomodatum. Leert nu de Heilige Schrift, dat zij waarlijk verzoenend waren? Neen, juist omgekeerd zegt de brief aan de Hebreën, dat de realiteit (σῶμα genoemd) niet in die offeranden lag; dat zij maar een σκιά waren, een schaduw en de realiteit alleen lag in Christus' offerande.

3e Is het waar, dat God vergeven kan zoo maar zonder eenige betaling en Christus' dood alleen maar dienen moet om te verhinderen, dat de mensch met zondigen voortgaat — waarom is dan dat lijden van Gods Zoon noodza-

kelijk? Was daarvoor het asceten-leven, het loopen met een haren pij, het wonen in de wildernis op een zuil, niet voldoende? Die menschen meenden het toch ernstig en waren zeer vroom. Wat raison d'être heeft Christus' lijden dan nog?

4e Als Christus' lijden een acceptilatie is, waar blijft dan de oneindige waardij van dat lijden? Wordt die waardij verkleind, dan wordt feitelijk Jezus' Godheid genegeerd. Immers is Jezus: God geopenbaard in het vleesch, dan geeft juist de exponent van 't goddelijke eene oneindige waardij aan zijn lijden. Ontneem ik met de acceptilatieleer de oneindige waardij aan Jezus' lijden, dan wordt Christus zelf dus feitelijk *in 't eindige* ingezet en van zijn Godheid beroofd.

Met die fijngesponnen leer van de acceptilatie-theorie der Remonstranten, wordt dus in den grond niets anders gezegd, dan wat nu Ritschl, de Ethischen, de Modernen en alle ongeloovige kringen verkondigen, dat nl. Gods liefde zoo groot is, dat de stelling, alsof God wezenlijk ernst zou maken met de zonde en met de handhaving van zijn recht, Gode onwaardig is. Altoos komt het dus hier op neer, dat volgens hen de voorstelling, alsof God zou verzoend moeten worden, een bloot anthropomorphisme is.

2e *de Superabundantieleer.*

De Roomsche leer der superabundantie staat lijnrecht, ex diametro, tegenover de Remonstrantsche. Zijn nerf heeft het hierin, dat er tweeërlei straf is: een tijdelijke en een eeuwige en dat Christus onze eeuwige straf droeg, maar niet de tijdelijke. Een lijn, waarop eigenlijk ook de theorie van Böhl ligt, die Christus wel de straf voor onze erfschuld laat dragen, maar niet die van onze werkelijke zonden (peccata actualia). Een dergelijke scheiding nu, waardoor Christus maar *voor een deel* de straf draagt en verzoening aanbrengt, vindt men even-zeer bij Rome. De R. Kerk toch leert, dat Christus voor de wedergeborenen (en dat zijn volgens haar de gedoopten) de eeuwige straf droeg, maar niet de tijdelijke, waarom ieder mensch die tijdelijke straf door boete, zelfkastijding enz. moet boeten.

Toch leert Rome, dat Christus' lijden een oneindige waardij heeft; al worden alle wedergeborenen zalig, er blijft nog over. En wat deed Christus nu met dat restant? Hij gaf het aan de kerk als thesaurus ecclesiae; een spaarpot voor de kerk, waarvan de paus den sleutel heeft. In dien thesaurus komt nu ook nog wat sommige menschen in hun al te grooten ijver om de tijdelijke schuld te delgen, hebben oververdiend. Zoo ontstaat er alles te zamen een aardig kapitaaltje om de vele menschen, die in 't kwijten van hun tijdelijke straf te kort schieten, een handje te helpen. Houdt een moeder wat over van

haar speldegeld, dan komt zij haar zoon, die te kort schiet, te hulp. Zoo ook de Moeder de Kerk; alleen zij kan dit zelf niet doen en daarom schrijft de paus het in haar naam in zijn grootboek op den zoon over. Evenals nu een bank banknoten uitgeeft, waarvoor 't kapitaal in de kelders ligt en die altoos inwisselbaar zijn, zoo geeft ook de paus banknoten, waar waarde voor gereed ligt bij God en waarmee men dus bij God kan aankomen; de paus is daarbij als 't ware Gods kassier. Die banknoten nu zijn de indulgentiën en aflaten.

In deze theorie ligt een schoone gedachte. 't Begrip nl. van zedelijke solidariteit; dat wij menschen een gemeenschappelijke rekening hebben. Vind ik in een huisgezin een vrome, lieve moeder met ondeugende kinderen, dan compenseert in mijn schatting het deugdzame van de moeder voor het ondeugende van de kinderen; ik ruil als 't ware 't een tegen 't andere uit. Dat solidaire begrip nu zit dan ook diep in de Heilige Schrift tegenover de atomistiek van 't Pelagianisme. De beschikking over die geestelijke spaarpenningen, leert Rome, dat bij God den Heere berust, die nu door den paus als door zijn orgaan deze beschikking aan de menschen bekend maakt. Hier ligt dus een schoone ethische gedachte en een heldere consequentie in.

Ook in het laatste punt, wat hierbij ter sprake komt, den aflaathandel voor geld, ligt, als men maar eenmaal het voorafgaande heeft toegegeven, een schoon denkbeeld. Het is op zichzelf edel en goed, wanneer men iemand bewegen kan om iets stoffelijks ten offer te brengen om een geestelijk goed te verkrijgen. Kan ik een dronkaard er toe brengen om het geld, dat hij anders voor drank uitgeeft, voor een geestelijk belang te geven, dan heb ik moreel reeds veel op hem gewonnen. Op zich zelf is dus het afstand doen van iets stoffelijks om iets geestelijks te verwerven, goed.

Men ziet dus, dat deze Roomsche leer niet zoo absurd en dwaas is, als men haar wel eens voorstelt, dat wij eerst dan sterk tegenover haar zijn kunnen, wanneer wij haar vooraf flink onder de oogen hebben gezien!

De laatste Encycliek van paus Leo (o. a. overgedrukt in de Maasbode) bevat de vermelding van al de eer en hulde hem door de grooten der aarde gebracht bij zijn zilveren priesterjubileum, waarbij hij opmerkt, dat zulks natuurlijk niet geschied is, dan onder Gods Alvoorziend Bestuur. Voorts zegt hij, dat de Kerk nu ook voor de wereld moet zorgen en dat hij daarom den thesaurus spiritualis weer heeft opengedaan en de schatten er van laten uitstroomen over den mensch; ja, dat hij ook zorgen zal voor de afgestorven zielen, wat geen ander mensch doen kan.

Men ziet uit deze Encycliek, dat de bovengemelde voorstelling niet een aberratie van Rome is, niet een onverschillig zijpad, maar een der hoofdfundamenten waarop zij steunt.

De grondfout van dit stelsel is, dat volgens Rome Christus wel de eeuwige maar niet de tijdelijke straf gedragen heeft. Uit dit eene vloeit al de rest voort — en wij moeten dus daartegen vooral ons geschut richten.

Aan den zondaar nu waren in het paradijs tijdelijke en eeuwige straffen opgelegd. De eeuwige straf bestaat daarin, dat de zondaar van het aangezicht des Heeren verstooten wordt in de plaats der eeuwige verdoemenis; de tijdelijke in allerlei ongeval en lijden in dit leven en eindelijk in den tijdelijken dood. Welke van die straffen heeft Christus nu gedragen? Slaat men 't Evangelie op, dan is 't nog wel te begrijpen, dat men zegt: „Christus heeft alleen de tijdelijke straffen gedragen" — maar niet, dat men beweert: „Hij droeg alleen de eeuwige." Was het Roomsche standpunt juist, dan had Christus op aarde een heerlijk leven moeten leiden, daarna, na zijn dood, in den poel des eeuwigen vuurs moeten geworpen worden, waarvan ons dan een engel of God zelf het bericht had moeten brengen. Maar van dat alles zien wij niets; eer omgekeerd lezen wij, dat Hij hier op aarde een „Man van Smarte" is geweest, dat Hij gestorven is, maar ten derden dage weder opgestaan. Volgens dat alles zou er dus veeleer juist iets voor te zeggen zijn, dat Christus volstrekt niet de eeuwige, maar alleen de tijdelijke straf droeg.

Christus *moet* beide, de tijdelijke en de eeuwige straf gedragen hebben, zal er een pretium aequivalens zijn. De eeuwige straf is een straf bestaande in oneindige intensiteit; dat is haar karakter. Nu kan een oneindige intensiteit tweeërlei vorm hebben: òf een eindige maat met een oneindigen duur, òf een eindigen duur met een oneindige maat. De zondaar is een schepsel; dus een eindig wezen met een eindige maat; daarom kan hij de oneindige straf niet dragen dan door een oneindigen duur; vandaar de worm, die nooit ophoudt en 't vuur, dat nooit gebluscht wordt. Christus daarentegen is een oneindige persoon; Hij kan daarom lijden met een oneindige maat en dus vervalt bij Hem de oneindige duur.

Het pretium aequivalens voor de oneindige straf is dus niet te putten uit wat Christus op zichzelf aan 't kruis geleden heeft, maar alleen uit de oneindige intensiteit van zijn persoon. Zeer zelden wordt er in de predikatie op gewezen, dat Christus het eeuwige hellelijden geleden heeft en toch kan eerst, waar dat recht ingezien is, het gevoel van verlossing komen. Die oneindige exponent, die multiplicator ligt dus niet in de druppelen bloeds; ook niet in het „Lama, lama sabachthani" — maar alleen in 't oneindige karakter van Christus persoon en wezen.

Maar staat dit zoo, dan moet ook de tegenstelling, alsof Christus niet de tijdelijke maar wel de eeuwige straffen gedragen heeft, wegvallen, omdat oneindig groot niet voor vermeerdering vatbaar is. Oneindig groot blijft altijd even veel, al doet men er 10, 100 of 1000 bij.

De Roomsche voorstelling nu lijdt aan innerlijke tegenspraak. Ze zegt toch: 1e er schiet van de oneindige waardij wat over; superabundat aliquid — want dat is het fondament van haar geheele leer.

2e datgene wat superabundat, verklaart ze geschikt om in rekening te komen voor de tijdelijke straf.

Eilieve, indien dit nu waar is, waar blijft dan die heele theorie, dat Christus wel voor de eeuwige, maar niet voor de tijdelijke straf zou geleden hebben? Immers wat blijft er over, als ik van het oneindige iets aftrek (of ook als ik er iets bij optel)? Natuurlijk iets oneindigs. Heeft Christus dus een oneindig offer gebracht en schiet er van dit offer nog iets over, dan is dit restant zelf ook oneindig. Onze eeuwige schuld deed Christus af; nu blijft er nog een oneindig restant over, wat dus meer dan voldoende is voor onze tijdelijke straf. Immers één van tweeën: óf er schiet niets over en dan vervalt de heele theorie van den thesaurus ecclesiae; òf er schiet wel iets over en dan is dit „iets" oneindig en behoeft er niets meer aan toegevoegd.

Er schiet niets over! De Roomsche voorstelling kan niet geduld. Een oneindige schuld was gemaakt; die kan nooit betaald dan door een oneindige straf; want oneindig groot is alleen gelijk aan oneindig groot. Rome's fout is hier dus, dat zij het eindige en oneindige verwart.

Toch blijft hier nog een dubium bij over.

De Dordsche leerregels Cap II § 3 zeggen: „deze dood des Zoons Gods is.... overvloediglijk genoegzaam tot verzoening van de zonden der gansche wereld." In Rom. 5 : 15, 20 wordt dit ook met even zoovele woorden uitgesproken; desgelijks in II Cor. 9 : 14, 15; I Tim. 1 : 14. Ook § 4 van Cap. II der Dordsche Canones leert 't zelfde.

Wat wil dit zeggen? — Indien een verdoemde in de hel vroeg: Zou Christus' dood genoegzaam geweest zijn om ook mij van 't eeuwig verderf te redden — of had Christus daarvoor meer moeten lijden? — dan zou moeten geantwoord: Neen, voor de boeting van uw schuld had Christus niets *meer* behoeven te doen; immers zijn verdienste is oneindig groot. Daar gaat niets van af en kan niets aan toegevoegd.

Onze vaderen gebruikten ter toelichting het beeld van de zon. Al was er maar één mensch te redden geweest, dan had Christus niets minder kunnen lijden, dan Hij nu geleden heeft; ook voor één zondaar had Hij den eeuwigen dood moeten ondergaan. Gesteld toch, dat er op een eiland slechts één mensch was, dan had hij om te leven de gansche zon noodig; hij kon er niets van missen. En omgekeerd voor al de millioenen menschen, die er op aarde leven, behoeft de zon niets meer te doen; zij hebben aan die ééne zon genoeg. Of er één mensch van geniet of een millioen — het blijft dezelfde uitstraling; er komt

niets bij. Er is hier dus een begrip van sufficientia: 't licht wordt nooit uitgeput; er vindt geen consumptie plaats; 't blijft altoos 't zelfde. Zoo is het nu ook met het oneindige lijden van Christus. Voor allen, al waren er nog zoovelen, was zijn lijden voldoende. De oorzaak, dat zoovelen ten verderve gaan, ligt dus geenszins hierin, dat Christus' lijden niet genoegzaam was om alle menschen te redden. Neen, dat lijden zelf zou genoegzaam geweest zijn, al waren er 10 ja 100maal meer gezaligden, maar de oorzaak van dat ten verderve gaan ligt uitsluitend hierin, dat de eene mensch zich wèl, de andere zich niet stelt onder de uitstraling van Christus' lijden. En de reden waarom de eene mensch dit wel, de andere dit niet doet, ligt weer in 't welbehagen Gods.

De vraag of de bedoeling van Christus' lijden ook was om voor allen te gelden, laten wij hier onbesproken en verwijzen daarvoor naar: „Uit het Woord, Dat de genade particulier is" — deel I: Geen Christus pro omnibus!

Men drage toch wel zorg bij het handhaven van de particuliere genade, de waardij van Christus' lijden niet te beperken. Doet men dit, dan neemt men de schuld van hen weg, die verloren gaan. De Christus is niet alleen gezet tot een opstanding maar ook tot een val; Zijn evangelie is niet alleen een reuke des levens maar ook een reuke des doods. En dat komt omdat ook voor ieder, die verloren gaat, geldt, dat de kracht om hem te redden in het offer van Christus overvloedig zou zijn voorhanden geweest.

Ten slotte hebben wij nog te behandelen de vraag van de goede werken, die volgens Rome bij den thesaurus spiritualis (het restant van Christus' lijden) bij komen. Het antwoord daaromtrent vinden wij in onze Confessie Art. XXIV in de woorden: „Zoo doen wij dan goede werken, maar niet om te verdienen (want wat zouden wij verdienen?) ja, wij zijn ook in God gehouden voor de goede werken, die wij doen en niet Hij in ons." — „Wij zijn bij God gehouden voor de goede werken" is een uitdrukking ontleend aan 't boekhouden; „ik ben gehouden in Borski of Van Loon" — wil zeggen: ik sta in 't krijt bij hen; ik ben hun debiteur. 't Wil dus zeggen: wij zijn in Gods boek gehouden als schuldenaars voor onze goede werken en niet Hij in ons boek. 't Is een Latijnsche uitdrukking; een vertaling van „tenetur" „houdt gij hem nog? — is hij je nog schuldig?"

Ben ik nu eens in staat om eens een buitengewoon goed werk te doen, resulteert daar dan uit, dat God mij nu voor dat werk loon schuldig is of word ik er nog grooter schuldenaar door tegenover God? Natuurlijk 't laatste. Immers wat een kind van God doet is niets anders dan het dragen en vertoonen van het sieraad, dat God hun Vader aan hen schenkt. Naarmate de Vader aan den een meer geeft dan aan den ander, vertoont Hij ook meer. Wie 't meest ontvangen heeft, is dus 't meest verantwoordelijk; van verdienste kan

bij niemand sprake zijn, want het is *alles* Gods gave. Eer omgekeerd brengt iedere gave schuld mede en hoe meer goede werken wij mogen doen, hoe meer dank wij Gode schuldig zijn en niet Hij aan ons.

Rome's fout komt hieruit voort, dat ze de rechtvaardigmaking verkeerd begrepen heeft. Slechts zelden wordt de justificatie goed gevoeld. Calvijn en Luther hebben haar begrepen en ook enkele kringen na hen maar 't is toch een klein getal. Alleen hij voelt haar volle kracht, die voor God zeggen durft." „Ik ben heilig". „Ik sta even rein voor God als Christus voor God staat." Natuurlijk beginnen wij met in ons gebed uit de zonde op te komen. Maar dan is het gebed juist het middel om ons in Christus te brengen. Staan wij in Hem, dan voelt onze geest en getuigt de Heilige Geest in ons, dat de Vader ons aanziet als volkomen rein en heilig. Met niets minder kan de belijdenis der rechtvaardigmaking toe. Dat is het roepen van „Abba, lieve Vader," Dan is er geen sprake meer van verdiensten of goede werken.

3e *de leer van Böhl.*

De voorstelling, die Prof. Böhl geeft van de wijze, waarop de toerekening van Christus' verdienste plaats had, heeft een goed uitgangspunt hierin dat hij die toerekening serieus heeft opgevat. Verreweg onze meeste theologen hebben dit nooit gedaan; heel de Utrechtsche school met al haar Ethische leerlingen moge de woorden „toerekening" en „justificatie" gebruiken — maar 't is bloot figuurlijk, niet de zaak zelf, die zij bedoelen, en de confessioneele richting, die het wèl meende, als zij van toerekening sprak, vroeg nooit naar den wortel der zaak. De confessioneele richting is wortelloos; ze roept wel zeer luid voor de waarheid, maar vraagt men haar, in hoeverre zij zich rekenschap gaf van die waarheid, dan bleek dit o zoo weinig te zijn. Dit is nu van lieverlee anders geworden en het moet tot eere van Prof. Böhl gezegd, dat hij behoort tot die theologen, die het met de toerekening meenen en die zich de moeite geven haar te verklaren.

De vraag naar de toerekening, doet de vraag ontstaan: wanneer, quo tempore het leggen van onzen schuldenlast op Christus heeft plaats gehad? De confessioneele richting denkt over die vraag niet eens na; voor haar volstaat het antwoord, dat hij op Christus kwam. Maar Prof. Böhl beantwoordt haar in den eenig goeden zin evenals onze Catechismus: van het moment zijner vleeschwording af. De gewone voorstelling, die vooral onder Groningers heerscht, is deze, dat Christus eerst een gemakkelijk en rustig leven had; dat het toen langzamerhand al donkerder om Hem heen wierd, tot eindelijk aan het kruis het onweder over Hem losbarstte. Böhl nu stelt daartegenover, dat Christus *al* de dagen zijns levens Gods toorn gedragen heeft, maar vooral aan het einde zijns levens, gelijk ook onze Catechismus met nadruk releveert. Dus wel

erkenning van een *gradueel* verschil *in* het lijden, maar tevens vastgehouden, dat het lijden zelf loopt van de kribbe tot het kruis.

Het tweede goede punt in Prof. Böhl is dit, dat hij ook de vraag, *hoe* de toerekening plaats greep, voor zich zelf heeft zoeken te beantwoorden en tot bewustzijn te brengen. De anderen wisten hier geen weg mee; ze hadden een vaag en duister idee van de zaak; wel niet, dat de zonden der menschen als een pakje op Christus gelegd waren, maar dan toch, dat die zonden ergens waren en nu op Christus overgebracht. Böhl maakt daaraan een einde, door te zeggen: als er sprake is in de Heilige Schrift van een dragen van de zonde, dan wil dit nooit zeggen, dat de zonden zelf op Christus gelegd werden, maar de *schuld* der zonde.

In deze beide punten nu heeft Böhl gelijk.

Maar zijn fout en wel een schrikkelijke fout, waartegen niet ernstig genoeg kan geprotesteerd en die met wortel en tak moet uitgeroeid, is deze heillooze en roekelooze voorstelling, alsof de toerekening van de schuld bij Christus gelijk was als bij ons; alsof Christus nl. „als onzer een" onder de erfschuld van Adam zou geboren zijn.

Voor den min-kundige heeft deze voorstelling iets, wat zeer toelacht. Wie zich over de vraag, wat de erfschuld bij Adam is, geen helder denkbeeld heeft gemaakt, komt er zoo licht toe om te zeggen; elke mensch draagt die schuld van Adam: Christus was ook een mensch, dus ook Hij had die schuld en heeft ze op 't kruis gedragen. Dan vervalt alle moeilijkheid, en het is inderdaad deze gemakkelijkheid van oplossing, die Prof. Böhl parten heeft gespeeld. Prof. Böhl is iemand, die gaarne invloed heeft in de Gereformeerde kringen, die ook wel op sommige punten gereformeerd is, maar die toch in zijn hoofdelementen Luthersch denkt en niet die diepe kennis van de erfschuld heeft, die bij de Gereformeerden te vinden is.

Vraagt men nu waarom deze voorstelling zoo diep verderfelijk en heilloos is, dan moet geantwoord: omdat zij het geheele verlossingswerk omverwerpt, den persoon van den Christus aanrandt en het begrip van de toerekening vervalscht. Elk dezer drie punten eischt toelichting.

1e deze voorstelling *werpt 't werk van de verlossing omver.* Immers:

a. als Christus de erfschuld van Adam droeg *gelijk onzer een*, dan moet Hij ze ook boeten „gelijk onzer een". Hoe moeten wij ze nu boeten? Door *zelf* daarvoor tijdelijke en eeuwige straf te dragen. Heeft „onzer een" daarom al die straf gedragen, dan heeft hij nog maar alleen geboet zijn *eigen* persoonlijke schuld, uit Adam op hem overgekomen. Heeft Christus dus de erfschuld van Adam gehad, dan heeft Hij die persoonlijk voor zich zelf te boeten. Waar Hij die geboet heeft en verzoening heeft te weeg gebracht, daar geldt die verzoe-

ning uitsluitend voor Hem zelf en zoo is in Christus' lijden geen zweem of spoor van verzoening voor anderen en is het alleen een pretium aequivalens voor Hem zelf. Spreken wij van erfschuld bij iemand, dan bedoelen wij de schuld, die persoonlijk op onze rekening staat bij God. Is dus uit Adam op Christus bij God zooveel schuld overgekomen, dan kan ook zijn lijden en sterven alleen dienen om zijn eigen schuld uit te delgen, maar niet die van anderen.

b. Als wij zeggen en belijden, dat Christus een verzoening is voor onze zonden, dan belijden wij daarmee tevens, dat Hij een verzoening is voor de zonde der geheele wereld; wij onderscheiden dus tusschen de verzoening, die te volbrengen was voor ons zelf èn voor onze erfschuld. Ik heb dus erfschuld, maar daarvan afgescheiden ook persoonlijke schuld. Bestaat het overnemen van onze schuld dus alleen daarin, dat Christus onze erfschuld droeg, dan blijft alle persoonlijke schuld onverzoend; zonder rantsoen zou ze op ons blijven kleven en daar één zonde voldoende is om het eeuwig verderf op ons te doen komen, zouden wij toch in de macht der verdoemenis blijven.

Om deze twee redenen werpt Böhl's voorstelling dus de leer der Verlossing omver.

2e Deze voorstelling *randt Christus' persoon aan.* Immers

a. als ik zeg, dat de erfschuld van Adam mij toegerekend is, dan bedoel ik dit zoo, dat ik werkelijk in Adams lendenen inzijnde overtreden en schuld op mij geladen heb. De voorstelling van een erfschuld, die zonder dat ik er part of deel aan zou hebben, op mij zou zijn overgebracht, is onrecht. De Gereformeerde kerk heeft er daarom steeds nadruk op gelegd, dat wij *in Adam* gezondigd hebben en daarom de schuld van Adam ons is toegerekend. Zeggen wij dus, dat Christus de erfschuld deelachtig is, dan volgt hier ook uit, dat Christus in Adam Gods gebod overtreden heeft en tegen God in rebellie is geweest.

b. spreek ik van erfschuld en erfzonde, dan is de erfzonde een gevolg van de erfschuld; ik heb niet eerst erfzonde en dientengevolge erfschuld, maar het geboren worden in de verdorven natuur is juist straf voor de erfschuld. Daaraan moet vastgehouden, anders geeft men het creatianisme prijs en krijgt traducianisme. Waar nu de erfschuld de wortel is, waaruit de erfzonde met ἀνάγκη opkomt, daar rand ik Christus aan, door te leeren, dat hij erfschuld had, want dan moet Christus niet alleen erfschuld maar ook erfzonde gehad hebben.

3e Deze voorstelling *vervalscht* ook de *toerekening,* immers: de toerekening is volgens de Heilige Schrift de imputatio expromissoris; de borgtoerekening; het overnemen van de schuld door den expromissor. Dat wat de juridische zijde betreft. Wat de organische zijde betreft, is het betaling door het hoofd

voor het organisme, opdat de vrucht daarvan aan alle leden ten goede kome. Christus is dus volgens de Heilige Schrift niet een afstammeling van Adam; niet een van Adam's nakomelingen; is niet in Adam's lendenen geweest; maar Christus vervangt Adam. Adam was het hoofd van het organisme en legt het af; nu komt een ander hoofd voor hem in de plaats en dat is Christus. Daartegen baat niet, dat in Luc. 3 het geslachtsregister begint bij Adam „den zoon van God" en doorgetrokken wordt tot Maria. Want dat Maria een kind van Adam was, bestrijdt niemand; maar aan Maria toegekomen leert de Heilige Schrift nu juist dat de lijn wordt afgesneden en er een geboorte geschiedde door „overschaduwing van den Heiligen Geest". Nu wijzen de apostelen er op, dat Christus Adam als hoofd verving en alleen als zoodanig kon Hij als expromissor voor *allen* komen; als individu kon Hij dit slechts voor één. De voorstelling van Böhl moet er dus toe leiden, dat Christus als één slechts voor één geleden heeft en niet voor allen, Tot de conclusie van één voor allen kan men slechts komen door te zeggen dat Christus 't hoofd is van 't organisme.

Alzoo ziet men, dat deze voorstelling van Böhl Christus als hoofd van het verbond afwerpt; de toerekening van den Borg op zij schuift; Christus tot een eenling, een individu maakt in plaats van tot een hoofd en voor de toerekening voor allen, de toerekening voor een in de plaats schuift.

Om al deze redenen kan niet ernstig genoeg tegen al deze insluipers gewaakt. Juist omdat de Kerke des Heeren zoo van kennis ontbloot is, is het gevaar zoo groot. Waar de sleutel der kennise weg is, staat men 't meest bloot voor zulke ketterijen.

§ 8. *De Intercessione Sacerdotali.*

Als onze Hoogepriester voor ons intredend, boet de Middelaar niet alleen onze schuld en voldoet voor ons de Wet, maar Hij draagt ons ook op zijn hart. Als zoodanig maakt Hij gestadig zijn offeranden voor ons geldend; stelt ons verzoend voor het Eeuwige Wezen; leidt onze gebeden op naar boven en leidt van boven den zegen op ons af. Deze intercessio Mediatoris drukt uit, dat geloovigen in dit leven geen gemeenschap met den Vader hebben dan door Hem, die voor hen bidt en den toegang tot den Vader voor hen ontsluit. Zij sluit in zich de gebedsoefening van den Heiligen Geest, die op de voorbede van den Christus rust en haar leidt tot haar oogmerk. Bij deze intercessio valt elke tusschenschakel weg; ons bidden en danken voor anderen is vermenigvuldigd, niet plaatsbekleedend. Trappen van heiligheid, waardoor de een met meerder hoop op gevolg zou kunnen bidden dan de ander, zijn er niet, zoo min bij die leven op aarde, als bij hen, die reeds gestorven zijn.

Toelichting.

De zaak, die wij thans gaan behandelen, is een quaestie, die verslapt en verzwakt is en tot schande van de Kerk van de eerste rij naar de laatste gedrongen is. In de dagen der reformatie stond ze nog op den voorgrond. Zie slechts hoe in de 36 artikelen van onze Confessie een der breedste (Art. 24) aan die voorbidding van Christus gewijd is; terwijl het nu vaak is, alsof de § de intercessione Mediatoris een soort appendix is van de verzoeningsleer. — Dit nu getuigt tegen 't geloofsleven in de Kerk. Uit Art. 24 van de Conf. blijkt, welk een breede plaats dit stuk heeft ingenomen in de schatting van het toen levend geslacht. En ziet men dan, dat het thans levend geslacht in preek, gesprek en lied nauwelijks plaats heeft voor dit onderwerp, dan blijkt daaruit, hoever wij zijn afgedwaald van het heiligdom daarboven. Het is zoo licht te smalen op de Roomsche Kerk; onze vaderen hadden in die Roomsche Kerk hun eerste opleiding ontvangen en het blijkt, dat juist zij het stuk van de intercessio Christi het sterkst voorop hebben gesteld.

Voor wij nu tot de behandeling der paragraaf overgaan, moet één zaak voorafgaan. De Heere Jezus zeide eens in een teeder oogenblik tot zijne jon-

geren: „Ik zeg u niet, dat ik den Vader voor u bidden zal, want de Vader zelf heeft u lief". Joh. 16 : 26, 27. Die woorden schijnen in onverzoenbare tegenspraak met de leer van de intercessio en die andere plaatsen der Heilige Schrift waar staat, dat Jezus in den hemel leeft om voor ons te bidden. Dat scrupulum moet dus eerst weggenomen.

