5.18.22.

From the Library of

Professor Benjamin Breckinridge Warfield

Bequeathed by him to

the Library of

Princeton Theological Seminary



Digitized by the Internet Archive
in 2009 with funding from
Princeton Theological Seminary Library

http://www.archive.org/details/dictatendogmatieklocus02kuyp

LOCUS DE DEO.

COLLEGE-DICTAAT VAN EEN DER STUDENTEN.

NIET IN DEN HANDEL.

PARS PRIMA.

Exemplaar N. 195 *afgegeven aan den Heer*

Prof B B Warfield

LOCUS DE DEO.

COLLEGE-DICTAAT VAN EEN DER STUDENTEN.

NIET IN DEN HANDEL.

Exemplaar N°. ..... afgegeven aan den Heer

LOCUS DE DEO.

§ 1. De formeele bepaling van dezen locus.

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

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

Achtereenvolgens moet in dezen locus gehandeld worden:

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

A. Voor dit gevoelen is inderdaad veel te zeggen.

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

De *loci classici* voor deze zaak zijn:

Job 28 : 26 en 27 : בַּעֲשׂתוֹ לַמָּטָר חֹק וְדֶרֶךְ לַחֲזִיז קוֹלוֹת: אָז רָאָהּ וַיְסַפְּרָהּ הֵכִינָהּ וְגַם־חֲקָרָהּ:

Toen Hij voor den regen eene ordinantie ging maken . . ., toen zag Hij haar, scil. de Wijsheid. God bestond dus, eer Hij de ordinantiën voor de aarde etc. vaststelde.

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

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

Dit quod ad rem. Ad litteram:

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

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

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

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

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

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

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

Openb. 13 : 8: *καὶ προσκυνήσουσιν αὐτὸν πάντες οἱ κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς, οὗ οὐ*

γέγραπται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐν τῷ βιβλίῳ τῆς ζωῆς τοῦ ἀρνίου τοῦ ἐσφαγμένου ἀπὸ καταβολῆς κόσμου, waarbij de drie laatste woorden natuurlijk niet verbonden moeten worden met *ἐσφαγμένου*, gelijk gewoonlijk geschiedt, maar met *γέγραπται ἐν τῷ βιβλίῳ*.

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

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

III. *Inhoud en orde van dezen locus.*

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

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

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

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

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

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

De nadere toelichting volgt bij elk der onderdeelen.

---

§ 2. **De cognitione Dei.**

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

Zonder deze begeleidende werking en verlichting van den Heiligen Geest ontaardt de notitia insita en wordt elke revelatie misbruikt, gelijk dit in de pseudo-religiën en ketterijen uitkomt. De cognitio Dei insita mag niet verstaan in den zin van notiones innatae, alsof ons „begrippen van

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

Nooit is die tegenstelling dieper gevoeld en in schooner taal uitgedrukt dan door Vondel in zijn beroemden reizang uit den „Lucifer". Ik leid daarom deze paragraaf in, door dien zang in herinnering te brengen. Vondel legt hem aan engelen op de lippen. En waarlijk, indien ooit, dan is Vondel er in geslaagd, om engelentaal te spreken. Die reizang raakt de cognoscibilitas Dei en geeft een gevoel van aanbidding. Er zijn twee reien van engelen. De eerste rei vraagt:

„Wie is het, die zoo hoog gezeten,
Zoo diep in 't grondelooze licht,
Van tijd noch eeuwigheid gemeten
Noch ronden, zonder tegenwicht

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

Daarop antwoordt de tegenrei:

„Dat 's God, Oneindig Eeuwig Wezen
Van alle ding, dat wezen heeft!
Vergeef het ons, o, nooit volprezen
Van al wat leeft of niet en leeft,
Nooit uitgesproken noch te spreken,
Vergeef het ons, en scheld ons kwijt,
Dat geen verbeelding, tong noch teeken
U melden kan. Gij waart, Gij zijt,
Gij blijft dezelve. Alle Englenkennis
En uitspraak, zwak en onbekwaam,
Is maar ontheiliging en schennis;
Want ieder draagt zijn eigen naam
Behalve Gij. Wie kan U noemen
Bij uwen naam? Wie wordt gewijd
Tot uw orakel? Wie durft roemen?
Gij zijt alleen dan die Gij zijt,

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Uzelf bekend en niemand nader.
U zulks te kennen als Gij waart,
Der eeuwigheden glans en ader,
Wien is dat licht geopenbaard?
Wien is der glansen glans verschenen?
Dat zien is nog een hooger heil
Dan wij van uw genade ontleenen;
Dat overschrijdt het perk en peil
Van ons vermogen. Wij verouden
In onzen duur, Gij nimmermeer.
Uw wezen moet ons onderhouden;
Verheft de Godheid, zingt haar eer!"

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

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

Liggen nu de voorstelling der mysticken in de kerk en die der philosophie op éene lijn?

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

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

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

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

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

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

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

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

reëele majesteit Gods, welke nu aangesloten worden aan wat reeds in abstracte begrippen bestond, zoodat er een fundament komt, waarop ze rusten kunnen, en de kennis rijpt tot ware, levende kennis.

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

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

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

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

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

b. Hos. 2 : 21 en 22 (Holl. tekst vs. 18 en 19) וְאֵרַשְׂתִּיךְ לִי ..... וְיָדַעַתְּ אֶת־יְהוָה׃

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

Hoe komen die beseffen nu in ons?

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

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

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

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

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

III. Is er alzoo kennisse Gods mogelijk voor den mensch, dan rijst nu de vraag, a a n w e l k e b e p e r k i n g e n d i e k e n n i s s e o n d e r w o r p e n i s.

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

A. is en blijft altijd finita;

B. is data, non sumpta;

C. is forma et pro mensura humana.

A. C o g n i t i o D e i f i n i t a e s t.

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

Men heeft wel eens pogingen aangewend, vooral ook in mislukte preeken, om te verklaren, wat liefde, leven, licht etc. is. Schriftuurplaatsen toch, die daarover spreken, trekken bij het eerste lezen machtig aan. Maar men maakte het dan voor de menschen zóo „duidelijk", dat het eerste besef, dat de hoorders van die dingen nog in hun hart hadden, na een kwartier reeds gansch en al was uitgewischt. Verstandige menschen daarentegen, diepe denkers, hebben altoos erkend, dat *begrippen* als leven, liefde, licht etc. *niet voor ontleding vatbaar* zijn. Wel kan men ze door eenige antitheses verhelderen, maar het begrip ontleden of verklaren kan men niet. Hoe komt dat? *Hierdoor, dat God zelf is* de liefde, het leven, het licht, enz., omdat wij dus in die heerlijke namen op ons voelen aandringen die machten, die eigenlijk het Wezen Gods uitmaken. Bij het bezigen van die woorden gevoelen wij dus reeds, dat eene cognitio infinita et adaequata van de zaken, die zij benoemen, onmogelijk is. *A fortiori igitur is eene cognitio infinita et adaequata van het Eeuwige Wezen nog veel minder bereikbaar*, want dat is de som van al die begrippen saam.

Alle cognitio voorts is uit den aard der zaak ontledende, causale of comparatieve kennis. Van analyse is bij God geen sprake, want God is een eenvoudig Wezen. Is er dan kennis mogelijk langs den causalen weg? (De via causalitatis is, dat men tot de oorzaak van eene zaak zoekt door te dringen, om van daar uit de zaak te verklaren.) Neen, die weg staat wel open bij alle creatuur, maar niet bij God, want God is causans, geen causatum. Is er dan kennis te verkrijgen via comparationis? Op deze laatste vraag geeft God zelf het antwoord in Jes. 40 : 25: „Bij wien dan zult gijlieden Mij vergelijken, dien Ik gelijk zij? zegt de Heilige." Evenzoo in vs. 18: „Bij wien dan zult gij God vergelijken of wat gelijkenis zult gij Hem toepassen?" Cf. ook Jer. 10 : 6: „Omdat niemand U gelijk is, o Heere, zoo zijt Gij groot en groot is uw naam in mogendheid." Ook dit middel tot kennis laat

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

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

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

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

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

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

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

B. Cognitio Dei data, non sumpta est.

Kunnen wij van eene zaak kennis *nemen?* In absoluten zin genomen, neen. Als eene zaak niet open staat, zoodat wij er in zien kunnen, dan is er ook geene kennis voor ons mogelijk. Kunnen wij bijv. kennis nemen van het wezen van goud? Neen. Wel kunnen wij het beschrijven, zijne kleur bepalen,

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

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

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

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

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Weshalve er *van Hem alleen cognitio mogelijk is, quae data est a Deo ipso.*

In die cognitio data ligt het begrip der revelatio.

Wat is hieronder te verstaan?

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

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

a. wie zich openbaart aliquid est;

b. certa relatio ei cum ceteris intercedit;

c. ceteris praevalens est.

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

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

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

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

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

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

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

in den mystieken omgang van God met Adam, en later in de openbaring des heils. Hierin ligt het verschil van theologia naturalis en theologia revelata.

C. Cognitio Dei est forma et pro mensura humana.

1. *Forma.*

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

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

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

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

[Dat dit beeld *mag* overgebracht worden, leert ons de Schrift zelve in Jes. 1 : 3: „Een os kent zijn bezitter en een ezel de kribbe zijns Heeren." Het beeld

van een hond, ofschoon sterker sprekend, mocht in de Schrift niet gebezigd, omdat de hond bij Israel een onrein dier was.]

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

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

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

Hiermee zijn we tevens toe aan de kwestie van het anthropomorphisme. Men beweert nl., dat in den Bijbel aan God menschelijke vormen en verhoudingen worden toegedicht, en — zoo zeggen dan de tegenwoordig bovendrijvende richtingen — daar is geene realiteit achter te zoeken, dat zijn slechts verzonnen voorstellingen. Deze bewering moet bestreden, gelijk de Schrift dat doet. Zeer zeker, als er in de Schrift gezegd wordt, dat God handen, ooren, neus etc. heeft, dan moet dit niet eigenlijk, in menschelijken vorm, worden verstaan, want God is asomatisch, de Schrift openbaart ons: *ὁ θεὸς πνεῦμά ἐστιν.* Maar is dan bij den mensch het oor, het oog, de hand het eigenlijke? Neen, het eigenlijke is de kracht, die in onze spieren schuilt; het

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

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

In Exod. 4 : 11 vindt men in eene soortgelijke uitspraak dezelfde gedachte ten opzichte van den mond en het spreken: וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלָיו מִי שָׂם פֶּה לָאָדָם ..... הֲלֹא אָנֹכִי יְהוָה: Bij een פֶּה kunnen we nog makkelijker dan bij een אֹזֶן het verschil tusschen het accidenteele en het essentieele onderscheiden. Wij kunnen nog wel spreken anders dan door onzen mond. Een stomme mist wel de conversatie, maar is daarom niet afgesloten van de gedachtenwereld; hij kan bijv. schrijven of teekens geven; terwijl men daarentegen zonder עַיִן wel terdege is afgesloten van de gezichtswereld, gelijk zonder אֹזֶן van de wereld der geluiden. De פֶּה doet dus louter instrumenteelen dienst, de zaak van het spreken is er niet aan gebonden. Als nu God de Heere wordt gezegd, een פֶּה

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

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

2. *Mensura.*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

A. *De cognitio Dei insita.*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

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

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

c. Wat is van dit leerstuk het groote belang?

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

f. Van den „godsdienst".

1. Het *woord* „godsdienst".

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Rom. 12 : 1: *παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς, ἀδελφοί, διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ Θεοῦ, παραστῆσαι τὰ σώματα ὑμῶν θυσίαν ζῶσαν ἁγίαν τῷ Θεῷ εὐάρεστον, τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν*. Ook deze tekst is veeltijds geheel verkeerd begrepen. Immers, ongetwijfeld is ook hier sprake van den cultus, en wel speciaal van den offercultus, want er wordt uitdrukkelijk gesproken van eene „offerande", die zij brengen moeten. De geheele gedachtengang van het vers is eene herinnering aan den symbolischen offercultus, waaraan alle kwaliteiten, hier vermeld, zijn ontleend. Alleen, in tegenstelling met dien cultus des Ouden Testaments, welke *λατρεία συμβολική* was, noemt Paulus hier de *λατρεία* van het Nieuwe Testament *λογική*, m. a. w. hij stelt het reëele en essentieele tegenover het symbolische. Vroeger, onder den dienst der schaduwen, werden Gode offerdieren gewijd; dat was symbolisch, daar zat geene ratio, geen *λόγος* in; op zichzelf was het offerdier niet schuldig en zijn bloed kon de zonden niet verzoenen. Eerst toen Christus, met de zonde zijns volks beladen, zichzelven Gode opofferde, werd er een reëel, logisch offer gebracht. Zoo nu ook zouden de Christenen uit de Romeinen hunne eigen *σώματα* Gode ten offer moeten brengen; dit zou geen symbolisch, maar een reëel offer zijn. In dien „godsdienst", in dat dienen, colere, van God, zou dus ratio, *λόγος*, zitten; het zou niet als een symbool op zichzelf irrationeel zijn, want als het eigenlijke

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Spraken we zooeven over het woord „religie", *we komen nu tot de zaak zelve.* Sinds Schleiermacher is het begrip bijna altoos opgevat in den zin van „s c h l e c h t h i n n i g e s A b h ä n g l i c h k e i t s g e f ü h l". Het moet erkend

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

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

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

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

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

We gaan dit verband na in deze drie stadiën:

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

Vooraf een enkel woord over het verband zelf.

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

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

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

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

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

a. In homine instituto.

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

Als wij de oude dogmatieken opslaan, vooral die uit den Coccejaanschen tijd, dan ontmoeten wij vaak de poging, om te onderzoeken, hoe groot de mate der Godskennisse zou geweest zijn, die Adam, Abraham, David enz. gehad hebben. Volgens deze dogmatieken zou Adam dan bijv. de belijdenis van den *Drieënigen* God gehad hebben, een beweren, dat heet te rusten op Gen. 1 : 26, waar we de bekende uitspraak Gods vinden: „Laat *ons* menschen maken naar *ons* beeld, naar *onze* gelijkenis." Deze voorstelling gaat natuurlijk van gansch verkeerde historische gegevens uit, want God zei dat niet tot Adam; natuurlijk niet, want die was nog niet geschapen; maar òf in zichzelven òf tot de engelen. Zelfs is er geen enkel gegeven voor de onderstelling, dat Adam van deze uitspraak kennis heeft gedragen; eer is het tegendeel waarschijnlijk; doch hoe dit zij, de Schrift vermeldt alleen dat het, niet tot wien of wie het gezegd is. Maar bovendien, die gansche voorstelling, alsof Adam uit die woorden tot de Drieëenheid zou geconcludeerd hebben, is eene misrepresentatie van de historie, wijl een anachronisme. De belijdenis van de Drieëenheid is eerst in de veel verdere ontwikkeling van het menschelijk denken in het denken opgekomen. Vraagt men, of Adam dan de zalige heerlijkheid heeft gemist, die er ligt in deze belijdenis van de Drieëenheid Gods, dan luidt het antwoord ontkennend, want Adam stond met zijn eigen hart in de volle levensgemeenschap met den Vader, den Zoon en den Heiligen Geest. En natuurlijk, ook voor ons ligt de heerlijkheid en zaligheid te dezen niet in de Bijbelteksten, die er van spreken, of in de kennis, die wij er van hebben, maar in het ervaren en gevoelen in ons van de werkingen Gods op ons hart, welke werkingen ons verklaard worden door die Bijbelteksten etc. Religieus miste de homo institutus dus niets van wat tot de volle gemeenschap Gods behoort, maar *het was alles nog in den staat van het onontwikkeld bewustzijn.*

Nu is Adam door God geplaatst in het *paradijs.* En gelijk de starrenhemel, die niet den vloek draagt, welke om der zonde wil over het aardrijk kwam, ons zooveel machtiger toespreekt dan de vervloekte natuur om ons heen, zoo spreekt het ook vanzelf, dat gansch de natuur in het paradijs tot den mensch in statu instituto ook veel machtiger en duidelijker sprak, dan het schoonste landschap op aarde dat vermag te doen tot ons. De *sensus divinitatis* werd derhalve *bij Adam veel sneller en sterker dan bij ons geleid tot cognitio Dei clara* door de kennis, die hij uit het leven in die natuur verkreeg.

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

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

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

b. In homine destituto.

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

Wat is ons gebleven?

Het besef van de dependentia a Deo.

Wat is weg?

Het besef van het kindschap Gods.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

c. In homine restituto.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1. *Theologia naturalis.*

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. *Theologia stadii, visionis et unionis.*

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

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

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

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

§ 3. **De exsistentia Dei.**

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

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

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

I. De bewijzen zelf.

A. *Het kosmologische bewijs.*

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

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

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

1°. doordat de sensus divinitatis verzwakt is; en

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

B. *Het ontologische bewijs.*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

C. *Het physico-teleologische bewijs.*

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

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

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

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

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

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

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

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

c. Toch zijn er die zeggen, dat men ook daarmee niet vordert. Immers, dan is er eigenlijk al gesubsumeerd, dat er in die natuur een denkende geest is, en het die mysterieuse macht is, die de natuur op zulk eene wijze weet te bewerken. Daarom stellen zij liever: „Er is een kosmos, die eene *Weltseele* in zich heeft. In de natuur schuilt een verborgen wezen, dat identisch is met de stof. De natuur is een levend wezen, dat van lieverlee zijne Potenzen ontwikkelt." Met andere woorden, de *pantheïst* komt uit den hoek en dringt wel den materialist opzij, maar om dan te komen met zijne verklaring, namelijk dat er *wel eene oorzaak* voor al de verschijnselen moet wezen, *maar* dat die volstrekt niet extra mundum behoeft te liggen, doch zeer goed *in den kosmos zelf aanwezig* kan zijn.

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

D. *Het moreele bewijs.*

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

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

E. *Het historische bewijs.*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5e. op de conscientia, die ons verwijt;

6e. op de poena iniustorum;

7e. op de societas politica;

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

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

10e. op de teleologische orde in de schepping;

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

III. *Resumptie der paragraaf.*

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

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

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

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

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

---

§ 4. **Notiones falsae.**

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

In de tweede plaats: er bestond altoos *rapport tusschen de theologia insita en de theologia acquisita*, tusschen God in ons en God in den kosmos, bij kinderen bijvoorbeeld nog waarneembaar, als het onweert. Maar *de natuur* biedt op zichzelf geene theophanie meer, tenzij ze extra zij, gelijk bij Abraham. De vloek heeft een sluier over de natuur gelegd, zoodat de mensch den zoom van Gods gewaad in haar niet meer hoort ruischen. Ook daardoor is de sensus divinitatis in zijne ontwikkeling bedorven.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

A. De scheefgetrokken immanentie is pantheïsme.

Hoe komt dat?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

1. Zijn er atheïsten?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

Deze tegenstelling vindt men in den dienst van *Baäl* en dien van *Boeddha.* Den derwischen in Indië toch kan het niet schelen, of hun lijf verrot, ja, soms laten zij hun lichaam ingroeien in een boom, om door die Weltverneinung te komen tot eene hoogere mystieke gemeenschap met Boeddha. Maar bij den Baälsdienst, bijv. bij den Baäl der Midianieten, zijn de tempels eigenlijk hoerenhuizen en wordt van de jonge dochter en van den jongen man het offer der maagdelijkheid gevraagd, om te eeren de kracht der natuur, die gepersonificeerd is in den stier.

Tusschen die beide in staat het Moralitätssysteem, de eudaemonistische religie. Dit wil beide vereenigen. Men moet innerlijk braaf leven en dan ontvangt men als loon uitwendig goed. Feitelijk is hier het doel de Weltbejahung. Het zedelijke is niets dan een instrument om het genot te ontvangen. Op dit standpunt staat de *Islam* met zijne zalige wellusten in het paradijs met de Huri's. Men moet braaf zijn *teneinde* het goede te ontvangen en voor tegenspoed bewaard te blijven.

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

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

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

§ 5. **De essentia Dei.**

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

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

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

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

b. Bezien we nu de zaak *logisch*.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

E. Hierbij ontstaat nu het groote *gevaar, dat wij vervallen in pantheïsme.* Ziet het maar in den reizang van Vondels „Lucifer", waar het uit den mond van de tegenrei klinkt:

„Dat's God, Oneindig Eeuwig Wezen
Van alle ding, dat wezen heeft."

Deze uitdrukking is zeer kettersch, eene pantheïstisch-mystieke verklaring, die ten eenenmale tegen de waarheid ingaat. Indien dit onze belijdenis is, zoo zijn wij Boeddhisten, geen Christenen.

Immers, waar komt het hier op aan? Als ik zeg, dat God het Wezen is van alle ding, dat wezen heeft, dan is er maar één Wezen, namelijk God, en bestaat er geen wezen buiten Hem. Dan moge er in de phaenomena (in de creaturen kan men niet eens meer zeggen) al wezenheid zijn, die wezenheid is van God zelf; Hij heeft ze er niet in gelegd, maar is zelf het wezen van die phaenomena. Dat is de fout, die Vondel begaat. En nu heeft hij dat wel niet bedoeld; veeleer schreef hij aldus, door dichterlijke aandrift verleid, bij de aanbidding van zijne ziel; maar juist daarom moeten wij te meer waarschuwen tegen het pantheïsme, zooals dat ook hier weer, gelijk altijd, in schoonen, aantrekkelijken vorm zijn booze gif druppelt. Vondel bedoelde 't niet kwaad, want hij spreekt van „alle ding, dat *wezen heeft*"; daar is dus het wezen aan de dingen toegekend. Inzooverre is het eene dichterlijke contradictie. Maar het gevaar blijft bestaan. Gelijk het zich ook klaar vertoont bij Spinoza. Daar is „God" de eenige Substanz en eene andere Substanz is er niet.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Deze Substanz heeft cogitatio en extensio, en alles wat wij waarnemen, is eene modaliteit van haar; „God" alleen bestaat, en al het andere is van Hem de uitstraling, de openbaring, een modus: juist zooals het Boeddhisme leert, dat alle phaenomenon een deeltje van „God" is, dat met het sterven weer terug gaat in de Nirwana, dat is niet in het nihil, maar in „God", waaruit het gekomen is.

Is men dus niet zeer op zijne hoede, dan is er maar éene schrede tusschen ons en het pantheïsme. Vooral op religieus terrein wake men, te meer, omdat de aanbidding, zelfverloochening en wegzinking voor God zoo licht worden opgevat, alsof die eerst dan den graad der volkomenheid zouden bereikt hebben, als men zijn eigen wezen vernietigde. Dit is natuurlijk onzin; bij de aanbidding toch moet er altijd zijn een aanbiddend wezen en een aangebeden wezen. Bij het pantheïsme echter heeft men te doen met eene zelfaanbidding van „God" in zijn schepsel. Bovendien, aanbidding moet er altoos wezen van een mindere tegenover den meerdere, nooit omgekeerd; het aanbiddend wezen moet in oneindige minderheid staan tegenover de oneindige meerderheid van het aangebeden wezen. Bij zelfaanbidding moet God zich dus eerst vernederen in het schepsel, wat natuurlijk uitloopt op vernietiging van God zelf.

Die taal is dus heel schoon, alleen maar, men stelle haar eene grens!

Evenwel, hoe gevaarlijk *deze pantheïstische mystiek* ook zijn moge, toch heeft ze alle eeuwen door *een moment van waarheid vertegenwoordigd,* waarop ik even de aandacht vestig. We hebben hier nl. te doen met een dubbelen vijand. Links staat, 't is waar, de pantheïst, maar rechts de Pelagiaan! Ook het gif van den Pelagiaan, dat evenals het niet minder giftige pantheïsme alle dogma doorwoelt en alle kerkelijk leven poogt te vernielen, origineert hier.

> [Gelijk ik reeds meer zei, hier in den *Locus de Deo*, hebben wij het wortelwerk der dogmatiek, omdat natuurlijk alle dogmata hun wortel moeten vinden in God den Heere, zijne eigenschappen en zijne werken.]

Dit wordt duidelijk, als wij ons afvragen, waarin te dezen opzichte het Pelagianisme bestaat.

Het Pelagianisme staat inzooverre heel goed tegenover het pantheïsme, dat het handhaaft het eigen wezen van den mensch en negeert, dat dit wezen een deel van God zou zijn. Het is metterdaad in de historie van belang op te merken, hoe dit Pelagianisme opgekomen is in den strijd tegen het Manicheïsme. Augustinus moest tegen beide strijden: met de eene hand weerde hij het Manicheïsme, met de andere het Pelagianisme af. Daardoor is hij die reusachtige figuur geworden in de kerkgeschiedenis, die in dit wortelwerk de ware lijn moest aangeven. De Manicheër nu leerde, en inzooverre ligt hij op de lijn van het pantheïsme, dat er particulae lucis verborgen waren in de planten, welke de uitverkorenen door studie moesten uitzoeken en waarmee ze zich

moesten voeden, opdat ze zoo tot de volkomenheid zouden geraken. Immers, die particulae lucis waren particulae Dei. De Pelagiaan, aan den anderen kant, stelde een eigen wezen in den mensch. Maar, en dit was de primordiale fout van het Pelagianisme, het stelde het wezen in den mensch individueel en als eiusdem generis als het wezen Gods. De Pelagiaan zegt: Er zijn wezens; dat is het genus; en daaronder komen nu als species voor: Gods wezen en 's menschen wezen. Al zijn die twee ook onderscheiden in eigenschappen, toch zijn ze één in de generieke lijn van het wezen. Daardoor ontstaat er gelijksoortigheid, zoodat God maar één persoon is en slechts één wil bezit. Inderdaad, het gansche Pelagianisme is, indien men maar scherp doordenkt, te verklaren uit deze éene gedachte: Wij zijn met God eiusdem generis (wat het wezen betreft namelijk, niet als mensch gelijk God, niet God zelf); uit het subsumeeren beide van het wezen Gods en het wezen des menschen als species onder het eene genus wezen, is gansch deze dwaalleer opgekomen.

Daarom *handhaaft tegenover dit Pelagianisme het pantheïsme* als moment van waarheid dit, *dat wij onderscheid moeten maken tusschen tweeërlei wezenheid* en niet mogen spreken van *eiusdem* generis. En het onderscheid tusschen die tweeërlei wezenheid is hierin gelegen, dat de eene wezenheid is het absolute Wezen, en de andere niet dan het relatieve wezen.

Die tweeërlei wezenheden postuleeren elkander over en weer. Het absolute Wezen toch openbaart juist daarin zijne absolute wezenheid, dat het andere wezenheden in het aanzijn roept; evenals het begrip van Vader, dat in de Heilige Schrift deze zaak uitdrukt, niet zóo mag verstaan, alsof er was een generiek begrip van vader, en dat nu God en de mensch beiden daaronder vielen als species, omdat zij beiden vader zijn, maar de Schrift ons leert, dat er tweeërlei vaderschap is, namelijk het absolute en het relatieve, en dat nu het vaderschap in God absoluut en in den mensch relatief is; waarbij dan voorts immers het absolute vaderschap juist hierin bestaat, dat het genereert, uit zich voortbrengt. En zoo ook is het wezen eerst dan waarlijk absoluut, als het maar niet genomen wordt als in zichzelf bestaande, neen, maar ook als de grond en oorzaak van alle andere wezenheden. Is het dat niet, dan is het niet het absolute Wezen, want dan ontbreekt er iets aan. En op hare beurt postuleeren wederkeerig de relatieve wezenheden het absolute Wezen, als het Wezen, waarvan zij hare wezenheid ontvangen. Het relatieve wezen postuleert dus het absolute als de verklaring van zichzelf. Dit kan men kortweg zóo uitdrukken: *Het absolute Wezen is het genus zelf.* Men kan dus niet met den Pelagiaan zeggen, dat er gegeven is een genus en dat daaronder vallen God en mensch, neen, maar het generale begrip is een absoluut begrip, namelijk God; m. a. w. er is *geene coördinatie, maar subsumptie.*

Die verhouding nu wordt uitgedrukt in de begrippen van afhankelijkheid en bepaaldheid. Iets, dat door iets anders bepaald wordt, is niet absoluut, d. i. absolutus ab omni relatione, ab omni determinatione, ab omni definitione, want die drie onderstellen eene macht buiten ons, die de verhoudingen vaststelt, waarom het absolute recusat omnem relationem, determinationem, definitionem. Men kan dus, gelijk de Theïsten tamelijk algemeen doen, zeggen, dat het absolute van God hierin bestaat: Omnia determinans Deus a nemine determinatur.

Brengen we dit gezegde nu over (om niet te zeggen in den Fichtiaanschen vorm) in den ik-vorm, dan zeggen de pantheïsten: *Er is maar één ik, God is het ik in mij;* de Pelagianen: *Ik ben ik tegenover het Ik van God, en die twee ikken zijn van gelijke soort;* en de gereformeerden, die naar Gods Woord spreken: *Er is maar één absoluut Ik, namelijk het Ik in God, en het ik in den mensch is relatief, afhankelijk en bepaald.*

Hierbij ligt de bedenking voor de hand, dat men zal zeggen: „Goed, God zal dan zijn het Wezen, dat omnia determinans is, maar zelf indeterminatus, maar hoe staat het dan met Gods eigenschappen?" Daarop kom ik in eene afzonderlijke paragraaf terug. Hier alleen dit: Zijn de eigenschappen Gods determineerende eigenschappen? Neen, de eigenschappen in God zijn juist afwijzingen van determinatie, ze strekken om van God af te weren al wat andere wezens determineert. Bij negatieve eigenschappen voelt men zulks onmiddellijk, als bijv. bij onmetelijk, onbeschrijflijk, oneindig etc., niet zoo terstond bij de positieve. Nu, wij zullen er hier niet verder op ingaan, maar alleen uitspreken, dat *alle* eigenschappen Gods datzelfde karakter hebben. Zoodat *de bedenking, als zouden de eigenschappen het wezen Gods wèl determineeren, vervalt;* iets, wat later zal worden aangetoond.

II. *Van het wezen Gods nu spreken wij uit, dat Hij is* eenig en eeuwig. Over het begrip „eeuwig" handelen wij later bij de eigenschappen breedvoerig, maar toch moeten wij er in verband met het dogma van het wezen Gods reeds hier iets van zeggen. In wat wij hierboven zeiden, dat we nl. te onderscheiden hebben tusschen tweeërlei wezenheid, nl. den absoluten grond van alle wezenheid en de relatieve wezenheden, ligt reeds vanzelf opgesloten, dat alle relatieve wezen een aanvang heeft, namelijk daar, waar het het wezen ontving van het absolute Wezen, maar juist dientengevolge dat absolute Wezen zelf wel aanvang geeft aan andere wezenheden, maar *geen aanvang heeft of hebben kan,* overmits een aanvang altoos ontvangen wordt en dus een passief

begrip is. Aanvang is, dat iets *wordt* geplant, gegenereerd, gesticht, of om het in den meest absoluten vorm te zeggen: *wordt geponeerd*. Want wel spraken de Grieken en de latere philosophen van een parthenogenesis, maar dat is natuurlijk onzin. Iets wat aanvang heeft stelt iets achter zich, dat dien aanvang ponecrde, anders is er geen aanvang mogelijk. Aanvang is dus altijd een passief begrip. Daar nu alle relatieve wezenheid in het absolute Wezen haar grond heeft, dus passief is, kan ze een aanvang hebben. Maar het absolute Wezen kan geen aanvang hebben, wijl er dan eene andere macht noodig was, door welke God was geponeerd geworden. En achter Hem is niets.

Hetzelfde geldt van het „eenig". Vaak heeft men gevraagd, *waarom er geen twee of drie goden*, geen twee of drie absolute wezens konden zijn. Men stelt dan, dat er is het heelal en de God, die wij kennen; en eindeloos, eindeloos ver weg in het vacuum weer een ander heelal met een ander absoluut wezen, met een eigen „God"; waarom kan dat niet? Antwoord: *Alle coëxsistentie stelt eene relatie, en door het stellen van eene relatie heft men de absoluutheid op.* Men kan die voorstelling dus wel tegenover kinderen en jongejuffrouwen uitkramen, maar niet tegenover denkende koppen. Wat toch is een heelal? Immers alles? Het heelal sluit alles in zich De heele voorstelling dus, alsof men twee κόσμοι van elkander geïsoleerd, kon denken, is onzin, omdat dan geen van beide het heelal zou wezen. En als men nadenkt, weet men ook, dat men niet naar afstanden heeft te vragen, maar te doen heeft met het zijn; door welke onmetelijke afstanden wij de vaste sterren ook van elkander gescheiden denken, toch bestaat er tusschen die alle coëxsistentie, welke door het beiderzijdsch *bestaan* geponeerd wordt. Evenzoo, als ik mij twee goden zou willen denken, dan zou ik bij het bespreken van den eenen God den anderen niet kunnen ignoreeren. Wij spreken hier waarlijk niet over oisieve kwesties, maar over heilige dingen, die de realiteit raken. Hoe kom ik tot de belijdenis van God? Immers door de werkingen, die ik van Hem bespeur? Welnu, hoe zou ik dan van een god, van wien ik nooit eenige werking gevoel of nooit in mijn bewustzijn wat merk, notie kunnen nemen in mijn denken? Van tweeën één: hij werkt op den kosmos in, of hij werkt er niet op in. Werkt hij er niet op in, dan kan er ook geen denkbeeld, geen bewustzijn van hem bestaan. Onze God toch kan ons dat niet mededeelen, of er moet eene openbaring, kennisgeving of wat dan ook uitgegaan zijn. Stelt nu, dat er een tweede god bestond, die op onzen kosmos geene inwerking had, maar onze God wist van zijn bestaan af, dan was er immers coëxsistentie in bepaalde relatie, al was het alleen in die van kennis. En stelt ook, dat onze God er niets van afwist, hoe kon hij dan ooit in ons bewustzijn opkomen? Er is dus geen suppositie van een tweeden god mogelijk. Of wel, stellen wij daarentegen, gelijk dit bijvoorbeeld

geschiedde met Ormuzd en Ahriman, twee of drie goden, van wie op den kosmos wel werkingen uitgaan, hetzij tegenovergestelde, hetzij suppleerende werkingen, dan roept toch evenzeer de coëxsistentie eene relatie in het leven. En elke relatie is determineerend; elke relatie, waaraan ik noodzakelijk onderworpen ben, bepaalt mij en neemt dus iets van mijne absoluutheid af. Al ben ik dan ook voor $^{99}/_{100}$ vrij, dan breekt toch het ontbrekende honderdste van relatie de absoluutheid, dan is de gaafheid weg. De coëxsistentie tusschen twee of meer goden stelt eene relatie, dus vernietigt, voorzooverre die relatie reikt, de absoluutheid in die goden, dat is, in hen is de absoluutheid per se weg.

De belijdenis dus van een eenig en eeuwig Wezen is dezelfde als die van een absoluut Wezen. De laatste uitdrukking is een philosophische term, waar de Schrift niet van af weet; zij bedoelt echter hetzelfde met „eenig en eeuwig".

> [Voor de gemeente spreke men dan ook nooit van „een absoluut Wezen"; men brenge op den kansel de taal der Schrift. Maar wie geene theologie in wetenschappelijken zin bestudeert, raadt noch gist den inhoud dezer woorden „eenig en eeuwig Wezen". Eerst langs den weg van het philosophisch denken komt men tot recht verstand van het absolute. Begrijpt men wat de absolute zelfbepaling beteekent, dan vat men de kracht, den rijkdom en de volle beteekenis van dat „eenig en eeuwig", en blijft men niet hangen in de negatieve oppositie tegenover de afgoden der heidenen, maar verstaat men den positieven inhoud dezer belijdenis, beseffende, wat kracht van verweer hierin schuilt tegenover allerlei ketterijen, ook in de kerk van Christus.]

III. Toen in 1885 in het „Park" de groote Transvaalsche meeting gehouden werd, riep Prof. Jorissen aan het einde zijner rede uit: „De Transvalers zullen overwinnen, want God is nooit neutraal!" Dit moge theologisch niet zuiver zijn uitgedrukt, toch nemen wij er de gedachte uit over: *God is nooit van het onzijdig geslacht!* Hij is niet *het* Oneindige, *het* Ideale, *het* Eeuwige!

Dit moeten wij vooral in het oog houden, omdat er in onze gereformeerde kringen te dezen altijd eene zekere neiging voor het neutrale bestaat. Er zijn menschen, die nooit spreken van God, Heere, Vader in de hemelen enz., maar bijkans uitsluitend van het Eeuwige Wezen, het Opperwezen enz. Daar heeft de „Locus de Deo" van Augustinus wel iets toe bijgedragen. Maar men zij op zijne hoede! Men wachte zich toch, dat op religieus en kerkelijk terrein het spreken van „het Eeuwige Wezen" er nooit toe leide, om God te neutraliseeren. Het gevaar is in dezen zoo groot. Denkt maar aan de Spinozistische school, waarvan zoovele vromen meenden, dat ze het bij het rechte eind had.

En heeft ze niet zooveel invloed, ik zeg niet op de heele, maar wel op de halve theologen onder de gereformeerden geoefend, dat langzamerhand als vrucht van dien invloed allerlei mystiek-pantheïstische richtingen ontstonden, waarin men verviel in aanbidding van de „Ursubstanz"? En diezelfde kwaadaardigheid zit er nog in. Men wane niet, dat de boosheid van die menschen er de oorzaak van is geweest; neen, maar *elke* strooming van diepgaande aanbidding loopt altijd dat gevaar. Ziet het maar in Vondels woorden!

De wereld begint niet met het neutrale, maar met man en vrouw. Adam was niet neutraal, niet „*het* wezen", maar „*de* mensch". Eva was vrouwelijk. En pas daarna komt het neutrale: *het* kind. Die onderscheiding van het neutrale, in zijne distinctie van mannelijk en vrouwelijk, is dan ook niet hetgeen waarmee het denken aanvangt, maar waartoe het eerst langzamerhand komt. Het Hebreeuwsch doet niet aan het neutrum, wel het Grieksch en Latijn. Dit is trouwens een vaste regel voor alle talen: in de oudste vormen vindt men wel het mannelijk en vrouwelijk, maar niet het onzijdige; dat is eene gedachte, die pas later opkomt. Dit is ons ook bekend uit de letterkunde. Vooral Bilderdijk heeft zich veel bezig gehouden met de bepaling der geslachten. In zijne „Lijst van geslachten" ontwikkelt hij er een geheel stelsel over. Al het mannelijke is het actieve, al het vrouwelijke het passieve, zeide hij. Zoo is het te verklaren, hoe sommige woorden, die zaken aanduiden, van het mannelijk, andere van het vrouwelijk geslacht zijn. Boom bijv. is mannelijk, wijl actief; vrucht het passieve, dus vrouwelijk. Daargelaten nu de vraag, of deze hypothese zuiver is, waarin we ons niet zullen verdiepen, kunnen we dit zeggen, dat er drie geslachten zijn, en dat zóo, dat alle *mannen* mannelijk, alle *vrouwen* vrouwelijk en alle *dingen* onzijdig zijn. En dat is ook zoo; als men daar van meetaf maar mee begonnen was, dan liep alles zuiver. En dat er heden ten dage zoovele zaken toch nog in het mannelijk of vrouwelijk geslacht voorkomen, dat bewijst juist, dat men oorspronkelijk geen neutrum kende.

In welke taal vindt men het neutrum het eerst? In het Engelsch, waar voor alle zaken „it" gebezigd wordt. Maar het Engelsch is ook, door zijne vermenging met andere talen, gelijk ook het Nederlandsch, zeer afgeslepen en afgesleten. Het Hoogduitsch daarentegen, dat het best tegen vreemde invloeden bewaard bleef, kent heel weinig neutra.

Uit die verschijnselen op linguistisch gebied kunnen wij juist de eigenlijke beteekenis van het neutrale zien. Het is niet eene benaming voor het meerdere, maar voor het mindere. Vader en moeder voelen zich de meerderen tegenover het kind. Maar als dat kind langzamerhand opgroeit, gaat het neutrum weg. Zoo ook wordt, over het algemeen, het neutrum gebruikt bij zaken van mindere waarde, terwijl het mannelijk en vrouwelijk geslacht gelden bij

zaken van hooger beteekenis. Eerst in later tijd, toen men meer ging generaliseeren, is het neutrum bij zaken als regel gesteld.

Reeds hieruit is af te leiden, inhoeverre het aangaat, om bij God den Heere van een neutrum te spreken. Laat ons zien. Wij kunnen het doen in de eerste plaats, als wij God nemen als het product van eene abstracte redeneering, niet van een innerlijk religieus besef; maar dan hebben wij ook philosophie, geen religie. En ten tweede is het mogelijk, als men zijne achting voor God verliest en Hem beschouwt niet als een ik, gelijk men zelf is, maar, nu ja, als het Ideale, het Onzijdige, waar men zelf boven staat. Daarom hoort heel die onpersoonlijke voorstelling eigenlijk thuis op deïstisch terrein, waar men God pro memorie uittrekt, maar zich verder niet met Hem inlaat, evenmin als Hij zich inlaat met ons.

De historie leert, dat, zoolang er bij de volken nog religieuse eerbied bleef bestaan voor hunne afgoden, deze altoos mannelijk of vrouwelijk, nooit onzijdig waren. En ook de Grieken hebben nooit van τὸ θεῖον gesproken, zoomin als de Romeinen van deitas of divinitas, vóór er een beduidende kring was geboren, waarin de religie was uitgestorven en de abstractiën der philosophie deze hadden vervangen.

Alle neutraliseering van het Goddelijke Wezen stelt het Goddelijke beneden ons menschelijk ik, omdat dit voor ons eigen besef altijd de hoogste uiting blijft van de wezenheid. Overal waar men, in plaats van een „Vader in de hemelen" te belijden, spreekt van „het Oneindige" etc., jaagt en drijft men dan ook het Goddelijke van zich af op een oneindigen afstand, terwijl omgekeerd het „Onze Vader, die in de hemelen zijt", de ziel uit den neutralen dood doet opstaan tot het Goddelijke leven.

IV. *In het absolute Wezen is geen proces denkbaar.*

Onder proces verstaat men de opklimming van minder tot meerder. Zulk een proces, zulk een geleidelijke voortgang, ontwikkeling en ontplooiing van minder tot meerder kan plaats hebben in de extensie of in de cogitatie, om deze twee woorden hier nu maar eens te bezigen, anders gezegd in het zijn of in het bewustzijn. *Van pantheïstische zij, met name in de Hegeliaansche school, is zulk een proces in het absolute Wezen geleerd.* Volgens de voorstelling van Hegel schuilt het bewustzijn potentieel in het Eeuwige Wezen, maar nog niet wakker, nog niet voltooid; eerst van lieverlee ontplooit en ontwikkelt dat Wezen zijn bewustzijn van den staat der verdooving tot den staat der helderheid. Een proces, dat volgens Hegel altoos doorgaat. Immers, dat bewustzijn

sluimerde nog in het delfstoffenrijk; evenmin kwam het tot ontwikkeling in het plantenrijk; in het dierenrijk ontwaakte het eenigszins; doch eerst toen het menschelijk geslacht was geëvolveerd, was in dat menschelijk geslacht gegeven eene hersenmassa, waarin het absolute Wezen zich bewust kon worden. En ook dat ging niet opeens; bij den eersten mensch was het nog heel bot; in den loop der historie klaarde het langzamerhand op; en in Hegels tijd was eigenlijk Hegel zelf de man, in wien dat absolute Wezen voor het eerst tot helder bewustzijn kwam. (Een beweren, dat wel niet zoo botweg is uitgesproken, maar toch uit allerlei spotdichten etc. is op te maken.) Welnu, dat is een proces in het bewustzijn. Maar zoo kan men ook een proces stellen in het zijn, namelijk zóo, dat het absolute Wezen zelf een wordend wezen is.

Op het standpunt derhalve, dat God zelf het wezen in alle ding, τὸ ὄν ἐν πᾶσι, is, stelt men in het absolute Wezen een proces, en dat tweeledig, òf zóo, dat het zijn, òf zóo, dat het bewustzijn al rijker wordt.

Om aan te toonen, dat dit niet gedacht mag worden in het absolute Wezen, ga ik uit van den κόκκος. Daarbij heeft men een proces: stengel, halm en boom, straks takken, bladeren en bloemen. Zoo heeft men het eveneens bij een ei: kieken, vogel, veeren etc. Maar, dit is het eerste punt, hoe ontwikkelt zich die κόκκος? In het luchtledig toch gebeurt er niets mee. Dan blijft alles zooals het is. Ziet het maar aan de tarwe, die na drieduizend jaren is gevonden in de graven der Egyptische koningen. Er moeten dus bij den κόκκος, zal hij ontwikkelen, *factoren van buitenaf bijkomen*, nl. aarde, warmte en vocht. De κόκκος toch heeft het vermogen, om die factoren aan zich te assimileeren en naar den aard van zijn innerlijk organisme uiterlijk te vertoonen. Precies hetzelfde geldt bij een kind, zoowel bij het proces van het zijn als bij dat van het bewustzijn. Wordt een kind vanzelf groot in eenige luchtledige ruimte of komt daarin zijn bewustzijn tot ontwikkeling? Neen, natuurlijk niet, maar dan sterft het, ontbindt zich en verdwijnt. Het proces grijpt alleen plaats door voedsel en lucht voor wat het zijn, en door opvoeding voor wat het bewustzijn betreft. Altoos dus hebben wij bij een proces hiermee te maken, dat er van buitenaf factoren komen werken, die het proces mogelijk maken. En juist daarin ligt eene reden, waarom bij het absolute Wezen een proces niet mogelijk is. Het absolute Wezen bestaat en is zonder iets anders; het kan dus geene factoren van buitenaf opslorpen en assimileeren, die een proces mogelijk zouden maken. Dit geldt eveneens voor het bewustzijn. Want buiten het absolute Wezen is er geen enkele factor van bewuste kennis aanwezig, waardoor men tot een proces zou kunnen komen. Wel is er buiten Hem kennis, maar die is van Hem uitgegaan, in de door Hem geschapen relatieve wezens gedeponeerd; daaruit kan dus nooit een eenige factor op God komen inwerken, om Hem te ontwikkelen.

In de tweede plaats: Bij elk proces is er *een vooruitbesteld plan*. Want dat een κόκκος worden zal een graanhalm, dat is niet door dien κόκκος zelven uitgedacht, daar wist hij niets van; maar het is door iemand buiten dien κόκκος, en dat ten behoeve van dien κόκκος, vastgesteld, beide met plan en τέλος. Een kind, dat groeit, groeit niet maar aldoor, maar er is een τέλος bij, buiten zijn wil gesteld. De aard van elk proces dus brengt mee, dat het bestek van zulk een proces is gegeven door eene macht van buitenaf. En dat is bij het absolute Wezen onmogelijk. Hetzelfde geldt bij het bewustzijn. Ook het bewustzijn van een kind neemt toe zonder zijn toedoen. Natuurlijk wordt daarmee de persoonlijke energie niet gedood, maar wel gemainteneerd, dat de mate en kracht van het bewustzijn niet van den mensch afhangt, maar door God is verordineerd. Ja, zelfs geldt dit ook op het terrein van de heiligmaking, gelijk we lezen in Efez. 2 : 10: „Want wij zijn zijn maaksel, geschapen in Christus Jezus tot goede werken, welke God *voorbereid* heeft, opdat wij in dezelve zouden wandelen." Dit is dus aldoor de gang van een proces: God bereidt iets voor ons, en dan hebben wij de carrière, om er in te wandelen. Dit nu is bij het absolute Wezen onmogelijk; wie toch zou voor Hem een τέλος bepalen?

En in de derde plaats: Elk proces vindt zelf zijne motie; volkomen waar; als die motie eenmaal begonnen is, gaat zij naar de wet der traagheid eindeloos door; maar evenzeer is waar, dat *de eerste stoot van buitenaf moet komen*. Bij den κόκκος etc. komt die van God. Maar wie zou aan God zelf, het absolute Wezen, zulk een „eersten stoot" gegeven hebben?

[Die „eerste stoot" is van veel belang, bijv. ter bestrijding van het stelsel van Laplace, dat er eerst eene nevelstof zou geweest zijn, waarin beweging is gekomen, zoodat de hemelbollen etc. zijn ontstaan. Alles heel mooi en wel, maar — afgedacht nog van de vraag, waar de stof vandaan is gekomen, blijft toch het probleem: Unde primum movens? Vanwaar de eerste beweging in het eerste stofje?]

V. De volgende observatie, aan de vorige verwant, raakt de vraag, of hetgeen in het absolute Wezen is, *actus plenus of maar pro parte* is.

Wij, menschen, zijn wezens, waarvan men zeggen kan, dat in den regel negen tiende buiten actie is. Enkele dingen zijn constant in actie, bv. bij onze ademhaling; men kan wel een drie of vier minuten onder water blijven, maar dat is dan ook al heel kras, en regel is het niet. Maar dergelijke constante werking is er o, zoo weinig en al het andere staat telkens tijdelijk op non-activiteit. Hoe vaak rust niet de spraak, de hand, de taal; hoeveel wetenschap blijft er niet buiten werking, als iemand een bepaald boek leest; enz. Zoo is

de mensch gelijk aan een werktuig met allerlei cylinders en veeren, waarvan maar een heel klein deel in actie is. Bijvoorbeeld de sluimerende krachten van moed en geestdrift enz. worden eerst in ictu temporis opgewekt, en dat soms in zulk eene mate, dat men hoort: „Zoudt ge dat nu van hem gedacht hebben?" Zoo is het ook met het geloof, de liefde enz. We hebben derhalve in den mensch te doen met een wezen, waarin de Potenzen, die er in liggen, bij beurte en bijwijlen werken. Hoelang slapen wij niet; hoe is niet menigeen vaak bewusteloos, zoodat wel alle Potenzen in hem zijn, maar sluimerend.

[Dat „sluimeren" is zulk een schoon woord. Het drukt zoo juist uit het „op non-activiteit" zijn. Als men dus in Ps. 121 leest: „De Bewaarder Israels zal niet sluimeren", dan denke men niet aan slapen, neen, het is veel meer en eene veel rijker uitdrukking.]

De philosophische uitdrukking daarvoor nu is de distinctie tusschen hetgeen potentia en actu is. Dat is de sleutel tot de geheimenissen en problemen van heel het menschelijk leven. En het voorbijzien van die distinctie, ten opzichte van het geloofsleven, roept of het valsche methodisme of de valsche mystiek tevoorschijn.

Nu is de vraag: Is die distinctie ook bij God den Heere te maken? Zijn er ook in Hem realiteiten, die ook wel sluimeren, of niet?

En daartegenover nu hebben onze vaderen, op het voetspoor van Augustinus, steeds beleden, dat Deus est actus purissimus. Het absolute Wezen is dus tegelijk absolute actie.

En waarom is er dan in Hem geen sluimer? Wel, als men sluimert of slaapt, dan houdt men zichzelven niet, maar men is zichzelven kwijt; evenzoo, als men van zichzelven valt. Hoe is dit mogelijk? Omdat er buiten den mensch eene macht is, namelijk God, die, als wij onszelven niet houden, ons houdt. Indien wij tien krachten bezitten, doch er maar één van gebruiken, dan is dit mogelijk, omdat er een God is, in wien wij leven, ons bewegen en zijn en die voor ons die negen andere krachten ophoudt. De gedeeltelijke sluimering van de menschelijke krachten is dus daarom mogelijk, omdat de reserve van onze kracht haar tehuis bij God heeft. En als dit zoo is, hoe zou dit dan in het absolute Wezen denkbaar wezen? Buiten Hem toch is er niets denkbaar, waardoor de in reserve zijnde, op non activiteit staande krachten zouden gehouden worden, terwijl bovendien in Hem geen ander wezen kan indringen, om zijne krachten op te houden. En het is daarom, dat wij bij God onderscheid kunnen noch mogen maken tusschen potentia en actus.

Maar — zoo zou men kunnen tegenwerpen — in Efez. 1 : 19 wordt toch gesproken van τὸ ὑπερβάλλον μέγεθος τῆς δυνάμεως αὐτοῦ. Daar wordt dan toch gesproken van eene kracht Gods, die nu ὑπερβάλλον was, namelijk bij de

opstanding van Christus, maar die anders sluimerde. Antwoord: In Efez. 1 : 19 en dergelijke plaatsen is sprake van de opera ad extra, en wij handelen hier van de opera ad intra. Natuurlijk, als ik zeg, dat er in God geene actie is, als Hij die niet naar buiten openbaart, dan moet ik aannemen, dat God *πρὸ καταβολῆς κόσμου* òf van zichzelven gelegen heeft òf dood is geweest. Een beweren, waarbij dan natuurlijk het raadsel rijst, hoe zulk een God tot leven en tot schepping, in één woord tot actie, komen kan. Eene tegenwerping als op grond van Efez. 1 : 19 gemaakt wordt, zou dus in absurdum voeren. Neen, men onderscheide tusschen opera ad extra en opera ad intra, en de zaak is gansch doorzichtig.

VI. We zijn thans toegekomen aan de kwestie van de *anthropomorphistische voorstelling van God.*

In de Heilige Schrift toch wordt God ons voorgesteld met eene menschelijke voorstelling. Nergens geschiedt dit sterker dan in Exod. 33 : 23: וְהֵסַרְתִּי אֶת־כַּפִּי וְרָאִיתָ אֶת־אֲחֹרָי וּפָנַי לֹא יֵרָאוּ: Deze theophanie van God aan Mozes biedt eene voorstelling van God in de menschelijke gestalte, zelfs met אֲחֹרִים en פָּנִים. Zelfs is er in de uitwendige vertooning van den mensch bijkans niet één deel, dat in de Heilige Schrift niet ook aan God wordt toegekend. Er is sprake van zijne voeten, beenen, ingewanden, hart, oogen, neus, mond, oor, hand, arm, schouder, in één woord, bijna al wat uitwendig of inwendig merkbaar is bij den mensch, we vinden het ook bij God.

Nu rijst de vraag, hoe wij ons deze anthropomorphistische voorstelling te denken hebben.

De gewone opvatting is bekend; ze is deze, dat er van dit alles in God den Heere niets is, maar dat, eenvoudig omdat aan ons menschelijk wezen deze membra worden waargenomen, in figuurlijken zin deze namen van de membra corporis humani op God worden overgedragen.

Tegen deze voorstelling komt de paragraaf in verzet, en dat wel uit dien hoofde, dat op die wijze niet meer de mensch naar het beeld Gods zou geschapen zijn, maar God gefigureerd zou worden naar het beeld des menschen. De oorspronkelijke vormen zouden dan in den mensch zijn en de afgeleide op God worden overgedragen. En daar nu God niet het causatum is, maar de causa causans, en het alogiciteit is, indien men van het causatum iets zou willen overdragen op de causa causans, zoo is heel deze voorstelling geoord eeld. Reden, waarom wij ook hier vasthouden aan de belijdenis, dat *de*

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

mensch is geschapen naar Gods beeld, waaruit rechtstreeks volgt, dat er wel iets van God op ons, maar nooit iets van ons op God kan overgedragen worden.

Dit nu heeft geen zin, als men de schepping naar Gods beeld enkel pneumatice verstaat. Dan toch zijn we wel quod ad animam creati ad imaginem Dei, maar dan heeft ons lichaam als zoodanig daar niets mee uitstaande.

In die lijn van gedachten zijn vroeger wel denkbeelden geopperd, dat ook 's menschen lichaam ad imaginem Dei creatum erat en men er dies toe kwam, om aan God een corpus toe te kennen. Iets wat nog naleeft in de symbolische voorstelling van de Roomsche kerk, die God den Vader voorstelt in het beeld van een grijsaard, den Heiligen Geest als eene duif daarboven laat zweven en den Zoon als een lam aan zijne voeten legt. Uit het symbool van duif en lam blijkt duidelijk, dat de Roomsche kerk ook het beeld van den grijsaard symbolisch wil opgevat zien. Maar ook al geven we dat toe, toch spreekt die oude voorstelling, die Rome zelf bestrijdt, er in na, als zou God de Heere ook een eigen lichaam hebben.