Er is nl. tweeërlei voorbidding of intercessie bij het bidden. Als aan een hooggeplaatst persoon op aarde een verzoek wordt gedaan, dan kan dit geschieden op tweeërlei wijze: òf zoo dat de verzoekende persoon aan den tusschentredenden persoon eenvoudig zijn nood bekend maakt en hem het verzoek laat doen, òf dat hij zelf zijn verzoek op schrift stelt en het door een ander laat overhandigen. Geval één kan weer in tweeën gesplitst: het kan nl. zijn, dat deze tusschentredende persoon iets verzocht voor een ander op of zonder diens verzoek. Onder Koning Willem I mocht een vader, die zes zoons had, en een zevende kreeg, aan den koning vragen peet over dat kind te zijn; dat deed de vader dan voor zijn kind, maar zonder dat het kind zelf er iets van af wist. Zoo is er ook tweeërlei voorbidden van Christus: èn op ons verzoek èn zonder dat wij zelf er om gevraagd hadden. Nu heeft de uitspraak van Christus tot zijne discipelen deze beteekenis: deze toestand, dat Ik zelf voor u 't verzoek doe, is niet blijvend; er komt een tijd, dat ge zelf het verzoek doen zult en Ik alleen het verzoek overbrengen zal. De intercessio gaat dus nergens weg, maar draagt een onderscheiden karakter. Daar van denzelfden Evangelist Johannes zoo stellige uitspraken zijn, dat Jezus zelf voortdurend voor zijne discipelen bidden zal, blijkt, dat wij hier dus niet te doen hebben met een onderscheid van opinie tusschen Paulus en Johannes, maar alleen met tweeërlei vorm van voorbidding.

En nu de zaak zelf.

In de voorstelling van de meeste menschen is er op Golgotha eenmaal iets geschied; is daarmee de verzoening volbracht en gebeurt er nu verder niets meer. Dat feit op Golgotha heeft hen verlost en alles is dus in orde. Men weet wel, dat Christus nog leeft; men denkt wel eens aan Hem, maar dan meest zoo, dat Hij bij Zijn Vader in den hemel leeft in eeuwige gelukzalige genieting, maar de hoofdzaak is en blijft Golgotha, daar kwam Christus' werk klaar.

Die voorstelling nu moet den kop ingedrukt en daarvoor in de plaats dit gesteld, dat het woord van Christus aan het kruis: „Het is volbracht" niet beteekent, dat het nu uit is, maar dat het groote, heilige verzoeningsproces in het paradijs begonnen doorloopt tot op het moment, dat de Engel in de Openbaring roept: het is geschied. Het „volbracht" van Golgotha raakt alleen het rantsoen, niet de verlossing. Men moet dus van Golgotha terug en vooruit.

Golgotha is niet te verklaren, tenzij men de lijn doortrekt tot het paradijs, waar God Adam riep. Daar begint Golgotha; wat tusschen het paradijs en Golgotha geschied is, staat met Golgotha in levensverband. De wortel van het kruis gaat tot in het paradijs terug. Niet alleen tot in Israel met zijn offers en ceremoniën, maar tot in den zondvloed, ja tot in het slachten van het lam om Adam's en Eva's naaktheid te dekken.

Maar dit is niet genoeg. De lijn van Golgotha gaat ook vooruit, reeds 19 eeuwen lang — en gaat door tot den jongsten dag, en eerst als de laatste vijand zal zijn te niet gedaan en heel het geslacht der uitverkorenen in de eeuwige zaligheid zal zijn ingegaan — dan is het τέλος. Daarom gaat de werkzaamheid van Christus rusteloos, onafgebroken door tot dat tijdstip toe en zal ook eerst dan zijn taak als Middelaar voleindigd zijn en Hij het koninkrijk overgeven aan den Vader.

Die werkzaamheid van Christus splitst zich in zijn profetischen, priesterlijken en koninklijken arbeid en dien arbeid volbrengt Christus van het paradijs af tot Golgotha en van Golgotha tot nu toe. Wij zagen dit reeds van zijn profetischen arbeid — wij zullen het nu ook zien van zijn priesterlijk werk.

Uitdrukking van dat feit, dat Christus' priesterlijk werk rusteloos doorgaat, is wat de kerk leert in de intercessio Christi. Van die intercessio moet dus geïsoleerd zijn koninklijke en profetische arbeid. Met zijn werkingen, die van Hem uitgaan en met zijn strijd tegen zonde en Satan hebben wij hier dus niet te maken; dat is zijn koninklijke arbeid.

Nu is helaas! bij de gemeente deze voorstelling heerschende geworden, dat hij als profeet en priester zijn taak heeft afgedaan en nu alleen nog regeert als koning. Profeet was Hij dan van zijn 30ste jaar tot Gethsémané; daarna tot zijn dood priester en na zijn opstanding en hemelvaart koning aan de rechterhand Gods. De Sabelliaansche Triniteitsleer overgebracht op de drie ambten, alsof zij drie opeenvolgende openbaringen waren van Christus' Middelaarschap. Zoo bleef er natuurlijk in de prediking voor de intercessio geen plaats over.

Ziet men dus goed in, dat er een leemte is, dan komen wij thans tot de vraag, wat Christus' priesterschap in den hemel is? Is in den hemel een tempel? Twee uitersten moeten bij het antwoord op die vraag vermeden. Enkelen (vooral de Engelsche Methodisten) willen den hemel voorstellen naar aardsche vormen; anderen zijn even gevaarlijk door zich den hemel te denken als vaag, onbelijnd, vormloos en zonder gestalte. De Heilige Schrift verbiedt dit; toont in de openbaring aan Mozes, in de profetieën en de Openb. van Johannes, dat de hemel wel degelijk vorm, gestalte aanbiedt — zeer zeker van de aardsche vormen en lijnen verschillende, maar toch een analogon biedend

voor het anti-typische op aarde. Vandaar dat Mozes ook naar de תַּבְנִית van dat hemelsche zijn aardschen tabernakel maken kon.

De Schrift leert dus:

1e dat er in den hemel een tempel of heiligdom is niet door menschen gemaakt maar door God; waarvan God de opperste bouwmeester en kunstenaar is.

2e dat Christus' hemelvaart is geweest een ingaan in dat heiligdom en wel zóó, dat dit ingaan afgeschaduwd was onder het O.V. in het ingaan van den Hoogepriester op den grooten Verzoendag door het voorhangsel in het Heilige der Heiligen met wierook en bloed om dat bloed te sprengen op 't verzoendeksel.

3e dat, waar Christus in dat Heiligdom ingegaan is Hij daarin blijft, niet werkeloos maar werkende; dat Hij er ambtelijke daden verricht en dat die daden in den strengsten zin voor ons onmisbaar zijn om als kinderen van God in gemeenschap met den Vader te kunnen treden.

En nu de zaak van *onzen* kant genomen. 1e De Heilige Schrift leert, dat het werk van verlossing en wedergeboorte zoo toegaat, dat de kinderen Gods tot het einde toe blijven belijden, dat zij wat zich zelf betreft, midden in den dood liggen; dat ze een poel van ongerechtigheid in hun hart omdragen, en dat ze niets voor den hemel hebben, tenzij 't hun gegeven worde uit den hemel.

Men kon zich dezen toestand op aarde ook anders denken: dat nl. door een plotselingen ommekeer na de bekeering alle zonde uit het hart weg en het beeld Gods volkomen hersteld was. Was dat geschied, dan zou niets ons verhinderen om tot God te gaan. Daar echter de Heilige Schrift juist 't tegenovergestelde leert en de levenservaring zoowel van de Kerk als van elk geloovige de zekerheid geeft, dat de poel der zonden ook na de bekeering in het hart zitten blijft — zoodat zelfs de allerheiligste hier op aarde nog maar een zeer klein beginsel dezer gehoorzaamheid heeft — zoo volgt hier ook uit, dat zij onbekwaam zijn om voor God te verschijnen.

Zal de geloovige dus voor God kunnen bestaan, terwijl hij zoo is, als Rom. 7 hem teekent, dan heeft hij een deksel noodig, een hulpe, die hem voortdurend de verzoening deelachtig maakt.

2e Te meer nog, daar het volgens de Heilige Schrift en de ervaring der geloovigen, zoover gaan kan, dat het kind van God in een doodslaap kan komen; een schijndoode kan worden als een boom zonder bloesem of blad! In dien toestand nu, dat hij niets afweet van het eeuwig heil en in de schrikkelijkste doodschheid zich geheel van God verlaten voelt, of niet eens meer voelt zelfs — moet er een andere zijn, die over hem waakt of het zou mis met hem gaan.

Uit dezen met zonde behepten toestand der geloovigen volgt dus de noodzakelijkheid, dat zij een wachter moeten hebben, die nooit sluimert.

3e In de Heilige Schrift wordt voortdurend gesproken van den toegang en de toeleiding; woorden, die uit de tegenwoordige prediking zoo goed als verdwenen zijn.

Als wij op zoovele plaatsen in de Heilige Schrift lezen „door wien wij ook den toegang hebben tot den Vader" enz. — zijn dat dan phrases, holle klanken of heeft het reëelen zin? De Heilige Schrift bij monde van de apostelen betuigt, dat zij geleefd hebben in de overtuiging, dat zij zelf geen toegang hadden tot den Vader en dat ze om dien toegang te verkrijgen dus gepostuleerd hebben de intercessio van Christus.

Neem die drie nu samen:

1e dat Christus' priesterlijk ambt doorgaat van het paradijs tot den jongsten dag;

2e de gebrekkigheid van het kind van God, zoolang het nog in het lichaam des doods op aarde rondwandelt;

3e de hooge beteekenis, die de apostelen geven aan de toeleiding door Christus tot den Vader;

dan volgt daaruit, dat elk Christen, die *niet* met die intercessio rekent op een dwaalspoor is. Dat heeft tengevolge, dat het geestelijk leven niet bloeit, maar verarmt. Want natuurlijk de feiten, waarop de intercessio rust, bestaan toch en dan gaat men bij verwaarloozing van het ware middel allerlei andere hulpmiddelen zoeken, die niet reëel zijn: gevoelsaandoeningen; de hulp van andere menschen enz. En het eenige, waardoor vrede en gemeenschap met God weerkeert, is als elken avond en morgen, dag en nacht de priesterlijke werkzaamheid van Christus in het heiligdom daarboven even reëel voor hem is, als het brood en de drank op zijn tafel; als hij elk oogenblik die levende gemeenschap met Christus geniet en alle eigen werk wegwerpende door Christus wordt opgetild als een kind door zijn moeder en gedragen voor het aanschijn van den Vader daarboven.

Wij hebben tot dusverre het algemeene standpunt geschetst, waarop men zich plaatsen moet om de intercessio te begrijpen — thans zullen wij de twee lijnen trekken, die in haar snijpunt deze intercessio voor ons tot een levend begrip maken.

1e Gods volk leeft op aarde potentiëel, niet actu. Toch is datgene, wat het leven in potentia en 't leven actu scheidt, noodzakelijk en onmisbaar. Een pas gepote stek, een in de aarde geworpen zaadkorrel leeft potentia, *niet* actu. Er bestaat tusschen die stek en dien zaadkorrel en 't geen ze later zijn zullen, als ze actu leven een zekere distantie. De zaadkorrel ligt in de aarde verborgen; de halm zal eens uit de aarde opschieten en de aarde overdekken; er is dus verschil. Maar datgene, wat er nu bijkomen moet om dien afstand

tusschen potentia en actu aan te vullen, moet niet nog apart geschapen worden, maar is wat de forma betreft in de kiem gegeven en wat de materie betreft in lucht en grond. Zoo nu is het ook met Gods kinderen op aarde; ze zijn gezaaide zaadkorrels; gepote stekjes; ze zijn er potentia, maar actu zijn ze er nog niet. Er bestaat een groote afstand tusschen wat ze de facto zijn en wat ze eens zijn zullen. Wat dien afstand aanvult, moet niet apart geschapen, maar *is* er en is er op tweeërlei wijze: potentieel in het hun ingeplante leven en wat de materie betreft in Christus. Datgene wat aan Gods kinderen op aarde ontbreekt, *is* er toch, en vraagt men: waar het dan is — dan luidt het antwoord: in Christus, en wanneer zij eens actu geworden zullen zijn, zullen zij eens alles uit Christus genomen hebben. „Uit het mijne zal de Heilige Geest het nemen en het u verkondigen" geldt niet alleen van het bewustzijn maar ook van het leven. „Zoek de dingen die boven, niet die op de aarde zijn, want uw leven is met Christus verborgen in God". cf. Het beeld van de ranken en den wijnstok.

Wanneer ik dus vraag, waar voor het kind van God zijn eigenlijke persoon te vinden is — dan is het niet in dien mensch, die daar op aarde rondloopt; dat is een onappetytelijke verschijning; maar de eigenlijke persoon van Gods kind is in Christus verborgen, waarom de Heilige Schrift ook leert, dat wij met Christus in den hemel gezet zijn. Waar rust dus de gemeenschap des Heeren, de genade des Vaders op? Op dat wezen, dat daar in zonde leeft op aarde of op zijn eigen wezenlijk kind in Christus? God ziet niet op zijn kind, zooals het daar rondwandelt in de wereld, maar zooals het in Christus ligt. Wanneer verschijnt het kind van God voor Gods aangezicht? Dan, als Christus voor den Vader verschijnt en alle verlosten en heel zijn kerk in Hem. Zoo kunnen wij dus, juist krachtens onze unio mystica cum Christo en onze inplantingen in Hem niet voor God verschijnen tenzij *in Hem* als ons hoofd. Dat drukte God symbolisch uit in den efod met zijn 12 steenen, voorstellende de 12 stammen van Israel, gedragen op de borst van den Hoogepriester. Waar was Israel; waar waren de 12 stammen? Daar in de woestijn, gelijk ze er klaagden en morden? Neen, maar zooals God ze zich voorstelde gedragen als keurgesteenten op het hart van den Priester. Zoo droeg de Hoogepriester het ware Israel en verscheen met *dat* Israel voor Gods aangezicht. Dit nu is symbolisch onderwijs, maar toont, hoe onze Hoogepriester Jezus Christus al zijn volk in zijn stammen en geslachten, niet denkbeeldig maar reëel op zijn hart droeg; even reëel als de steenen in den efod reëel waren. De eerste lijn is dus dat het volk van God, dat de Heere aanziet, niet het volk is, zooals het op aarde leeft, maar zooals het in Christus voor God verschijnt.

2e En nu de andere lijn.

Wij neigen er vanzelf toe ons zelf eigenlijk als de levende personen te beschouwen en God als een abstractie. Denken wij aan God, dan denken wij aan een oneindig

wezen; bij wien een eeuwige raad is en rechtvaardigmaking; het maakt op ons meer den indruk van een formule dan van een levend wezen. — Daarom komt de Heilige Schrift ons te hulp, zeggende: „dat God een verterend vuur" is. Het onderscheid tusschen vuur en licht is juist daarin gelegen, dat van het vuur werking uitgaat. God is geen abstractie, maar een werkende macht; Hij is immanent in de ruimte en vervult haar geheel. Hij heet daarom ook de fontein, de springader — d. w. z. de levende, bruisende macht, die de druppelen opwerpt naar boven en heel den omtrek bevochtigt.

Waar de Heilige Schrift ons zoo den levenden God leert kennen en Hem teekent in zoo machtige beelden, daar krijgen wij een heel anderen indruk van Hem als uit de leerboeken en is het alsof Gods Majesteit ons omgeeft en doordringt. En dat is nu de andere lijn. Waar de Majesteit Gods indringt in ons leven, werpt zij alles neer, wat niet volkomen heilig en rein is. En hoe zal nu Gods volk met zulk een God gemeenschap oefenen; hoe zal de Kerk in gebeden tot Hem durven naderen als niet tusschenbeide treedt die Hoogepriester en Middelaar, aan wien niets gebroken of onrein is en die met de vrucht van zijn kruis de zonden van zijn volk toedekt en overdekt?

Zoo ligt dus in het snijpunt dezer twee lijnen — eenerzijds het potentia arm zijn van Gods kind maar actu rijk in Christus, en anderzijds het immanente indringen van Gods Majesteit in ons — de noodzakelijkheid, dat Christus als onze Hoogepriester voor ons intercedeere en verzoening teweeg brenge.

Die daad nu van Christus heet zijn *voorbidding*. Ze kan òf door excessie òf door defectus miskend worden. Door excessus, als men zich Christus voorstelt van het oogenblik van zijn hemelvaart af altoos geknield liggende voor den genadetroon om te bidden — maar ook per defectum, als men *allen* vorm van gebed wegneemt en Christus herleidt tot een losse, zwevende gestalte, die daar ergens in den hemel is, niets doende.

Het eerste kan niet, wijl het te kort doet aan zijn koninklijke waardigheid, die altoos met de profetische en priesterlijke vereenigd blijft, voorts ook wijl de Heilige Schrift ons Christus niet voorstelt in den hemel als geknield liggende, maar als zittende ter rechterhand Gods.

Het laatste kan evenmin, wijl de Heilige Schrift leert, dat Christus met *ons* vleesch ten hemel gevaren is en dus in een eindige gestalte; dat er derhalve een menschelijk bewustzijn in Hem is en dat er ten slotte ook in den hemel een wereld moet zijn, waarin Hij als mensch handelen en werken kan.

Verder in den *vorm* door te dringen, waarin Christus voor ons bidt, komt ons niet toe. Alles wat sentimenteele fantasie daarover verdichtte, moet verworpen. Slechts dient men wel aan deze beide momenten vast te houden: eindige vorm en menschelijke verschijning — maar in den staat der heerlijkheid

Deze actie van Christus nu vinden wij afgebeeld in wat God de Heere den Hoogepriester onder Israel op den grooten Verzoendag doen liet. Cf. Lev. 16. Wij vinden daar, dat al het volk buiten bleef en de Hoogepriester alleen inging in het Allerheiligste met bloed en reukwerk. Dat was bij Israel symbolisch; het was een afbeelding van Christus' hemelvaart. Het ware Heilige der Heiligen is daarboven; de lijn naar dat Heilige liep toen horizontaal, nu verticaal; de voorhangsels zijn nu de wolken, waardoor Christus heenging om voor God te verschijnen.

Dat ook de priesters onder Israel de roeping hadden om voor het volk te bidden, blijkt uit Joël 2 : 17. Dat dit niet accidenteel was, maar bepaald lag in hun ambt als priester en dat in die voorbidding een aanduiding lag van Christi intercessio in coelis, leert ons Hebreën uitdrukkelijk. Cf. Hebr. 4 : 14; 6 : 19, 20; 7 : 24, 25; 8 : 1—6; 9 : 11, 12, 23—26; 10 : 12, 13.

Een zelfde gedachte vinden wij dus van Cap. 4—10, een doorloopend betoog: het is niet zoo, dat er vroeger een priester, offer, tempel enz. was, en nu ook zoo iets in Christus, maar al dat vroegere was afbeelding, verklaring en ἀντίτυπον van hetgeen Christus *nu* in den hemel doet. Wat Christus in den hemel doet, zou ik zelf nooit te weten komen; maar God de Heere gaf er een afbeelding van aan Israel en daaruit leer ik Christi intercessio verstaan.

Nog twee plaatsen zijn er in de Heilige Schrift, waar de intercessio van Christus rechtstreeks wordt uitgesproken nl. I Joh. 2 : 1, 2 en Rom. 8 : 34.

In I Joh. 2 : 1, 2 wordt Christus genoemd onze παράκλητος; dit woord wordt door den Heere zelf gebruikt van den Heiligen Geest. De letterlijke vertaling ervan is: advokaat; letterlijk beteekent παράκλητος toch: de te hulp geroepene; men is in nood en ellende; hij nu cujus auxilium invocatur, est advocatus; de beteekenis van παράκλητος is dus eigenlijk niet „Trooster" maar „de er bij geroepene". De vertaling „trooster" is een afgeleide beteekenis ontleend aan het doel; men roept iemand er bij nl. om te troosten, om voor te spreken enz. Παράκλητος en advocatus kan dus allerlei beteekenissen hebben naar gelang van het doel, waartoe men iemand roept. Ubi quis invocatur ut consolationen det, is het een trooster; ubi advocatur ut in judicio reum defendat, is het een pleitbezorger. De naam παράκλητος duidt dus aan:

1e de geestelijke ellende van het kind Gods op zich zelf genomen; een dreigend gevaar, waaruit het niet komen kan en waarin de Heere Jezus nu voor hem optreedt.

2e ligt er in, dat men die ellende gevoelt. Wie failliet is, maar het niet weet, haalt geen advokaat; dat doet men eerst, als men zijn ellende voelt. Vandaar dat het παράκλητος èn bij den Heiligen Geest èn bij Jezus niet geldt voor de heele wereld, maar voor de kinderen Gods. Jezus bidt alleen voor degenen, die hem gegeven zijn.

3e merke men op, dat de παράκλητος hier direct wordt afgeleid uit de ἱλασμός.

(Wat de volgende woorden betreft: „en hij is niet alleen een verzoening voor onze zonden, maar ook voor de zonde der geheele wereld" — dit ziet daarop, dat elk kind van God ook aansprakelijk is voor de zonde der heele wereld. De bijvoeging: „en ook voor de zonden van alle menschen" zou hier laf zijn. Er is hier alleen sprake van de gemeente en die heeft tweeërlei zonden: 1e de *onze* of de dadelijke, 2e die van de wereld of de erfzonde.)

Rom. 8 : 33, 34. τίς ἐγκαλέσει — wie zal in het recht roepen tegen de uitverkorenen Gods? God is het, die den schuldige rechtvaardig spreekt. τίς ὁ κατακρίνων; wie zal de veroordeeling uitspreken? Christus, die gestorven is — ὃς καὶ ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν. Ἐντυγχάνειν is een ietwat ander begrip dan παράκλητος. Ἐντυγχάνειν laat het verzoek van den ongelukkige er buiten; 't is: onafhankelijk van 's menschen wil er zoo maar invallen; τύχη geeft er dus deze idee aan: zonder mijn wensch of verzoek komt een ander tusschenbeide. Een man slaat een hond, een voorbijganger neemt het voor dien hond op — dat is ἐντυγχάνειν; de hond vroeg niets. I Joh. 2 verschilt dus hierin van Rom. 8, dat het daar een helpen was op verzoek, hier een tusschenbeide komen van Christus uit eigen beweging. De vertaling: die ook voor ons bidt — is dus niet volkomen juist, het is eigenlijk: die voor ons invalt, voor ons tusschenbeide treedt. Geen verschil dus in de zaak maar een andere nuance.

Wanneer heeft Christus zijn intercessio doen aanvangen? Op deze vraag luidt het antwoord: in beginsel direct na het uitbreken der zonde en wat de mogelijkheid betreft, bestond ze van eeuwigheid in Gods raad.

Socinianen, Remonstranten en andere doolgeesten hebben 't altoos voorgesteld, alsof deze intercessio eerst na den hemelvaart aanving. Dit is waar wat betreft de plenitudo actionis waar niet wat 't principium aangaat. Wij moeten naast Abraham en David gaan staan en dan vragen: hoe stonden ze er bij? Alleen zóó worden wij voor dwaling behoed. Uit de Arminiaansche voorstelling toch zou voortvloeien, dat Abraham, David enz. geen intercessio gehad hadden. De Gereformeerden hebben daarom drieërlei intercessio geleerd:

1e ante incarnationem,
2e tijdens zijn omwandeling op aarde,
3e na zijn hemelvaart.

Intusschen zijn de Gereformeerden hierin mis gegaan, dat zij meenden heel deze intercessio ante incarnationem uitgeput te hebben met een verwijzing naar Jes. 63 : 9 waaruit blijkt, dat Christus reeds in al Israels benauwdheden mede is benauwd geweest — en Zach. 1 : 12 waar de Engel des Heeren gezegd

wordt te bidden voor Jerusalem. Op het gebruik dier teksten nu hebben wij niets tegen, maar wel maken wij er captie op, dat het hoofdmoment is overgeslagen. Gelijk wij nl. zagen, dat Christus profeteerde door de profeten, zoo bad Hij ook door de priesters. De voorbede was wel symbolisch, maar Christus bediende er zich toch van als instrument. De voorbede is nl. *niet* van den Logos als zoodanig, maar moet uit het menschelijk bewustzijn gebeden (cf. den Hebreër brief, waar evenzeer staat, dat een zoodanige Hoogepriester ons betaamde, die met ons medegeleden had). Waar is nu dat menschelijk bewustzijn, waaruit de Logos riep? Ten deele in den מַלְאַךְ יְהוָה, als deze in menschelijke gedaante verscheen, maar vooral in het menschelijk bewustzijn der priesters.

Tijdens Christus' omwandeling op aarde heeft zijn intercessio haar culmen gevonden in het hoogepriesterlijke gebed. Joh. 17 en voorts Luc. 22 : 31, 32, maar hiertoe mag niet gerekend, wat sommigen er onder brengen willen, de bede aan het kruis: „Vader! vergeef het hun, want zij weten niet wat zij doen." Immers de intercessio geldt alleen voor de uitverkorenen, niet voor de anderen.

Eindelijk is de derde phase van de intercessio de volheid van de voorbidding, nadat Christus in den hemel is ingegaan en het nu zelf doet, niet meer door anderen; niet meer van de aarde naar boven, maar in den hemel zelf voor Gods aangezicht. Op dat moment wordt nadruk gelegd in Hebr. 9 : 24; het ἐμφανισθῆναι drukt het verschil uit tusschen de vroegere stadiën van de intercessie en nu, waarom er *nu* (νῦν) bijstaat. Ἐμφανισθῆναι staat tegenover, wat bedekt was. Als iemand eerst van achter een muur roept en daarna over den muur heenklimt, zoodat hij van aangezicht tot aangezicht tegenover den geroepene staat, dan is hij ἐμφανισθείς. Zoo ook met Christus; zoolang hij als antitype door de priesters riep en daarna in knechts-gestalte op aarde, was hij nog omsluierd; nu is hij zichtbaar getreden voor God.

Dit denkbeeld nu, dat Christus onze voorbidder is, moet wél onderscheiden worden van wat Hij als koning doet. Er bestaat metterdaad gevaar die beide te verwarren. Bij de intercessio is het geen werking op ons, maar keert zich de werking van ons af op den Vader. Als koning daarentegen staat hij met het aangezicht naar ons en zijn rug naar God. Bij de intercessio staat Christus aan 't hoofd der colonne, die naar den Vader gaat; bij zijn koninklijk ambt komt Hij tot ons namens den Vader. Men moet dus wel oppassen, dat men in gebed en prediking beide niet dooreenwart; voor beide de juiste termen kiest, die daarop betrekking hebben; een juiste onderscheiding is hier zoo noodig.

Deze priesterlijke voorbede van Christus heeft nu dit drieërlei karakter:

1e dat ze wel uit het menschelijk bewustzijn komt, maar steunt op een *recht* van Christus — iets wat aan de voorbede van den Heere een autoritatief

karakter geeft, in plaats van een smeekend. Het is niet het genade vragen voor een boeteling; het is niet gelijk een advocaat de clementie van die rechtbank inroept voor zijn cliënt — neen Christus maakt ons *recht* geldig. En al liggen wij midden in de zonde — ook hier geldt: Sion zal door recht verlost worden. Daarom staat er in Joh. 17 : 24 zoo sterk mogelijk: θέλω — „Ik *wil* dat waar ik ben, enz.

2e ligt daarin de grond, dat Christus' voorbede altijd verhoord wordt 't Is niet een bidden in 't onzekere; maar een bidden waar altijd verhooring op volgt;

3e het gebed van Christus voor zijn volk heeft nooit tot grond de barmhartigheid Gods, noch ook Christus' eigen Godheid, maar uitsluitend en altoos zijn kruisverdienste, zooals wij dat I Joh. 2 : 2; Rom. 8 : 34 en op vele plaatsen in Hebreën zagen.

Wij zullen thans nog iets dieper op die voorbede van Christus ingaan en het verband bespreken, dat zijn voorbede heeft met ons bidden.

Naar de voorstelling, die wij Openb. 5 : 8; 8 : 3, 4 en Ps 141 : 2 vinden, worden de gebeden der heiligen in een wierookschaal voor Gods troon gedragen en hebben ze kracht in den hemel.

Op zich zelf hebben de gebeden der heiligen geen toegang tot den Heere, maar alleen door Christus en dat drukt Christus zoo uit, dat Hij zegt, dat zijn discipelen wel tot den Vader zullen bidden, maar altoos *in Zijn naam.* Daarin ligt de samenhang tusschen 't bidden der geloovigen en de voorbede van Christus. In Joh. 16 : 25—28 staat nu: „ik zal den Vader niet meer voor u bidden." Natuurlijk wil dit niet zeggen, dat Jezus eens ophouden zal met te intercedeeren; het moet genomen in tegenstelling met het voorafgaande; nu bidden zijn discipelen nog niet in Jezus' naam; maar de ure komt, dat zij in Jezus' naam bidden zullen en dan zal Jezus niet meer in hun plaats bidden. In Jezus' naam bidden, wil niet zeggen: in Jezus' geest bidden, maar is een gebed, dat van ons zelf uitgaat en nu door Jezus opgevangen en voor Gods troon gebracht wordt. Het ziet dus op een intercessio van Jezus, waardoor Hij ons gebed tot het *zijne* maakt. Verklaart men deze woorden anders, dan zijn ze in lijnrechte tegenspraak met heel het N. T. en zou de intercessio feitelijk geloochend zijn. De tegenstelling ligt dus niet daarin, dat Jezus ophouden zou met bidden, maar hierin, dat Hij niets meer bidden zou buiten hen om; dat Hij van dien dag af *hun* gebeden tot den Vader zou brengen. Dat ἐν ὀνόματί μου wil dus niet zeggen: met mijn naam er bij, want dat hadden de discipelen reeds vroeger gedaan en zou de bijvoeging van het ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ — d. i. de hemelvaartsdag — dwaas zijn.

Wat wil dit dan zeggen? Als ik een lichaam heb, met al zijn leden, dan is er toch maar één lid, waarmede ik spreken kan, nl. de mond; alle andere

leden spreken door dat ééne. Zoo ook met het lichaam van Christus. De geloovigen zijn de leden er van, Christus is het hoofd. De geloovigen kunnen dus alleen spreken door hun mond: Christus. Het lichaam van Christus ἐμφανίζεται dus voor God in zijn hoofd Chrisfus.

Dit nu heeft tweeërlei diepen zin:

1e In de Kerk bidden de geloovigen elk apart voor hun noooden, bij groepjes des Zondags vereenigd; hoogstens in één land door één formuliergebed. Een gebed van de heele Kerk op aarde is er niet. Welnu, al die gebeden van al de geloovigen worden door Christus saamgevat als in één bundel, en het is als bij Zijnen monde dat de heele Kerk voor Gods troon spreekt.

2e Onze gebeden zijn particulier, naar onze eenzijdigheid, naar onze overdreven individualiteit, ze passen niet in de gemeenschap der heiligen. Twee kinderen Gods bidden zoo vaak tegen elkander in. Er is geen harmonie. Zoo zijn onze gebeden niet geschikt om voor Gods troon gebracht te worden. Ook is ons gebed maar al te vaak met zonde bevlekt; rechtstreeks door de zonde van zelfzucht; zijdelings door de zonde van eenzijdigheid. Nu neemt Christus al die gebeden; werpt ze in den smeltkroes en daardoor krijgen ze dan dat heilig en harmonieus karakter, waardoor ze werkelijk gebeden worden en ingang krijgen voor Gods troon. Zulke gebeden worden altoos verhoord. Als een van onze gebeden naar boven gaat, is er altoos veel emballage bij, die doet Christus er eerst af en alleen datgene, wat dan overblijft en waarachtig gebed is, komt tot den Vader. Daarom is het bidden in den naam van Christus alleen werkelijk bidden.

Gelijk wij zagen, is er van de gebeden van Gods kinderen sprake in Openb. 5 : 8; 8 : 2, 3, 4 en Ps. 141 : 2 — waar telkens de opwaarts stijgende wierookwalm uit den tempel als symbool van de gebeden der Heiligen genomen wordt.

Wij hebben ook gezien, hoe die gebeden niet rechtstreeks tot den Vader gaan. Als Christen kan men niet rechtstreeks tot God bidden. Wel in de natuur daar kan men God bidden om brood, gezondheid, slaap enz. Om die reden moeten dan ook de gebeden der onbekeerden niet verworpen; het is een eere, die God toekomt, evenals het zingen der vogelen. — Maar hier is sprake van de gebeden der heiligen, als komende van de Kerk in haar geheel — dus uit 't rijk der genade. En van die gebeden nu geldt, dat ze door Christus tot den Vader moeten gebracht worden.

Dat deze gebeden niet direct, maar door den Middelaar als een kanaal naar Gods troon gaan, blijkt uit Rom. 5 : 2; Ef. 2 : 18; 3 : 12; Hebr. 10 : 19, 20. (ὁδός komt van ἔρχομαι; εἴσοδος is dus de entrée; ὁδός moet hier dus niet vertaald door *weg*, maar is de substantieve vorm van 't werkwoord: inkomen. Hoewel hier dus niet προσαγωγή maar εἴσοδος staat, is de beteekenis dus

't zelfde, alleen met deze nuance, προσαγωγή ziet op hem, die 't bewerkte, ὁδός niet) Joh. 10 : 9 en 14 : 6.

Nu is dat denkbeeld van προσαγωγή, εἴσοδος of de voorstelling, dat de προσευχαί der heiligen op het θυσιαστήριον gelegd worden — hetzelfde als het bidden ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ. Men lette er dus op, dat al deze woorden de intercessio van Christus aanduiden, anders zit men verlegen met hun beteekenis.

Slaan wij nu Joh. 16 : 24 op, dan zien wij daar:

1e Dat de Heere Jezus zegt, dat tot op zijn hemelvaart van een gebed „in zijn naam" geen sprake viel.

2e In vs. 26 dat deze toestand na dien dag veranderen zou; ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ — d. w. z. den dag waarop Jezus' hemelsche werkzaamheid voor zijn Kerk begon, zouden zij wèl bidden in Jezus' naam.

3e Dat dit bidden „in zijn naam" gezegd wordt van het bidden tot den Vader.

Wij vinden hier dus deze drie dingen bijeen: Ik zal niet meer voor u bidden tot den Vader; maar gij zult zelf bidden in mijnen naam; èn: dit zal pas beginnen *na* mijn hemelvaart. Ἐν ὀνόματί μου ziet dus niet op 't belijden van Christus of iets dergelijks, maar op de intercessie, als het middel waardoor Gods kinderen gemeenschap hebben met God. Dat nu dit ἐν τῷ ὀνόματί μου niet uitdrukt iets subjectiefs *in ons*, maar werkelijk iets objectiefs nl. de gemeenschap tusschen God en ons door Christus, blijkt daaruit, dat de Heere zegt, dat ook de Vader werkt *in Jezus' naam* bij zijn volk, want „de Vader zal den Trooster zenden in mijnen naam". Er is hier dus sprake van een actie van den Vader naar de Kerk en ook die actie wordt gezegd te geschieden in Jezus' naam. Er is dus een wederzijdsche werking in Christus' naam; van den Vader naar de geloovigen en van de geloovigen naar den Vader.

Het ἐν ὀνόματί μου is dus de band tusschen den Vader en het kind van God. Wat opklimt van ons naar God en van God tot ons neerdaalt, gaat alles door dien ὄνομα Ἰησοῦ Χριστοῦ. Het moet dus 't zelfde zijn als de προσαγωγή en de geheele intercessie van Christus.

Van die προσαγωγή, dat staan van Christus voor den Vader moet door ons meer werk worden gemaakt; wij hebben die waarheid te veel verloren; men wilde gemeenschap hebben met den Vader buiten Christus om en dat kan en mag niet. Dat is ongodvruchtig en wekt ketterijen. Een prediking, gelijk zij maar al te gewoon is in onze dagen, die dat ἐν ὀνόματί μου, die intercessio Christi — die in de Schrift zooveel plaats inneemt en waaraan Christus al die eeuwen bezig is — niet of slechts terloops bespreekt, moet wel met onvruchtbaarheid geslagen zijn.

Als het dan waar is, dat er een voorbede van Christus is, dat Christus

leeft om voor ons te bidden en onze gebeden door Christus op 't θυσιαστήριον komen — hoe staat het dan *met het bidden van den Heiligen Geest*, waarvan sprake is in Rom. 8 : 15, 26; Openb. 22 : 17; Matt. 20 : 22?

De hoofdplaats is Rom. 8 : 15; er is daar sprake van, dat de Heilige Geest ons bidden leert: Abba, Vader. Dat Abba is niet een uitroep, maar een korte aanduiding van het gebed van Gods kind tot het eeuwige wezen. Dat nu kan, zegt Paulus, alleen plaats hebben, als men bidt in den Heiligen Geest. Het Onze Vader in zijn volle kracht te bidden is daarom alleen mogelijk als men bidt ἐν Πνεύματι. Hiermede is dus niet gezegd, dat een kind of een onbekeerde niet bidden mag; maar zoo te bidden, dat het komt op het θυσιαστήριον daarboven, is alleen mogelijk door den Heiligen Geest. In vs. 26 en 27 is sprake van den Πνεῦμα ὁ συναντιλαμβάνεται; λαμβάνειν is pakken; ἀντι tegenover een ander; συναντιλαμβάνεται is dus gezegd van hem die ons helpt pakkken tegenover een ander. Er is hier nl. sprake van iemand, die worstelt met een ander, maar in die worsteling bezwijkt en nu komt de Heilige Geest en *helpt mede*; Hij laat ons dus niet uitscheiden om 't zelf te doen, maar wij blijven worstelen en Hij worstelt mee. De Heilige Geest komt dus als de worsteling des gebeds bij ons begint en dan doet Hij dit, dat als wij niet weten te vinden wat wij noodig hebben; als wij „niet weten te bidden gelijk het behoort" [1]) d. w. z. wanneer wij niet die intensiteit, dien gloed aan ons gebed kunnen geven en de woorden als dood op ons zelf terugvallen, dat Hij dan die innerlijke golvingen in het diepst van ons hart doet ontstaan. Het bewustzijn zit in ons hoofd en niet in ons hart; met ons bewustzijn kunnen wij dus niet in den ruischenden kuil van ons hart inkomen; maar de Heilige Geest kan dat wel; die dringt er in door en geeft daar die innerlijke zuchtingen en persingen van den nood, die al dringen ze niet tot ons bewustzijn door (ἀλαλήτοις στενγμοῖς) toch den achtergrond van ons gebed vormen. Gelijk men op een schilderij achter den persoon, die voorgesteld wordt, een achtergrond maakt om den persoon te doen leven, zoo geeft de Heilige Geest ook een achtergrond aan ons gebed; dan blijven de woorden niet langer op zich zelf staan, maar staat er leven achter; dan zijn het niet langer afgesneden bloempjes, maar bloemen met den wortel er aan.

Wat is nu 't verschil tusschen 't bidden van Christus en 't bidden van den Heiligen Geest? Wij hebben hierbij niet daarover te spreken, dat de Heilige Geest ook den „Geest der gebeden" genoemd wordt (Zach. 14), want er is hier niet daarvan sprake, dat Hij het gebed opwekt, maar dat Hij zelf *in ons bidt*, de Heilige Geest toch ὑπερεντυγχάνει voor ons (Rom. 8 : 26; ἐντυγχάνειν is tusschenbeide treden; het lot of τύχη wat ergens *in* valt; ὑπερεντυγχάνειν is iets

1) Nat. ziet dit niet op het „bidden met mooie woorden" of het niet kunnen uitspreken van zijn nooden.

wat *daarenboven* tusschenin valt. Als nu de Heere Jezus intercedit en de Heilige Geest ook — is er dan geen dubbele intercessio? M. a. w. wat is het verschil tusschen de intercessio van Christus en de intercessio van den Heiligen Geest? Het is dit: Christus intercedit in coelo, Spiritus in terra, in corde. Christus intercedit extra nos; Spiritus intercedit *in* nobis; Christus intercedit als Middelaar en dies plaatsbekleedend *loco nostro;* de Heilige Geest *nobiscum.* De intercessio van Christus is intercessio inter Deum et sanctos; de intercessio van den Heiligen Geest is inter nos et nostram debilitatem.

De zaak komt dus zoo te staan, dat de intercessio van Christus een dubbel karakter draagt:

1e om bij den Vader te brengen de gebeden door Hem zelf voor ons opgezonden.

2e om de gebeden, door ons opgezonden, tot den Vader te brengen (de προσαγωγή).

Bij het 1ste werk komt de Heilige Geest niet te pas. Als Christus voor ons bidt zonder dat wij het weten, is het geen intercessio Spiritus Sancti. Maar bij het 2de werk moeten die gebeden, die Christus tot den Vader brengen zal, zijn ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ en dàt hangt daarvan af, of bij die gebeden in onze ziel de intercessio van den Heiligen Geest heeft plaats gehad. Niemand kan zeggen Christus den Heere te zijn, dan door den Heiligen Geest. Niemand kan bidden in Christus' naam, dan door den Heiligen Geest. Daarom is die intercessio van den Heiligen Geest niet iets, wat in de plaats komt van Christi intercessio, maar een werking van den Heiligen Geest in de harten, noodig, opdat onze gebeden in den naam van Jezus tot den Vader kunnen gebracht worden.

Het laatste stuk van de intercessio van Christus ligt in den *zegen.* In Num. 6 : 22—27 wordt bepaald van 's Heeren wege door Mozes aan de priesters een last gegeven; de priesterlijke officie wordt er voorgeschreven; en nu wordt behalve andere dingen ook dit onder die officie gesteld, dat zij den zegen te geven hebben en in vs. 27, dat zij Gods naam op zijn volk zullen leggen.

Hier wordt dus — en daar moet nadruk op gelegd — een bepaald deel van de priesterlijke *taak* voorgeschreven en tevens gezegd, dat, als zij die taak vervuld hebben, dat leggen van Gods naam op Israel effect zal sorteeren, werking zal uitoefenen, want dat God zelf dan aan zijn volk dien zegen zal doen toekomen. Hoorde dit nu tot het priesterlijk ambt van de priesters onder Israel, dan hoort het ook tot het priesterlijk ambt van Christus. — Waarin bestaat dan die zegen van Christus?

Zegen is het correlate begrip van het gebed; zegen en gebed staan tegenover elkaar. Het gebed is het woord, dat uitgaat van het schepsel naar den Schepper, de zegen het woord, dat uitgaat van den Schepper naar het schepsel. Zegen

is dus altijd een gesproken iets, evenals het gebed, maar in omgekeerde verhouding.

Als men nu het woord, de λόγος als lijk noemt, dan heeft het geen kracht. Het woord is het σῶμα van de gedachte; de gedachte ψυχή van het woord; woord en gedachte staan dus tot elkaar als lichaam en ziel in den mensch. Noem ik het woord een lijk — dan bedoel ik dus 't zelfde, als wanneer bij den mensch de ziel uit het lichaam weggaat. Gaat bij het woord de gedachte er uit en blijft alleen 't ῥῆμα over, dan is dat een lijk.

Er kunnen dus gebeden zijn van het schepsel tot den Schepper, die dood zijn; waarachter geen στεναγμοί, geen steuningen en zuchtingen des Heiligen Geestes zitten. Maar omgekeerd, waar de zegen Gods tot den mensch komt, kan die zegen nooit een lijk zijn; kan daarbij nooit plaats vinden scheiding tusschen het ῥῆμα en de ἐνέργεια, die er achter zit; vandaar dat het begrip van zegen altijd een krachtsbegrip is, — maar wat in 't woord uitkomt. — Vandaar dat in Num. 6 : 27 staat: alzoo zullen zij mijn naam op de kinderen Israels leggen en Ik *zal hen zegenen*; d. w. z. Ik zal er mijn kracht achter zetten.

Zoo staan dus gebed en zegen naast elkander uitdrukkende vice versa de gemeenschap tusschen het schepsel en den Schepper door het woord.

Nu was er eerst de zegen, de בְּרָכָה en daarna het gebed, de תְּפִלָּה. In Gen. 1 : 28 begint de mensch niet met te knielen en te bidden, maar met gezegend te worden. Zoodra is de mensch niet geschapen of er volgt op met den ו consecutivum — als om het nauwste verband aan te duiden — וַיְבָרֶךְ.

Die בְּרָכָה is weggenomen door den zondvloed; want evenals de zegen is een doen uitstroomen van de kracht Gods, zoo is ook de vloek een terugnemen van de kracht Gods d. i. de dood. — Na den zondvloed in Gen. 9 : 1 komt de Heere weer met hetzelfde woord als in Gen. 1 : 28 „ en de Heere zegende Noach". Nadat dit nu zoo voortgegaan is en de Heere na den zondvloed den scheppingszegen heeft laten werken, komt er nu in Gen. 12 : 3 de zegen van het genadeverbond door heen, die een ander karakter draagt, waar de Heere tot Abraham zegt: „En Ik zal u zegenen." En waar ook dit nu zoo voortgaat, komt in de woestijn eindelijk tot stand de installatie van de vertooning van het genadeverbond. Heel die ceremonieele dienst is een groot drama van het genadeverbond; maar het is niet alleen een drama, — d. w. z. een stuk, waarin gehandeld wordt — 't is ook pictoriaal en symbolisch; muziek en zang komt er bij (als in een opera). En waar dat alles in dien machtigen, ceremonieelen dienst zoo kunstig is ineengezet, komt nu ook die zegen tot zijn formeele uitdrukking; worden priesters aangesteld om dien zegen op Israel te leggen en de vorm bepaald, waarin dit geschieden moet. Die vorm is deze: „De Heere zegene en beware u" — 't begrip van schepping en onderhouding; „de

Heere doe zijn aangezicht over u lichten en zij u genadig" — dat is het genadeverbond; in de duisternis gaat het licht van 's Heeren genade op; en waar nu door dat intreden van 's Heeren licht en genade in 's menschen hart de worsteling komt, de schrik voor de Majesteit des Heeren daar komt de Middelaar en herstelt den *vrede* van het hart, waarin de zegen culmineert: „De Heere verheffe zijn aangezicht over u en geve u vrede!"

Waar Aäron en de verdere Hoogepriesters dit deden, is al wat zij deden vertooning van wat de eenige Hoogepriester Christus deed, doet en doen zal. Gelijk wij bij de „nebiim" zagen, dat Christus de eenige profeet is en al de overige profeten slechts trompetten en bazuinen zijn, waardoor Hij sprak; gelijk wij zagen, dat de priesters als zij het offerdier slachtten, slechts organen waren, die Christus gebruikte om de verzoening te bedienen — zoo trad ook hier de priester, als hij den zegen uitdeelde, op als orgaan, instrument van Christus, die zijn zegen op 't volk legde. En ook nu nog is Christus de eenige Hoogepriester, die werkelijk in den naam des Vaders den zegen op het volk legt. Gal. 3 : 14: de zegening ligt dus van eeuwigheid af *in* Christus en stroomt uit Hem εἰς τὰ ἔθνη; evenzoo Ef. 1 : 3 niet de εὐλογία φυσική — die is niet in Christus — maar de εὐλογία πνευματική van Gen. 12 is in Christus en niet in ons, wordt door Hem uitgesproken niet op aarde maar in den hemel; ook hier dus het 2de deel van de intercessie.

Christus bedient dus nu nog in den hemel dien zegen — maar nu ontstaat er een moeilijkheid. Er is een dubbele intercessie — eene om het woord van ons bij God te brengen en eene om Gods Woord bij ons te brengen. Om ons woord tot God te brengen — daartoe is Christus in de hemelen; maar nu moet ook omgekeerd het Woord bij ons komen in terris; daar Christus nu zelf niet meer op aarde is, kan Hij het zelf niet doen; daarom heeft Hij opzieners aangesteld, die dat woord van בְּרָכָה op de gemeente leggen. Dit is geen afwijking, maar volgt daaruit, dat het woord voor onze ooren op aarde moet gesproken. Daartoe bezigt Christus als organen zijn ambtsdragers; waar zij den zegen opleggen, zijn zij dus niets dan fluiten, waardoor de fluitspeler blaast. De vraag, of de zegen kan gelegd worden op de gemeente, hangt dus af van de vraag, of hij in ambtelijke werking is. Hij is een kanaal, een pijp — het is de vraag of hij aan de waterleiding aangesloten is; hij is een electrische draad — het is de vraag of hij is aangezet aan de batterij; is de draad niet in verband gebracht met den electrischen stroom, dan geeft het niets. Zoo ook met de dienstknechten van Christus. Alleen daar, waar het volk Gods als organisch geheel bijeenkomt, onder den raad der Kerke bij de officieele bediening des Woords — alleen daar is het toestel gereed en kan de Dienaar orgaan zijn om den zegen van Christus op de gemeente te leggen.

Een laatste observatie geldt de *aanroeping der heiligen* en de onderlinge voorbede op aarde.

Vele Christenen meenden, dat de προσαγωγή van Christus kon opgewekt worden en wel zoo dat in het lichaam van Christus deelen zijn, die meer werking op het Hoofd hebben dan andere en dat de zwakkeren deze nu opwekken om hun invloed op het Hoofd te doen gelden. Het naast bij Christus zijn dan de allerheiligste personen, die het meest Christus' leven deelachtig waren; de gewone menschen met minder gloed en bezieling stonden verder af en hoopten nu door in verband te komen met die allerheiligste personen: Maria, de apostelen, engelen enz., meer van Christus gedaan te krijgen. Op zich zelf is dit dus zoo'n dwaze gedachte niet. Wie iets van den koning gedaan wil krijgen, wendt zich slechts zelden direct tot den koning, maar neemt een vriend onder de beambten in den arm, die weer op den Minister influenceert en zoo op den koning. Iedereen gebruikt dus tusschenpersonen.

Wat is hier nu van aan? Men moet tweeërlei onderscheiden: de voorbidding op verzoek en die niet op verzoek. Men kan bijv. een moeder hebben, die bij haar sterven een erg goddeloozen zoon op aarde achterliet en die nu in den hemel voor hem bidt — dan is dit zonder verzoek. Zoo leeren de Roomschen, dat de heiligen ook veel bidden uit *eigen* aandrift — maar tevens ook, dat zij na hun dood bidden op verzoek.

Van die eerste soort: het bidden zonder verzoek — bestaan weer twee afdeelingen nl. sensu generali en sensu speciali.

Wat nu het eerste betreft — het bidden zonder verzoek sensu generali — er is geen enkele reden, waarom wij zouden behoeven aan te nemen, dat deze voorbede niet bestond. Als de kinderen Gods, verlost van het lichaam der zonde, bij Jezus zijn, dan zal er zeker tusschen hen en Jezus wel een gemeenschap des gebeds bestaan. Die heiligen zijn immers met geestelijke liefde vervuld en bidden daarom niet alleen voor zich zelve, maar ook voor degenen, die 't meer noodig hebben dan zij, voor de Kerk op aarde. Dat de heiligen en engelen voor de kerk bidden, is dus niets vreemds, veeleer gewoon en wordt ons dan ook in de Openbaring telkens zoo voorgesteld.

Daarover loopt echter de strijd niet met Rome, maar wel hierover, dat Rome beweert, dat de heiligen en engelen een speciale kennis hebben van bepaalde toestanden en daarom ook voor ons op bepaalde oogenblikken speciale gebeden doen. En dit nu moet ontkent op grond hiervan, dat de heiligen en engelen noch de nooden van ons hart, noch onze uitwendige omstandigheden weten en er dus niet voor bidden kunnen. Wat de nooden van ons hart betreft — zie I Kon. 8 : 39 — alleen de Heere kent die; wat de uitwendige omstandigheden betreft cf. Jes. 63 : 16 waar van Abraham, de vader aller

geloovigen, uitdrukkelijk uitgesproken wordt: „hij weet niet van ons". Juist hierin komt het verschil tusschen den Heiligen Geest en de heiligen uit. Wat wij bij de bespreking van Rom. 8 zagen, dat de Heilige Geest in de harten indringt — is juist wat Rome van de heiligen beweert. Daarvoor nu is een perceptievermogen noodig zooals de Heilige Geest wel bezit, die God is, maar niet een creatuur. Daarom zijn onze vaderen hier zoo tegen opgekomen, wijl dan het creatuur God wordt. Denkt men aan den afstand tusschen hemel en aarde — en schrijft men dan een perceptievermogen aan de heiligen toe, dat zij ons overal op aarde zien, dan is dit feitelijk de grenzen van het creatuurlijke opheffen.

En nu de 2e soort: de gebeden op ons verzoek gedaan. Deze soort vervalt geheel om dezelfde redenen, die ons dwongen om de categorie van de gebeden zonder verzoek af te wijzen. Als men iemand wil aanroepen, dan moet hij kunnen hooren. Christus kan dat, hoewel Hij in ons vleesch is, omdat Hij als God alomtegenwoordig is. Maar de heiligen, die dit laatste missen, hebben geen perceptievermogen om te vernemen, wat wij op aarde prevelen.

Eindelijk vervalt deze geheele voorstelling, omdat zij rust op de gedachte en uitgaat van de onderstelling, alsof voor Christus het eene kind van God heiliger zou zijn dan het andere en daarom meer op Hem zou vermogen. Dat nu gaat van de erroneuse suppositie uit, dat Jezus de heiligheid van Gods kinderen zou afmeten naar hun subjectieve heiligheid, terwijl de Schrift leert, dat Hij ze afmeet naar de hun gegeven heiligheid en die is voor allen gelijk.

Ten slotte de *voorbede voor elkander op aarde.* Rome beroept zich hierop vooral en zegt: waar ons hier reeds de voorbede voor elkander is opgelegd, in hoeveel hoogere mate zal die voorbede dan niet zijn in den hemel.

Uitvoerig hoort deze quaestie thuis in den Locus de Ecclesia. Hier slechts deze opmerkingen:

1e dat zeer zeker blijkens I Tim. 2 : 1 de voorbidding voor elkander geboden is.

2e dat nergens staat, dat die voorbede strekt om God te vermurwen of meer kracht zou hebben dan 't gebed van den persoon zelf, maar dat de beteekenis ervan uitsluitend is, dat de gebeden der kinderen Gods vermenigvuldigd zouden worden, II Cor. 4 : 15. De voorbede strekt om de glorie van God te verhoogen; niet om elkaar te helpen, maar om God te verheerlijken. Ze is dus niet om God te bewegen tot iets, wat Hij anders niet doen zou, maar, gelijk alle godsdienstige actie, dient ze om Gods glorie rijker en voller te maken, cf. II Cor. 1 : 11 en II Cor. 9 : 12.

En waar rust nu dit denkbeeld in? Hierin, dat het kind van God niet kan

bidden als persoon op zich zelf, maar alleen als lid van het lichaam; 't is de gemeenschap der heiligen. Het gebed moet van heel het lichaam uitgaan, en hoe meer dus het gebed van den een door de andere leden nagebeden wordt, hoe meer die gedachte verwerkelijkt wordt. Dit berust dus daarop, dat waar één lid lijdt, allen lijden en dat zoo ook de zegen van één lid werkelijk (niet ideëel, maar reëel) ook zegen voor de anderen is. Daarom bidt en dankt men eigenlijk niet voor een ander, maar voor zich zelf, opdat door dat sterke en eendrachtige roepen en danken de roem van Gods macht verhoogd worde.

§ 9. *De Munere Regio.*

Om tot recht verstand van Christus' koningschap te geraken, moet het uitgangspunt genomen in het Souverein gezag van God Drieëenig over alle schepsel, hierin gegrond, dat Hij krachtens scheppingsrecht alle schepsel als zijn absoluut eigendom bezit, aan alle creatuur de wet stelt; al het geschapene in stand houdt en beveiligt en heel de Schepping aan Zijn glorie dienstbaar maakt. Van dit koningschap des Heeren Heeren, dat aan Vader, Zoon en Heiligen Geest gemeen is, is een afdruk op één of meerdere schepselen gelegd in het koningschap, dat Hij als Souvereine God naar Zijn vrijmachtig welbehagen aan creaturen schonk. In zeer geringe mate is dit reeds merkbaar in de atmospherische en anorganische wereld; sterker reeds bij de dierenwereld, in den leeuw, den adelaar en den stier, maar 't duidelijkst in den mensch, die saam de gestalte van de Cherubijnen vormen, die als verzinnebeelding en uitdrukking van Gods Souvereine Scheppersmacht om Zijn troon staan. Dit op den mensch in zijn schepping gelegde koningschap strekt zich uit over al het geschapene onder hem, potentieel zelfs kosmologisch, ja tot over de creaturen des hemels, zoo over degenen, die heilig bleven, als over degenen, die afvielen en daemonen wierden. Dit koningschap der menschen was organisch in het hoofd der menschheid, d. i. Adam, geconcentreerd, zoodat op de andere menschen dit koningschap slechts uit hem afvloeide en in organisch verband met zijn persoon bezeten wierd. In zooverre dient bij het adamietisch koningschap onderscheiden tusschen: zijn koningschap over de overige creaturen en zijn koningschap over alle menschen als zoodanig.

Door de zonde is echter dit koningschap des menschen, zoowel dat van den mensch over alle creaturen, als van Adam over alle kinderen der menschen gebroken. De duivel, de elementen, de dierenwereld gingen heerschen over hem en de menschheid viel, in stee van één rijk te vormen, atomistisch uiteen.

Toen is door genade de Middelaar ingetreden om ook dit verloren koningschap plaatsbekleedend voor den mensch te vervullen en wel met een koningschap, dat e destinatione Mediatoris reeds terstond bij den val intrad en potentieel bestond, maar actu eerst van lieverlee

verwerkelijkt is en eerst dan voleind zal zijn, als de laatste tegenstand is gebroken.

Dit koningschap van Christus is uitgevoerd op drieërlei wijs: 1e door de macht, die de menschelijke geest in geloof, wetenschap, kunst en heroisme geoefend heeft over de creaturen der natuur. 2e door de autoriteiten, die over gezinnen, geslachten en volken zijn ingesteld. 3e door de schepping van Israël en het instellen van het koningschap in Sion, dat door Jezus' hemelvaart van deze aarde in den hemel is overgezet.

Als Sion's koning heerscht onze Middelaar thans:

1e over alle niet menschelijke creaturen.

2e over alle autoriteiten en die onder haar staan.

3e in zijn kerk — zoo daarboven als hier beneden — over een door zijn bloed verkregen volk, dat organisch uit het atomisme een rijk vormt en waarin herleeft, wat in het paradijs door de zonde teloor ging.

Einddoel van dit nog doorloopend proces is, dat èn onder alle creaturen buiten den mensch alle tegenstand worde ter nedergelegd èn onder de menschen de scheiding voltrokken worde tusschen hetgeen in het nieuwe organisme der menschheid onder Hem als Koning bloeien zal en 't geen van dit organisme afvallend buiten de menschheid raakt en ten verderve gaat.

In dit nieuwe Koninkrijk vloeit 't koningschap van 't Hoofd weer op de leden des volks af, zoodat zij als koningen met Hem heerschen; en is eenmaal het einddoel van alle Middelaarschap bereikt, zoodat dit vervalt, dan geeft de Middelaar ook Zijn Middelaarskroon aan God over en komt God rechtstreeks en onmiddellijk de glorie toe, die Hij als Souvereine Schepper en Herschepper van zijn schepsel vraagt.

Toelichting.

De beide eerste ambten zijn nu afgehandeld, alleen het laatste blijft over. Wij herinneren er bij voorbaat aan, hoe Christus als Middelaar de drie ambten opneemt, wijl ze oorspronkelijk op den mensch gelegd waren, door de zonde wegraakten en nu door Christus in onze plaats zijn opgenomen met het doel ze aan den mensch weer te geven.