Hoe is het te verstaan, dat de mensch ook wat zijn lichaam betreft ad imaginem Dei is geschapen en toch God is en blijft τὸ Πνεῦμα?

De weg tot oplossing van dit probleem ligt niet hierin, dat men aan God een corpus toeschrijft, maar daarin, dat men het *rapport tusschen ons lichaam en onze ziel* opzoekt. Indien ons lichaam, gelijk Geulincx en ten deele ook Malebranche dit wil, een peperhuisje ware, waarin de ziel was opgesloten als eene kapel in een doosje, dan natuurlijk is er geen het minste rapport tusschen beide. Maar zoo is het niet. Er is wel terdege *essentieel rapport*. Schillers gezegde: „Der Geist baut sich das Leib" is vrucht van de pantheïstische neiging, om den mensch niet dichotomisch, maar monistisch op te vatten, als zou het lichaam uit de ziel voortkomen. Als zoodanig is dit zeggen ten eenenmale onjuist. Maar deze waarheid ligt er in, dat er een rapport bestaat tusschen het huis en zijn bewoner. Iets wat zelfs reeds bij een gewoon woonhuis merkbaar is. Een winkelier, een koning, een landbouwer, een bedelaar, ze zullen onderscheiden woningen hebben. Ook verschilt hunne kleedij. Maar dit alles is slechts een accidenteel en mechanisch rapport, terwijl daarentegen het *rapport tusschen ons lichaam en onze ziel organisch* is. De verschillende *membra van ons lichaam zijn de instrumenten, waardoor de geest in ons overeenkomstig zijn aard en wezen de verschillende krachten of energieën uitoefent,* die hem ter uitoefening zijn opgelegd. Wat ziet, is niet ons lichamelijk oog, maar onze ziel; de eigenlijke ziende kracht ligt niet in de ooglens, maar in de hersenen, die door middel van zenuwen met die ooglens zijn verbonden. En in die hersenmassa is het wederom niet deze of die cel, maar de ziel, die de cel alleen bezigt als de kracht om uit te voeren wat aan haar inhaerent is. Dat-

zelfde geldt voor het oor, den neus, de hand, den voet enz. Het zijn altegader instrumenten voor werkingen, die niet toevallig zijn, maar correspondeeren met de actiën, die van de ziel moeten uitgaan. Als ik iemand een klap geef, dan geeft feitelijk mijne hand dien klap niet, maar mijne ziel. Omdat mijne ziel niet bij die van een ander kan, gebruik ik mijne hand, om door het gevoel de ziel van dien ander te treffen. Het is als met de telegraaflijn, die nergens anders dienst voor doet, dan om een intermediair rapport aan te brengen tusschen twee zielen. En datzelfde geldt voor al wat rechtstreeks uit onze lichamelijke actie voortvloeit, als spreken, schrijven enz.

Zoo opgevat nu rijst de vraag, of er dan geen middel is, om *datzelfde rapport* te stellen *zonder middelen*. En dan moet geantwoord worden, dat dit tot op zekere hoogte zeer wel mogelijk is. Hoe hooger de mensch komt, hoe meer beschaafd hij is, des te minder instrumenten heeft hij noodig. Wat gebruiken wij hier op ons college weinig middelen van ons lichaam! Wij bewegen slechts even onze lippen. En ziet daartegenover dan de Negers in Afrika eens bezig, om elkander iets aan het verstand te brengen. Dan gebruiken zij hun geheele lichaam. Hoe hooger de geest des menschen staat, des te minder is hij afhankelijk van het lichaam. En neemt daarbij de verschijnselen op het gebied van het hypnotisme. Daar hebt ge werkingen van ziel op ziel, bijna zonder eenige tusschenkomst van het lichaam, ja, soms ziet de hypnotiseur het lichaam niet eens. Het gedachtenlezen, wat is het anders dan wat wij elken dag doen? Alleen maar, in den regel kunnen wij het niet doen, tenzij ze eerst naar buiten zijn gebracht in een gesproken of in een geschreven woord. Maar er zijn ook menschen, die het vermogen hebben, om iemands gedachten te lezen, ook al werden ze niet gesproken of geschreven. Daar hebt ge dus weer naast de algemeene nog bijzondere verschijnselen, die er op wijzen, hoe er eene communicatie mogelijk is van ziel en ziel zonder eenige lichamelijke tusschenkomst. En zijn die verschijnselen altijd nog beperkt, de Christen belijdt, dat de mensch Christus Jezus, die in den hemel is, rechtstreeks gemeenschap oefent met de zielen der gezaligden, al zijn zij incorporeae, en eveneens invloed uitoefent op ons, die hier op aarde zijn, terwijl omgekeerd ook wij de oogen onzer ziel tot Hem opheffen, zonder middel. Voor den Christen zijn al die verschijnselen dus niet nieuw, integendeel, ze zijn er sinds Jezus' hemelvaart altoos voor hem geweest. Hoort ook het zeggen van Jezus tot Nathanael: „Eer u Filippus riep, daar gij onder den vijgeboom waart, zag Ik u," en veel meer andere uitingen van de rechtstreeksche werkingen der ziel op de dingen, zonder middelen, op welk terrein trouwens ook vele τέρατα en σημεῖα der Heilige Schrift liggen.

Waartoe deze expositie van gedachten dient? Om ons nu de vraag te kunnen stellen: Wat staat hooger, het πνεῦμα, dat door middel van corporeele instru

menten krachten uitoefent, of het πνεῦμα, dat het doet zonder middelen? *Natuurlijk staat dat πνεῦμα hooger, dat geen van deze corporeele middelen behoeft.* Dat is dus niet armer, maar rijker dan het πνεῦμα, dat ze wel noodig heeft. Immers, ze zijn niet dan voertuigen en geleiddraden. Ik heb mijne ziel, mijn ik, en daarin verschillende vermogens, die echter mijn oor en oog enz. gebruiken, om te hooren, te zien enz. Het eigenlijke van de membra corporis ligt dus niet in die membra zelf, maar in mijne ziel, waarin dan iets is, dat correspondeert met oog en hart, ingewand en nieren etc. Welnu, wanneer nu onze ziel naar Gods beeld is geschapen, dan zijn onze zielsvermogens vermogens, die correspondeeren met vermogens in het Goddelijke Wezen zelf. Het vermogen om te zien bijv. is niet in ons opgekomen, maar het origineel er van is in God, en dientengevolge in ons, omdat onze ziel naar zijn beeld geschapen is. En ons lichaam is er weer op geschapen, om die zielsvermogens te dienen, de vermogens namelijk, die ook bij God aanwezig zijn, maar bij Hem zonder instrumenten werken, waar ze bij ons aan die instrumenten gebonden zijn. Al die uitdrukkingen dus van „de hand des Heeren", „het oog des Heeren" enz. strekken niet om te kort te doen aan Gods eere. Neen, maar ze toonen aan, dat *Hij, als niet gebonden aan de instrumenten en toch bij machte om zijne vermogens te uiten, is het Urpneuma,* naar wiens exemplum ons pneuma gevormd is, en die deswege in zijne Heilige Schriftuur vol majesteit als regel in dezen kan spreken: „Zou Hij, die het oor plant, niet (het *vermogen* hebben om te) hooren; zou Hij, die het oog formeert, niet (het *vermogen* hebben om te) aanschouwen?"

[De Theophanieën en de Incarnatie worden natuurlijk in den locus de Christo behandeld. Maar hier, in den locus de Deo, vinden wij den wortel. Eerst door deze beschouwing van het anthropomorphisme wordt het duidelijk, hoe God den menschelijken verschijningsvorm kan aannemen, beide in Theophanie en Incarnatie, zonder aan zijne Goddelijke natuur te kort te doen.]

VII. De *simplicitas Dei.*

A. De simplicitas Dei behoort bij het „wezen" en niet bij de „eigenschappen" ter sprake te komen. Ook onze belijdenis maakt dit onderscheid, door in Art. 1 te spreken van „een eenig *en eenvoudig* geestelijk Wezen", en eerst daarna over te gaan tot de opsomming van de virtutes Dei. Het is niet een Wezen, dat wij God noemen, en dat nu eenig en eenvoudig is, neen, maar eenig en eenvoudig worden bij het Wezen gevoegd en eerst daarna worden de virtutes apart gecatalogiseerd. Wij hebben in deze simplicitas Dei te doen met eene bestaanswijze.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Die „eenvoudigheid" des Heeren is een van die stukken onzer belijdenis, èn waar zeer weinig op wordt gelet, èn die in den regel niet worden verstaan, èn die door het gros der belijders in onze dagen worden tegengesproken. Vraagt maar eens aan de gereformeerden in onze goede stad Amsterdam, of God eenvoudig is of niet, dan weten zij voor 't grootste deel niet eens, wat gij bedoelt.

Maar ook de oude tegenspraak is in onze dagen weer vernieuwd en onder meer ook opgedoken aan de Utrechtsche hoogeschool, welker „theologische faculteit" nog tamelijk orthodoxe pretenties heeft. Prof. Doedes heeft het stuk in zijne bekende uitlegging van onze formulieren van eenigheid met zoovele woorden weersproken en bestreden.

> [Hij doet dit op dezelfde oppervlakkige wijze, waarop hij dit geheele werk behandeld heeft. Hij is namelijk een man van groote acribie, als het op kleine, critische puntjes aankomt, maar van theologie heeft hij weinig begrip en met het dogmatisch verloop is hij niet op de hoogte. Hij toont zelfs niet eens te weten, wat de kerk er van leert. Hoe zou hij anders kunnen zeggen: God is toch drie Personen en hoe zou het dan een *een*voudig Wezen zijn? Bij zulke tegenspraak houden wij ons niet op. Alleen memoreerde ik het even, om te doen zien, hoe dit stuk werkelijk „calamiteus" geworden is.]

Die tegenspraak is niet nieuw. Zij is reeds te vinden bij Tertullianus, Socinus en Vorstius; maar bij hen geschiedt het veel beter dan bij Doedes, zij hebben tenminste kennis van de zaken. Ook de Remonstranten hebben de simplicitas Dei bestreden, maar op eene slimme manier, namelijk door te zeggen: De Schrift weet er niet van, ze hoort bij de philosophie thuis en, och, ze doet toch niets af of toe aan de zaligheid. Dit is een bedekte en gevaarlijke wijze van reageeren tegen de belijdenis der Christelijke kerk, waardoor deze op non-activiteit wordt gesteld.

Juist met het oog op dezen tegenstand gaan wij thans pogen, de simplicitas Dei zóo in het licht te stellen, dat wij de zaak zelve vatten en haar gewicht.

Wat bedoelt de uitdrukking „simplicitas Dei"?

Om dit wel te verstaan, nemen wij even haar oppositum. Het tegenovergestelde van „eenvoudig" is „samengesteld", tegenover „simplex" staat „compositum". *Eenvoudig is dus: niet samengesteld.*

> [Men mag daarom „eenvoudig" niet met „enkelvoudig" verwarren; van dit laatste woord is het oppositum „meervoudig". Als men op school de declinatie of coniugatie leert, dan spreekt men niet van simplex en pluralis, maar van singularis en pluralis. En als dus Doedes komt en zegt, dat er van drie Personen gesproken wordt en dat dit meervoud is, dus dat God geen „eenvoudig Wezen" kan heeten, dan kan reeds de scholier, die aan de grammatica toe is, hem terechtzetten met de opmerking, dat wij bijv. nooit van den derden per-

soon eenvoud, maar wel van den derden persoon enkelvoud spreken. Deze zelfde beteekenis gaat door als wij bijv. spreken van een eenvoudig man. Een parvenu is in den regel geen eenvoudig man, omdat hij in den regel niet zichzelven blijft, maar door kleeding, sieraden enz. zich componeert met eene hoogere verschijning, een bijkomend iets, waardoor hij meer zoekt te schijnen dan hij is. Eenvoudig is iemand, die leeft overeenkomstig zijn eigen stand. Of ook in den dieper mentalen zin is iemand eenvoudig in zijn spreken, als hij de zaken voorstelt zooals ze zijn.]

Welnu, in dien zin, zonder iets er bij, niet samengesteld, met niets van buiten af, zoo is ook de simplicitas Dei te verstaan. *In God den Heere is geenerlei compositie,* van wat aard ook, dat is de bedoeling van de belijdenis, die wij thans onderzoeken.

Nu heeft Thomas van Aquino in zijn „Summa Theologica", pars prima, quaestio III, artt. 1—8, dialectisch dit stuk der simplicitas Dei uiteengezet, gelijk dat tot dien tijd in de kerk van Christus beleden was. En hij heeft dat zoo juist en volledig gedaan, dat we kunnen volstaan met de mededeeling zijner tegenstellingen. Ze zijn zes in getal, t. w.

1°. In Deo nulla compositio est partium quantitativarum.
2°. In Deo nulla compositio est formae et materiae.
3°. In Deo nulla compositio est naturae et suppositi.
4°. In Deo nulla compositio est essentiae et esse.
5°. In Deo nulla compositio est generis et differentiarum.
6°. In Deo nulla compositio est subiecti et accidentium.

Elk dezer zij met een kort woord toegelicht.

1°. *In Deo nulla compositio est partium quantitativarum.*

Al wat een corpus uitmaakt, is een compositio membrorum. Daarbij is niet de qualitas, maar de quantitas de maat, waarmede wordt gemeten. De partes componentes worden daarbij dus partes, quae ad quantitatem spectant.

Zijn er menschen geweest, die werkelijk dachten, dat God uit zulke partes quantitativae bestond? Ja. De Manicheën leerden, dat men de stukjes van God, die in de plantenwereld waren terechtgekomen, moest saamlezen, om daardoor den mensch te vergoddelijken. De mystici leeren met hun lumen internum, dat dit een Goddelijke vonk is, die uit het Wezen Gods in hen is overgespat en alzoo in hun lichaam is gekomen.

[Men zie toch wel toe, dat men dit snood beweren niet verwarre met onze belijdenis van den φωτισμός, waarbij wij zeggen, dat er in God een licht is en dat nu eene straal van dat licht eradiat in mentem nostram. Maar de mystici leeren, dat er een deel van het Goddelijke Wezen in onze ziel overspat.]

Meent gij, dat de leer dier partes quantitativae zulk eene tastbare ongerijmd-

heid is, dat ze nooit zou zijn voorgekomen? Maar wat is dan de communicatio idiomatum, gelijk die in het avondmaal door de Luthersche confessie geleerd wordt, anders? Loopt die er dan ook niet op uit, dat er is eene compositio partium partitivarum? En als de ethische scholen leeren, dat men door het eten van het brood des avondmaals een zaad van het verheerlijkte lichaam van Christus in zijn eigen wezen ontvangt, ligt dit dan niet geheel op dezelfde lijn? Wordt dan het πνεῦμα τοῦ θεοῦ niet zóo voorgesteld, dat er iets uit God in ons overspringt? Al die voorstellingen moeten vallen, omdat er geene partes quantitativae in God zijn.

[Het is wel waarlijk de oude dwaling van Tertullianus vernieuwd, want ook deze bedoelde niet, dat God een somatisch corpus zou hebben, maar hij vatte corpus op in den zin, waarin wij bijv. van een corpus studiosorum spreken, eene eenheid, door één geest bezield, niet zelf één geest. Zoo is voor hem ook God de saamvoeging, de compositie van die partes quantitativae.)

2°. *In Deo nulla compositio est formae et materiae.*

Deze tegenstelling is van gansch anderen aard. Bij eene Grieksche vaas onderscheiden wij tusschen de stof, waaruit die vaas gemaakt is, en den vorm, waarin zij op de schijf is gedraaid, gelijk bij een diamant tusschen de diamantstof en den vorm, waarin die is geslepen. Welnu, die tegenstelling gaat ook op geestelijk gebied door. Iemands karakter is de forma van zijn innerlijk bestaan. Bij een mensch maakt men deswege onderscheid tusschen zijne ψυχή en de forma van die ψυχή. Men zegt niet: „Ik ben een karakter", maar: „Ik heb een karakter". Bij entia spiritualia drukt die onderscheiding uit den vorm, waarin het wezen optreedt, en het wezen zelf. Deze onderscheiding tusschen forma en materia gaat door bij alle creaturen, stoffelijke en geestelijke, dus ook bij de engelen en Satan. Gelijk de pottenbakker het leem neemt en er van buitenaf den vorm op indrukt, zoo ook is de mensch eerst geformeerd uit het stof der aarde en daarna begiftigd met den adem des levens, opdat hij ware eene levende ziel, maar tegelijk daarmede een compositum quid.

Kan er nu van zulk eene compositie ook bij God sprake zijn? Is er ook een Goddelijk grondwezen, dat nog geene eigenlijke uitdrukking heeft, en een vorm, die aan dat Goddelijke Wezen is ingedrukt, bijv. de bijzondere vorm van de Drievuldigheid?

Ook deze compositie is in God onmogelijk. Immers, ze onderstelt altoos, dat de materie passief is, want die heeft iets moeten ondergaan, ἔπαθεν het indrukken van den vorm. Er zou dus iets buiten God te denken moeten zijn, dat Hem de forma zou hebben ingedrukt. En dat kan natuurlijk niet.

3°. *In Deo nulla compositio est naturae et suppositi.*

Bij ons, menschen, is het suppositum het ik. Alleen in mijn ik komt aan

mij de menschelijke natuur uit. Christus heeft ook de menschelijke natuur gedragen, maar bij Hem was het suppositum, dat ik, de tweede Persoon in de Drieëenheid, want die nam de menschelijke natuur aan, en niet zeker menschelijk individu. Bij beiden nu, bij den mensch en bij den Christus, is er een suppositum en eene natura. Alleen omdat die compositie bestaat, is de Incarnatie mogelijk. Immers, was er geene compositie, dan kon Christus nooit in de Drieëenheid wezen, wijl daarin de menschelijke natuur niet zijn kan.

Welnu, is er nu ook in God een ik, onderscheiden van zijne Goddelijke natuur, zoodat het ik in God het suppositum zou zijn en die natuur er door gedragen zou worden?

Neen, dat ik en die natuur zijn in God volkomen identisch. God is zijn ik en God is zijne natuur. God is en blijft God.

4°. *In Deo nulla compositio est essentiae et esse.*

Dit is dezelfde tegenstelling als die tusschen potentia en actus. Essentia is de potentie en esse is wat actu uit de essentie in het aanzijn is gekomen. We hebben deze tegenstelling dus hierboven reeds behandeld.

[Men spreekt ook wel van het „wezen" en het „zijn" van het geloof. Daarmee bedoelt men dan het geloofsvermogen en het daadwerkelijk of dadelijk geloof.]

5°. *In Deo nulla compositio est generis et differentiae.*

Ook deze tegenstelling bespraken wij reeds, toen wij 't hadden over de definitie van het wezen Gods. Wij hebben toen gezien, dat alle definitie is subsumptie en God niet onder een hooger genus is te subsumeeren. „Genus en differentia" is eene logische en dialectische compositie. Bijvoorbeeld een lindeboom is de compositie van het genus boom en de differentie, waardoor die bepaalde boom van andere boomen differt.

Bij God zoodanige compositie te stellen is, gelijk we vroeger zagen, onmogelijk.

6°. *In Deo nulla compositio est subiecti et accidentium.*

Tegenwoordig drukt men dit meer uit als: de compositie van het wezen met zijne eigenschappen. De accidentia zijn dan de eigenschappen, het subiectum het wezen; daarbij is tot de kennis van het wezen alleen door te dringen, indien men de eigenschappen, die er niet beslist bij hooren, abstraheert. Bij voorbeeld, het behoort tot het welwezen, niet tot het wezen van het huwelijk, kinderen te hebben. Daarom isoleere men het subiectum „huwelijk" van het accidens „kinderen hebben". Op deze zelfde wijze nu wilde men ook beweren, dat het iets anders is, dat God God is, en dat Hij is heilig, barmhartig enz. Door deze antithese komt men dan tot de compositie. Maar dit te doen, het spreekt vanzelf, is ongeoorloofd.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Als wij nu vragen, op wat grond de kerk steeds al deze compositiën in God verworpen heeft, dan is dit niet eene dogmatische spitsvondigheid. Neen, het is het eerste artikel onzer belijdenis, die aan heel de kerk op de lippen wordt gelegd, en het is wel zeer treurig, dat de geloovigen er zoo aan ontwend zijn en dat ook de predikers deze simplicitas Dei veelal niet verstaan en in de prediking verwaarloozen, ja, in strijd er mee leeren.

Waarom de kerk elke compositie in God verwerpt? Hierom, *quia omne compositum habet causam componentem.* Er kan geene compositie zijn, of er moet ook wezen eene macht, die haar tot stand bracht. Die macht is bij alle creatuur aanwezig, hetzij in God, hetzij in een der andere creaturen. Maar bij God den Heere is er, omdat Hij God is, dat is, omdat Hij het hoogste Wezen is, geen hooger wezen denkbaar, waardoor Hij gecomponeerd zou zijn. Eo ipso is bij Hem alle compositie uitgesloten, want Hij is ook een eeuwig Wezen.

Waarom de kerk ze verwerpt? *Quia omne compositum posterius est partibus componentibus.* Want natuurlijk, eerst zijn er de samenstellende deelen van de compositie en eerst daarna het ens compositum.

Hoe komt het, dat men altijd met zekere voorliefde dezen tweeden vorm van bestrijding heeft gekozen, die toch lang niet zoo sterk spreekt als de eerste? Immers, onze oude gereformeerden zeiden steeds ter bestrijding van de compositie in God: „*God is het uiterste eerste*". (Dit is wel geen smakelijke, maar toch eene goed begrijpelijke uitdrukking.) Dat komt, omdat men *in de Heilige Schrift* wel de rechtstreeksche betuiging en openbaring vindt, dat God „het uiterste eerste" is, maar niets van eene causa componens, eenvoudig omdat dit niet aan de orde is gekomen. En de Socinianen eischten bewijzen uit de Schrift.

Het eerste vindt men namelijk uitgesproken, bijv. in Jes. 41 : 4, bijna gelijkluidend in cap. 44 : 6; op beide plaatsen betuigt God zich te zijn de רִאשׁוֹן en de אַחֲרוֹן. Evenzoo in Openb. 1 : 8: *ἐγώ εἰμι τὸ Α καὶ τὸ Ω, ἀρχὴ καὶ τέλος*, en in vs. 11: *ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος*. Voorts vinden wij in het Oude Testament de uitdrukking: מְכַלְעָדַי אֵין, d. w. z. hoever gij ook achteruit gaat, achter Mij is er geen meer. Natuurlijk, is God de רִאשׁוֹן, dan zijn er vóór Hem geene partes componentes denkbaar en is deswege de simplicitas Dei rechtstreeks uit de Schrift aangetoond.

Datzelfde doel bereikte men evenzeer, door op andere absolute „eigenschappen" Gods te wijzen. Bijvoorbeeld, God is oneindig. Maar als ik eene compositio e partibus heb, dan kan ik geen twee oneindigheden als partes hebben, want het eene pars stelt het einde van het andere; ik componeer dus twee

eindige hoegrootheden; maar daar kan nooit iets anders dan wat eindig is uit ontstaan; derhalve is het stellen van eene compositie in God in strijd met de Schrift, die leert, dat God oneindig is.

[Een enkel punt dient hierbij nog behandeld te worden, hoewel het niet rechtstreeks met de compositie in causaal verband staat. Ook onze vaderen hebben dit punt altoos hier behandeld. Het is namelijk de vraag, of God, als Hij dan geene compositie is, toch eene compositie met iets anders kan aangaan. *Kan God, hoewel simplex zijnde, venire in compositionem cum composito?*

Deze kwestie is aan de orde gekomen in den geheelen strijd van de kerk tegen het Eutychianisme en evenzoo tegen het Nestorianisme, toen het namelijk de vraag gold, of Christus eene compositie is van God met de menschelijke natuur. Die zaak is daarom van zoo hoog belang, omdat, wanneer ik A met B componeer, A + B semper maius est quam A. Neem ik dus aan, dat ik eene compositie heb van God met de menschelijke natuur, nl. in Christus, dan is die Godmenschelijke natuur in Christus meer en hooger dan de Goddelijke natuur in God. Dat is juist de dwaling, waarin in de vorige eeuw de Hernhutters verloopen zijn. En het is de gronddwaling van heel hunne afwijking. Onze vaderen, die toen nog goede theologen waren, hebben in tractaat na tractaat daartegen gestreden en deze Christolatrie weerstaan. In onzen tijd, vooral door de Schellingiaansche philosophie, is diezelfde Christolatrie weer principieel opgevat door de ethischen, die nu natuurlijk de Godmenschelijke natuur van den Christus logisch boven de Goddelijke natuur moeten plaatsen. Doch dit gansche stuk is behandeld in den locus de Christo. Ik wees er hier alleen op, wijl ook hier wederom de wortel in den locus de Deo is te zoeken.]

B. In 1 Joh. 1 : 5 lezen wij, *ὅτι ὁ θεὸς φῶς ἐστὶν καὶ σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμία*; in 1 Joh. 4 : 8, *ὅτι ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν*; en in 1 Joh. 5 : 20: *οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς θεὸς καὶ ζωὴ αἰώνιος*. Deze drie uitspraken van den apostel Johannes hebben eene zelfde strekking ten opzichte van de non-compositio, sed simplicitas Dei. De eerste plaats is in 't Hollandsch niet zoo precies nauwkeurig, omdat „licht" zoowel adiective als substantive gebruikt wordt. Het Grieksch wijst echter uit, dat het een substantief is; immers, er staat niet *φωτεινός*, maar *φῶς*. Daarom is deze uitspraak een der fondamenten, waarop de belijdenis van de simplicitas Dei rust. „Licht" toch komt hier niet voor als eene eigenschap, als iets in God, neen, maar God is zelf licht, Hij wordt dus met *φῶς* geïdentificeerd. En natuurlijk, datzelfde karakter van de essentie en hare qualiteit geldt voor alle „eigenschappen" Gods. We kunnen wel zeggen, dat God heilig etc. is, maar dan in dien zin, dat Hij is *de* Heilige, het heilige in absoluten zin. Hij is geen Wezen met het attribuut bijv. van recht, neen, maar wie het recht aanrandt, die randt God zelven aan. Hetzelfde zien wij in 1 Joh. 4 : 8, waar God niet heet *ἀγαπῶν* of *φίλος*, maar waar van Hem gezegd

wordt, dat Hij ἀγάπη ἐστίν. Het eerste kan natuurlijk ook, want de Schrift zelve zegt: „Barmhartig en genadig is de Heere, lankmoedig en groot van goedertierenheid," Ps. 103 : 8. Maar om nu te doen zien, dat dit geene dingen zijn, die er zoo bijkomen, wordt nu God niet een liefhebbend Wezen, maar de absolute Liefde zelve geheeten. Het wezen Gods is dus niet een vacuum, waarin van allerlei kan ingestoken worden, maar de absolute volheid van alle realiteiten, gelijk reeds is aangetoond, in het begin van deze paragraaf. En om dit nu sterk te accentueeren, voeg ik er thans dit bij, dat derhalve τὸ φῶς = ἡ ἀγάπη, *namelijk niet in ons, want dan zijn ze attributen, maar in hun diepsten grond zijn ze identisch, omdat ze God zelf zijn.*

Eerst zóo wordt in haar volle kracht de belijdenis van de simplicitas Dei gevoeld.

Zoo ook 1 Joh. 5 : 20. In het Evangelie van Johannes was het: ὥσπερ γὰρ ὁ πατὴρ ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ, οὕτως κ. τ. λ., maar hier is het: οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς θεὸς καὶ ζωὴ αἰώνιος.

Bij de simplicitas Dei legge men dus hierop vooral nadruk, dat er bij het Goddelijke Wezen geene attributen bijkomen, want dat zou eene compositie worden; en dat het ook niet zoo is, dat God zou zijn, met eerbied gezegd, voor een derde licht en voor een derde liefde en voor een derde leven, want dan ware het wederom compositie; neen, maar dat *geheel het Goddelijk Wezen is het licht, en geheel het Goddelijk Wezen is het leven,* en dat derhalve ὁ θεός = τὸ φῶς = ἡ ἀγάπη = ἡ ζωή. Eerst wie dùs klaar en helder de *identiteit dezer begrippen* voor zich stelt, heeft de *simplicitas Dei* recht verstaan.

Nu heeft men bij de *Schrift* ook nog hierop te letten, dat deze, hoewel ze niet in dialectischen, maar *in openbaringsvorm* spreekt, de compositie in Gods wezen ook *uitsluit,* zooals wij die bij ons kennen *als compositie der momenten.* Immers, als wij vragen, wie Da Costa geweest is, dan kunnen wij hem niet alleen nemen op zijn vijftigste jaar bijvoorbeeld, maar moeten wij hem nemen zooals hij in de wieg lag plus zijn kinderleeftijd enz., m. a. w. in de opvolging der momenten. Deze compositie nu snijdt de Schrift voor God af in Exod. 3 : 14: „Ik zal zijn, die Ik zijn zal", een naam, waarop wij te dezer plaatse nu niet verder ingaan, maar die toch duidelijk de identiteit der momenten in God toont. Hetzelfde toont de uitspraak van den Christus, als Hij uit zijn Goddelijk bewustzijn spreekt: πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι (niet ἐγὼ ἦν, maar) ἐγὼ εἰμί. Insgelijks lezen wij in Jes. 41 : 4, waar God zichzelf de רִאשׁוֹן en de אַחֲרוֹן noemt, aan het slot: אֲנִי־הוּא, ten onzent vertaald: „En ik ben dezelfde". Dit is niet zoo kwaad vertaald, maar het wil eigenlijk hetzelfde zeggen als het „ὅτι ἐγὼ εἰμί" van Christus, namelijk, dat zijns het absolute zijn is. Hetzelfde vinden wij in de Openbaring meer dan eens in de uitdrukking „die is en die

was en die zijn zal", niet opeenvolgend, maar alle drie tegelijk, zoodat bij Hem het „is" gelijk is aan het „was" en beide wederom gelijk zijn aan het „zijn zal". Zoo ook „τὸ *A* καὶ τὸ Ω" en „ἀρχὴ καὶ τέλος". Voor ons volgen de dingen successive op elkander, voor God niet. De uitspraak, hier geciteerd, wil toch niet zeggen, dat wij met God moeten beginnen en met God moeten eindigen, maar dat voor God zelf het begin en het einde identisch zijn.

We zien nu, hoe men zich van ongereformeerde zijde op de Schrift kon beroepen. In de Schrift hebben wij geene dialectische, maar openbaringsvormen, iets wat door vroegere theologen wel eens is vergeten. Wanneer dus de Remonstranten, en vooral de Socinianen, beweerden dat de Schrift de simplicitas Dei niet leerde, dan antwoordden onze vaderen terecht, dat ook de Triniteit niet in dialectischen vorm door de Schrift wordt geleerd. Zeer zeker, de Schrift zegt nergens met zoovele woorden: Deus est simplex, maar de zaak komt er in openbaringsvorm zóo overtuigend en helder in voor, dat elke belijdenis feil gaat, die ze loochenen wil of vergeet er mee te rekenen.]

C. Nu heeft men tegen dit alles de *bedenking* geopperd, namelijk sinds de dagen na de remonstranten, dat toch 1°. *de werkingen,* 2°. *de besluiten* en 3°. *de Personen Gods onderscheiden zijn.*

[We kunnen in dit gezelschap Prof. Doedes nog wel even memoreeren. Het is anders mijne gewoonte niet, van deze plaats andere hoogleeraren te bestrijden, maar ik heb het ZHGel. in „Ex ungue leonem" publiek gezegd. en dan mag het wel eens. Maar ditmaal wil ik hem wat opbeuren. Onder de tegenwoordige theologen toch zijn er vele van naam en groote verdienste, die het te dezen met hem eens zijn. Zelfs een der beste Luthersche theologen, Villmar, heeft de simplicitas Dei bestreden.

Villmar neemt eene plaats der eere in onder de theologen van onzen tijd. Hij is onze vriend niet. Aan Roomschen ziet hij zelfs nog iets goeds, maar niet aan Calvinisten. Maar dit is Villmars verdienste, dat hij is opgekomen tegen de *phrasen* in de theologie. Hij zag in, dat de philosophische theologie uit de school van Fichte, Schelling en Hegel geene liefde voor Christus in de ziel kweekte, maar van Hem afvoerde en voor realiteiten phrases bood. Die klanken wierp hij daarom overboord en als een heros greep hij den moed, om èn in zijne dogmatiek èn in zijne ethiek weer een geheel vrij standpunt in te nemen en zich te dompelen in de weelde van het Christelijk leven. Hij heeft alles van den grond af moeten opbouwen. Er is dan ook veel gebrekkigs en verkeerds in zijne constructiën. Maar toch is hij een uitstekend denker. En het is alleen door gebrek aan dogmenhistorische kennis, dat hij de simplicitas Dei bestreden heeft, terwijl hij zo practisch in zijne geschriften belijdt. Hij zag er weer een van die philosophische phrases in, en daarom trok hij er tegen te velde.]

a. Zeker, die opmerking is volkomen juist. De opera exeuntia, de opera ad

extra, ja, die zijn metterdaad successive van elkander gescheiden, die gaan uiteen in de orde van den tijd. Het paradijs en de parousie, niemand zal het betwisten, zijn niet identisch. Maar is daarmee nu iets gezegd tegen de simplicitas Dei? Neen, natuurlijk niet. Want die belijdenis sluit niet in, dat nu ook Gods opera ad extra simplicia zijn. Ze ziet alleen op het wezen Gods zelf. Omdat de stralen van de zon zich spreiden door verschillend gekleurd glas, worden er niet meerdere zonnedeelen geëischt, maar blijft het het éene licht van de éene zon.

b. Evenzoo is het met de besluiten, gelijk in den locus de decretis uitvoeriger wordt aangetoond. Eigenlijk zijn er geen besluiten, maar is er, gelijk onze vaderen zeiden, alleen de besluitende God. God is zijn besluit zelf. Wat beteekent het bij ons, als we een besluit genomen en buiten ons gedeponeerd hebben in een brief bijv.? Twintig jaar later weten wij er wellicht niets meer van. Onze besluiten kunnen wij dus buiten ons deponeeren, soms zoo los, dat wij er niet eens meer heugenis van hebben. Zoo ook een Koninklijk Besluit. Dat wordt niet in de huiskamer van den koning gemaakt, maar is dan pas geboren, als het onderteekend en gecontrasigneerd door den minister in het „Staatsblad" staat. Gaat het nu aan, om deze wijze van besluiten anthropomorphistisch op God over te brengen? Immers neen. Bij God is er geen tabellarium, want het „Boek met de zeven zegelen" zal toch wel niemand anders dan symbolisch opvatten. Neen, een besluit Gods is van God nooit een oogenblik los, en God is geen oogenblik te denken zonder zijne besluiten, en juist daarom is het decretum = Deus decernens.

Terloops zij hierbij opgemerkt, dat men dus ook in die besluiten nooit successie mag stellen en niet mag denken, dat God honderd jaar geleden eens wat besloten heeft en over honderd jaar weer eens wat zal besluiten enz. Dit is in tegenspraak met het zeggen der Schrift, dat Hij is die Hij is, die Hij was en die Hij zijn zal, de eerste en de laatste. Het is bovendien ook in strijd met de geaardheid van het Goddelijke Wezen zelf. En wie dergelijke voorstellingen ad litteram aanneemt, is in den grond atheïst, want hij vernietigt het wezen Gods en behoudt alleen de menschelijke voorstelling. Neen, er is in God maar één besluit, en wat wij „besluiten" noemen, zijn niet dan onderscheidene aanwendingen, die God realiseert.

Zóo verstaan, gevoelen wij nu ook, waarom Gomarus, Voetius e. a. zooveel bedenking hebben gehad om mee te gaan met hen, die stellen, dat in het decreet der electie obiecten waren de gevallen menschen. Niet, omdat zij de moeilijkheden niet inzagen, die bij hun eigen gevoelen rezen, maar omdat ze zagen dat doorvoering en doorzetting van het infralapsarisch standpunt leidt tot atheïsme. Beide het infra- en het supralapsarisme leiden eigenlijk bij con-

sequente doorvoering tot vernietiging van het Goddelijk Wezen. Maar toch is het eenige, wat met het absolute wezen Gods te rijmen is, dit, dat men moet aannemen één besluit, dat alleen in de uitvoering en aanwending in onderscheidene vormen naar buiten treedt.

c. En wat ten slotte de tegenwerping betreft, dat toch ook de Personen onderscheiden zijn, deze behoeft ons geen oogenblik op te houden. Niemand heeft ooit beweerd, dat de Vader plus de Zoon plus de Heilige Geest het Wezen zouden zijn, maar dit: de Vader = het Wezen, de Zoon = het Wezen, de Heilige Geest = het Wezen. Doch dit punt komt, naar wij hopen, straks ter sprake bij de driepersoonlijkheid Gods. En dan zal ons blijken, dat te spreken van de persoonlijkheid bij God onzin is en men moet spreken van de driepersoonlijkheid Gods. Waarmede de tegenwerping ten volle zal beantwoord zijn.

§ 6. **De nominibus Dei.**

Het verborgen wezen Gods wordt, inzooverre Hij met ons in betrekking treedt, openbaar in zijnen heiligen Naam. Deze Naam is zijne reëele zelfopenbaring, die op zulk eene wijze tot het bewuste creatuur komt, dat dit creatuur Hem noemen *leert. Deze Naam onderstelt alzoo:*

1°. *dat God zijn zelfbewustzijn quod ad nos in zulk een vorm uitdrukke, dat de mensch of engel dit uitgedrukte in zijn creatuurlijk bewustzijn kunne opnemen;*

2°. *dat mensch en engel krachtens hunne schepping zulk een vorm van bewustzijn bezitten, dat zij dit uitgedrukte zich eigen kunnen maken;*

en 3°. *dat het bewuste creatuur dit aldus geassimileerde weer op zijne beurt kunne uitdrukken in een vorm, die èn juist is èn met de dignitas van het Goddelijk wezen in overeenstemming.*

De Naam is derhalve in zooverre de openbaring zelve, als God in die openbaring aan zijn creatuur zichzelven toont, gelijk Hij is. En in dien Naam ligt tevens het τέλος der openbaring, voorzooverre het bewuste creatuur in dien Naam de openbaring reflecteert en er God mede toespreekt. Die Naam komt deswege in de Heilige Schrift voor op drieërlei wijze:

1°. *als Naam sensu absoluto, d. i. zonder eenige nadere bepaling, en heet dan* de Naam *of* zijn Naam;

2°. *als essentieele benoeming van het wezen Gods en heet dan* Πνεῦμα, Φῶς, Ζωή, Ἀγάπη, *of ook* יְהוָה *en* ὁ Πατὴρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς;

en 3°. *qualitative als de benoeming van het Eeuwige Wezen door eigenschappen, als: de Heilige, de Rechtvaardige, de Almachtige enz.*

Hiervan nu moet men onderscheiden de nomina appellativa אֱלֹהִים *en* אֲדֹנָי, *daar deze geen openbaringsnamen, maar nomina appellativa univoca zijn. Van de qualitatieve benoeming nu van het Eeuwige Wezen wordt niet in deze paragraaf gehandeld, maar in de paragraaf de virtutibus Dei.*

(Uit deze geheel eenige beduidenis van den Naam Gods blijkt de juistheid van wat we in § 1 stelden, dat in dien Naam eene bron is

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

geopend zoo voor de kennisse van de essentia Dei als van zijne virtutes. Dat desniettemin hier thans eerst van den Naam wordt gehandeld, geschiedt alleen met het doel, om al wat op dit onderwerp betrekking heeft, gemakshalve saam te vatten).

[Dit laatste is er bijgevoegd, omdat in 1 gezegd was, dat wij eerst zouden handelen van zijne namen en daarna van zijn Wezen. Dit zou dan ook eene goede logische orde zijn, maar het is gemakkelijker voor de behandeling, de essentia vlak na de cognitio te behandelen en al wat op den Naam betrekking heeft bij elkaar te houden.]

I. Het onderwerp van den Naam is op het gebied van de Heilige Schrift een onderwerp van *hoog gewicht.* Vooral dient daar ernstig op gelet te worden, omdat het gebruik en de beteekenis van den naam bij ons, in onze tegenwoordige taalusantiën, zoo geheel anders is dan het gebruik en de beteekenis van de namen in de Schrift.

A. Het *Hebreeuwsche* woord voor naam, שֵׁם, beteekent naar uitwijzen van de etymologie niets anders dan *nota.* Het komt van שׂמה = graveeren, inkrassen met eene stalen stift in metaal of in eenige weeke stof. שֵׁם is dus inschrapsel, ingraveering, en als zoodanig heeft het dus den zin van nota.

Inzooverre komt het overeen met nomen, waarvan *no* de stam, *men* het achtervoegsel is, hetzelfde woord als ὄνομα, eveneens van den stam *no*, die beteekent: merken, een merk in iets zetten, vandaar: de herinnering opwekken, de zaak aanduiden, iets bekend maken.

Die stam van שׂמה is dezelfde als van סמה, waarvan wij het bekende woord סֶמֶל hebben, dat beteekent: beeld, afbeeldsel, portret. Al aanstonds merkt men hieruit, dat men in שֵׁם niet te doen heeft met eene reflexie van de gedachten, gelijk onze beteekenis van „naam" is, maar met eene uitwendige aanduiding, met het ergens inzetten van een schrap, met het ophangen van een beeld. Iets *concreets*, iets eigenlijks dus.

Ik laat hierbij in het midden, of die stam van שׁם ook nog samenhangt met dien van שָׁמַיִם; de gegevens zijn daartoe te weinig. Die tweede stam beteekent althans in de verwante talen, „glanzen," dus de hemelen = het glanzende firmament. Het is daarom volstrekt niet onmogelijk dat die twee stammen samenhangen, want wil ik een metaal laten glanzen, dan moet ik het met eene stift zóo bestrijken dat alle oneffenheden weggaan.

Voorts is er nog een Hebreeuwsch woord, dat hier de aandacht verdient, nl. שָׁם = ibi, daar. En vanzelf, niets is natuurlijker dan dat men bij het doortrekken van een bosch, om te weten waar men wezen moest, een stuk uit de schors sneed; dat was dan bij de שָׁם, d. w. z. daar.

Hoe dit zij, zooveel leert de etymologie ons wel, dat we bij den stam van שָׁם te doen hebben met een *notare in eigenlijken en concreten zin en niet met een gedachtebegrip.* Hierop moeten wij nadruk leggen, want bij ons komt de naam nooit anders dan als een gedachtebegrip voor. Maar in de Schrift is de Naam Gods de buiten ons, in God, bestaande zelfopenbaring, door ons geassimileerd en gereproduceerd.

Ik voeg hier nog eene korte opmerking bij over ὄνομα en nomen. In de Schrift toch wordt ὄνομα in het Nieuwe Testament in gelijken zin gebezigd als שָׁם in het Oude; we hebben ook daarmede dus te rekenen.

Gaat men bij de Grieken het gebruik van dit woord na, dan vindt men, dat het oorspronkelijk anders werd gebruikt dan in later dagen. Oorspronkelijk toch was het identisch met ῥῆμα. Hoe dat kwam, is niet moeilijk in te zien. In ons menschelijk denken hebben wij te doen met den λόγος. Waar die λόγος in ons naar buiten treedt en een σῶμα wil aannemen. daar is de menschelijke taal het σῶμα, waarin de λόγος als ψυχή zich incorporeert. Nu is die taal oorspronkelijk niet bekend als taal, maar ze bestaat oorspronkelijk uit woorden, en eerst door reflectie, saamvatting en generaliseering komt men tot het hoofdbegrip „taal". Bij de Grieken is dat begrip van taal zelfs zoo weinig ontwikkeld, dat men er het begrip van γλῶσσα, bij de Romeinen lingua, voor gebruikte, om het product van de tong aan te duiden. Eerst later gebruikten de Romeinen „sermo", hetgeen identisch is met ons „taal", van den stam tel, in tellen, vertellen en het Engelsche tale. Men heeft vroeger niet gedacht: Wij hebben een λόγος, en daarom zullen wij eene taal maken. Neen, maar de taal is met het leven zelf gegeven. Plato kwam in zijn bekenden dialoog tot de conclusie, dat de λόγος de ψυχή en de γλῶσσα het σῶμα was. Product van beide was τὸ ὄνομα of τὸ ῥῆμα, het woord. In het later Grieksch echter werd τὸ ῥῆμα niet meer elk woord, maar één bepaald soort van woorden, nl. het werkwoord. (Bij ons wordt dat soort van woorden aangeduid door „woord" met de voorvoeging „werk"; in het Grieksch en Latijn echter beteekenen „ῥῆμα" en „verbum" eigenlijk niets dan „woord".) Voor de substantieven daarentegen gebruikte men „ὀνόματα" en „nomina". Zoo ook handelt men in de Latijnsche grammatica „de nomine et de verbo".

Intusschen, dit alles is bij de linguistiek breeder te bespreken; hier zij het voldoende, te herinneren, dat later τὰ ῥήματα alle werkwoorden en τὰ ὀνόματα

alle nomina propria aanduidden. Alleen in de grammatica hield het gebruik stand, dat *ὀνόματα* voor alle substantieven gebruikt werd. Dat dit nu in het oorspronkelijke Grieksch anders was, komt daarvandaan, dat, als iemand de dingen begint te noemen, hij namen geeft, die per se nomina propria zijn. „Adam" en „Eva" waren geen nomina propria, maar namen; maar omdat zij de eenige waren toch nomina propria. Komen er nu langzamerhand meer exemplaren van eene zelfde soort, dan gaat men voor die alle één gemeenschappelijken naam zoeken. Dit gaat echter zeer langzaam; op het platteland worden die gemeenschappelijke namen weinig gebruikt; van een „paard" spreekt men er haast niet, maar elk beest heeft er zijn eigen naam. In geïsoleerde streken is zulk een gemeenschappelijke naam soms zelfs onbekend. Zoo ook bezigde men oorspronkelijk voor alle zaken namen, geen woorden. Adam gaf den dieren „namen", zegt de Schrift. Voor ons bewustzijn is „leeuw" geen naam, maar een woord; oorspronkelijk daarentegen was ook het voor dit dier gebezigde woord een univocum. een nomen proprium, dat nu vervangen is door een nomen commune, een *ῥῆμα*.

Als nu in het begin van Johannes' Evangelie wordt gezegd: *ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος*, dan hebben wij in dat *Λόγος* te doen met het begrip van שֵׁם uit het Oude Testament. Zoo zult gij verstaan, met hoeveel recht onze vertalers in dit vers niet van „de Gedachte", of „de Rede", maar van „het Woord" gesproken hebben. Op zichzelf is *ὁ λόγος* wel niet „het woord"; dat is *τὸ ῥῆμα*; maar *ὁ λόγος* is de *ψυχή* van *τὸ ὄνομα*, en naar die *ψυχή* mag men benoemen.

In verband hiermee is het begrijpelijk, dat de namen in de Heilige Schrift hooge beteekenis hebben. Bij ons is dat niet meer het geval; Willem, Jakob en hoe wij meer heeten mogen, hebben al hunne beteekenis verloren; niet het karakter van den persoon zelf, maar louter de familie geeft bij het benoemen den doorslag. Gansch anders is dit in de Heilige Schrift. Het duidelijkst kunnen wij dit zien in de *naamsverandering*. Dit is geen bepaald Schriftuurlijk verschijnsel, maar kwam oorspronkelijk algemeen voor; de Schrift zelve geeft er ons meer dan één voorbeeld van buiten het terrein der openbaring. Ziet het bijv. in Gen. 41 : 45. Toen Jozef in het Egyptische staatsleven was overgegaan en als Egyptenaar werd genaturaliseerd, kreeg hij den naam van Zafnath Paänéah, d. w. z. uitlegger van droomen. Bij ons kunnen ook allerlei vreemdelingen genaturaliseerd worden, maar die houden hunne namen, waardoor de malproportie geboren wordt, dat Nederlanders allerlei Duitsche etc. namen hebben. Dit kwam oudtijds niet voor. En dat zulks niet voorkwam, was maar niet gemakshalve, om het moeilijke van het uitspreken te vermijden, maar hing samen met het feit, dat toen de namen geen zinlooze klanken mochten zijn. Bij ons zijn zulke van buiten af geïmporteerde namen nog

meer zinlooze klanken dan onze Hollandsche namen. Maar ook de laatste geven niets terug van het wezen van een persoon of zijne familie. Zelfs achten sommigen het „deftig", een naam te voeren, waar niemand iets van kan begrijpen.

Oudtijds gaf dat geven van een anderen naam tevens te kennen, dat men nu ook in een ander volksgeheel werd opgenomen en onder de overhoogheid van een anderen vorst kwam. Eerst van het oogenblik dier naamsverandering af werd men ten volle eens anders onderdaan. Cf. Dan. 1 : 7: „En de overste der kamerlingen gaf hun andere namen, en Daniël noemde hij Beltsazar, en Hananja Sadrach, en Misael Mesach, en Azarja Abed-nego." Die kamerling heeft daar veel succes mee gehad, want de eigenlijke Joodsche namen zijn zoo goed als te loor gegaan, behalve Daniël, terwijl het toch feitelijk voor ons, Christenen, meer betamelijk was, dat wij de Joodsche namen bijhielden. Zoo ook Esth. 2 : 7: „En Mordechai was het, die opvoedde Hadassa; deze is Esther, de dochter zijns ooms." Ook hier heeft de Perzische naam den Joodschen verdrongen.

De naamsverandering is dus oorspronkelijk een algemeen verschijnsel geweest, dat samenhing met den overgang tot eene andere nationaliteit en het komen onder eene andere overhoogheid. Hetzelfde hebben de Joden toegepast bij de טְבִילָה, den proselietendoop, waarbij den heidenen, die tot het Jodendom overkwamen, andere namen werden gegeven. Zoo gaven ook de eerste Christenen iemand een nieuwen naam, als hij tot Christus bekeerd werd en zich bij de gemeente voegde. Dit is de origine van het peter- en meterschap. De eigen vader en moeder geloofden doorgaans niet in den Christus; daarom kreeg zoo iemand dan nieuwe ouders, peter en meter genoemd.

De naamgeving hing bij Israel ook saam met het onderdaanschap van God als Koning. Daarom had ze ook niet bij de geboorte, maar eerst bij de besnijdenis plaats. Ze was een merkteeken, dat men tot de קְהַל van Jehova behoorde. Daarom is ook de gewoonte, om aan het kind een naam te geven bij de aangifte aan den „burgerlijken stand" verkeerd; die naamgeving behoort feitelijk bij den doop, want daar ligt tevens in het stellen van het kindeke als onderdaan van Koning Jezus.

Ook op het gebied der openbaring gaf men aan steden, bergen, rivieren enz. kenteekenende namen. Bijv. Libanon was de eenige gletscherberg uit den omtrek; Karmel was de wijngaard Gods; Jericho de welriekende stad, wijl in een bloementuin gelegen; de Jordaan had haar naam, gelijk ook de Rijn en de Ganges, van het afvloeien van het water, enz. Doch hoe interessant het ook wezen zou, dit lijstje te vervolgen, het geldt hier slechts een algemeen

menschelijk verschijnsel, ook nu nog bij allerlei heidensche volken gezien, waar men namen aantreft, die ontleend zijn aan gebeurtenissen, ligging, personen, eigenaardigheden enz.

Dikwijls werd er bij de behandeling van שֵׁם een nadruk op gelegd, als hadden we hier te doen met iets, dat alleen op het terrein der openbaring ligt. Dit is thans afgesneden; al wat we tot hiertoe behandelden, lag buiten dat terrein.

B. Maar *gansch anders* wordt het nu, waar שֵׁם gebezigd wordt van *den Heere onzen God.*

a. Op den voorgrond sta hierbij de opmerking, dat men daarbij *niet denke aan den naam „God" enz.* Zeer zeker wordt het Hoogste Wezen ook aangeduid door God, אֱלֹהִים, אֲדֹנָי, *ὁ θεός, ὁ κύριος* etc., maar dat zijn niet de eigennamen, waarin God zich geopenbaard heeft. De naam אֱלֹהִים komt ook bij andere volken voor en is even goed door de menschen uitgedacht als de naam Baäl, die „Heer" beteekent. Men onderscheide zulke namen, die door de menschen aan God gegeven zijn, wèl van de namen, die God de Heere zelf geopenbaard heeft. Die andere namen *zijn nomina communia,* niet in dien zin, alsof er meer goden zouden zijn, maar omdat andere volken, die zich metterdaad inbeelden, dat er meer goden zijn, ook die namen gebruiken. En ook de Schrift zelve noemt de overheden en de rechters dezer aarde goden, אֱלֹהִים, bijv. in Ps. 138 : 1: „In de tegenwoordigheid der goden zal ik U psalmzingen;" een zeggen, waarop ook het woord van den Heere Jezus terugslaat in Joh. 10 : 35: „Indien de wet die goden genaamd heeft, tot welke het woord Gods geschied is...." God is een Heer der heeren, dus zijn er vele אֲדֹנִים enz.

Men lette dus wel op: אֱלֹהִים en אֲדֹנָי, Deus en Dominus etc. zijn geen openbaringsnamen, maar *nomina appellativa,* waarmee de mensch zijnerzijds het Hoogste Wezen heeft pogen aan te duiden. Daarmee hangt samen, dat er slechts éenmaal in de Schrift sprake is van שֵׁם־אֱלֹהִים, nl. in Ps. 69 : 31. Wel lezen wij van den „naam des Heeren", maar, op deze éene plaats na, niet van den „naam Gods". Deze uitzondering behoeft ons dan ook niet op te houden. Trouwens, hier wordt geen naam aangeduid. Het is hetzelfde, alsof er stond: אֲהַלְלָה שֵׁם בְּשִׁיר. Hij wil den Naam loven. En die Naam is niet אֱלֹהִים, maar van אֱלֹהִים is de Naam יהוה. Het is hier derhalve een genetivus

explicativus, die antwoord geeft op de vraag: „*Wiens* naam gaat gij loven?" niet: „*Welken* naam looft gij?"

b. Neen, willen wij op den eigenlijken, wezenlijken en diepen zin van den Naam des Heeren komen, dan moeten wij teruggaan op Lev. 24 : 11 en ook op vers 16 van hetzelfde hoofdstuk, in welk laatste vers het elfde wordt geëxpliceerd. Vs. 11: וַיִּקֹּב בֶּן־הָאִשָּׁה הַיִּשְׂרְאֵלִית אֶת־הַשֵּׁם וַיְקַלֵּל En vs. 16: וְנֹקֵב שֵׁם־יְהוָה מוֹת יוּמָת . . . . . כַּגֵּר כָּאֶזְרָח בְּנָקְבוֹ שֵׁם יוּמָת: Hier is שֵׁם *sensu absolutissimo* gebruikt. Terecht hebben onze overzetters „naam" kapitaal laten drukken. Het is eenvoudig: „Hij lasterde uitdrukkelijk den NAAM." En: „Als hij den NAAM zal gelasterd hebben, hij zal gedood worden." Er staat geene enkele nadere bepaling bij en de nota accusativi אֶת accentueert nogmaals den sterken, diepen zin, in הַשֵּׁם gelegen. הַשֵּׁם is dus *niet een klank, maar de Verbondsgod zelf.* Men noemt er God niet mee, maar de שֵׁם is God zelf. שֵׁם is eene realiteit, gelijk de *Λόγος* het is in het Nieuwe Testament. Gelijk daar *ὁ λόγος ἦν ὁ θεός*, zoo is het hier: וַיְהִי שֵׁם הוּ יהוה Het is niet zoo, dat God den naam Jehova draagt, maar die naam is Jehova zelf.