Etymologisch leveren het grieksche en hebreeuwsche woord voor koning niet veel licht op, te minder, daar de etymologie van *βασιλεύς* en מֶלֶךְ niet vaststaat.

De grieksche lexicographen zeiden: *βασιλεύς ἐστιν ἡ βάσις τοῦ λεώ* — de basis van het volk — op zich zelf wel een schoone gedachte, analoog met wat Paulus leert, dat 't volk gebouwd is op Christus als fundament — maar tegenwoordig

geeft men deze afleiding prijs en gaat men liever terug tot den wortel van βάσις; βασιλεύς zou dan 't zelfde zijn als ons *hertog* (van *her* = heir, volk; en *tog* van tiegen, ziehen, gaan) en komen van den stam βα, βαίνω, die èn in 't Semitisch (בָּא) èn in 't Indogermaansch (βα) „gaan" beteekent en λαός; dus iemand, die aan 't hoofd des volks optrekt. Andere leiden λεύς niet van λεώς of λαός af, maar van een stam, die *steen* beteekent; dus: steenbetreder, wat dan te verklaren is uit de gewoonte, dat de koningen op een steen traden om hun eed aan 't volk te doen. De etymologie levert dus voor dit woord niet veel op.

Evenzoo is de hebreeuwsche stam מָלַךְ niet doorzichtig. De oudste verklaring is: מֶלֶךְ is יֹעֵץ raadgever, consiliarius, — een zin waarin מלך in de semitische dialecten voorkomt. Anderen wezen op den arabischen vorm „malaka" = possidere; weer anderen op den arabischen stam „maloka", scheiden, dus het begrip van richten, בִּין er in. Terwijl eindelijk nog anderen de מ niet tot den stam rekenden en het overschietende לְךְ 't zelfde achtten als הָלַךְ gaan, zoodat men dan dezelfde beteekenis zou krijgen als van βασιλεύς en hertog. Ook hier toont de onzekerheid, dat wij met de etymologie weinig vorderen kunnen.

De parallelle woorden van מֶלֶךְ zijn בַּעַל, אָדוֹן, שַׁר, אֱלֹהִים, מֹשֵׁל en in 't N. T. κύριος en κεφαλή.

Over בַּעַל waren de gevoelens lang gedeeld. Tegenwoordig zegt men, dat het geen Semitisch maar een Indogermaansch woord is, omdat *bala* in 't Sanskriet in denzelfden zin gebruikt wordt als בָּעַל; cf. 't latijnsche valere, valor, valens, Valentinus; 't is de krachtsidee, die op den voorgrond staat; het geweld, waarmee de בַּעַל als heidenkoning staat tegenover den מֶלֶךְ als Gods Koning.

אָדוֹן en מֹשֵׁל zijn twee woorden, die beide uitdrukken „kracht, sterkte" in den zin van „bevestigen" qui firmum, securum reddit populum; hij, in wien de zekerheid des volks rust.

אֱלֹהִים en שַׁר (van שָׂרַר en אֵל) drukken het hooge en verhevene uit.

In het N. T. wordt κύριος naast βασιλεύς genomen om het idee van het koningschap te verdiepen. Κύριος is meer dan βασιλεύς. is bezitter en eigenaar; het woord βασιλεύς kon 't begrip van 't koopen van zijn volk door zijn bloed niet uitdrukken en daarom moest er κύριος bij.

Daarnaast vinden wij κεφαλή — een uitdrukking, die nader onderzoek eischt, wijl ze een andere beteekenis heeft.

Velen (o. a. Ds. Adama van Scheltema) zeggen, dat κεφαλή een uitsluitend organische beteekenis heeft, dat men dus niet in eigenlijken zin van Christus

als koning spreken mag; het hoofd immers is een organisch deel, heeft wel invloed op, maar geen gezag of autoriteit over het lichaam.

Wij moeten daarom thans uit de Heilige Schrift aantoonen, dat κεφαλή niet alleen een organisch maar ook een autoritatieve beteekenis heeft.

In 't O. T. beteekent רֹאשׁ 't zelfde; zie Exod. 18 : 25: zij werden gesteld tot רָאשִׁים; dat is natuurlijk niet in organischen maar in autoratieven zin. Num. 14 : 4 evenzeer; beide malen wordt het verbonden met נָתַן, terwijl in de Efeserbrief evenzoo staat δίδοναι; hieruit blijkt dus, dat wij in den brief aan Efeze met een Hebreeuwsche expressie te doen hebben. Num. 25 : 15 de רֹאשׁ d. i. de koning van Mediam. Deut. 28: 13; hier staat רֹאשׁ tegenover זָנָב = staart; wie een neerlaag leed kreeg de staart — wie de overwinning behaalde, werd tot רֹאשׁ naar de hebreeuwsche voorstelling. In den volgenden zin wordt dit רֹאשׁ nader verklaard door de woorden: en gij zult slechts zijn לְמַעְלָה d. w. z. boven; uit de nadere definitie van רֹאשׁ blijkt dus, dat ook hier alle organisch begrip weg is en het eenvoudig zeggen wil: de overhand hebben. In vs. 44 vinden wij het omgekeerde, als Israël zondigde. — Josua 11 : 10; Richt. 10 : 18, 11 : 11; II Sam. 22 : 44; Ps. 110 : 6, 118 : 22; Hosea 2 : 2 (in den hollandschen bijbel 1 : 11) waar רֹאשׁ van Christus zelf gebruikt is en het begrip „hoofd zijn" niet gezegd wordt van de Kerk, maar van 't volk, waarbij alleen van een koning sprake kan wezen. רֹאשׁ komt dus in 't O. T. niet organisch maar met נָתַן en שׂוּם meest autoritatief voor.

En nu het N. Test. — I Cor. 11 : 3 wordt de man gezegd ἡ κεφαλὴ τῆς γυναικός te zijn. Dit kan natuurlijk nooit organisch genomen, maar moet uitsluitend autoritair bedoeld zijn; cf. de explicatie vs. 7. — Van Christus wordt κεφαλή gebruikt in Ef. 1 : 20—23, waar de apostel in 't voorafgaande niets dan autoriteiten opnoemt en nu zegt dat God al die autoriteiten onder Christus' voeten onderworpen heeft en Hem nu, met al die macht bekleed, als een ὑπὲρ πάντα aangesteld hoofd aan Zijn Kerk gegeven heeft. Ook hier is κεφαλή geëxpliceerd als bevattende in zich de ὑποτάξις, wat dus wederom de autoritaire beteekenis insluit.

Nu ontkennen wij niet, dat κεφαλή van Christus gezegd — ook een organische beteekenis heeft; maar hier ligt de fout onzer tegenstanders in, dat zij niet inzien, dat, waar in onze aardsche gebrekkige toestanden een hoofd er los op wordt gezet en autoriteit krijgt zonder organisch verband met het volk, in den hoogeren hemelschen toestand alleen Hij κεφαλή, d. i. *autoritair* hoofd kan zijn, die tevens *organisch* hoofd is.

Zie voorts Ef. 4 : 15 — waar alleen sprake is van de organische beteekenis en Ef. 5 : 23, waar weder de autoritaire beteekenis praedomineert. Daarom

volgt er ook in vs. 24, dat men Christus erkennen moet als κεφαλή, wat alleen op 't erkennen van zijn macht kan zien. I Col. 1 : 18 begint het met het organische en eindigt met het autoritaire; πρωτεύειν = principem esse; Col. 2 : 10 is het louter autoritair, vs. 19 enkel organisch.

Als saamvatting van dit alles mag dus geconstateerd, dat in het N. en O. T. het zijn van κεφαλή promiscue gebruikt wordt met het regem esse; dat het in het N. T. ook organisch gebruikt wordt van het verband tusschen Christus en zijn Kerk, maar zoo, dat de meeste plaatsen de autoritaire beteekenis hebben en slechts twee uitsluitend de organische toelaten.

En nu de zaak zelf

Het koninklijk ambt van Christus is een der meest ingewikkelde en moeilijkste problemen in de Dogmatiek. Men kan gerust zeggen, dat er bijna nooit over het koningschap van Christus gesproken wordt, of het is een dooreen laten vloeien van alle kleuren; een verwarde streng, waaraan geen opwinden is; een totaal gemis aan alle distinctie.

Daarom moet men beginnen met het genetisch op te vatten en daartoe moet uitgegaan, gelijk de § doet, van de absolute Souvereiniteit van God Drieëenig.

Wat is de absolute Souvereiniteitsidee? Dat is: geen macht boven zich te hebben; door geen band in de uitoefening van zijn macht belemmerd te worden, met alles wat om en bij mij is, te kunnen doen, wat ik wil. Dat is de absolute Souvereiniteit; niet in den zin van een grooten sterken man, die een zwak kind vermorzelen kan; maar die macht *rechtens* te hebben, zoodat ze hem niet kan betwist. Dat ligt in de woorden: „geen macht boven zich te hebben." De mensch heeft „de macht boven zich" van den rechter, die hem vonnist, als zijn misdrijf openbaar wordt. Er is dus niet alleen mee bedoeld de uitwendige physieke macht van den sterkste; maar een macht, die ook zedelijk vrij is; dat wil zeggen, hoe ik die macht ook gebruik, niemand kan mij ter verantwoording roepen, mijn vrijheid belemmeren of beperken. Macht en recht te zamen gevoegd zijn *gezag*. Is de Souvereiniteit dan *willekeur*? Neen, want er is geen andere Souvereiniteit dan in God en in God zelf is de Souvereiniteit gebonden aan Gods wezen, raad en belofte; maar dit weerspreekt de definitie niet, dat het is: „geen macht boven zich te hebben," want dat alles is geen macht boven of buiten God, want Gods wezen is niet buiten of boven God.

De apostel Paulus drukt die Souvereiniteit in Rom. 9 uit door de vergelijking van den pottebakker met het leem. Toch is deze vergelijking nog gebrekkig, gelijk alle beeld aan een verhouding onder menschen ontleend; de pottebakker is nog niet geheel vrij tegenover het leem; hij is gebonden aan den aard van

't leem; hij is niet Almachtig; kan het leem niet scheppen of veranderen. Maar toch is dit beeld het meest juiste, omdat hier de gebondenheid tot de kleinste en de macht tot de grootste proporties onder menschen mogelijk is gebracht.

Deze Souvereiniteit sluit dus in, dat, wilde God deze wereld wegdoen, een andere scheppen en ook deze weer verdoen, Hij daartoe vrij was; dat nergens, waar dan ook, een macht is, die Hem, 't zij rechtens, 't zij physisch, paal of perk zou kunnen stellen. Physisch kan dit niet — immers al wat buiten God is, is zelf creatuur en voorts zijn ook het recht en de wet als creatuur aan God onderworpen.

Daarom kan het doel van die Souvereiniteit ook nooit anders zijn dan zelfzucht. Alle Souvereiniteit, die geen zelfbehagen ten doel heeft, is geen Souvereiniteit. Stel ik het doel buiten God, dan is God aan dat doel onderworpen; door dat doel gebonden; dan beheerscht dat doel Hem. Dat is het, wat de Heilige Schrift zegt, dat God alle dingen om zich zelf geschapen heeft, ook den goddelooze tot den dag des kwaads. De liefde Gods is dus nooit anders dan zelfstreeling en kan nimmer een liefde zijn, die zich sensu finali bindt aan een object buiten God. Daarom eindigt ook elke richting, die van Gods liefde uitgaat, met Gods Souvereiniteit te vernietigen. Al schept God dus wezens met een eigen wil tegenover Hem; met macht om Hem te contrarieeren en Zijn toorn gaande te maken, dan is dit toch alles om Zijns zelfs wil, nooit om hen; dan is dit om glorie en eere te krijgen en zijn gerechtigheden te laten uitkomen, die eerst door die slagschaduwen heerlijk schitteren kunnen. Alle contrariëeren, dat God zich laat welgevallen, is dan ook alleen tijdelijk.

In dien zin wordt God de Heere dan ook voortdurend in de Heilige Schrift als koning geëerd. Men moet bij de behandeling der Heilige Schrift er dus wel op letten of het מֶלֶךְ van God, of Messiaansch gebezigd wordt. Alleen van het eerste kan hier sprake zijn.

Men zie Ps. 10 : 16 — waar van Jehova sprake is, die als koning zit; Ps. 29 : 10 (een natuurpsalm — dus ziende op God); Ps. 145 : 1 (evenzeer een natuurpsalm; men vergelijke vs. 11 en 13); Ps. 146 : 10. Nog omstandiger in Ps. 47 : 3 en Ps. 93 en 95 de expresse bezinging van de koninklijde δόξα des Heeren; Mal. 1 : 14.

Ditzelfde koningschap van God Drieëenig vinden wij ook I Tim. 1 : 17 en 6 : 15; Judas vs 4 en Openb. 19 : 6, waar overal de namen κύριος, βασιλεύς, δεσπότης op God toegepast worden, terwijl in I Tim. 6 : 15 de term ὁ μόνος δυνάστης gebruikt wordt om alles uit te drukken; d. w. z. dat er niet *velen* koningen zijn en *ook* God koning is, maar dat God *alleen* koning is; want koning (van

kunnen) is eigenlijk de letterlijke vertaling van δυνάστης (van δύναμαι). Βασιλεύς is meer het relatieve begrip ten opzichte van het volk; δυνάστης het absolute. Βασιλεύς was God van af de schepping; δυνάστης is God van eeuwigheid af.

Dat God ὁ μόνος δυνάστης is, sluit in, dat Hij ook alleen is ὁ νομοθέτης, wetgever, cf. Jac. 4 : 12 coll. Jes. 33 : 22, want νομοθέτης en δυνάστης zijn twee identieke begrippen. Νομοθέτης over iets te zijn, wil zeggen, dat men absoluut over iets te zeggen heeft; daarom is dat het eigen attribuut van den koning. Die νομοθέτησις aan den koning te onttrekken is vernietiging van zijn souvereiniteit. Daarom hebben onze vaderen er zoo nadruk op gelegd, dat het jus legis ferendae in de Kerk alleen aan Christus Jezus zou worden toegekend en niet aan concilies of synoden, die alleen reglementen kunnen maken.

Daaruit, dat God ὁ μόνος δυνάστης en ὁ εἷς νομοθέτης is volgt, dat Hij wetgever is voor de zichtbare en onzichtbare wereld, zoowel voor 't rijk des geestes als voor 't rijk van de stof (cf. Ps. 119 waar van de wetten Gods gesproken wordt in beiderlei zin; zie vs. 85 en vs. 91). Voorts is dat begrip van νομοθέτης absoluut, omdat God de Heere zich niet constitutioneel behoeft te richten naar anderer wenschen. Hij is een Koning, die zijn volk zelf geschapen heeft en het zoo heeft ingericht, dat het Hem in zijn wetgeving geheel vrij liet. Strijd tusschen zijn wetgeving en 't belang van 't volk kan er dus niet bestaan. Er is bij Hem eenheid tusschen de actie van scheppen en van wetgeven. Vandaar ook, dat de Heilige Schrift dat absolute van de vrijmacht Gods in de bepaling zijner wetten zoo kras mogelijk uitspreekt cf. Ps. 115 : 3. Die absoluutheid wordt zoo sterk mogelijk gesteld tegenover de beperktheid van al 't aardsche cf. vs. 4; de Almacht Gods tegenover de afhankelijkheid der afgoden, die maaksel van menschenhanden zijn. 't Zelfde in Spr. 16 : 4 God is los van elk doel buiten zich.

Waar wij in dezen paragraaf handelen over het koningschap van Christus, staat dus zoo sterk mogelijk op den voorgrond, dat er slechts één werkelijk koningschap is van Vader, Zoon en Heiligen Geest.

II. *God de Heere heeft in zijn Schepping heerschappij op het eene schepsel gelegd over het andere.*

Dit ligt in het begrip van organisme. Wanneer alle bestanddeelen alle momenten en elementen gelijk zijn aan elkander, dan is er geen organisme, dan is het een aggregaat. Nu is God de Heere geen koning over een atomenmassa, maar over een *rijk* en dat denkbeeld van *rijk* involveert het organisch begrip; involveert, dat er tusschen de verschillende bestanddeelen van de Schepping onderscheid bestaat en wel een zoodanig onderscheid, dat er een betrekking is van heerschappij des eenen en afhankelijkheid des anderen. In ons menschelijk lichaam is 't hoofd de baas, want

met ons hoofd denken wij en wat het hoofd denkt en wil moeten de andere leden volbrengen; ons hoofd *heet* daarom niet alleen רֹאשׁ maar *is* ook de רֹאשׁ van ons lichaam. Nu gaf God de Heere ook aan andere leden behalve aan het hoofd, macht over de functiën van het lichaam en hoe beter en harmonieuser die onderlinge maatschappij nu werkt, des te gezonder zijn wij. Wie aan de ondergeschikte deelen, bijv. aan de maag, die bestemd is om te dienen, de heerschappij geeft, verbreekt de harmonie; keert de van God gestelde orde om en wordt ziek.

Wat in het organisme van een mensch duidelijk is, geldt evenzeer in de natuur. Ook daar zijn rijken — en dat bedoelen wij, als wij spreken van delfstoffen-, planten- en dierenrijk. Ook in die rijken schonk God aan het eene schepsel heerschappij over 't andere. Het eerste begin daarvan zien wij in Gen. 1 : 16; aan de *zon* wordt daar מֶמְשֶׁלֶת d. i. heerschappij (van מָשַׁל heerschen) toegekend; en dat niet in figuurlijken zin, neen de zon *is* absoluut koningin in de natuur en heeft een zoo geweldige heerschappij, dat van haar gunst leven en dood, welvaart en ellende afhangt. Alles hier op aarde: plant, dier en mensch, doordringt zij met haar macht. De zon is dus niet als elke andere ster — maar God de Heere gaf haar heerschappij; wel niet een heerschappij door het *woord* (gelijk bij een aardschen koning) maar door haar stralen; doch daarom geenszins minder reëel of wezenlijk. In Ps. 136 : 8 vinden wij dit weer.

Gelijk nu in de heele natuur de zon heerschappij voert, zoo is in het plantenrijk de *ceder* de koninklijke plant Jer. 22 : 15. Er is daar sprake van een koning, die „zich met den ceder vermengd had" en nu een hoogere heerschappij over de volkeren najoeg. „Zich met den ceder vermengen" is een symbolische uitdrukking, voor wat wij zouden noemen: den ceder opsteken — gelijk Napoleon adelaars op zijn veldteekens schroefde en andere veroveraars een leeuw. In Hoogl. 5 : 15 staat 't zelfde: gelijk onder alle boomen des velds de ceder uitverkoren is, is Hij, de Bruidegom, onder de menschen uitverkoren.

Evenzoo is onder de metalen het goud door God met heerschappij bekleed. Dat zien wij in Job 37 : 21 en 22; in vs. 21 is sprake van het licht, dat niet gezien wordt, omdat donkere wolken de zon bedekken; maar nu komt er een wind en vaagt de wolken weg, zoodat de hemel weer rein wordt. In vs. 22 wordt het effect daarvan beschreven: in 't Noorden komt goudglans en nu openbaart zich de heerlijke glorie Gods. Hier is het goud dus genomen als expressie voor de majestas Dei — als zinnebeeld van Gods koninklijke δόξα.

Sterker nog wordt dit, als wij komen tot de bezielde wereld. Zoo ontmoeten wij in de dierenwereld vier wezens: stier, leeuw, arend en mensch, die de dragers van de majestas Dei zijn. Dat de leeuw zinnebeeld is van de koninklijke

majesteit, kan men zien aan Salomo's troon, waarop aan beide zijden zes gouden leeuwen waren opgesteld; in de woestijn aan Juda's banier, die als koningstam tot symbool een leeuw koos; aan de profetie, waarin de koning, die komen zou, voortdurend met het beeld van een leeuw wordt aangeduid en voorts aan de taal van alle volkeren, die den leeuw den koning des wouds noemen cf. Prov. 30:30; Mich. 5:7. Er is maar één uitzondering in de Heilige Schrift nl. in Job, waar de „behemooth" als het sterkste dier en als het toppunt van majesteit geschilderd wordt — maar overigens is er volkomen overeenstemming tusschen de symboliek van alle volkeren en die der Heilige Schrift in dit opzicht.

Wat de leeuw is in het woud, is de stier op de weide. De sterke stieren van Basan, de kalveren der volkeren in Ps. 68 : 31 genoemd, zijn dan ook de symbolische uitdrukkingen voor de koningen der heidenen.

Onder de vogelen is de adelaar koning; gelijk men zien kan in Ezech. 17:3 en 7 en ook alle volkeren het leeren.

Terwijl eindelijk de mensch onder alle zoogdieren het heerlijkste is, dat gevonden wordt.

Die 4 wezens nu zien wij ook optreden in de wonderlijkste gestalte der Cherubijnen, elk met eigen zin en beteekenis.

In 't *rund* is niet de priesterlijke idee, maar de scheppingsmacht aangegeven. In den *leeuw* de allen tegenstand overwinnende overmacht. In den *adelaar* de Alwetendheid en Alomtegenwoordigheid en in den *mensch* het geestelijk domineerend element.

Dat in den *stier* het scheppingsvermogen aangegeven is, is een symboliek, die naar twee zijden gaat: 1e wat de stier zelf betreft, wijl hij de arator is, die maakt, dat het graan uit de aarde opspruit; die in de doode aarde het leven wekt; en 2e wat het vrouwelijk rund betreft, door den zeldzamen overvloed van melk, die 't geeft. Vandaar dat bij alle volken in 't Oosten de Apis, de stier, 't gouden kalf enz. aanduidingen zijn van de macht der Godheid, die alles doet uitspruiten en te voorschijn komen.

De *leeuw* is het beest, dat in den strijd staat en altoos geteekend wordt als brullende en verscheurende; het symbool van de onverzettelijke majesteit, waartegen geen tegenstand baat.

De *adelaar*, die met zijn fijn oog onmetelijke afstanden doorziet en een klein schaap gewaar wordt, is het prachtige beeld van de koninklijke majesteit, die alles in zijn rijk doorziet en omvangt, terwijl zijn snelheid van vlucht symbool is van de koninklijke majesteit, die in de verzorging van de uiterste deelen van zijn rijk door niets belemmerd wordt en overal tegenwoordig kan zijn.

Eindelijk de *mensch* als aanduiding van die macht, die met de kleinste middelen en de minste stof de grootste werking doet.

Deze 4 vinden wij nu terug bij de Cherubijnen, waarvan sprake is in Ex. 25 : 18, 19; Ezech. 1 : 5—10 en Apoc. 4 : 6 en v.v. In Ex. 25 : 18—22 wordt door God aan Mozes bevolen twee Cherubijnen te maken, die elkander aanzagen, elk met twee vleugels, waarmee ze de Ark overschaduwden en die te plaatsen op het verzoendeksel, terwijl in vs. 22 die beide Cherubim worden aangewezen als de plaats van de tegenwoordigheid des Heeren, waar Hij zich openbaren zal. In Ezech. 1 : 5—10 vinden wij een uitvoerige beschrijving van de Cherubijnen; ze worden daar beschreven niet alleen als met vleugelen en met glans (gelijk in Exodus reeds staat, met dit verschil dat de glans daar door זָהָב, hier door gepolijst koper wordt weergegeven), maar ook wordt melding gemaakt van koppen van een leeuw, stier, arend en mensch — en dat in een samenstel, welke wij ons niet voorstellen kunnen; 't is dus een symbolische beschrijving van een hemelsch wezen, dat in onze aardsche vormen niet weer te geven is en daarom door analogie met aardsche dingen zoo ongeveer wordt aangeduid. Evenzoo Apoc. 4 : 5—10.

Nemen wij nu deze mysterieuse teekening eenerzijds en zien wij anderzijds, hoe de Cherubs in de Schrift voorkomen als de paarden, waarop God rijdt — en bedenken wij dan, dat een ruiter iemand is, die zijn paard geheel in zijn macht heeft en zich nu door de kracht van zijn paard veel sneller en met veel meer klem overal weet te doen brengen, dan begrijpen wij, wat de Heilige Schrift zeggen wil, als ze zegt, dat de Heere God op de Cherubs *zit* cf. Ps. 80 : 2 en 99 : 2; het יֹשֵׁב כְּרוּבִים staat parallel met het מֶלֶךְ zijn; 't is 't denkbeeld van 't zitten op een levenden troon — d. w. z. een saamvoeging van 't zitten des Konings op zijn paard en op zijn troon: op zijn paard om krijg te voeren; op zijn troon om recht te spreken; die beide begrippen worden dus saamgevat in dit ééne: den uit dieren saamgestelden troon. Die cherubijnen zijn dus de uitdrukking van Gods Opperheerschappij, vandaar dat zij altoos roepen: Ἅγιος ὁ παντοκράτωρ (Apoc. 4). De Seraphijnen daarentegen zingen iets anders: „Heilig, Heilig, Heilig is de Heere der Heirscharen, de gansche aarde is van zijne heerlijkheid vol".

De Cherubijnen zijn dus de lofzingers van Gods Souvereiniteit en Almacht. Ze hebben daarom in de Heilige Schrift drieërlei plaats, 1e de troon Gods; 2e het paradijs; 3e de kapporeth. Dat ze bij den troon van God zijn, spreekt vanzelf, maar wat doen ze bij den כַּפֹּרֶת? Ze vertegenwoordigen daar de opstanding. Er is in den val nl. tweeërlei: de schuld en de ellende; de verdoemelijkheid en de dood. En nu is het juist τὸ ὑπερβάλλον μέγεθος τῆς δυνάμεως τοῦ Θεοῦ (Ef. 1 : 19); dat Hij Christus uit den dood heeft opgewekt, daar kwam

Zijn Opperheerschappij meer in uit dan in heel de Schepping van hemel en aarde. Waar nu in het Heilige der Heiligen de wet ligt als representant van onze schuld, daar ligt op die wet de כַּפֹּרֶת met bloed als teeken der verzoening en daar spreiden over die כַּפֹּרֶת de Cherubijnen hun vleugels uit als beeld van de Almogendheid Gods, die over zonde en dood triomfeert. Daarom zijn ze ook in 't paradijs, opdat de mensch niet ete van den boom des levens.

Immers waar de mensch gevallen is, treedt de Almachtige werking van God in om den mensch te redden en moet dus verhinderd, dat de mensch probeert zich zelf te redden, want dan is de redding onmogelijk. Daarom komen de Cherubijnen om den Arminiaan en Pelagiaan af te snijden en den weg door God ter zaligheid beschikt open te houden.

III. Waar nu alzoo de koninklijke majesteit Gods door hem almachtiglijk uitgesproken ligt in deze 4 dieren — treedt in de Schepping zelve de mensch op als de door den Heere gestelde persoon, waarin Hij zijn Souvereiniteit legt. — Waar staat dat nu in de Heilige Schrift vermeld en hoever strekt die Souvereiniteit zich uit?

Zie daarvoor Gen. 1 : 26, 28 „en God zegende hem," d. w. z. God sprak en deelde door dat spreken den mensch kracht mede en zeide tot hen: „vervult de aarde en onderwerpt haar en hebt heerschappij over de visschen enz." Dat is de toekenning van de Souvereiniteit aan den mensch — dat is de kroning van den mensch; daar wordt de מֶמְשָׁלָה op hem gelegd. Cap. 2 : 19, 20 vinden wij, dat God het eerste teeken van die Souvereiniteit door Adam voltrekken laat. De dieren worden als onderdanen bij Adam hun koning gebracht en ontvangen van hem hun naam. In Gen. 2 : 15 zien wij hoe Adam als vestingcommandant van het paradijs wordt aangesteld. Het paradijs wordt bestookt door daemonen; de dieren en planten kunnen hen er niet uit houden; de mensch wel; de mensch moet daarom het paradijs voor God bewaren. Dit bewaren drukt dus de koninklijke macht uit, met het doel, waartoe zij geschonken werd er bij. In Gen. 9 : 2 wordt 't zelfde gezegd als in Gen. 1 : 28.

In Ps. 8 : 2 is eerst sprake van de instraling van Gods majesteit in de wereld en daartegenover is de mensch klein en hulpeloos, maar toch is hij een orgaan, waardoor God zijn glorie openbaart. In vs. 3 wordt dus niet op het schreeuwen van een zuigeling gedoeld, alsof dàt God eere zou brengen, maar wordt gezegd: in den mond van dat wichtje hebt Gij potentieele kracht gegrond tegenover de wederpartijders. In vs. 4 en 5 vraagt de Psalmist; wat is de mensch, dat Gij hem gesteld hebt tot eene gedachtenis (de vertaling, „dat Gij zijner gedenkt" is min juist). Gij hebt hem iets minder gemaakt dan de Elohim, doch bijna gelijk. En nu vs. 6 — terwijl Gij aan de dieren alleen

een kop geeft, hebt Gij hem, die kleine, nietige mensch een kroon gegeven — dat is: met eere en heerlijkheid begiftigd. En waarin bestaat die eere nu, waarmee God den mensch in het paradijs bekleed heeft? Dat zegt vs. 7: alles hebt Gij aan hem als koning onderworpen (d. w. de uitdrukking zeggen: onder zijne voeten stellen; in 't Oosten zat de koning op een troon en kroop de onderdaan naar zijn voeten toe).

Wij hebben dus gezien hoe aan den mensch als mensch in het paradijs macht gegeven was over al het geschapene en hoe na den zondvloed deze machtsoverdracht hernieuwd is.