In dien absoluten zin komt שֵׁם gedurig in de Schrift voor, in allerlei verbindingen, zonder dat er eenige bepaling bij staat en terwijl er toch niets anders mee bedoeld kan zijn dan de Naam des Heeren. Zoo bijv. in Exod. 20 : 24: „Aan alle plaats, waar Ik mijns Naams gedachtenis stichten zal, zal Ik tot u komen en zal u zegenen," weer sensu absoluto. Zoo ook Exod. 23 : 21: „Mijn Naam is in het binnenste van hem"; de Naam is dus eene wezenlijkheid; in denzelfden zin, waarin wij bijvoorbeeld zeggen, dat de Heilige Geest in ons woont, zegt hier de Heere, dat zijn Naam, dat is Hijzelf, met zijn openbaringswezen woont in het hart, de ziel, het binnenste van den Engel. In Num. 6 : 27 zegt de Heere in gelijken zin: „Alzoo zullen zij mijnen Naam op de kinderen Israels leggen"; dat is geene belijdenis, geen uitspreken van iets menschelijks omtrent den Heere, maar eene geestelijke realiteit. In Deut. 12 : 5 lezen wij, dat de kinderen Israels moesten vragen naar de plaats, die de Heere uit al hunne stammen verkiezen zou, „om zijnen Naam aldaar te zetten"; d. w. z. op die plaats zou de heerlijkheid des Heeren openbaar worden. God zou aldaar wonen; Sion is door Hem verkoren tot eene plaats der ruste. In het heilige der heiligen toch was de divina praesentia beloofd. In Deut. 28 : 58 wekt Mozes het volk op, om „te vreezen dezen heerlijken en vreeselijken Naam, namelijk Jehova, uwen God". 2 Sam. 7 : 13 e. a. pl. lezen wij, dat David „den Naam des Heeren een huis bouwen" wilde; de nadruk

valt hier natuurlijk op „Naam" en „des Heeren" is slechts eene bijvoeging; wij zouden zeggen: „den Heere een huis bouwen".

Hiermee hangt saam het overvloedig gebruik, dat beide in psalmen en profetieën van dit absolute begrip van den naam wordt gemaakt. Zoo bijv. Jes. 26 : 13, waar bovendien nog een ander element bij in het spel komt:..... לְבַד־בְּךָ נַזְכִּיר שְׁמֶךָ; God zelf gaf dus een openbaringsnaam; anders kan het niet zijn „alleen door U". In vers 8 van ditzelfde hoofdstuk lezen we: לְשִׁמְךָ וּלְזִכְרְךָ תַּאֲוַת־נָפֶשׁ, „het begeeren onzer ziele is naar uwen Naam en naar uwe gedachtenis"; dit „gedachtenis" is identisch met שֵׁם; de Naam is datgene, waardoor God aan zich doet gedenken.

Op gelijke wijze vinden wij zulks tallooze malen, bij de profeten en vooral in de psalmen. Bekend is de uitdrukking: „die uwen Naam liefhebben", Ps. 5 : 12 en vele andere plaatsen, hetgeen natuurlijk beteekent: „die U liefhebben". Zij hebben natuurlijk niet maar een klank lief; dien klank hadden zij, Jes. 26 : 13, door God den Heere zelf; hoe zouden zij daar dan om verlangen? Maar zij verlangden naar God zelven en Hem hadden zij lief.

Ps. 48 : 11: כְּשִׁמְךָ אֱלֹהִים כֵּן תְּהִלָּתְךָ עַל־קַצְוֵי־אֶרֶץ. De Kantteekenaren merken hierbij zoo volkomen juist op: „Gelijk uw wezen en majesteit oneindelijk is, alzoo ook uw roem en lof." Ware de שֵׁם slechts een klank, dan zouden we hier tautologie hebben; immers, ook de תְּהִלָּה is het gerucht, dat onder het volk van den Heere uitgaat. Neen, de שֵׁם is ook hier de reëele uitdrukking voor het wezen Gods, de reëele zelfopenbaring en zelfmededeeling van het Eeuwige Wezen.

Micha 6 : 9: וְתוּשִׁיָּה יִרְאֶה שְׁמֶךָ. Dit woord תּוּשִׁיָּה komt herhaaldelijk voor in de Chokmalitteratuur, voornamelijk in de Spreuken, en beteekent: de reëele Urgrund der dingen, het innerlijk, wezenlijk bestand der dingen. Welnu, als dan de Naam des Heeren het wezen ziet, dan is die naam toch niet een klank, want aan een klank wordt nimmer de actie van zien toegekend, maar dan is die Naam hier iets, dat gepersonificeerd wordt. Hij is ὁ *Λόγος*, het eeuwige Woord, en put zijne kennis niet uit de waarneming der phaenomena, maar ziet van eeuwigheid rechtstreeks in het wezen der dingen in. Vergelijkt hierbij, wat de apostel zegt in 1 Cor. 13 : 12: *ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους, τότε δὲ ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην*. Dat is eene andere manier van kennen, nl. door in het wezen der dingen te zien. Wij kennen nu nog alleen door waarneming, maar God doorziet en kent ons van uit het binnenste van ons wezen. Zoo ook in Micha 6 : 9. Des Heeren Naam, dat is zijne persoonlijke zelfopenbaring in het Eeuwige

Woord, verkrijgt zijne kennis door de rechtstreeksche, Goddelijke intuïtie in het wezen der dingen. Deze plaats is van bijzonder gewicht, omdat het de eenige maal is, dat in het Oude Testament שֵׁם gepersonificeerd wordt.

Ps. 83 : 19: וְיֵדְעוּ כִּי־אַתָּה שִׁמְךָ יְהוָה לְבַדֶּךָ. We laten hier de vraag rusten, of deze korte zegswijze zoo in het Hollandsch kan overgebracht worden. Alleen lette men er op, dat er in het Hebreeuwsch niet bij staat עַם. Feitelijk staat er: „Opdat zij weten mogen, dat Gij uw Naam zijt Jehova alleen." אַתָּה, dat is God, wordt geheel geïdentificeerd met שֵׁם. Het is dezelfde gedachte, die de Heere Christus uitsprak, Joh. 10 : 30: *ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν.* De psalmist bidt, dat zij weten mogen, dat het Eeuwige Woord, de reëele zelfopenbaring Gods in den Christus, de שֵׁם, Jehova alleen is. Ook hier is dus שֵׁם eene Goddelijke realiteit.

En dat die Naam eene Goddelijke realiteit is, blijkt ook uit Ps. 54 : 3, waar de psalmist bidt: אֱלֹהִים בְּשִׁמְךָ הוֹשִׁיעֵנִי. Een klank kan ons niet verlossen, dat kan alleen de kracht, de reëele energie, die van God uitgaat; ook hier duidt dus שֵׁם eene realiteit aan. Wel heeft men deze plaats van rationalistische zijde willen vertalen en verklaren door: „Wij bezweren U bij uwen Naam, o God, help ons!" maar dat kan niet, want de ב is hier instrumentale: de verlossing moet *door middel van* den Naam plaats hebben.

Jer. 10 : 6: גָּדוֹל אַתָּה וְגָדוֹל שִׁמְךָ בִּגְבוּרָה. Ook hier wordt eerst iets gezegd van het Eeuwige Wezen zelf en daarna wordt er in het parallelisme gesproken van den שֵׁם. Nu eischt het parallelisme in de Hebreeuwsche poëzie, dat in de parallelle uitdrukking hetzelfde subiect voorkomt, maar door een ander woord uitgedrukt. Hieruit volgt, dat שֵׁם gelijk God is. Bovendien, er staat hier bij בִּגְבוּרָה, en zal dat kunnen, zal die Naam groot kunnen zijn door mogendheid, dan moet hij eene realiteit wezen en eene *δύναμις* representeeren, waarvan de kracht kan worden uitgesproken.

Spr. 18 : 10: מִגְדַּל־עֹז שֵׁם יְהוָה בּוֹ־רָץ צַדִּיק וְנִשְׂגָּב Hier behoeven wij de realiteit van den Naam des Heeren niet uit het verband op te maken, want ze staat er met zoovele woorden uitgedrukt. Die Naam is hetzelfde voor den rechtvaardige, wat voor een leger in het veld eene vesting is, een sterke toren, om in te vluchten; zoo mag de geloovige vluchten in den שֵׁם, als hij in den strijd tegen de wereld en de zonde gewond, verdreven of ontmoedigd wordt.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Ps. 75 : 2: הוֹדִינוּ לְךָ אֱלֹהִים הוֹדִינוּ וְקָרוֹב שְׁמֶךָ. Ook hier dus is de Naam geen klank, want dat geeft geen zin; een naam als zoodanig beteekent niets; maar hier is sprake van de Goddelijke energie, de Goddelijke, reëele kracht, die niet van verre blijft, maar nabij is en dus stoffe geeft tot lof en prijs.

Micha 4 : 5: „De volken wandelen, elk in den naam zijns gods, maar wij zullen wandelen בְּשֵׁם־יְהוָה אֱלֹהֵינוּ, eeuwiglijk en altoos." De profeet Micha neemt den Naam des Heeren dus eveneens voor eene realiteit.

En zoo zouden er nog tal van plaatsen zijn bij te brengen, maar deze zijn voldoende. Alleen wijs ik bij uitzondering nog op Ps. 8 : 10, omdat deze plaats in onze psalmberijming niet juist gevat is.

> [Onze psalmberijming is, wat de versificatie betreft, nog uit de klassieke school, die eerst door Bilderdijk is omvergeworpen. En nu is dit het droevige van die klassieke school, dat zij niet indringt in het wezen der dingen. Zoo ook hier.]

Die berijming zingt:

> „Hoe heerlijk rolt, uit aller vromen mond,
> Die groote Naam door 't gansche wereldrond."

De psalmberijmers hebben in hunne bekrompenheid en kleingeestigheid gemeend, dat de bedoeling van den psalmist deze was: „Hier en daar, en overal op de wereld, zijn er vrome menschen, die zingen van den Naam des Heeren, en dat is heerlijk." Dit kan uitteraard Davids bedoeling niet geweest zijn, want buiten Israel vond men immers de heidenen, die den Naam des Heeren niet aanriepen. Dat is de beteekenis dan ook niet. Het karakteristieke, datgene waar het op aankomt, is op al dergelijke plaatsen in de berijming weggenomen. שֵׁם beteekent hier: Gods reëele zelfopenbaring. Natuurlijk, die ligt in gansch het schepsel en is dus over heel de aarde uitgespreid. Het is dezelfde gedachte, welke in Joh. 1 : 3 aldus wordt uitgedrukt: *πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο κ.τ.λ.* De שֵׁם יְהוָה heeft alles geschapen; dientengevolge ligt die שֵׁם יְהוָה in alle creatuur, de *λόγος* is in heel de schepping, zoowel in het onbewuste als in het bewuste, in het anorganische evenzeer als in het organische, in één woord: בְּכָל־הָאָרֶץ.

> [Dit is een uitnemend onderwerp voor eene dissertatie, beperkt van omvang en niettemin zeer vruchtbaar.]

In het *Nieuwe Testament*, welks uitspraken wij hier niet behoeven op te slaan, omdat die van genoegzame bekendheid zijn, lezen wij van *τὸ ὄνομα Ἰησοῦ Χριστοῦ*; dat is dan eveneens Christus zelf. En gelijk nu bij God den

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Heere de שֵׁם niet is God in zijn verborgen wezen, maar God in zijne uitstraling en openbaring, zoo ook is bij den Christus τὸ ὄνομα niet de Christus in zijn verborgen wezen, maar de Christus in zijn verlossingswerk.

Dat gelijkstellen van God en „den Naam Gods" vindt zijn grond ook in ons spraakgebruik. Als de zon wat sterk in eene kamer schijnt, dan zegt men: „Er is te veel zon in die kamer", waarmee dan bedoeld wordt, dat er te veel uitstraling van de zon is. Zoo ook bedoelt de שֵׁם יְהוָה feitelijk niet God zelf, maar God, voorzoover wij Hem kennen in zijne uitstraling. Die uitstraling is echter geen schijn, maar realiteit, die ook zeer krachtiglijk realiteit teweegbrengt. Daarom is het geoorloofd, „den Naam Gods" met God zelf te verwisselen, altijd onder dit beding, dat wij niet bedoelen het verborgen innerlijk wezen Gods, maar God in zijne uitstraling in de schepping, gelijk Psalm 8 Hem bezingt.

c. Datzelfde begrip van שֵׁם nu wordt door God den Heere *toegepast op ons.* Uit onszelven zouden wij ons nooit mogen aanmatigen, in dien zin bij onszelven van een „naam" te spreken. Maar op meer dan éene plaats wordt door God den Heere dat woord שֵׁם in dien zin gebezigd tot en over een mensch. Wel is het van belang, die plaatsen even in te zien.

In Exod. 33 : 12 lezen wij, dat de Heere tot Mozes gezegd heeft: „Ik ken u bij name." In die uitdrukking kan natuurlijk niet liggen, dat God wist, dat bij Mozes heette. Dat zal niemand er onder verstaan, want God weet van iedereen wel, hoe hij heet. Maar zij moet te kennen geven: „Ik heb u in uw inwendig wezen doorgrond; niet oppervlakkig, met phaenomenale kennisneming." Dat dit de ware opvatting is, blijkt ook uit Jes. 43 : 1: „Ik heb u bij uwen naam geroepen, gij zijt mijne." En als Jesaja van zichzelf zegt (49 : 1): „De Heere heeft mij geroepen van den buik af, van mijner moeders ingewand af heeft Hij mijnen naam gemeld", dan zal ook niemand dat opvatten, als had de Heere geroepen: „Jesaja!" maar moet dat verklaard worden van zijn innerlijk wezen. Reeds vóór zijne geboorte, reeds bij zijne ontvangenis. had God hem die kwaliteiten ingeschapen, waardoor hij Jesaja de profeet is geworden.

Nog duidelijker spreekt Openb. 2 : 17: „Die overwint, Ik zal hem geven eenen witten keursteen, en op den keursteen eenen nieuwen naam geschreven, welken niemand kent dan die hem ontvangt." De overwinnaar in den geestelijken strijd ontvangt dus niet zijn ouden naam, want dien behoeft hij niet te ontvangen en dien kent hij ook wel buiten God, maar hij ontvangt een naam, die de uitdrukking is van zijn innerlijk wezen. Hier op aarde kende niemand zijn eigen innerlijk wezen, anders dan ten deele. De zelfkennisse is hier niet

volkomen. Veel blijft onszelven nog een mysterie. Maar in het eeuwige leven houdt dat mysterie op. Dan zullen wij onszelven kennen, gelijk wij waarlijk zijn. Want dan ontvangen wij een naam, die congrueert met ons innerlijk wezen. Dat innerlijk wezen draagt een individueel karakter; er zijn geen twee menschen gelijk. Een anders mysterie op te heffen wordt niemand gegund, daarom is het kennen van elkanders „naam" onmogelijk. Alleen God kent het wezen van al zijne creaturen.

Gaan wij met het licht van deze plaats nu terug tot Ex. 33 : 12 en Jes. 49 : 1, dan zien wij, dat de zooeven gegeven verklaring de juiste is.

d. In Exod. 23 : 20 vv. lezen wij: הִנֵּה אָנֹכִי שֹׁלֵחַ מַלְאָךְ לְפָנֶיךָ לִשְׁמָרְךָ בַּדָּרֶךְ וְלַהֲבִיאֲךָ אֶל־הַמָּקוֹם אֲשֶׁר הֲכִנֹתִי: הִשָּׁמֶר מִפָּנָיו וּשְׁמַע בְּקֹלוֹ אַל־תַּמֵּר בּוֹ כִּי לֹא יִשָּׂא לְפִשְׁעֲכֶם כִּי שְׁמִי בְּקִרְבּוֹ:

In deze woorden wordt gesproken van den Engel, die, gelijk uit het voorafgaande blijkt, de Engel des aangezichts is, de Engel des Heeren (cf. vs. 23 „*mijn* Engel"). Wij hebben hier dus te doen met *de theophanie van den Christus in het Oude Testament.* En van dien in het Oude Testament verschijnenden Messias wordt nu gezegd door God den Heere: שְׁמִי בְּקִרְבּוֹ Van een klank kan men dat niet zeggen. Die uitdrukking moet in verband gebracht worden met wat de Heere Jezus in Joh. 17 : 6 zegt: „Ik heb uwen Naam geopenbaard aan de menschen, die Gij Mij uit de wereld gegeven hebt." Ook die woorden kan men niet zóo verstaan, alsof Christus aan die menschen *gezegd* had, dat God hun Vader was en dat zij Hem als zoodanig hadden aan te roepen; maar men moet ze zóo verstaan, dat Hij in zijne apparitie, in zijn gansche optreden, daardoor, dat Hij het vleeschgeworden Woord was, den Naam des Vaders aan zijne discipelen geopenbaard had. In gelijken zin wordt nu hier in Exod. 23 : 20 vv. gezegd, dat die מַלְאַךְ יְהוָה in zijne gansche verschijning de openbaring des Heeren, dat is zijn Naam, droeg.

In verband hiermee wijs ik op Exod. 34 : 5 en 6: „De Heere nu kwam nederwaarts in eene wolk en stelde zich aldaar bij Hem וַיִּקְרָא בְשֵׁם יְהוָה. Als nu de Heere voor zijn aangezicht voorbijging, zoo riep Hij: יְהוָה יְהוָה אֵל רַחוּם וְחַנּוּן אֶרֶךְ אַפַּיִם וְרַב־חֶסֶד וֶאֱמֶת. Hier is sprake van קָרָא, uitroepen, van den Naam des Heeren. En nu zien wij, dat, waar die Naam wordt uitgeroepen, niet bloot een naam wordt genoemd, maar de *deugden* desgenen, die ons uit de duisternis geroepen heeft tot zijn wonderbaar licht, en wel bepaaldelijk die virtutes Dei, waarin zijne genadige openbaring aan zondaren ligt, namelijk dat Hij is barm-

hartig enz. Ook hier zien wij dus bevestigd, dat de Naam des Heeren zijne openbaring tot inhoud heeft.

Gedurig komt in de Schrift de uitdrukking voor: לְמַעַן־שְׁמוֹ. Ook dat duidt niet aan, dat de Heere iets doet, omdat Hij zoo heet, maar omdat Hij zoo is. En als de geloovige bidt: Heere! doe het לְמַעַן־שִׁמְךָ, dan bidt hij: „Doe het, omdat Gij zijt diegene, gelijk Gij U geopenbaard hebt." Nooit is er sprake van Gods verborgen wezen, maar altijd van zijne openbaring. God heeft zich bijv. geopenbaard als אֶרֶךְ אַפַּיִם, en daarom kan ik zeggen: „Doe het, Heere! omdat Gij aan mij geopenbaard hebt, dat Gij lankmoedig zijt." De *Naam des Heeren* is dus *altijd de realiteit van den zich openbarenden God.*

C. Men kan dus zeggen, dat de beteekenis van dien Naam Gods in reëelen zin altijd is de *Λόγος*, de Christus, door wien God zich openbaart.

Nu is er intusschen een zijn en een bewustzijn. En alleen datgene bestaat reëel, wat logisch bestaat, niet in dien zin, dat het gehoorzaamt aan onze denkwetten, maar zóo, dat de *λόγος* er in geïncorporeerd is. Daarmee correspondeert de *tweezijdige openbaring van God,* namelijk in den *Christus* voor het *zijn,* *ἐνσάρκωσις*, en in de *Heilige Schrift* voor het *bewustzijn,* *ἔγγραψις*. De éene *λόγος* wordt *ἔνσαρκος* in den Christus en *ἔγγραφος* in de Schrift. *En de schakel, die dezen λόγος ἔνσαρκος met den λόγος ἔγγραφος, de incarnatio met de inscripturatio, verbindt, is de Naam.*

Wij gevoelen, dat, welke realiteit men ook aan dien Naam toekent, er altoos eene reden moet bestaan, waarom hij Naam genoemd wordt. Was hier niets anders dan reëele openbaring, dan was er geene oorzaak of aanleiding om van een שֵׁם te spreken. Wij moeten ons dus ook de vraag stellen: Waarom draagt deze reëele zelfopenbaring Gods den term van Naam, שֵׁם, *ὄνομα*? En dat nu ligt hierin, dat deze openbaring eene tweezijdige is, namelijk voor het zijn in den *λόγος ἔνσαρκος* en voor het bewustzijn in den *λόγος ἔγγραφος*. Doch die twee openbaringen staan niet los naast elkander, maar zij correspondeeren met elkaar en staan in logisch verband. Als de *Λόγος* geworden is *ἔνσαρκος*, dan is er toch in Hem de *λόγος*. Daarom is de Naam de band tusschen die beide, omdat het is de Naam, die het wezen uitdrukt van den *λόγος ἔνσαρκος*, en het ook de Naam is, die beschreven wordt in de Heilige Schrift. De Naam is m. a. w. tusschen die twee de middenterm.

Daardoor is tevens deze openbaring gedetermineerd. Wanneer toch de Naam de middenterm is tusschen de reëele openbaring en de Woordopenbaring, dan moet die Naam gegeven worden, en dus ook het object naar buiten treden, *in*

eene bepaalde relatie. D. w. z. God de Heere openbaart zich niet alleen aan menschen, maar ook aan engelen; en de wijze, waarop Hij zulks doet aan engelen, is gedetermineerd door en gebonden aan den bewustzijnsvorm der engelen. Evenzoo is de openbaring Gods aan menschen gedetermineerd door en gebonden aan den bewustzijnsvorm der menschen. En wel bepaaldelijk waar die openbaring gegeven wordt aan den *gevallen* mensch, moet zij zoodanig wezen, dat ze correspondeert met het bewustzijn van den gevallen mensch. Daarom is in de paragraaf gezegd, dat voor die objectieve patefactie van het Eeuwige Wezen noodig is:

1°. dat God de Heere die openbaring giete in een *bepaald menschelijken vorm;*

2°. dat er in den mensch *receptiviteit* zij, om die openbaring zich eigen te kunnen maken;

en 3°. dat er in den mensch een *vermogen* moet zijn, om dien in zich opgenomen Naam te kunnen *reproduceeren.*

Eerst zóo vindt die openbaring Gods in den Naam haar τέλος. De mensch moet God noemen en toespreken met dien Naam, want de Heere wil toegesproken worden door zijn schepsel, door zijne uitverkorenen. Dat mag niet staan aan de ἐθελοθρησκεία des menschen, maar God de Heere moet zelf den Naam op 's menschen lippen leggen. Die Naam moet waarheid zijn. Daarom moet hij eerst in het hart worden ingedragen. En dat kan niet, tenzij eerst de reëele inhoud van dien Naam door het hart is opgenomen. Vandaar, dat die Naam berekend moest zijn op den mensch. De gevallen zondaar bezit de noodige receptiviteit niet. De gevallen mensch kan die Naamsopenbaring wel van den buitenkant in zich opnemen als een klank, maar niet als eene realiteit. Daar moet hij door de φωτισμός des Heiligen Geestes eerst op ingericht worden. En opdat die φωτισμός in hem indringen kunne, moet er eerst wezen palingenesie. Dan adapteert God den mensch en maakt Hij hem geschikt, om zijn Naam in zich op te nemen. En eerst, waar men zoo door het geloof dien Naam in zich opgenomen heeft, eerst daar komt de mogelijkheid der elocutio, d. w. z. daar wordt het hart vervuld met den rijkdom dier Naamsopenbaring, daar is de toegang tot God weer ontsloten, daar leert men God metterdaad toespreken als zijnen Vader, die in de hemelen is.

Eerst door deze uiteenzetting gevoelen wij, wat de oorzaak is, dat deze openbaring van het Wezen Gods aan den mensch *Naam* heet. Dat is om het τέλος, het einddoel, hetwelk hierin ligt, dat de mensch zijn God weer *noemen* leert. De geestelijke realiteit, die in het hart van den wedergeboren mensch aanwezig is, perst en dringt vanzelf dien Naam naar de lippen, opdat God van zijn kind worde toegesproken. Nooit heeft iemand echter die geestelijke realiteit genoten en God in waarheid zijn Vader genoemd, zonder dat hij in de

unio mystica éene plante met Christus geworden was en zich door den Heiligen Geest persoonlijk heeft mogen toeëigenen wat in Christus was; en nooit is iemand tot kennisse van dien Christus, en daardoor tot kennisse des Vaders, gekomen, dan door de Heilige Schrift. Met den *Λόγος ἔνσαρκος* dus zoowel als met den *Λόγος ἔγγραφος* moet de zondaar in verbinding worden gebracht, zal hij er toe komen, om in dien grooten en heerlijken Naam Gode de eere zijns Naams toe te brengen.

Hiermede is de kwestie van den Naam in het algemeen beide exegetisch en dogmatisch genoeg toegelicht. Zien wij nu in de volgende observatie, van welke afzonderlijke namen de Schrift ons melding maakt.

II. De afzonderlijke namen, waarmede God in de Heilige Schrift wordt genoemd.

A. *De Wezensnamen.*

1. *πνεῦμα.*

a. Joh. 4 : 24: *πνεῦμα ὁ θεός, καὶ τοὺς προσκυνοῦντας ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ προσκυνεῖν δεῖ.* Dit is de bekende uitspraak van Jezus tot de Samaritaansche, waarin wij te doen hebben met eene wezensuitdrukking. Het wezen Gods is *πνεῦμα.*

In gelijken zin lezen wij in

2 Cor. 3 : 17: *ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν.*

Hebr. 12 : 9: *εἶτα τοὺς μὲν τῆς σαρκὸς ἡμῶν πατέρας εἴχομεν παιδευτὰς καὶ ἐνετρεπόμεθα· οὐ πολὺ μᾶλλον ὑποταγησόμεθα τῷ πατρὶ τῶν πνευμάτων καὶ ζήσομεν;*

Efez. 3 : 14 en 15: *τούτου χάριν κάμπτω τὰ γόνατά μου πρὸς τὸν πατέρα, ἐξ οὗ πᾶσα πατριὰ ἐν οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ γῆς ὀνομάζεται.* Hier wordt wel het woord *πνεῦμα* niet genoemd, maar niettemin is deze plaats parallel met Hebr. 12 : 9, want *ὁ πατὴρ τῶν πνευμάτων* is hetzelfde als *ἐξ οὗ πᾶσα πατριά.* De *πατριά* is de geestelijke generatie, en daarvan wordt gezegd, niet alleen met het oog op de aarde, maar ook quod ad angelos, dat zij uit Hem als den *πατήρ* is.

Als wij nu die vier uitspraken zoo naast elkander leggen, dan vinden wij in de twee eerste uitgedrukt het *pneumatisch karakter van het wezen Gods,* dit, dat Hij *πνεῦμα* is; en in de twee laatste, dat Hij niet maar is *πνεῦμα,* maar dat *Hij is de Urgeist,* de Oorgeest.

> [Men wachte zich, dit „Oor" op den preekstoel te gebruiken, want behalve in „oorsprong" en „oorzaak" is het dood. In dit opzicht is de Duitsche taal gelukkiger, die heeft nog „Ur". De gelijkheid in klank met ons „oor" (= auris) is ten onzent oorzaak van deze verarming.]

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Wij moeten dus, waar wij van God als het Geestelijk Wezen gaan handelen, beginnen, met die nadere bepaling van de twee laatste plaatsen scherp in het oog te houden. Wij mogen *nooit God coördineeren met andere geesten,* nooit zeggen: Er zijn geesten, en daarvan is God er een. Voornamelijk Joh. 4 : 24 heeft daar wel eens aanleiding toe gegeven. Daarom nemen wij aanstonds die andere plaatsen er bij, om van meetaf op het absolute karakter van God als Geest te wijzen. Om aanstonds het onderscheid tusschen relatieve geesten en den absoluten Geest te doen vatten, wijs ik hier op de dependentie, waarin alle πνεύματα tot Hem staan; alle πνεύματα toch hebben aan Hem als ὁ γεννήσας, als ὁ πατήρ, hun ontstaan te danken.

In het denkbeeld, dat God τὸ πνεῦμα is, ligt dus niet alleen in, dat Hij is een geestelijk wezen, maar dit, dat Hij is de bron van alle geestelijk leven in de schepping. Het eerste is niets dan eene kwaliteit, hoedanigheid en eigenschap; maar het tweede is eene *realiteit, eene volheid van wezenlijkheden.* Daarom moeten wij het altijd in dien laatsten zin verstaan.

b. Die uitspraak der Heilige Schrift nu hebben wij op te vatten deels in *negatieven,* deels in *positieven* zin.

α. De negatieve explicatie van het begrip τὸ πνεῦμα.

Wij hebben hier de tegenstelling te behandelen van het pneumatische met het psychische en het somatische leven. De uitdrukking, dat ὁ θεὸς τὸ πνεῦμά ἐστιν, *sluit het psychische en het somatische leven van God uit.* De uitsluiting van het somatische wordt in de Heilige Schrift uitgedrukt door den term „ἀόρατος". De Schrift gewaagt van Gods onzienlijkheid. Τὰ ὁρατα staan tegenover τὰ ἀόρατα als de somatische tegenover de niet-somatische wezenheden. Daarin ligt dus de negatie van alle corporaliteit bij God. En in de tweede plaats wordt ook het psychische leven uitgesloten. Onze ψυχή mag nooit onder één hoofd, onder één genus gebracht worden met τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ. Wel leert de Heilige Schrift, dat τὸ πνεῦμα ἅγιον in ons werkt, dat onze ψυχή een tempel, ναός, is voor τὸ πνεῦμα ἅγιον, maar nooit, dat die ψυχή van ons met τὸ πνεῦμα ἅγιον, wat het wezen betreft, identisch zou zijn. De ψυχή is een *geschapen* creatuur, en daarom eigen aan den *mensch.*

[Later hoop ik dit in den „Locus de homine" wel beter uiteen te zetten, dan het nu uit de gebrekkige uitgave, die de pers verliet, is op te maken.]

De ψυχή is altijd berekend op het σῶμα; dit maakt juist haar eigenaardig karakter uit. Daarom is eene ψυχή, geseparceerd van het σῶμα, orbata, privata, ze mist iets. Een πνεῦμα zonder σῶμα is niet orbatum, want *een πνεῦμα kent geene dispositie op het* σῶμα. Daar nu de mensch dispositus est ad corporalem exsistentiam, is het ἀόρατον in hem de ψυχή. Maar de engelen, die niet op een somatisch bestaan zijn gedisponeerd, hebben hun ἀόρατον in πνεῦμα te zijn. De

praeformatie van des menschen *ψυχή* moet derhalve niet bij de engelen, maar bij de dieren worden gezocht. Wij mogen ons hier niet in zoölogie verloopen, maar dit is volkomen duidelijk, dat er in de dieren velerlei is, dat niet met ons corporeel, maar met ons psychisch leven op éene lijn staat, scilicet quod ad formam aliquid invisibile; dat is dan wel niet eene hoogere of lagere ontwikkeling, maar toch wel praeformatie van het psychisch leven van den mensch.

Het is daarom niet genoeg, gelijk onze oude dogmatici hebben gedaan, om alleen te poneeren, dat God asomatisch is; neen, wij moeten ook uitspreken, dat Hij is apsychisch. Zoo eerst is de tegenstelling volkomen zuiver, en komen wij, waar we wezen moeten.

N. Eerst de tegenstelling met het somatische.

Vragen wij, wat men met *πνεῦμα* uitdrukt, dan is het antwoord: *τὸ πνεῦμα* is steeds het bezielend element van *ψυχή* en *σῶμα* beide.

Als wij van den Heere Jezus lezen, dat hij „den geest gaf", dan wil dat niet zeggen, dat Hij zijne ziel overgaf in de hand zijns Vaders, maar dat Hij zijn *πνεῦμα* zelf overgaf. Want „den geest geven" wordt niet alleen van den Christus gezegd, maar van alle menschen, niet alleen van vromen, maar ook van goddeloozen. Allen gaven den geest in de dagen van Noach; daar wordt de uitdrukking zelfs van dieren gebruikt, cf. Gen. 7 : 21: „En alle vleesch, dat zich op de aarde roerde, gaf den geest, van het gevogelte enz." Door dezen „geest" wordt dus niets anders verstaan dan de met leven bezielende adem Gods. De bezieling van *τὸ πνεῦμα* komt niet alleen over het psychisch, maar ook over het somatisch leven. Wij lezen dan ook in den aanvang van het scheppingsverhaal, dat de Geest Gods zweefde over de wateren, welke werking des Heiligen Geestes ziet op *alle* creaturen. De schepping is eene daad van den drieëenigen God, een opus exeuns van Hem, die ook het stoffelijke leven met zijnen adem heeft bezield.

[Men houde dit alles wèl in het oog. Als wij van God zeggen, dat Hij is *τὸ πνεῦμα*, dan hebben wij ons te wachten voor de fout, die vooral in moderne kringen zoo licht gemaakt wordt. Daar dringt men het geloofsartikel „Ik geloof in den Heiligen Geest" sterk op den voorgrond en redeneert aldus: „God is een Geest, en Hij is heilig; dus is God een Heilige Geest." Men gelooft dan niet in Christus, maar wel in den Heiligen Geest. Op dit standpunt is de dwaling zoo verleidelijk, dat men meent de persoonlijkheid van den Heiligen Geest in orthodoxen zin te belijden. Zoo Prof. Scholten in zijne „Leer der Hervormde kerk". Zoo, onder Scholtens inspiratiën, Prof. Kuyper, die onder de theses achter zijne dissertatie ook deze opnam: „De Heilige Geest is een persoon". Maar dat bedoelde gansch wat anders dan *τὸ πνεῦμα ἅγιον*, die met den Vader en den Zoon het Eeuwige Wezen is. Daarom mag ik hier wel waarschuwen tegen verwarring. Wij spreken hier over den *wezensnaam πνεῦμα*,

niet over πνεῦμα als persoonsnaam. Anders begaan wij misschien dezelfde fatale vergissing.

Wanneer men over God als τὸ πνεῦμα spreekt, en men begaat de fout, om dat op te vatten in den zin van τὸ πνεῦμα ἅγιον, dan komt men tot spiritualistisch dualisme. De tegenstelling tusschen πνεῦμα en σῶμα wordt dan zoo opgevat, alsof God met de ὅρατα, met de somatische wereld, niets te maken had. Dan is de monnikenstand een begeerlijk goed, men wordt akosmisch en stelt al het zichtbare als beneden de digniteit Gods voor. Om dat spiritualistisch dualisme af te snijden, is het noodig in het oog te houden, hoe in God als τὸ πνεῦμα niet alleen de springader en bron is van alle angelisch en psychisch, maar ook van alle somatisch leven. Dat geldt evenzeer van eene slak als van een leeuw, zelfs van het plantenleven en de natuurelementen. Ook het leven, dat in de plantenwereld ritselt, ook de vonk in de electriciteit, al wat leeft en actie in zich heeft, is vrucht van God als τὸ πνεῦμα; al de grond van zijne actie ligt niet in het somatische, maar in het pneumatische. Dit is niet te verstaan, als men op het spiritualistisch-dualistisch standpunt blijft staan; dan denkt men zich τὸ πνεῦμα alleen als oorsprong van het psychische leven. Maar om eenheid te krijgen en te begrijpen, vanwaar het leven in de ὅρατα is, moet men van dat Platonisch spiritualistisch dualisme aflaten en zich keeren tot de Heilige Schrift. Die leert ons, dat al wat geschapen is, zóo is geschapen, dat de actie en energie, die er in werken, vrucht is van God als τὸ πνεῦμα. Zoo eerst verstaan wij een psalm als den 148sten, waar de psalmist in heiligen jubel zingt: Looft Hem, niet alleen gij engelen en menschen, jongen en ouden, maar ook gij planten en dieren, bliksem en donder, wolken en regen, hagel en stormwind, in één woord, alles, wat in de natuur het leven uitmaakt.]

Nu is er zeer zeker eene *tegenstelling tusschen God* als τὸ πνεῦμα, *en de somatische wereld,* τὰ ὅρατα. Maar die tegenstelling *mag niet opgevat worden, alsof er tusschen die beide eene absolute antithese zou bestaan.* Volstrekt niet. Van God als τὸ πνεῦμα gaat zoowel voor de ὅρατα als voor de ἀόρατα alle energie uit.

Die tegenstelling tusschen God als τὸ πνεῦμα en het somatische *is dus eene relatieve.* Dat wil zeggen, er wordt door uitgedrukt, dat God ook wel in de ὅρατα het leven werkt, dat Hij ook wel de stoffelijke wereld bezielt, maar dat die ὅρατα hunnerzijds *creaturen* zijn, niet gegenereerde, niet uit Hem voortgekomen dingen, maar dingen, die door zijn scheppings*woord* als zoodanig in het leven zijn getreden. Van die creaturen is de mensch de hoogste. Als menschen zijn wij gemengde wezens, die deel hebben aan beide zijden van de schepping. Dit maakt het hooge standpunt van den mensch uit. Een engel heeft maar aan één zijde deel. Dat is ook de reden, waarom Christus niet een engelenvorm, maar een menschelijken vorm heeft aangenomen. Van àl het creatuurlijk leven toch is de mensch het hoogste.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Ten spijt van deze relatieve tegenstelling tusschen God als τὸ πνεῦμα en de wereld van het somatische leven, zijn er menschen geweest, die *aan God iets corporeels wilden toeschrijven.* Vooral *de Audianers,* eene secte uit de vierde eeuw, in het leven geroepen door Udo (Lat. Audius), hebben zich aan deze dwaling schuldig gemaakt. Zij beriepen zich bij voorkeur op *Tertullianus,* omdat die volgens hen ook wilde, dat men aan God een corpus zou toekennen. Intusschen, bij dezen laatste vergisse men zich niet. Zijne eigen woorden zijn, in „Adv. Praxean", § 7: „Quis negabit Deum corpus esse etsi spiritus est; spiritus enim est corpus sui generis in sua effigie." Later bespreekt hij het ook in zijn geschrift „De anima" als zijnde niet een corpus met membra, maar een corpus ineffigiatum. Deze uitdrukkingen zijn wel gevaarlijk, maar blijkbaar toch goed bedoeld. De eenige fout is, dat Tertullianus het woord corpus bezigde in een zin, waarin het niet mag gebezigd worden, omdat die zin ingaat tegen den aard van het begrip corpus, namelijk in den zin van substantie. Dat laat niet éene taal, waarin met bewustheid gedacht en gesproken wordt, toe.

Die Audiani nu beroepen zich vooral op de theophanieën, de incarnatie en de מַרְאֵה יְהוָה, waarvan gesproken wordt in het bekende verhaal van Mozes' roeping (Exod. 3 : 3 v.v.). Ook beriepen zij zich er op, dat er gedurig in de Schrift wordt gesproken van een רָאָה אֱלֹהִים, bijvoorbeeld in het verhaal van Manoach, die tot zijne vrouw zeide: „Wij zullen zekerlijk sterven, omdat wij God gezien hebben." Voorts op die onderscheidene plaatsen, waar geschreven staat: „Zal iemand God zien en leven?" En eindelijk op het leven der gelukzaligen, die immers God zullen zien πρόσωπον πρὸς πρόσωπον, naar 1 Cor. 13 : 12.

Men kan metterdaad volstrekt niet ontkennen, dat er in de Heilige Schrift genoeg uitdrukkingen voorkomen en voorstellingen gegeven worden, die er ons bij oppervlakkige beschouwing toe zouden leiden, om ons eene zichtbare voorstelling van het Eeuwige Wezen te maken. Heel het paganisme is dan ook opgekomen uit de behoefte, om zich God voor te stellen. Doch wij moeten de Heilige Schrift niet raadplegen door er willekeurig hier en daar eene enkele uitspraak uit te lichten, maar de Schrift door de Schrift zelve verklaren. En dan hebben onze vaderen terecht gewezen op die gansche reeks van uitspraken, als: dat God onzienlijk is, dat niemand Hem kan zien enz., en, om de notio clara van de Schrift op dit punt, de onzienlijkheid Gods tot een stuk van hunne belijdenis verheven. Heeft men dit dan scherp in het oog gevat, dan kan men tot de bovengenoemde *anthropomorphistische* voorstellingen overgaan. Wij hebben daarop vroeger reeds gewezen.

De *plaatsen, waarin de onzienlijkheid Gods met zoovele woorden stellig wordt*

uitgesproken, zijn: Luk. 24 : 39; Acta 17 : 29; Rom. 1 : 23; Joh. 1 : 18; 1 Tim. 1 : 17; 1 Tim. 6 : 16; Coloss. 1 : 15; en Hebr. 11 : 27; waarmee in het Oude Testament te vergelijken zijn Deut. 4 : 12; Jes. 40 : 18; en Jes. 46 : 5. Wij zullen al die plaatsen niet nagaan; de exegese levert geene moeilijkheden op. Alleen 1 Tim. 6 : 16 als de meest beslissende en krasse uitspraak vinde hier eene plaats: *ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν, φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον, ὃν εἶδεν οὐδεὶς ἀνθρώπων οὐδὲ ἰδεῖν δύναται· ᾧ τιμὴ καὶ κράτος αἰώνιον, ἀμήν.* Daarbij valt de nadruk natuurlijk niet op *ὃν εἶδεν οὐδεὶς ἀνθρώπων κ. τ. λ.,* maar op *φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον.* Wij hebben daarbij niet te doen met eene antithese, die hier toevalligerwijze wordt uitgesproken en slechts eene enkele maal in de Schrift voorkomt. Neen, allerwege wordt geleerd: *ὁ θεὸς ἀόρατος.* Met die onzienlijkheid is het asomatisch karakter van het Eeuwige Wezen uitgesproken.

Op het concilie van Trente is men te velde getrokken tegen de neiging van sommige monnikenorden, die ook op de Roomsche bouwkunst en ornamentiek invloed heeft gehad, om toch eene zekere voorstelling van God te geven, al was het slechts eene symbolische. Daar waren mannen van veel ernst, die tegen deze zoogenaamde „trinitaire voorstellingen" gewaarschuwd hebben. Alleen heeft de moed ontbroken, om ze te verbieden, uit vrees voor te veel tegenstand; men was beangst, dat men nog meer dan de gereformeerden en de Lutherschen verliezen zou. Voor deze zwakheid bestond wel reden, want zelfs Bellarminus, de groote polemist voor de Roomsche kerk dier dagen, verdedigde zeer beslist het gebruik dier voorstellingen. Ze te verbieden, was dus voor het concilie een heet hangijzer.

Intusschen hebben wij wel toe te zien, dat ook wij ons niet door de kunst laten verleiden, om dat Roomsche misbruik te voeden en op gereformeerd terrein over te brengen. De platen van Gust. Doré bijvoorbeeld zouden bij de Bijbeluitgaven allicht dit misbruik kunnen doen insluipen. Dan wordt God bijvoorbeeld voorgesteld als een grijsaard. Dit is zeer beslist eene zonde tegen het tweede gebod, dat juist uit het pneumatisch karakter van het wezen Gods voortvloeit. De profeten, Jesaja bijv., brengen dat maken van gelijkenissen juist in verband met Gods onzienlijkheid en stempelen het als afgoderij. Ook de kalverdienst in de woestijn was geene poging, om Jehova af te beelden, maar om Hem symbolisch voor te stellen, bijvoorbeeld in de gedaante van een rund, als symbool van de eeuwige natuurkracht; zij dachten volstrekt niet, met eerbied gezegd, dat God er als een rund uitzag.

ב. In de tweede plaats hebben wij de *antithese tusschen πνεῦμα* en *ψυχή.* Ze wordt het scherpst belijnd uitgesproken in *1 Cor. 2 : 14: ψυχικὸς δὲ ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ· μωρία γὰρ αὐτῷ ἐστίν, καὶ οὐ δύναται γνῶναι, ὅτι πνευματικῶς ἀνακρίνεται.* Overigens is ze door heel de Schrift heen uitgespro-

ken. Wij moeten er wel op letten, dat er in 1 Cor. 2 : 14 gesproken wordt van τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ, waarmee nooit bedoeld wordt God als τὸ πνεῦμα, nooit dus het wezen Gods, maar de persoonsuitdrukking voor God den Heiligen Geest. In dit verband moest op deze plaats alleen gewezen, om aan te toonen, dat de Schrift de tegenstelling tusschen πνεῦμα en ψυχή kent en in die tegenstelling τὸ πνεῦμα hooger stelt.

[Ter voorkoming van misverstand zij hierbij opgemerkt, dat dit ψυχικός bedoelt iemand aan te duiden, die zijne bezieling aan zichzelven, aan zijn σῶμα of aan den κόσμος ontleent. Men wake toch tegen de trichotomie. De ψυχή is op zichzelf nooit zelfstandig leven, maar alleen een instrument, aan den mensch geschonken, om eenerzijds met het σῶμα en anderzijds met God in verbinding te treden. Komt nu de inspiratie voor dat verbindingsleven van God, dan is de ψυχή πνευματική; maar ontleent ze hare inspiratie aan het σῶμα, den κόσμος of aan zichzelve, dan is zij σαρκική, κοσμική, ψυχική.]

Dit voor wat betreft de negatieve explicatie van het begrip τὸ πνεῦμα.

β. De positieve explicatie van het begrip τὸ πνεῦμα.

א. Het woord πνεῦμα is een *ongeschikt woord,* omdat het krachtens zijn uitgang op -μα een *resultaat te kennen geeft.* Alle woorden in het *Grieksch* op -μα duiden het resultaat aan van de werking, die in den stam van het woord ligt uitgedrukt. Zoo is ποίημα het resultaat van ποιεῖν etc. Zoo nu ook moet πνεῦμα te kennen geven het resultaat van πνεῖν. En nu ligt het in den aard der zaak dat God geen resultaat kan zijn, omdat er dan achter God iemand zou moeten wezen, van wien dat πνεῖν uitging. Het Grieksche woord is dus ongeschikt.

Het *Hebreeuwsche* woord רוּחַ heeft insgelijks een passieven zin. Het woord, waarvan het is afgeleid, komt overeen met het Grieksche πνεῖν, voor wat de grondbeteekenis betreft; immers, רוּחַ beteekent: snuiven. Daarom worden ook zoowel רוּחַ als πνεῦμα gebruikt voor „wind". Cf. Joh. 3 : 8: τὸ πνεῦμα ὅπου θέλει πνεῖ, καὶ τὴν φωνὴν αὐτοῦ ἀκούεις, ἀλλ' οὐκ οἶδας πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει· οὕτως ἐστὶν πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ πνεύματος. Dit is niet maar eene gewone vergelijking, maar de Heere Jezus kiest met opzet het beeld van den wind, omdat de wind in het somatische leven in vorm gelijk is met πνεῦμα en רוּחַ in het geestelijke leven. Het is niet toevallig, dat beide in het Hebreeuwsch en Grieksch voor „wind" en „geest" hetzelfde woord gebezigd wordt. Er bestaat tusschen deze twee formeele identiteit, en met het oog daarop moet de uitspraak van Joh. 3 verstaan.

Het *Latijnsche* woord *„spiritus"* duidt hetzelfde aan, want spiritus komt van spirare, in beteekenis gelijk aan πνεῖν en רוּחַ. Dat grondbegrip van „blazen" is voor wat wij hier bedoelen in alle talen zoozeer de grondvorm, dat zelfs van het Latijnsche anima (stam an, achtervoegsel ma) de stam an hetzelfde aanduidt

als het Hebreeuwsche אנה of ענה, waarvan de beteekenis eveneens „blazen" is.

Hoe komt het toch, dat alle volken te dezen het begrip „blazen" bezigen? De oorsprong daarvan ligt juist in den wind en den adem. Als wij in onze koudere luchtstreken ademen, zien wij onzen adem, maar in de warme landen, waar immers de talen zijn ontstaan, zag men zijn adem niet. Bij het sterven nu ziet men evenmin iets; ook de wind blijft verborgen, hoe hij bulderen moge. Daarom heeft men juist voor de *onzienlijke* dingen dat begrip van waaien, blazen genomen. Dat begrip is dus aan de natuur ontleend, gelijk trouwens alle oorspronkelijke begrippen. Maar in de tweede plaats is men ook tot de ontdekking gekomen, dat er in den wind kracht school, om het vuur aan te blazen. Zoo had men niet alleen geluid en een onzienlijk iets, maar ook eene macht en kracht, namelijk de zuurstof, een levenwekkenden gloed, eene bezielende macht; waarom dan ook op het geheele terrein van het animisme dit begrip van „blazen" werd gebezigd, om positief „geest" uit te drukken.

In *onze* eigen *taal* heeft men den term „Het gist", om aan te duiden, dat eene zekere massa eerst inert, leven- en bewegingloos is, maar er nu van binnen uit die massa zekere beweging ontstaat, die zich openbaart in de werking van het schuim etc. In dat woord „gisten" zit dezelfde stam als in „geest". „Geest" is dus niet iets inerts, maar draagt een eigen leven in zich en werkt uit zijne eigene energie.

Het ware wel te wenschen, dat wij in de onderscheidene talen, waar wij den Heere onzen God noemen willen, *actieve woorden instee van passieve* hadden. *Πνέων* zou beter de bedoeling uitdrukken dan *πνεῦμα*; spirans ware beter dan spiritus; en niet flatus, maar flator is God.

ב. Niet Schelling, maar *Fichte* heeft gelijk met betrekking tot het *tweede positieve element*, dat in het begrip van *πνεῦμα* ligt. Fichte namelijk stelt *τὸ πνεῦμα* als den wortel, waaruit de morphologische wereld opkomt; alles is product van das Ich. Schelling daarentegen leert, dat de geest opkomt uit de stof; uit het onbewuste vormt zich van lieverlee het bewuste; uit de *ὕλη* ontstaat het *πνεῦμα*. De Schrift leert, dat de grond van al het morphologisch bestaande ligt, niet in zichzelf, maar in *τὸ πνεῦμα*, en dat de grond van *τὸ πνεῦμα*, dat is van *ὁ θεός*, ligt in zichzelf Dat vindt men met zoovele woorden uitgedrukt in Hebr. 11 : 1—3: *ἔστιν δὲ πίστις ἐλπιζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων. ἐν ταύτῃ γὰρ ἐμαρτυρήθησαν οἱ πρεσβύτεροι. πίστει νοοῦμεν κατηρτίσθαι τοὺς αἰῶνας ῥήματι θεοῦ, εἰς τὸ μὴ ἐκ φαινομένων τὸ βλεπόμενον γεγονέναι.* Daarbij is *τὸ βλεπόμενον* al het waarneembare, al wat eene *μορφή* bezit. Over den oorsprong van die *φαινόμενα* wordt hier gezegd, dat ze geworden zijn *μὴ ἐκ φαινομένων*, dat is dus uit het pneumatische.

De tweede positieve eigenschap van het begrip *πνεῦμα* komt dus hierop neer,

dat *in den geest de causa movens ligt van al het zichtbare, en niet omgekeerd,* dat m. a. w. aan τὸ πνεῦμα het recht van het primordiale bestaan toekomt. Τὸ πνεῦμα is het eerst en het in zichzelf bestaande, en eerst door de werking van dat πνεῦμα is τὸ βλεπόμενον en zijn τὰ φαινόμενα voortgekomen.

3. Nog een *derde* iets ligt er in het *positieve begrip* van τὸ πνεῦμα, nl. het *bewuste,* het *bewustzijn.* Aan τὸ βλεπόμενον is het eigen, onbewust te zijn, maar het bewustzijn is identisch met het pneuma. Daarom heet het bewustzijn des menschen ook τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου en de denkwijze, die in de wereld heerscht, τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου. In 1 Cor. 2 is het gebruik van dat woord πνεῦμα in drieërlei zin te vinden. In vs. 11 is sprake van het bewustzijn des menschen: dat alleen kent het innerlijke van het menschelijke wezen: τίς γὰρ οἶδεν ἀνθρώπων τὰ τοῦ ἀνθρώπου εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου τὸ ἐν αὐτῷ; In vers 12 gewaagt de apostel van τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου = das Weltbewusztsein, de in de wereld heerschende denkwijze: ἡμεῖς δὲ οὐ τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου ἐλάβομεν, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ, ἵνα εἰδῶμεν τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν. En in vers 10 spreekt hij over het zelfbewustzijn in God, dat absoluut is en dus, als ik mij zoo eens mag uitdrukken, niet alleen het uitwendige in God kent, maar ook τὰ βάθη: τὸ γὰρ πνεῦμα πάντα ἐρανᾷ, καὶ τὰ βάθη τοῦ θεοῦ. Wij hebben in onszelven nog βάθη, die wij niet kennen, omdat ons bewustzijn onvolkomen is. Maar zulke βάθη zijn er in God niet; de cirkel van het bewustzijn valt in God samen met den cirkel van het zijn en leven Gods; die beide dekken elkander volkomen.

> [Deze pericoop is zeer onderrichtend voor het juiste begrip van τὸ πνεῦμα. Er wordt niet mee bedoeld de spirituale of pneumatische exsistentie, maar die eigenschappen van τὸ πνεῦμα, die in het zelfbewustzijn liggen, het innerlijke dus.]

Diezelfde gedachte van het „bewuste" vinden wij ook in Rom. 8 : 27: ὁ δὲ ἐραυνῶν τὰς καρδίας οἶδεν τί τὸ φρόνημα τοῦ πνεύματος, ὅτι κατὰ θεὸν ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἁγίων. God als τὸ πνεῦμα dringt in, nu niet in zichzelf, maar in het hart der menschen, en doorziet daar al wat er in is, en van uit die diepten roept Hij dan naar God. In God is dus zelfkennisse en kennisse van zijn schepsel, eene klare bewustheid van wat er in zichzelf en in zijn creatuur is. Dit laatste vinden wij ook uitgedrukt in Ps. 139: „Zie, Heere, Gij weet het alles" enz. Omdat God τὸ πνεῦμα is, doorschouwt en doorziet Hij alles.

Dit punt zou ons nader leiden tot den Goddelijken wil en het Goddelijke verstand, maar dit is thans nog niet aan de orde, waarom wij het verder laten rusten. Wij hadden hier alleen te letten op het negatieve en positieve in het begrip van τὸ πνεῦμα.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Eer wij nu verder de wezensnomina van den Heere onzen God kunnen nagaan, moeten wij een oogenblik stilstaan bij een *drietal denkbeelden, die in de Heilige Schrift bij God worden gebruikt.* Zulks is noodig ter voorkoming van verwarring in onze begrippen. Ik bedoel de woorden φύσις, μορφή en γένος, die niet identisch zijn, maar toch zeker verband met elkander hebben. Van φύσις lezen wij in 2 Petr. 1 : 4 en Jac. 3 : 7; van μορφή in Fil. 2 : 6; en van γένος in Acta 17 : 28 en 29.

1. Van de φύσις wordt gesproken in 2 Petr. 1 : 4: ... ἵνα διὰ τούτων γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως, ἀποφυγόντες τῆς ἐν τῷ κόσμῳ ἐν ἐπιθυμίᾳ φθορᾶς.
en Jac. 3 : 7: πᾶσα γὰρ φύσις θηρίων τε καὶ πετεινῶν ἑρπετῶν τε καὶ ἐναλίων δαμάζεται καὶ δεδάμασται τῇ φύσει τῇ ἀνθρωπίνῃ. Deze laatste plaats doet zien, in welken zin de Heilige Schrift het begrip van φύσις toepast op de creaturen.

Het begrip φύσις is voor ons *van zeer groot gewicht. Vooral voor de christologie.* Immers, daar rijst de kwestie van de Goddelijke en menschelijke natuur in den Messias. En de gansche belijdenis van den Christus en daarmee van de Christelijke kerk hangt juist aan die unio naturarum. De meer pantheïstische theologie van den tegenwoordigen tijd is dan ook begonnen met de loochening van het bestaan der Goddelijke natuur, om zoodoende een middel te hebben tot omverwerping van Athanasius' belijdenis. Ik wijs hierop, om u het gewicht der zaak te toonen.