De bijeenvoeging van Gen. 1 : 27 en 28 is zoo in 't oogvallend, dat de Socinianen er door verleid wierden het wezen van het Beeld Gods in dit dominium te stellen en wel daarin uitsluitend. Op dit punt is in den dogmatischen strijd met de Socinianen zeer de nadruk gelegd; de Christelijke Kerk heeft dit ten zeerste bestreden, maar daardoor hadden zij tevens gelegenheid om zich over dit dominium uit te spreken. En heeft de Kerk nu gezegd: gij vergist u ten eenenmale; in het beeld Gods ligt geen dominium in? Neen, zij gaf toe, dat blijkens het verband tusschen Gen. 1 : 27, 28 dominium lag opgesloten in dat geschapen zijn naar Gods beeld, maar zij beweerde tevens, dat in dat dominium het beeld Gods niet opging.

Aan den mensch is dus over de aarde de heerschappij toevertrouwd, maar tevens blijkens de Heilige Schrift over nog meer, want ook de engelen worden aan hem onderworpen. I Cor. 6 : 3 zegt Paulus als een bekende zaak, dat de menschen de engelen oordeelen zullen; wie nu de κρίσις over iemand heeft, heeft ook Souvereiniteit over hem, want de rechtspraak is een inhaerent attribuut van de Souvereiniteit. In Hebr. 1 : 14 worden de engelen genoemd: „gedienstige geesten uitgezonden tot dienst dergenen, die de zaligheid beërven zullen"; waar dus de verhouding van de engelen tot de nieuwe menschheid besproken wordt, wordt van hen gezegd, dat zij bij de uitverkorenen geroepen zijn tot λειτουργία; zoodat dus de uitverkorenen boven — zij onder staan. Matt. 18 : 10 is sprake van de μικροί — dat zijn wederom de leden van het nieuwe organisme der menschheid. Daarom doet ieder zonde, die tegenover hen καταφρόνησις heeft, d. w. z. laag op hen neerziet, een lagen dunk van hen heeft. Een mensch mag niet laag neerzien op hen, die hoog zijn en nu worden die μικροί daarom zeer hoog gesteld, ja er wordt ook gezegd, dat de engelen van *hen* zijn: οἱ ἄγγελοι αὐτῶν, niet zij van de engelen; gelijk men niet spreekt van de mevrouw van die kamenier, maar de kamenier van die mevrouw. De ἄγγελοι treden dus hier dienend op. Evenals nu de mensch macht heeft over de goede engelen, zoo ook over de geheel andere sfeer van geesten, die in 't kwade omsloeg. In Luc. 10 : 17—20 is dit 't duidelijkst te zien. De bedoeling

hiervan is deze: de ὑποτάξις van het schepsel aan den mensch is den mensch in het paradijs tot zonde geworden; de ὑποτάξις van het schepsel opnieuw aan den nieuwen mensch gegeven, is dus weder verleiding tot hoogmoed en waar de mensch nu in die ὑποτάξις jubelt, en Christus voelt, dat de duivel hiervan gebruik zou kunnen maken, daar zegt Hij: niet dit, dat gij onderworpen *hebt*, moet u oorzaak van vreugde zijn, maar dit, dat gij aan God onderworpen *zijt*.

In I Cor. 14 : 32 is weer van een ander schepsel sprake. Er zijn nl. krachten in de zichtbare en onzichtbare wereld; in de zichtbare b.v. magnetisme, in de onzichtbare — niet persoonlijke, maar onpersoonlijke geesten, (gelijk wij zeggen daar heerscht een geest van gezelligheid, liefde, vroomheid enz.). Welnu die onpersoonlijke geesten vormen een afzonderlijk deel van het geschapene en ook daarover heeft de mensch macht gekregen. Er is een πνεῦμα van de profetie, van de gebeden, enz., maar ook die machten mogen den mensch niet beheerschen, maar hij moet hen beheerschen.

Pred. 8 : 8 lezen wij, dat de mensch in zondigen toestand, die macht kwijt is. Schijnbaar spreken I Cor. 14 : 32 en Pred. 8 : 8 elkaar lijnrecht tegen. Hier is het, dat de mensch geen macht heeft over de geesten, daar dat de geesten den profeten onderworpen zijn. De oplossing ligt hierin, dat Pred. 8 : 8 den toestand van den zondaar schildert (immers er volgt: de mensch heeft geen heerschappij over den dag des doods — en in 't paradijs was geen dood) terwijl de profeten door den Geest des Heeren de oude macht terug erlangden.

De positie van den mensch is dus feitelijk die, welke in Art. XII van onze Confessie is aangegeven: dat alles den mensch zal dienen, opdat de mensch zijnen God diene. Opdat de mensch עֶבֶד יְהוָה zou zijn, werd alles gesteld tot een עֶבֶד אָדָם; hij moest de vrucht van dat alles omzetten in lof en eere voor Zijnen God.

Die op den mensch gelegde heerschappij was een organische; dus niet zoo, dat als er later dertig of veertig menschen kwamen, elk dan een stuk van de wereld kreeg. Adam was als organisch koning gesteld; daarom heet hij אָדָם *de* mensch. Het koningschap op den mensch gelegd, vloeit af op het geheele geslacht als zoodanig, niet op de individuen. Dit zien wij bij Eva terstond; Gen. 1 : 28 staat niet רְדֶה maar רְדוּ; Adam en Eva moeten *samen* heerschen. Adam moest om zijn heerschappij te ontwikkelen zich vermenigvuldigen. Onmiddellijk gaat aan het רְדוּ vooraf: „vermenigvuldigt u," en waar nu die vermenigvuldiging wederom afhangt van Eva, daar geldt dus het רְדוּ ook van Adam en Eva beide als representanten van het menschelijk geslacht. In het paradijs nu was voor Eva wel afhankelijkheid van Adam als hoofd van het menschelijk geslacht, maar Adam had geen maritale macht over Eva.

Die organische souvereiniteit op Adam gelegd zien wij nu alleen negatief in den dood, die van Adam op alle schepselen overgegaan is. Als I Cor. 15 de triomfkreet van den mensch aangeheven wordt tegen dood en hel, dan is dat de triomfkreet van een, die voelt, dat hij eens onder gelegen heeft, maar nu zich ontworsteld heeft, den voet op 's vijands nek zet en uitroept: waar is nu uw macht?

De dood is de meest absolute tegenstelling van de Souvereiniteit. Uit Rom. 5 : 12 zien wij dat die dood niet afzonderlijk op elk individu is gekomen maar δι' ἑνὸς ἀνθρώπου, d. w. z. in organisch verband in de wereld is gekomen en nu uitgebreid is over allen cf. Rom. 8 : 19, 20. Hier is wederom sprake van een ὑποτάξις; waar ὑποτάξις is, is souvereiniteit; alle schepsel is onderworpen, vroeger aan den mensch; nu aan de ματαιότης. In de tweede plaats constateert dit een δουλεία, een slavernij, waarin de mensch δοῦλος is geworden van de φθορά. Hoe kan nu de κτίσις aan die Souvereiniteitsmacht van het verderf onttrokken worden? Als de τέκνα τοῦ Θεοῦ tot ἐλευθερία komen; d. w. z. als Adam weer opstaat en het natuurlijk verband weer hersteld wordt. De κτίσις was door God aan den mensch onderworpen; de onderwerping aan Satan is dus een onderdrukking, een overheersching, waarvan het schepsel verlost moet worden. Dat nu zal geschieden als de ἐλευθέρωσις, de ἀποκάλυψις van de kinderen Gods plaats vindt, d. w. z. wanneer de kinderen Gods weer als koningen zullen uitkomen. Nu is er nog een κάλυμμα over hun kroon, maar als de ἀποκάλυψις zal gekomen zijn en zij openlijk hun kroon dragen en heerschappij uitoefenen, dan zal ook het schepsel weer gelukkig zijn, dat nu met opgestoken hoofde die toekomst verbeidt.

De toestand is dus deze, dat de menschheid naar het scheppingsbestel עֶבֶד van God en מֶלֶךְ van de schepping was; dat hij door de zonde ophield עֶבֶד van God te zijn en werd δοῦλος τῆς φθορᾶς.

Slaan wij nu Ex. 20 : 2 op, dan ligt in de uitdrukking „uit het diensthuis uitgeleid" de verlossingsidee. (מִבֵּית עֲבָדִים). De slavernij werd gesymboliseerd in 't diensthuis van Egypte; en de verlossing is, dat God de Heere hen uit dat huis, waar ze עֲבָדִים waren, uitbrengt en ze maakt tot מְלָכִים.

Vandaar dat de Heere Jezus in Joh. 8 : 34 zegt: „een iegelijk die de zonde doet is een dienstknecht der zonde." Op 't zelfde oogenblik, dat Adam zonde deed in het paradijs, hield hij op koning te zijn en werd δοῦλος τῆς ἁμαρτίας; toen is hij uit het huis van God uitgegaan en overgegaan in het huis der knechten (בֵּית עֲבָדִים). De verlossing bestaat dus daarin, dat de Zoon hem vrijmaakt, d. w. z. hem uitvoert uit het diensthuis en terugbrengt in Gods huis. En als de Joden hier nu op antwoordden, dat zij toch het zaad Abraham's

waren, dat uit Egypte uitgeleid was, dan toont Christus hun, dat die uitleiding uit Egypte slechts symbolisch was en de eigenlijke verlossing eerst nu door den Zoon geschied is.

In Rom. 6 : 16 zegt Paulus 't zelfde; Adam is gaan zondigen en door dat feit zelf van eenmaal gehoorzaam te zijn geweest aan Satan, heeft hij zich voor God aan Satan's slavernij onderworpen, terwijl de verlossing is, dat hij weer wordt עֶבֶד יְהוָה.

In II Petrus 2 : 19 ᾧ γάρ τις ἥττηται, τοῦτῳ καὶ δεδούλωται; d. w. z. wanneer men met iemand geworsteld heeft en hij heeft overmacht, dan is men hem onderworpen.

Gen. 3 : 14, 15 vinden wij dan ook de onttroning van den mensch en het stellen van hem onder de zichtbare wereld. Dat is de diepe ellende van de zonde, dat zij den generaal afzet en een gemeen soldaat tot generaal maakt. De stof wordt machthebber over Adam; het lichaam over den geest; de aarde over het lichaam. Die heele pericoop teekent dus de afzetting van den koning en zijn onderwerping aan de machten, waarover hij eerst geheerscht had. Dat is de diepe smaad van den dood; en daarom is de opstanding van Christus niet alleen onze verlossing, maar ook onze glorie, staande tegenover die schande door Adam ondergaan.

Het Middelaars-koningschap van Christus vervangt onmiddellijk dat van den mensch, na diens onttroning en wel op drieërlei wijs: 1e door de macht, die de geest van den mensch in geloof, wetenschap enz. geoefend heeft; 2e door de autoriteiten in gezin, geslacht en natie; 3e door de schepping van Israël en het instellen van het koningschap in Sion, dat nog voortduurt. (cf. de §).

Bij deze quaestie hebben wij uit te gaan van den historischen loop der zaken. Ze is in de Kerk aan de orde gekomen door den strijd met de Socinianen, die Christus' godheid ontkenden als voortvloeiende uit zijn wezen, maar beleden, dat Hij een godheid gekregen had als loon op zijn werk, terwijl ze die godheid dan verklaarden van de Majestas deitatis — in gelijken zin als de rechters in Israël ook „Elohim" heetten. Daarmee hing saam, dat zij er nadruk op legden, dat Christus' koningschap pas begon bij zijn hemelvaart. Ter bestrijding van die dwaling spitste de Kerk er zich dus op om aan te toonen, dat Christus' koningschap reeds vroeger bestond. Wel voerde de Kerk het niet terug, gelijk de § doet tot op de Schepping, maar tegenover de Socinianen hield de Kerk toch vol, dat Christus' koningschap reeds voor zijn hemelvaart begon.

De bewijzen daarvoor putten onze theologen:

1e uit Joh. 18 : 37, waar Jezus, door Pilatus ondervraagd, niet antwoordde: Ik zal koning worden, maar: „dat ben Ik, ja meer nog: hiertoe ben Ik geboren,"

zoodat Hij hier zijn koningschap tot zijn geboorte terugleidt. In verband daarmee wezen ze

2e op het feit in Matt. 2 : 2 medegedeeld, dat magi uit het Oosten kwamen om te onderzoeken naar den *geboren* koning der Joden; dat zij Hem wierook, goud en myrrhe brachten en dat die hulde Hem niet gold als Gods Zoon, maar als koning. Een moment, waarop in de kerstprediking niet genoeg gelet wordt. Ze kwamen niet om Christus als hun verlosser te aanbidden, maar om Hem als koning te eeren.

3e op Matt. 1 : 21, dat de engel, die de geboorte des Heeren aankondigde, hem aankondigde als een, die *zijn volk* verlossen zou — en wie een eigen volk heeft, *is* Koning. Vandaar dat ook reeds in de Messiaansche proietie Jes. 9 : 5, 6 het kind optreedt als dragende den naam „koning, en de heerschappij is op zijne schouders."

4e wezen zij er op, dat blijkens Matth. 21 : 4, 5, toen de Galileërs bij Jezus' intocht in Jerusalem Hem als koning eerden, door het Hosanna te zingen en palmtakken voor Hem neer te werpen — Christus hen niet bestrafte, maar die hulde aannam.

5e dat de Heere niet alleen na zijn opstanding in Matth. 28 : 29 maar ook vóór zijn sterven cf. Matth. 11 : 27 verklaard heeft, dat de Vader Hem alle dingen overgegeven had.

Waar uit al deze gegevens blijkt, dat het koningschap van Christus niet pas na Zijn hemelvaart begon, maar reeds aanwezig was, tijdens zijn omwandeling op aarde, daar blijkt uit andere plaatsen, dat dit koningschap nog teruggaat tot vóór de incarnatie. Zie hiervoor

1e Matth. 22 : 43, 44, 45, waar de Heere Jezus in een twistgesprek met de Phariseën er op wijst dat David den Messias reeds heeft geëerd als zijn Heer, die boven hem stond, waaruit blijkt, dat Christus in Davids dagen reeds koning *was*.

2e Joh. 17 : 5 en 24, de δόξα, die Christus na den hemelvaart verkreeg, was niet toen pas ontstaan, maar was eene δόξα, die potentieel reeds door Hem van de grondlegging der wereld af verkregen was. Hier is dus niet sprake van de goddelijke δόξα; die kan nooit gegeven worden; die is in Gods wezen inhaerent. Alle gegeven δόξα is eene, die voortvloeit uit-de op Christus gelegde koningsmajesteit, waarvan hier dus sprake zijn moet (cf. vs. 24 ἣν δέδωκάς μοι).

Eindelijk moet hier nog bij gevoegd, dat, wat ons van Melchizedek geleerd wordt, toont, dat hij dit koningschap e constitutione Mediatoris bezat. Immers waar zijn priesterschap intrad, terstond na den val, blijkt dit ook van zijn koningschap, dat met het priesterschap onafscheidelijk verbonden was.

Nu spreekt het intusschen vanzelf, dat dit niet zoo mag opgevat, alsof Christus vóór zijne incarnatie in den hemel hetzelfde had als na zijn hemelvaart. De

Heilige Schrift leert ons uitdrukkelijk, dat Hij om zijn lijden en dood een naam kreeg ὑπὲρ πᾶν ὄνομα. De vraag is dus, hoe wij beide momenten moeten in overeenstemming brengen èn dat Hij vóór de grondlegging der wereld 't reeds had èn dat het toch na zijn hemelvaaart een nieuwe phase is ingetreden. Dat nu ligt in het ὄνομα ; ὄνομα is wat tot erkenning komt ; vóór de incarnatie was het potentia — na de verheerlijking actu. 't Best kan men dit duidelijk maken, door het zoo te onderscheiden, dat Christus nu regeert door intermediair van zijn eigen menschelijke natuur, terwijl Hij het daarvóór deed door de te hulp genomen personen van menschelijke koningen. Evenals Christus vóór zijn incarnatie zijn profetisch ambt door de profeten en zijn priesterlijk ambt door de priesters bediende, zoo oefende Hij ook zijn koningschap uit door schepselen, niet door de propria assumpta humana natura ; niet immediate of directe dus — maar instrumenteel.

Vraagt men, waar in de Schrift het moment is, waarop Christus zijn koningschap 't eerst toont, dan wijzen wij op Gen. 3 ; 15. Immers die woorden zien niet alleen op de verlossing des menschen, maar ook op zijn koninklijken triomf. Die worsteling tusschen twee machten, waarbij de een des anderen רֹאשׁ vernietigen zal, toont, dat die eene koninklijke heerschappij bezitten zal ; de רֹאשׁ van Satan is niet zijn kop, maar zijn *macht*. In het „vermorzelen" van de רֹאשׁ ligt dus opgesloten, dat in het „zaad van Eva" de koninklijke macht school.

Thans zullen wij nog de instrumenteele wijze, waarop Christus dit Koningschap vóór zijn incarnatie uitgeoefend heeft, in haar drie stadiën nagaan.

1e *de gedeeltelijke heerschappij die den mensch gegeven is over de creaturen.* Dit hoort tot het algemeene terrein der genade. Waar de mensch na den val macht wist te ontwikkelen om 't geweld van stroom en storm, element en dier te bedwingen, daar hebben wij in die ontwikkeling te doen met koninklijke macht en het is die koninklijke macht, die ook in Christus Jezus was cf. Joh. 1 : 4. Die macht nu, die de mensch uitoefent als zondaar, is een andere macht als die van Adam in 't paradijs. Die van Adam was direct en organisch ; die van den zondaar is indirect en mechanisch. De tegenstelling tusschen die beide machten komt het best uit, als men let op den vloek in de Heilige Schrift uitgesproken tegen guichelaars, slangenbezweerders, toovenaars enz. Immers wat de magi van het Oosten, de mysteriën van Egypte, heel de heidensche cultus beoogden, was door geheime machten het schepsel te bedwingen. Sporen van die adamitische macht zijn nog aanwezig ; cf. enkele menschen, die macht hebben door blik of woord wilde dieren te temmen ; de biologie en 't mermerisme. In die verschijnselen moet dus tweeërlei onderscheiden, de sporen uit 't paradijs, brokstukken uit de ruïne, die God overal liet — èn valsche naboot-

sing (van de magi). Het laatste is daarom verboden, wijl het een zich onttrekken is aan den vloek des Heeren. Het onderscheid tusschen de koninklijke heerschappij van Adam en die van ons ligt in de woorden : *in het zweet* d. w. z. door inspanning moet alles bewerkt en dan is het resultaat ook nog maar ten deele te bereiken. Voor den val had de mensch het eenvoudig voor 't nemen.

De koninklijke machten, die (na den val) in 't leven traden zijn :

a. heroïsme — een macht, waaraan men in onze eeuw ontwend raakt, maar die in den eersten tijd een der grootste machten in de saamleving was en waarin de koninklijk macht van het paradijs het meest nawerkte. Het kreeg zijn Abläufer in moed, evenzeer een gave der algemeene genade ; een gave sine qua uitoefening van koninklijke heerschappij onmogelijk ware geweest. Vooral heeft het nog twee Abläufer in de ontwikkeling van lichamelijke kracht en het zich dienstbaar maken van ijzer, verstand enz. om door slimheid en geweld wilde dieren, de machten der natuur enz. te overmeesteren. Nadat die strijd met de wilde dieren enz. gevoerd was, kwam de groote strijd tegen de zee — een der grootste evenementen in de samenleving, waarin hetzelfde heroïsme, maar gewijzigd optrad. Nadat zoo de groote natuurmachten overwonnen waren, kwam de macht om de natuur te beluisteren, te onderzoeken, haar wetten na te gaan, haar te analyseeren en zoo haar in elk opzicht te onderwerpen. Toen dit doel bereikt was, is

b. in *wetenschap* en *kunst* een nieuwe openbaring van de koninklijke heerschappij opgetreden. Waar nl. de vroegere worsteling de overwinning schonk over de *verschijning*, gaf de wetenschap die macht over de *idee* in de verschijning en nog sterker macht bood de kunst om tegenover de natuur, die den mensch overblufte en neerwierp, den mensch te doen optreden met macht. Kunst en koning zijn woorden van één stam.

c. ook *handel, nijverheid* enz. zijn bestanddeelen van de algemeene genade en middelen, waardoor Christus zijn koninklijke heerschappij openbaarde.

Wij raken hier aan het zoo vaak verwaarloosde en toch zoo belangrijke vraagstuk over de verhouding tusschen Christus en het leven der menschheid buiten Hem. Wij zullen nu voelen, hoe al het heidensche leven, de wereld van vroeger en nu, niet buiten Christus ligt, maar integendeel een element is van Zijn koninklijke Majesteit. Hoe dus de Christelijke Kerk tegenover de ontwikkeling van Grieken en Romeinen, Babyloniers en Indiers niet moet optreden, als had dit alles geen beteekenis, als ware het zonder zin en bedoeling, maar integendeel te erkennen heeft, dat, hoewel dit alles in zonde gedompeld is dat dit alles, afgescheiden van die zonden, op zich zelf niets is dan de openbaring van de heerschappij, die God tot verheerlijking van Christus' koningschap aan de gevallen menschelijke natuur geschonken heeft. Dan zal men begrijpen, hoe elk volk der oudheid (en ook nu) momenten in zich bevat, die in 't bestel van Gods bestuur vaste beteekenis hebben

ook voor de Christelijke Kerk en hoe handel en scheepvaart, nijverheid en industrie alle tropeeën zijn van de heerschappij die Christus uitoefent. Die scherpe scheiding zal verdwijnen en men zal begrijpen, dat er tweeërlei koningschap van Christus is — die in 't rijk der algemeene en die in 't rijk der bizondere genade. 't Is daarom, dat in betere tijden, bij het te water loopen van een schip gebeden wierd, dat handel en nijverheid gilden bezaten, die aan de Kerk verbonden, de gebeden der Kerk verzochten en hoe alle handeling aan de Academien geschiedde „in nomine Sanctae Trinitatis".

Wij zien als proef op de som hoe overal, waar de eere van Christus beleden wordt, de heerschappij van den mensch over de natuur reuzenschreden doet en omgekeerd. Vergelijk slechts het Christelijk Europa en Amerika met het heidensch Azië en Afrika, en vraagt men, waar meer de natuur over den mensch heerscht, dan is het antwoord gegeven. De vrucht van kunst en wetenschap, van ontdekking en uitvinding in de Christelijke landen gedaan — voert de mensch juist onder de heerschappij van de natuur uit en doet hem over haar heerschen — terwijl waar Christus' naam niet beleden wordt, de mensch al meer slaaf wordt van de natuur en de zinnelijkheid.

Wat nu het verband betreft tusschen 't rijk der natuur en dat der genade is de tweeërlei weg aangegeven in Huram en Bezaleel. Beide kregen kunstvaardigheid in allerlei werk. Huram was kopersmid in Tyrus en ging naar Salomo om 't metaalwerk te gieten voor den tempel; terwijl Bezaleël een Israëliet was, die 't werk van den tabernakel volbracht. Bij Huram is het de geleidelijke vrucht in 't rijk der algemeene genade; bij Bezaleël en Aholiab zijn het buitengewone ad hoc verleende gaven van God aan Zijn volk.

2e *het regiment der volken*, is het tweede punt waarin Christus' koningschap uitkomt. Het bestaat hierin, dat God na den val in zonde en om der zonde wil de autoriteit van menschen over menschen in 't leven riep. Die bestond vroeger niet. In een zuiveren paradijstoestand is geen heerschappij van menschen over menschen denkbaar; in een leven buiten zonde is zelfs het idee van rechtspraak onmogelijk, juist wijl er geen overtreding is; in den toestand buiten zonde is er geen belastingheffing, wijl de aarde alles voortbrengt, wat noodig is; in den paradijstoestand eindelijk is van geen vloot of leger sprake, wijl een oorlog ondenkbaar is. In de overheidstaak is een deel, wat eigenlijk aan de burgerij zelf hoort en een deel gevolg van de zonde. Heel die taak en dus ook de overheid zelve verviel derhalve, als er geen zonde was.

Al die verrichtingen van het staatsleven zouden nu onmogelijk zijn, als er door God geen autoriteit op enkelen gelegd wierd. Een mensch kan nl. tot het doen van zulke verrichtingen op tweeërlei wijze gebonden worden: van binnen en van buiten. *Van buiten* door den sterken arm; maar door dat geweld

van den sterken arm kan de overheid niet alles gedaan krijgen, want dan moesten immers ook *allen* gedwongen worden (gesteld er bestond geen inwendige band) en schoot er niemand meer over om te dwingen. Daarom legde God de Heere het anders aan; hij bond de menschen *van binnen* door hun conscientie. Dat standpunt is door Paulus verdedigd in Rom. 13 : 5. Welnu die inwendige band der conscientie is de Souvereiniteit, door God den mensch opgelegd. Had God de autoriteit niet opgelegd — de conscientie zou niet dwingend kunnen optreden. Die dwang ontstaat door 't Woord Gods. Spr. 8 : 15 (en de vorsten stellen door Mij de gerechtigheid = stellen de rechtsbepalingen vast). Welnu dat is het, wat men noemt: het koningschap bij de gratie Gods; waarom in de Heilige Schrift de koningen en rechters ook אֱלֹהִים genoemd worden; dat is het waarom gehoorzaamheid tegenover de overheid — geheel afgescheiden van de deugdzaamheid harer personen — plicht is. De diepe schande van het gaan in de gevangenis is dus niet de zaak zelf, maar dat hij er ingaat met een veroordeelde conscientie. Zonder het laatste is het gaan in de gevangenis gelijk aan het branden en pijnigen van een zieke door een dokter; beide malen lijdt men, maar men moet lijden als ἀγαθός en niet als boosdoener — en tot het laatste maakt ons alleen de conscientie. Denk slechts om de martelaars, die jubelden op den brandstapel.

Er zijn dus tweeërlei banden, die den mensch binden, uitwendige en inwendige; daarvan is de eigenlijke band de inwendige, niet de uitwendige; van dien inwendigen band is dan ook in Ps. 2 sprake. Alle volkeren en vorsten der aarde komen daar bijeen en zeggen: laat ons de banden verscheuren van Jehova en Zijn gezalfde; d. w. z. de inwendige banden, waarmee God hen in hun conscientie gebonden hield. Dat is het karakter van de revolutie; niet het zwaard grijpen en de overheid aanvallen, maar stelselmatig met opzet den band aan de overheid door God in de conscientie gelegd, stukscheuren.

Dit feit nu, dat God autoriteit op menschen over menschen legde om de zonde, zien wij terstond na den val intreden, want Eva wordt aan Adam onderworpen en daaruit vloeit voort het ouderlijk gezag in huis; het gezag van den meester op school en het overheidsgezag van de koningen en vorsten in den staat. Dit gezag nu — en dit is hier de hoofdzaak — is van het paradijs af niet uitgegaan buiten Christus om, maar door de koningen als instrumenten van Christus uitgeoefend en daarom heet Hij de Koning der koningen. Openb. 17 : 14.

3. *Het koningschap in Sion.* Het derde element waarin Christus' Middelaarskoningschap is uitgekomen, ligt niet meer op het terrein der algemeene of kosmische genade, maar op dat der particuliere genade en is het extra koningschap in Sion. Dit koningschap nu, hoewel het extra is en over Sion, hangt

toch organisch saam met het algemeen regiment over de volken. Er is sprake in Ps. 2 : 1 van de heidensche volkeren, die de banden verbreken willen van God niet alleen, maar ook van Zijn gezalfde, den Middelaar en nu breekt in vs. 4 het genadeverbond door: „Zie Ik heb toch mijnen Koning gezalfd over Sion." Dat regiment over de heidensche volkeren wordt hier dus door God zelf in organisch verband gesteld met Sion's koningschap.

Thans zullen wij over dit sionitisch koningschap spreken, waarbij het er slechts op aankomt om de linea recta te volgen ; dan vallen de moeilijkheden van zelf weg.

Einddoel van dit koningschap moet zijn, dat het koningschap bij de schepping in den mensch gelegd maar door de zonde verdorven — weer in volkomen glans en schittering terugkeere en zoo versterkt en gezuiverd, dat het niet meer vallen kan. Dat koningschap nu, oorspronkelijk in den mensch gelegd, bestond hierin, dat de mensch geen andere kracht ontving dan uit God en geen andere kracht gebruikte, dan die God hem schonk ; dat hij met die kracht heerschappij oefende over de schepselen en de hulde dier kracht alleen aan God toebracht. „Alles moest den mensch dienen, opdat de mensch zijnen God zou dienen". Dat nu moet weer einddoel zijn ; er moet komen een zuiver menschelijke heerschappij over alle creatuur, doch niet door uiterlijk geweld, maar door kracht uit God ontvangen. Adam in 't paradijs met wilde dieren verkeerende zou geen stangen of stokken noodig gehad hebben, maar ze zoo door uit hem werkende kracht beheerscht hebben. Alle oorspronkelijke heerschappij was macht uit het geestelijk centrum van 't menschelijk leven. Nu de zonde de uitstraling daarvan belet heeft, moeten andere hulpmiddelen ter hand genomen om dit te remplaceeren. In den hond zien wij nog iets van die direct uitgaande macht. Een patrijshond weet door zijn oog het wild onbeweeglijk te maken ; ook sommige slangen hebben dat vermogen nog. Er is dus tweeërlei macht : één rechtstreeks uit het centrum van ons wezen uitgaande — die wij in het paradijs hadden ; een ander door uitwendige hulpmiddelen in 't werk gesteld — die wij nu hebben.

Stelt men die twee nu tegen elkaar over, dan krijgt men tweeërlei regnum — nl. het regnum violentiae per vim manus en het regnum per ἐνέργειαν virtutis Spiritus ; kort en goed — het regnum terrae en het regnum coelorum. Het tweede duidt dus niets anders aan, dan zoodanige heerschappij, dat het krachtens die heerschappij bestaande rijk door rechtstreeksche energie van het menschelijk wezen zijn werk doet, terwijl het eerste een regnum is, dat leidt tot stichting van een rijk, dat uitsluitend opgehouden wordt door uitwendige kracht. Houdt men dus de zuivere tegenstelling, dan heeft men in 't paradijs, het regnum coeli, waarin de machten des hemels en der geesten heerschen en daarna het regnum terrae, als de aardsche machten, d. i. geweld, voor de

hemelsche in de plaats komen. Als ik *nu* echter op aarde in den *bestaanden* toestand het Koninkrijk der Hemelen weer wil inbrengen, dan krijg ik een andere tegenstelling. Heb ik eenmaal op aarde een ontwikkeld regnum terrae (gelijk Augustus in Jezus' dagen had) en treedt daarin het regnum coeli op, dan ontstaat er wrijving en botsing. Dan is de tegenstelling tusschen beide ook, dat het regnum coeli niet optreedt met lichamelijke maar met geestelijke krachten, doch er komt nu bij, dat die geestelijke krachten bereid zijn om te dienen, te lijden en dat zij slechts door dat lijden en ondergeschikt zijn veroordeelend optreden kunnen tegenover het regnum terrae.

Komen wij nu tot de beschrijving van Jezus zelf omtrent dit regnum coeli — dan vinden wij, dat de apostelen er niet in thuis zijn, het voortdurend opvatten als een aardsch koninkrijk, maar met een exponent, nog machtiger; evenals Satan aan Christus op den berg alle koninkrijken der aarde toonde en zeide: „Aanbid mij en ik zal U dit alles geven." Die satansgedachte hadden ook de apostelen, zoo zelfs dat Petrus sabels kocht en er een politieagent het oor mee afsloeg. In dat afgehouwen oor ligt de krasse tegenstelling van het koninkrijk der hemelen en dat der aarde. Want terwijl de Heere Jezus al den tijd van zijn omgang op aarde heeft moeten worstelen met Satan, de wereld en zijne apostelen om dat valsche idee van het regnum terrae van zich af te houden — zocht Hij tegelijkertijd in te dragen het denkbeeld van het regnum coeli. Vandaar dat de Heere zoo sterk mogelijk zegt in Luc. 17 ; 20, 21 *οὐκ ἔρχεται ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ μετὰ παρατηρήσεως; ἰδοὺ γὰρ ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστιν.* De *παρατήρησις* staat hier tegenover de machten *ἐντὸς ὑμῶν*; die machten zijn niet de macht van liefde, godzaligheid — het Koninkr*ijk* der Hemelen is reëel; het is niet, dat wij *zalig* worden, maar dat wij heerschen over de natuur om de offerande van alles aan God te brengen. De aangehaalde woorden willen dus zeggen, dat het middel, waardoor dat koninkrijk zich vestigen zal, niet is uitwendig apparabel, maar een geestelijke levenskracht, die in de geloovigen en van hen uit werken zal — niet tot zaligheid, maar tot heerschappij over alle creatuur. Zoo ook Matth. 20 : 25—28 evenals Joh. 18 : 36, 37 waar Jezus zegt: *ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐντεῦθεν*; dat *ἐντεῦθεν* ziet op den oorsprong; dat Koninkrijk heeft zijn oorsprong niet uit de aarde maar uit den hemel. Vandaar dat Christus verder zegt: *ἐγὼ εἰς τοῦτο γεγέννημαι — ἵνα μαρτυρήσω τῇ ἀληθείᾳ* opdat Ik de wezenlijke macht openbare. Sabels en kanonnen zijn niet de wezenlijke macht, maar die macht, die rechtstreeks uit den geest werkt.

Dat standpunt nu, waarop het koninkrijk der hemelen een geheel andere beteekenis krijgt, dan men er gewoonlijk aan geeft, stelt tegenover elkander den toestand zooals nu door de zonde geworden en dien, die eens komen zal en nog machtiger zal zijn dan die in het paradijs.

Nu rijst de vraag echter: hoe is nu in dien zondigen toestand — van de macht per vim violentiae — die geheel andere toestand gebracht van de heerschappij van den mensch per vim spiritus over alle creatuur (ook over den mensch); m. a. w. hoe is het koninkrijk der hemelen in het koninkrijk der aarde ingedragen? Daarvan getuigt heel de profetie; zooals wij lezen Jes. 2 : 4, dat de zwaarden en spiezen tot spaden en sikkelen geslagen zullen worden; dat alle uitwendig vertoon wordt op zij gezet; hoe de Messias niet komen zal als een machtig vorst, maar als een „rijsje" uit den afgehouwen tronk. Maar hierbij wordt toch altoos de voorstelling gevonden van een heerschappij, die Hij hebben zou over alles, edoch eene heerschappij, die op gansch wondere manier tot stand komt en die zijn voorbeeld vindt in den strijd met de Midianieten (cf. Jes. 9 : 3, 4), waarin de Israelieten niet overwonnen door geweld, maar door het gedruisch van fakkelen en kruiken, zoodat het leger der vijanden uiteengeslagen werd door een paniek (d. i. een geestelijke macht, ook al werd die door uitwendige middelen opgewekt), welke overwinning, gelijk Jesaja aanduidt, een profetie was van de zegepraal van Christus over zijn vijanden, die door een macht in hun conscientie te stellen hen overwon.

Om nu dit regnum coeli in de wereld te dragen, beliefde 't God een apart wereldje te stichten en wel in Israel, als een geheel geïsoleerde wereld met een geheel op zich zelf staand doel. En in dat wereldje heeft God de Heere een berg genomen en den top van dien berg (die zooveel dichter bij den hemel lag dan de aarde) heeft Hij verkoren tot Zijn woonstede; Zijn heiligdom daar gezet, geestelijke machten er in gedeponeerd en daarover Zijn Koning gezalfd. Hier is dus een koninklijke heerschappij, die tot uitgangspunt heeft niet een paleis of leger maar een tempel; en dat wel dien tempel niet naar zijn uitwendige gestalte genomen, maar naar de geestelijke krachten, die er in woonden. Dat feit nu, dat daar een land Kanaän was met een berg en dat daarop op den top een punt was, waarvan de koninklijke macht over het gansche land uitging — dat was profetisch, de typische voorstelling van het koninkrijk der hemelen. Een typische voorstelling, waarbij dan ook geen gewoon koning op aarde hoorde, maar een die in zijn geestelijk karakter dienst deed als instrument om het koningschap van Christus duidelijk te maken. Het koningschap van Saul nu is hier tusschen ingekomen en heeft de positie vervalscht. Hoe, zullen wij verderop zien.

Tot dusver hebben wij dus aangetoond:

1e wat het *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* zeggen wilde; dat het niet een *βασιλεία ἐν οὐρανοῖς* is, maar *τῶν οὐρανῶν* (Gen. originis), het komt uit den hemel op aarde; het is niet iets nieuws, maar restauratie van wat in het paradijs was; zijn hoofd-

kenmerk is, dat niet vis violentiae maar vis spiritus de macht is, waardoor dat koninkrijk organisch saamhangt.

2e hebben wij de vraag besproken, hoe God die restauratie geëffectueerd heeft, hoe Hij daartoe een koninkrijk in de wereld stichtte, nl. Israel, zoodat men niet zeggen moet: Israel is een volk uit de volken maar het is iets aparts, geïsoleerd; een oase in de woestijn; iets dat als הָעָה absoluut tegenover הַגּוֹיִם overstaat;

3e hebben wij aangetoond, hoe dat aparte karakter vooral wordt voorgesteld door Sion en wel symbolisch door den top, die naar den hemel reikt en zijn beteekenis ontleende aan de geestelijke krachten, die er van uitstroomde; en eindelijk

4e dat Christus de Koning van dit rijk uit den hemel het beheerschte. Het laatste moet nu nog verder ontwikkeld.

Christus was Koning vóór David er was en was het, toen Hij er was; David was dus geen koning van Sion, maar Christus' stedehouder.

Deze tegenstelling bleek het sterkst, toen het volk Israel om een eigen koning vroeg. Dat dit tafereel in de Heilige Schrift zoo breed beschreven wordt, ligt daaraan, dat daaraan de tegenstelling hangt van de koninkrijken der wereld en dat van Israel. De koninkrijken der wereld zijn — althans na de Babylonische spraakverwarring, koninkrijk*en*. Het koninkrijk van het paradijs — van Sion — van de hemelen is één. Tegenover Sion staat Basan. Basan representeert *al* die koninkrijken saam, Sion *het* koninkrijk, dat in het paradijs ondergegaan door Christus weer hersteld moet.

Gaan wij nu de aangehaalde scène na in I Sam. 8 : 4—9, dan zien wij dit bevestigd. Het volk verklaart daar, dat het een koning wil hebben als alle andere volkeren (מֶלֶךְ הגוים). Samuel ziet het verderfelijke en verkeerde daarvan in en ook God zelf verklaart aan Samuel: Het is geen afval van *u*, maar van *Mij*, dat zij Mij niet meer tot koning over zich begeeren, cf. vs. 19, 20. Hieruit blijkt dus, dat God tot dusverre *hun Koning* geweest was. Maar — en ziedaar de eigenlijke gedachte van hun afval — waarmee Israel zijn adel wegwerpt: het wil der wereld gelijkvormig worden. Gelijk vaak kinderen uit vrome gezinnen, die de vermaken der wereld zien, vragen: waarom mogen wij die ook niet hebben? — zoo doet ook Israel hier. 't Zelfde spreekt I Sam. 10 : 19 uit en nogmaals I Sam. 12 : 12. Deze passage van Israels geschiedenis wordt dus breed uitgewerkt; 't Is een der hoofdmomenten van de Openbaringsgeschiedenis. De geheele strijd tusschen David en Saul was een belichaming van deze machtige antithese. Wat was toch het geval. De geheele menschheid was in allerlei kleine volkjes gesplitst, die weer elk hun eigen koning hadden.

Die toestand nu bestond door de algemeene genade — anders ware het een hel op aarde geweest. Het was dus een gevolg van de zonde, maar met de algemeene genade als tegengift er in. Nu brengt God het koninkrijk der hemelen; d. w. z. Hij brengt de bizondere genade in plaats van de algemeene genade en kiest daartoe Israel uit. De paradijstoestand moest hersteld; in het paradijs nu was geen koning over Adam denkbaar dan alleen God. Ook in Israel mocht dus geen koning zijn, want God zelf was koning. Samuel voelde dit, maar 't volk voelde zijn noblesse niet. Het riep: „geef ons een koning, wij willen zijn als al de andere volken".

God de Heere moet dus in strijd met Israel's wensch het koninkrijk der hemelen handhaven. Hij zegt daarom tot Samuel: geef ze een koning. En wat is het gevolg? Dat reeds bij de eerste regeeringsjaren van dien koning het geheele eigenaardige karakter van Israel dreigt te loor te gaan; dat Saul het priesterschap onder zich subsumeeren wil en Israel op 't punt staat van in de wereld te vervloeien. Dat voelden toen de vromen in Israel; God verwerpt Saul en verwekt David. David volgt Saul niet op, treedt niet in Saul's plaats. David was door God gesteld — Saul door 't volk gekozen. David trad niet op „als de andere koningen," maar om typisch Christus' koningschap af te beelden. Dat is de antithese. Saul's koningschap is wereldsch, David's koningschap is tegenover de wereld en is typisch. Vandaar dat David's koningschap, als het uitgediend heeft, wegvalt. Na Babel's ballingschap is er geen koningschap meer. Als Jezus Christus op aarde komt is het typisch koningshuis in verval en komt Hij als een rijsje uit den afgehouwen tronk. Van dat typisch koningschap is op aarde niets te zien. De kroon, die hij heeft, vloeit niet voort uit 't koningschap van David op aarde, maar is uit den hemel neergedaald. Vandaar dat, toen deze ommekeer kwam, heel Israel onder de macht van Rome was. De vromen onder Israel voelden wel, dat noch Caesar noch Herodes met dat messiaansche koningschap iets te maken hadden en verwachtten dan ook een ander koningschap daarnaast. — En nu komt Christus als een rijske uit den afgehouwen tronk om te dienen, niet om te heerschen; wiens beeld is met het slavenkleed om de schouderen; die door lijden tot heerlijkheid gaat en die zijn koninkrijk vestigt, niet door eenige vis violentiae; die zelfs scherp al zulke daden van zijn discipelen afkeurt en nu louter evenals Adam in het paradijs door geesteskracht, door organische macht over de creaturen, zijn heerschappij vestigt.

Hiermede valt het Chiliasme. Eerst aan dit punt toegekomen voelen wij, hoe alle Chiliasme tegen de Schrift ingaat. Bestrijding van het Chiliasme is daarom plicht. Als Christus op aarde komt, bezielde diezelfde chiliastische gedachte, die reeds in Samuel's dagen openbaar wierd, de apostelen. Ze

droomen van een machtigen troon; van uitwendige schittering, heerschappij en macht; ze hopen dat door een oproer Herodes en Caesar verjaagd zullen worden. En terwijl tegen dit alles de Heere Jezus principieel ingaat, komt nu het Chiliasme om diezelfde leugenachtige gedachte als einddoel te poneeren. De Jodenmissie draagt dan ook een hoogst bedenkelijk karakter in onze dagen; ze is niet een poging om ook dat deel der menschheid bij de Christelijke Kerk te voegen, maar het occupeeren van dat volk als *volk*, om zich door dat volk te laten overheerschen. Gevolg van dat alles was dan ook, dat wel vele Christenen al meer en meer verjoodscht, maar slechts weinig Joden Christenen wierden. Ze droomden, dat Israel niet een voorbijgaande, maar een blijvende beteekenis had en dat wel in dien zin, dat het vleeselijke Israel nog eens in macht en aanzien zou uitbreken. Men beriep zich daarvoor op Openb. 20, waar geschreven staat, dat de martelaren — dat wil volgens hen zeggen de Joden — duizend jaar met Christus regeeren zullen op aarde. De nadere behandeling van deze quaestie hoort thuis in den locus de Novissimis; maar wèl moet er hier reeds op gewezen worden, hoe gevaarlijk deze doling is, wijl ze den mensch belet door te dringen tot het geestelijk karakter van Christus' koningschap. Bovendien — van die Jodenheerschappij gedurende 1000 jaar staat in Openbaringen niets. De duizend jaren zijn symbolisch: $10 \times 10 \times 10 = 1000$; 10 is de wereldidee, 3 het goddelijk getal. Van een heerschen *op aarde* is geen sprake. En eindelijk — er staat niet *regeeren* maar heerschen d. w. z. werking hebben. Dat Chiliasme is dus vleeschelijkheid; het brengt een ander Evangelie dan het Evangelie Gods; evenals Paulus, moeten dus ook wij van haar zeggen: anathema sit. Daarmee is niet gezegd, dat alle Chiliasten in beginsel tegenover Christus staan; velen zondigen in dit opzicht onbewust. Maar wel dient er op gewezen, dat het Chiliasme zelf niet iets bijkomstigs is; dat het ernstig en degelijk moet bestreden, niet door groote woorden en fulmineeren, maar door aan te toonen, dat het karakter van het koninkrijk der hemelen geestelijk is in tegenstelling met het koninkrijk der wereld.

Christus is op aarde gekomen en heeft incarnatus zijn koningschap voortgezet, dat Hij reeds ante incarnationem onder Israel had. Hierbij moeten de wonderen en teekenen van Christus besproken worden. In het paradijs was de toestand aldus, gelijk wij zagen, dat Adam rechtstreeksche organische macht had over de schepping; dat zij hem onderworpen was, opdat hij God den Heere zou dienen. Het koninkrijk der hemelen is daar dus aangeduid in de macht, die alle dieren tot Adam bracht, opdat Hij ze noemen zou. Door den zondeval is die macht gebroken en had hij geen onmiddellijke heerschappij meer over het creatuur. Had de mensch toch die macht behouden,

dan zou elk mensch een duivel geworden zijn en ware heel de schepping in opstand gekomen tegen God. „Dan zou hij, gegeten hebbende van den boom des levens, een god geworden zijn" Daarom plaatste God de Cherubim aan den ingang des hofs, wat ten gevolge heeft, dat de mensch zijn heerschappij over 't creatuur verliest en al het creatuur macht krijgt over hem. „Stof zijt gij en tot *stof* zult gij wederkeeren. In 't *zweet* uws aanschijns zult gij brood eten".

De „niphlaooth en otooth" zijn nu niets anders, dan dat daarin de macht, die Adam in 't paradijs bezeten had, incidenteel terugkeerde. De wonderen zijn geen wonderen in het paradijs; daar waren het natuurlijke dingen (except natuurlijk de genezing van kranken en opwekking der dooden, die in 't paradijs niet konden gebeuren).

Waar het nu de groote vraag is, of het creatuur macht zal hebben over den mensch of God over het creatuur en waar Christus als Middelaar besteld is om die macht Gods over het creatuur uit te oefenen, daar komen in zijn koningschap telkens wonderen voor. Vandaar wordt in Israel niet de vis violentiae maar de macht van den geest getoond; denk aan de wonderen in Egypte, bij de Roode Zee, in de woestijn. Al die wonderen heeft Christus 't zij middellijk 't zij onmiddellijk uit den hemel gedaan als openbaring van Zijn koninklijke macht. Daarom zijn al die wonderen en teekenen openbaring van de machten, die in 't koninkrijk der hemelen verborgen liggen en die in 't paradijs te loor gingen.

Toen Christus op aarde kwam betoonde Hij diezelfde macht. De wonderen zijn dus geen kunststukjes om de waarheid van zijn leer te bewijzen, maar ze dienen om 't koninkrijk der hemelen te toonen. Juist in die genezing van kranken, macht over de elementen en opwekking der dooden, wordt de rechtstreeksche macht, die de Middelaar als koning over alle creatuur bezat, spiritueel en zonder vis violentiae, openbaar.

Vandaar dat aan dien wonderen-cyclus nog toegevoegd wordt een program. Want nadat Christus van de aarde weggegaan was, trad een tusschentoestand in, waarin het creatuur over den mensch zou heerschen. Het zou dus den schijn hebben, alsof Christus wel een korten tijd over het creatuur geheerscht had, maar op den duur na zijn hemelvaart het had moeten afleggen. Vandaar dat op dat program twee punten moesten voorkomen: 1e zijn opstanding: 2e het laatste oordeel. Zijn eigen opstanding, wijl dit zijn triumf was als koning over het creatuur; het laatste oordeel om te toonen, hoe het creatuur, al bleef het nog een tijdlang met gebroken macht heerschen, in dien oordeelsdag voor goed aan den mensch onderworpen zou worden. Vandaar dat het einde van Christus' koninklijk program, van dat program der reali-

seering van het koninkrijk der hemelen (cf. Matth. 27 en heel Openbaringen) wezen zal òf een καταργεῖν òf een ὑποτάσσειν van het creatuur. Slechts één van die beide is mogelijk. En eerst als het tot die volkomen decisie zal gekomen zijn, gaat de tusschentoestand weg; wordt de paradijstoestand hersteld en treedt het koninkrijk der hemelen in volle majesteit op!

Streng moet dus ten einde toe volgehouden de tegenstelling tusschen 't koninkrijk der hemelen en dat der wereld. Hiervoor wijzen wij ook op de zoogenaamde afstamming van Jezus uit David. De Roomsche Kerk houdt nl. staande, dat de Heere Jezus ook toen hij op aarde rondwandelde eigenlijk koning der Joden was; zoodat Herodes en Augustus slechts usurpateurs waren en Christus de wettige vorst van Israel. Dat dus niet Hij onderdaan had moeten zijn van Herodes, maar Herodes van Hem. De Roomsche Kerk heeft dit zoeken waar te maken door de bewering, dat er een kroon van David was, die bij erfopvolging van Salomo op Rehabeam enz. doorging, totdat in Zerubbabel de laatste drager van die kroon gezien was; dat ze toen 4 eeuwen lang in het duister was gaan wegschuilen om in Maria en Jozef weer op te komen en zoo op Jezus over te gaan, zoodat Hij rechtens de kroon van David en Salomo droeg. Is dit alles waar, dan volgt hier dus uit, dat Christus — was zijn recht erkend geworden — rechtens zou hebben kunnen heerschen over dat kleine deel van Azië, wat ligt tusschen Tyrus en de woestijn; de zee en Mesopotamie.

Het is van 't uiterste gewicht het erroneuze dezer voorstelling goed in te zien. Ze hangt nauw saam met 't Chiliasme. Ze moet geheel en al op zij gezet geworden. Wat in David's koningschap gezien is, was niet reëel, maar droeg een dubbel karakter. Voorzooverre Israel een volk op deze aarde was, heerschte ook in Israel een gezag van menschen over menschen, dus opgelegde souvereiniteit. Zoo van de vaders over de kinderen; van de heeren over de slaven enz. Gelijk er nu bij andere volkeren een culminatie dier Souvereiniteit was in den koning, kon ook in Israel — als deel der wereld — zulk een koning met opgelegde souvereiniteit optreden. Dat hoorde dan echter tot het rijk der algemeene genade, niet tot de bizondere genade in Israel, dat kon, in zooverre zij menschen waren, maar niet in zooverre zij in onderscheiding van de menschen Israelieten waren. Voorzooverre David dan ook die opgelegde souvereiniteit droeg, is ze weggegaan en vernietigd. Voor 10 van de 12 stammen is dit reeds geschied, blijkens I Kon. 12 : 15, 22—24 de aankondiging van den profeet Ahia aan Rehabeam en Jerobeam. Ze waren afgescheurd van David's huis en waar de Heere afscheurt, is geen erfrecht. Dat bleef alleen gelden voor Juda. En ook wat Juda aangaat, ging het weg bij Jechonja cf. Jer-22 : 30: „niemand van zijn zaad zal voorspoedig zijn zittende op Davids troon".

Bij menschelijk erfrecht moet het terstond aansluiten; de lijn moet ongestoord doorloopen: één interruptie breekt 't erfrecht. Na de ballingschap regeert Davids huis niet meer. Waar het koningshuis dus 400 jaar lang niet meer geregeerd had, hoe zou het daar nu ineens weer kunnen optreden. Denk u, dat er nog een afstammeling over was van 't Henegouwsche huis, die hier kwam en op de kroon pretenties maakte — men zou hem òf gek verklaren òf gevangen zetten. Als wij ons op het terrein van de algemeene genade stellen, zijn deze regels dus ook op Christus van toepassing en is van dien kant alle erfrecht dus uitgesloten.

Gaat men voorts de geslachtsregisters na van Mattheus en Lucas, dan zien wij, dat het geslacht gedeeltelijk afgeleid wordt niet uit Salomo maar uit een anderen zoon van David. En nu spreekt het wel vanzelf, dat waar sprake is van een erfrecht, dat aanspraak geeft op de kroon, er dan ook niets aan ontbreken mag en er geen speld tusschen moet te krijgen zijn.

Eindelijk geldt tegen een ieder, die Jezus in dien zin koning wil doen zijn over Israel en Hem dus onder de algemeene genade stelt met opgelegde souvereiniteit, dat die Hem daarmee feitelijk stelt buiten 't koninkrijk der hemelen, d. w. z. het eigenlijke koninkrijk van Christus geheel vernietigt.

Willen wij den draad vinden, die op het goede spoor leidt, dan moeten wij op een *andere* zijde van David's koningschap zien.

Waarom is Saul verworpen en David de man naar Gods hart? Wijl Saul door 't volk aangewezen is en David door God? Neen, want bij beide vinden wij de zalving door Gods profeet en de aanstelling door 't volk; bij beide was het constitutioneele koningschap. Hier ligt dus het verschil niet in. Raakt het dan wellicht het koningschap in de algemeene genade en de opgelegde souvereiniteit? Neen, want ook daarin stonden beide volkomen gelijk. Het onderscheid lag hierin, dat David behalve koning ook beelddrager was van den Messias en zijn instrument. Dat miste Saul en dat bezat David. Daarom was David de man naar Gods hart en Saul niet. Dat David nu typisch koning was over Israel — gold dat het *vleeschelijke* Israel? Neen, maar voor het Israel in onderscheiding met alle volkeren, voor 't geestelijke Israel. Dat typische koningschap was dus bij David ook een geestelijke eigenschap, een geestelijke qualiteit. Was dat typische koningschap dus daarvan afhankelijk, dat hij tevens naar 't recht der volkeren ook koning over die menschen was? Neen want David was een type van Christus reeds voor hij koning was; toen hij nog rondzwierf op de bergen achter zijn kudde schapen. Toen dus het koningschap naar de wereld onder Zedekia vernietigd werd, werd dat geestelijke typische koningschap niet vernietigd. Het bleef die vier eeuwen lang leven. En dàt koningschap nu is tot Christus gekomen en wel — zooals het

moest om alle verwarring van beide te voorkomen -- afgescheiden van allen aardschen glans, pracht en majesteit, gansch losgemaakt van dat koningschap naar de wereld. De aard en het karakter van dat geestelijk koningschap is: *door innerlijke geestelijke* macht te reageeren tegen verdrukking, kruislijden en dood en alle vijanden te overwinnen. Terwijl dus het aardsche koningschap door Herodes en Augustus was ten onder gebracht, toont juist dit geestelijk koningschap zijn macht.

Ook zóó is er dus bij Christus van geen erfrecht sprake. Het typische koningschap immers had, juist wijl het typisch was, een terminus ad quem en die ligt daar, waar de antitype verschijnt. De schaduw gaat weg als de persoon zelf komt. In den aard van David's typisch koningschap lag dus, dat het ophouden moest, zoodra de Messias zelf in 't vleesch verscheen. Christus uit Maria geboren wordende, erfde dus dat typische koningschap niet; Hij deed het juist omgekeerd verdwijnen. Evenals het typische priesterschap ophield, zoodra Christus als de ware priester zijn waarachtige offerande aan 't kruis gebracht had, zoo hield ook het typisch koningschap op, zoodra de ware koning in 't vleesch verscheen en zijn macht uitoefende. Cf. Ezech. 21 : 27: „Ik zal de kroon omgekeerd, omgekeerd, omgekeerd stellen; ja zij zal niet zijn, totdat hij kome, die daartoe recht heeft en dien Ik dat geven zal."

Met deze quaestie hangt een andere samen, die vooral Rome's belangstelling in dat vraagstuk prikkelde, nl. de quaestie *der twee zwaarden.* Heeft Christus de kroon van David geërfd en is Hij dus eigenlijk koning van dat land geweest, toen Hij op aarde rondwandelde; en heeft Christus den paus van Rome als zijn stedehouder op de wereld aangesteld — dan vloeit hier logisch uit voort, dat de paus ook opgelegde Souvereine macht heeft over de koningen en volkeren dezer aarde.

In tegenstelling nu met al dat hangen aan Jezus' aardsch koningschap, ligt het op ons juist en wel te bepalen de geaardheid van het koningschap, dat Jezus uit den hemel uitoefent. Zie wat daarover gezegd is in de § „de Exaltatione Christi."

Desaangaande nu is drieërlei meening:

1e van hen, die Christus alleen als God nemen en met zijn menschelijke natuur geen vollen ernst maken; die beweren, dat Christus bij zijn incarnatie zijn goddelijke eigenschappen door κρύψις verborg, maar dat die κρύψις bij de hemelvaart ophield en toen de volle heerlijkheid uitstraalde.

2e Van hen, die vlak omgekeerd, in Christus alleen een mensch zien en geen oog hebben voor de goddelijke natuur in Hem en die nu stellen, dat Christus zijn menschelijke natuur een tijdlang na zijn incarnatie in beperktheid heeft ingedrukt, maar bij zijn hemelvaart de volle ontplooiing van die menschelijke natuur erlangde;

3e Tusschen deze twee in ligt de pantheïstische lijn, waarbij het goddelijke in het menschelijke en omgekeerd overvloeit en men niet weet, of men bij de verhooging met een actie van de eene of de andere natuur te doen heeft.

Alle deze drie voorstellingen hebben echter dit gemeen, dat zij het *eigenlijke* koninklijke karakter aan zijn koningschap ontnemen. De *waarheid* van Zijn koningschap vernietigt men!

Dit hangt saam met de vraag of dat koningschap figurative of realiter bedoeld is. Men kan zeggen, dat Rafael de koning der schilders, Beethoven de koning in de wereld der tonen is — maar dan is 't koningschap figurative niet reëel bedoeld. Zoo beweert men nu ook, dat de uitdrukkingen: het koninkrijk der hemelen, Uw koninkrijk kome, niet moeten opgevat in letterlijken zin, maar overdrachtelijk in den zin van hoogen invloed en geestelijke werkingen. Zoo doen het de Ethischen en Groningers, die den mond vol hebben van 't rijk der waarheid, van liefde waardoor alle realiteit weggenomen wordt en van Christus' koningschap alleen een zekere zedelijke meerderheid overblijft.

Daartegen nu is de Gereformeerde Kerk in strijd met de Luthersche Kerk opgekomen. Neen, zeide zij, dat koningschap is niet figurative bedoeld, maar zoo reëel mogelijk.