Natura, φύσις, natuur, beteekent in den grond: *al wat geboren wordt en zal geboren worden.* De etymologie leert dit ons duidelijk. Natura komt van nata, nasci, stam na; bijna identisch daarmee is de stam φυ. Wij hebben hier dus het begrip van eene uit zichzelf werkende oorzaak en energie. Men verstaat dan ook in den regel door de natuur van iets het complex van alle Potenzen, die door eene innerlijke aandrift gedreven worden, om tot actus over te gaan. De natuur van een kind wordt gevormd door de in het kind werkende energieën en Potenzen, die het kinderlijke leven actu tevoorschijn brengen. Hetzelfde geldt van de natuur van een boom, een paard, een vogel enz. Energieën, die in iets inzitten dus, en zich met noodzakelijkheid openbaren in de levensuitingen. Met noodzakelijkheid, want het karakter van het noodzakelijke is aan het werken der natuur eigen. Daardoor komt *natuur tegenover vrijheid* te staan. De vrije wilsuiting staat tegenover den natuurlijken dwang. *De mensch is een dubbel wezen, met natuur en met het vrije leven beide.* Onze natuur nu drijft ons gedurig tot allerlei dingen, die met Gods wil strijden. Vandaar, dat wij geroepen worden, om den strijd tegen onszelven, tegen onze natuur, aan te binden. Wie dien strijd niet strijdt, maar eenvoudig zijne natuur

volgt, verzaakt zijne roeping en boet zijn adel als mensch in. De „geest" is vrij, de „natuur" is gebonden.

De energieën *moeten* naar buiten treden. Vandaar, dat aan de natuur het begrip van de *natuurwet* onafscheidelijk verbonden is. Daarom werkt de naturalistische school ook zoo doodend voor alle vrije geestesontwikkeling, wijl zij niets anders doen kan, dan den aard van de natuur toepassen op het vrije geestesleven en het karakter der natuurwetenschappen indragen in de vrije wetenschappen.

Het begrip „natuur" moet ten slotte ook bij ons absoluut worden genomen, d. w. z. *de geheele kosmos* is een organisme, met vaste energieën en Potenzen, met noodzakelijkheid en wetten. Als wij spreken van *de* natuur, dan bedoelen wij niet iets aparts, maar dan wordt *al* het bestaande en geschapene opgevat als één machtig organisme. Zelfs als wij van den regen, den wind en de elementaire dingen spreken als van „natuur", of ook, de stad uitgaande, „de natuur gaan bewonderen", dan ondergaat het begrip wel eene kleine wijziging, maar de grondgedachte blijft toch de tegenstelling tusschen wat menschenhanden gemaakt hebben en datgene wat met een eigen noodzakelijk leven geschapen is, gelijk dit geldt voor den kosmos als geheel.

Zwingli heeft eens verklaard: „Natura pie Deus, Deus pie natura dici potest", in vromen zin kan men de natuur God noemen. De natuur is dan al het bestaande, als een organisme, waarin eene aandrijvende en bezielende energie. En inzooverre nu God immanent is in zijne schepping, kan men het gezegde van Zwingli goedkeuren, ofschoon het toch altoos gewaagd blijft.

Zoo verstaan wij dus „natuur" van al het geschapene. Maar wat hebben wij ons nu te denken, als er sprake is van de φύσις τοῦ θεοῦ? Immers, *hierbij wordt op God den Heere een begrip toegepast, dat oogenschijnlijk alleen op das Werdende kan worden overgebracht.* Immers, juist dit is de eigenaardigheid van alle natuur, dat aliquid nascitur, φύεταί τι, iets voortgebracht wordt. Bij „natuur" bewegen wij ons derhalve op het gebied van het worden, niet van het zijn. En God de Heere is geen worden, maar het absolute zijn: אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה. Derhalve, zoo zou men concludeeren, kan het begrip van „natuur" niet op God worden overgebracht. (Wij laten voor het oogenblik de eeuwige generatie des Zoons rusten; dit punt komt bij de driepersoonlijkheid ter sprake.) Immers, bij God is er niets in potentie, of het is er ook actu. En in de tweede plaats onderstelt elke andere φύσις eene macht, waardoor zij teweeggebracht wordt. Zoo bij het kind, dat nascitur e patre. Zoo zou men ook achter of vóór God een anderen vadergod moeten stellen. Wij hebben hier dus hetzelfde als bij alle andere anthropomorphistische uitdrukkingen. *Bij God is er geene φύσις, maar Ur-φύσις*, niet eene afgeleide natuur, maar eene Urnatur. En waar nu

de φύσις in God als zoodanig meebrengt, dat zij hare causa movens niet van elders heeft, maar uit zichzelve, daar is de φύσις τοῦ θεοῦ *het complex van al die energieën, die samen de Goddelijke wezenheid uitmaken.* Terwijl aan de andere zijde deze levensvolheid, diese Fülle der Energien in God, niet alleen hare energie in zichzelve bezit, maar tevens de oorsprong van alle andere energieën is. Konden naast God nog andere energieën bestaan, dan zou Hij niet de absolute φύσις bezitten.

Eerst door de saamvoeging van deze drie denkbeelden komt men tot het volle begrip van de θεία φύσις.

Nu kan ik, na alzoo het begrip θεία φύσις genomen te hebben, dat begrip gaan vergelijken met andere φύσεις. Daarom wees ik ook op Jac. 3 : 7. Daar zegt de apostel, dat alle andere φύσεις onderworpen zijn aan de φύσις ἀνθρωπίνη. Er is dus *eene scala naturarum,* eene opklimming, eene hierarchie der geschapene φύσεις. Daarbij staat de φύσις τοῦ ἀνθρώπου bovenaan, omdat zij alleen het Abbild in zich draagt van de φύσις τοῦ θεοῦ. Alleen omdat zij zoo hoog staat, kan er gezegd worden, dat de mensch bij volkomen ontwikkeling in het kindschap Gods τῆς θείας φύσεως κοινωνὸς γίνεται. Dat is geene deificatie, geene Vergöttlichung van den mensch; hij wordt de Goddelijke natuur deelachtig als een Abbild, gelijk een beeld de natuur deelachtig is van het origineel.

Die uitdrukking „de θεία φύσις deelachtig worden" versta men dus niet, waar men anders licht toe komt, alleen van de heiligheid Gods. De φύσις τοῦ θεοῦ ziet niet alleen op het ethische; maar ook op het verstandelijke, op het leven van het bewustzijn, waarin juist de hooge pneumatische ontwikkeling van den mensch uitkomt, „πρόσωπον πρὸς πρόσωπον"; en in de derde plaats ook op de macht. God de Heere heeft aan den mensch ook macht gegeven. En ons is geprofeteerd, dat wij met Christus als koningen heerschen zullen.

Bij een kind onderscheidt men tusschen de natuur en de opvoeding. *Door opvoeding kan men de natuur ontwikkelen, maar er blijft eene tegenstelling* tusschen wat het kind door *natuur* eigen is en wat er door opvoeding *van buiten af* bijkomt. In dien zin is er *in God* zulk eene tegenstelling *niet.* Zijne natuur komt geheel uit zijn wezen op en niets wordt er door invloed van buiten in aangebracht.

Bij *ons* is er intusschen *wel* eene tegenstelling, zoowel in onzen persoon als tusschen ons en het nicht-Ich. Wij zijn gewoon eene tegenstelling te maken tusschen ons ik en onze natuur; en overmits nu onze natuur verdorven is, hebben wij de roeping, om tegen onze natuur in te gaan. Wie leeft naar zijne natuur en die maar gaan laat, is een ontuchtig mensch, d. w. z. die geene tucht over zijne natuur uitoefent. Dit is niet aan de menschelijke natuur als

zoodanig eigen, maar is een gevolg van de zonde. Want het spreekt wel vanzelf, dat in den staat der rechtheid de mensch zijne natuur niet bestrijden, maar volgen moest. En zoo ook zullen straks, in den staat der heerlijkheid, de heiligen geroepen worden, om niet in strijd met, maar juist overeenkomstig hunne natuur te leven. Bij den mensch in den gevallen staat echter is er antinomie, strijd en worsteling tusschen zijn ik en zijne natuur. Maar wij hebben er ons wel voor te wachten, deze ook maar een enkel oogenblik over te brengen op God den Heere. Dat zou alleen denkbaar wezen, als die worsteling en die tegenstelling in onze natuur zelve gegrond was, maar het is ondenkbaar en onmogelijk, nu ze gevolg is van de zonde. Om allen twijfel te dien opzichte weg te nemen, wijs ik op een verkeerd gebruik van onze spreektaal, die zich aangewend heeft, om onder natuur iemands physiek, iemands somatische natuur te verstaan. Zoo genomen, is het natuurlijk eisch, dat altoos, èn in den staat der rechtheid èn nu èn in den staat der heerlijkheid, die somatische natuur onderworpen worde aan den geest des menschen. Maar „physiek" voor „natuur" is eigenlijk een onzinnig zeggen, dat wij niet mogen aanvaarden, waar wij belijden, dat de Zone Gods de menschelijke natuur heeft aangenomen. Dat spraakgebruik geeft tot dualisme aanleiding. Tot de natuur behoort niet alleen het lichaam, maar het behoort evenzeer tot de menschelijke natuur, om een wil en intellect te hebben, teneinde daarmede over zijne somatische aandriften te heerschen.

In dat verkeerde spraakgebruik schuilt eigenlijk ook de oorzaak, dat men er tegenwoordig zoo tegen is, om van de Goddelijke natuur te spreken. Want vat men eenmaal natuur op in den zin van ons somatisch leven, dan is er geene natuur in God denkbaar, want God heeft geen somatisch leven. Maar *bij een zuiver spraakgebruik moet men wel zeggen dat God eene natuur heeft.* Als wij sterven, leggen wij onze natuur niet af, ofschoon wel ons lichaam; ook in den staat der afgescheidenheid blijft onze ziel de menschelijke natuur behouden. Daarom is er ook niet alleen eene *φύσις τῶν θηρίων*, maar ook eene *φύσις τῶν ἀγγέλων*. En eerst als wij ons dit goed indenken, dat ook de engelen, die toch enkel *πνεῦμα* zijn, eene natuur hebben, en dat ook de afgescheiden *ψύχαι* eene natuur hebben, zullen wij kunnen verstaan, in welken zin er bij den Heere van eene natuur kan gesproken worden. Immers, *τὸ πνεῦμα* is bij God niet in tegenstelling met zijne natuur genomen, maar *τὸ πνεῦμα is ἡ φύσις*, evenals in den staat der heerlijkheid het pneumatisch leven der gezaligden tot hunne *φύσις* behoort.

Eene *andere tegenstelling is die tusschen wat uit 's menschen natuur zelve opborrelt en de werking, die van buiten af op den mensch wordt uitgeoefend.* In den staat der rechtheid leefde Adam secundum naturam, maar er werkte ook

een invloed van buiten af op hem. Niet door zijne natuur zelve is de zonde ontstaan, maar door de werking van een invloed van buiten af, namelijk het geweld van Satan, die juist tegen die natuur inging, ze verstoorde en verdierf. Dat kon bij den mensch, omdat hij er op aangelegd was, om invloeden van buiten af te ondergaan, van God zoowel als van Satan, zoo van de kinderen Gods als van de kinderen der menschen in boozen zin.

Ook dit relatieve begrip mag niet op God worden overgebracht. Wij, menschen, zijn producten van twee factoren, a en b, waarbij a onze natuur voorstelt en b de invloeden, van buiten af op die natuur uitgeoefend. Beide factoren zijn dus relatief. Absoluut is de natuur alleen dan, als zij de eenige oorzaak van zichzelf is. Maar God is geen product; de φύσις in God is God de Heere zelf. Hij is de absolute φύσις, d. w. z. op Hem kunnen geene invloeden van buiten af inwerken, noch ten goede noch ten kwade, omdat Hij alle ding doet naar de aandrift en energie van zijne eigene Goddelijke natuur.

En juist omdat de natuur nu in God absoluut is, behoort het eo ipso tot zijne natuur, dat alle andere naturen aan die natuur haar aanzijn danken. De natuur der planten, de natuur der dieren, de natuur der menschen, ze hebben altegader haar grond en oorzaak in de φύσις τοῦ θεοῦ. En inzooverre hebben wij recht, om bij God te spreken van de causa causans, de natura naturans, tegenover de natura naturata. Daarin ligt dan niet uitgesproken, dat Gods natuur absoluut is, maar wel dit, dat alle andere naturen in God haar oorsprong hebben.

En omdat er samenhang en verband bestaat tusschen de natura naturata en de natura naturans, is er altoos zekere symbolische overeenkomst tusschen de natuur van een schepsel en de φύσις τοῦ θεοῦ. Wat God de Heere in de natuur in het leven heeft geroepen, is geen product van eene Goddelijke phantasie, maar *de natuur van alle schepsel heeft met de natuur Gods eenig analogon.* Dat begint zeer zwak, zóo zelfs, dat waar die analogie het allerzwakste is, zij aan onze waarneming ontglipt. Maar hoe hooger de naturen staan, des te meer analogon en des te duidelijker de symboliek. Denkt maar aan wat de Heere Jezus zei van de klokhen, in welker natuur terdege eene symbolische uitdrukking ligt van de φύσις τοῦ θεοῦ. Dan, hoe interessant het ook zou wezen, om dit meer uitvoerig na te gaan, wij moeten het hier laten glippen.

Bij het hoogste creatuur nu is die analogie en symbolische samenhang ten slotte overgegaan in reflex. Reflex is het sterkste analogon. Krachtens de Abbildlichkeit, waarmede de mensch naar het evenbeeld Gods geschapen is, bestaat er tusschen de φύσις τοῦ ἀνθρώπου en de φύσις τοῦ θεοῦ niet alleen creatuurlijke maar ook genetische samenhang. En het is daarom, dat wij der Goddelijke natuur deelachtig kunnen worden, gelijk de apostel zegt, namelijk in het kindschap Gods.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

2. Behalve van de φύσις τοῦ Θεοῦ wordt er in de Heilige Schrift ook gesproken van de μορφὴ τοῦ Θεοῦ, namelijk in *Fil. 2 : 6 vv.* Daar lezen wij van Christus Jezus, ὃς ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ, ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβών, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος, ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ. Dit is de eenige plaats, waar de uitdrukking voorkomt. *Hare beteekenis wordt duidelijk uit het verband.* Er wordt in deze pericoop gesproken van μορφή, ὁμοίωμα en σχήμα, en van de μορφή in tweeërlei zin, namelijk van de μορφὴ Θεοῦ en van de μορφὴ δούλου, waarbij dan de overgang tusschen deze beide wordt gekarakteriseerd als eene κένωσις en ταπείνωσις.

Nu kan μορφὴ Θεοῦ uit den aard der zaak niet beteekenen den uitwendigen vorm, het voorkomen. De Heere Jezus is niet een zwarte neger geworden, maar Hij is gekomen in den toestand van een slaaf, de status servi is de zijne geworden. De apostel doelt hier op de rechtspositie van een slaaf. Jezus is ingegaan in een menschelijken toestand, waarbij alles wat den ἄνθρωπος als zoodanig nog sierde ontbrak en daarentegen al het smadelijke aanwezig was, wat er ligt in de ὁμοίωμα δούλου. Deze laatste uitdrukking ziet niet op de natuur van een slaaf, want die is in den regel gluiperig of weerbarstig, maar op de menschelijke natuur in haar lagen vorm. Staat er nu, dat de Zone Gods, eer Hij tot die ἐνσάρκωσις overging, ἐν μορφῇ Θεοῦ verkeerde, dan moet ook die uitdrukking, naar den eisch der tegenstelling, in denzelfden zin worden verstaan als μορφὴ δούλου, en dus *niet zien op de natuur, maar op den toestand en staat.* Zoodat van den Heere Christus wordt gezegd, dat Hij vóór zijne vleeschwording *in den staat der Goddelijke heerlijkheid,* van de δόξα τοῦ Θεοῦ, van den כְּבוֹד יְהוָה was. Van een morphologisch bestaan Gods is hier volstrekt geen sprake. Ten onrechte hebben dus de Audiani bij dezen tekst heul gezocht.

3. In de Heilige Schrift wordt voorts nog gesproken van een γένος τοῦ Θεοῦ, namelijk in *Acta 17 : 28 en 29:* ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν, ὡς καί τινες τῶν καθ' ὑμᾶς ποιητῶν εἰρήκασιν· τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν. γένος οὖν ὑπάρχοντες τοῦ Θεοῦ οὐκ ὀφείλομεν νομίζειν, χρυσῷ ἢ ἀργύρῳ ἢ λίθῳ, χαράγματι τέχνης καὶ ἐνθυμήσεως ἀνθρώπου, τὸ θεῖον εἶναι ὅμοιον. In vers 28 wordt eene heidensche uitspraak geciteerd, welke de apostel evenwel overneemt. Wij mogen hierbij niet denken aan de wedergeboorte, alsof de apostel wilde zeggen: God is onze Vader, gelijk wij door de wedergeboorte zijne kinderen, en dus zijn wij van Gods geslacht. Dat ware eene miskenning van deze plaats, want Paulus spreekt hier op den Areopagus temidden van en tot Grieksche philosophen. Wij hebben dit vers te verstaan in denzelfden zin als Luk. 3 : 38: τοῦ Ἐνὼς τοῦ Σὴθ τοῦ Ἀδὰμ τοῦ Θεοῦ. Beide zien juist op hetgeen ik bij de φύσις τοῦ Θεοῦ besprak, namelijk dat het

analogon en de symbolische overeenstemming, die tusschen God en schepsel bestaan, bij den mensch, krachtens zijn geschapen zijn naar den beelde Gods, overgaan in affiniteit. Hier wordt dus uitgedrukt, dat er *tusschen de natuur van een mensch en de natuur Gods affiniteit* bestaat. Intusschen, ook hier gaat dezelfde categorie door als bij πνεῦμα etc., namelijk: dat aan God wel een γένος wordt toegekend, maar niet in gewonen zin. *Onder menschen geldt de gewone relatiere zin van* γένος, namelijk als niet alleen generans, maar ook generatus. *Maar bij God* geldt γένος *in zijne absolute beteekenis.* Hij is in absoluten zin wat van Melchizedek geschreven staat: ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος etc. En in de tweede plaats geldt ook hier, dat het γένος *in God de causa movens van alle* γένος *op aarde is.* Dit wordt uitgedrukt in *Efez. 3 : 15:* ἐξ οὗ πᾶσα πατριὰ ἐν οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ γῆς ὀνομάζεται, hetgeen precies hetzelfde uitdrukt, als stond er: ἐξ οὗ πᾶν γένος ὀνομάζεται, want πατριά beteekent daar: alles wat er ontstaat, doordat er een πατήρ is, gelijk wij bij de behandeling van den naam πατὴρ verder hopen te zien.

---

2. ἀγάπη.

a. In 1 Joh. 4 : 8 wordt met zoovele woorden uitgesproken, ὅτι ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν, en wederom in vs. 16: ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν, καὶ ὁ μένων ἐν τῇ ἀγάπῃ ἐν τῷ θεῷ μένει καὶ ὁ θεὸς ἐν αὐτῷ μένει. *God is dus de Liefde, in absoluten zin.* Terwijl vers 7 ons ook hier brengt tot de reeds vaak gemaakte en telkens weer te maken opmerking, dat *God ook is de Urliefde,* de Oor-liefde, dat in Hem is de Ur-ἀγάπη, uit Welke alle andere ἀγάπη voortvloeit: ἀγαπητοί, ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, ὅτι ἡ ἀγάπη ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν, καὶ πᾶς ὁ ἀγαπῶν ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται καὶ γινώσκει τὸν θεόν.

De geheele pericoop van *1 Joh. 4 : 7—21* is de groote pericoop uit de Heilige Schrift, waarin ons het wezen der liefde als in de Goddelijke natuur inwonende, geteekend en in zijne energieën en werkingen beschreven wordt.

Voor we dezen Naam Gods behandelen, ga eene kleine opmerking vooraf.

Het wordt namelijk *wel eens voorgesteld, alsof de liefde Gods eigenlijk een Nieuw-Testamentisch begrip was,* dat door den Heere Jezus eerst tot openbaring was gebracht, en alsof *het Oude Testament die liefde Gods niet gekend* zou hebben. Met betrekking tot die bewering verdient het wel opmerking, dat in de drie Synoptische Evangeliën, die, zooals we weten, de uitspraken van den Heere Jezus in haren oorspronkelijken vorm bevatten, en niet in afgeleiden vorm, gelijk bij Johannes, dat in die drie Evangeliën samen maar éenmaal van de liefde Gods als zoodanig sprake is, nl. in *Luk. 11 : 42.* Men zou zoo

denken, dat Christus aldoor over die Liefde zou gesproken hebben, maar Hij deed het slechts éene maal, en dan nog wel in eene uitspraak, die volstrekt niets nieuws openbaart, maar terugwijst naar vroegere openbaringen. De Heere Jezus wijst in eene rede tegen de Farizeën terug op eene bekende uitspraak en bestraft hen zoo op hun eigen standpunt, argumenteerende, gelijk het heet, ad hominem. Het is hier dus volstrekt zijne bedoeling niet, iets nieuws te zeggen, maar Hij wil den Joden dit doen gevoelen: Gij bemoeit u met allerlei kleinigheden inzake de tienden, hetgeen wèl is, maar gij weet zeer goed, dat gij op uw eigen standpunt nog veel meer te maken hebt met de κρίσις en de ἀγάπη τοῦ θεοῦ. Het eene moest gij doen en het andere niet nalaten. Daarmee valt dus de bewering, alsof de liefde Gods tot op den Christus eene verborgenheid zou geweest zijn.

Verder komt er over de liefde Gods in de Synoptische Evangeliën geene enkele uitspraak voor. Wel in het Evangelie van Johannes, ofschoon men zich evenmin moet voorstellen, dat het gebruik daar zoo menigvuldig is. *Joh. 5 : 42 en 17 : 26* zijn de beide eenige plaatsen. Wel wordt er bovendien in actieven zin over gesproken in Joh. 3 : 16, 15 : 9 en 10, 16 : 27 en eene enkele maal meer nog, nl. ὁ θεὸς ἀγαπᾷ. Maar zoowel in het Evangelie van Johannes als bij de Synoptici wordt veel meer de mensch opgeroepen, om God en den naaste lief te hebben, dan dat er eene rijke openbaring van de ἀγάπη τοῦ θεοῦ als van iets nieuws in zou gevonden worden.

Daarentegen komt de ἀγάπη in de apostolische litteratuur veel menigvuldiger voor. Bij Paulus zelfs 71 maal. En in de betrekkelijk kleine brieven van Johannes op tal van plaatsen, vooral in de bovengenoemde pericoop, 1 Joh. 4 : 7—21.

De strekking van deze opmerking is natuurlijk niet, om den minsten twijfel te wekken, als kwam de Heere Jezus niet de ἀγάπη τοῦ θεοῦ openbaren, of ook als hadden de apostelen den rijkdom van Gods liefde niet geopenbaard, maar alleen om te weerspreken de bewering, alsof er in het Nieuwe Testament eene strooming van liefde was te vinden, die eenigermate gelijken tred zou houden met wat men er tegenwoordig van maakt.

Maar deze opmerking is nog niet ten einde, voordat wij *ook* eerst *het Oude Testament bezien* hebben. Kan men niet aantoonen, dat ook in het Oude Testament de ἀγάπη τοῦ θεοῦ op den voorgrond gestaan heeft, dan hebben onze huidige tegenstanders althans ten deele nog gelijk.

Nu onderscheide men van meetaf tusschen die plaatsen, waarin van de liefde Gods *notione clara* sprake is, en die andere plaatsen, waar van die liefde wordt gesproken *in eene bepaalde relatie*, onder figuurlijke termen, niet absoluut.

De eerste dier beide reeksen open ik met *Jes. 63 : 9:* בְּכָל־צָרָתָם לוֹ צָר וּמַלְאַךְ

פָּנָיו הוֹשִׁיעָם בְּאַהֲבָתוֹ וּבְחֶמְלָתוֹ הוּא גְאָלָם וַיְנַטְּלֵם וַיְנַשְּׂאֵם כָּל־יְמֵי עוֹלָם: De liefde Gods komt hier dus voor als het motief, waaruit zijn optreden als Redder voortkomt. En dat niet in oppervlakkigen zin, maar absoluut: „In *al* hunne benauwdheden was Hij benauwd."

Hos. 11 : 4: בְּחַבְלֵי אָדָם אֶמְשְׁכֵם בַּעֲבֹתוֹת אַהֲבָה וָאֱהִי לָהֶם כְּמְרִימֵי עֹל עַל לְחֵיהֶם וְאֵט אֵלָיו אוֹכִיל: Hier is sprake van de koorden der liefde, waarmede God de zijnen omsnoert, waarbij het teedere karakter dier liefde nog wordt versterkt door de bijvoeging: „Ik was hun als degenen etc."

Zef. 3 : 17: יְהוָה אֱלֹהַיִךְ בְּקִרְבֵּךְ גִּבּוֹר יוֹשִׁיעַ יָשִׂישׂ עָלַיִךְ בְּשִׂמְחָה יַחֲרִישׁ בְּאַהֲבָתוֹ יָגִיל עָלַיִךְ בְּרִנָּה: Hij zal, vanwege zijne liefde, zwijgen over hunne zonde en zich verheugen met gejuich. Wederom blijkt het teedere uit het heele verband. Hier is het de meejubelende liefde; in Jes. 63 : 9 was het de medelijdende liefde; dat is de dubbele zijde van de liefde Gods.

De liefde Gods wordt in het Oude Testament ook persoonlijk geaccentueerd, bijvoorbeeld in *Jerem. 31 : 3:* מֵרָחוֹק יְהוָה נִרְאָה לִי וְאַהֲבַת עוֹלָם אֲהַבְתִּיךְ עַל־כֵּן מָשַׁכְתִּיךְ חָסֶד: Evenzoo *Jes. 43 : 4:* מֵאֲשֶׁר יָקַרְתָּ בְעֵינַי נִכְבַּדְתָּ וַאֲנִי אֲהַבְתִּיךָ וְאֶתֵּן אָדָם תַּחְתֶּיךָ וּלְאֻמִּים תַּחַת נַפְשֶׁךָ:

In meer algemeenen zin, niet in die rechtstreeksche adaptatie, lezen wij bv. Ps. 146 : 8, dat de Heere de rechtvaardigen liefheeft; in Ps. 78 : 68, dat Hij den berg Sion liefheeft; in Ps. 37 : 28, dat Hij het recht liefheeft; in Spr. 3 : 12, dat Hij kastijdt dengene, dien Hij liefheeft; en zoo zijn er vele andere plaatsen, die niet de persoonlijke liefde Gods uitdrukken, maar een uitgang van die liefde Gods naar het werk van zijne openbaring.

Ik wil bij deze eerste reeks nog éene plaats voegen. Immers, al komt het woord אַהֲבָה in *Exod. 34 : 6* niet voor, toch ligt in deze uitspraak, bij het uitgangspunt dus van de principieele openbaring, die God geeft aan Mozes, de verkondiging van eene teedere en innige liefde, die zelfs den vorm van lankmoedigheid, genade etc. aanneemt: וַיַּעֲבֹר יְהוָה עַל־פָּנָיו וַיִּקְרָא יְהוָה יְהוָה אֵל רַחוּם וְחַנּוּן אֶרֶךְ אַפַּיִם וְרַב־חֶסֶד וֶאֱמֶת: Zoo hebben wij ook te letten op al die uitdrukkingen van het Oude Testament als „het rommelen van Gods ingewand" etc., die den Heere niet doen kennen als de abstracte Liefde, maar juist als rijk in allerlei werking en uiting der liefde tegenover den zondaar.

Toch heeft men op al deze plaatsen niet voornamelijk te letten, als men de

oeconomie van de liefde Gods in het Oude Testament wil kennen. Men bepale daartoe zijne aandacht bij de tweede reeks der uitspraken, waar slechts *relative* over de liefde Gods gesproken wordt. Daarmee bedoel ik dit. Het Oude Testament geeft ons over de liefde Gods geene philosophie en ook niet eene soort dogmatiek, maar het *teekent* ons de liefde Gods in hare levensbetrekkingen. En dat wel ten principale onder de *twee groote relatiën van de huwelijks- en van de vaderliefde.* Niet, dat deze twee relatiën de eenige zouden zijn, want bijv. de liefde van een herder voor zijne schapen wordt ons in Ps. 23 breed uitgemeten, en zoo zijn er ook nog andere. Maar in hoofdzaak komt het in het Oude Testament en voor heel de openbaring hierop aan, dat er geen sprake is van abstracties, van een zeker begrip van liefde enz., maar dat de liefde Gods ons in hare realiteit geteekend wordt, en dat wel voornamelijk, gelijk ik zei, in de beide figuren van huwelijksliefde en van vaderliefde.

De groote stukken voor de huwelijksliefde zijn *Psalm 45*, het *Hooglied, Ezechiël 16, Jeremia 2* en *de Spreuken in de tegenstelling tusschen de echte en de vreemde vrouw.* Wat dit laatste stuk betreft, zoo is het wel waar, dat het subiect in de Spreuken niet is God, maar de חָכְמָה, maar wij weten ook, dat die חָכְמָה daar niet eene abstractie is, maar God in zijne wijsheid, gelijk uit het achtste hoofdstuk duidelijk blijkt.

Boven en behalve deze breede pericopen vragen hier nog vermelding woorden als זוֹנָה en זָנוּת, uitdrukkingen als „De Heere is uw Man, o Israel!" enz. Afhoereeren is een beeld van afval van God. Al zulke woorden en uitdrukkingen wijzen dus op den band van innige liefde tusschen God en mensch, van welken Vondel eens zoo schoon heeft gezongen:

„Die liefde is sterker dan de dood;
Geen liefde komt Gods liefde nader" enz.

Die woorden en uitdrukkingen zijn dus niet maar beelden, maar ze dienen, om den teedersten band aan te geven als aanduiding van de verhouding, waarin God de Heere tot zijn volk staat. Hetzelfde vinden wij in Efez. 5 : 22 vv., waar dit mysterium wordt geleerd, dat de man en de vrouw elkander zullen liefhebben, gelijkerwijs Christus de kerk heeft liefgehad. Wij hebben hier dus niet te doen met eene willekeurig gekozen Oud-Testamentische figuur, maar met eene opzettelijk gekozen wijze van openbaring der liefde Gods.

Nu hebben wij dit aldus te verstaan. Het huwelijk op aarde is niet iets, dat buiten God om een band legt, niet eene verhouding, buiten God om in het leven geroepen, en nu van achteren met de gezindheid van God jegens zijn volk vergeleken. Neen, *de liefde Gods is archetypisch.* En het *huwelijk* is juist in het leven geroepen, *om die liefde Gods ectypisch uit te drukken,* om eene openbaring

te geven van die liefde Gods. Hierin ligt, als men het zoo noemen wil, zijn sacramenteel karakter.

In dien zin heeft dan ook Cats wel zijn poëtischen blik op het leven genomen. Allerwege is in het leven die band waar te nemen, dien God in de physische liefde had gelegd. Deze stijgt bij den mensch tot psychische liefde. En zij culmineert in het huwelijk van Christus met zijne kerk. Wel is dit in de openbaring der Heilige Schrift meest als eene bruidsliefde geteekend, maar dit geschiedt, omdat Christus in den hemel nu nog gescheiden is van de geloovigen op aarde en de bruiloft daarboven nog toeft, waarna Christus met de gemeente in heerlijkheid zal leven. Dit ontneemt dus niets aan het wezen der zaak. In het Oude Testament vinden wij gedurig de liefde Gods geopenbaard in den vorm van de huwelijksliefde, en het afvallen van Hem geteekend als een afhoereeren van dengene, met wien men gehuwd is. Sommige menschen willen wel van de huwelijksliefde hooren, maar niet van afhoereeren enz., terwijl het toch hetzelfde is. Ezech. 16 bijvoorbeeld is niets dan eene openbaring van de liefde Gods.

Behalve dien vorm kent het Oude Testament ook de *vaderliefde*, de betrekking tusschen ouders en kinderen. Deze liefde wordt zelfs meermalen nog sterker geaccentueerd, doordat het kind als zuigeling wordt genomen, hetgeen natuurlijk niet te verstaan is als een innig, teer en aandoenlijk tafereeltje, maar als de teekening van de verhouding tusschen ouders en kinderen op het moment, dat ze het sterkst is, daar bij het opgroeien het kind langzamerhand aan zijne ouders ontwast. Zoo in *Jes. 49 : 15:* הֲתִשְׁכַּח אִשָּׁה עוּלָהּ מֵרַחֵם בֶּן־בִּטְנָהּ גַּם־אֵלֶּה תִּשְׁכַּחְנָה וְאָנֹכִי לֹא אֶשְׁכָּחֵךְ׃. Zoo ook in Ps. 103 : 13: כְּרַחֵם אָב עַל־בָּנִים רִחַם יְהוָה עַל־יְרֵאָיו׃. En ook elders.

Hiermee hangt saam het begrip van יָחִיד, dat in onze Statenoverzetting vertaald is door „eenige", „eenzame". Het wordt ook wel gebezigd van 's menschen ziel, cf. Ps. 22 : 21: „Red mijne ziel van het zwaard, mijn leven van het geweld des honds." Het komt natuurlijk van יחד, dat te kennen geeft eene innige verbinding, want het beteekent „samen". Dus יָחִיד is „amata mecum coniuncta". In dien zin moet dan ook het woord „eenige" uit onze overzetting worden verstaan, om uit te drukken de meest innige en teedere liefde. Ook in dezen term ligt dus, in het Oude Testament, eene zeer sterke uitdrukking der liefde Gods.

De paterneele relatie nu komt ook in het Nieuwe Testament voor, ja, ze loopt door heel het Nieuwe Testament heen. Doch dit komt vanzelf ter sprake bij de behandeling van den Naam ὁ πατήρ. Hier volsta de verwijzing naar het

begin van Efez., 6 gelijk bij de huwelijksliefde naar het slot van Efez. 5.

Nog éene opmerking moet aan het voorafgaande worden toegevoegd. Waar de huwelijksliefde in de Schrift voorkomt als de figuur, om de ἀγάπη τοῦ θεοῦ uit te drukken, daar wordt het object dier liefde tevens als door den Man gecreëerd voorgesteld. Nooit is die vrouw zoo maar eens gevonden. God is altoos meteen de יוֹצֵר, de בּוֹרֵא van het door Hem beminde schepsel, „Hij is uw Formeerder, o Israel," „uw Maker en uw Man!" *De maritale en de paterneele relatie*, die in het Oude Testament op zichzelf gescheiden voorkomen, *vloeien in de ἀγάπη τοῦ θεοῦ ineen*. Hier is niet een vader, die een kind teelt, om dat nu voorts maar te doen opgroeien, neen, maar een vader, die bij het opwassen van zijn kind de vaderliefde doet overgaan en opgaan in de nog inniger huwelijksliefde. Deze beide dus, de huwelijksliefde en de vaderliefde, komen in Oud en Nieuw Testament bij God niet in iuxta-positie voor, maar als twee figuren gebezigd voor de ἀγάπη τοῦ θεοῦ slaan ze de wortelen dooreen, tot zij als éene figuur saamgestrengeld liggen. En eerst in de bijeenvoeging van die twee tot deze éene figuur is de volle rijkdom van de liefde Gods geopenbaard.

Ten slotte leg ik er nogmaals nadruk op, dat wij hier niet te doen hebben met eene abstractie, maar dat er eene realiteit wordt geopenbaard. Als men zoo over de liefde Gods spreekt, dan zijn dat veelal verba, Gedankenbilder; maar wil ik ze zien in de werkelijkheid, dan moet ik nemen den herder met zijne schapen, de klokhen met hare kiekens, de moeder met heur zuigeling, den bruidegom met zijne bruid. In dien zin wordt ons in de Schrift het beeld van de liefde Gods zichtbaar gemaakt, niet als eene kwaliteit, maar als heilige realiteit.

En zegt nu Johannes, dat ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν, wat doet hij dan anders, dan alles, wat er in het Oude Testament omtrent de liefde van Jehova is geopenbaard, onder eene formule brengen; eene formule, waarbij in het ἐστίν juist de heerlijkheid schuilt van de belijdenis, dat die liefde Gods niet is eene kwaliteit, maar is eene absolute realiteit?

b. Die ἀγάπη τοῦ θεοῦ nu is *voor een deel ook te kennen uit haar negatief*. Ook hier is het de schaduw, die ten deele het licht teekent. Tegenover de ἀγάπη ligt als oppositum τὸ μῖσος, tegenover de אַהֲבָה staat de שִׂנְאָה. Vaak liggen de woorden, die liefde en haat uitdrukken, heel dicht bij elkander; soms zelfs hebben zij denzelfden radix; dat is heel opmerkelijk. Zoo bijv. אהב en אויב. Zoo, sterker nog, מְרֵעִים en מְרֵעִים, waarbij, naar velen aannemen, de eerste pluralis alleen ter onderscheiding een zere meer heeft, daar volgens den regel ook dit meervoud sjwa moest hebben, zoodat beide feitelijk gelijk zijn. Het

woord komt van den stam רעע, waarbij alleen het gebruik onderscheidenlijk beslist. Zoo ook bij ons vriend en vijand als part. praes. van fri en fi, waarbij moet opgemerkt, dat die r oorspronkelijk geen medeklinker, maar een vocaal is en dus slechts eene zeer kleine wijziging aan de beteekenis geeft. En datzelfde verschijnsel kan men waarnemen in alle Indogermaansche talen. Juist daarom is het van te meer belang, om bij de behandeling van de ἀγάπη τοῦ θεοῦ ook stil te staan bij haar oppositum, dat is bij den haat.

Het begrip van haat is zoowel in het Oude als in het Nieuwe Testament sterk geaccentueerd.

Er is geene liefde, die niet eo ipso haat met zich brengt, tenzij dan eene hoogst oppervlakkige; elke diepe, innige, reëele liefde openbaart in hare schaduwzijde haat. Het is dan ook voor geene tegenspraak vatbaar, als ik zeg: *Liefde is haat, en haat is liefde.* Dit verklaart dan ook, waarom de woorden, die men tot uitdrukking van deze beide begrippen bezigt, etymologisch bijna gelijk zijn.

Men kan dus de uitspraak: *God is liefde*, ook lezen als: *God is haat!*

Dit komt ons, in ons gewone leven, vreemd voor, omdat de haat bij ons zijn oppositum niet anders vindt dan in zelfzucht en eigenliefde; en omdat die liefde zondig is, is ook de haat zondig. Maar de haat op zichzelf is niet zondig. De haat is eenvoudig de negatieve zijde der liefde. En de liefde op zichzelve is niet zondig; derhalve ook niet de haat als zoodanig. Spraken wij niet van zelfzucht, maar van zelfliefde, dan zouden wij dat aanstonds voelen, want natuurlijk, die bepaalde liefde is zondig, en zij vindt in den gewonen, zondigen haat haar complement.

De Heere Jezus heeft die tegenstelling tusschen en tegelijk dien innerlijken samenhang van liefde en haat zoo beslist mogelijk uitgesproken in *Luk. 14 : 26:* εἴ τις ἔρχεται πρός με καὶ οὐ μισεῖ τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα καὶ τὴν γυναῖκα καὶ τὰ τέκνα καὶ τοὺς ἀδελφοὺς καὶ τὰς ἀδελφάς, ἔτι δὲ καὶ τὴν ἑαυτοῦ ψυχήν, οὐ δύναται εἶναί μου μαθητής. Sterker, krasser, men zou zoo zeggen meer hyperbolische uitdrukking is voor deze gedachte wel niet mogelijk. Want Jezus stelt hier op den voorgrond die liefdesbetrekkingen, die de meest innige zijn en die in de Heilige Schrift juist voorkomen, om ons de realiteit van de liefde Gods te doen gevoelen. En dan zegt Hij niet: Wie vader of moeder meer liefheeft dan Mij, — maar: Wie tot Mij komt, om Mij lief te hebben, en niet μισεῖ, niet haat, zijn vader en zijne moeder, wie zelfs niet haat zijne יָחִיד, zijne eenige, zijne ψυχή, hij kan mijn discipel niet zijn. Vanzelf is de bedoeling deze: waar die liefdesbetrekkingen komen te staan tegenover de liefde voor Christus, als ze een impedimentum, eene beperking voor ons zijn zouden, om Jezus lief te hebben, dan moeten ze ons een σκάνδαλον zijn, opdat ze geen oorzake voor ons worden, dat wij zouden afvallen van den Heere en van ons geloof.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Zonde en heiligheid zijn identisch, beide ethisch en met eenzelfden impuls, maar alleen daarin uiteenloopend, dat de een negatief, de ander positief is, de eene plus en de andere minus werkt. Zoo ook zotheid en wijsheid. De „fool", die optrad in de „Plays" bij Shakespeare, is geen domoor, geen dwaas, die maar iets dolt, maar als zot richt hij juist de gegevens der wijsheid op hun tegendeel, hij verkeert de plusreeks in eene minusreeks. Welnu, zoo zijn nu ook ἡ ἀγάπη en τὸ μῖσος *identisch in den wortel, maar ze loopen uiteen in eene plus- en minusreeks.* En eene plusreeks zonder minusreeks is onmogelijk; $1 + n$ onderstelt vanzelf $1 - n$; vandaar, dat de liefde niet wezen kan zonder den haat.

Daarom wordt er dan ook in de Heilige Schrift van God den Heere gezegd, dat Hij haat. Deut. 16 : 22: „Gij zult u geen opgericht beeld stellen, hetwelk de Heere uw God haat." Zach. 8 : 17: „Denkt niet de een des anderen kwaad in ulieder hart, en hebt een valschen eed niet lief; want al deze zijn dingen, die Ik haat, spreekt de Heere." Mal. 1 : 3: „Nochtans heb Ik Jakob liefgehad, en Ezau heb Ik gehaat." Openb. 2 : 15 zegt de Christus tot de gemeente van Pergamus: „Alzoo hebt ook gij, die de leering der Nicolaïeten houden, hetwelk Ik haat." Cf. voorts de Concordantie in voce.

De haat is dus niet alleen aanwezig in den zondigen mensch, maar evenzeer in God. Adam in het paradijs bezat niet enkel liefde, maar ook haat. Had hij maar meer haat gehad jegens Satan, hij ware niet gevallen. Als Eva bij haar noodlottigen dialoog zich maar terstond met haat van de slang had afgekeerd, zij ware behouden gebleven.

Dienovereenkomstig wordt in de Heilige Schrift de haat in den mensch niet afgekeurd, maar integendeel hem tot plicht gesteld. Als den mensch geboden wordt te ἀγαπᾶν, dan volgt daaruit, naar hetgeen wij zagen, onmiddellijk, dat hem ook geboden wordt te μισεῖν. Wel wordt afgekeurd, dat men zijne vijanden haat, en wordt ons geboden: „Hebt uwe vijanden lief!" Maar *Gods vijanden moeten wij haten!* Cf. Ps. 139 : 21 en 22: „Zou ik niet haten, Heere, die U haten, en verdriet hebben in degenen, die tegen U opstaan? Ik haat hen met volkomen haat; tot vijanden zijn zij mij." Neen, dat zeggen van David moeten wij niet willen „vergoelijken", want deze woorden eeren juist hem, die ze zong, en wie ze niet meezingen wil of kan, toont juist daardoor, dat hij nog te laag staat in zijne liefde tot zijn God. Uit dat oogpunt moeten dan ook de vloekpsalmen verstaan worden. Ongetwijfeld, deze zijn eene uiting van haat, maar daardoor leggen zij juist getuigenis af van de vele en diepe liefde, die geworteld was in het hart dier zangers. Men moet niet zeggen: Die menschen hadden geene liefde; integendeel, zij hadden God lief tot in het diepste van hun hart, en daarom keerden zij zich tegen de vijanden van God en van Gods volk. En

als dan ook de Heere Jezus zegt: „Zoo wie een van deze kleinen, die in Mij gelooven, ergert, het ware hem nutter, dat een molensteen aan zijn hals gehangen en dat hij in de diepte der zee verzonken ware", dan is bij deze uitspraak het motief hetzelfde als bij de vloekpsalmen, en dan mag men niet goddeloóslijk, gelijk velen deden en doen, zeggen: „Hoe jammer, dat dit in den Bijbel staat", want juist de liefde tot God is het, die deze uitspraak postuleerde.

Mogen wij daarom uit deze vloekpsalmen, bij wijze van consequentie, deze gedragslijn voor onszelven afleiden, dat wij moeten haten wie in onze omgeving God haten? Neen, want dat weten wij niet; God wijst ze ons nu niet meer aan. Bij Israel was het duidelijk aangewezen, wie de vijanden van God en zijn volk waren. Was dit ook bij ons het geval, dan ware niet-haten lafheid. Nu is het eenvoudig uitstel van executie, dat de vloekpsalm nog niet op onze lippen leeft. Straks, als het κρῖμα τοῦ θεοῦ openbaar wordt, gelijk het bij Israel was, in den dag des oordeels nl., dan zullen de gezaligden in den hemel haten den Satan met zijne engelen en die aan zijn rijk voor eeuwig vervallen zijn. En wie zich die gezaligden denkt zonder haat in het hart, en wel een haat, die op hetzelfde peil staat als hunne liefde, die verstaat hun toestand niet. Zij zullen de absolute liefde bezitten voor God en zijn volk, maar juist daarom ook absoluten haat voor Satan en de zijnen.

In de Schrift is dus de liefde gansch wat anders dan in de wereld. Daarom is het ook zoo pertinent ongeoorloofd, onze uit de wereld meegebrachte voorstelling van liefde over te brengen op God den Heere. In de wereld hebben wij te doen met eene wederzijdsche gehechtheid, met medelijden, inschikkelijkheid, het veel voor een ander over hebben enz., altegader peripherie-vertooningen der liefde, blaadjes en vruchten van den boom der liefde, maar niet de stam en wortel. En waar men die valsche voorstelling nu niettemin toch op God is gaan overdragen, natuurlijk, daar heeft men vanzelf de Schrift weersproken en beweerd, dat alle gebazel over eene straf, die God zou vorderen, en over bloed, dat door Hem wierd geëischt, niet dan vinnige oud-Joodsche wanbegrippen waren van haat enz. Zoo heeft men feitelijk gereageerd tegen de wijze, waarop de liefde Gods in de Schrift is geopenbaard. Want dit is de hoogste openbaring van de liefde Gods geweest, dat Hij zijnen Zoon liet sterven op Golgotha.

In de Schrift hebben wij te doen met den stam en den wortel der liefde bij God den Heere. Bij God draagt de liefde dies het karakter van de Urliefde, d. w. z. van de zichzelf genoegzame liefde, en dat wel bepaaldelijk van zelfliefde. Men mag hier uit den aard der zaak niet spreken van zelfzucht, maar moet den term zelfliefde bezigen. En metterdaad, God de Heere mint niets

dan zichzelf. Als de Heere Jezus de tien geboden resumeert, dan zegt Hij: „Hebt uwen naaste lief *als uzelven.*" De zelfliefde is dus ook bij ons het uitgangspunt van en de maat voor onze liefde. De zelfliefde moet er eerst zijn, namelijk als maat voor onze liefde jegens de broederen. Die zelfliefde wil de Heere Jezus echter volstrekt niet principieel in ons fundeeren, want voorop gaat: „Gij zult den Heere uwen God liefhebben boven alles." De wortel onzer zelfliefde moet dus zijn onze liefde voor God; anders is onze zelfliefde zondig.

Vraagt men dus naar den *ordo amoris,* dan is die aldus: 1°. de liefde *voor God;* 2°. op grond daarvan de liefde *voor onszelven;* 3°. naar de mate dezer zelfliefde de liefde *voor onze naasten.* En wat is nu de eenige weg, om die zelfliefde in verband te brengen met de liefde voor God? Dit, dat wij in onszelven alleen datgene minnen, wat uit God is. Wie in zichzelven iets mint, dat niet uit God is, die zondigt. Die is zelfzuchtig. De zelfliefde is niet zondig, want zij staat niet tegenover de naastenliefde, maar zij wordt zondige zelfzucht, als zij staat tegenover de liefde voor God en in strijd komt met de liefde voor den naaste. Zelfverloochening, in den waren zin van het woord, het opgeven der liefde voor zichzelf, is dan ook in de eerste plaats niet de verloochening van onszelven voor den naaste, maar voor God. Bovenal geldt dit, waar er strijd komt tusschen onze ψυχή en God; dan luidt de eisch van Jezus: εἴ τις ἔρχεται πρός με καὶ οὐ μισεῖ τὴν ἑαυτοῦ ψυχήν, οὐ δύναται εἶναί μου μαθητής. Hoe moet ik dit verstaan, dat ik in mijzelven alleen moet minnen wat Godes is? Moet ik dan alleen de werkingen des Heiligen Geestes in mij liefhebben? Neen, ook mijn lichaam, mijne ziel, mijne gaven en vermogens, het is alles Godes; en dat alles is geconcentreerd in mijn *ik* als het centrale leven, dat alles beheerscht. Daarom moet dat *ik* gemind als een kind van God. Wie deze heerlijke overtuiging in zich heeft, dat hij een kind van God is, en dat kind van God in zich niet liefheeft, die doet te kort aan zijne liefde voor God.

Doch keeren wij terug tot de liefde bij God den Heere. Wij moeten bij *onze* liefde beginnen met onszelven; en wij zijn naar Gods beeld geschapen; dus is ook in het Urbild, in God zelf, de zelfliefde het eerste, en eerst daaruit kan opkomen de liefde voor het creatuur. Ligt echter achter de zelfliefde van het schepsel nog het eerste groote gebod, dat valt bij God den Heere weg. De absoluutheid van het wezen Gods brengt met zich, dat de zelfliefde bij Hem het uitgangspunt is van al zijne liefde en dat daar niets achter ligt.

Bij God is er dus maar éene tegenstelling, nl. van de liefde voor zijn creatuur en zijne zelfliefde. Bij den mensch vonden wij echter vroeger tweeërlei tegenstelling, nl. van zijne zelfliefde met de liefde voor God en met de naastenliefde. (Over de innergöttliche Liebe spreken wij hier niet; die krijgen wij bij de Triniteit.)

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

In God is de liefde zelfliefde. In God toch is het bewustzijn van de volkomenste volmaaktheid, van de hoogste schoonheid, van de zuiverste heiligheid. En als nu ook de aandrift van Gods hart, als ik mij zoo mag uitdrukken, zich richt op het summum bonum, verum, pulchrum, sanctum, waar zal Hij dat anders vinden dan in zichzelven? Daarom kan ten principale de aandrift, *de liefde Gods zich alleen op zichzelven richten, omdat Hij het volmaakte Wezen is.*

Als er nu een creatuur ontstaat, dan mint God dat creatuur, omdat het *zijn* creatuur is en er iets inzit van zijn verum, zijn bonum, zijn pulchrum, zijn sanctum, dat Hijzelf er in plantte en alleen voorzooverre die goudkorrelen er in glanzen. En ontstaat er in dat creatuur daarentegen eene werking, waardoor dat goud wordt verdonkerd en verdorven, zou Hij dan niet haten wat die verstorende werking veroorzaakte? Dat is in God de ἀγάπη, die zich in zichzelve verheugt en in zijn schepsel mint wat daarin van zijn eigen heerlijk wezen is ingeschapen.

[Men beginne dus bij de prediking der vloekpsalmen altoos met de liefde, om de diepte dier liefde juist in die psalmen op te sporen.]

Nu heeft God de Heere in den mensch niet alleen beminnelijkheid gelegd als een goudkorrel, dien Hij in zijn creatuur uitstrooit, die dan bij dien mensch zou zijn id quod a Deo amatur, maar ook in de engelen- en menschenziel ingeschapen den trek, dat hunne liefde uitgaat naar hetzelfde, waarnaar Gods liefde uitgaat. Dientengevolge richt zich in den mensch in statu integro de liefde, die in hem is, op al datgene, wat èn in zichzelf èn in den naaste van God is, uitstraalt en doorschijnt. Zoo krijgen wij ook hier de telkens wederkeerende relatie, dat in God de Urliebe is en dat Hij is de bron van de liefde, die in het schepsel is.

Om deze relatie nu komt heel de schepping voor in het beeld van een groot huisgezin. Als er sprake van is, dat de Christus heenging, om plaatse te bereiden voor de zijnen, dan is dit eene beeldspreukige uitdrukking voor een kosmisch leven met God tot centrum, door wien alles vastgehouden wordt. Gelijk de apostel het uitdrukt, dat de liefde de band is der volmaaktheid, ... ἀγάπην, ὅ ἐστιν σύνδεσμος τῆς τελειότητος (Col. 3 : 14); hetgeen niet zeggen wil, dat de liefde eene macht is voor ons, om ons tot volmaaktheid te brengen, maar dat de ἀγάπη, die uit God uitgaat en in zijn schepsel invloeit, het cement is, waardoor het kosmische leven èn in zichzelf èn met God als centrum in volmaaktheid wordt saamgehouden.

En dat nu de apostel zegt: ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν, het drukt uit, dat er in God niet, behalve vele andere dingen, óok liefde is, en dat dus de liefde een deel is van Gods wezen; neen, maar totus Deus charitas est; er is niets in God, dat niet volkomenlijk God in zijne volmaaktheid bemint. Er is in God geene

tegenstelling tusschen eene zekere aandrift der liefde en eene andere aandrift der liefde, maar Hij *is* Liefde. Hij is de eeuwige Zelfliefde. En in die eeuwige zelfliefde is Hij zelfgenoegzaam. De kosmos is dus niet door God geschapen, om zijne liefde te kunnen uiten. Dan ware Hij van zijne schepping afhankelijk. Neen, die schepping is een uitvloeisel van de liefde Gods en daarom strekt God er zich met liefde naar uit. Maar nooit is Hij iets te kort gekomen, toen Hij er wel, maar de schepping er nog niet was.

Wij laten dat eeuwige liefdeleven van God in zichzelven hier verder rusten, om het bij de Triniteit uitvoerig ter sprake te brengen. Hier hebben wij alleen met de liefde Gods te doen, voorzooverre zij zich openbaart. En dat geschiedt drieërlei:

1°. Deus non solum procreat, sed etiam generat. (Wat uit God gegenereerd wordt, is zijner Goddelijke natuur deelachtig; dat bezit dus èn dien goudkorrel, waarvan wij vroeger spraken, èn tegelijk de abbildliche Liebe. Een kind van God non amabilis est tantummodo, sed etiam amans.)

2°. Deus amabilia increat.

3°. Deus infundit per Spiritum Sanctum amorem, Rom. 5 : 5.

c. Keeren wij na deze expositie van gedachten nu terug tot ons uitgangspunt, *de pericoop 1 Joh. 4 : 7—21,* dan zien wij al deze zelfde momenten ons daar ter verklaring van de liefde Gods aangegeven. Al de macht van het woord wordt gebezigd, om toch den inhoud van de *ἀγάπη* maar uit te drukken. In vers 7 wordt het *ἀγαπᾶν* viervoudig gevonden; de apostel dringt en perst blijkbaar om heel het leven der liefde te openbaren.

De bron der liefde vindt de apostel niet in ons hart; niet in zekere lex aeterna, die de liefde gebieden zou; maar in God: *ὅτι ἡ ἀγάπη ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν.* En men kan dan alleen waarlijk minnen, als men generatus est per Deum: *πᾶς ὁ ἀγαπῶν ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται καὶ γινώσκει τὸν θεόν,* waarmede onze charitas verklaard is. Daarop volgt antithetisch hetzelfde: *ὁ μὴ ἀγαπῶν οὐκ ἔγνω τὸν θεὸν, ὅτι ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν.* Met deze laatste uitspraak verdiept hij de gedachte, dat in God de bron der liefde is, door te poneeren, dat God niets dan zoodanige bron is, dat, om zoo te zeggen, de geheele God niets is dan eene springader van *ἀγάπη.*

Waarin is die macht der liefde geopenbaard? *ἐν τούτῳ ἐφανερώθη ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐν ἡμῖν, ὅτι τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἀπέσταλκεν ὁ θεὸς εἰς τὸν κόσμον, ἵνα ζήσωμεν δι' αὐτοῦ.* En hoe dit te begrijpen is? Omdat *ἐν τούτῳ ἐστὶν ἡ ἀγάπη, οὐχ ὅτι ἡμεῖς ἠγαπήσαμεν τὸν θεόν, ἀλλ' ὅτι αὐτὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς καὶ ἀπέστειλεν τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἱλασμὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν.* De zending van den Zoon is eene uitwendige openbaring van Gods liefde. Daar hadden wij het niet op aangelegd. Wij

hadden, juist omgekeerd, alles gedaan om te maken, dat God ons haten zou, om alle amabiliteit voor God te verliezen. De absolute zonde is dan ook het volkomen ophouden van amabilis voor God te zijn. En het amabilis voor God zijn houdt gelijken tred met het God minnen. In ons was dus de ἀγάπη tot God verminderd, ja, in beginsel gansch in haat omgezet. Eerst zóo wordt het duidelijk, hoe de bron van alle ἀγάπη in God moet zijn, in God, die niet ons heeft geduld, die niet ons met een medelijdenden blik heeft aangezien, maar die ons het allergrootste en machtigste blijk zijner liefde heeft geschonken en geopenbaard, namelijk zijnen eengeboren Zoon. Gods liefde is dus gegrond in zijn welbehagen; Hij mint ons om zijns zelfs wil, omdat wij zijne schepselen waren, *opdat* Hij ons amabilis zou maken. Waarom het dan vervolgens ook in vs. 11 luidt: ἀγαπητοί, εἰ οὕτως ὁ θεὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς, καὶ ἡμεῖς ὀφείλομεν ἀλλήλους ἀγαπᾶν. Neen, dat wil niet zeggen: Als God nu zoo lief is voor ons, dan moeten wij ook lief zijn voor onze naasten; maar: omdat God u liefheeft *en dien ander* liefheeft. De ἀγαπητοί zijn hier kinderen Gods. God mint A en God mint B, daarom moet A ook B minnen. De keuze onzer liefde moet zich niet Pelagiaansch naar eigen willekeur richten; wij mogen niet vragen, wie ons aanstaat; maar dit zij de vraag: Wie worden door God gesteld tot voorwerpen voor onze liefde? Die moeten wij liefhebben, anders hebben wij God niet lief.

In vers 12 en 13 hebben wij dezelfde gedachte als in Rom. 5 : 8 („Maar God bevestigt zijne liefde jegens ons, dat Christus voor ons gestorven is enz.), nl.: θεὸν οὐδεὶς πώποτε τεθέαται· ἐὰν ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν μένει καὶ ἡ ἀγάπη αὐτοῦ τετελειωμένη ἐν ἡμῖν ἐστίν. ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι ἐν αὐτῷ μένομεν καὶ αὐτὸς ἐν ἡμῖν, ὅτι ἐκ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ δέδωκεν ἡμῖν. God maakt ons beminnelijk. Waardoor? Doordat Hij ons geeft van zijn πνεῦμα, want dat πνεῦμα is het summum verum, bonum, sanctum, dat is dus hetgeen amabilis maakt voor God, en dies ook amabilis maakt voor menschen, die eenzelfde liefdeleven doelachtig zijn.

In vs. 19 wordt het uitgangspunt opnieuw opgevat: ἡμεῖς ἀγαπῶμεν, ὅτι αὐτὸς πρῶτος ἠγάπησεν ἡμᾶς. Waarop dan vanzelf in vs. 20 en 21 weer volgt: ἐάν τις εἴπῃ ὅτι ἀγαπῶ τὸν θεόν, καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ μισῇ, ψεύστης ἐστίν· ὁ γὰρ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ὃν ἑώρακεν, τὸν θεὸν ὃν οὐχ ἑώρακεν οὐ δύναται ἀγαπᾶν. καὶ ταύτην τὴν ἐντολὴν ἔχομεν ἀπ' αὐτοῦ, ἵνα ὁ ἀγαπῶν τὸν θεὸν ἀγαπᾷ καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ. En datzelfde verband wordt nu zoo sterk mogelijk nog eens geïndiceerd in de feitelijk nog bij cap. 4 behoorende verzen 1, 2 en 3*a* van cap. 5: πᾶς ὁ πιστεύων ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστός, ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται, καὶ πᾶς ὁ ἀγαπῶν τὸν γεννήσαντα ἀγαπᾷ καὶ τὸν γεγεννημένον ἐξ αὐτοῦ. ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι ἀγαπῶμεν τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ, ὅταν τὸν θεὸν ἀγαπῶμεν καί τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ ποιῶμεν. αὕτη γάρ ἐστιν ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ, ἵνα τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρῶμεν. God is de γεννήσας, die zondaren maakt

tot zijne kinderen en hun den Heiligen Geest geeft in Christus' gemeenschap. Wie nu den γεννήσας mint, mint eo ipso ook τὸν γεγεννημένον ἐξ αὐτοῦ, hetgeen evenzeer op hemzelf als op de anderen slaat. Het kind van God mint Gods kind in zichzelf en mint ook Gods kind in den broeder.

---

3. φῶς.

a. In 1 Joh. 1 : 5 lezen wij: καὶ ἔστιν αὕτη ἡ ἀγγελία ἣν ἀκηκόαμεν ἀπ' αὐτοῦ καὶ ἀναγγέλλομεν ὑμῖν, ὅτι ὁ θεὸς φῶς ἐστὶν καὶ σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμία. We hebben hier te doen met eene antithetische uitdrukking, waarin wij zien, dat met het φῶς ἐστίν weer wordt uitgedrukt het begrip van de totaliteit: *God is geheel licht*, gelijk God geheel liefde is; geheel zijn wezen is het licht, gelijk tevens de bron van alle licht. Ware God niet geheel licht, dan zou dat andere deel, dat niet φῶς was, σκοτία moeten wezen, maar σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμία.

En gelijk Hij φῶς ἐστίν, zoo ook wordt van Hem uitgesproken, *dat het licht zijne levenssfeer is*, als ik het zoo mag zeggen: het element voor het leven Gods, waarin Hij zich baadt. 1 Tim. 6 : 16: ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν, φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον. Immers, juist in dat οἰκῶν schuilt de voorstelling van de sfeer, het element, waarin iemand zich beweegt. Waar ik dus spreek van het Goddelijke levenselement, daar is dit de voorstelling van de Heilige Schrift: God woont in een Goddelijk aureool, in een glans des lichts. Eene gedachte, welke ook in het 7de vers van 1 Joh. 1 wordt uitgesproken: ἐὰν δὲ ἐν τῷ φωτὶ περιπατῶμεν ὡς αὐτός ἐστιν ἐν τῷ φωτί κ. τ. λ.

In Jac. 1 : 17 vinden wij het *causale* begrip: πᾶσα δόσις ἀγαθὴ καὶ πᾶν δώρημα τέλειον ἄνωθέν ἐστιν καταβαῖνον ἀπὸ τοῦ πατρὸς τῶν φώτων. Op deze uitdrukking moeten wij even letten, want exegetisch rijst hierbij de vraag, of πατὴρ τῶν φώτων is te verstaan van de starrenwereld, „de Creator van het firmament", of wel beduidt: de God en Vader, die generans, bron en oorsprong is van al die creaturen, waarin φῶς aanwezig is in geestelijken zin. In verband hiermee hebben wij te letten op het volgende: παραλλαγὴ ἢ τροπῆς ἀποσκίασμα. Dit toch wijst juist op de hemelbollen. De zon, de maan en de starren hebben wel παραλλαγή; die wisselen wel, zooals zij zich aan ons oog voordoen. De zon komt op en verdwijnt weer; daar is dus wel een τροπῆς ἀποσκίασμα. De maan heeft eerste kwartier, volle maan etc. Het aspect der hemelbollen is 's middags heel anders dan 's avonds, 's avonds heel anders dan 's morgens enz. Daar is dus altegader verandering. Maar God kent die verandering niet. Juist omdat Hij de πατὴρ van al die φῶτα is, is Hij niet aan die παραλλαγή onderworpen, want Hijzelf

heeft ze gegeven aan zijn creatuur, cf. Gen. 1, ten teeken voor het menschelijke leven. Deze plaats doelt dus wel degelijk op God als bron en oorzaak van al de natuurlijke hemellichten. Daarom is hier nog niet van een „sterregod" sprake! Dat zullen wij wel zien bij de verdere bespreking, want er bestaat tusschen het uitwendige en het innerlijke licht niet alleen symbolische, maar ook reëele samenhang.

Wij hebben dus bereids drie dingen te constateeren: 1°. God is τὸ φῶς; 2 . Hij is ook ἐν φωτί; en 3°. Hij is het lumen luminans, het lumen causans, de πατὴρ τῶν φώτων.

In verband hiermee moeten wij ook letten op Psalm 36 : 10: כִּי עִמְּךָ מְקוֹר חַיִּים בְּאוֹרְךָ נִרְאֶה־אוֹר, dat geheel herinnert aan 1 Joh. 1, want ook in dit Johanneïsche verband was in den aanvang gesproken van hetgeen men getast had van het woord τῆς ζωῆς. Zoo ook staan hier חַיִּים en אוֹר parallellistisch naast elkaar. God is de bron van het leven en de fontein van het licht. En gelijk wij nu alleen kunnen liefhebben, als de liefde Gods in ons wordt uitgestort, zoo kunnen wij ook het licht alleen in zijn licht aanschouwen; *wij kunnen alleen zien, omdat Hij de* πατὴρ τῶν φώτων *is*. Niet alleen dus obiectief, maar ook wel terdege subiectief is God voor zijn creatuur de bron van het licht.

Psalm 43 : 3: שְׁלַח־אוֹרְךָ וַאֲמִתֶּךָ הֵמָּה יַנְחוּנִי is van gelijke strekking en, gelijk we later zien zullen, ook om eene andere reden hoogst belangrijk, vooral om het וַאֲמִתֶּךָ. Het is de bede van den psalmist: „God zende zijn licht", omdat eerst dan het licht voor zijne ziel wordt geboren.

Psalm 27 : 1: יְהוָה אוֹרִי וְיִשְׁעִי מִמִּי אִירָא.

Op gelijke wijze wordt die gedachte uitgesproken in Psalm 139: Als ik in de duisternis ben, dan is die duisternis nog een licht voor God, en voor Hem licht de nacht als de dag; cf. vs. 11 en 12. Voor een glimworm wordt het nooit nacht, want die is „φωσφόρος". Maar voor alles, wat zijn licht van een ander heeft, kan het nacht worden. Wordt het nu reeds voor de zon nooit nacht, veel minder voor God, die αὐτὸς φῶς ἐστίν, ὁ φωσφόρος bij uitnemendheid, het eenige absolute φῶς, die het licht in zichzelven draagt. Van deze waarheid geeft Psalm 139 in de genoemde machtige uitdrukkingen eene teekening.

Psalm 90 : 8: Gij stelt onze ongerechtigheden voor U, onze heimelijke zonden in het licht uws aanschijns. Een zondaar doet al wat hij kan, om zijne zonden in de σκοτία te zetten, zoodat geen mensch er iets van ziet en hijzelf ze vergeet en nu voorts maar begeert, dat God ze ook wil vergeten. Maar dat kan niet, want God is niet afhankelijk van eenig licht buiten Hem. Waar Hij ook komt, daar werpt Hij zijn eigen licht voor zich uit en doopt in den glans van dat licht alle ding, dat Hij komt bezien.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Micha 7 : 8: Wanneer ik in duisternis zal gezeten zijn, zal mij de Heere een licht zijn.

Zie voorts nog Psalm 97 : 11 en vele andere plaatsen in het Oude Testament, welke doelen op de gemeenschap met God. Als God op onzen weg verschijnt en zich aan ons openbaart, dan ontmoeten wij den glans van zijn licht: ziet-daar de gedachte.

Nu hebben wij, in verband met dit alles, bovendien nog te letten op die uitspraken der Heilige Schriftuur, waar van den Christus gezegd wordt, dat Hij is τὸ φῶς. Reeds in de profetie was dit geaccentueerd, waar gezegd was: „Het volk, dat in duisternis wandelt, zal een groot licht zien; degenen, die wonen in het land van de schaduwe des doods, over dezelven zal een licht schijnen." (Jes. 9 : 1.) Vooral in 2 Sam. 23 : 4 wordt hierop bijzondere nadruk gelegd, als de Messias wordt voorgesteld als het morgenlicht: „En Hij zal zijn gelijk het licht des morgens, wanneer de zon opgaat, des morgens zonder wolken, wanneer van den glans na den regen de grasscheutjes uit de aarde voortkomen."

Datzelfde vinden wij ook in het Nieuwe Testament. Terstond reeds bij Simeon, Luk. 2 : 32: „Een Licht tot verlichting der heidenen en tot heerlijkheid van uw volk Israel." Wat daar nog eenvoudig uit de profetie is overgenomen, verkrijgt in den proloog van het Evangelie van Johannes een sterk geaccentueerd karakter. In het 1ste hoofdstuk is ὁ λόγος eigenlijk identiek met τὸ φῶς. In vers 5 luidt het dan: καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν. In vers 6 en 7 wordt, in een tusschenzin, van Johannes den Dooper gezegd, dat hij gekomen was εἰς μαρτυρίαν, ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός. Waarbij dan in vers 8, ter voorkoming van verwarring, wordt gezegd, dat hij οὐκ ἦν τὸ φῶς, maar alleen had te μαρτυρεῖν περὶ τοῦ φωτός. In vers 9 wordt dan de oorspronkelijke zin weer opgevat en van den Christus gezegd: ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν. En dat laatste geldt niet alleen in, maar ook vóór zijne incarnatie; immers, de schrijver vangt eerst in het 14de vers met de incarnatie aan; wat daaraan voorafgaat, wordt beheerscht door het ἐν ἀρχῇ van vers 1. De Christus is τὸ φῶς van den kosmos, van de ἄνθρωποι. Alle licht dus, dat er in de wereld bestaat, is zijn licht, het licht van den Tweeden Persoon in de Drieëenheid. Wij hebben hier ten principale te doen met den λόγος, en van dien λόγος wordt identisch gezegd, dat Hij is τὸ φῶς, omdat Hij is ὁ θεός.

Waar de Christus in zijne incarnatie optreedt, vinden wij dezelfde gedachte door Hem uitgesproken. Joh. 3 : 19 zegt Hij: αὕτη δέ ἐστιν ἡ κρίσις, ὅτι τὸ φῶς ἐλήλυθεν εἰς τὸν κόσμον καὶ ἠγάπησαν οἱ ἄνθρωποι μᾶλλον τὸ σκότος ἢ τὸ φῶς· ἦν γὰρ αὐτῶν πονηρὰ τὰ ἔργα. In verband met wat wij in Joh. 1 lazen, moeten wij hierbij opmerken, dat dit φῶς niet doelt op de leer of prediking of op het

leven van Jezus, maar zeer bepaaldelijk den Christus zelven als den geïncarneerden λόγος aanduidt. Hetgeen bevestigd wordt in Cap. 8 : 12, waar Jezus zegt: ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου. Zoo ook in Cap. 9 : 5: ὅταν ἐν τῷ κόσμῳ ὦ, φῶς εἰμὶ τοῦ κόσμου. Cap. 12 : 46: ἐγὼ φῶς εἰς τὸν κόσμον ἐλήλυθα, ἵνα κ.τ.λ., en in meer andere plaatsen.

En inzoover de Christus de κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας is, en de zijnen éene plante worden met Hem, inzooverre, maar inzoover ook alleen, wordt van de kinderen Gods gezegd, dat zij in de wereld als lichten staan. In Matth. 5 : 14 wordt van hen letterlijk dezelfde uitdrukking gebezigd, die eerst gebezigd was van den Christus (ὑμεῖς ἐστὲ τὸ φῶς τοῦ κόσμου), iets, wat natuurlijk alleen kan en mag verstaan worden uit kracht van het organisch verband, waarin de geloovigen met Christus als hun Hoofd vereenigd zijn als zijne μέλη. De geloovigen zijn als het ware de geleiders, waarlangs het licht van Christus uitstraalt in de wereld. Het is daarom, dat zij in Luk. 16 : 8 υἱοὶ τοῦ φωτός, kinderen des lichts, geheeten worden. In Christus alleen is het licht in essentieelen zin; in hen is het afgeleid. Niet, dat zij producten van het licht zijn; in dien zin mag de uitdrukking niet verstaan worden; maar zij zijn dragers van het licht, gelijk het kind het beeld van zijn vader draagt.

In Joh. 12 : 36 wordt dezelfde gedachte van den organischen samenhang van alle zijden toegelicht: ὡς τὸ φῶς ἔχετε, πιστεύετε εἰς τὸ φῶς, ἵνα υἱοὶ φωτὸς γένησθε. Er zijn dus twee dingen: 1°. φῶς ἔχουσιν; ze staan niet productief, maar receptief tegenover het licht; 2°. zij moeten ook εἰς τὸ φῶς πιστεύειν; zij moeten dus het geschonken licht ook metterdaad accepteeren. Waar die twee samen gevonden worden, daar zijn zij nu ook υἱοί, τέκνα, τοῦ φωτός.

In Efez. 5 : 8 wordt die samenhang van de geloovigen en Christus, in betrekking tot het licht, aldus uitgedrukt: Gij zijt licht, ja, maar alleen ἐν κυρίῳ. Hierbij zijn met 1 Thess. 5 : 5 (πάντες γὰρ ὑμεῖς υἱοὶ φωτός ἐστε) nog tal van andere plaatsen te vergelijken, maar nieuwe gedachten leveren die niet op. De genoemde mogen dus volstaan. Ze wijzen er alle op, dat in den Logos het licht essentieel en primordiaal is, in de geloovigen daarentegen afgeleid, in organisch verband met den κύριος.

Tot dusverre vonden wij derhalve deze drie gedachten:

1°. *God* is het Licht; in Hem is de bron van alle licht, zoodat uit Hem alle licht uitstraalt.

2°. In den *Messias*, die God is, woont het licht; Hij is het Licht der wereld en geeft het licht.

3°. De *geloovigen* nemen het gegeven licht in zich op, behouden het in organisch verband met den Christus, en zijn, inzooverre zij het behouden, op hunne beurt het licht der wereld.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

b. Na deze gegevens rijst nu de vraag, *wat wij onder dat licht te verstaan hebben.*

α. Bij de beantwoording dezer vraag moeten wij uitgaan van het licht, gelijk wij dat kennen. Als men nu, geheel afgescheiden van ons tegenwoordig onderwerp, de vraag stelt: *Wat is licht?* dan is er geene andere definitie te geven dan deze: *Licht is datgene, waarvan actie uitgaat, door welke het bestaan der dingen aan ons ontdekt wordt.* Als ik in eene donkere kamer kom (bij ons is er geene absolute donkerheid, omdat er altijd eenig licht doorstraalt; maar laat ik dan zeggen: in de onderaardsche holen met hunne „Egyptische duisternis"), zoodat het werkelijk zwarte nacht is, waarin men niets ontwaart, wat is dan een lucifer? Niets dan eene actie, waardoor de dingen aan mij ontdekt kunnen worden. Buiten de theologie om zal men in handboeken voor natuurkunde altoos deze definitie van licht vinden. En dat is metterdaad het eenige, wat er van te zeggen is. Het wezen van het licht blijft natuurlijk een eeuwig mysterie, precies zooals het leven en de liefde enz. Al wat wij daarvan kunnen is de uitwerking beschrijven. En het effect van het licht is geen ander dan: het ontdekken der dingen. Stelt dus, voor een oogenblik, dat er in deze schepping geen licht gekomen was, maar absolute duisternis ware gebleven, dan zouden de menschen nooit iets gezien, hoogstens iets getast, geroken of geproefd hebben, en ware dus eene voorstelling van de dingen om ons heen in absoluten zin onmogelijk gebleven.

Nu heeft men op natuurkundig gebied die actie zoeken te verklaren. De theorie van Newton was die der vonkjes, welke met eene ontzaglijke snelheid van de zon in ons oog zouden indringen, 315.000 K.M., dat is de afstand van de maan naar de aarde, per seconde. Dat was wel wat kras. Die theorie is tegenwoordig bijkans door ieder verlaten en die van Huygens tamelijk algemeen aangenomen. Dat is de theorie der ethergolven, welker bestaan louter hypothetisch is, daar niemand ze ooit waarnam. In die ethergolven zou dan door de warmte eene trillende beweging worden veroorzaakt, die zich met onmetelijke snelheid aan ons oog mededeelt, waardoor het licht wordt teweeggebracht. Daar is dan weer eene heele hypothese op gebouwd ter verklaring van de kleuren. Daarmee is natuurlijk nog niets gezegd van het wezen van het licht, maar alleen, op wat wijze de actie van het licht zich aan ons mededeelt uit de bron des lichts, namelijk de zon enz.

Diezelfde gedachte wordt voorts *overgebracht van het stoffelijke op het geestelijke leven*, waarbij men dan tot deze conclusie komt: *Er is ook in den mensch een bronnetje van licht, dat zelfbewustzijn heet.* En dat dit ook den naam van licht kan dragen, is, omdat er eene actie van uitgaat, waardoor de dingen zich in 's menschen geest ontdekken. Mijn bewustzijn toch ontdekt mij de dingen, die

in de wereld van mijn binnenste zijn, in mijne overleggingen, in mijne gedachten, ja, verder nog, het ontdekt mij ook de dingen, die in andere menschen zijn, hunne gedachtenwereld, de zedelijke wereldorde enz. Is dat bewustzijn weg, dan is alles weg. Bijvoorbeeld in den nacht, als er een dompertje op zit; alleen glimt het dan nog wat in de droomen. Het bewustzijn vervult dus in de wereld der onzienlijke dingen dezelfde rol als de zon in de wereld der ὅρατα, het ontdekt, verheldert, verklaart ons de dingen, doordat het zijn licht over die dingen doet uitgaan.

Wel opmerkelijk is hierbij, wat de Heere Jezus zegt in Luk. 11 : 34: ὁ λύχνος τοῦ σώματός ἐστιν ὁ ὀφθαλμός σου κ.τ.λ. Eene kaars is hier hetzelfde wat zooeven de lucifer was, namelijk het middel, waardoor de dingen ontdekt worden. Alleen als mijn oog opengaat, zie ik mijn lichaam. En met dat oog mijns lichaams correspondeert van binnen mijne ziel. Als ik een paard zie, dan ziet mijn oog dat niet; in dat oog is maar een beeld; maar mijn bewustzijn ziet het. Wie „van zichzelven" is, wie zelfs maar staroogt, ziet niets. Het „opmerken" moet er dus bijkomen; dat is het eigenlijke waarnemen door het communicatiemiddel van mijn oog. Het oog is de verbinding tusschen het licht van buiten en het licht van ons bewustzijn. *Het uitwendige en het inwendige licht zijn dus eigenlijk niet meer te scheiden.* Dat is, wat ik zooeven meende, toen ik sprak van een niet maar symbolisch, doch reëel verband tusschen beide. 't Is niet alleen bij wijze van vergelijking, dat er samenhang is: gelijk eene kaars is in de uitwendige wereld, zoo is mijn bewustzijn in mij; neen, maar er is reëele samenhang, omdat het waarnemen van een object door het reëele licht onmogelijk is, tenzij zich daarbij voege het licht van mijn bewustzijn. Is het bewustzijn weg, dan is vanzelf ons heele wezen in en om ons in duisterheid. Maar ook als het oog διπλοῦς is, als er twee velletjes op zitten, als er katarakt op is (en daar past Jezus het hier speciaal op toe: een ἁπλοῦς oog, een oog met één velletje, is goed, maar anders is het πονηρός), dan is ook het gansche lichaam duister, dan merkt men van het heele lichaam niets op.

Het zeggen: ὁ θεὸς φῶς ἐστίν duidt er ten principale dus op, *dat God is een zelfbewust wezen.* Er is in Hem geene σκοτία, d. w. z. Hij is *absoluut zelfbewust*, want er is niets in Hem, dat niet door het licht van zijn oog ontdekt wordt.

Gansch anders dus dan men gewoonlijk beweert, doelt het φῶς bij God ten principale niet op zijne heiligheid, maar op zijn zelfbewustzijn.

Diezelfde gedachte, dat het licht strekt om te ontdekken, vinden wij overvloedig in de Schrift uitgesproken. Reeds in Luk. 11 : 34, zooeven genoemd, maar meer nog in Efez. 5 : 13: τὰ δὲ πάντα ἐλεγχόμενα ὑπὸ τοῦ φωτὸς φανεροῦται· πᾶν γὰρ τὸ φανερούμενον φῶς ἐστίν. In vers 11 en 12 was gesproken van de

κρυφῇ en van de ἔργα τὰ ἄκαρπα τοῦ σκότους. En nu wordt in vers 13 als het ware letterlijk de definitie, die de natuurkundigen van het licht geven, overgenomen, natuurlijk in geestelijken zin.

[Uit wat in vers 14 volgt, is duidelijk, dat men bij het prediken over dezen tekst niet heeft te handelen van de vreugde, die ons gewordt, als het licht van Christus (wat dan natuurlijk zou bedoelen de door Hem verworven zaligheid) over ons hart opgaat, maar dit aan de gemeente heeft te verkondigen: Als Christus zijn licht over ons doet opgaan, daar wij van onszelven duister zijn, dan wordt ons onze zonde ontdekt, en daarnaast ook wat God de Heere in zijn genadig bestel tot wegneming van die zonde heeft gewrocht.]

Deze zelfde gedachte wordt op andere wijze uitgedrukt in Luk. 2 : 32: φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν, namelijk om weg te nemen het κάλυμμα, dat op het oog der volken ligt. Waar een κάλυμμα over ligt, dat is bedekt en wordt dus niet gekend. Het φῶς neemt dat κάλυμμα weg, zoodat de zaak „ont-dekt" en daarmee kenbaar wordt.

In gelijken zin zegt Joh. 1 : 9 van het φῶς ἀληθινόν, dat het φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, die anders natuurlijk ἐν τῇ σκοτίᾳ zou zijn, zoodat hij ontdekt èn het leven in zichzelven èn het leven om hem heen.

De φανέρωσις en de ἀποκάλυψις, de twee hoofdvormen, waarin de openbaring in de Heilige Schrift voorkomt, worden dan ook altijd voorgesteld als het effect en de werking van het licht. Vandaar dan ook het begrip van het φωτίζειν en den φωτισμός als genadegave van den Heiligen Geest aan Gods kinderen. Toch wachte men zich hier voor misverstand! Dat wil toch niet zeggen, dat aan Gods kinderen zekere waarheden of kundigheden worden medegedeeld; neen, maar de φωτισμός is innerlijk wat de φανέρωσις uitwendig is. De φανέρωσις en ἀποκάλυψις stellen de dingen objectief aan ons voor; de φωτισμός brengt het rechte φῶς in ons menschelijk bewustzijn aan, dus subjectief. Het drukt dus uit, dat er in den geloovige wel een „redelicht" was, gelijk men het wel heeft genoemd, maar dat alleen verlicht was voor de waarneming van allerlei natuurlijke dingen, doch gesloten voor den dieperen grond der geestelijke zaken; dat wordt nu van zijn κάλυμμα ontdaan, ontdekt.

β. Thans komen we toe aan de vraag, of, naardien het φῶς moet opgevat in den zin van zelfbewustzijn, hiermee dan de ethische beteekenis is uitgesloten. Er is toch een algemeen besef, dat, als er gesproken wordt van God als een Licht, zulks ook doelt op de heiligheid Gods, dus in ethischen zin, gelijk bijvoorbeeld in het bekende Gezang 83, „Bede om geloof en heiligheid":

„God, enkel Licht,
Voor wiens gezicht
Niets zuiver wordt bevonden" enz.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Daar is niets op tegen. Men mag het zeer zeker *ook ethice* verstaan. Mits men daar maar niet mee beginne. Het mag geen uitgangspunt wezen; dat blijft „het ontdekken van het anders onbekende". Maar *is dat uitgangspunt zuiver genomen, dan is het zelfs noodzakelijk, τὸ φῶς ook in ethischen zin te verstaan.*

Dit wordt aanstonds duidelijk, indien wij eerst acht geven op τὸ φῶς in onszelven. Nemen wij dat nu eens niet als afgeleid, maar op zichzelf, als een eigen licht, en bovendien zonder uiterlijke stoornis, dus, zooals God den mensch schiep, dan immers was dat licht het gansche persoonlijk leven van den mensch doorglanzend en verlichtend. Zonder stoornis zou uit den aard der zaak dat licht zijne helderheid zijn blijven uitstralen. Maar door de zonde is er stoornis gekomen, het licht is verdonkerd, en heel het innerlijk bestaan van den mensch is mee verstoord. Zonder stoornis werkt ons oog, genomen als bron van licht, volkomen zuiver. Maar wordt het oog krank, dan wordt het onhelder. Niet als het duister, neen, maar eerst als het πονηρός wordt. Zoo nu ook is het met ons innerlijk licht. Aan dat licht kan nimmer de werking van het licht benomen worden. Maar wel kan men zulk eene stoornis aanbrengen, dat de doorwerking van het licht gestuit wordt. Alle verdonkering van ons innerlijk bestaan is altoos een gevolg daarvan, dat ons innerlijk wezen gestoord wordt. Nu is alle stoornis van ons innerlijk wezen uitteraard zondig. Het is dus de zonde, die de volle werking van het φῶς binnen in ons verbreekt. En vandaar, dat φῶς ook eene ethische beteekenis kon erlangen.

> [Stel ik mij een kind van God voor in den staat der gelukzaligheid, dan zal in dat kind van God het φῶς altoos helder werken. Het bewustzijn blijft zeer zeker menschelijk, maar al wat aan de doorstraling van het licht bij den zondaar in den weg staat, is in den staat der gelukzaligheid bij Gods kinderen weggenomen, omdat er geene verstoring van hun innerlijk wezen meer kan plaatsgrijpen.]

Brengen wij dit nu op den Heere onzen God over, dan ligt in de uitspraak, dat God τὸ φῶς ἐστίν, en dat er gansch geene σκοτία in Hem is, dit uitgesproken, dat *in God nooit iets plaats had noch kan plaatshebben, dat zijn innerlijk wezen abnormaal maken en verstoren zou.* En wat is nu *heiligheid* anders dan het volkomen en constant aan zichzelf gelijk blijven, het afweren van alle vreemde invloeden, en het „zuiver" zijn? De begrippen „zuiver" en „heilig" zijn volkomen identisch; „zuiver" geeft het negatieve, „heilig" het positieve begrip weer. Maar gezamenlijk komt het dan toch hierop neer, dat noch uit God zelf noch van buiten iets kan voortkomen, of actie oefenen, waardoor God anders worden zou dan Hij is.

Trekken wij deze tegenstelling iets verder door, dan komt er nog een nieuw

moment bij. Waar namelijk het φῶς niet gewild wordt, daar zoekt men opzettelijk de σκοτία op. Het φῶς toch heeft de eigenschap, om altoos de volle veraciteit en realiteit te toonen. Daardoor wordt natuurlijk die mensch gehinderd, die bij den glans van dat licht ziet, hoe zijn innerlijk wezen eigenlijk zijn moet, en hoe het werkelijk is, omdat hij zondigt. Vandaar het eigenaardige verschijnsel, dat de mensch dat zondige liefst in het donker doet. Als een kind iets goeds doet, dan is het, zelfs te veel, geneigd zulks rond te bazuinen en „aan het licht te brengen". Maar zijne booze stukjes verbergt het liever. Zoo blijkt er connexiteit te bestaan tusschen het licht en onze heiligheid, zoowel als tusschen de σκοτία en onze zondige werken. Dit verklaart ook wat de Schrift zegt van de werken des nachts en des daags. Bij verkeerde handelingen ontstaat in ons de lust, om opzettelijk de σκοτία om ons heen te laten legeren. Des nachts komt de ure van den dronkaard, den dief, den moordenaar en den wellusteling. Ja, zelfs in de dierenwereld is eenzelfde onderscheid op te merken; denkt maar aan de symbolische schildering uit Ps. 104 : 20—23: „Gij beschikt de duisternis en het wordt nacht, in denwelken al het gedierte des wouds uittreedt: de jonge leeuwen, briesschende om een roof en om hunne spijs van God te zoeken; de zon opgaande, maken zij zich weg, en liggen neder in hunne holen. De mensch gaat dan uit tot zijn werk en naar zijn arbeid, tot den avond toe." Alleen de mensch en de aan den mensch geacclimatiseerde dieren zoeken het licht des daags; de nacht is voor het wilde roofdier. Zoo maakt de Heere Jezus het onderscheid tusschen de kinderen Gods, die „des daags" zijn, en de wellustelingen van den nacht.

Effective wordt deze beschouwing van het licht dus door den mensch in practijk gebracht. *Hier schuilt ook het verband tusschen* φῶς *en* ἀλήθεια *aan de eene en* σκοτία *en* ψεῦδος *aan de andere zijde.* De ψεῦδος is de σκοτία, die de mensch opzettelijk over zich en zijne daad tracht te werpen. Is die leugen er niet, dan is er natuurlijk φῶς.

Gaat men dus van het juiste grondbegrip uit, dan komen we bij het φῶς bij wijze van consequentie vanzelf tot zijne ethische beteekenis.

De Schrift geeft ze ons in de antithese van de σκοτία. In 1 Petr. 2 : 9 is de tegenstelling zoo absoluut mogelijk genomen: ὅπως τὰς ἀρετὰς ἐξαγγείλητε τοῦ ἐκ σκότους ὑμᾶς καλέσαντος εἰς τὸ θαυμαστὸν αὐτοῦ φῶς. Hier duidt de σκοτία den geheelen toestand van den in zonden verzonken mensch aan, en τὸ φῶς het bestaan der dingen daar, waar God heerscht.

Col. 1 : 13 doelt evenzeer op onzen ganschen toestand vóór en na onze toebrenging: ὃς ἐρύσατο ἡμᾶς ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους καὶ μετέστησεν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ.

Efez. 5 : 11: καὶ μὴ συνκοινωνεῖτε τοῖς ἔργοις τοῖς ἀκάρποις τοῦ σκότους, μᾶλλον δὲ

καὶ ἐλέγχετε. Hier wordt het beeld genomen van de schimmelplant, die in kelders en andere donkere plaatsen groeit, maar zonder vruchten te dragen. ook al heeft zij een zeker bestaan. Zoo is het ook met de werken der duisternis.

Joh. 1 : 5, reeds genoemd, doelt met σκοτία op den toestand van den zondaar, en met φῶς op hetgeen in dien toestand indringt, om er den zondaar uit te redden.

Joh. 3 : 19 vv.: αὕτη δέ ἐστιν ἡ κρίσις, ὅτι τὸ φῶς ἐλήλυθεν εἰς τὸν κόσμον καὶ ἠγάπησαν οἱ ἄνθρωποι μᾶλλον τὸ σκότος ἢ τὸ φῶς· ἦν γὰρ αὐτῶν πονηρὰ τὰ ἔργα. πᾶς γὰρ ὁ φαῦλα πράσσων μισεῖ τὸ φῶς καὶ οὐκ ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς, ἵνα μὴ ἐλεγχθῇ τὰ ἔργα αὐτοῦ. Waar er stoornis in ons persoonlijk bestaan plaatsgrijpt, daar gaat het licht ons hinderen en wordt de σκοτία opzettelijk gezocht, ja, gelijk het hier zeer sterk wordt uitgedrukt, de zondaar μισεῖ het licht. Maar gelijk een kind zelfs gaarne laat weten wat het goeds gedaan heeft, ὁ ποιῶν τὴν ἀλήθειαν ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς, ἵνα φανερωθῇ αὐτοῦ τὰ ἔργα, ὅτι ἐν θεῷ ἐστὶν εἰργασμένα.

In gelijken zin wordt *de hel* ons getoekend als de antithese van τὸ φῶς, namelijk als „de buitenste duisternis". Als ik ergens een licht stel, dan is daaromheen zekere lichtkring. Maar neemt nu eene kaars, die het licht kan verspreiden, zeg ¼ K.M. ver, om het zoo sterk mogelijk te nemen. dan ontwaar ik ¼ K.M. verder van die kaars niets meer. En ga ik dan nog 12 K.M. verder weg, dan wordt het zoo volslagen donker als mogelijk is; alle denkbare invloed van het kaarslicht is opgehouden; ik ben dan niet maar in het duister, maar in de „buitenste" duisternis. Welnu, ook het licht van Gods heerlijkheid, zoowel physice als ethice, beschrijft een ontzettend grooten lichtstraal, maar er is toch ook een grens aan. Daar begint eene donkere sfeer met veel minder uitstraling, daarachter ligt eene sfeer, die nog weer donkerder is; en eindelijk komt men aan de uiterste of buitenste sfeer, waar niets meer van dien glans der heerlijkheid Gods wordt gezien. En dat is de verblijfplaats der duivelen. De daemonen worden daarom gezegd, met banden der duisternis gebonden te liggen.

In alle talen gebruikt men voorts in de sprake des gewonen levens het woord φῶς als symbool van vreugde en blijdschap. Als men treurig is, zegt men: „Het is zoo donker van binnen, zoo duister in mijn gemoed."

γ. Aan φῶς kleeft echter niet alleen eene intellectueele beteekenis, zelfbewustzijn, en eene ethische beteekenis, heiligheid, maar *ook nog eene reële beteekenis.* Deze leert ook de Schrift. Tegenover de „buitenste duisternis" toch der daemonen, stelt God de Heere voor zichzelven zijn כָּבוֹד; voorts lezen wij in Ps. 104 : 2. dat Hij zich met het licht bedekt als met een kleed; en zoo ook, gelijk wij zagen, in 1 Tim. 6 : 16, dat Hij een ontoegankelijk licht bewoont.

Dat φῶς heeft dus ook een reëel bestaan. Het is juist tegenover deze thetische realiteit, dat de σκοτία haar negatieve realiteit vertoont in de plaats der buitenste duisternis.

c. Overzien wij dus het geheel en vragen wij, teruggekeerd tot ons uitgangspunt, ὅτι ὁ θεὸς φῶς ἐστίν, wat hierdoor nu wordt uitgedrukt, dan moet geantwoord:

1°. *God is voor zichzelven gansch doorzichtig,* niet potentieel, maar actu. Wij, menschen, zijn onszelven slechts ten deele bewust. Dat is het best te merken aan ons geheugen, waarin ons verleden gephotographeerd wordt; dat verleden overziet men nooit geheel, wel eenige groote trekken of bij aangrijpende gebeurtenissen, als men innerlijk geroerd is en zoo voor den spiegel van zijn bewustzijn lang vergeten dingen trekt. Ons gansche verleden zal eerst in den dag van het laatste oordeel ten volle voor ons bewustzijn komen te staan. Bij ons is het φῶς dus slechts potentieel. Maar bij God is het actu. In God is die doorzichtigheid absoluut, het zelfbewustzijn is voor Hem algeheele doorzichtigheid van gansch zijn wezen en aanzijn. Die gedachte wordt in de Schrift aldus uitgedrukt, dat er voor Hem geen παραλλαγή is of τροπῆς ἀποσκίασμα.

2°. *In Gods wezen kan geene enkele stoornis plaatsgrijpen,* noch ook kunnen van buiten af invloeden op Hem inwerken, waardoor Hij aan zichzelven geheel of ten deele zou ontvallen: ὁ θεὸς οὐ δύναται ἑαυτὸν ἀρνήσασθαι, dat is, zichzelven ongelijk worden. En dat zichzelven eeuwig gelijk blijven is de absolute heiligheid des Heeren.

3°. *Het licht in God is eene realiteit,* zoodat Hij zijne sfeer waarin Hij leeft, zijn element waarin Hij zich beweegt, niet, gelijk wij, van elders op zich voelt aandringen, maar die uitstraalt uit zichzelven, wat dan zijne כָּבוֹד is, het licht, waarmee Hij zich bedekt.

Nu is Hij als zoodanig, maar ook omdat Hij zoodanig is, de *bron van het licht* voor alle creatuur. Dat gaat uitteraard weer drieledig door:

a. ons bewustzijn is Abbild van Gods bewustzijn;

b. het is God alleen, die het licht gaaf en zuiver kan onderhouden en de stoornis kan wegnemen; cf. wat de Schrift zegt: „die ons heeft overgezet uit de duisternis in zijn θαυμαστὸν φῶς;"

c. de realiteit van het licht is ons geheel en alleen uit God toekomend. Hij schept de כָּבוֹד voor het creatuur, opdat het daarin wandelen zou; Hij schept ook de hel, door er zijn licht aan te onthouden.

En eindelijk, de Christus als zelf God en zoo het licht in zich dragend, is τὸ φῶς τοῦ κόσμου, waardoor de σκοτία teruggedreven wordt. Hij straalt zijn

licht achteruit in de profeten en vooruit in de apostelen en de kerk des Nieuwen Testaments.

---

4. *ζωή.*

a. Het denkbeeld, waarmede wij thans te doen hebben, vinden wij uitgedrukt in het eerste artikel onzer belijdenis, in de woorden: *„Eene zeer overvloedige Fontein aller goeden."* In „fontein" schuilt de gedachte van het leven, reden waarom in het Oude Testament het fonteinwater „levend water" heet, מַיִם חַיִּים, *ὕδωρ ζῶν*. Gelijk Jezus in Joh. 4 : 10 tot de Samaritaansche vrouw ook zegt: „Indien gij de gave Gods kendet en wie Hij is, die tot u zegt: Geef Mij te drinken, zoo zoudt gij van Hem hebben begeerd en Hij zou u „levend water" gegeven hebben." Dat is dus: Hij zou u eene fontein, eene bron gegeven hebben; gij zoudt door zijne genade niet maar eene irradiatio, maar eene inhabitatio, eene *ἐνοίκησις τοῦ Πνεύματος Ἁγίου* ontvangen hebben, waardoor er binnen in u eene *fontein* zou zijn ontstaan; gelijk Jezus elders zegt: „Die in Mij gelooft, gelijkerwijs de Schrift zegt: stroomen des levenden waters zullen uit zijnen buik" (dat is natuurlijk: uit zijn persoon, plastisch gesproken) „vloeien." *Bij ζωή staat dus het denkbeeld van eene fontein op den voorgrond.* Dat komt, omdat uit eene fontein, in tegenstelling met een put, het water vanzelf opwelt door zijn eigen actie. Uit een put moet men het scheppen, putten; maar bij eene fontein schuilt de kracht om zich op te werken, in het water zelf. Vandaar de benaming *„levend water"*.

Dit denkbeeld van *ζωή* vinden wij *toegepast op den Heere onzen God* in 1 Joh. 5 : 20: *οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς θεὸς καὶ ζωὴ αἰώνιος*. Hierbij rijst de moeilijke exegetische kwestie, of dit slaat op den Christus of op God zelf. Er gaat namelijk vooraf: *ἐσμὲν ἐν τῷ ἀληθινῷ, ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστῷ*, en nu is het de vraag, of *οὗτος* terugslaat op *ἀληθινῷ* of op *Χριστῷ*. Hoe dit zij, zulks is voor ons tegenwoordig doel onverschillig, want als het op den Middelaar ziet, wordt Deze hier toch naar zijne Godheid genomen, en dus ligt in beide gevallen dit uitgesproken: „De waarachtige God is tevens het eeuwige leven." Om dit slot van Johannes' eersten zendbrief te verstaan, moeten wij terug tot op het begin van dezen brief, waar wij in cap. 1 : 1 en 2 aldus lezen: *ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς, ὃ ἀκηκόαμεν, ὃ ἑωράκαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν, ὃ ἐθεασάμεθα καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν, περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς· καὶ ἡ ζωὴ ἐφανερώθη, καὶ ἑωράκαμεν καὶ μαρτυροῦμεν καὶ ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον, ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα καὶ ἐφανερώθη ἡμῖν* na welken tusschenzin de apostel dan weer zijne rede vervolgt. Wij zien daaruit, dat het uitgangspunt van dezen Johanneïschen brief niet ligt in de *ἀγάπη*, maar

in de ζωή. De λόγος τῆς ζωῆς is in den Christus geïncarneerd; het eeuwige leven, dat in God is, is in den Christus geopenbaard, en het is dan ook metterdaad in Hem gezien, getast en aangebeden. Daarop slaat het slot van den brief terug.

In Joh. 1 : 4 lezen we: ἐν αὐτῷ ζωὴ ἐστιν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων. In deze uitspraak aangaande den Christus staat niet, dat ἡ ζωή in Hem was, maar dat in Hem was ζωή (zonder artikel), en ἡ ζωή, namelijk het leven dat in Hem was, was het licht der menschen. Hier duidt ζωή niet aan leven in algemeenen zin, maar alleen in de bepaalde toepassing op den Zoon: het leven in dien bepaalden vorm, waarin het in den Zoon was, namelijk als de volheid der gedachtenwereld (λόγος), en als zoodanig als het licht der menschen.

In Joh. 11 : 25 zegt de Heere Christus: ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή· ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ κἂν ἀποθάνῃ ζήσεται. In Cap. 14 : 6: ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή. En in 1 Joh. 5 : 11 en 12 lezen we: αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία, ὅτι ζωὴν αἰώνιον ἔδωκεν ἡμῖν ὁ θεός, καὶ αὕτη ἡ ζωὴ ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ ἐστίν. ὁ ἔχων τὸν υἱὸν ἔχει τὴν ζωήν. ὁ μὴ ἔχων τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὴν ζωὴν οὐκ ἔχει. Altegader uitspraken, die zeer zeker alle den Middelaar betreffen, en niet rechtstreeks het Goddelijke Wezen, maar die toch van dien Middelaar alleen gelden naar zijne Goddelijke natuur. ja, het wordt alleen gezegd, omdat er hypothetice bijkomt, dat het alzoo is in het Goddelijke Wezen zelf.

In Hand. 17 : 25 wordt God de Heere de grond van alle leven genoemd. Hij is het, die voor heel den kosmos de fontein van het leven is, „alzoo Hij allen het leven en den adem en alle dingen geeft." En wat de sfeer van het genadeleven betreft, lezen wij in 2 Tim. 1 : 10: „Die den dood heeft te niet gedaan en het leven en de onverderfelijkheid aan het licht gebracht;" eene uitspraak, die niet geldt van het kosmische leven, maar van het leven der genade.

Teruggaande op het Oude Testament, lezen we bijvoorbeeld in Deut. 32 : 40, dat de Heere zijne hand naar den hemel opheft en zegt: „Ik leef in eeuwigheid." En daar Hij dit leven niet van een ander kan ontvangen hebben, volgt hieruit eo ipso, dat Hij het leven in zichzelven draagt. Overigens treedt *in het Oude Testament die uitdrukking van het leven niet zoo op den voorgrond.* Het is *in de Grieksche atmosfeer,* dat *dit denkbeeld tot meerdere precisie* is gekomen. Immers in de heidenwereld werd gedurig geponeerd, dat er boven de godenwereld nog een mysterieus iets stond, een μοῖρα, een Gedankenbild dus, een x. Dat was de oorsprong van alle leven. De apostelen, in die wereld inkomende, stelden het leven in God zelf, dus plaatsten zich antithetisch tegenover de paganistische voorstelling, die scheiding maakte tusschen God en een zeker principium des levens buiten Hem.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

b. Wat nu hebben wij onder „leven" te verstaan?

Het leven is: *het principium actionis.* (Niet de actie zelve, maar haar principium!)

Ζωή komt daardoor bijna op éene lijn te staan met φύσις, inzooverre namelijk de φύσις in God, in den mensch, of in welk organisch schepsel ook, is: de innerlijke drijfkracht. Toch is er onderscheid tusschen ζωή en φύσις, en het is ook zeer goed waar te nemen. Het verschil ligt hierin, dat ζωή alleen het principium zelf van de actie aanduidt, dus de actie, in haar centrum gecondenseerd, terwijl daarentegen φύσις is diezelfde kracht, maar van uit het centrum in de geheele peripherie werkende. De φύσις omvat dus niet het centrum, maar zij vindt haar oorsprong juist in de ζωή. De actie werkt in het geheele wezen, en natuurlijk voortbewegend van het centrum naar de peripherie. Nu is de geheele cirkel de φύσις, en de ζωή is het principium het centrum zonder cirkel, waar dus de φύσις wel inzit, maar alleen nog potentieel. Het is er mee als met het vuurwerk. Midden in de donkerheid komt er eerst een lichtende punt, en van daar uit, als het gaat werken, plotseling een zekere vuurgloed naar alle zijden heen, met een bepaalden straal een cirkel beschrijvende. De vuurpijl of het stuk vuurwerk nu met zijn lichtende punt is de ζωή; de φύσις is de geheele kleuren- en vormen-omtrek. Een ander voorbeeld. Een man en eene vrouw hebben éénzelfde ζωή, maar bij ontwikkeling gaan zij in tweeërlei φύσις uiteen. In de φύσις openbaren zich dus bij naar buiten treding der actie al de effecten, uitwerkingen, eigenaardigheden en kwaliteiten, die in potentie in de ζωή liggen opgesloten.

Toch zij men op zijne hoede, dat men „leven" niet opvatte, alsof het de uitdrukking was voor eene motie. Dat heeft men wel eens gezegd: Leven is niets dan beweging. En tot op zekere hoogte is het wel waar, dat ook de lucht, het water etc. leeft, omdat de wind er in giert enz., gelijk ook van allerlei andere onbewuste dingen gezegd wordt, dat zij leven, omdat zij bewegen. Maar dat is dan toch altoos maar een overdrachtelijk zeggen. De strooming, die het water „leven" doet, zit niet in het water zelf, maar in den wind of in het hellen van de bedding of iets dergelijks; immers, in een emmer is het water stil. *„Leven" in eigenlijken zin geldt alleen dan, wanneer de beweging uit de zaak zelve voortkomt.* Daarom bestaat het leven *eigenlijk ook alleen in de organische wezens,* in planten, dieren, engelen en menschen. Eene plant leeft dan niet, als zij door den wind heen en weder geworpen wordt, zoodat er allerlei beweging plaats grijpt; neen, juist als er te veel beweging komt, volgt de dood. Het leven is in eene plant ook aanwezig bij volkomen bewegingloosheid. Daar is het dus heel goed te zien, hoe onwaar de identificeering van leven en beweging is. Eene plant gaat dood, wanneer

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

de *kiem* van het organisme in den wortel vernietigd wordt. Het leven is openbaring van de actie, die in de plant zelve schuilt.

In dat leven zijn nu intusschen *gradatiën te onderscheiden.* Ons leven staat hooger dan dat van een hond; het leven van een dier staat weer hooger dan dat van eene plant. Het generieke begrip van „leven" is wel één, maar er zijn onderscheidene graden. De vraag is, hoe het bij die gradatiën toegaat; is er klimming of daling? Met andere woorden, verhoogt zich het leven van eene plant tot het leven van een dier en zoo verder? Of is er eerst een leven in zijne absoluutheid en volkomenheid, waaruit dan later het leven voortvloeit in altoos lagere gradatiën? De eerste stelling is de naturalistische; de tweede de theïstische. Als men zegt, dat God de overvloedige Fonteine aller goeden is, dan is daarmee uitgesproken, dat *in God eerst is het absolute leven, hetwelk daarna in afnemende gradatiën het andere leven schept.*

Daarbij nu dient gerekend te worden met de *tegenstelling tusschen het pneumatische en het hylische,* met de *tusschenschakel* van het *psychische* leven. Wij hebben daarbij niet met drie, maar met *twee dingen* te doen, met πνεῦμα en ὕλη, en daartusschen staat de ψυχή, dat is: het pneumatische in zoodanige gestalte, dat het past bij de σάρξ. Het πνεῦμα op zichzelf past niet bij de σάρξ. In God den Heere is het πνεῦμα niet aangelegd op een σῶμα. In een engel evenmin. Daarom wordt er in de Schrift niet in eigenlijken zin gesproken van de ψυχαὶ τῶν ἀγγέλων; wel wordt van de engelen gezegd, dat zij πνεύματα zijn. Daarentegen heeft de mensch wel eene ψυχή. Maar hoogst opmerkelijk is hierbij, dat er, als er gesproken wordt van de afgestorvenen, die tijdelijk buiten het lichaam een zelfstandig bestaan hebben, niet van ψυχαί, maar van πνεύματα sprake is. (Cf. de brieven van Petrus.) Daarom gaat men het veiligst, door te zeggen, dat de ψυχή is een πνεῦμα, adaptatum ad corpus, aangelegd op het hebben van een σῶμα.

In het organische leven nu vinden wij de plant als absoluut hylisch.

> [Met opzet gebruikte ik hier telkens het woord „hylisch", als algemeene tegenstelling tegenover pneumatisch. Bij eene plant van σῶμα te spreken gaat niet.]

In de tweede plaats vinden wij het absoluut pneumatische leven in de engelen.

Voorts hebben wij wezens, die hylisch zijn, maar met eene psychische adaptatie van het σῶμα: in de dierenwereld.

En eindelijk vinden we nog ψυχαί met eene somatische adaptatie: de menschen.

Zietdaar de onderscheidene gradatiën, waarin het organische leven zich gescheiden heeft.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Nu staat in elke rij het laagst hetgeen elken samenhang met het andere mist. In de hylische lijn staat dus de plant, in de pneumatische lijn de engel het laagst. Vandaar, dat in de Schrift de engel beneden den mensch gesteld wordt. Verstaat men eenmaal, dat wat alleen zijn eigen karakter bezit, maar geene adaptatie aan het andere heeft, lager staat dan wat die adaptatie wel heeft, dan vat men ook, waarom de mensch in de orde van het leven hooger staat dan de engel.

En komen wij nu, na deze expositie van gedachten, ten slotte op den Heere onzen God, dan vinden wij *in Hem eenerzijds het absoluut pneumatische, en anderzijds de absolute adaptatie aan het hylische.* Bij Hem is de adaptatie aan het hylische niet relatief, gelijk bij den mensch, maar absoluut, omdat God de Heere uit zijn leven door zijne scheppende kracht heel de pneumatische en hylische wereld doet voortkomen, er het leven verder in draagt, en door zijne alomtegenwoordige kracht in het een zoowel als in het ander volkomenlijk indringt.

[Als men die gradatiën zóo neemt, ziet men, dat de ζωή in den mensch potentieel de hoogste gradatie, den hoogsten vorm bereikt heeft, nl. in de schepping.·

Onder den mensch vinden wij eene bifurcatie. Eenerzijds een wezen, dat aan hem verwant is naar zijne pneumatische natuur, en anderzijds een wezen, dat hem verwant is naar zijne hylische natuur: engel en dier. En op den ondersten trap van de ladder de plant als het louter hylische.

De scala is derhalve deze:

In *God den Heere* is de ζωή absoluut pneumatisch, met de absolute macht om adaptatie te hebben zoowel met het pneumatische als met het hylische leven, dat Hij schept.

Onder God de *mensch*, die naar Gods beeld geschapen is. Dat beeld komt hierin uit: 1°. die mensch is pneumatisch en bezit dus zielsleven; 2°. die mensch bezit relatieve adaptatie voor het morphologische leven der ὕλη.

Onder den mensch twee creaturen, die elk naar éene zijde in verband met hem staan, namelijk:

de *engel*, met enkel pneumatisch, en

het *dier*, met enkel somatisch leven.

Het laagst van alle de *plant*, zonder pneumatisch of psychisch leven, en zonder adaptatie, louter hylisch.

De adaptatie van het dier voor het psychische leven bestaat niet hierin, dat er omgang met het dier mogelijk is van de zijde der menschen. Men kan wel veel van een beest houden, maar niet er mee omgaan. De dieren toch hebben geen eigen karakter, omdat zij geen eigen wortel hebben, maar alleen eene *adaptatie* voor het psychische leven in den mensch, hetgeen dan ook alleen uitkomt bij hoog ontwikkelde dieren.]