Hoe ontdekt men nu, of een koningschap reëel of figuratief bedoeld is? Dat blijkt daaruit, of die koning, die als koning optreedt, *wetgever*, *rechter* en *uitvoerder van zijn vonnissen* is en *leider van de krijgen, die te krijgen zijn.*

1e *Christus is wetgever.* Wie de wet van Sinaï verstaat, weet, dat deze juist daarin van de paradijswet onderscheiden is, dat de laatste was van God Drieëenig: die op Sinaï van Christus. Dat de wet van Sinaï een nationaal karakter draagt en bij allerlei typische wetten geplaatst wordt, ligt juist in Christus' plaatsbekleedend koningschap. Christus als plaatsbekleedend koning is het, die in 't bizondere rijk der genade Zijn wet aan Sinaï geeft. Waar Jezus dan ook in het Nieuwe Verbond het typische karakter uit de wet wegneemt, daar legt Hij er nadruk op, dat Hij niet gekomen is om de wet te ontbinden, maar om haar te vervullen, d. i. om haar reëel te maken, en den *vollen* inhoud aan te geven. Het verschil tusschen het typische en het vervulde, kan men het best duidelijk maken door de vergelijking van stereoscoopplaten door den stereoscoop gezien èn op zich zelf. Op zich zelf zijn zij plat — dat is het type; maar door den stereoscoop gezien, worden ze vol; ontstaat er vorm en gestalte; dat is het reëele. Christus vernietigt de wet niet, maar maakt, dat de volle kracht der wet in elke levensbetrekking op ons aandringt. Christus, dit is het eerste kenmerk, was, is en blijft dus wetgever. Hij is dat absoluut. Geen ander kan naast Hem staan; het begrip „wetgever" zelf sluit uit, dat nog een ander die

macht hebben zou; een andere regelende macht, die de wetten uitvoert, is denkbaar; niet twee wetgevende machten naast elkaar.

2e *Christus is Rechter.* De Heilige Schrift wijst er telkens op, dat de beslissing over 't lot van elken persoon in de handen van Christus gegeven is. Niet wijl Hij als zedelijk meerdere elk zedelijk mindere oordeelen zal, neen, maar zoo reëel mogelijk: dat elk mensch voor den rechterstoel van Christus geopenbaard zal worden, om geoordeeld te worden.

3e *Christus is uitvoerder van zijn vonnissen.* Zijn vonnis is niet als dat van een kunstrechter, die aan zijn oordeel geen uitvoering geeft, maar er is sprake van een zeer reëele executie; er wordt gezegd in de Heilige Schrift, dat er een onuitblusschelijk vuur is en dat Christus nu tot den een zegt: ga gij in dat eeuwige vuur! en tot den ander: ga gij in de eeuwige zaligheid in! — Juist uit die executie van Christus' vonnis blijkt weer het essentieele karakter van Jezus' koningschap. En eindelijk

4e *Christus is krijger van zijn krijgen.* Die krijgen zijn niet denkbeeldige overdrachtelijke worstelingen in het rijk der geesten. Neen het zijn persoonlijke machten, die tegen het Godsrijk optreden en daarom persoonlijk overwonnen moeten worden. Vandaar dat de dood, de vernielende macht, die zijn scepter rondzwaait over alle menschen, de ἔσχατος ἐχθρος de laatste vijand heet, die onderworpen moet. En dat καταργεῖν nu, 't vernielen en te niet doen van al hun werken, is het groote resultaat, waartoe Christus komen moet.

Waar deze vier dingen dus niet figuurlijk maar zoo reëel mogelijk zijn, daar moet ook Christus' koningschap niet figuurlijk maar reëel wezen.

Dit wat den buitenkant aangaat — nu de binnenkant van Christus' koningschap.

Wij bespraken reeds als eerste punt de legislatieve macht van Christus en zagen hoe deze macht niet pas na de incarnatie maar reeds op Sinaï in werking trad; vandaar in de Kerk doorgaat en nu nog duurt. Ook wezen wij er op, hoe in de uitspraak des Heeren: „Ik ben niet gekomen om de wet te ontbinden, maar haar te vervullen" dit vervullen gelijk staat met: realiteit geven aan wat vroeger typisch was. En de steenen tafelen van Horeb èn het hart van Christus zijn als 't ware de twee plaatsen, waarin de Wet geschreven staat; maar in de tafelen der wet hol, typisch; in Christus hart gevuld met gouden letters.

In de 2e plaats zullen wij nu bespreken de wijze, waarop Christus dat koninkrijk der hemelen in onderscheid van 't koninkrijk der wereld op aarde ageeren laat.

De tegenstelling tusschen beide is deze, dat het koninkrijk van den κόσμος per vim violentiae en 't koninkrijk der οὐρανοί per vim spiritualem regeert;

van die vis spiritualis hebben wij een uiting gezien in de naamgeving der dieren door Adam, gelijk ook de wonderteekenen van Christus daardoor geschied zijn.

Nu heeft elke βασιλεία τοῦ κόσμου (en hierop dient ook in de politiek gelet) deze eigenaardigheid, dat ze heerscht over 't lichaam niet over de ziel; en dat elke poging om ook over de ziel met haar vis violentiae te heerschen, haar zelf verderft.

De overheid der wereld draagt daarom 't zwaard. In het koninkrijk der hemelen is het zwaard vervangen door het *woord*, dat uit 's konings mond uitgaat. Vandaar lezen wij in de Openbaringen dat „uit Jezus mond een tweesnijdend zwaard uitging" en elders „dat het zwaard zijns monds verderven zal". Die uitdrukking van „het zwaard des monds" is geen figuurlijke wijze van spreken; er zit dieper zin achter; het wil dit zeggen, dat datgene, wat het *zwaard* is bij de wereldlijke overheid het *Woord* is in 't koninkrijk der hemelen.

Waar nu Adam oorspronkelijk in 't paradijs gesteld was om door den adel zijns geestes de wereld te beheerschen; maar door den val in de zonde die macht geknakt en 't geweld er voor in de plaats gekomen is, komt in Christus weer 't oorspronkelijk koningschap terug, de ἐξουσία, die ook in het paradijs geweest was en die evenzeer als daar het karakter draagt, dat zij het inwendig wezen van het schepsel aangrijpt. Adam pakte een leeuw niet bij zijn manen om hem in bedwang te houden, maar door geestkracht in 't centrum van zijn wezen. Evenzoo worstelt Christus niet uitwendig met den storm, maar grijpt Hij door zijn vis spiritualis den storm in zijn middelpunt aan en legt hem neder. En zoo is nu de heele heerschappij van Christus van dien aard, dat Hij macht ontvangen heeft om het creatuur door zijn geest te beheerschen. Een macht, die geen Keizer of Caesar kent. Toegerust met die macht, oefent Christus haar uit door den Heiligen Geest en dat wel — wat meer bepaald den mensch betreft, op drieërlei wijze:

1e doordat Hij in hun bewustzijn rechtstreeks inbrengt zijn φῶς.

2e doordat Hij direct op hun wil werkende, dien wil van binnen door zijn geestesmacht overbuigt.

3e doordat Hij eens met zijn geestesmacht van binnen uit hun uitwendige verschijning gelijk zal maken aan het lichaam van zijn eigen glorie — en dat niet door uitwendige nieuwe schepping, maar door dezelfde krachten, waarmee Hij alle dingen aan zich zal onderwerpen Phil. 3 : 21.

Onze Gereformeerde vaderen hebben, zonder dit daarom in alle details uit te werken, juist daarin de betooning van Christus' koninklijke macht gezien, dat Hij niet alleen aanradend tegenover de ziel stond, maar ook efficaciter in haar werkte. Alleen bleven zij bij dit alles te veel staan bij het geestelijke en letten te weinig op

de vernieuwing der geheele creatio — die zij apart behandelden, zonder verband hiermee, bij den Locus de Novissimis.

Uitvoeriger komt deze koninklijke macht van Christus over de ziel ter sprake in den Locus de Salute, waar ook de bewijsplaatsen te vinden zijn.

In de 3de plaats openbaart zich de aard van Christus' koningschap in de Kerkregeering. In zooverre zij toch uitwendig in de Bediening van Woord en Sacrament optreedt, komt in haar evenzeer de koninklijke macht van den Middelaar uit.

Die koninklijke macht komt echter niet daarin uit, dat Christus altijd aan Zijn Kerk een goede kerkregeering verschaft. Een goede kerkregeering is een *zegen*. Gelijk God de Heere soms aan een land een slechten koning geeft tot straf en oordeel, zoo straft God soms ook de Kerk door een slechte kerkregeering, niet om ze daardoor tot lijdelijkheid te brengen, maar juist om ze te prikkelen tot wegneming van het kwaad.

Christus nu toont bij de kerkregeering hierin zijn koninklijke macht:

1e dat Hij in Zijn Woord zulke lijnen voor de kerkregeering gaf, dat elke afwijking daarvan leidde tot het verderf der Kerk en trouwe opvolging alleen de Kerk herleven deed.

2e dat Hij de Kerk voortdurend voorziet van die gaven, personen, krachten, die Hij, tot der menschen troost, op aarde uitdeelt, niet alleen voor de speciale ambten, maar ook voor de particuliere geloovigen.

3e dat daar, waar van binnen en van buiten al wat mensch heet samenspant om de Kerk te verderven, die Kerk toch altoos door Hem wordt in stand gehouden en beveiligd; zoodat als ieder riep: zij is niet meer! de Kerk toch weer opstond uit haar graf en voortschreed tot nieuwen luister.

Naast deze werking van Christus in de Kerk, die, gelijk wij zagen legislatief, onderdanen vormend en regeerend is, krijgen wij nu een geheel andere werking van Christus koningschap nl. zijn regeering in het natuurlijke leven.

Wij moeten hierbij onderscheiden tusschen twee sferen nl. van de bizondere en de algemeene genade. De gewone onderscheiding van de wereld en de Kerk is hier minder juist. Want vooreerst staan de onbekeerde leden der Kerk nog met hun voeten in de algemeene genade; voorts als een geloovige eet, drinkt, zijn werk of ambacht volbrengt, is hij in de algemeene genade bezig.

Nu is in dat rijk der natuur ook een regiment — wat men wel eens 't regiment der voorzienigheid noemt, omdat daarin de regelen gegeven liggen voor iemands leven, handelingen, leeftijd, lotgevallen i. é. w. voor alles wat wij zouden zeggen, dat iemand uit Gods hand overkomt. Dus ook het lot der geheele natien. En dat alles nu — het leven van de personen, van de families, van een stad, een volk; het drijven van handel en hebben van koloniën; het opvolgen der dynastiën en omverwerpen van tronen heeft weer invloed op de personen, die lid van de Kerk zijn.

Dat voorzienigheidsregiment heeft echter niet alleen een secundaire (in zooverre het gaat over de personen, die met de Kerk in betrekking staan) maar ook een *eigen* beteekenis. Een land heeft niet alleen koloniën om heidenen te bekeeren ; de handel dient niet alleen om den Bijbel te verspreiden. Het leven is veel te rijk om het alleen op te vatten als dienende voor de conservatie en propagatie der Kerk. Het heeft een eigen doel. Het is een kunstig in elkaar gewerkt organisme, dat God de Heere tot stand bracht ; en daarover gaat nu het Voorzienigheidsregiment.

Christus treedt bij dat Voorzienigheidsregiment op in tweeërlei qualiteit. Natuurlijk gaat het Voorzienigheidsregiment uit van God Drieënig ; in zooverre het dus uitvoering is van Gods raad en bestel spreekt het vanzelf, dat Christus er deel aan heeft als Zoon. Maar in zooverre Christus daaraan deel heeft als 2e persoon, is het *geen* ontvangen koningschap ; geen opgelegde Souvereiniteit, maar de onafscheidelijke Souvereiniteit, die met zijn godheid één is ; waarvoor Hij ook nooit rekenschap schuldig is.

Daarentegen in zijn 2e qualiteit — niet als Λόγος ἄσαρκος maar als Christus incarnatus, heeft Hij het regiment ontvangen van Vader, Zoon en Heilige Geest ; is het een opgelegd, gegeven, medegedeeld regiment ; een toegebrachte souvereiniteit.

De tweede souvereiniteit staat dus niet gelijk met de eerste. Want uit de eerste ontstaat Gods raad ; de tweede kan niets doen dan den bestaanden raad uitvoeren. Ze mogen onderling dus niet verward worden. Vader, Zoon en Heilige Geest formeeren den raad ; om dien raad uit te voeren, wordt aan Christus als Middelaar het regiment ook in het rijk der natuur en der algemeene genade toevertrouwd. En Hij voert nu dien raad uit èn wat zich zelf betreft, door te lijden en te sterven ; en wat anderen betreft door hen te regeeren en te leiden. Voor het eerste is Hij geen verantwoording of rekenschap schuldig ; van het tweede, dat Hij van God Drieënig ontvangen heeft wèl. Van dat 2e regiment gelden de woorden : „Mij is gegeven alle macht in hemel en op aarde" en „de Vader heeft alles gegeven aan den Zoon" — cf. Matth. 11 : 27 ; Matth. 28 : 18 : Hand. 2 : 36 ; Phil. 2 : 8, 9.

Wij hebben dus drie dingen te onderscheiden :

1e het eigenlijk koningschap van Christus in 't rijk der genade.

2s de Souvereiniteit van God Drieënig — dus ook van den Zoon.

3e het aan Christus over het rijk der algemeene genade opgelegde koningschap.

Waarom is dit koningschap aan Christus opgelegd ? — Was het rijk der genade (gelijk de Wederdoopers leeren) een oliedrop op de wateren ? Een oase in de zandwoestijn ? Was er geen verband tusschen het rijk der genade en der natuur — dan zou deze vraag niet beantwoord kunnen worden. Maar juist omdat

dit niet zoo is; omdat in de personen der verlosten ziel en lichaam, in de Kerk, wereld en hemel in contact staan, daarom kan er geen regiment in de Kerk zijn of het moet gepaard gaan met het regiment in de algemeene genade. Wij weten genoeg, hoe allerlei natuurlijke middelen meewerken tot het geloof als ziekte, doodsgevaar, tegenspoed; waar het leven van de bizondere en algemeene genade aldus als schering en inslag door elkaar geweven liggen, daar kan er geen stuur, geen regiment zijn over het eene zonder het andere. Daarom moet Christus het regiment hebben over beide.

Slechts één vraag blijft nog over: *Is dat koningschap van Christus eeuwig of niet?*

Dat het niet eerst bij de incarnatie begon, maar reeds onder Israel was, hebben wij genoegzaam aangetoond. Maar wat leert de Heilige Schrift voor de toekomst? Schijnbaar geeft ze tweeërlei uitspraak, die elkander onderling uitsluiten. Eenerzijds een reeks, waar staat, dat het koningschap eeuwig zal zijn; anderzijds een reeks, dat het koningschap een einde zal nemen; immers „de Zoon zal het koninkrijk aan den Vader overgeven en zelf onderworpen worden aan Hem, die nu alles vervult."

Die schijnbare tegenspraak moet dus opgelost.

Hadden wij maar één koningschap bij Christus gezien, dan viel deze moeilijkheid niet weg te nemen. Immers van éénzelfde zaak te zeggen, dat ze eindeloos en eindig is, kan niet.

Wat is dan de zaak.

Christus heeft als Middelaar een plaatsbekleedend priester-, profeten- en koningschap bekleed en Hij bekleedt dit nog. Ten einde Hij dit plaatsbekleedend koningschap zou kunnen waarnemen, is Hem Souvereiniteit in 't rijk der genade en der natuur gegeven. Is de uitspraak der Heilige Schrift nu, dat dit plaatsbekleedende priester-, profeet- en koningschap eeuwigdurende zal wezen? Neen, de Heilige Schrift leert duidelijk, dat het eens een einde nemen zal. Alle plaatsbekleeding toch neemt een einde, *als ik het zelf ga doen.* Staat er nu in de Heilige Schrift, dat de herboren menschheid ten eeuwigen dage verstoken zal blijven van het priester-, profeet- en koningschap, of staat er niet omgekeerd, dat de nieuwe menschheid ên als geheel zal bezitten, wat in Adam wegviel én dat zelfs al de leden dier nieuwe menschheid uit eigen hoofde priesters, koningen en profeten zijn zullen? Maar dan volgt ook onverbiddelijk, dat het plaatsbekleedend profeet-, priester- en koningschap van Christus eens wegvallen moet. Welnu dienovereenkomstig leert Paulus in I Cor. 15, dat het Middelaarschap alleen een doel heeft, zoolang nog niet alles ὑποτάσσεται of καταργεῖται; maar dat, is alles onderworpen en de laatste vijand te niet gedaan, dan ook het program voor den Middelaar voltooid is en Hij rekenschap heeft

af te leggen. Dan heeft de Middelaar, die in gehoorzaamheid aan God alles onderworpen heeft, ook hierin gehoorzaamheid te toonen, dat Hij zijn Middelaarschap niet langer voortzet nu het uit is. Alzoo is de volkomen juiste voorstelling van de Heilige Schrift, dat dan ook de Middelaar ὑποτάσσεται aan Hem, die Hem alles onderworpen heeft. Een gouverneur-generaal, die voor den koning naar de Oost gaat, is, zoolang hij daar is, heer en meester over alles. Maar één oogenblik komt er, waarop hij weer 't hoofd buigen moet, als hij nl. na afloop van zijn taak terugkeert naar 't vaderland en bij den koning komt om rekenschap af te leggen. Evenzoo komt er nu ook voor Christus een moment, waarop hij het hoofd buigen zal, wanneer zijn taak afgedaan is en hij verantwoording doet aan den Vader.

Wil dit zeggen, dat Christus wanneer dit moment gekomen is, zal ophouden mensch te zijn? Neen. Immers Christus is niet een lid, maar *'t Hoofd* der nieuwe menschheid en moet dus eeuwiglijk blijven. Van welke menschheid is Christus nu het Hoofd? — Van die menschheid, die krachtens den aard harer natuur de macht had om over *alle* schepsel te heerschen. Waar de plaatsbekleeding ophoudt, is het dus de nieuwe menschheid, die als organisme die macht krijgt over de schepping.

En vraagt men nu ten slotte: door wien die nieuwe menschheid als organisme haar macht uitoefent, dan luidt ons antwoord *door haar Hoofd;* d. i. door Hem, die onze menschelijke natuur aannam en haar eeuwig behouden zal. Al het plaatsbekleedende en opgelegde gaat dus weg; het organisme blijft alleen over en dat duurt eeuwig.

Daarom zien wij, dat als Christus geboren wordt uit de lijn van David, het beeld, dat de Heilige Schrift daarvoor gebruikt, nooit is, dat Hij als voldragen vrucht kwam aan de kroon van David's stamboom, maar dat Hij kwam uit den *afgehouwen tronk* van Isai, als een rijsje uit de dorre aarde. Ja de Heilige Schrift gaat hier zelfs zoover in, dat ze Hem niet David's vrucht, maar David's *wortel* noemt. Hieruit blijkt alzoo, dat al wat naar de wereld uitgeschoten was, afgehouwen en weggesneden moest; dat het opschieten moest niet uit het instituut van David, maar uit den wortel van God. En dat kwam eerst in leven en waarheid uit, toen Gods Zoon de menschelijke natuur aannam om wel eerst de ons opgedragen koninklijke heerschappij plaatsbekleedend waar te nemen, maar het daarna, toen al het opgelegde wegging, te doen bloeien uit den wortel van Gods raadsbesluit.

INHOUDSOPGAVE.

LOCUS DE PROVIDENTIA.

§ 1. **Introductio.** 3

Het woord „voorzienigheid" is eene vertaling van „providentia", 5, 10
in plaats van „προνοια" door Cicero gebruikt voor het 6

algemeene voorzienigheidsgeloof buiten de Christologie om, 6

dat ook gevonden wordt in de apocryphen v. h. Oude Testament; 7
niet in het O., 8, of N. Test. zelf, 9, behalve,
wanneer de Apostelen spreken tegen heidenen; 14
verder in den Lutherschen Catechismus. 15
Rome zet het natuurl. en h. geestel. leven *naast* elkaar, 15, terwijl het

algem. voorzienigheidsgeloof ineengeschakeld m. d. Christel. mysteriën 11

de leer is der Schrift, 13 en der Geref. belijdenis, 16

I. De grens tusschen de creatio en de prov. ligt in den Goddel. שַׁבָּת. 19

II. Plaats van den locus de providentia in het geheele 22
organisme der dogmatiek. 25

De behandeling der dogmatiek moet *theocentrisch* zijn. 22

§ 2. **Relatio, quae Providentiae cum Creatione intercedit.** 28

Voor de mysteriën Gods bezitten wij geen adaequate, maar een analoge taal 29
Hoe de H. S. over de schepping in die analoge taal spreekt. 31
Voor de voorzienigheid ontbreekt alle analogon. 34
Uit een anal. voor de sch. opklimmen tot h. begrip v. d. providentia; dus:

De providentia is eene creatio continuata. (Inzooverre een element gelijk.) 37

Het Deïsme. 38
In hoeverre de providentia van de creatio is onderscheiden. 39
De prov. is geen aeterna creatio, geen „πάντα ῥεῖ" (Panth.), maar 40

Creatio causat ut aliquid existat; providentia ne aliquid pereat. 41

Eene providentia, die iets nieuws schept, vernietigt de creatio. 42
In den κόσμος, die טוֹב was, waren ook al de potenzen, die nog zouden uitkomen. 42
(Generatie v. d. mensch, 43; v. h. dier, 44; creatianisme, 45.)
(„Scheppen" in de H. S. niet onze praegn. beteekenis, 45; de wonderen, 47.)

Tijd en Eeuwigheid. 48

Deïsme en Pantheïsme. 48

§ 3. **De Providentia** κατ' ἰδίαν. 50

De methodologische kwestie. 52

Providentia relata ad creationem brutam (in 't algemeen). 54

(Wat geldt van de creatio bruta geldt ook van de creatio intelligens. 54)

De prov. is ook een opus aeternum, in verband staande met het decreet. 55

Prov., vóór het decretum: creatio van een κόσμος met 't oog op een τέλος.
„ , in „ „ : vaststelling v. h. proces daarvan en de middelen.
„ , na „ „ : instandhouding en leiding tot het τέλος.

De prov. na h. decreet (opus externum) noodig, omdat de natuur *leeft.* 56
(Nihil in natura mortua providendum est.)

De *geheele* κόσμος leeft, doorloopt een proces, heeft een einddoel. 58
Plantenwereld, mineralia, 58, 63; firmament, 59, 64; dierenwereld, 64.

Sustentatio. 64

Alleen *sustentatio* waar maar één Subject is: simplex executio voluntas Dei [(creatio bruta).

Tevens *gubernatio* bij een *rijk,* ('t*Rijk Gods*; dit „rijk" verkeerd gebr. in „plantenrijk", enz) bij een veelh. v. subjecten, aan één subject onderworpen: causae sec. [(creatio rationalis).

Influxus. 66

God is in alle dingen Zelf voortdurend de Werker. 67

Het *trinitarisch* karakter van de providentia. 69

Evenals bij de schepping ook bij de providentia noodig, dat voortdurend uitga v. d. Vader, 69: *kracht* (ἐκ voor h. *zijn*); v. d. Zoon, 70: h. *Woord* (διά voor h. *hoe*); v. d. H. G., 74: de *vis impellens* (εἰς voor h. *einddoel*).

De natuurwetten. 75

De natuurwet is de uitdrukking v. d. constantia voluntatis Dei sub dictamine [sapientiae Dei. 76
Wonderen. 77, 92.
Het woord „natuurwet" (niet = תּוֹרָה) in d. H. S. niet voor; 78 denkbeeld in חֻקִּים. 79
(„Thora" op ééne lijn m. gubernatio, inzooverre 't alleen voorkomt bij redelijke wezens. 78)

Het instinct. 80

De plant heeft een absoluut gebonden leven (zuiver materieel, chemisch). 80
In het dier is alleen h. psychische leven gebonden; in den mensch is ook dit vrij. 81
Het psych. leven in mensch en dier is van één genus, 82; נֶפֶשׁ. 83.
De נֶפֶשׁ v. h. dier beweegt zich in de verschijningswereld. 84
De „ v. d. mensch kan zich ook op de hoogere, ongeziene wereld richten.
Verschil tusschen praeformatie- en evolutieleer. 84
Onbewuste en bewuste factoren I. bij den mensch; 85
II. bij het hoogstaande dier. 86
Mediate en immediate werking v. d. providentia. 89

De latente krachten. 91

a. De potenzen in het organische; *b.* d. de dynam. en chemische werkingen. 91
De verborgen krachten in mensch en engel. 92

§ 4. **De Providentia relata ad creationem rationalem (zedel. wereldorde).** 99

Gubernatio. (64) 102

De causa secundae. 106

De causa secunda werkt op ethisch en physisch terrein. 108
Het zijn van „causa secunda" en de zedelijke vrijheid. 109
De hoogste zedel. vrijheid is de hoogste conformiteit met den wil Gods. 110
Zonder zonde hiertusschen geen antithese. 112
Toch zijn de twee willen niet parallel. 112
De zedel. vrijheid hersteld, als Gods ἐνέργεια op d. wil v. d. mensch volkomen kan doorwerken. 113
Loci classici. 113 (De causae sec. instrumentales analogie voor de c. s. rationales. 114)
En θέλημα èn ἔργον werkt God. 116

Wilsvrijheid (lubentia rationalis). 117

De volitio hangt organisch met het geheele wezen v. d. mensch samen. 119
Samenleving niet bestaanbaar met een libertas indifferentiae. 120
In de wilsuiting is de continuiteit, bewerkt door motieven. 120
Libertas exercitii, discretionis, contrarietatis. 122
De uiting is het resultaat v. d. wil, zooals die op het oogenblik bestaat en werkt. 123
Die wil was alleen equilibristisch bij Adam, onmidd. na zijn schepping. 123
De motieven, die, op ons leven werkende, onzen wil determineeren, zijn:
1° de genealogische, atavistische origine; 121
2° het feit, dat we als kinderen geboren worden; 123
3° het milieu, waarin we leven; 124
4° de tijdgeest, volksgewoonten, daemonische invloeden, de gemeene gratie, 125 de Christelijke levenssfeer; 126
5° de rechtstreeksche invloed van Satan. hypnotisme; 126
6° de midd. en onmidd. invloed van God zelf. 127
„Voluntas caeca sub dictamine intellectus". 127
„De affiniteit tusschen de physieke en de geestelijke wereld. 129
Het denken en de onderzoekingen geven het Calvin., niet het Atomisme [gelijk. 130
Alle menschelijk leven onderworpen aan een vaste wet. 131
Statistiek; 132, 136 verzekeringswezen, binomium van Newton. 133
Gaat dit organisch of mechanisch? 135
Combinatie van vastheid en vrijheid. Binomium v. Newton. 137

De stelsels, waartoe deze schijnbare tegenstrijdigheid heeft geleid. 140

Conclusie van de paragraaf. 144

§ 5. **De Providentia in relatione ad peccatum** 148

Uitgangsp.: niet h. zedelijk besef, maar wat geopenb. is in de H. S., 151
en dit dan in rapport met de zedel. ondervinding en het zed. besef.

Wat de zonde is. 151

Uit het O. en N. T. aangetoond, dat de zonde in het bestel Gods is opgenomen. 153

De vrucht der zonde. 158 Wegneming der zonde uit het bestel Gods vernietigt de
Hoe men er toe komt, de zonde uit het besluit weg te nemen. 165 [Prov. 160
Het monotheïsme van Israel. 167
De zedelijkheid het hoogst in landen met de monistische belijdenis. 168
De antitheseen in de schepping, 169, op aesthetisch gebied, 170, door God zelf
Door de zonde in het besluit op te nemen laat de H. S. het kwaad niet toe. 171 [gemaakt.
Niet eerst daarin opgenomen na den val. 171
Dat zij vóór den val er in is opgenomen, bevestigd door onze levens-experientia. 173

Resumptie van de pogingen tot oplossing van het probleem. 174

Leer der H. S. en der Geref. belijdenis: de doorgang door 176
zonde tot herschepping leidt tot iets hoogers, n.l.

a parte hominis: 1° de wedergeborene klimt op tot hooger Potenz, 176
2° de „ komt tot hoogere genieting; 177
a parte Dei: 1° hoogere zelfopenbaring, 178
2° hooger krachtsbetoon. 179

De zonde bestaat wel voor ons, maar niet voor God in verschillende
vertakkingen. 180

Bij God is van „ἀνομία" geen sprake, want boven Hem bestaat geen νόμος 182
Daarom kan God de auteur der zonde niet zijn. 182
De daad *in simplici* (het feit, de neutrale entitas) geschiedt door God; 182
„ „ *in composito* (h. feit + de zondige zedel. qualiteit) is van den mensch.

Waarom God dezen en niet een anderen raad gesteld heeft, waarbij de
zonde uitbleef. 183

De verstokking.

1° Het terugtrekken der gemeene gratie (negatief). 185
2° Het sterker prikkelen der levensenergie (positief). 187
3° De verzoeking, verleiding. 187 [geborene. 188
4° De reactie, gewekt door het bijbrengen van de genade bij den onweder-
„Sluit hunne oogen, opdat het volk zich niet bekeere." 189
„Toelating" geen nuda permissio peccati. 190

§ 6. De Providentia in relatione cum precibus. 192

I. Het wezen van het gebed. 193

1° Aanbiddend, dankend, lofverheffend; 2° eene smeeking.
In heel het leven v. Zijn schepsel (de natuur, de dieren, enz.) heeft God de mogelijkheid ingeschapen, om expressie te geven aan den nood en aan de admiratie.
Het eigenlijke gebed eerst op het terrein v. h. bewuste leven. 197

II. Het effect van het gebed. 198

De verhooring. 198 Het gebed zelf causa instrumentalis i. h. raadsbesluit. 199
Onverhoorde gebeden. 199.
Het gebed hangt saam m. d. persoon, m. h. sociol. en creatuurl. bestaan, m. d. expres-
[sie v. glorie en miserie in heel de natuur. 200
Gedachteloos gezegde en aangehoorde gebeden. 201
Het oorzakelijk verband tusschen gebed en verhooring. 291.