Bij dit alles moeten wij nu nog opmerken, dat het leven in God pneumatisch is en dus is: *het bewuste wilsleven.*

Men kent de theorie van Schelling, benevens die van de mystici en theosophen, die eigenlijk allen hieraan mank gaan, dat zij de ζωή beschouwen als iets op zichzelf, welk onbestemd iets bij allen het karakter draagt van het hylische, dat langzamerhand tot ontwikkeling komt. Dan worden dus de wilsuitingen in het bewuste ik iets, wat bij het leven bijkomt, eene hoogere kwaliteit van het leven, maar niet het leven zelf. Al die theosophische meeningen snijdt de Schrift beslist af, juist door het leven in God pneumatisch te stellen, dat is door het leven in God te stempelen als een leven van het bewustzijn, als een absoluut wilsleven. Wij zien, dat daar, waar de schepping intreedt, deze intreedt doordat *God sprak:* „Er zij licht!" En er was licht. *De wilsacte van het bewuste leven in God creëerde het hylische leven.* Er is niet eene basis van hylisch leven, met daaruit opkomend het bewuste wilsleven. Maar omgekeerd, het bewuste wilsleven is de basis, waarvan alle scheppende kracht uitgaat, en alle hylisch leven dankt aan dat absolute pneumatische leven in God zijn ontstaan.

In Rom. 8 : 2 spreekt ons de Schrift van den νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς, en dat is juist het toekennen aan de ζωή van haar pneumatisch karakter. De ζωή als zoodanig heeft τὸ πνεῦμα, is pneumatisch gestempeld. En dat wij die twee niet te onderscheiden hebben, alsof het een bij het ander bijkwam, maar de ζωή zelf πνεῦμα is, blijkt wel uit het tiende vers: τὸ δὲ πνεῦμα ζωὴ κ. τ. λ. Daar staat niet, dat het πνεῦμα ζῶν wordt, maar ζωή is. In Joh. 6 : 63 vinden wij eene uitspraak, die voor ons huidig onderwerp wel de rijkste mag heeten, omdat wij hier juist de orde vinden aangegeven, die ons hier dienen moet. Wij lezen daar: τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ ζωοποιοῦν. De theosophen c. s. zoeken het ζωοποιοῦν in de ὕλη, in een verborgen Urgrund, welke stoffelijk wezen zou. Hier wordt juist andersom geleerd. Het Woord schept de ὕλη. Cf. de scheppingsgeschiedenis van Gen. 1. En daar nu het Woord het product is van het bewuste willen, is hier niet een werkwoord gebezigd als φέρει of zoo iets, maar staat er: ἐστὶν τὸ ζωοποιοῦν. Hiermee vergelijke men het 57ste vers, eveneens voor dit onderwerp van zooveel gewicht: καθὼς ἀπέστειλέν με ὁ ζῶν πατὴρ κἀγὼ ζῶ διὰ τὸν πατέρα, καὶ ὁ τρώγων με κἀκεῖνος ζήσει δι' ἐμέ. Hier hebben wij dus met drieërlei te doen: 1°. met het leven, zooals het in God is; 2°. met het leven van Christus, die ook zelf het leven is, door den Vader: 3°. met het leven van den geloovige, want wie door het geloof zich den Christus assimileert, die assimileert zich daarmee ook het leven van den Christus. Ook hier is dus ζωή niet zekere onbewuste levensbeweging, maar de ζωή is bewust en willend van aard en draagt als zoodanig een pneumatisch karakter.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

In Joh. 7 : 38, waar ik zooeven reeds op wees, lezen wij: *ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ, καθὼς εἶπεν ἡ γραφή, ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ῥεύσουσιν ὕδατος ζῶντος.* En in het volgende vers wordt daar epexegetisch aan toegevoegd: *τοῦτο δὲ εἶπεν περὶ τοῦ πνεύματος οὗ ἤμελλον λαμβάνειν οἱ πιστεύοντες εἰς αὐτόν.* Hier wordt dus weer van het *ὕδωρ ζῶν* gezegd, dat het is *τὸ πνεῦμα.* De Heilige Geest bestond natuurlijk wel, maar overmits Jezus nog niet verheerlijkt was, „was Hij nog niet", dat wil zeggen: Hij was nog niet in de gemeente, de uitstorting op den Pinksterdag was nog niet geschied.

In Openb. 11 : 11 hebben wij dezelfde verbinding: *καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας καὶ ἥμισυ πνεῦμα ζωῆς ἐκ τοῦ θεοῦ εἰσῆλθεν ἐν αὐτοῖς.* De oorsprong van de *ζωή* ligt ook hier in *τὸ πνεῦμα.*

In Joh. 17 : 2 en 3 luidt het: *... ἵνα πᾶν ὃ δέδωκας αὐτῷ δώσῃ αὐτοῖς ζωὴν αἰώνιον. αὕτη δέ ἐστιν ἡ αἰώνιος ζωή, ἵνα γινώσκουσιν σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν.* De *αἰώνιος ζωή* wordt geacht te bestaan in iets pneumatisch, in iets van geestelijken aard, namelijk in het kennen van den waarachtigen God, eene bewuste wilsacte dus. Ook hier dus is de *ζωή* pneumatisch van aard gestempeld, als tot stand komend door bewustzijn en wil.

Joh. 20 : 31: *... καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ.* Het *ὄνομα* is natuurlijk pneumatisch van aard, want het is de zelfopenbaring Gods. En daarin ligt voor de geloovigen de *ζωή.* Ook hier dus is *ζωή* een pneumatisch iets.

Gal. 6 : 8: *ὁ δὲ σπείρων εἰς τὸ πνεῦμα ἐκ τοῦ πνεύματος θερίσει ζωὴν αἰώνιον.* Het uitgangspunt van de *ζωή* wordt gezocht in *τὸ πνεῦμα.* Niet eerst het leven, en daarbij komend de geest; maar altoos: in het *πνεῦμα* ligt het principium vitae.

1 Tim. 1 : 16: *... πρὸς ὑποτύπωσιν τῶν μελλόντων πιστεύειν ἐπ' αὐτῷ εἰς ζωὴν αἰώνιον.* Het *πιστεύειν* is iets, dat bewustzijn en wil raakt; wederom is dus het pneumatisch karakter van *ἡ ζωή* uitgesproken. Het geldt hier hetzelfde uitgangspunt als bij de creatie: de *ζωή*, ontstaat door het Woord. Als dan ook Petrus zegt (I, 1, 23), dat de geloovigen wedergeboren zijn door het *eeuwigblijvend Woord* van God, dan wil hij daarmee niet gedacht hebben aan den Bijbel, want wij kunnen alleen wedergeboren worden door de herscheppende kracht Gods, die het *leven* werkt; maar die herscheppende macht van het leven Gods draagt een *pneumatisch* karakter, zoodat in den Logos, het Woord, van dien levenden God het principium en uitgangspunt ligt, waarop Petrus wil wijzen. En hierop hebben wij wèl te letten, want velen beroepen zich op deze uitspraak tot staving van hunne bewering, dat de wedergeboorte tot stand komt door de prediking des Woords. Men leze wat er staat: *οὐκ ἐκ σπορᾶς φθαρτῆς ἀλλὰ ἀφθάρτου.* Wat is *σπορά*? Dat is *σπέρμα*, een kiem, waaruit het leven opkomt. De zaadkorrel wordt in de aarde gelegd, en daaruit

wast straks stengel en blad omhoog, ja, de geheele plant. Wij worden (dat is de overbrenging van het beeld) wederom geboren uit een kiem, die niet verdorven kan worden, maar onverderfelijk is. Want die wedergeboorte komt tot stand door het herscheppend woord en bevel, dat van Godswege tot onze ziel uitgaat. Dat dit de juiste opvatting is, blijkt wel uit het ζῶντος θεοῦ. Was de Bijbel bedoeld, dan zou er immers sprake moeten zijn van het *waarachtig* Woord Gods. Maar juist bij de scheppingswerken komt het er op aan, dat wij met een *levenden* God te doen hebben. Vandaar, dat vervolgens het middel wordt aangegeven, waardoor men dit weten kan. De apostel verwijst naar de uitspraak van het Oude Testament, dat het gras verdort en de bloem verwelkt, maar het woord (ῥῆμα), dat onder u aangaande het Woord (λόγος) verkondigd is, blijft tot in eeuwigheid. De prediking aangaande den Christus, die de kennis van den λόγος aanbrengt, dat is de prediking der Schriften, is de weg, waarlangs de geloovigen te weten komen en bevestigd vinden al datgene, wat de apostel hùn vroeger aangaande het werk der wedergeboorte heeft gemeld.

Wij merken vervolgens, gelijk vroeger bij πνεῦμα, ἀγάπη en φῶς, zoo ook nu bij ζωή op, dat God de Heere *niet maar is* ζωή, *maar ook is de absolute* ζωή, daarin, dat Hij tevens is de *Bron en Oorzaak van alle leven buiten Hem.* Gelijk Hij is de πατὴρ τῶν πνευμάτων, de πατὴρ τῶν φώτων enz., zoo ook is Hij de πατὴρ τῆς ζωῆς, het Ur-leben, in dien zin, dat Hijzelf zijn leven aan niemand dankt, en alle anderen, die leven, hun leven danken aan Hem. Hij is absolutus ab omni determinatione et relatione, dependens a nemine; omnia determinans a nullo determinatur.

Ps. 36 : 10: עִמְּךָ מְקוֹר חַיִּים, bij U is de fons vitae, waar alle andere leven uit welt. Hetzelfde als in Hand. 17 : 25: διδοὺς πᾶσιν ζωὴν καὶ πνοὴν καὶ τὰ πάντα, waar dus het beeld van een vader voor dezelfde gedachte wordt gebezigd. Wederom hetzelfde als in 2 Tim. 1 : 10, welke plaats wij vroeger reeds bespraken; het leven en de onverderfelijkheid is door Christus uit God voortgebracht aan het licht.

Soms gaat dit in de lyrische poëzie zóover, dat de gedachte in hare uitdrukking bijkans pantheïstisch wordt. Zoo in Ps. 27 : 1: God is אוֹרִי. Volgens de pantheïsten hebben wij geen eigen substantie, maar is God in ons de substantie (Spinoza: de eigenlijke wezenheid in mij is God). Hier is 't natuurlijk niet in dien pantheïstischen zin bedoeld. De dichter wil zeggen: de kracht mijns levens ligt in God. Wel heb ik leven, maar het is de Heere, uit wien dat leven mij toevloeit. Hij is de *bron* van mijn leven.

Spr. 8 : 35 zegt de gepersonificeerde Chokma, dat is het Goddelijke Wezen

zelf: „Wie Mij vindt, vindt het leven." In de Kethib staat iets anders. Daar staat כִּי מֹצְאִי מָצָא חַיִּים. Die tweede ' moet er wel degelijk bij. De Kerk heeft dat niet begrepen. Maar er staat eigenlijk: „Wie Mij vindt, die vindt Mij, namelijk: het leven." Daar is de identificeering dus nog veel sterker en veel dieper.

Dat juist in dat *hebben van het leven* het eigenlijke *Goddelijke karakter* ligt, wordt uitgedrukt in Joh. 5 : 26, waar de Christus omtrent zichzelven zegt: *ὥσπερ γὰρ ὁ πατὴρ ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ, οὕτως καὶ τῷ υἱῷ ἔδωκεν ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ.* Het eigenaardig Goddelijke is dus juist: niet het leven van een ander te ontvangen, maar in zichzelven te hebben. Dit wordt aan geen schepsel gegeven. Een kind van God heeft niet ontvangen te *ἔχειν τὴν ζωὴν ἐν ἑαυτῷ*, want het bezit het leven nooit anders dan in den Christus; uit Hem vloeit het den geloovigen toe. Waarom er dan ook in vers 28 van het 10de hoofdstuk staat: Ik geef hun het eeuwige leven. God *heeft* het leven in zich en *geeft* het aan wien Hij wil.

In Col. 3 : 3 en 4 wordt dezelfde gedachte uitgedrukt in anderen vorm: *ἀπεθάνετε γάρ, καὶ ἡ ζωὴ ὑμῶν κέκρυπται σὺν τῷ Χριστῷ ἐν τῷ θεῷ· ὅταν ὁ Χριστὸς φανερωθῇ, ἡ ζωὴ ὑμῶν, τότε καὶ ὑμεῖς σὺν αὐτῷ φανερωθήσεσθε ἐν δόξῃ.* Wij moeten deze plaats wèl verstaan. Het leven, dat wij leven, is geen apart leven, dat wij zelfstandig in onszelf zouden bezitten, maar het is het leven van Christus. Gelijk ook Paulus zegt in Gal. 2 : 20: *ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός.* Ons leven is dus Christus' leven, evenals bijvoorbeeld het leven van mijn duim niet een eigen leven is, maar het leven van mijn leven, dat in dien duim werkt; zoo ook werkt Christus' leven door in al zijne leden; en dat leven is met Hem verborgen in God.

c. Wij moeten ook bij *ζωή nog letten op de antithese* van het begrip. Dat is hier de *θάνατος*. Eerst zoo kunnen wij verstaan het begrip van de *αἰώνιος ζωή*.

Wat nu is de dood?

De dood is daar aanwezig, *waar afscheiding plaatsgrijpt van de bron des levens*. De dood is daarom *alleen mogelijk bij een afhankelijk, niet bij een zelfstandig leven*. Als een wezen geheel uit zichzelf leeft en al zijn leven aan zichzelf dankt, dan is er voor dat wezen geen dood mogelijk. Daarom kan, om zoo te zeggen, God niet sterven, iets wat de Schrift uitdrukt in 1 Tim. 6 : 16, door van God te zeggen dat Hij is *ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν*. Dat wil niet zeggen, dat dus bijvoorbeeld de ziel van een mensch wel sterfelijk is, maar dit: *Deus solus morti subici nequit*. Hem kan de toevoer van leven niet afgesneden worden; daarom kan Hij ook den dood niet onder-

worpen zijn, en zulks niet toevallig, maar essentieel, wijl Hij is de Bron des levens en het behoort tot het wezen Gods als ἡ ζωή. Daarentegen is *alle creatuur wel aan den dood onderworpen*, omdat het het leven niet in zichzelf heeft, maar van God moet ontvangen. Zoodra er stoornis ontstaat tusschen het schepsel en God, de Bron des levens, komt de dood. Gelijk het in een huis donker wordt, wanneer er stoornis ontstaat in de buizen, die het gas toevoeren, zoodat het licht uitgaat. Waren er dus in het leven geene gradatiën, dan zou de mensch natuurlijk bij zijn dood absoluut vernietigd worden. Kon eenig creatuur zijne exsistentie van God losmaken, dan volgde onmiddellijk daarop zijne algeheele vernietiging. Maar de band der exsistentie, waarmee wij aan God vastliggen, kan nooit doorgesneden worden. Wel kan doorgesneden worden die verbinding met God, waardoor de mensch tegelijk het pneumatisch en het somatisch leven van God ontvangt. Zoo kan een mensch sterven, namelijk dan, als de band verbroken wordt tusschen zijn somatisch en zijn psychisch leven. Dat de band der exsistentie evenwel bestaan blijft, heeft tengevolge, dat lagere machten zich dan van het lichaam meester maken. Die chemische machten, die anders door onze ψυχή worden beheerscht, doen dan het lichaam in de ontbinding verrotten. Die dood is dus de afgescheidenheid van het leven. En dan eerst is er ζωὴ αἰώνιος, als de mogelijkheid van die afgescheidenheid niet meer bestaat. In het paradijs bij Adam bestond dus die ζωὴ αἰώνιος niet; zijn leven kon van God worden afgesneden. Wel daarentegen bestaat het eeuwig leven bij den Christus en bij God zelven. Want diens leven kan niet worden afgesneden. En zoo ook bezit Gods kind die ζωὴ αἰώνιος, omdat Gods leven in Gods kind eenmaal verwekt zijnde niet kan afgesneden worden. Alleen maar, dit karakter dankt het niet aan zichzelf, maar aan den wille Gods, die het tegen afsnijding beveiligt.

Nog één belangrijk punt moeten wij hier aan toevoegen.

In de Schrift lezen wij namelijk herhaaldelijk, *dat er een overgang is uit den dood tot het leven*. Zoo bijvoorbeeld in Joh. 5 : 24: ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι ὁ τὸν λόγον μου ἀκούων καὶ πιστεύων τῷ πέμψαντί με ἔχει ζωὴν αἰώνιον, καὶ εἰς κρίσιν οὐκ ἔρχεται, ἀλλὰ μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν. In 1 Joh. 3 : 14: ἡμεῖς οἴδαμεν ὅτι μεταβεβήκαμεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν. In gelijken zin lezen wij in Efez. 4 : 18, dat wie nog in zijne zonde staat, ἀπηλλοτριωμένος is τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ. Uit deze plaatsen zien wij, dat er niet alleen eene tegenstelling is tusschen θάνατος en ζωή, maar dat ook het bezit van de ζωὴ αἰώνιος beschreven wordt als een uitgegaan zijn uit den θάνατος. Dit wekt vaak de voorstelling, alsof er twee sferen zijn, namelijk eene, waarin alleen θάνατος is en geen ζωή, en eene, waarin alleen ζωή is en geen θάνατος. Daarbij worden dus ζωή

en θάνατος elkaar uitsluitende en tegenover elkander staande elementen. Dit is intusschen ongeoorloofd. Nemen wij het zoo, dan wordt de θάνατος een op zichzelf bestaand iets. Dan wordt dus ook de ἁμαρτία een op zichzelf bestaand iets. Dat is het Manicheïsme. Neen, de zonde is de negatio et privatio actuosa boni. En zoo ook is *de dood de privatio actuosa vitae*. De zonde is de in haar tegendeel omgekeerde kracht van het bonum. Zoo ook is de dood *de eigen kracht van het leven, maar van plus in minus verkeerd*. Wij mogen geen oogenblik de voorstelling voeden, alsof de dood een zelfstandig bestaan had. *De θάνατος heeft geen eigen sfeer*. Daarom moeten wij, als theologen deze dingen beziende, terugkomen op de gradatiën, die wij in het ectypische leven hebben aangetroffen. De exsistentie wordt door de zonde toch nooit van God losgemaakt. Leest maar in Ps. 104 : 29 en 30 die bekende woorden: „Neemt Gij hunnen adem weg, zij sterven, en zij keeren weder tot hun stof. Zendt Gij uwen רוּחַ uit, zoo worden zij geschapen, en Gij vernieuwt het gelaat des aardrijks." De רוּחַ, waarvan hier sprake is, is niet de Heilige Geest, maar de geest des levens. Hier is sprake van dieren. De Schrift leert ons dus, dat de levensexsistentie geheel is afgescheiden van het ethische, aesthetische en religieuse leven, en is: een gedragen worden door den adem Gods, die penetreert door heel ons wezen. Een zondaar is dus nooit zóo van God afgesneden, dat zijne levensexsistentie afgesneden is. Neen, ook in dien zondaar is de levensexsistentie er alleen, doordat de רוּחַ יְהוָה hem draagt en in stand houdt. Ook als iemand dood is, wordt zoowel zijne ziel als zijn afgescheiden lichaam gedragen door dien רוּחַ יְהוָה, anders wierden ze vernietigd.

> [Men drage bij zijne predikatiën dus wèl zorg, dat men die teksten, welke zien op den geest der exsistentie, maar waarbij van religie geen sprake is, niet behandele, als ware er sprake van den Heiligen Geest; anders gaat men vlak tegen het Woord Gods in.]

Ook in den toestand van den geestelijken dood wordt altijd de levensexsistentie gedragen door God. En in de tweede plaats: die dood is niet eene bloote negatie, maar eene *actuosa* negatio van het leven, waarbij de levenskrachten in de minus-richting werken. Er zijn niet twee exsistentiesferen, zoodat men door de eene poort uit de sfeer van den dood uitging, om door eene andere poort te komen binnen de sfeer van het leven. Die voorstelling is geheel onhoudbaar. Daarom moet men er wel de aandacht op vestigen, dat er *tusschen θάνατος en ζωή eene worsteling* bestaat. In den θάνατος toch zijn wel levenskrachten, maar gebonden. In den zondaar zitten nog al de krachten en vermogens van de schepping in, maar vastgehouden door de lagere elementen der menschelijke natuur, die de μέλη brengt tot de dienst-

baarheid der ἀδικία. In de wedergeboorte worden die gevangen μέλη uitgevoerd in vrijheid en gesteld in den dienst der δικαιοσύνη. Er komen dus geen nieuwe μέλη, neen, maar de oude worden ontbonden. De μετάβασις van den θάνατος tot de ζωή draagt dus het karakter van eene worsteling. En dat nu de mensch bij en in die wedergeboorte volkomen lijdelijk is, ligt daarin, dat hij gebonden is en zich dus niet kan verroeren. God de Heere moet eerst komen en losmaken die banden des doods. Dan raken de krachten weer vrij en de Heilige Geest stelt ze den Heere, en daarmee het leven ten dienste.

Daarom wordt er in het Oude Testament altoos gesproken van de חֶבְלֵי־מָוֶת, van de מְצָרֵי שְׁאוֹל. Vandaar, dat als eindelijk de ζωή hare krachten weer vrijmaakt uit die slavernij der zonde en hare positie herneemt, dit in de Schrift een triumfzang doet geboren worden, 1 Cor. 15 : 53—58, met Anklang aan de openbaring van het Oude Testament. Vroeger waren de nu ἀμετακίνητοι genoemden wel degelijk μετακίνητοι, gelijk Ps. 116 toont; trouwens, de zonde is eene μετακίνησις, zij buigt alles in zijn tegendeel om. Maar nu, zegt de apostel, is zulk eene ombuiging onmogelijk geworden. „Onbeweeglijk" ziet niet op het karakter enz., maar het ziet op de overwinning, die behaald is over de macht, welke eertijds het leven bond. Die macht is derwijs vernietigd, dat zij niet meer zal kunnen opstaan, om nogmaals alles in zijn tegendeel om te zetten.

De bekende uitspraak van Matth. 16 : 25 bevestigt het gezegde volkomen: ὃς δ' ἂν ἀπολέσῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ, εὑρήσει αὐτήν. die kan nog wel zijn lichaam verliezen, maar zijne ziel niet meer. Natuurlijk kan dit niet in eigenlijken zin bedoeld zijn; iedereen houdt zijne ziel; wij moeten het dus overdrachtelijk opvatten. Zijne ziel dat is men zelf. Het Grieksche woord ψυχή vertaalt hier het Hebreeuwsche woord נֶפֶשׁ. En van de tien keer, dat נֶפֶשׁ in het Oude Testament voorkomt, beteekent het zelfs geen vijf maal wat wij „ziel" noemen.

> [Ongelukkigerwijs is daar in de Statenvertaling geen onderscheid tusschen gemaakt. In de nieuwe Bijbeluitgave (Kuyper-Bavinck-Rutgers) is daartoe onderscheiden tusschen *ziel* en *ziele*. Dit is wel gebrekkig, maar het kon niet anders. Men voorkome toch de verwarring bij zijne predikatiën, dat men niet over de ziel ga spreken, wanneer er over het leven gehandeld moet worden.]

Het woord ψυχή is hier alleen gebezigd in Anklang aan het Hebreeuwsche נֶפֶשׁ, dus het beteekent: wie zijn *leven* verliest enz. Het leven is dus ook hier: losmaking van de banden des doods.

In Rom. 2 : 7—10 vinden wij de tegenstelling tusschen wie God zoeken en Hem verlaten, met aanwijzing, waarop beider weg uitloopt. Zij, die goed doen,

zijn bezig om de ἀφθαρσία te zoeken. In den staat der rechtheid, in het paradijs, ontbrak die; zij behoort niet tot de iustitia originalis. Had Adam haar bezeten, dan had de bedreiging geen zin gehad: מוֹת תָּמוּת. En nu is den mensch in zijne ellende de dorst naar die ἀφθαρσία bijgebleven. Het besef is bij hem levendig, dat het stempel van de αἰών op zijn leven staat uitgedrukt. Daarmee parallel loopen δόξα, τιμή en εἰρήνη; dat zijn immers dingen, die een overwinnaar toekomen. De mensch heeft te worstelen, om den overwinningspalm des levens weg te dragen. Maar dat is geen overwinnen, als ik slechts uit de eene sfeer in de andere overga. Als ik daarentegen los raak uit de banden van den dood en nu de van God ontvangen μέλη weer vrij mag worstelen, dat is eene overwinning!

Ik voeg aan het gesprokene nog deze opmerking toe. Indien ik al die verschillende plaatsen vergelijk, waarin van ἡ ζωή gehandeld wordt, dan wordt daarvan niet altoos in denzelfden zin gesproken. De eene maal hebben wij te doen met het leven in de archetypische ζωή; de andere maal met het leven in de ectypische ζωή, gelijk die ageert in het schepsel. Maar ik bedoelde ook niet, al die plaatsen te doen voorkomen, alsof daar de ζωή eene wezenseigenschap Gods zou zijn. Van die laatste soort ben ik uitgegaan, om daarna uit de andere plaatsen af te leiden wat het begrip ζωή is, dat ons weer kan opleiden tot het leven in God. Terwijl wij daar tusschenin den Middelaar hebben, die eenerzijds het leven bezit als God en anderzijds het leven aan de zijnen geeft; cf. Joh. 10 : 28.

B. De benoemingsnamen.

Wij gaan nu over tot een ander soort namen, welke niet strekken, om in een enkel woord het wezen Gods tot uitdrukking te brengen, maar *om den Heere onzen God te benoemen.*

a. Vooraf ga eene korte opmerking over de namen, waarbij men bij de onderscheidene volken het Hoogste Wezen pleegt te noemen.

De *Germaansche* stam gebruikt over haar geheele linie het woord *God.* (Nederlandsch, Duitsch, Engelsch en Scandinavische talen.)

Bij de *Romaansche* volken vinden wij alle woorden hierbij ontleend aan den vorm *Deus, Dieu, Dio.* (Fransch, Italiaansch, Spaansch en Portugeesch.)

De *Slavische* stam heeft een geheel andersoortig woord: *Bog.*

En het Magyaarsch, in Hongarije door de daar ingekeerde Mongoolsche stammen gesproken, heeft: *Isten.*

Bij die twee laatste kunnen wij ons niet ophouden. Maar wel is het van

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

belang, die woorden even ter sprake te brengen, die men bij ons en in onze naaste omgeving gebruikt. Daarbij hoort dan vanzelf het Grieksche θεός, ook gebruikt in het Nieuwe Testament.

α. De afleiding van het bij ons gebezigde woord na te gaan is niet gemakkelijk. Het is nog niet gelukt, eene eenigszins vaststaande etymologie op het spoor te komen. Volgens de taalregels moet de wisseling van de consonanten deze zijn, dat als wij hebben G en D, het Hoogduitsch heeft C en T, en dientengevolge in de Pelasgische talen CH en TH wordt gevonden. De klinkers laten wij voor het oogenblik rusten. Nu heeft het Hoogduitsch wel G, maar de uitspraak dier G is als K. En de uitgang is T of TT. Dat is de Bühnensprache. Maar in de Oud-Hoogduitsche handschriften werd het woord altijd gespeld Cot of Kot. Formeel moesten wij dus in de Pelasgische talen vinden χοθ. Maar het is niet mogelijk, in het Latijn of Grieksch, waarmee onze talen de meeste overeenkomst hebben, zulk een woord te vinden; het bestaat niet. Van dien kant kan dus de vraag naar de beteekenis niet beantwoord worden. Maar wel heeft men in het Zend een woord Chutha, dat werkelijk met ch en th gespeld wordt. Het beantwoordt, wat de radicalen betreft, geheel aan den eisch; ook de klinker is goed, want de o is nergens origineel, en daarom in eene oudere taal altijd a, i, of zooals hier u. Dat woord moeten wij dus hebben. De stam nu van dit woord Chutha in het Zend was de naam van een *Sterregod*. En voorzoover men 't heeft kunnen opmaken, beteekent hij: *per se ipsum exsistens*, wat van zichzelf bestaat. Met deze gedachte hebben wij ons in te laten; zij is dezelfde als in Jehova: יְהוָה אֲשֶׁר אֶהְיֶה.

Vroeger is herhaaldelijk gepoogd, dien naam „God" in verband te brengen met ons „goed": — „het inbegrip van alle goedheid." Maar naar de wet der etymologische ontwikkeling heeft men die verklaring moeten opgeven.

De afleiding van het Zendsche woord Chutha wordt niet algemeen geaccepteerd. De bekende linguist *Pott* wil het woord „God" afleiden van het *Sanskritsche* „Gutha", hetwelk beteekent abscondere, dus: *absconditum, mysterium*, het eeuwige mysterie. De moeilijkheid hierbij is deze, dat men in het Arabisch en in het Sanskrit eene dubbele aspiratie heeft, namelijk th en dh. Hier weet men niet, of men etymologisch moet hebben „gutha" of „gudha". Deze kwestie is dus niet wel op te lossen, vóór er een historische overgang gevonden zij. Metterdaad zou dit woord anders veel vóór hebben.

Meer licht is er tot nog toe niet over opgegaan. Ik deelde een en ander mee, opdat dit woord niet geheel en al een gesloten klank zou wezen.

β. De *Romaansche* stam heeft Deus en θεός. In alle oudere onderzoekingen meende men, dat die beide hetzelfde waren. Nu, ze lijken ook enorm veel op elkander, met name door de verwantschap van de θ en de d. (Ook in onze

taal moesten veel woorden met d de th hebben.) En toch zijn ze niet hetzelfde. Dat blijkt uit de etymologie op tweeërlei wijze. Ten eerste kan de ϑ in het Grieksch nooit correspondeeren met de Latijnsche d. Alleen in de Germaansche talen heeft men klankverschuiving in twee trappen: Hoogduitsch en Nederduitsch, maar in het Latijn en Grieksch onderling kan dat niet, de mutae moeten in het Latijn dezelfde zijn als in het Grieksch. En ten tweede kennen wij vele Grieksche afleidingen, die niet den vorm ϑε, maar den vorm ϑες vertoonen, bijvoorbeeld ϑέσφατος enz. Nu is de σ nooit bindingsletter in het Grieksch; de oorspronkelijke stam is dus niet ϑε, maar ϑες. Men wachte zich bij zulke etymologische kwesties altoos voor den schijn! *Het Grieksche* ϑεός *heeft met het Latijnsche Deus niets te maken.*

De afleiding van „Deus" is niet moeilijk. Men is daar tamelijk wel mee klaar. In het Sanskrit heeft men een stam Dēvás, van δαιϜας, die beteekent: schitteren, glinsteren. Daaruit laat zich „Deus" volkomen juist verklaren. *Schittering* is hier hetzelfde als *maiestas.* Maar maiestas was geen geschikte naam tot uitdrukking van het Hoogste Wezen.

Erger staat het met de afleiding van ϑεός. Want zoovele linguisten als er hunne krachten aan beproefd hebben, om den stam van dat woord te vinden, zooveel meeningen. Hier geldt: *quot capita, tot sensus!*

Schleicher: ϑεός komt af van ϑεο, samenhangend met den Sanskr. wortel dhû, met eene eigenaardige aspiratie, die beteekent: loopen, Grieksch ϑεῖν. „Looper" is de naam, waaronder de planeten vereerd en verheerlijkt werden, omdat zij zoo snel liepen. Uit den planetendienst is die naam van „Snellooper" overgebracht op het Hoogste Wezen.

Hoffmann: In ϑεός hebben wij te doen met een wortel dh; het is hetzelfde woord als het Sanskr. dhawas = mensch. Deze naam is van den mensch, als hoogste wezen op aarde, overgebracht op God.

Müller: ϑεός is van den Sanskr. stam dhiar = denker, van dhi = de gedachte. In de Indische wereld gaat alles op in peinzen en mijmeren; „de groote peinzer", „de mijmeraar", is bij hen de naam geweest, dien zij gaven aan het Hoogste Wezen.

Ascoli: ϑεός komt van het Sanskr. divja, dat „hemelsch" beteekent. Daar is in het Grieksch van gekomen διϜεος; de ι is uitgevallen, dus kreeg men δϜεος; en dit is, door verandering van δϜ in ϑ, geworden ϑεός.

Eindelijk *Curtius* verwerpt, op onderscheidene gronden, alle deze etymologieën, en spreekt als zijne meening uit, dat ϑεός afkomstig is van den stam thec, die smeeken beteekent, bidden. Uit die c is dan de σ in ϑέσπρεπος en de verdere composita met ϑες te verklaren. ϑεός wil dan zeggen: de aangeroepene, het voorwerp van aanbidding.

Waar zooveel kundige mannen zoo hemelsbreed verschillen, blijft het resultaat dus louter negatief. Wij weten vooralsnog niets van de afleiding en beteekenis van θεός af.

b. Ik ga nu over tot de *Hebreeuwsche* namen.

Volgens de Rabbijnen wordt de Heere in het Oude Testament met tien namen genoemd. Hieronymus (in het derde deel zijner opera, pag. 94) somde ze op in deze volgorde: אֵל; אֱלֹהִים; אֱלוֹהַּ; צְבָאוֹת; אֱלְיוֹן; אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה; יָהּ; יְהוָה; en אֲדֹנָי שַׁדַּי.

Deze classificatie is niet gelukkig, maar juist heel ongelukkig gekozen. Maar ik wees er op om te doen zien, hoe reeds de ouden gevoeld hebben, dat er in het Oude Testament eene gansche reeks van namen voorkomt, waarop wij prijs hebben te stellen.

1°. De naam אֵל levert, wat de etymologie betreft, geen moeilijkheden op. De stam אול of אָל is in de Semitische talen algemeen bekend en beteekent: fortem esse, machtig zijn. En men vindt van dit woord gelijksoortige vormen afgeleid bij alle rondom Palestina wonende volken. Bijvoorbeeld is eveneens אֵל bij de Samaritanen als Godsnaam bekend; de Moabieten hadden een אֵל-dienst; de Phoeniciërs aanbaden een אֵל, vertaald door Ilos, dus Il met den uitgang os, in de Grieksche mythologie gelijkgesteld met Kronos; bij de Sabiërs heette de zon אֵל; en in de Syrische overzetting van het Nieuwe Testament, de Peschittho, wordt diezelfde naam אֵל ook in het Syrisch gebezigd. Wij hebben dus in dat אֵל te doen met een tamelijk uitgebreide en veel gebruikte benaming van het Hoogste Wezen. Toch moeten wij daar altoos inzooverre voorzichtig mee zijn, dat wij er niet toe komen om dien naam te verstaan in den zin van ons woord „God" of „goden". אֵל is nomen proprium en staat dus op éene lijn met יְהוָה. Dat is voor ons wel vreemd, omdat wij maar één God kennen, en dus bij ons de naam en eigennaam gelijk zijn. Toch gevoelen wij ook wel eenig verschil bijvoorbeeld tusschen God en Jehova. „Jehova" is dan beslist nomen proprium, en „God" meer nomen commune. Dat is wel verkeerd, maar het komt, doordat het religieus gevoel nog niet genoeg in onze taal is doorgedrongen, om dit verschil te doen verdwijnen. Ik wijs er hier op, opdat אֵל niet worde opgevat als nomen commune, maar als *de* naam, waarmee God genoemd wordt. En

vanzelf is „de Sterke", „de Machtige", de applicatie van het begrip sterk, machtig, op een bepaald wezen.

אֵל wordt in het Oude Testament zoowel toegepast op den eenigen, waarachtigen God als op de goden der volken. Num. 12 : 13 bijvoorbeeld wordt אֵל gebruikt als de naam, waarmee het Eeuwige Wezen wordt aangeroepen; daar wordt niet over, maar tot God gesproken. In Num. 23 : 22 is sprake van de uitredding uit Egypte, en wordt mitsdien gesproken van den Verbondsgod. Toch staat hier אֵל en wordt van Hem gezegd, dat zijne krachten zijn als van een eenhoorn. Er wordt dus gedoeld op een *sterken* God, gelijk ook in Jesaja 9 : 5 : אֵל גִּבּוֹר. Juist dus om uit te drukken, dat het Eeuwige Wezen het volk door zijne *sterkte* uit Egypteland heeft gevoerd, is die naam er explicatief bijgevoegd.

In deze twee plaatsen wordt אֵל blijkbaar *van den eenigen waarachtigen God* gebezigd. Maar elders *ook van de goden der volken.* Bijv. Jes. 44 : 10: „Wie formeert een אֵל, en giet een beeld, dat geen nut doet?" Zoo ook cap. 45 : 20: „Zij weten niets, die hunne houten gesneden beelden dragen en een God aanbidden, die niet verlossen kan." Hier is dus אֵל wel nomen commune.

Tot onderscheiding van den wezenlijken אֵל en de schijn-eel's worden in de Schrift verschillende middelen gebezigd. Zoo bijv. in Gen. 33 : 20 door de bijvoeging van אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל. In Gen. 31 : 13 wordt hetzelfde effect bereikt door voorvoeging van het artikel: אָנֹכִי הָאֵל בֵּית־אֵל. In Joz. 22 : 22 volgt eene zeer sterke uitdrukking om dat begrip van אֵל te expliceeren. Daar vindt men bij elkander אֵל, אֱלֹהִים en יְהוָה, en dan nog wel gedupliceerd, terwijl ze onderling telkens door een ו gescheiden zijn. Voorts wordt de ware אֵל nog onderscheiden door allerlei attributieve bijvoeging, bijvoorbeeld doordat Hij genoemd wordt אֵל, אֵל רַחוּם, אֵל קַנָּא, אֵל אֱמוּנָה, אֵל כָּבוֹד, אֵל עוֹלָם, אֵל רָאִי, אֵל שַׁדַּי, אֵל עֶלְיוֹן, אֵל יִשְׂרָאֵל, יְשֻׁרוּן, enz. Terwijl daartegenover de afgoden werden genoemd אֵל זָר, אֵל נֵכָר, אֵל אַחֵר, of ook wel met den naam van לֹא־אֵל, bijv. Deut. 32 : 21: „Zij hebben Mij tot ijver verwekt בְּלֹא־אֵל, . . . Ik zal hen tot ijver verwekken door diegenen, die geen volk zijn."

Dat die naam אֵל reeds *zeer vroeg onder Israel in gebruik* is geweest, blijkt

wel uit de eigennamen. Het is voor een niet gering gedeelte juist uit die eigennamen, dat men het gebruik van de namen voor het Eeuwige Wezen moet leeren kennen. De meeste Israelieten toch ontleenen hunne namen gedeeltelijk aan de benaming van het Hoogste Wezen. Welnu, in die vele namen, die beginnen met אֵל of met אֵל eindigen, is juist die oudste benoemingsnaam voor God overgebleven: Eljada, Eli, Eljakim, Israel, Bezaleël, enz.

2°. De naam אֱלֹהִים komt, althans in dat gedeelte historische lectuur, wat ons bekend is, meest in plurali voor als אֱנָשִׁים.

Hoe hebben wij over dat meervoud te denken?

Daarover bestaan *twee theorieën.*

1°. Ook het volk Israel is, als alle andere volken, *oorspronkelijk polytheïstisch* geweest en had dus „goden", אֱלֹהִים. Toen het naderhand monotheïstisch geworden is, ging dat meervoud over op den eenigen en waarachtigen God.

2°. Wij hebben hier te doen met een *pluralis maiestatis in nomine.* Dit laatste moet er bij, omdat wat wij pluralis maiestatis noemen niet in nomine is, maar in pronomine et in verbo. Niet: „Wij, Willems, koningen etc.," maar „Wij, Willem, koning, bevelen etc." Dien tweeden pluralis kent het Hebreeuwsch niet; hij is ons toegekomen uit de Romeinsche formule, die waarschijnlijk haar oorsprong vindt in de tweeheid van het consulaat of anders uit: „Wij, scil. senatus et populus." Hier is de pluralis uitgedrukt in nomine. Het meervoud wordt gebezigd, *om het begrip der zaak te verhoogen*, gelijk men bijvoorbeeld daartoe ook tweemaal achter elkander hetzelfde zegt, b. v. „Heere, Heere!" Datzelfde vindt men ook in andere talen, bijv. op Java, waar de mindere tegenover den meerdere gedurig het meervoud bezigt. Vooral is dit sterk bij het gebruik der pronomina. In Duitschland gebruikt men alleen familiaar „du", maar ieder, voor wien men maar een weinig achting koestert, wordt met „Sie" aangesproken. Zoo het Engelsche „you", het Fransche „vous", en eigenlijk ook ons „gij" en „u". Het meervoud geeft dus eene zekere reverentie te kennen. Hetzelfde zien wij ook bij den naam אֲדֹנִי. Zoo ook bij קְדוֹשִׁים, gebruikt voor God den Heere, bijv. Hos. 12 : 1, al komt het in de vertaling ook niet uit. Vergelijkt hierbij Jes. 6 : 3, waar de Serafs zingen: קָדוֹשׁ קָדוֹשׁ קָדוֹשׁ יְהוָה צְבָאוֹת. Die repetitie is een absoluut meervoud. Gelijk ook Openb. 4 : 8 in het trishagion deze plaats heeft overgenomen. Het parallelisme wijst in Hos. 12 : 1 duidelijk uit, dat קְדוֹשִׁים hier op God den Heere *moet* zien. In het eerste lid is parallel בַּחַשׁ met מִרְמָה, en zoo ook in

het tweede lid אֵל met קְדוֹשִׁים. Juda is nog machtig met God en getrouw met den Heilige. Stond er „de heiligen", dan zou Juda met zich zelf getrouw moeten wezen, hetgeen onzin ware. En nu kan men „de heiligen" wel heel stichtelijk gaan uitleggen, maar wie zijn dat dan? Het parallelisme eischt eene andere vertaling dan de onze. Op dezelfde wijze Psalm 22 : 4 e. a. pl.

Door sommigen is de vraag geopperd, of uit dat אֱלֹהִים eene aanwijzing is af te leiden voor het trinitarisch bestaan Gods. Die vraag bespreken we later, als wij D. V. aan de Triniteit zelve toe zijn.

Op vele plaatsen is het collectieve begrip bij den Naam Gods uitgesloten en toch het meervoud gebezigd; daarin staat אֱלֹהִים niet alleen. Zoo lezen wij in Pred. 12 : 1: וְזְכֹר אֶת־בּוֹרְאֶיךָ, meervoud dus. Dit kan eenvoudig geen collectief begrip zijn. Nooit kan men tot één mensch zeggen: „Gedenk aan uwe Scheppers." En toch staat dit er letterlijk. In Jes. 54 : 5 staat er letterlijk: כִּי בֹעֲלַיִךְ עֹשָׂיִךְ, uwe Makers, uwe Beheerschers, die u tot knecht gemaakt heb*ben*; en toch volgt er in het enkelvoud aanstonds op: uw Verlosser, גֹּאֲלֵךְ. Men ziet uit dergelijke uitdrukkingen, dat men met een pluralis kan te doen hebben, waar toch geen oogenblik sprake is of zijn kan van een collectief begrip, en dus een *intensief begrip* gevonden wordt.

Het woord אֱלוֹהַ zelf is afkomstig van אֵל en sluit dus datzelfde begrip van *sterkte*, *kracht* in zich. Want wel heeft men gepoogd, om het af te leiden van het Arabische allaha, dat „vereeren" beteekent, maar dat komt weer van allah, hetzelfde woord als אֵל. Wat zijn vorm betreft, beteekent אֱלוֹהַ hetzelfde als het Grieksche *σέβασμα*, dat ook van de goden zelf wordt gebruikt, ofschoon het letterlijk aanduidt de plaats, waar de goden worden aangebeden. Maar de grondbeteekenis is altijd: *de Almachtige*.

Evenals אֵל wordt ook אֱלוֹהַ gebezigd *zoowel van den waren God als van de afgoden*. Van de vreemde goden wordt het bijvoorbeeld gebruikt in Dan. 11 : 38 en 39, van den god מָעֻזִּים; in Hab. 1 : 11: „houdende deze zijne kracht voor zijn god".

Dit woord אלוה met zijn meervoud is in de Schrift nog veel meer dan אֵל de naam voor het Hoogste Wezen. De namen יְהוָה en אֱלֹהִים wisselen elkander in het Oude Testament zóo af, dat men er een duidelijk aangewezen onderscheid bij vindt. In de oudere boeken vindt men meer יְהוָה, in de nieuwere minder. Daaruit is nog volstrekt niet af te leiden, dat יְהוָה een

oudere naam is dan אֱלֹהִים. Neen, maar uit schuchterheid heeft men den naam יְהוָה, ook in geschrifte, minder gebezigd, omdat in later dagen het denkbeeld had postgevat, dat die naam niet mocht uitgesproken worden, waarom men ook schuchter was om hem op schrift te brengen.

De naam אֱלוֹהַּ heeft een meer poëtisch gebruik. Vooral is dit merkbaar in het boek Job. Daar vindt men in de prozaïsche stukken יְהוָה en in de poëtische אֱלוֹהַּ, hetgeen wel toe te schrijven is aan gebruik en rythmus beide. In de Spreuken vindt men doorgaans יְהוָה; in Koheleth en Daniël meer אֱלוֹהַּ. Terwijl men in Genesis יְהוָה en אֱלֹהִים door elkander vindt gebruikt, maar met onderscheidene beteekenis, אֱלֹהִים meer als den בּרֵא in het natuurlijke leven, en יְהוָה meer als den Verbondsgod, den God van zijn volk, die dat volk redt en behoudt.

Wat nu de *constructie* betreft, zoo mag het woord אֱלֹהִים zoowel in het enkelvoud als in het meervoud geconstrueerd worden. Maar voor het gehoor van den Jood verloor het later meer en meer zijn meervoudig idee, werd het veelal een klank, en ging het dus in latere boeken dikwijls met eene singularisconstructie gepaard. Duidelijk kan men dit bijvoorbeeld merken uit vergelijking van 2 Sam. 7 : 23 en 1 Kron. 17 : 21. Bij Samuel wordt אֱלֹהִים geconstrueerd met הָלְכוּ, meervoud dus; in de Kronieken leest men op dezelfde plaats het enkelvoud הָלַךְ. In Genesis wordt zoowel de singularis- als de pluralisconstructie gevonden; in Gen. 1 : 1, 3 bijv. enkelvoud, in Gen. 20 : 13, 31 : 53 e. a. pl. meervoud. Eerst voelde men dus, dat het een pluralis was, maar langzamerhand is door het veelvuldig gebruik dat besef verdwenen en kwam dies de *enkelvoudige constructie* voor de meervoudige in de plaats.

De naam אֱלֹהִים, in het meervoud, wordt *niet alleen van God* den Heere gebezigd, maar *ook van de andere goden*. Baäl bijv. wordt met den naam van Elohim genoemd in 1 Kon. 18 : 24: וְקָרָאתֶם בְּשֵׁם אֱלֹהֵיכֶם וַאֲנִי אֶקְרָא בְּשֵׁם־יְהוָה. Evenzoo is er in Gen. 35 : 2 sprake van vreemde אֱלֹהִים; in 2 Kon. 19 : 18 enz. In Exod. 12 : 12 wijst het כָּל vanzelf uit, dat er geen sprake kan zijn van den God van Israel, maar van de goden der Egyptenaren.

Ja, het begrip van Elohim wordt niet alleen gebezigd van de goden, maar

evenals אֵל *ook van andere redelijke wezens, op wie iets van de Goddelijke Majesteit rust.* Zoo bijvoorbeeld in Exod. 21 : 6: „Zoo zal hem zijn heer brengen tot de אֱלֹהִים", iets wat niet doelt op God, laat staan op de afgoden, maar op iets, dat zich op aarde openbaart. Men moest dus liever vertaald hebben: „majesteit". Men spreekt een koning aan met „Majesteit", maar dat moest men een rechter, die in zijn naam rechtspreekt, ook doen, want ook die is tijdens zijn rechtspreken met majesteit bekleed. Die gedachte hebben wij hier.

Psalm 97 : 7: הִשְׁתַּחֲווּ־לוֹ כָּל־אֱלֹהִים. Dit ziet op de engelen, met majesteit bekleede hoogere wezens. Zoo ook Psalm 138 : 1: In de tegenwoordigheid der אֱלֹהִים, tegenover de Majesteit, waarmee zij bekleed zijn, zal ik mijn loflied aanheffen. Hier is sprake van koningen of rechters. Het moest als het kon vertaald zijn door „Majesteit", gelijk de Duitschers dat woord kennen, niet „Eure Majestät", maar „Majestät".

Hiermee hangt saam wat in 1 Sam. 28 : 13 geschreven staat van die schimmen, welke de toovenares uit Endor zag opkomen. Zij zeide, dat zij eene bovennatuurlijke verschijning zag opkomen: „Ik zie אֱלֹהִים uit de aarde opkomende." Majesteit heeft het karakter van het bovennatuurlijke.

> [In dat karakter schuilt ook de oorsprong van het souverein gezag. Anders hadden wij ons te buigen voor de volkssouvereiniteit!]

In dien zin hebben wij ook te verstaan de uitdrukking van בְּנֵי הָאֱלֹהִים, bijv. Job 1 : 6, 2 : 1 enz. Dat wil niet zeggen „kinderen Gods". Men heeft in onze overzetting in het algemeen die orientalische uitdrukkingen laten staan. De בְּנֵי יִשְׂרָאֵל zijn niet de kinderen van Israel, maar een genealogisch samenhangend geheel, het volk van Israel. Zoo ook zijn de בְּנֵי הָאֱלֹהִים al diegenen, die tezamen de אֱלֹהִים uitmaken; al datgene, waar de Heere majesteit op gelegd heeft. Zoo ook Psalm 29 : 1 is te verstaan van de engelen of ook van wat op aarde Gods majesteit draagt.

De naam אֱלוֹהַּ en אֱלֹהִים staat dus met den naam אֵל op éene lijn, maar is er eenvoudig eene nadere ontwikkeling van. De naam אֵל is, gelijk overal blijkt, ongetwijfeld de oudste. En vandaar ook is die naam het verst verspreid. En dit blijkt er duidelijk uit, dat אֱלֹהִים *geen polytheïstisch begrip* is. Immers, is אֵל de oudere naam, dan volgt reeds daaruit, dat de naam אֱלֹהִים niet kan zijn de saamvatting van het polytheïstisch begrip, maar moet zijn de uitdruk-

king voor de maiestas. Gelijk er ook sprake is van מִשְׁכָּנִים, niet om uit te drukken dat er meerdere tempels waren, maar om te kennen te geven het absolute begrip van eene woning, met alles in zich dragende, wat het denkbeeld van eene woning maar kan uitputten.

3°. Naast dien naam אֱלֹהִים vinden wij den naam אֲדֹנָי, een naam die bijna, kan men zeggen, het lot heeft gedeeld van de gelijksoortige en parallelle namen in alle talen, bij ons *Heer*, in het Engelsch *Lord*, in het Fransch *Sieur* enz., waar de aanspraak gebruikt *Mijnheer, Monsieur, Mylord*. Dat pronomen is hierbij zóo nietszeggend, dat men zelfs hoort zeggen: „Je suis Monsieur tel et tel; ik ben Mijnheer die en die", wat natuurlijk op zichzelf onzin ware. Zoo ook heeft het bezittelijk voornaamwoord in אֲדֹנָי geen de minste kracht. Het is hetzelfde als אָדוֹן.

אָדוֹן komt van den stam אדן = door sterkte, door kracht iets beheerschen; niet enkel: sterk zijn, maar *iets vermogen*. Het is bijna identisch met בעל = sterk zijn, onder zich brengen, en ook: huwen, omdat men door te huwen eene vrouw brengt onder de macht des mans.

Bij אֲדֹנָי vinden wij hetzelfde als bij אֱלֹהִים, namelijk een *pluralis maiestatis*. Men sluite alle misverstand bij zulk een pluralis toch uit! Een zeer duidelijk voorbeeld ter illustratie biedt ons hier de naam van het nijlpaard, בְּהֵמוֹת. Dat is geen pluralis, omdat men een nijlpaard aanzag voor een compositum van twee of drie beesten, maar om uit te drukken, dat het begrip „beest" hier intensief is: „een god onder de beesten", als ik mij zoo mag uitdrukken, zooals wij wel zeggen: „dat is een heer van een beest", d. i. vooroptredend onder zijns gelijken. Hetzelfde hebben we bij שָׁמַיִם, daargelaten nu de moeilijk uit te maken kwestie, of dit een pluralis is of een dualis. „God schiep (niet de hemelen, maar) den hemel." שָׁמַי is oorspronkelijk = eene overdekking, evenals bij ons de hemel (hamo = bedekken) van een ledekant. Maar onder alle overdekking is wat God hier schiep *de* overdekking, de intensieve, absolute overdekking, de overdekking κατ' ἐξοχήν; vandaar de pluralis. Zoo is het ook met מַיִם, in statu constructo מֵי. Het enkelvoud bestond ook wel. Maar „groote wateren" werd door den pluralis uitgedrukt. Het is hier niet een collectivum, maar weer het intensieve, absolute begrip.

Datzelfde nu geldt ook van אֲדֹנָי. Slechts een heel enkel maal komt het enkelvoud voor. Opmerkelijk is het, dat de meervoudsvorm ook daar gebezigd wordt, waar hij toch wel wat vreemd klinkt. Bijvoorbeeld Deut. 10 : 17:

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

כִּי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם הוּא אֱלֹהֵי הָאֱלֹהִים וַאדֹנֵי הָאֲדֹנִים הָאֵל הַגָּדֹל הַגִּבֹּר וְהַנּוֹרָא אֲשֶׁר לֹא־יִשָּׂא פָּנִים וְלֹא יִקַּח שֹׁחַד: Om de opeenhooping van al die Godsnamen is dit vers zeer interessant. Maar ik wijs er in dit verband op, om het vreemde, dat zelfs hier nog wordt gebezigd אֲדֹנֵי, waar men toch om de tegenstelling met den volgenden pluralis een enkelvoud zou verwacht hebben: „Heer der heeren". Dat het zelfs hier forma plurali wordt gebezigd, is wel een sterk bewijs, dat alle besef was te loor gegaan, dat men met een pluralis te doen had. Zoo ergens, dan moet hier een singularis staan. Temeer klemt dit nog, daar er een singularis op volgt: הָאֵל. Men zag het dus werkelijk ook voor een singularis aan evenzeer als אֱלֹהִים.

Evenals אֱלֹהִים wordt dan ook אֲדֹנָי *in het enkelvoud geconstrueerd.* Een geheel neutraal voorbeeld wordt daarvan gevonden in Gen. 42 : 30. De teruggekeerde zonen Jakobs identificeeren den grootvizier met Farao zelf en spreken dus zeer eerbiedig van hem als אֲדֹנֵי הָאָרֶץ; en toch is het דִּבֶּר en wederom הָאִישׁ, singularis.

Vervolgens hebben wij er op te wijzen, dat men bij dat אָדוֹן al spoedig een suffix is gaan gebruiken, dus in het enkelvoud אֲדֹנִי en in het meervoud אֲדֹנַי. Nu is Adoni de gewone wijze van toespreken; als men met elkander sprak, bezigde men Adoni; en daarbij staat dan de אָדוֹן tegenover zijn עֶבֶד of tegenover de אָמָה, de dominus tegenover den servus of de serva. Vandaar, dat dit woord gebezigd werd door een knecht tegen zijn heer, een kind tegen zijn vader, een vrouw tegen den man, in cuius erat potestate. Het is dus feitelijk gelijk aan ons Mijnheer, Monsieur. Eene enkele maal is het in onze overzetting dan ook zoo vertaald, maar ook veelal „Heere". Oorspronkelijk bleef het besef in het Hebreeuwsch nog levendig, dat men hier met een pronomen te doen had. Cf. 1 Sam. 16 : 16, waar men zegt: אֲדֹנֵנוּ; het blijkt, dat men toen volkomen den vorm begreep. Maar dat is een rara avis. Overigens komt voortdurend het enkelvoud voor, ook waar meerdere personen saam zijn. Cf. Gen. 47 : 18. Dat is evenwel, gelijk wij zagen, niet iets specifiek eigenaardigs in het Hebreeuwsch, maar komt in alle talen zoo voor.

Bij den Heere onzen God hebben wij hetzelfde. Nooit wordt van Hem אָדוֹן gezegd, dus ook niet אֲדֹנִי, maar altoos אֲדֹנִים, st. cstr. אֲדֹנֵי, en dus met suffix אֲדֹנָי. Feitelijk moet er nu een patach staan onder de jod. Dat geschiedt dan ook, als er sprake is van een heer onder menschen. Maar wordt de Heere God bedoeld, dan bezigt men, ter onderscheiding, eene kamez.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Dat אֲדֹנָי is nu zulk een vaste term geworden, dat de Heere het ook van Zichzelven bezigt, waarbij men toch anders אֲדֹנִים verwachten zou. Bijvoorbeeld Jes. 8 : 7.

Hiermee is het gebruik van dit woord genoegzaam toegelicht. Alleen wijs ik er ten slotte nog op, dat, toen later de naam יְהוָה meer en meer in onbruik raakte, אֲדֹנָי de naam is geworden, waarmee Israel zijn God toesprak; dat was dan de meer intieme naam, terwijl אֱלֹהִים de naam werd, waarmee het, meer verwijderd, over zijn God sprak. Vandaar, dat in de Septuagint de naam *Κύριος de* naam geworden is voor den Heere. Vandaar diezelfde naam zoo veelvuldig in het Nieuwe Testament. En vandaar eindelijk het overvloedig gebruik van den naam HEERE in de Christenheid, en bepaaldelijk onder de Gereformeerde Christenen.

4°. Een volgende naam is יהוה.

Wat de *etymologie* betreft, zoo hebben de Joden staande gehouden, dat in den naam Jehova drie tijden inzaten, namelijk het praeteritum, praesens en futurum. Eene materieel juiste gedachte, die alleen formeel onjuist is uitgewerkt.

Dat deze opvatting materieel juist is, toont ons de Apocalyps van Joannes. Daar toch lezen wij in cap. 1 : 4 en in cap. 4 : 8 van Iemand, die zegt, dat Hij is *ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος*, waar dus juist de toespeling op praesens, praeteritum en futurum in uitkomt. Want wel is het volkomen waar, dat hier niet staat *ὁ ἐσόμενος*, maar dat behoeft ons niet te bevreemden, omdat de uitdrukking hier gebezigd wordt van den Messias, niet van het Eeuwige Wezen zelf, waarbij dan die Messias in zijn Goddelijk karakter wordt gevindiceerd, terwijl het *ἐρχόμενος* wijst op den dag zijner toekomst, iets wat juist samenhangt met het apocalyptisch karakter van dit boek. Neem ik daarentegen cap. 11 : 17 *), en evenzoo cap. 16 : 5, dan lezen we nog wel van *ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν*, maar *ὁ ἐρχόμενος* is weggevallen. Het verschil ligt hierin, dat in die beide laatste hoofdstukken het drama speelt, nadat Hij gekomen is, na de parousie; dus kon het *ἐρχόμενος* er niet meer bij staan. De grondgedachte ligt derhalve in het *ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν*. Zelfs rijst hierbij de vraag, of het spreken van *τὸ Α καὶ τὸ Ω* niet insgelijks eene zekere verwijzing inhoudt naar den naam Jaho. In de Apocalyps toch vinden wij gedurig een diepzinnig spel met letters, die dan weer in hare numerieke beteekenis worden verklaard. Zoo zijn hier de *Α* en de *Ω* zeer zeker genomen als het begin en het slot van het Grieksche alpha-

*) Zie de Editie van Tischendorf.

beth. Daar is geen kwestie van. Maar ligt er niet ook eene toespeling in? Het is namelijk de vraag, of de Apocalyps aan Joannes gegeven is in het Grieksch dan wel in het Hebreeuwsch of Arameesch. In elk geval blijft dit vaststaan, dat in de Openbaring ὁ κύριος is יְהוָה, met het praeteritum, praesens en ten deele futurum in zich besloten.

Onder de kundige orientalisten in ons land meenden velen יהוה naar Openb. 1 : 4 te moeten verklaren als een compositum van יְ, zijnde eene apocopatie van יְהִי; הוֹ, zijnde eene apocopatie van הֹוֶה, participium praesens van הוה = zijn; en וָ, zijnde eene apocopatie van הוה. Zoo zou dus יְהוָה een opzettelijk gecomponeerde naam wezen. O. a. Prof. Leusden heeft zich voor deze verklaring veel moeite gegeven, om ze ingang te doen vinden en te mainteneeren.

Van die explicatie is men teruggekomen tot eene veel eenvoudiger verklaring. Men heeft hier te doen met een stam הוה, zoo zegt men, die hetzelfde is als היה = zijn. De oorspronkelijke imperfectum-vorm is יַהְוֶה, want oorspronkelijk had men altijd patach. Naar de wetten der Hebreeuwsche vocalisatie kan dat יַהְוֶה nu verzacht worden in יַהְוֵה of verbreed in יַהְוָה. Dat hangt eigenlijk alleen af van de periode, waarin de vorm ontstaan is. Is 't een oudere vorm, dan luidt hij יַהְוָה; is hij van jongeren datum, dan is het יַהְוֵה. Deze kwestie is overigens van geen belang. Bij beide blijft het *de derde persoon singularis imperfectum kal van* היה.

In onze ooren klinkt het wel vreemd, dat iemand heet „Hij was" of „Hij zal zijn". Maar als wij letten op de eigenaardigheid van het Semitische taalleven, dan zien wij, dat die derde persoon sing. imperf. kal van eenig verbum voor een naam lang niet ongewoon is. Bijvoorbeeld: יִצְחָק, יַעֲלֹב, יִשְׂרָאֵל enz. Men kwam tot zoo'n naam, doordat men eerst over dien man sprak, bijv. zijn karakter uitdrukte, en dan natuurlijk den derden persoon singularis gebruikte; later werd dit dan door de aanspraak een nomen proprium.

Van den naam יהוה zijn *vier apocopaties* in zwang gekomen. Wanneer men namelijk de laatste ה met de ְ (.) afwerpt, gelijk veel geschiedt, dan blijft יְהוָ, dat naar de wetten der Hebreeuwsche vocalisatie kan overgaan in יְהוָ of יְהוֹ. Ten tweede kan de vocaal van onder de ו worden weggeworpen, met een sjwa daarvoor in de plaats, dus יְהוְה, waaruit יְהוְ ontstaat. Ten derde kan nog de ו aan het slot bovendien worden weggeworpen; blijft יַהּ of יָהּ. En eindelijk, ook de ה zelf kan nog verdwijnen, want die bezit als radicaal maar weinig kracht, waardoor men alleen overhoudt יְ of יַ.

Dat deze vorm zooveel apocopaties toelaat komt, omdat hij uit zooveel oneigenlijke medeklinkers is saamgesteld, die feitelijk vocalen zijn. Diodorus

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Siculus geeft den naam dan ook op als *ἰάω*, *ἄω*. En men vindt in het Grieksch ook de vormen *ἰαβέ*, *ἰαεν*, *ἰαενε*. Dit alles hangt af van de plaats waar men is, of daar de ו scherp geaccentueerd wordt of niet. Cf. bij ons het weglaten van *n* en *en* aan het slot van woorden of syllaben: geve, gev'n, ik heb geten, enz. Het woord יהוה mist de mutae, en de aspiratae zijn zoo onvast. Vandaar al die vormen.

Wij gaan nu in de tweede plaats het *gebruik* van dezen naam na.

In Exodus vinden wij van het derde hoofdstuk af de rechtstreeksche openbaring van dezen naam. Wij lezen in *Exod. 6 : 3* (Hebr. tekst, Holl. vers 2): וָאֵרָא אֶל־אַבְרָהָם אֶל־יִצְחָק וְאֶל־יַעֲקֹב בְּאֵל שַׁדָּי וּשְׁמִי יְהוָה לֹא נוֹדַעְתִּי לָהֶם׃ Als wij deze uitspraak letterlijk opvatten, dan moeten wij er de conclusie uit afleiden, dat vóór deze openbaring in den brandenden braambosch de naam יהוה ganschelijk niet genoemd was en tot op dien tijd God de Heere alleen als אֵל־שַׁדַּי was aangeroepen. Vergelijken wij intusschen daarmee cap. 3, waar de naamgeving voorkomt, dan zien wij, dat er eenig verschil bestaat. Daar toch lezen wij (cf. de geschiedenis vers 5—15), dat Mozes vraagt: Als de Israelieten tot mij zeggen: Hoe is zijn naam? wat zal ik dan tot hen zeggen? Waarop de Heere antwoordt: אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה; en Hij zeide: Alzoo zult gij tot de Israelieten zeggen: אֶהְיֶה heeft mij tot u gezonden! (Dat moest feitelijk ook zóo in de Hollandsche vertaling staan). De naam is dus niet geopenbaard als יהוה, maar als אֶהְיֶה. Eerst in plenissima forma: אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה. En in het tweede gedeelte van het veertiende vers is de naam verkort tot אֶהְיֶה. Nu zegt cap. 6 : 3: „Met mijn naam יהוה ben Ik hun niet bekend geweest." Dat moet een dieperen zin hebben dan den zooeven genoemden. Israel heeft dien naam wel gekend als benoemingsnaam, maar de verklaring, de inhoud, de beteekenis was voor Abraham, Izaak en Jakob omhuld gebleven. Wel was van אֵל שַׁדַּי de beteekenis gemanifesteerd, doch niet alzoo van יהוה. Inhoeverre die van אֵל שַׁדַּי dan wel bekend was, hopen wij straks bij de behandeling van dien naam zelf na te gaan.

De openbaringsmanifestatie van den naam יהוה was tot op dien tijd aan Israel dus nog niet meegedeeld. Doch in den braambosch werd hij geëxpliceerd. De Heere zelf legde hem aan Mozes uit. Het ging er mee als met den naam Jezus of Christus, dien onze kinderen op de lippen nemen. Die lieve kleinen verstaan de volheid niet, die in dien naam besloten ligt. Toch wennen wij ze vast aan het gebruik. Zoo heeft God ook vanouds reeds den naam יהוה op de lippen zijner kinderen gelegd. Maar eerst later volgde de verklaring.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Dat de naam reeds vroeger bekend geweest is, blijkt ook wel uit den naam van Mozes' moeder יוֹכֶבֶד, waarin wij den apocopaatvorm יוֹ vinden, hetgeen natuurlijk onmogelijk zou kunnen, als de *naam*, het *woord* יהוה eerst in den braambosch was geopenbaard. Die naam is natuurlijk gegeven door Mozes' grootvader.

> [Wellhausen vond dit later wel in strijd met zijne beweringen omtrent het ontstaan van den naam יהוה. Maar toen maakte hij er van, dat die naam eerst geweest is Ikabod, en dat hij pas later veranderd is in Jochebed. Daar kunnen wij ons natuurlijk niet mee inlaten; dat is een al te vreemd omspringen met de eigennamen.]

Als wij opslaan 1 Kron. 2 : 25, 7 : 8 en 4 : 18, dan vinden wij daar drie eigennamen, nl. אֲחִיָּה, אֲבִיָּה en בִּתְיָה, namen, die reeds van lang vóór Mozes dagteekenen in de oudste stukken van de genealogie en niettemin alle drie terugwijzen op יהוה. (בִּתְיָה = בַּת־יהוה.) Eigennamen kan men niet naderhand proleptisch inbrengen; die zijn vast; daar kan men niets aan veranderen; vandaar ook hun groot belang. In een verhaal kan altijd nog eens wat ingelascht worden, maar in eigennamen niet. Er is geen enkele reden denkbaar, waarom Mozes zou gezegd hebben: 't Is toch jammer dat die menschen Achiel enz. geheeten hebben; ik zal dat veranderen in Achi-ja enz.!

Met deze feiten voor oogen kunnen wij het לֹא נוֹדַעְתִּי *van Exod. 6 : 3 wel niet anders verstaan dan hierboven is aangegeven.*

Er zijn nog wel andere pogingen in het werk gesteld om dien naam Jochebed uit de wereld te helpen. Voltaire bijv. beweerde, dat er in Egypte een afgod Jao werd aangebeden, en dat de naam Jochebed daar wel van overgenomen zou wezen. Schiller heeft dat praatje zelfs oververteld. Maar Tholuck ontdekte, dat Voltaire er falsificatie bij heeft gepleegd. In den laatsten tijd heeft Röth, hoewel dit erkennende, toch hetzelfde idee weer opgewarmd, en wel, omdat Necho den naam Eljakim veranderd heeft in Jojakim. Dus — zoo concludeerde hij — moet er in Egypte ook een God Jo zijn aangebeden, anders was er voor die verandering geen reden geweest. Intusschen, als we hierbij opslaan 2 Kon. 24 : 17, dan zien wij, dat de koning van Babel den naam Mattanja veranderde in Zedekia, een naam, die ongetwijfeld is saamgesteld uit צֶדֶק en יהוה, want wij moesten eigenlijk lezen Zidkijahu. Daar verandert dus een heidensche koning van Ja in Jahu, d. i. in Jehova. De verklaring van dit verschijnsel vinden wij in hoofdstuk 18 : 25 van 2 Kon. waar de heidensche legervorst vraagt: „Is het buiten Jehova, dat ik tegen deze plaats ben opgetogen?" Wij zien hier dus, dat Nebukadnezar er zich juist op toelegde, om het te doen voorkomen, als had Israels God hem ge-

zonden. Dit hing saam met het polytheïstisch idee, dat elke plaats in het bezit was van een eigen god. Wie zijn Latijn nog niet vergeten is, weet dat de Romeinen bij de belegering van eene of andere stad de priesters voorop lieten trekken, — „qui evocabant deos"; — d. w. z. men begreep, dat men niets zou vermogen, als de beschermgod de stad wilde behouden; die moest dus gunstig gestemd worden. Vandaar de naamsverandering. Nebukadnezar verstond het niet, dat in Mattanja de godsnaam al inzat; daarom noemde hij hem Zidkijahu, d. w. z. Jehova is rechtvaardig, Hij heeft zijn recht voltrokken. Want altoos werd de overwinning eener plaats of van een land aan den god dier stad of van dat land toegeschreven. Welnu, er is geen enkele reden, om niet te onderstellen, dat Necho precies zoo gedaan heeft bij de verandering van Eljakim in Jojakim.

Dit in het algemeen, om aan te toonen, dat de naam יהוה ook vroeger bekend geweest is. Ik wijs nu voor het לֹא נוֹדַעְתִּי לָהֶם op een parallelle plaats, nl. Exod. 33 : 19 coll. 34 : 6. De Heere zegt, dat Hij al zijne goedigheid voorbij Mozes' aangezicht zal laten gaan en dan den naam יהוה zal uitroepen. En als dat geschiedt, klinkt het: יְהוָה יְהוָה אֵ֣ל רַחוּם וְחַנּוּן אֶ֖רֶךְ אַפַּ֑יִם וְרַב־חֶ֖סֶד וֶאֱמֶֽת׃ Daar wordt dus niet een naam uitgeroepen, maar de *inhoud* van den vroeger (Exod. 3 enz.) genoemden naam geopenbaard, eene *verklaring* gegeven. En dat is het ook, waarvan Exod. 6 : 3 ons spreekt.

Eerst als wij dit weten, kunnen wij nu verder het *gebruik* van dezen naam in de Heilige Schrift nagaan.

Reeds in de eerste hoofdstukken des Bijbels vinden wij dezen naam gebezigd. Het eerst in Gen. 2 : 4. In cap. 1 vinden wij doorloopend אֱלֹהִים, tot in cap. 2 : 3. Daaruit blijkt wel de vergissing der indeelers; de eerste פ van cap. 2 hoort nog bij cap. 1.

In dit 4de vers van Gen. 2 wordt יהוה niet op zichzelf gebezigd; maar verbonden met אֱלֹהִים. Zoo ook in vers 7 en 8 en zoowat in heel cap. 2 en 3. Van cap. 4 af wordt יהוה op zichzelf gebruikt. De combinatie van יהוה met אֱלֹהִים komt dan verder hoogst zelden voor, ter oorzake van den rythmus; een enkel maal in Exodus en verder nu en dan in de Psalmen.

De uitdrukking in Gen. 4 : 26: „Toen begon men den naam יהוה aan te roepen" wettigt het vermoeden, dat die naam toen reeds in gebruik werd gesteld. Dat volgt niet uit cap. 2 of 3, want natuurlijk, het boek Genesis is veel later geschreven. Maar hier staat bepaald, dat men אָז, toen, הוּחַל לִקְרֹא, begonnen is aan te roepen, met den naam יהוה.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Eene tweede uitspraak omtrent het gebruik van den naam Jehova in vroeger tijd biedt de geschiedenis van Abraham. Ook aan Abraham toch heeft de Heere zich geopenbaard. En dan luidt Gen. 15 : 7: En Hij zeide tot hem: אֲנִי יהוה, die u heb uitgevoerd enz. Blijkbaar werd God de Heere dus toen reeds als יהוה aangeroepen en was die naam als noemensnaam bekend, ook al bleef hij naar zijn inhoud vooralsnog een besloten mysterie, gelijk bij ons „God", waarvan de inhoud en strekking geheel onbekend bleven.

Of nu de openbaring van dien naam יהוה opzettelijk heeft plaats gehad, zoodat bijvoorbeeld Adam in het paradijs zou gehoord hebben: „Zoo moet gij Mij noemen", kan men niet zeggen. Toch pleit er op zichzelf veel voor, om aan te nemen, dat God dien naam opzettelijk heeft geopenbaard. In de eerste plaats toch treedt in de Heilige Schrift dit zeer sterk op den voorgrond, dat God allen eigenwilligen godsdienst verwerpt en alleen wil gediend worden, zooals Hijzelf dat voorschrijft. En daar de naam zooveel afdoet aan de zaak, ligt het vermoeden voor de hand, dat de Heere ook dien naam wel opzettelijk zal bepaald hebben. Reeds aan het hof mag men maar niet doen wat men wil. Onze koningin, al is ze nog zoo jong, *moet* „Mevrouw" genoemd worden; dat is een opgelegde naam. De Heere zal de bepaling van zijn naam wel niet aan 's menschen eigendunk hebben overgelaten, a fortiori gesproken. Terwijl het in de tweede plaats niet waarschijnlijk is, dat deze naam יהוה door iemand is uitgedacht, juist om zijne exceptioneele diepte van beteekenis en om zijn uitwendigen vorm.

Trouwens, ook op zichzelf is het ondenkbaar, dat Mozes tot de Israelieten in Egypte zou gekomen zijn met een naam, die tot nog toe geheel onbekend was. De Heere zegt zelf, dat Hij zal komen als de God van Abraham, Izaak en Jakob. Dat kan alleen zin hebben, als Israel wist, wie dat was. Dan alleen zou Mozes crediet hebben bij zijne stamgenooten, als hij kon vindiceeren, dat die bekende God zich aan hem geopenbaard had. Reeds in vroeger tijd, zoo leert de waarschijnlijkheid, was dus יהוה bekend, maar als nomen mysticum, die niet aan een iegelijk meegedeeld werd, maar dien de geestelijke leidslieden van het volk in Egypte wel kenden. Mozes, als vreemdeling uit Midian komende, zal door dat parool zichzelf legitimeeren als den waarlijk van יהוה gezondene. Daarin school het verrassende, en in dat verrassende de accrediteering voor de priesters.

Psalm 76 : 2 bezigt hetzelfde woord ידע als in Exod. 6 : 3 voorkomt: נוֹדָע בִּיהוּדָה אֱלֹהִים. Dat wil natuurlijk niet zeggen, dat de andere volken niet wisten, hoe de God van Israel heette. Allen kenden wel dien naam, maar alleen Juda verstond hem en alleen in Israel was hij groot.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Nu is, en dat breng ik in verband met wat ik omtrent het nomen mysticum gezegd heb, de naam יהוה altoos tot op zekere hoogte een *nomen mysticum gebleven*. Door heel de geschiedenis van Israel loopt een trek, die aanduidt, dat יהוה niet de gemeenzame naam is, om den Heere te noemen. Altoos is er een mystiek bijmengsel aan gegeven, vooral in latere tijden. De Rabbijnen noemen dezen naam dan ook de שֵׁם הַוָּיָה, den wezensnaam. Reeds zeer vroeg achtte men dezen naam ἄρρητον. Men beriep zich daartoe op Exod. 3 : 15, waar gelezen wordt: זֶה־שְּׁמִי לְעֹלָם, hetgeen men echter las: זֶה שְּׁמִי לַעֲלֵם, „om te verbergen". Daarbij heeft men dan bij het schrijven dezen regel gevolgd, dat men onder de radicalen de vocalisatie van אֲדֹנָי bezigde, alleen met dit verschil, dat de sjwa compositum een sjwa simplex werd, wat natuurlijk niets uitmaakt, wijl een sjwa compositum niets is dan een sjwa simplex, maar versterkt om den wille van den gutturaal. Waren יהוה en אֲדֹנָי bijeen gevoegd, dan gebruikte men de punctuatie van אֱלֹהִים. Dit laatste geschiedt evenwel weer niet, als ze niet bij elkander hooren; dan behoudt יהוה de punctuatie van אֲדֹנָי; cf. bijv. Ps. 16 : 2.

Het verbod om dien naam des Heeren uit te spreken, werd later gegrond op Lev. 24 : 16. Wij vinden daar het bekende verhaal van den zoon eener Israelietische vrouw en van een Egyptischen man, die den NAAM lasterde. (In de Statenoverzetting worden daarbij kapitale letters gebruikt.) Daaruit heeft men, ofschoon geheel ten onrechte, afgeleid, dat hij den naam יהוה had uitgesproken. Dientengevolge is het uitspreken van dien naam in Israel verdwenen. En men las er voor in de plaats אֲדֹנָי en אֱלֹהִים.

Dat reeds kort na de ballingschap het gebruik van den naam יהוה feitelijk had opgehouden, kan ons blijken uit de Septuagint. Die heeft hem overal vervangen door ὁ κύριος.

En nu is er onder ons, Protestanten, wel strijd over gevoerd, of wij in de Bijbelvertaling moeten zetten „Jehova" of „Heere". Onder de goede gereformeerden geldt te dien aanzien de opinie, dat wij „Heere" moeten behouden. Als de Heere Jezus en zijne apostelen uit het Oude Testament citeeren, en de naam יהוה komt in hun citaat voor, dan lezen wij altoos ὁ κύριος. De vertaling van de Septuagint, ofschoon op zichzelve geen autoriteit, is toch door den Heere en zijne apostelen gesanctioneerd.

Metterdaad ligt er in den naam יהוה ook zulk eene onuitputtelijke diepte, dat wij bij het bezigen van dien naam wel hoogst ernstig en eerbiedig mogen zijn. Bovendien, ons volk verstaat het woord „Heere", maar „Jehova" is voor

hen een klank. Daarom is het niet raadzaam, bij nieuwe Bijbeluitgaven voor Heere יהוה of Jehova in de plaats te stellen.

Zijn de berichten, die de Rabbijnen ons brengen, juist, dan schijnt het, dat de naam יהוה wel in den beginne nog werd uitgesproken in den tempel, maar niet daarbuiten; dat daarna alleen de hoogepriester er toe gerechtigd was; en dat ten slotte ook de hoogepriester zelf hem in zijne zegenspreuk vervangen heeft door אֲדֹנָי. Dat geldt natuurlijk alleen na de ballingschap; daarvóor werd hij geregeld gebezigd. Zelfs in de boeken, die van na de ballingschap dateeren, wordt het gebruik hoe langer hoe zeldzamer, tot het ten leste geheel verdwijnt.

Ten slotte wijs ik op de *beteekenis* van dezen naam.

אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה is metterdaad een naam, die boven allen naam is, uitblinkende in heerlijkheid, uitnemend boven alle andere namen. Want het is een *persoonsnaam*. Het is een Ik, die hier spreekt. Geen mensch noemt hier God. Hij noemt Zichzelven. De overige godennamen spreken van hoogheid, almacht enz., bijv. Baäl; de persoonlijkheid treedt op den achtergrond, alleen eene kwaliteit wordt genoemd. Hier is het uitsluitend een uitspreken van het Ik. Zietdaar, wat aan dezen naam zijne geheel eenige beteekenis leent.

Maar er is meer. Het absolute Ik, dat hier spreekt, gaat, met voorbijgang van alle kwaliteit en werking, *onmiddellijk terug op het wezen, het zijn, zelf.* Alle andere Godsnamen drukken speciale attributen van het Eeuwige Wezen uit. Hooger dan die alle staat de naam, die het Eeuwige Wezen zelf uitdrukt, die teruggaat op het zijn.

Juist in verband met die gansch eenige beteekenis van dezen naam moet nog opgemerkt worden, dat hij niet luidt יהוה, maar bepaaldelijk יהוה. Juist het behoud van die ו toont het merk der oudheid. Reeds in Mozes' dagen was הוה ongebruikelijk en verloopen in היה.

Die uitdrukking nu אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה beteekent: „Ik ben, die Ik ben," namelijk wat het zijn betreft; en wel in dier voege, dat wie aldus van zichzelven spreekt, zich noemt als den door niets dan door zichzelf bepaalde: *a nemine determinatur* et non nisi se ipsum determinans. Dit wordt dus door den naam יהוה uitgedrukt: het Eeuwige Wezen rust in Zichzelf en wordt *door niets buiten Zich geïnfluenceerd.* Toch drage men zorg, zulks niet te verstaan in den zin van „het absolute zijn" der philosophen. Immers, in het begrip van הוה ligt niet in het doode zijn, het abstracte zijn, het nudum esse, maar juist de levensuitgang. 't Is niet een zijn, dat als in een graf besloten is, maar juist *een zijn, dat zichzelf waarborgt in eeuwige actuositeit.* Met eerbied gesproken, zonder die twee ook maar van verre te vereenzelvigen, mag men toch hier het devies van Oranje bijbrengen: „Je maintiendrai." Toegepast op God zelf: „Je me

maintiendrai," is dit metterdaad de volheid van beteekenis, die er in dezen naam ligt. De eeuwigheid, de zelfgenoegzaamheid, de onafhankelijkheid, in één woord *de volheid van het Goddelijke Wezen ligt in dezen naam uitgedrukt.*

De schrijvers van het Oude Testament hebben dat dan ook zeer wel gevoeld en zeer duidelijk onderscheid gemaakt tusschen het gebruik van יהוה en אֱלֹהִים.

De naam אֱלֹהִים wordt bestendig gebezigd, waar er sprake is van God in de schepping en het rijk der natuur, waar Hij optreedt als de Schepper van hemel en aarde. Maar als Hij voorkomt als de God des verbonds, in het rijk der genade, in die bijzondere betrekking, die er tusschen Hem en den naar zijn evenbeeld geschapen mensch bestaat, dan treedt de naam יהוה op den voorgrond. Niet, dat zulks overal en altoos zoo zou onderscheiden worden, maar het is toch de generale regel. Natuurlijk, juist omdat de herschepping rust in de schepping, het rijk der genade opkomt uit het rijk der natuur, wisselt het wel eens af. Maar *regel is, dat* יהוה *wordt gebezigd, als er sprake is van Gods verbond en de machtige werken der genade.* Het duidelijkst blijkt dit wel uit eene vergelijking van Num. 16 : 22 met Num. 27 : 16. Bij het oordeel, dat God voltrekt over de ongeloovigen, leest gij den naam אֱלֹהִים. Waar er echter sprake is van hulpbetoon aan zijn volk, staat יהוה. Zoo ook vindt gij in Psalm 19 waar gesproken wordt van de daden Gods in de natuur אֱלֹהִים, maar in het tweede gedeelte, waar gehandeld wordt van Gods Woord en wet, יהוה. En dat tot zevenmaal toe volgehouden. En zoo zijn er meer voorbeelden. Trouwens, deze regel wordt door niemand betwist.

Dientengevolge staat er ook niet: כֹּה אָמַר אֱלֹהִים, maar כֹּה אָמַר יהוה, en is er sprake van de מִשְׁפָּט, דָּבָר, בְּרִית enz. van יהוה, niet van אֱלֹהִים.

Dat komt zelfs in ons eigen spraakgebruik ook uit. Menschen, die buiten de genade leven, spreken altoos van het „Opperwezen", de „Voorzienigheid", desnoods nog van „God", maar de naam „Heere" leeft alleen in de kringen, waar men niet alleen aan God gelooft, maar ook zijne genade kent.

Vandaar, dat op staatsrechtelijk terrein, bijv. bij het toebidden van den zegen in eene troonrede, niet de naam „Heere", maar de naam „God" moet gebezigd worden. Vandaar ook, dat men bij eene eedsaflegging te doen heeft met „God Almachtig", niet met יהוה, maar met אֱלֹהִים. Vandaar bijvoorbeeld ook, dat in de theophanieën de engelen altoos de מַלְאֲכֵי יהוה zijn, ook al zijn ze op zichzelf engelen van אֱלֹהִים. Vandaar eindelijk, dat voor de anthropomorphismen nooit gebezigd wordt bijvoorbeeld de יַד הָאֱלֹהִים, maar altoos de

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

יַ, de פִּי enz. van יהוה. De Elohim is altoos meer de transcendente God, die als het Eeuwige Wezen tegen ons over staat. Maar als Hij den stroom zijner genade laat uitvloeien, dan is יהוה zijn naam.

5°. We zijn nu toegekomen aan den naam שַׁדַּי. Al aanstonds wil ik er nadruk op leggen, dat we hier handelen van een *naam* Gods, niet van eene zijner eigenschappen. Over de almacht als eigenschap Gods handelen we later bij de virtutes Dei. Hier echter spreken we niet over eene attributieve kwaliteit, die aan God wordt toegekend, maar we spreken over שַׁדַּי als een *nomen proprium,* tot benoeming van den Heere gebezigd.

Dat die naam zoo voorkomt, is het best te zien in het boek Job, waar hij veel wordt gebezigd. Hij komt in de Schrift voor in twee vormen, namelijk als שַׁדַּי en als אֵל שַׁדַּי, vertaald als „de Almachtige" en als „God de Almachtige".

Voor wat de beteekenis aangaat, moeten wij er op letten, dat שַׁדַּי is eene forma piëlica adiectiva, op gelijke wijze als bijv. חַגַּי, feestelijk, enz., waardoor de hoedanigheid als zoodanig wordt uitgedrukt. De stam is שׁד, in het later Hebreeuwsch alleen in שָׁדַד voorkomend, dat in beteekenis overeenkomt met אדר. Dat we hier inderdaad met deze etymologie te doen hebben en de Israelieten zich deze afleiding ook bewust waren, blijkt uit Jes. 13 : 6: הֵילִילוּ כִּי קָרוֹב יוֹם יְהוָה כְּשֹׁד מִשַּׁדַּי יָבוֹא: We hebben hier te doen met eene poëtische allitteratie: „Als eene verwoesting (שֹׁד) van den Almachtige (שַׁדַּי) zal hij komen, nl. die dag, waarover gij huilen moet." In Joël 1 : 15 vinden wij dezelfde woorden. We zien dus, dat beide Jesaja en Joël den samenhang gevoeld hebben tusschen שׁד, verwoesting, en שַׁדַּי. Toch zou men verkeerd doen, indien men שַׁדַּי door „Verwoester" ging vertalen. Hoe toch is men aan die beteekenis van „verwoesten" gekomen? Hierdoor, dat שׁד eigenlijk uitdrukt: zulk eene overmacht bezitten, dat geen enkele tegenstand kan blijven bestaan; het denkbeeld dus van *de grootst denkbare macht,* die zóo sterk is, dat zij, al maken ook alle andere machten zich tegen haar op, toch overwint en triumfeert. Eerst zoo krijgen we het echte, reëele, Bijbelsche begrip van de „Almacht Gods", dat veel sterker is dan ons Hollandsch „almachtig", want dat woord leeft niet. Bij het oorspronkelijk begrip ontstaat direct het denkbeeld van eene worsteling en eene overwinning, bij het Hollandsche woord denkt men meer aan de schepping.

שַׁדַּי is dus de Almachtige, die in den strijd, welken de zonde en ongerechtigheid tegen de heiligheid des Heeren hebben aangebonden, zekerlijk triom-

feert. Als zoodanig nu vinden wij, dat de Heere Zichzelven aanduidt in Gen. 17 : 1, waar Hij tot Abraham zegt: אֲנִי־אֵל שַׁדַּי; evenzoo in Gen. 35 : 11, Exod. 6 : 3, over welke laatste plaats — „Ik ben hun verschenen onder den naam van אֵל שַׁדַּי, maar den naam יהוה kenden zij niet" — wij vroeger reeds spraken.

Dat deze naam ook reeds *zeer vroeg is gebezigd* door de menschen ten opzichte van den Heere, blijkt ons uit Gen. 28 : 3, waar Izaak tot Jakob zegt: וְאֵל שַׁדַּי יְבָרֵךְ אֹתְךָ, en uit Gen. 48 : 3, waar Jakob spreekt tot Jozef: אֵל שַׁדַּי נִרְאָה־אֵלַי בְּלוּז בְּאֶרֶץ כְּנָעַן.

Die naam אֵל שַׁדַּי staat rechtstreeks met het geloof in verband. Heeft men toch met zulk een God te doen, staat men met אֵל שַׁדַּי in verbondsgenade, dan weet het geloof, dat de zaak, waarvoor men strijdt, het doel, dat men najaagt, al schijnt het ook tijdelijk onder te liggen, ten slotte toch de zegepraal wegdraagt, omdat het de zaak is niet maar van אֱלֹהִים, maar van אֵל שַׁדַּי, die ten slotte al zijn raad volvoert. Immers, hierin juist bestaat het geloof, dat het juist op zulk een oogenblik, als de zaak des Heeren schijnt onder te liggen, den triumf grijpt, niet maar met hope, maar met zekerheid, dat de triumf niet *kan* uitblijven, eenig en alleen, omdat God is אֵל שַׁדַּי. Het is dan ook opmerkelijk, dat de apostelen juist daar, waar zij den grooten triumf van het Godsrijk hebben willen teekenen, op Gen. 17 : 1 zijn teruggegaan, waar de geboorte van Izaak wordt beloofd, niettegenstaande Abraham oud was geworden en de moeder in Sara sinds lang verstierf, want God is אֵל שַׁדַּי. Ziet het bijv. in Rom. 4 : 17—21, waar Paulus op dat alles wijst en zegt, dat dit geschied is, opdat God zou openbaar worden als die God, die de dingen, welke niet zijn, roept alsof zij waren. In het *δυνατός ἐστιν καὶ ποιῆσαι* ligt daarbij als het ware de vertaling van אֵל שַׁדַּי. En dat geldt, zoo gaat de apostel in vers 23 en 24 voort, niet alleen Abraham, maar ook ons. Want deze openbaring slaat rechtstreeks op de opstanding van Christus, waarbij God zich immers ten volle als de אֵל שַׁדַּי betoond heeft door Christus tot de overwinning te leiden, waar Hij in den eeuwigen dood verzonken lag. Nog sterker wordt dit uitgedrukt in Efez. 1, waar de apostel zegt, dat het volle, het absolute שַׁדַּי aan het licht getreden is in de opstanding van Christus, toen God *τὸ ὑπερβάλλον μέγεθος τῆς δυνάμεως αὐτοῦ* gebezigd heeft, *κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος αὐτοῦ, ἣν ἐνήργηκεν ἐν τῷ Χριστῷ ἐγείρας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν.* שַׁדַּי is dus dat alles teboven gaande begrip van macht, dat zelfs den eeuwigen dood overwint.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

In het Nieuwe Testament wordt die naam Gods *vertaald door* παντοκράτωρ, gelijk wij bijvoorbeeld kunnen zien in 2 Cor. 6 : 18, waar een citaat uit het Oude Testament voorkomt. Verder komt deze naam weinig in het Nieuwe Testament voor, omdat in de verschijning van den Christus zelf de אֵל שַׁדַּי gemanifesteerd was. Wel daarentegen ontmoeten wij hem weer in de Apocalypse, gelijk naar de innerlijke oeconomie der dingen ook moet, omdat daar gewezen wordt op den laatsten tegenstand, dien God zal te overwinnen hebben, in den strijd met het beest. Opmerkelijk is, dat in de vertaling eene samenstelling met κράτος gebezigd wordt. De macht Gods, waarvan bij dezen naám sprake is, ziet niet op de regeering; dat is ἀρχή. Men spreekt wel van monarchie, regeering door één persoon. Maar monocratie zou heel wat anders wezen. Dat ware, dat één feitelijk al de macht had. Deze naam Gods doelt dus op het bezit van zeer wezenlijke macht. Hij is in zichzelf de Almachtige!

6°. Een volgende naam uit het Oude Testament is פַּחַד. Als naam des Heeren gebezigd in Gen. 31 : 42 en 53: „Ten ware de God van mijnen vader, de God van Abraham וּפַחַד יִצְחָק, bij mij geweest was, gij zoudt mij nu ledig weggezonden hebben.... En Jakob zwoer בְּפַחַד אָבִיו יִצְחָק. Vooral uit die laatste uitdrukking zien wij, dat wij hier metterdaad met een benoemingsnaam, met een nomen proprium te doen hebben, want bij dien bepaalden naam wordt er gezworen. Er gaat eerst in het algemeen vooraf: „De Elohim van Abraham en de Elohim van Nahor en de Elohim van hunne vaderen richte ons;" en daarna zweert Jakob bij de Vreeze van zijn vader Izaak. De meesten verstaan dit door „de godsdienstigheid, de godsvrucht van Izaak", iets, wat de subiectieve theologie zeer in 't gevlei komt. Maar die opvatting is verkeerd; dat is allerminst de bedoeling; wij moeten de uitdrukking obiectief verstaan. In Jes. 8 : 13 wordt hetzelfde begrip uitgedrukt in deze woorden אֶת־יְהוָה צְבָאוֹת אֹתוֹ תַקְדִּישׁוּ וְהוּא מוֹרַאֲכֶם וְהוּא מַעֲרִיצְכֶם: Daar is niet bedoeld de vreeze, die ik moet hebben voor God, maar, obiectief: „God zij het, die de vreeze in u werpt, de causa metus, de auctor timoris." Het doelt dus op den *auctor van den sensus divinitatis* in ons, welke sensus ons innerlijk met eene heilige huivering vervult en doordringt.

7°. Bespreken wij thans met een enkel woord den naam עֶלְיוֹן.

Naar sommige exegeten beweren, komt deze naam in tweeërlei vorm voor, namelijk als עֶלְיוֹן en als עָל. In Hosea 7 : 16 lezen wij: יָשׁוּבוּ לֹא עָל, wat vroeger tamelijk algemeen vertaald werd: „Zij keeren terug, maar niet tot den

Allerhoogste". Dat woord עַל geeft eene lastige kwestie. Anderen vertalen het door „nuttigheid"; weer anderen door „boven", waarbij men dan aan iustitia civilis dacht: „Zij keeren terug, maar niet naar boven." Deze kwestie geheel na te gaan zou ons te ver afleiden; ik laat ze daarom hier verder rusten. Alleen wijs ik ter verduidelijking nog op Hosea 11 : 7, waar gelezen wordt: וְעַמִּי תְלוּאִים לִמְשׁוּבָתִי וְאֶל־עַל יִקְרָאֻהוּ יַחַד לֹא יְרוֹמֵם: De praepositie toont hier duidelijk aan, dat עַל geene praepositie kan, maar substantief moet zijn.

De naam עֶלְיוֹן op zichzelf biedt geenerlei moeilijkheid aan. Door den uitgang וֹן is het woord afgeleid van עָלַי, עָלָה, en beteekent dus: de *Ascendens*, de *Altissimus*, de *Summus*.

Intusschen is het opmerkelijk, dat deze naam in de Heilige Schrift zulk een *eigenaardig gebruik* heeft. Dat gebruik is verre van constant.

> [Trouwens, er bestaat geen vaste terminologie in de Schrift. De Schrift is niet technisch in elkander gezet. Omdat de grenzen van het gebruik ombuigen, kan men alleen de centrale hoofdbeteekenis vaststellen. Men kan namelijk eene zaak centraal en peripherisch bepalen. Bijvoorbeeld het verschil tusschen dag en nacht is peripherisch niet aan te wijzen; maar wel kan men het centrale middelpunt van het licht en van de duisternis bepalen. Zoo ook hier.]

De naam עֶלְיוֹן komt vooral voor, waar men *buiten het verbond der genade* staat en er meer sprake is van God den Heere in zijne oorspronkelijke schepping. En in de tweede plaats, wat daarmee samenhangt, wordt hij veel gevonden *in de poëtische geschriften.*

Het eerst komt hij voor in Gen. 14 : 18, waar sprake is van Melchizedek, die buiten het verbond van Israel staat. Hij is een priester des Allerhoogsten Gods, כֹּהֵן לְאֵל עֶלְיוֹן. Dan in Num. 24 : 16, waar Bileam zijne spreuk opheft: „De hoorder der redenen Gods spreekt en die de דַּעַת עֶלְיוֹן weet." Ook Bileam is eene extrafoederale verschijning. De derde maal lezen wij het in Deut. 32 : 8: „Toen עֶלְיוֹן aan de gojim het lot toebedeelde, in zijne splitsing van de kinderen des menschen, toen stelde Hij de grenzen der volken naar het getal der kinderen Israels." Hier hebben wij te doen met een poëtisch stuk, een psalm, en ten tweede bevinden wij ons ook hier extra foedus, want de splitsing der natiën heeft met het verbond der genade niet van doen.

In het Nieuwe Testament zien wij deze gedachte bevestigd. Hand. 16 : 17 roept eene bezetene uit: *οὗτοι οἱ ἄνθρωποι δοῦλοι τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου εἰσίν.* Eene

daemonische uitspraak, geheel dus buiten het foedus, op het terrein van het natuurlijke leven. In Markus 5 : 7 vinden wij dezen naam wederom op de lippen van een bezetene: *τί ἐμοὶ καὶ σοί, Ἰησοῦ υἱὲ τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου*; In Lukas 1 : 32 en 35 wordt hij gebezigd door goede engelen. Het is waar, dat vers 76 den gegeven regel omverwerpt, want daar bezigt Zacharias hem, en een profeet staat zeer zeker in het verbond, maar — dat is weer een poëtisch stuk. Overigens vinden wij hem in het Nieuwe Testament gebezigd buiten het gewone commercium religiosum van Israel.

De regel, dat deze naam òf buiten het verbond òf in poëzie wordt gebezigd, moet ook op het Oude Testament toegepast worden. In de psalmen wordt hij veel gebezigd, ook in foederalen zin. Zoo ook in Jes. 14 : 14 en Klaagl. 3 : 35. Maar in geen boek komt hij meer voor dan in Daniël; daar alleen niet minder dan negen maal. Dit bevestigt den regel voor het gebruik van dezen naam, hierboven aangegeven. Het boek Daniël toch speelt in de heidenwereld, dus weer extra foedus.

In עֶלְיוֹן hebben wij dus te doen met een naam, die aan het foedus voorafgaat en *de* naam is, dien in het meest algemeene begrip Israel en de volken gemeen hebben.

De zin en *beteekenis* van dezen naam klinkt na in de bijvoeging des Nieuwen Testaments bij den Vadernaam: *ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*. Het hoog, het *verheven zijn van onzen God* wordt er door uitgedrukt. En dat niet in den zin van den primus inter pares; neen, maar Hij is *de verhevene boven alles*. De sterkste uitdrukking derhalve voor *de transcendentie Gods*.

In de eerste plaats moet die uitdrukking dan ook *plaatselijk* verstaan worden. Dat dit metterdaad de praedomineerende beteekenis is, zien wij bij vergelijking van Lukas 6 : 35 en Matth. 5 : 45. In de laatste plaats lezen wij *ὁ πατὴρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*, terwijl wij in de parallelle plaats bij Lukas vinden: *καὶ ἔσεσθε υἱοὶ ὑψίστου*. Uit den aard der zaak kan alleen *πατήρ* gecombineerd worden met *υἱοί*, en niet *ὕψιστος*; dit laatste is dus de karakteriseering van de uitdrukking *ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*.

Slaan we Acta 7 : 48 en 49 op, dan lezen we: *ἀλλ' οὐχ ὁ ὕψιστος ἐν χειροποιήτοις κατοικεῖ, καθὼς ὁ προφήτης λέγει κ. τ. λ.* Ook hier is de naam gebezigd om de transcendentie des Heeren aan te wijzen; in gelijken zin dus als het transcendente *ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* bij het immanente *ὁ πατήρ*.

In 2 Sam. 22 : 14 wordt de naam עֶלְיוֹן met den donder in verband gebracht. Ook hier dus blijkt God te wonen *ἐν τοῖς οὐρανοῖς*. Evenzoo in de gelijkluidende plaats Psalm 18 : 14.

Jes. 14 : 14 wordt Nebukadnezar bespot door zijne medevorsten, die in de

Scheol zijn, en men legt hem deze taal op de lippen: „Ik zal boven de hoogten der wolken klimmen, Ik zal den Allerhoogste gelijk worden." Wederom is daarin het plaatselijk karakter der uitdrukking blijkbaar.

Uit het aangevoerde heb ik recht te besluiten, dat de naam עֶלְיוֹן niet in de eerste plaats in verband moet gebracht worden met Gods maiestas, den hoogsten graad der eere, maar met *de transcendentie Gods boven het aardsche.* Gelijk ook onze Heidelberger in antwoord 121 zegt: „Opdat wij van de hemelsche majesteit Gods niet aardschelijk gedenken." Daaruit vloeit dan in de tweede plaats, *als afgeleid begrip,* vanzelf voort, dat Hem, die super omnia excellit, ook toekomt *de hoogste majesteit en eere.*

Eindelijk moeten wij nog opmerken, dat er nevens עָל nog een tweede synoniem van עֶלְיוֹן voorkomt, namelijk מָרוֹם. Het wordt tweemaal gevonden, in Psalm 56 : 3 en in Psalm 92 : 9. Evenals עֶלְיוֹן wordt het vertaald door „Allerhoogste".

8°. Ten slotte bespreken wij van de Oud-Testamentische Godsnamen nog den naam יְהוָה צְבָאוֹת. Immers, door de Rabbijnen wordt beweerd en door sommige theologen toegestemd, dat die naam als zoodanig een eigennaam Gods is; dat het dus niet goed is, om te lezen: „de Heere der heirscharen", maar dat dient gelezen te worden: „o Heere, die den naam draagt van Sebaoth." Die naam zou dan, gelijk zich zeer goed hooren laat, in gelijken zin aan God toegekend zijn, als „Mijn Schild, Rondas, Burcht, Rotssteen, Hoog Vertrek" enz. Op zichzelf kan daar dan ook niets onnatuurlijks in gevonden worden. In eene gedachtenwereld, waarbij God mijn Schild etc. kan zijn, kan Hij ook zeer wel mijn Leger, mijne Heirschaar wezen. Alleen maar, daaruit volgt nog niet, dat het zoo is. De Rabbijnen en theologen laten het daar dan ook niet bij, maar wijzen er op, hoe *in het Nieuwe Testament die naam* יְהוָה צְבָאוֹת *onvertaald is gelaten.* Cf. bijv. Rom. 9 : 29 en Jac. 5 : 4. Daar staat niet κύριος στρατευμάτων of iets dergelijks, maar eenvoudig σαβαώθ. Naar analogie daarvan moest dus ook in onze Statenvertaling overal waar nu staat „Heere der heirscharen" gestaan hebben „Heere Sebaoth", gelijk ook Paulus en Jacobus den naam onvertaald gelaten hebben. Dat is metterdaad een vrij ernstig argument. Daar komt nog bij, dat de naam *ook in de Septuagint* in den regel niet is vertaald, en anders veelal door ὁ παντοκράτωρ. Blijkbaar hebben de Alexandrijnsche Joden er dus mee gezeten. En zelfs Paulus houdt den naam nog onveranderd bij. Daaruit wordt ons althans zooveel duidelijk, dat men in de dagen van Jezus, toen men weinig Hebreeuwsch meer kende, bij dezen naam niet

gedacht heeft aan „heirscharen", maar aan een eigennaam, die als een doode klank nog in zwang was, gelijk ook onder ons dikwijls dergelijke namen worden gebezigd. Maar vooral hebben de theologen en Orientalisten, die zich bij dit gevoelen aansluiten, zich beroepen op *Psalm 80 : 5* en *84 : 9* en andere plaatsen, waar het woord אֱלֹהִים vóór Sebaoth staat, niet in statu constructo, maar *in statu absoluto*. Natuurlijk zou er anders moeten staan אֱלֹהֵי צְבָאוֹת; maar er staat אֱלֹהִים צְבָאוֹת. En eindelijk wijzen de voorstanders dezer meening, waaronder zeer geleerde mannen, er op, dat ook יהוה, indien geplaatst vóór צְבָאוֹת, onveranderd blijft.

> [Men lette er in de Statenvertaling vooral op: „Heere der heirscharen" is de vertaling van אֱלֹהִים צְבָאוֹת; staat er יְהוָה צְבָאוֹת, dan heeft de overzetting „HEERE der heirscharen".]

Dit gevoelen is dus werkelijk zeer aannemelijk. Er is maar *één argument tegen,* maar dat alles afdoet. De naam wordt *als zoodanig nergens gevonden,* en *nimmer wordt er een suffix aan gehecht.* Al die andere namen zooals „Mijn Burcht" enz. komen werkelijk voor, maar deze niet. Welk recht heeft men dus, om hem tot een nomen proprium te stempelen? Te meer, omdat het syntactische argument niet zoo sterk is als het schijnt. Per enallagen komt die verwisseling van status constructus en status absolutus wel meer voor. Cf. Hos. 14 : 3 in verband met Hebr. 13 : 15, om een enkel voorbeeld te noemen. De Hebreërbrief heeft: τοῦτ' ἔστιν καρπὸν χειλέων ὁμολογούντων τῷ ὀνόματι αὐτοῦ. Terwijl Hosea had: וּנְשַׁלְּמָה פָרִים שְׂפָתֵינוּ. Daar stond dus geen פְּרִי, dat ware καρπός geweest. Toch vatte de schrijver van den brief aan de Hebreën het op, alsof die twee laatste woorden syntactisch bij elkander hoorden per enallagen, ook al was het status absolutus. Dergelijke verbinding komt in de poëzie wel voor, al is het niet veel. Daarom is Psalm 80 : 5 niet voldoende tot de voorgestelde conclusie. En wat den naam יהוה betreft, die was den Joden veel te heilig, dan dat hij verbuiging zou toelaten. Dat woord staat nooit in statu constructo. Het eenige wat dus overblijft is Rom. 9 : 29 en Jac. 5 : 4. Maar reeds bleek ons, dat zoodanig gebruik ons niet behoeft te verwonderen, omdat zulke woorden in dien tijd meer technische termen dan verstaanbare begrippen waren geworden, en vooral, omdat er in het Grieksch geen woord was te vinden, dat de volle en rijke beteekenis van צְבָאוֹת kon uitdrukken. Noch στρατία of στράτευμα noch een ander woord van dien aard kon er toe dienen. Vandaar het onvertaald laten. Het Hollandsch is hier zoo gelukkig geweest, dat het in „heirscharen" een woord vond, dat aan het dagelijksch

gebruik in den mond van het volk was onttrokken en daarom verheven van karakter is geworden. „Leger" zou dat nooit hebben weergegeven. Terecht heeft onze Statenvertaling het woord overgezet, en het woord „heirscharen", dat zij er voor bezigde, is een van die gelukkige vondsten, die in onze schoone overzetting meer voorkomen.

Deze conclusie wordt te meer gerechtvaardigd, als wij letten op Amos 3 : 13, waar staat: נְאֻם־אֲדֹנָי יְהוִה אֱלֹהֵי הַצְּבָאוֹת. Het artikel, bij Sebaoth gebezigd, leert ons, dat althans hier zeer stellig te lezen is: „De Heere *der* heirscharen." Ook de Septuagint heeft blijkens hare vertaling in παντοκράτωρ in צְבָאוֹת een *explicativum* gezien. Een enkel maal is het ook vertaald door κύριος τῶν δυνάμεων, als de nadruk meer viel op des Heeren macht. De term στρατία enz. is vermeden, om het hooge en heilige van den naam uit te drukken.

Wat de *beteekenis* betreft, zoo moet toegegeven worden, dat men het woord kan verstaan van den *eigenlijken Aanvoerder en Veldheer in Israel.* In Engeland wordt dan ook nog in den kerkelijken strijd van de United Presbyterian en de Free Churches tegen de National Church altoos als staande formule gebezigd: The Lord is our Captain! Dit is eene Schriftuurlijke uitdrukking, uit het Oude Testament overgenomen. Ziet het maar in *Psalm 44 : 10,* waar geklaagd wordt, dat God niet mee uittrekt met het leger. Dit denkbeeld had bij het volk postgevat, sinds Israel in de woestijn was geweest en God het verzelde met zijne wolk- en vuurkolom. Het was eene *foederale modificatie bij Israel van eene kosmische uitdrukking.*

Hoe hebben wij die kosmische uitdrukking, die de meer algemeene is, in de Schrift, te verstaan?

Daarop moet geantwoord worden: *Van de starren en van de engelen.*

Van de starren, bijv. Jes. 40 : 26. God brengt ze uit met getal, zijne heirscharen, Hij roept ze alle met name, vanwege de veelheid van zijn vermogen; er is er niet één, die ontbreekt. Het is geheel de voorstelling van een veldheer, die een groot leger commandeert, en uitvoert tegen den vijand, in vollen getale, die ze allen bij hun eigen naam oproept, om een iegelijk zijn eigen dienst te vervullen, enz.

Van de engelen, bijv. Psalm 103 : 21. waarbij de appositie in het parallelisme de צְבָאוֹת verklaart. Zoo ook 1 Kon. 22 : 19.

Evenwel, daar mag men niet bij blijven hangen, want dan mist men *de eenheid tusschen dat tweeërlei begrip,* dan ziet men niet *de diepere gedachte die er in schuilt.* Wij gaan daarom eene poging wagen, om die gedachte te grijpen.

Het woord צְבָאוֹת is pluralis van צְבָאָה, niet van צָבָא, met zijn weinig gebruikelijken pluralis צְבָאִים. Dat צְבָאָה nu is een woord, waarvan de etymolo-

gie vrij wel doorzien is. Het schijnt een vorm te wezen, die correspondeert met saf in Asaf. Dat saf en sab is zoowat hetzelfde; alleen is de sibilans van later dagteekening. Parallel met saba loopt 'aba, iets wat herhaaldelijk voorkomt. Op zichzelf is de grondgedachte dezer woorden slechts deze: „zich tot iets keeren, zich tot iets neigen", en vandaar „zich aan iets toewijden" en omgekeerd „iets tot zijne beschikking stellen". Neemt men nu gelijktijdig onderscheidene dingen tot zijne beschikking, dan is het „verzamelen", namelijk op zoodanige wijze, dat het mij werkelijk dient, dus in bepaalde orde en regelmaat. In צבא zitten dus deze twee gedachten: een *hoop*, en een *geordende* hoop. De orde rust daarbij niet in de zaak zelve, maar hangt af van het doel, waartoe die zaak gebezigd wordt. צבא is dus in het algemeen: iets, dat in orde gedisponeerd is. Daarin schuilt het begrip van het kosmische tegenover het chaotische. *Κόσμος* is in het Grieksch ook niet alleen sieraad, pronk, ornament, maar *het in orde disponeeren* is er de grondgedachte van. Vandaar, dat het heelal als geordend samenstel der dingen ook *κόσμος* heet, tegenover chaos. Vandaar dan ook, dat het begrip צבא op een leger wordt overgebracht, want dat is juist het eigen karakter van een leger, dat het niet is een wilde hoop, maar een geordende schare. Ook צבא wordt wel voor „sieraad" gebruikt, evenals *κόσμος*, maar als afgeleide beteekenis. Het grondbegrip is: voor zich verzamelen; het nevenbegrip is: het zóo verzamelen, dat het iets voor mij beteekent. En juist daarom wordt in Jes. 40 : 26 gevraagd, wie dat alles kan בָּרָא? Hij is het, zoo wordt geantwoord, die bij het creare ook voegt het ordine disponere van het gecreëerde, „die in getal hun heir voortbrengt" enz. Dat is dus het brengen van den kosmos in den chaos, het uitspreken van de ordinantiën, van de organische en kosmische idee, die over den chaos zal triumfeeren. Al wat uit de zonde komt nu zuigt naar den dood, draagt den dood in zich, dat is wil terugkeeren naar het chaotische. Immers, in den dood is het kosmische en organische weg: een lijk wordt eene chaotische massa.