§ 7. **De Providentia et miraculis.** **205**

Geloovigen geneigd t. e. incidenteele, atomistische opvatt. v. h. bestuur Gods. 206
Ongeloov. „ tot het aannemen van vaste natuurwetten. 207
Niet alleen i. h. bijzondere, maar ook, i. d. eerste plaats, i. h. gewone is God. 208
De Methodisten, 209; systeem v. Rome, 209; Animisme, 210.
De systematische wetenschap onderstelt de wereld als een systeem. 211
De H. S. steeds gekant tegen een onsystematisch-aphoristische natuur- en wereldbeschouwing. 211
Loci classici voor de vastheid v. Gods ordinantiën. 212
(De kennis van Gods „Thora" is de waarachtige chokma. 214)
Er zijn ordinantiën voor het natuurlijk, instinctief en zedelijk leven. 215
De wonderen. 216
„Wonder" is omne quod rapit in admirationem.
De natuur met hare vaste ordinantiën bestaat niet zelfstandig, los v. God. 217
Daarom zijn de wonderen niet tegen- of bovennatuurlijk. 218
Inservit ordo rerum fini proposito. 219
De positie v. h. creatuur tegenover den ordo rerum. 219
In de creatie een middel, om per analogon de wonderen te verklaren. 221

§ 8. **De Providentia et mediis homini oblatis.** **223**

§ 9. **De ratione Providentiae divinae generali et speciali.** **238**

§ 10. **De Providentia relata ad gratiam et iram.** **245**

LOCUS DE PECCATO.

§ 1. **Etymologia.** **1**

§ 2. **De zonde in de engelenwereld.** **3**

1. Het bestaan der booze geesten. 3
De namen der booze geesten in het O. en N. Test. 4
2. Geschiedenis. 5
Zij hebben een eigen persoonlijkh., 7; zijn „quod ad entitatem" goed. 8
3. De loci classici voor den val der engelen. 8
(Hun zonde was het stellen v. d. ψευδὴς κόσμος tegenover den ἀληθὴς κόσμος. 9)
4. Het wezen der zonde in de engelenwereld. 11
5. De mogelijkheid der zonde. 12
6. Wanneer was de val der engelen? 12
7. Het verband tusschen Satans val en dien der engelen. 13
8. De gevolgen der zonde: 13
1° Zij zijn uit den hemel gevallen; 13

2⁰ hun val was absoluut: 15
1. neg., door 't verlies van hun geestelijk goed;
2. pos., door de omgeerde werking v. hun onverzwakte capaciteiten.

9. Satans macht door Jezus gebroken. 15

§ 3. **De zonde in het paradijs.** 17

1. De verhouding van den mensch tot de engelenwereld. 17
2. De actie tegen God gaat uit v. h. hoofd der duivelen. 19
3. In het paradijs de mensch bondgenoot van God. 19
4. In hoeverre Adam alles heeft geweten. 20
5. De strijd begint m. e. somatisch optreden v. Satan in slangengestalte. 21
6. De realiteit v. h. paradijsverhaal, hoewel een andere dan de tegenwoor-
7. De verzoeking zelve. 23 [dige, aldus geschied. 21
A. Satan wendt zich tot Eva, niet tot Adam. 23
B. Satan begint de zonde geestelijk, niet zinnelijk, 24
C. Leugen is het karakter der verleiding in al haar gangen. 24
D. Verhouding van Adam en Eva. 25
8. Satan in het centrum van het paradijs, 26

§ 4. **Het wezen der zonde.** 27

1. De zonde is niet iets wat op zich zelf bestand heeft. 27
1e Niet iets materiëels; 2e niet iets substantiëels; 3e niet eene actio.
Definitie der zonde. 28
2. De zonde bestaat niet dan in een substraat. 29
3. De zonde is „injustitia", „carentia justitiae", „ἀνομία". 29
4. Niet alle zonden zijn gelijk; er zijn graden. 30
5. De carentia justitiae is privatio. 31
6. Deze privatio is actuosa. 31
Verklaring door een figuur. 34

De gevolgen der zonde.

§ 5. **A. In genere**, 37, 36

a. wat betreft de verhouding van God tot den mensch:
Reatus. (Het woord, 39.) 41
Onderscheiden in reatus potentialis (verdoemelijkheid) et actualis (vonnis); 38
niet als Rome in reat. culpae et poenae: 37 Rome's argument daarvoor. 40

b. wat betreft de natuur des menschen:
Macula. 46
Of de mac. (μολυσμός) bestaat. 47 Haar wezen (: de „nomos" is verloren). 48

c. wat betreft het organisme der menschheid:

§ 6. **B In genesi, 37: Peccatum originale.** **50**

1° Imputatio peccati Adami:
Reatus hereditarius. 50
„Orgaan" zijnde, zondigt Adam *1.* als natuurl. hoofd (somat., psych.), 52;
2. als verbondshoofd (ethisch), 53.
Historia dogmatica. 61
2° Labes inhaerens, quae propagatur per generationem:
Pecc. orig. in engeren zin. 64
De experientia. 65 Het pecc. orig. bestreden door
de Modernen, Pantheïsten, Darwinisten, 66; de Pelagianen, 68
Het mag niet worden opgevat als eene natuurnoodwendigheid. 69
Waarom God geen nieuw organisme schiep. (De wedergeboorte.) 70
De eigenaardigheid der zonde. 72
Controvers met Rome en de eerste Reformatoren. 72
De doop. 73 De labes is ook peccatum. 76
Het peccatum originale inquinat totum hominem. 80
De „rudera", de „kleine overblijfselen". 84
Quomodo peccatum originale propagatur. 85
Resumé van de facta der erfzonde. 91
3° Reatus, quae maculam consequitur. 72

§ 7. **De dood.** **93**

Compositie (schepping, leven), 94; *decomp.* (*zonde, dood*), 96; recomp. (herschepp.) 100
Het proces van den dood. (Valsche verbindingen. 104) 101
Zegen en vloek, 105; de verdoemenis, 106.
De gevolgen van den dood. 106
A. Lichamelijk, 106; B. geestelijk, 108; C. sociaal, 108.
Het lijden der geloovigen. 109
De conditioneele onsterfelijkheid. 112
De Middelaar en de dood (tijdel., geestel. *en* eeuwig). 117

§ 8. **Peccata actualia.** **118**

1. Dood en leven staan niet tegenover elkaar als werking en werkeloosheid, 119
maar leven = werken naar Gods ordinantie;
dood = „ tegen „ „ in
2. De werkingen zijn de roerselen der natuur. 119
3. Deze werkingen worden door God ingehouden. 120
4. Het pecc. originale is er wel altijd, maar werkt niet altoos. 121
5. Op welk punt v. beweging de peccata actualia ontstaan. 122
6. Alle zonden zijn niet gelijk. (126) 124
7. Peccata venalia en mortifera. 126
8. De zonde van doen en niet-doen. 129
9. De zonde zelf; 129 10. de wereld; 130 11. Satan. 131
12. De peccato contra Spiritum Sanctum. 133

§ 9. **Het liberum arbitrium.** **136**

LOCUS DE FOEDERE.

§ I. **Foederis idea.** 3

Het verbond is geen vorm, maar eene realiteit.

I. Karakter (ook in de H. S.): 't zich verbinden tegen een gemeenschappelijken vijand. 5

II. Deze vijandige macht openbaart zich in Satan en zijn rijk. 16

III. Het verbond is archetypisch en absoluut. 20

§ 2. **Idea foederis in Sacra Scriptura.** 23

I. De H. S. spreekt v. h. verbond eerst na d. val en i. verband m. d. val. 25

II. In d. H. S. ondersch. tusschen *foedus („naturale")* (m. Noach: gratia comm.) en *foedus „gratiae"* (met Abraham: gratia specialis). 28

III. In h. O. T.: בְּרִית = „verbond"; i. h. N.: διαθήκη = „verb." en „testam. 29

VI. בְּרִית is religio. 34

V. 't Verlossend karakter. In h. O. T. staat het bonum externum op den voorgrond, h. bon. internum schuilt er achter; i. h. N. andersom. 35

VI. De verbondssluiting met Israel. Werkverbond. 39

VII. Het pactum pacis. 48

§ 3. **Eigenaardige vorm v. h. verbond tusschen God en mensch.** 51

I. Het monopleuritische karakter van het verbond. 53

II. Het foederale karakter van het testament. 57

III. Het „ „ „ de beloften. 60

IV. Het organische en permanente karakter van het verbond. 66

§ 4. **De foedere tamquam sublimi forma religionis.** 68

I. De verbondsidee is *de* religieuze idee. Religie is actief. 69

II. Schleiermacher: „Religion ist slechthiniges Abhängigkeitsgefühl". 73

III. In de verbondsidee ligt de relig. en *de* ethische idee. „Trouw". 75

IV. Voor de constante verbondsgemeenschap noodig: de perseverantia sanctorum. 77

De persoonsreligie is tevens menschheidsreligie. 78

§ 5. **De Foedere in oeconomia divina sive de pacto salutis (pacis).** 80

I. Uitgangspunt: de constitutio Mediatoris. 82

II. De Zoon ontvangt van den Vader een ἐντολή. 84

III. Chr. volbrengt die ἐντ. en vraagt hetgeen Hem daarvoor is toegezegd. 85

IV. De executio reeds vóór d. vleeschwording; d. constitutio van eeuwigh. 86

V. De oorzaak v. h. pactum ligt niet in e. ongelijkh. maar in e. vrijwillige overeenkomst. 89

De foederale betrekking tusschen V., Z. en Heil. G. is e. absolute, e. oeconomia per se foederata.

VI. De grond voor het pactum salutis is, dat het samenhangt met den aard en de natuur der Heil. Schrift. 89

§ 6. **De foedere operum sive natura.** 91
I. Ectyp. is d. verbondsidee i. d. mensch (imago Dei); de relatiën; „trouw". 93
II. De betrekk. tussch. Adam en d. zijnen = d. organ. verbondsbetr. t. Chr. en d. Zijnen. 98
Het verb. m. A. moest zijn e. „werk" verb. (Sinaï). 103
III. Het proefgebod, e. vrije bepaling naast de ingeschapen zedewet. 104
IV. De zedewet en de belofte des eeuw. levens rusten beide op het beneplacitum Dei. 109
V. De arbor vitae (geen sacrament). 110
VI. In het paradijs geen verbondssluiting; h. verb. was organisch. 113
VII. De val kan de verbondsrelatie niet opheffen. 116

§ 7. **De foedere gratiae communis.** 118
I. „Natuur" en „genade", 119; het „genadeverbond" (comm. en spec.) werkt terstond na den val. 122
II. Beteek. en karakter der eerste periode (t. Noach) v. h. foed. grat comm. 124
III. „ „ „ „ tweede „ (tot op den oordeelsdag). 126
IV. De gem. grat. is uit Chr. als Schepp. middel., 129; h. eth. en relig. leven 130

§ 8. **De foedere gratiae specialis.** 131
I. Het verband tussch. dit Genadeverbond e. h. foedus gratiae comm. 135
II. De tegenstell. tusschen de notae characteristicae dezer twee verb. 136
III. Het Genadeverb. is i. d. eeuwigh. door V., en H. G. gesloten m. d. Middelaar als Κεφ. τοῦ σώματος. 142
IV. De perioden i. h. Genadeverbond. 144
V. In zijn symb.-nation. bedeel. bij Israel stelt h. foedus gr. spec. h. f. operum weer op d. voorgr. 147
VI. Het Gen. verb. doet h. Werkverb. niet te niet. 149
VII. Het Gen. verb. is niet spiritual.-dualistisch. De sacramenten. 151
VIII. Het synergisme. 152
IX. De eenige roeping v. h. Genadeverbond is: „trouw". 153
X. Er is niet een inwendig en uitw. Genadeverbond. 153

LOCUS DE CHRISTO.

DEEL I.

Cap. I. Inleiding. De saamvatting van alle Christologie ligt in de belijdenis, dat Jezus is de Christus. 3
Inleiding: wat noodig is voor de „kennis van den Christus". 3
Christus is in de schepping de Handhaver van God als God.
1. Hij is niet alleen gekomen om te verlossen. 5
2. Hij komt ook ten gerichte. 6
3. Men handhaaft zich door de macht v. h. woord; daarom heet Christus Het doel der schepping. 9 [ὁ Λόγος. 8

Het Vreeverbond. 10

De gronden voor het „vreeverbond" van Coccejus weerlegd. 10
Christus onze Borg bij God, niet omgekeerd. 15
Het verbond van God met de electi, 17, in eorum capite, 18, Christo, 19, is één verbond, 20.
Samenhang tusschen het Werkverbond en het Genadeverbond. 22

Het voorbestaan van Christus. 23

De Zone Gods is van eeuwigheid de Messias. 24
Zijne komst is de ontwikkeling der geschiedenis. 24
Hij komt בְּרֵאשִׁית, 26, steeds volkomener in de geschiedenis van de geheele wereld, 25. van Israel [Chiliasme 28]. 27, ook onder de oude bedeeling, 31, van de Kerk, van het leven van elk kind van God, 29, totdat Hij komt „in Zijne heerlijkheid". 24
Christus is het πλήρωμα, 29 en de חָכְמָה, de Ἀλήθεια. 30

Persoon (Jezus) en ambt (Christus). 36

De centrale beteekenis van Christus als Ambtsdrager. 39

Dogmatische constructie. 42

Cap. II. De nominibus Salvatoris. 44

1. Over den „Naam" zelf. 45

1ste Er is een wezen Gods, (תּוֹשִׁיָּה)
2de dat uitstraalt in 's menschen bewustzijn; (Gottesbewustsein)
3de het uitroepen van dit uitgestraalde, d. i. van den naam (שֵׁם)
שֵׁם niet = תּוֹשִׁיָּה; de naam, dien God noemt, is niet conventioneel, maar essen-
Onderzoek niet analytisch, maar deductief. 47 [tiëel. 46
De beteekenis v. d. namen v. d. Christus aangetoond uit de H. S. 48
Het gebruik v. d. namen v. Christus. 49

2. Over de onderscheidingen. 50

I. Tusschen persoons- en titelnamen; II. vaste en losse namen:
III. „ de eigenlijke namen en de namen in beeldspreukigen zin.
A. Χριστός of מָשִׁיחַ. 50 (De zalving; 50 de zalfolie. 52)
B. *Jezus*. 56. C. Κύριος. 60

Cap. III. De Mediatoris persona. 62

§ 1. Het Christocentrische. 62

1. Het verlossingswerk is Christocentrisch. Chr., de Messias, is contingent, afgeleid, een centrum geworden. 63
2. Het heelal (ook d. theologie) is Theocentrisch. De Tw. Pers. in d. Drieëenh. is [absoluut, primordiaal, causaal centrum. 66
Hoe in d. bedeeling der zonde v.alle leven en wetensch. h. centr. in Chr. is gevallen. 71

§ 2. De praeëxistentie v. h. uit Jezus Christus sprekend subject. 77

Niet spreken v. eene praeëx. v. d. Zone Gods, v. Christus, v. Jezus. 78
Het voorbestaan des „Heeren". 79

Het eeuwige subject in Chr. blijft bij al zijn bestaanswijzen in wezen onveranderlijk één, maar beurtelings m. e. absoluut goddelijk bewustzijn, met het bewustzijn v. e. engel, v. e. mensch, 80
en v. d. ons onbekende levenswijze van ὑποταγείς 96
Analoga van de veranderingen, 83-87
Niet de Tw. Pers. uit de Drieëenh., maar ὁ Λόγος חכמה σὰρξ ἐγένετο. 87
Het verschil tusschen wezen, zijn en bewustzijn. 90
De Zoon neemt aan den existentievorm v. d. mensch. 91
Hij treedt niet op als een „persoon" (n.l. in d. zin v. Fichte), 93
maar als de υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. 94

§ 3. Het Heilsmiddelaarschap. 97

Het Scheppingsmiddelaarschap (absoluut eeuwig voor allen). 97
Het Heilsmiddelaarschap (relatief, tijdelijk, partiëel). 98
Het noodzakelijk verband tusschen het Heilsm. en het Scheppingsmidd.schap. 99
De Methodisten, enz.
Het creatuurlijk Middelaarschap en de heidenwereld. 103

§ 4. De Messias onder het Oude Verbond. 107

De Christologische methode. 108
De volheid der tijden; de nationale verwachting. 108.
Johannes de Dooper (vereeniging v. d. prof.-ideëele m. de concreet-reëele lijn). 110
Vóór Joh. d. D. heeft de H. G. in het Oude Test. de verwachting gewekt door 113
A. het woord: de profetie, 117
B. de kunst: 1. de psalmodie (voor 't oor): 2. de symboliek (voor 't oog); 115
3. de typologie (voor oog en oor beide). 115
De Theophanieën. 125

§ 5. Deze Messias is God. 129

„Natura divina" is eene anthropomorphistische uitdrukking. 129
Het onderscheid tusschen de θεία φύσις v. Chr, en v. d. kinderen Gods. 131
De Messias is niet divinum, maar Deus; οὐ τὸ θεῖον, ἀλλὰ ὁ Θεός. 136
Pogingen om het God-zijn en mensch-zijn te verzoenen door
A. tusschen κτιστής en κτίσμα een derde wezen in te schuiven (Gnost. Arian.); 139
B. te tornen 1° aan h. karakter v. d. mensch; 2° aan het wezen Gods. 151
De eenige oplossing ligt in de Triniteit. 140
Resumè. 152

DEEL II.

§ 6. De natura humana. 3

Jezus geen theophanie of angeloph., maar mensch. 4
a. Hij werd geboren, „wies op", stierf; was zinnel. waarneembaar; 5
b. de duur, de veelheid, Zijn zelfgetuigenis. 6
Christus was niet een mensch, maar de mensch. 7
Hij nam aan de ware menschelijke natuur. 8

1° De partes constituentes naturae humanae worden in Chr. gevonden. 8
2° De hoedanigheden der menschel. natuur „ „ „ „ 9
In Chr. geen inclinatio ad peccandum. 11
3° Hij was werkelijk van onze menschheid. 12
Zijne geboorte uit de maagd Maria. 14
De ontvangenis uit den Heil. Geest. 16
De afscheiding der zonde, 17
Waarin de energie der zonde schuilt. 18
Christus' geboorte niet essentiëel, maar contingent. 21

§ 7. De unione naturarum. 24

Nestorius, Eutyches; het Polytheïsme en het Pantheïsme. 24
De paragraaf. 27
Uitgangspunt en gang der unio. 31
[De materia unionis is: 1° de Tweede Pers. met Zijne eigene goddel. natuur; 2° de menschelijke natuur zonder eigen subjectief bestaan gedacht.] 27
De forma unionis is hypostatisch. 28
Niet te verwarren m. de unio Trinitatis, de unio creatorem et creaturam inter, de zielsgemeenschap, de parastatische gemeenschap, de unio tusschen ziel en lichaam, de unio mystica v. h. huwelijk, alle mechanische vereenigingen.
De effecta unionis zijn drieërlei: 32
1° communicatio idiomatum; 34
2° „ charismatum; 36
3° „ apotelesmatum. 40
Vervolg van de paragraaf. 43
Luther, Appollinaris, de Vermittlungstheologen, enz.
Laatste deel van de paragraaf.
Resumptie. Wat wij derhalve belijden moeten. 54
Het Goddel. *bewustzijn*, *wil* en *ik* tegenover het menschelijke. 54
Beelden en analoga. 56

Cap IV. De Mediatoris statibus. 59

§ 1. De status is onderscheiden v. d. persona en hare substantia. 63 59
De status generis et modi. 64 Overgang v. status. 65

§ 2. Status generis. 68
De schepping begint met eene beperking, eene vernedering te zijn voor Gods Naam en eindigt met eene verhooging daarvan. 69
Dit geldt van d. Vader, d. Zoon en d. Heil. Geest. 71
Door de zonde krijgt die verkleining en vergrooting v. d. Naam Gods een ander karakter en door de demping v. Gods glorie is dan sprake. 72
bij den Vader van het wonder, 72
„ „ Zoon „ de incarnatie, 74
„ „ Heil.G. „ „ inhabitatie. 73
De tijdelijke beperking leidt tot eene duurzame verhooging. 75
Het verschil tusschen den stand v. zaken bij en zonder de zonde. 77
Het einddoel te bereiken door het Werk- en door het Genadeverbond. 78

§ 3. Status modi 79
De gressus in scala status moeten genomen naar de rechtspositie. 79
I. De besnijdenis. 80
II. De sociale positie. 81
III. Christus' verhouding tot Zijne ouders. 82
IV. De verzoeking. 83
V. Descensus ad inferos. 90
1° Deze behoort uitsluitend tot d. status exinanitionis. 90
2° *a.* Aparte exegese van sommige teksten; 92
b. de zaak zelf. 98
שְׁאוֹל; Ἅιδης, Γέεννα, Τάρταρος. 100
De quaestie der status.
(Status gloriae:) Δόξα πρὸ καταβολῆς τοῦ κόσμου.
God Drieëenig.
De schepping.
Verandering in den status gloriae.
De Zoon, het subject in Chr.. blijft God en wordt mensch.
De vleeschwording, Status generis: Status modi:
Status exinanitionis (κένωσις): HOMO.
St. humiliationis (ταπείνωσις): servus, δοῦλος;
reus,
condemnatus,
(staatsloos) plexus,
(„Staatswidrigkeit") execratus.
De opstanding.
St. exaltationis (ὁ Θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσε): „ dominus, βασιλεύς.
De hemelvaart (πλήρωσις der δόξα).
Κεφαλὴ τοῦ σώματος.
De voleinding.
(Status gloriae:) Ὁ Θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν.
God Drieëenig.
§ 4. Van de verhooging. 109
De nieuwe status, 114, is Hem *gegeven*. 109 Het lichaam v. Christus. 112

DEEL III.

Cap. V. De Mediatoris officiis. 3
§ 1. Het begrip „ambt." 3
I. De namen er voor in het O., 4, en in het N. Test. 6
Sensu generali: het dienstbaar zijn in een „goddelijk beroep."
II. De wortel v. h. begrip „ambt" ligt in h. begrip zelf v. d. „*godsdienst*." 7
Door de zonde ging met de עֲבֹדַת יְהוָה de godsdienst weg. 9
In Jezus keert met de „ „ de godsdienst terug. 10
Dat knechtschap wordt uitgebreid over alle creaturen. 10

III. Als Opperheer heeft God het recht tot taakverdeeling, van taakoplegging, om de volbrenging er van te eischen. 10
IV. Wie geen עֶבֶד van God wil zijn, wordt δοῦλος van Satan. 11
Sensu speciali: het bekleed worden met gezag v. e. mensch of engel over zijns gelijken propter et ob peccata.
V. De heerschappij sensu dominationis. 13
Zerrbild; de slavernij. 12

§ 2. Het drieledig karakter van het ambt. 15

I. De עֲבֹדָה met verstand (profetie) } is niet later ingesteld, 16
de „ met het hart (priesterschap) } maar met het beeld Gods
de „ van de daad (koningschap) } den mensch ingeschapen.
II. Het woord „ambt". 18
III. In elk gebod twee geboden. 19
Bij elk der drie moet men receptief en actief zijn.

	Vóór d. v.;	na d. val.	Vóór d. v.;	na d. val.
Profeet	20;	22	20;	23.
Priester	21;	23	21;	23.
Koning	22:	22	22;	23.

§ 3. Het ambt en de val. 25

I. De ratio necessaria v. d. ambten en hun namen. 25
Het ambt in zijne drievoudige volheid was ongedeeld gelegd op *elk* mensch. 26
Ambt en werkverbond. 27
II. Door de zonde *kan* de mensch het ambt niet meer vervullen. 28
Receptief, dus ook actief, is d. mogelijkh. daartoe afgesneden, waardoor 29
III. deels als een schim zich voortsleepte en door genade nabloeide; 30
IV. het ambt deels ontaardde in zondige caricatuur; 32
V. deels ophield. 33
Het ambt viel niet weg, maar was van eeuwigheid op den Middelaar gelegd. 33
De plaatsbekleeding van Christus. 34

§ 4. De munere prophetico. 40

I. Het begrip van Christus' „profeet zijn" loopt door de geheele Schrift. 40
II. Necessitas van Christus' ambt van wege 's menschen onbekwaamheid. 48
Wil d. mensch h. „profeet zijn" toch voortzetten, dan h. *valsche* profetisme. 48
III. Christus is d. eenige Profeet; alle andere als instrumenten in Hem besloten. 49
IV. Christus' profet. werkzaamheid vóór Zijne komst op aarde. 51
V. De Christo ambulante in terra. 57
De praedicatio v. Chr., 58; de manifestatie v. Chr., 59
VI. De Christo post sublationem in coelum. 62
Resumptie: wet en evang., als openbaring v. d. raad Gods, inhoud der profetie. 63

§ 5. De Profetia Messianica. 65

I. De nota characteristica van de profetie is de praedictie. 65

II. De praed. is niet voor den tijdgenoot, maar om post factum het testimonium
III. Het motief v. d. praedictie. 68 [originis divini te geven. 67
De profetische en historische boeken des O. V., de profeten des N. Verb. 69
IV. Alle prophetia is „Messianica". 70
De praedictie is de *Zelf*-aankondiging van Christus. 70
Die (bij Zijne vleeschwording) wat essentieel in God ligt, reëel gemaakt. 71

§ 6. De munere sacerdotali. 73

I. Etymologie en historie v. h. begrip „priester". 74
II. De verhouding tusschen נָבִיא, מֶלֶךְ en כֹּהֵן. 76
III. Het paleis, het sanctuarium. 77
Bij het priesterschap behoort een palatium.
1° Het palatium regium in coelo. 2e Het cor hominis.
3e Tentorium, tabernaculum, templum.
IV. 4e Het vleeschgeworden Woord. 81
5e De Kerk. 6e 't Rijk der heerlijkheid.
V. De inhoud der priesterlijke functie. 82
De oboedientia activa en passiva v. d. Middelaar. 86
Chr. is *de* Priester; het werk der gewone priesters. 87
Aäron, 87; Melchizedek, 89. Resultaten, 99

§ 7. De plaatsbekleeding van den Middelaar. 100

Deze plaatsbekleeding in verband m. d. gerechtigheid in God. 101
„Quod valet de Adamo, valet de Christo." 103
Het begrip *βχστιλεύειν*. 109 De omvang v. h. rijk v. Adam en v. dat v. Chr. 110
Christus als Borg; 110 het denkbeeld v. „borg" zelf. 113
De juridische opvatting v. d. verzoening boven de zedelijkheidstheorie 115
„ . . . dat een mensch, zelf . . ., niet konde voor anderen *betalen*." 118
In de juridische verhouding tot God vloeien ineen 120
1° het souvereiniteitsrecht, 122
2° het verbondsrecht, 123
3° het crimineel-recht. 122
Hoe Satan in dit geheele vraagstuk optreedt. 123
De offertheorie. 124
Dolingen: 1° de Acceptilatieleer (Remonstr.); 129
2° de Superabundantieleer (Rome); 131
3° de leer van Böhl. 136

§ 8. De intercessione sacerdotali. 140

„Ik zeg u niet, dat ik den Vader voor u bidden zal." 140
De zaak zelf. 141
Wanneer Chr. Zijne intercessio heeft doen aanvangen. 148
Het drieërlei karakter der priesterl. voorbede v. Christus. 149
De samenhang tusschen 't bidden der geloovigen en de voorbede v. Chr. 150
Het bidden v. d. Heiligen Geest en 't bidden v. Christus. 153
De intercessio van Christus in den zegen. 154
De aanroeping der heiligen. 157
De voorbede voor elkander op aarde. 158.

§ 9. De munere regio. 160

I. Etymologie van *βασιλεύς*, מָלַךְ, *κεφαλή*, enz. 161

De zaak zelf. 164

Uitgangspunt: de absolute souvereiniteit v. God Drieëenig.

II. De heerschappij in de schepping v. h. eene schepsel over het andere. 166

In het organisme v. d. mensch, 166; van de natuur: het delfst.-, planten- [en dierenrijk, 167

De Cherubijnen. 169

III. De souvereiniteit gelegd in den mensch. 170.

Gegeven in het paradijs, hernieuwd na den zondvloed. 171

Die souv. over al 't geschapene (ook over de engelen) was e. organische. 172

Deze organ. souv. zien wij alleen negatief in den d o o d. 173

Wanneer het koningschap v. Chr. een aanvang heeft genomen. 174

Instrumenteel heeft Chr. dit vóór Zijn incarnatie uitgeoefend

1° door de macht van den menschelijken geest in 176

[geloof]; heroïsme; wetenschap en kunst; handel, nijverheid, enz.;

2° door d. autoriteiten over gezinnen, geslachten en volken ingesteld; 178

3° door de schepping v. Israel en zijn koningschap in Sion. 179

Het regnum terrae en het regnum coelorum (gen. originis). 180

Het regn. coel. is in h. regn. terrae ingedragen door de schepping v. [Israel. 182

De berg Sion. 182

Van h. koninkr. v. Sion, representeerende h. kon. der hemelen, is Chr. *de* Koning. 183

Geen Chiliasme, 184; Christus zet incarnatus Zijn *reëel* koningschap voort. 185

n i e t het aardsche koninkrijk van Israel, 187

ook niet het typische koningschap v. David. 188 (Geen erfrecht. 187)

De quaestie der „twee zwaarden". 189

De geaardheid v. Christus' koningschap. 189

Door Hem alleen als God of alleen als mensch te beschouwen, ontneemt men daaraan het koninklijke karakter. 189

1° Zijn koningschap is niet figuratief, maar reëel, want Chr. is 190

Wetgever, Rechter, Uitvoerder v. Zijn vonnissen, Krijger v. Zijn krijgen.

2° Zijn koninkrijk regeert per vim spiritualem, niet p. v. violentiae. 191

3° Zijn koningschap in de Kerkregeering en Zijne regeering in het natuurl. leven op het gebied der b ij z. en der a l g e m. genade. 193

De duur van Zijn koningschap. 195