צְבָאוֹת is dus de algemeene uitdrukking voor hetgeen geordend en kosmisch gedisponeerd wordt, en daardoor tot zijne hoogste kracht komt. Er schuilt dus in deze benaming *het begrip van wereldorde, zoowel natuurlijk als zedelijk*. De natuurlijke wereldorde wordt door de starren voorgesteld, want op aarde is alles verbroken, terwijl in het firmament de vloek niet is doorgedrongen, zoodat de starrenhemel ongebroken bleef. De zedelijke wereldorde wederom wordt door de engelen voorgesteld, wijl in de engelenwereld die zedelijke wereldorde ongebroken ligt geïncarneerd. Het is dus in die gedachte van de wereldorde, dat de eenheid ligt, waarnaar wij zochten. En voor ieder is nu duidelijk, hoe het juist in צְבָאוֹת is, dat de Schrift aan deze gedachte uitdrukking verleent.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Nu weet men, hoe men met honderd man, maar die een geordend legertje vormen, met het grootste gemak tweeduizend man kan verslaan, indien die laatsten maar een wilde hoop zijn. Het kosmische bezit eene groote overmacht over het chaotische. Welnu, het is in dien zin, dat de Heere onze God de Heere der צְבָאוֹת genoemd wordt, als die zelf alle ordeningen, beide in het natuurlijke en in het zedelijke leven, geschapen heeft, en dus ook over die geordende machten beschikt. Tegenover de chaotische machten der wereld staat Hij als *de Onoverwinnelijke,* als de *absoluut Sterke.* Dat is de diepe gedachte, die in het יְהוָה of אֱלֹהִים צְבָאוֹת schuilt. Als de Schepper en Wetgever, die voor het geschapene zijne ordinantiën stelt, is God ook *de absolute Heerscher,* want Hij doet zijne ordeningen gelden en triumfeert daardoor op physisch en ethisch gebied over allen mogelijken tegenstand. In Psalm 119 zijn het dan ook de תּוֹרָה en de חֻקּוֹת van Jehova, die triumfeeren over het chaotische leven. Die heele psalm is niets dan een lofzang, niet op den Pentateuch of zoo iets, maar op de geordende macht en machtsuiting des Heeren, waarin juist de God van orde zijn stempel, het stempel van zijne wet en inzetting, afdrukt op het natuurlijke en zedelijke leven.

c. Wij hebben hiermee afgehandeld wat van het Oude Testament diende besproken te worden. Laat ons nu het *Nieuwe Testament* bezien.

1. Den naam *παντοκράτωρ* zal ik niet meer behandelen, al is hij zeer zeker een bepaalde eigennaam, omdat ik daarvan het noodige gezegd heb bij שַׁדַּי. En *θεός* is reeds behandeld als nomen appellativum.

2. Een andere naam is *δεσπότης*. Dat is eene vertaling van אֲדֹנָי; vandaar, dat de vertaling het woord *Heere* hier met kleine letter bezigt. Als het met groote letters gedrukt staat, is *κύριος* gebezigd, ter vertaling van יְהוָה.

Men drage vóór alle dingen zorg, bij dezen naam niet te denken aan ons „despotisch", in den zin van tyrannick. Het eerst komt hij voor in Luk. 2 : 29: *νῦν ἀπολύεις τὸν δοῦλόν σου, δέσποτα, κατὰ τὸ ῥῆμά σου ἐν εἰρήνῃ.* Verder in Hand. 4 : 24: *δέσποτα, σὺ ὁ ποιήσας κ.τ.λ.* De woorden zelf wijzen hier uit, dat gedoeld wordt niet op den Christus, maar op God.

> [Er is bijkans geen grooter moeilijkheid voor den exegeet, dan om bij dezen naam, en vooral bij *κύριος*, uit te maken, of ze slaan op Christus dan wel op God.]

In 2 Petr. 2 : 1 slaat *δεσπότης* zeer bepaaldelijk op den Christus: *καὶ τὸν ἀγοράσαντα αὐτοὺς δεσπότην ἀρνούμενοι.* Daarentegen is het twijfelachtig in 2 Tim. 2 : 21: *ἐὰν οὖν τις ἐκκαθάρῃ ἑαυτὸν ἀπὸ τούτων, ἔσται σκεῦος εἰς τιμήν, ἡγιασμένον,*

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

εὔχρηστον τῷ δεσπότῃ, εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἡτοιμασμένον. Hier is het moeilijk te beslissen, of God of Christus bedoeld is. Het waarschijnlijkst is het laatste.

De naam komt het eerst voor op Simeons lippen, dus bij een Israeliet. Daaruit is af te leiden, dat de naam behoorde tot het Hebreeuwsche spraakgebruik. Vandaar, dat de gemeente te Jeruzalem, die nog maar pas van het Jodendom tot de Christelijke religie was overgegaan, dezen naam gebezigd heeft, bijv. toen Petrus gevangen zat en zij voor hem bad. Later, toen men meer en meer in de Christelijke denkwereld inkwam, is de naam geheel in vergetelheid geraakt.

3. De naam κύριος wordt, gelijk ik zeide, zoowel van God als van Christus gebruikt. De overzetters hebben daarbij gedurig eene keuze moeten doen. Maar dikwijls is het niet uit te maken, gelijk elk exegeet bemerken zal. Die moeilijkheid bestaat niet bij citaten uit het Oude Testament. Bijv. Matth. 22 : 44 slaat het eerste κύριος op God, het tweede op den Messias. Zoo ook is er geen moeilijkheid, als er sprake is van de engelen τοῦ κυρίου; ook dan natuurlijk is het Hoogste Wezen bedoeld. Almee vervalt alle bezwaar overal, waar de naam in rapport wordt gebracht met de schepping of de providentieele leiding, bijv. Mark. 13 : 20; ook daar slaat het op God. De dagen en tijdsordeningen vast te stellen, behoort tot de almacht van het Eeuwige Wezen; iets, wat te duidelijker is, naardien de Christus zelf gezegd heeft: Van dien dag en die ure weet niemand iets af dan mijn Vader die in de hemelen is. In Jac. 4 : 15 is sprake van de providentieele leiding Gods. In 1 Cor. 10 : 26 en 28 doelt de apostel op de schepping, en die schepping is Godes. In de vierde plaats valt alle moeilijkheid weg, waar het geldt het geven van vaste ordinantiën. Cf. Luk. 1 : 6. Hij, die de wet geeft en de ordinantiën des levens vaststelt, is God, de Schepper.

Bij al die plaatsen heeft men dus zekerheid. Zoo ook bij bepaalde gebeden en aanroepingen, bijv. Matth. 11 : 25, waar de Christus zelf bidt: „Ik dank U, Heere des hemels en der aarde". Zoo ook Joh. 12 : 38, Hand. 1 : 24. 4 : 29, Rom. 11 : 3, waar evenzoo uit de aanroeping blijkt, dat niet de Christus bedoeld is.

Maar voor het overige kan ik niet genoeg waarschuwen, dat men toch altoos goed het verband nazie, om dan daaruit, als het kan, te beslissen. Zelfs dan lukt het nog niet eens in al de gevallen. Maar het is nog nooit aan eenig exegeet gelukt, bij alle plaatsen allen twijfel weg te nemen. En ook hier zijn vele cruces interpretum!

Datzelfde woord κύριος wordt éens gebezigd van den Heiligen Geest, namelijk in 2 Cor. 3 : 17.

In verband hiermee wil ik nog wijzen op een gevaar voor misleiding.

Namelijk, als de Christus in Matth. 7 : 21 en 22 spreekt van het roepen „Heere, Heere!" dan is dat wel opgevat in den zin van het Oud-Testamentische „Heere HEERE". Maar dat is niet goed. Er moet hier eene komma tusschen staan; het is hier eene repetitie en heeft met אֲדֹנָי יהוה niets te maken. De Christus zegt integendeel, dat die woorden tot *Hem* zullen gesproken worden.

[Men misbruikt dit woord zoo vaak in moderne kringen, om het uit te spelen tegen „die fijne" orthodoxen, wijl daar de naam „Heere" gebezigd wordt. Men ziet, hoezeer ten onrechte men daar Matth. 7 : 21 en 22 bij aanhaalt.]

4. De laatste Godsnaam, dien wij bespreken, is ὁ πατήρ.

De voorstelling, alsof die naam uitsluitend aan het Nieuwe Testament eigen wezen zou, is ten eenenmale onjuist. *Ook in het Oude Testament* wordt God benoemd en noemt Hij zichzelf met den naam van אָב. Ja, zelfs komt die naam tamelijk veelvuldig voor. Slaan wij op Deut. 32 : 6, waar aan Israel gevraagd wordt: Is God niet אָבִיךָ קָנֶךָ הוּא עָשָׂךְ וַיְכֹנְנֶךָ. Daar is dus אָב nog wel niet een noemensnaam, maar er wordt toch de relatie door aangeduid, waarin God tot Israel staat. In intiemer zin komt dit gebruik voor bij de profetie, die de Heere aan David gegeven heeft over het geslacht, dat uit hem voortkomen zou. Cf. 2 Sam. 7 : 14: „Ik zal hem tot een Vader zijn en hij zal Mij zijn tot een zoon." Evenzoo 1 Kron. 17 : 13; 22 : 10; 28 : 6; Psalm 89 : 27; Job 34 : 36. In deze laatste plaats vinden wij voor het eerst het woord gebezigd ter aanroeping van het Eeuwige Wezen. In Jes. 63 : 16 is de gedachte broeder uitgewerkt. Hier heeft de benoeming meer beteekenis, omdat zij ons hier veel dieper in de gedachte van den naam inleidt. Abraham, zoo zegt de profeet, kent ons niet, Jakob bespiedt ons niet innerlijk (נכר), maar Gij wel, Gij zijt onze Vader. Daar wordt de Vadernaam verbonden met het begrip van macht en liefde. Immers, er staat: „*Want* Gij zijt onze Vader"; die liefde en macht zijn dus bij deductie uit אָבִינוּ genomen. Jes. 64 : 7 (Holl. vs. 8) gaat nog dieper. Hier is niet alleen sprake van de kennis, die een vader aangaande zijn kind heeft, en de liefde, die hij er voor koestert, maar de Vader is het ook, die zijn kinderen *formeert*: וְעַתָּה יְהוָה אָבִינוּ אָתָּה אֲנַחְנוּ הַחֹמֶר וְאַתָּה יֹצְרֵנוּ וּמַעֲשֵׂה יָדְךָ כֻּלָּנוּ: Dezelfde gedachte als van Psalm 100 : 3: „Hij heeft ons gemaakt, en niet wij, zijn volk en de schapen zijner weide." Dat is niet bedoeld in paganistischen zin, niet vleeschelijk, maar het geldt zeer bepaaldelijk van de geestelijke geboorte. Er staat niet כָּל־אִישׁ, alle menschen, maar er staat כֻּלָּנוּ, d. w. z. de geloovigen in Israel, het Sion Gods.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

In Jeremia 3 : 4 lezen wij: הֲלוֹא מֵעַתָּה קָרָאתִי לִי אָבִי אַלּוּף נְעֻרַי אָתָּה: Hier heb ben wij weer een ander begrip: De Vader is het, die de leiding geeft aan zijn kind. In Jeremia 31 : 9 komt de Vader weer in eene andere betrekking voor, namelijk als degeen, tot wien het afgedoolde, maar door ellende geleerde en met geween teruggekeerde kind zijne toevlucht neemt, zeker zijnde, dat het afdoenden raad en algeheele hulp zal vinden, omdat die Vader alleen verlossen kan: „Zij zullen komen met geween en met smeekingen zal Ik hen voeren; Ik zal hen leiden aan de waterbeken, in een rechten weg, waarin zij zich niet zullen stooten; want Ik ben Israel tot een Vader." Mal. 1 : 6 duidt niet de betrekking aan van God tot ons, maar omgekeerd den plicht van het kind jegens zijn vader: „Ben Ik dan een Vader, waar is mijne eer?" Immers, „een zoon zal den vader eeren"; eene gedachte, die gecoördineerd wordt met die andere: „En een knecht zijn heer." „Ben Ik dan een Vader, waar is mijne eer; en ben Ik een Heer, waar is mijne vreeze?" Deze plaats is van veel aanbelang. De coördinatie leert, dat wij hier twee Godsnamen hebben, met welke Hij genoemd werd. Alleen moet hierbij opgemerkt worden, dat hier sprake is van de priesterlijke kringen. Maar in die priesterlijke kringen was dan toch de naam *Vader* voor God reeds algemeen.

Natuurlijk komt hier niet in aanmerking Jes. 9 : 5: „Vader der eeuwigheid", want dat heeft met ons huidig onderwerp niets van doen. De beteekenis van die uitdrukking is: het Eeuwige Wezen, uit wien de tijd zijn oorsprong vindt.

Wel daarentegen komt in aanmerking Joh. 8 : 41: *εἶπαν αὐτῷ· ἡμεῖς ἐκ πορνείας οὐ γεγεννήμεθα, ἕνα πατέρα ἔχομεν τὸν θεόν.* De Heiland is hier in een heftig twistgesprek met de Joden, en dit is het, wat zij Hem antwoorden, nadat er eerst over Abraham als hun vader gesproken was. cf. vers 39. Nu gaat het toch niet aan om te zeggen, dat eerst door Jezus het gebruik van den Vadernaam is ingevoerd, als wij hier zien, dat de Joden in een twistgesprek dien naam bezigen. Integendeel blijkt hieruit, dat destijds die Vadernaam zeer algemeen was. Daarom moesten we deze plaats, hoewel voorkomende in het Nieuwe Testament, gebruiken bij ons betoog aangaande het gebruik van den Vadernaam in de dagen des Ouden Verbonds.

Ten slotte wijs ik nog op Ps. 103 : 13. 't Is waar, dat אָב daar niet rechtstreeks van God gebezigd wordt, maar toch in eene vergelijking. Overtuigend blijkt ook hier, dat de idee van de *ἔλεος τοῦ θεοῦ*, die in het Nieuwe Testament bij den Vadernaam zoozeer op den voorgrond treedt, ook in het Oude Testament bekend was.

Onze *conclusie* is derhalve, dat *de Vadernaam in het Oude Testament nog wel niet algemeen werd gebruikt, maar toch volstrekt niet onbekend was.* Hij

komt daar voor in eene vrij breede reeks van plaatsen, waarin bijna alle elementen uit het Nieuwe Testament reeds in kiem en wortel te vinden zijn.

Van het *Nieuwe Testament* zelf gaan wij natuurlijk niet al de plaatsen na, waar God de Heere πατήρ wordt genoemd, maar alleen de karakteristieke.

Het eerst wordt de naam gebezigd in Matth. 5 : 16: οὕτως λαμψάτω τὸ φῶς ὑμῶν ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, ὅπως ἴδωσιν ὑμῶν τὰ καλὰ ἔργα καὶ δοξάσωσιν τὸν πατέρα ὑμῶν τὸν ἐν τοῖς οὐρανοῖς. De bergrede wordt ingeleid met menigerlei μακάριοι, vs. 3—11. In vs. 12 wordt gewezen op den μισθός, in de οὐρανοί. Van vers 13 af volgt dan de beschrijving van de beteekenis, die de discipelen en belijders van den Christus in het midden van den kosmos hebben. Zij zijn het zout, het licht der aarde. Waarna in vers 16 hunne roeping wordt geschetst. Tot welke beteekenis voor den Vadernaam leidt ons nu dit verband? In den samenhang komen de discipelen voor als in deze wereld niet thuishoorende. Zij zijn in de wereld de armen, de treurenden enz.; zij zijn dus niet van deze wereld. Maar dan komt er in vers 12 sprake van een ander, van een ethisch verband, namelijk in de hemelen. Weshalve zij in deze wereld een niet-kosmisch element te representeeren hebben. Hun wordt de verplichting opgelegd, om hun licht te laten schijnen, opdat de kosmos, dat licht ziende, hun Vader verheerlijke. Dat is dus niet zooveel als: God is uw Beschermer, die voor u zorgt; niet het Oud-Testamentische: Hij is uw Vader als Redder en Verlosser; maar wij hebben hier te doen met het *genetische* element: Als gij in de wereld optreedt en uw licht laat schijnen, dan is dat *zijn* licht, en gij zijt dus aan Hem verplicht, uw licht te laten schitteren, naardien Hij uw Vader is. Gij hebt uw licht genetisch uit Hem ontvangen, niet om dat voor uzelf te gebruiken, maar om er Hem mee te eeren en groot te maken. Als wij maar indringen in deze plaats, dan zien wij, dat dit „Vader in de hemelen" hier niet maar een gewone klank is, maar — en dit kome vooral ook in de prediking uit! — metterdaad eene concrete, zeer praegnante beteekenis heeft. Zij hebben hun licht genetisch uit Hem als hun Vader, en dies moeten zij het tot zijne eer laten schijnen, waarbij Hij dan wederkeerig (cf. vs. 12) hun voor dien arbeid het loon der genade zal toeschikken.

In de tweede plaats wijs ik in ditzelfde caput op vers 48: ἔσεσθε οὖν ὑμεῖς τέλειοι ὡς ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος τέλειός ἐστιν. Hier gevoelen wij dadelijk, dat er een gansch ander element in het spel komt, vooral in verband met vers 45: ὅπως γένησθε υἱοὶ τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς, ὅτι τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἀνατέλλει ἐπὶ πονηροὺς καὶ ἀγαθοὺς καὶ βρέχει ἐπὶ δικαίους καὶ ἀδίκους. In het 16de vers was nog maar uitgesproken, dat zij φωσφόροι waren, die hun φῶς genetisch aan hun Vader te danken hadden. Dat kon nog buiten hun persoonlijk leven omgaan. Het liet zich nog denken, dat het met het volbrengen van de daar opgelegde

taak dan ook uit zou wezen. Maar nu worden hier de discipelen zelven *υἱοί* genoemd. En natuurlijk, daarmee is het niet langer genetisch alleen, maar het eigen persoonlijk leven wordt mee gesubsumeerd. En dat wordt nu zoo uitgesproken, dat zij geen *υἱοί* zijn, maar worden: *γένησθε*. Dit wijst er op, dat er eene ontwikkeling moest plaatsgrijpen, waardoor zij het in hen gelegde zout en licht meer en meer assimileerden en zoo ook hoe langer hoe meer van onbewuste de bewuste dragers daarvan werden. Als ik het mag overbrengen op soteriologisch terrein, dan wordt hier niet gedoeld op de wedergeboorte, maar op de bekeering, maar zóo, dat de bekeering principieel uit de wedergeboorte wordt opgehaald, want altoos is er eerst een *ἅλη* en een *φῶς*, en gelijk wij straks zullen zien een *σπέρμα τοῦ θεοῦ*. Hoe dat nu verder mystice en metaphysice toegaat, wordt terzijde gelaten; hier wordt gedoeld op de *bewuste* actie. Zij moeten tot Hem in kindsbetrekking naderen, zullen zij Hem als Vader leeren genieten. Datzelfde nu wordt in vers 48 herhaald. Het „volmaakt" moet hier natuurlijk niet in gradueelen zin verstaan worden, al komt het ook in dien zin vaak voor in de Schrift. Neen, hier beteekent *τέλειοι „sine defectu"*, gelijk het dit ook vaak beteekent in de brieven. Principieel en potentieel zijn de Christenen volkomen gaaf; dat is de beteekenis, en niet, dat zij tot den hoogsten trap van volmaaktheid opklimmen. Nu is God *τέλειος*, d. w. z. Hij is door den defectus, die in zijne schepping heeft plaatsgegrepen, niet beroerd. Welnu, zegt Christus, gelijk God zijn *τέλος* volkomen bereikt, en niet wordt aangetast door den defectus, zoo ook moet gij, geloovigen, uwe kindsbetrekking tot den Vader in de hemelen gevoelen, zoodat gij weet, dat ook gij principieel en potentieel allen defectus van zonde en onheiligheid hebt verloren, en ook bij u alle krachten in heur ontwikkeling weer rechtstreeks op het *τέλος* van uw aanzijn gericht zijn.

[Het zou zeer zeker de moeite loonen, de gansche ontwikkeling van den Vadernaam in de Schrift na te gaan. Maar dit ware speciaalstudie en zou ons te ver afleiden. Het is een alleszins geschikt onderwerp voor eene dissertatie.]

Een nieuw element brengt weer Matth. 10 : 20: *οὐ γὰρ ὑμεῖς ἐστὲ οἱ λαλοῦντες, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τοῦ πατρὸς ὑμῶν τὸ λαλοῦν ἐν ὑμῖν.* Wij hebben hier namelijk eene perpetueele actie, die van den *πατήρ* in de geloovigen uitgaat. Wij betreden hier het pneumatisch terrein, waarop die saambinding van den *πατήρ* met de *υἱοί* plaatsgrijpt. Bij die saambinding wordt het *πνεῦμα* van den *πατήρ* ook het actieve *πνεῦμα* in de geloovigen. Dit element komt later in de gansche leer van den Heiligen Geest tot uitwerking; hier wordt het afgeleid uit het Vader zijn van God.

In Matth. 13 : 43 vinden wij opnieuw een ander element: *τότε οἱ δίκαιοι ἐκλάμψουσιν ὡς ὁ ἥλιος ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρὸς αὐτῶν.* Hier is geen sprake van

eene actie, die van den πατήρ naar zijne kinderen uitgaat, maar van een βασιλεία, dat die πατήρ heeft. En zijne kinderen, hier οἱ δίκαιοι genoemd, wat hetzelfde is als οἱ τέλειοι uit Matth. 5 : 48, worden nu niet geroepen, om hun φῶς te laten schitteren tot bekeering van de wereld, maar dat φῶς zal, tot nog veel hooger heerlijkheid opgevoerd, in hen uitschitteren als hun normale staat en stand. Nu is deze plaats daarom te meer merkwaardig, omdat in het Oude Testament de koningsidee veel meer op den voorgrond treedt dan de Vaderidee. De Vadernaam blijft in het Oude Testament toch altoos secundair; de hoofdgedachte is: God is mijn Koning. In deze uitspraak van onzen Heiland worden beide gedachten gecombineerd. Het wordt nu „een koninkrijk van den Vader, die in de hemelen is." De grootsche gedachte wordt hiermee geboren van een koninkrijk, welks koning zijne onderdanen niet aan zich onderworpen heeft noch ook door zijne onderdanen tot koning verkoren is, maar waarbij al de onderdanen uit den koning geboren zijn. Dezelfde gedachte lag in de patriarchale idee: de souvereiniteit spruit uit de genesis. Die patriarchale idee ging onder in de koningsidee. Maar hier keert zij in haar hoogste volkomenheid terug.

Matth. 23 : 9: καὶ πατέρα μὴ καλέσητε ὑμῶν ἐπὶ τῆς γῆς· εἷς γάρ ἐστιν ὑμῶν ὁ πατὴρ ὁ οὐράνιος. Wanneer men bij de heidenen het gebruik van „pater deorum et dearum" en in Israel dat van אָב nagaat, dan is dat alles vergelijkenderwijs genomen uit het menschenleven. Bijv. „Gelijk een vader zich ontfermt" enz. Daar is het vaderschap onder de menschen genomen als het eigenlijke. En het wordt dan bij wijze van vergelijking, via eminentiae, overgebracht op God. In het Oude Testament nu kwam men dit reeds in zooverre te boven, dat men אָב in verband bracht met den בֹּרֵא. Maar hier wordt nu de gansche zaak principieel omgezet. Uw eigenlijke Vader, zoo luidt het hier, de archetypische, is de Vader in de hemelen. Type en antitype worden hier op de rechte plaats gesteld. Wat op aarde vader is, kan dien naam nooit dan ectypisch dragen. εἷς staat hier met nadruk op den voorgrond, als archetypisch van God. Het „gij zult niet" enz. kan uit den aard der zaak hier niet letterlijk verstaan worden, alsof wij onzen vader of leermeester geen „vader" mochten noemen; integendeel, het Oude en het Nieuwe Testament leeren ons, dat zulks wel mag, en zelfs moet. Alleen maar, het oorspronkelijke, het archetypische Vaderschap rust niet in hen, maar in God, die niet slechts den *naam* van Vader draagt, maar wiens *wezen* het is ὁ πατὴρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς te zijn.

Luk. 6 : 36: γίνεσθε οὖν οἰκτίρμονες, καθὼς ὁ πατὴρ ὑμῶν οἰκτίρμων ἐστίν. Wat hier de aandacht trekt, is het opleggen aan de kinderen Gods van de verplichting, om eene ethische kwaliteit, als ik het zoo mag uitdrukken, die in God is, ook in zichzelven te ontwikkelen. Tusschen den vader en zijn kind bestaan er trek-

ken van gelijkheid, en juist daarin moet het kindschap uitkomen en zich waar maken. En nu wordt die gemeenschap van trekken niet gesteld in zekere ongekende metaphysische kwaliteit, maar in eene zedelijke, die de verplichting oplegt om zichzelf aan te grijpen tot bestrijding van de zonde, en te jagen naar een hooger ideaal, dat in God is. God de Vader stelt Zichzelven tot ideaal voor zijn kind.

2 Cor. 1 : 3 vv.: *εὐλογητὸς ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ πατὴρ τῶν οἰκτιρμῶν καὶ θεὸς πάσης παρακλήσεως κ.τ.λ.* Hier wordt dezelfde gedachte op diepzinnige wijze uitgesproken en dat gelijkmaken van de trekken in nog concreter en praegnanter zin genomen. En wel in dezen zin, dat het de ervaring is van dien trek in God, die den trek in ons teweegbrengt. Het is de van God ervaren *παράκλησις*, die ons in staat stelt, om zelfs te midden van de *θλῖψις* toch nog *οἰκτίρμονες* te wezen, cf. vs. 4, tegenover onze broederen. Die trek der gelijkheid wordt niet buiten God om ontwikkeld, maar juist door de ervaring van hetgeen God wil schenken van zijne trekken.

Rom. 8 : 15 vv.: *οὐ γὰρ ἐλάβετε πνεῦμα δουλίας πάλιν εἰς φόβον, ἀλλὰ ἐλάβετε πνεῦμα υἱοθεσίας, ἐν ᾧ κράζομεν· Ἀββᾶ ὁ πατήρ, κ.τ.λ.* Hier doen wij weer een aanmerkelijken stap vooruit. De vraag immers is ontstaan: Indien ik er nu naar streef om een *υἱὸς τοῦ θεοῦ* te *γίνεσθαι*, en mij wordt gezegd, dat ik Gods trekken moet navolgen en in mijzelf ontwikkelen, hoe ontvang ik dan de zekerheid, dat de trekken in mij en in God gelijk zijn? Moet ik dat opmaken uit de uitkomst? Moet ik gevoelen, dat de trek, dien ik nastreefde, in mij is, om dan daaruit te concludeeren, dat ik Gods kind ben? Neen, antwoordt de apostel. Het besef van het kindschap Gods wordt niet geboren uit eene logische conclusie, maar rechtstreeks door God gegeven. De *πνεῦμα*, die de trekken Gods in ons werkt, is de Geest der *υἱοθεσία*, d. w. z. Hij komt declareeren, in ons hart de verzekering en bezegeling schenken, dat wij kinderen Gods zijn: „Wij hebben ontvangen den Geest, die ons declareert, dat wij kinderen Gods zijn." Daaraan beantwoordt, dat wij de vrijmoedigheid niet zouden hebben om God tot onzen Vader te declareeren en onszelven kinderen Gods te noemen, indien de grond moest liggen in eene logische conclusie onzerzijds of in eene ervaring in onszelven. Neen, de zalige bewustheid, dat wij Gods kinderen zijn en Hem dus onzen Vader mogen noemen, is alleen vrucht van de werking van *τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ* in ons. Die Geest moet er ons toe vervrijmoedigen en bekwamen.

Gelijke verklaring geldt voor Gal. 4 : 6.

Nu hebben wij het geheele beloop van de ontwikkeling van dezen naam gezien. Want wel zijn er nog andere momenten. Maar ik vestigde op deze voornaamste de aandacht, om te doen zien, hoe de beteekenis van dezen naam

in al klaarder en voller zin is ontwikkeld, van uit het point de départ in de Bergrede tot het point d'arrivée in Rom. 8 : 15.

Ten opzichte van dezen naam komt er echter nog eene geheel exceptioneele uitdrukking voor in Joh. 5 : 18, waarbij wij even hebben stil te staan: *διὰ τοῦτο μᾶλλον ἐζήτουν αὐτὸν οἱ Ἰουδαῖοι ἀποκτεῖναι, ὅτι οὐ μόνον ἔλυεν τὸ σάββατον, ἀλλὰ καὶ πατέρα ἴδιον ἔλεγεν τὸν θεόν, ἴσον ἑαυτὸν ποιῶν τῷ θεῷ.* De nadruk valt daarbij op het *ἴδιον*. De *πατήρ*, die door *τὸ πνεῦμα τῆς υἱοθεσίας* in de zijnen indaalt en zich daardoor van hen als *πατήρ* laat aanroepen, staat ten opzichte van den Christus in eene exceptioneele verhouding, want van Hem is Hij de *ἴδιος πατήρ*. *Hierin ligt het principieele onderscheid tusschen het gebruik van πατήρ in het Oude en in het Nieuwe Testament.* Wat de verhouding zelve betreft, is er geen verschil tusschen Oud en Nieuw Testament. Maar *in het Nieuwe Testament is ze veel intensiever,* gaat ze veel dieper. Hier is het nieuwe element, waardoor de solutie gegeven wordt op de vraag, hoe het mogelijk is, dat *ὁ πατήρ* zich tot de wedergeborenen in paterneele relatie plaatsen kan. Het Nieuwe Testament laat nergens het kindschap Gods toe buiten verband met den Christus. *Alleen in rapport met het Zoonschap van den Christus* wordt het Vader-zijn van God mogelijk tegenover de geloovigen. Daarin liggen dan weer twee elementen. Ten eerste dit, dat er nergens eene geïsoleerde rechtstreeksche betrekking tusschen God en de enkele geloovigen geboren wordt, maar elke paterneele verhouding tusschen God en de zijnen draagt altoos het karakter van het organische; iets, wat in de Schrift aldus wordt uitgedrukt, dat men geen kind van God kan zijn, of men wordt tevens een *ἀδελφός*, en wederom dat men geen kind van God kan zijn, of men wordt tevens een *κληρονόμος*, welke beide, gecombineerd, culmineeren in het *συγκληρονόμοι* zijn van de kinderen Gods. En in de tweede plaats dit, dat degene, door wien dat verband mogelijk is, de *ἴδιος υἱός* is.

Nu komt de verhouding van den Christus tot zijn Vader in het Nieuwe Testament in tweeërlei zin voor, namelijk 1°. waar Hij is de *ἴδιος υἱός* én God is de *ἴδιος πατήρ*, zooals Hij dat voor geen ander is; en 2°. waar Hij optreedt als de Geïncarneerde, als onzer een, en als zoodanig met de anderen God aanroept als *ὁ πατὴρ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*. In zijn persoon, in zijn optreden als Messias, ligt dus de verbinding van die twee, van het *ἴδιος υἱός* zijn en van het *ἀδελφός*, *κληρονόμος* zijn. En nu wordt in de incarnatie van den Christus door de verbinding dier beide relatiën de nexus gelegd, de band gevlochten, waardoor voor zondaren het *γίνεσθαι* van kinderen Gods mogelijk is geworden. *Dit nu was in het Oude Testament uit den aard der zaak onmogelijk.* Niet in reëelen zin, want in dien zin zijn de geloovigen onder het Oude Verbond even goed kinderen Gods geworden als in het Nieuwe Testament. Toen lag de

nexus in den Messias constitutus. Maar wat in het Oude Testament ontbrak was, dat *toen het bewustzijn er niet in leven kon.* Het verschil tusschen het Oude en het Nieuwe Testament ligt niet in de realiteit, maar in de *openbaring* der waarheid; die schrijdt slechts langzaam voort, en elk geloovige kan alleen zooveel in zijn zelfbewustzijn doorleven als er in zijne dagen van geopenbaard is. Alleen de ἐνσάρκωσις van den ἴδιος υἱός kon de mogelijkheid voor ons creëeren, gelijk vanzelf spreekt, om deze openbaring te ontvangen en het inzicht er in mogelijk te maken. En dat is juist het eigenaardige van de υἱοθεσία, die ons leert zeggen Ἀββᾶ ὁ πατήρ. Bij een kind in de wieg, al is het realiter kind, kan er geen υἱοθεσία zijn, het kan niet zeggen; „Abba, Vader;" het moet eerst tot bewustzijn zijn geraakt. En zoo zijn er ook nu nog wedergeborenen, die wel den wortel des levens deelachtig zijn, maar nog niet genoeg verlicht wierden, om de υἱοθεσία te genieten. Al bidden die ook honderdmaal het „Onze Vader", dan dringen zij toch niet in het πατήρ-zijn van God in.

Dezen overgang van het Oude tot het Nieuwe Testament hebben wij gereformeerd en niet Coccejaansch te verstaan. Coccejus leerde, dat er een historisch proces heeft plaatsgegrepen met toeneming in de *realiteit,* zoodat er later meer zaligheid was dan vroeger, wijl men in het Oude Testament buiten den Christus stond. Daartegenover hebben Voetius en op zijn voetspoor de gereformeerden, volgehouden, dat Christus van den aanbeginne in de wereld zijne kerk verzameld heeft en de realiteit daarbij immer dezelfde bleef. Maar het verschil school volgens hen alleen in een *voortgang in het bewustzijnsleven.* En de tegenstelling is hierin gelegen, dat het Nieuwe Testament ons nieuw komt brengen τὸ πνεῦμα τῆς υἱοθεσίας, hetgeen eerst mogelijk geworden was door het optreden van den υἱός als onzer een.

Daarmede hangt saam wat Christus zegt in Matth. 11 : 27: πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου, καὶ οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ, οὐδὲ τὸν πατέρα τις ἐπιγινώσκει εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ ᾧ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι. Wat het is, dat God de Vader is, zijn waarachtig, eeuwig, volle Vader-zijn, dat kent alleen de Christus. Dies kan de ἀποκάλυψις daarvan voor ons bewustzijn ons alleen door den Christus worden gegeven. En dat wel in tweeërlei relatie: 1°. sensu generali, omdat het alleen door Christus openbaar is geworden; 2°. persoonlijk, omdat alleen door de unio mystica met Hem de geschiktheid ontstaat, om den Geest der υἱοθεσία in zijn bewustzijn op te nemen.

Evenzoo Joh. 5 : 37 vv.: καὶ ὁ πέμψας με πατήρ, ἐκεῖνος μεμαρτύρηκεν περὶ ἐμοῦ· οὔτε φωνὴν αὐτοῦ πώποτε ἀκηκόατε, οὔτε εἶδος αὐτοῦ ἑωράκατε, κ.τ.λ. De Christus alleen bezit die kennisse, en niemand verwerft ze dan door Hem.

Eerst in dit verband kan de tegenstelling verstaan worden tusschen Joh. 1 : 12—14 en de pericoop van 1 Joh. 5 : 1—5. In Joh. 1 : 12 vv. is sprake van

de realiteit van hetgeen in Israel onder het Oude Testament geschied was. De realiteit van het kindschap bestond wel degelijk ook onder het Oude Testament, gelijk daar blijkt, maar eerst door het optreden van den Christus is het al van onder zijn κάλυμμα gekomen en is het inzicht er in gegund. In 1 Joh. 5 : 1—5 wordt het Vaderschap Gods in betrekking tot de zijnen aangeduid met eene absoluutheid, zooals zij in realistischen vorm bijkans niet sterker kan uitgedrukt worden. Dat realistische ligt in de uitdrukkingen γεγέννηται, γεννήσαντα, γεγεννημένον enz. Dat beteekent *telen, uit zichzelven voortbrengen, genereeren.* Daarmee wordt aan den naam van πατήρ *alle kwalitatieve en relatieve beteekenis ontnomen en eene essentieele beteekenis toegekend.* „Pleegvader" heeft alleen relatieve, „weesvader" alleen kwalitatieve beteekenis. De naam πατήρ wordt eerst essentieel, als het kind realiter et essentialiter uit den vader geboren is. Dit γεννᾶν wordt in den meest reëelen zin aan God toegekend, τὸν γεννήσαντα. Daarom staat het γεγεννημένον dan ook in plusquamperfecto. De aoristus zou zien op het zich bewust worden van het kindschap. Maar het plusquamperfectum is de afgeloopen daad, de voltooide actie. Het γεγεννημένον ziet dus niet op de bekeering, maar op de wedergeboorte, het potentialiter inbrengen in ons van het kindschap Gods. Datzelfde wordt nog meer realistisch uitgedrukt in 1 Joh. 3 : 9, waar wij lezen: πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ κ.τ.λ., eene uitdrukking, die zoo realistisch is, dat wij ze niet zouden durven bezigen, als ze niet in Gods Woord stond, want hier is zelfs sprake van een σπέρμα τοῦ θεοῦ, dat Hij in onze ziel uitstort en waardoor die γέννησις in ons plaatsgrijpt. Ook hier is volstrekt niet bedoeld het langzamerhand zich bewust worden, in den weg der heiligmaking, van zijn kindschap; daar is geen sprake van. Maar ook hier wordt uitsluitend gedoeld op het inbrengen der potentie van de wedergeboorte in onze ziel; reden, waarom ook hier een plusquamperfectum gebezigd wordt. Beide malen wordt er dus gedoeld op de essentia, niet op den graad van ontwikkeling van hetgeen er in de potentie schuilt. Het plusquamperfectum stelt de zaak absoluut. En absolute is er geen gemeenschap tusschen het σπέρμα τοῦ θεοῦ en de zonde: ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ, ὅτι σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει· καὶ οὐ δύναται ἁμαρτάνειν, ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται.

Met eenige wijziging geldt hetzelfde van Petrus' slotwoord in het eerste hoofdstuk van zijn eersten brief, waarover zoovelen struikelen en dat zoo vaak misbruikt wordt, alsof men door de predikatie van het Woord van lieverlee zou wederomgeboren worden. 1 Petr. 1 : 23—25 luidt: ἀναγεγεννημένοι οὐκ ἐκ σπορᾶς φθαρτῆς ἀλλὰ ἀφθάρτου, διὰ λόγου ζῶντος θεοῦ καὶ μένοντος κ.τ.λ., eene plaats, die wij vroeger reeds met een enkel woord bespraken. Het perfectum, dat hier gebezigd wordt, maakt de door mij gewraakte exegese onhoudbaar. Het perfectum toch duidt op een afgeloopen moment, niet op eene wordende daad.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Ten tweede zien wij uit σπορά, dat hier hetzelfde beeld wordt gebezigd als in 1 Joh. 3 : 9. Hier wordt het vergeleken bij het zaad van eene plant, niet van mensch of dier. En nu wordt er gezegd, dat het σπορά van eene plant vergankelijk is, maar dat het σπέρμα τοῦ θεοῦ het karakter draagt van ἀφθαρσία. De wedergeboorte nu komt tot stand ἐκ σποράς, d. w. z. in het zaad ligt de kiem, waaruit het organisme voortkomt. De plant komt immers ook werkelijk *uit* den zaadkorrel voort! En die geboorte is niet ἐκ, maar διὰ λόγου. De λόγος van den levenden God is dus het middel geweest, waardoor de potentie, die in dat σπέρμα lag, is gaan werken. De plant spruit op διὰ ἥλιου. De λόγος ζῶντος θεοῦ is hier het bevel Gods, de ordinantie Gods over zijn uitverkoren kind, waardoor Hij gelast, dat het zaad zal gaan werken en opschieten. Hier heerscht hetzelfde misverstand als bij het zeggen van Jezus tot den Satan: „De mensch zal bij brood alleen niet leven, maar bij alle woord, dat uit den mond Gods uitgaat." Ook daar is „woord" de ordinantie Gods, dat die mensch gevoed zal worden, dat hij kracht zal hebben om mogendheid te erlangen. Cf. Deut. 8 : 3 en 18. Dat heeft met „den Bijbel" niets te maken. Zoo ook hier. Het „woord" is hier de ordinantie Gods, die van uit den hemel is uitgegaan, dat de σπορά, die het Hem behaagde in den persoon te brengen, in actuositeit moet uitgaan. Wat hier vooral in de war gebracht heeft, is vers 24: πᾶσα σάρξ κ.τ.λ. Had men daarbij maar in het oog gehouden de tegenstelling tusschen σπορά φθαρτή en ἄφθαρτος, dan was men niet in de war geraakt. „Gras" en „bloem" is wat uit de σπορὰ φθαρτή voortgekomen is. Dat gaat weg. Maar wat uit het Goddelijk bevel is voortgekomen, zal, naar luid van Jes. 55 : 11, doen hetgeen God behaagt en voorspoedig zijn in hetgeen waartoe Hij het zendt; zijn woord zal dus den wille Gods over het zaad volbrengen. Nu staat er ῥῆμα en λόγος; die beide vormen eene tegenstelling. Niet alsof ῥῆμα de Bijbel wezen zou. Want in de geciteerde plaats des Ouden Testaments is de Bijbel niet bedoeld. Neen, maar dit is de tegenstelling, dat ῥῆμα is eene enkele uitspraak Gods, dat iets geschieden zal, λόγος daarentegen het gezamenlijk begrip uitdrukt. Het Evangelie, de ἀποκάλυψις van τὸ πνεῦμα τῆς υἱοθεσίας, die door den Christus mogelijk werd, is in de prediking uitgegaan in de wereld.

Dat Vader-zijn van God hangt voorts ook saam met wat het Nieuwe Testment ons zegt van het vervormd worden naar het beeld des Zoons; cf. Rom. 8 : 29; 1 Cor. 15 : 49; 2 Cor. 3 : 18; gelijk ook Christus zelf de εἰκὼν τοῦ θεοῦ geheeten wordt, Col. 1 : 15; Hebr. 1 : 3 en elders. Wij moeten σύμμορφοι worden, zegt de Schrift; en daarin ligt niets anders uitgedrukt dan ons kindschap. De herschepping grijpt door deze metamorphose in de schepping terug. De mensch, oorspronkelijk geschapen naar den beelde Gods, bezat daarin het kindschap. Vandaar, dat wij in Gen. 5 : 1 lezen, dat Adam een zoon gewint

naar zijn beeld en naar zijne gelijkenis, dezelfde uitdrukking als gebezigd werd in Gen. 1 : 26. Daarin hebben wij dus reeds eene uitspraak en erkentenis in de Schrift, dat de schepping naar Gods beeld het Vaderschap en het zoodanig geschapen worden het kindschap uitdrukt. Waar het bewustzijn daarvan zoek raakt door de ontreddering, welke de zonde teweegbrengt, daar moet het in het Nieuwe Testament weer tot ruste komen in dat beeld van God. In de trekken van dat beeld alleen kan het zegel gezien worden van het kindschap, dat waarachtig is.

Adam, als geschapen naar het beeld van God, wordt dan in de Schrift ook Gods zoon geheeten, cf. Luk. 3 : 38, waar de genealogie afloopt met Adam, den zoon van God. Ook hieruit blijkt, dat het kindschap Gods in de Heilige Schrift niet, in anabaptistischen zin, iets nieuws is, dat in de schepping nieuw intreedt. Dat gebeurt nimmer. Neen, de herschepping brengt terug wat in de schepping verscholen lag, maar zij brengt het terug in intensiever zin.

Ten slotte moet ik aan deze bespreking van het Vaderschap Gods nog iets toevoegen, dat, welbezien, thuishoort bij de paragraaf „de Trinitate", maar dat ik hier toch vermeld, om het gansche begrip in al zijne strekking te doorzien. De gedachte daarvoor ligt in Efez. 3 : 14 en 15: *τούτου χάριν κάμπτω τὰ γόνατά μου πρὸς τὸν πατέρα, ἐξ οὗ πᾶσα πατριὰ ἐν οὐρανοῖς καί ἐπὶ γῆς ὀνομάζεται.* Hier hebben wij eene uitspraak, die voor het Vaderschap Gods van groot belang is. Wat in Matth. 23 : 9 geïndiceerd werd. dat het Vaderschap archetypisch in God en ectypisch in den mensch was, wordt hier op het duidelijkst gedefinieerd. In de vertaling moest eigenlijk niet staan „geslacht", maar: „Uit wien alle vaderschap is". Dat „geslacht" is wel goed bedoeld, maar toch zeer ongelukkig gekozen, want nu gaat de concrete en praegnante beteekenis van *πατριά* in terugslag op *πατήρ* ten eenenmale verloren. Men heeft „geslacht" vertaald ter wille van het *ἐν οὐρανοῖς* dat volgt, om de voorstelling af te snijden, alsof de engelen de een uit den ander geboren waren, als waren er onder de engelen ook sexen. Maar *ἐν οὐρανοῖς* kan evengoed slaan op de reeds ontslapen uitverkorenen, die nu als gezaligden in den hemel leven. De hoofdzaak evenwel is deze: alle vaderschap is rechtstreeks afgeleid uit het *πατήρ*-zijn van God.

Wanneer wij daarin nu verder doordringen, dan moeten wij het Vaderschap in de paragraaf van de Triniteit terugtrekken op den Eersten Persoon in het Goddelijke Wezen, iets, waarop wij vanzelf terugkomen. *πατριά* is in zijn diepsten zin *het zichzelf kunnen objectiveeren*, de *Selbstobiectivirung*. Wanneer *ὁ πατήρ* een *υἱὸς ὁμοούσιος* tegenover Zich krijgt, heeft er plaats eene overstorting, eene objectiveering van Zichzelf voor Zichzelf. Want de Zoon is gelijk aan den Vader. Eerst als dit laatste kan gezegd worden, is de Selbstobiectivirung absoluut. Zoolang er iets is in den Vader, dat niet is in den Zoon, is de Selbst-

obiectivirung onvolkomen. De Selbstobiectivirung eischt volkomen gelijkheid. Zij duldt dan ook niet, dat zij plaats gehad zou hebben en nu zou afgeloopen zijn, want dan is het geen Selbstobiectivirung, maar productie van eene Selbstobiectivirung. Dan is er wel het resultaat van het Vaderschap Gods, maar het Vaderschap zelf, de generatie houdt dan op. Hier schuilt de leer van de *eeuwige* generatie des Zoons. Het Vaderschap is alleen actief op het moment, dat die Selbstobiectivirung plaatsgrijpt. Daarom leert de Christelijke kerk, dat die Selbstobiectivirung van het Eeuwige Wezen in den Zoon altoos voortgaande is, zoodat men geen enkel oogenblik zeggen kan: Die Selbstobiectivirung is nu afgeloopen. Altoos door is de Vader den Zoon genereerende. En zal die Selbstobiectivirung absoluut wezen, dan staan er geen twee wezens gelijk naast elkander, independent, want dan is er geen Selbstobiectivirung meer. Neen, maar altoos moet de Vader den Zoon bezitten, altoos moeten de Vader en de Zoon één Wezen blijven, dat wil zeggen niet maar door liefde verbonden, doch essentieel één, nooit uit elkander gaande. Anders verliest, met eerbied gesproken, de Vader den Zoon. Alleen wanneer de Vader den Zoon eeuwiglijk bezit, gaat het Vader-zijn van God absoluut door.

Om dit te beter te verstaan, moeten wij ook letten op de antithese van de πατριὰ ἐπὶ γῆς en hoe gebrekkig die uitkomt tegenover die bij God.

1°. Een vader op aarde kan niet zelf een kind telen. Daartoe is noodig de hulp eener moeder. In dat noodig hebben van eene hulpe tegenover zich ligt iets defectiefs. Dat gevoelt men zelfs onder de menschen. In Amerika ziet men dat sterk bij de aanhangers van een zekeren heer Thee in New-York, een pseudo-Christus, die het sexueele in man en vrouw wil wegnemen, om beiden in éene soort te vereenigen. Als de menschen dat naar zijne theorie doen, zoo beweert hij, dan zal straks de geboorte op geheimzinnige wijze vanzelf plaatsgrijpen. Natuurlijk is dat eene phantasmagorie, maar toch zien wij er uit, hoe levendig zelfs hier het besef kan zijn, dat de aardsche πατριά defect is.

2°. Het vaderschap op aarde komt eerst van lieverlee tot stand in eene reeks van kinderen. In het eene kind komt die, in het andere gene trek van den vader uit, en zoo vindt men eerst in een veeltal van kinderen het beeld van den vader ongeveer terug. Maar de Selbstobiectivirung is niet gelukt in één kind. Anders kon elk man er maar één krijgen.

3°. De aardsche πατριά loopt af. Actief is de πατριά alleen in het moment van de ontvangenis. Is dat afgeloopen, dan doet de vader niets meer, het dragen van het embryo is aan de moeder overgelaten. En later gaat het kind zijn eigen weg. Er is eenvoudig voor den vader een tweede exemplaar van zijn species bijgekomen, maar dat komt tot eigen zelfstandigheid. Dat is dus al eene hoogst gebrekkige Selbstobiectivirung.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

En dat blijft ze, van welke zijde men ze ook beziet. Het sterkst komt dit hierin uit, dat de ὁμοουσία ontbreekt. Het is een *ander* wezen, dat er geboren wordt, dat staat buiten den persoon, die het voortgebracht heeft. Er zijn geen twee menschen gelijk, zoomin als twee bladeren van een boom. Die ἀκμή kan de aardsche πατριά dus nimmer bereiken. Maar de hemelsche πατριά, de πατριά in God, is daartoe gekomen.

Alle deze defectus, die wij bij de menschelijke πατριά gevonden hebben, vallen weg bij de patrietas divina. In de Goddelijke πατριά is niet eene generatie van meerdere kinderen, maar van één ἴδιος υἱός. In de Goddelijke πατριά is niet eene generatie met behulp van een ander wezen, maar God de Heere genereert geheel alleen uit Zichzelven. In de Goddelijke πατριά grijpt niet plaats de generatie van een ander wezen, dat nu voorts een geïsoleerd bestaan krijgt, maar er wordt een Wezen gegenereerd, dat met den πατήρ zelf ὁμοούσιος blijft. En eindelijk, in de Goddelijke πατριά wordt niet een wezen gegenereerd, dat zoowat op den πατήρ gelijkt, maar er wordt een Wezen gegenereerd, waarin het volle πλήρωμα van den Vader volkomen teruggevonden wordt, zonder eenig gebrek.

Metterdaad dus is de Vadernaam bij den Heere onzen God niet maar alleen de aanduiding, dat uit Hem alle dingen zijn voortgekomen; dat Hij eeuwige liefde en ontferming koestert over zijn kind; dat door de geestelijke generatie zijne kinderen van Hem hun geestelijk leven ontvangen; — maar in de ἴδια πατριά in God hebben wij ook *de hoogste absolute Zelfopenbaring* van het Goddelijke Wezen en Bewustzijn. Want de hoogste zelfopenbaring ligt reeds in de *Selbstobiectivirung*. En waar wij nu die Selbstobiectivirung in de realiteit zien uittreden, gelijk het, bij den Zoon, niet maar bij gedachte en voorstelling blijft. maar ook in de werkelijkheid tot openbaring komt, daar is metterdaad de hoogste openbaring van het Goddelijke Wezen en Bewustzijn gegeven in dien Zoon.

§ 7. De virtutibus Dei.

De dusgenaamde „eigenschappen" Gods mogen niet worden voorgesteld als attributa divina, overmits ze dan voorkomen als van het wezen Gods onderscheiden en alzoo God tot eene compositie zouden maken en de simplicitas Dei te niete doen. De uitdrukking „eigenschappen" is op zichzelf niet onjuist, overmits ze doelt en heenwijst op hetgeen aan het Goddelijke Wezen eigen is en waarzonder het alzoo niet kan gedacht worden. Maar voorkeur verdient het toch, op het voetspoor der Schrift, te spreken van de deugden *Gods, mits men deze, evenals ἀρετή en virtus, niet versta in uitsluitend ethischen zin. „Virtutes" duidt aan, dat men het oog heeft op hoedanigheden, die niet door iets anders werken, maar door inwonende krachten, die het wezen zelf zijn. Noch de realistische noch de nominalistische verklaring van deze virtutes Dei is uit de Schrift genomen. De realistische opvatting stelt elke virtus als reëel op zichzelf bestaande en verlaagt alzoo het Goddelijke Wezen tot eene samenstelling van deze realiteiten. Het nominalisme daarentegen leent aan de virtutes Dei slechts een schijnbestaan in onze voorstelling; ze bestaan dan niet werkelijk alzoo in God, maar worden slechts zoo verstaan door onze ratio. Tegenover deze averechtsche voorstellingen moet de leer der openbaring gehandhaafd, dat onze ratio niet ratiocinans, maar ratiocinata is, d. w. z. dat zeer zeker de onderscheidingen en benamingen voor deze virtutes ontleend zijn aan ons menschelijk besef, edoch dat ze in dit besef niet suapte bestaan, maar er door God alzoo in gezet zijn, en wel als ectypen van wat archetypisch is in zijn wezen.*

Heel de schepping heeft geen ander doel dan om het wezen Gods in zijne deugden te openbaren. Alleen hierin vindt de schepping haar noodzakelijk doeleinde. En alle bewuste schepsel in die schepping is er opzettelijk voor geschapen en op aangelegd, om deze virtutes divinae door eigen besef te vatten en uit zich in dank, in lofzegging en aanbidding en evenzoo persoonlijk en feitelijk in de energie van zijn zedelijk bestaan af te spiegelen. Het is dus niet zóo, dat God indifferent zou zijn en dat eerst ons bewustzijn in deze indifferentie de veelheid en volheid der onderscheidingen zou aanbrengen. Maar ons besef van deze veelheid en volheid in God is door God zelven, en wel niet pro libitu, maar ectypice, d. i.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

naar het beeld van zijn eigen wezen, ons ingeschapen. Dat nu wij deze virtutes slechts in hare onderscheidingen, respective in hare tegenstellingen, en niet in hare eenheid kunnen vatten, is te verklaren uit onzen creatuurlijken aanleg, die van de opeenvolging en iuxtapositie der oogenblikken en momenten niet is los te maken. Terwijl juist omgekeerd het wezen Gods, dat boven deze successie en iuxtapositie verheven is, ze niet anders dan als eenheid in zich dragen kan. De heiligheid is daarom de heilige God zelf; de rechtvaardigheid is de rechtvaardige God in zijn eigen wezen. Niet een deel van, maar geheel het wezen Gods is tegelijk èn heilig èn rechtvaardig èn genadig enz. En hieruit volgt tevens de identiteit van heiligheid, wijsheid, rechtvaardigheid enz. De heilige God is de genadige God, en daarom is heiligheid gelijk aan genade en genade gelijk aan heiligheid. Het is het éene Goddelijke Wezen, dat als het πλήρωμα van alle virtutes, die niets dan de onderscheidene effecten zijn van de éene grondkracht van zijn wezen, de éene lichtstraal in zoovele kleuren breken doet. Onder dit voorbehoud nu kan men spreken van eene triplex via cognitionis ten opzichte van deze virtutes, te weten de via causalitatis, eminentiae en negationis, mits maar steeds in het oog worde gehouden, dat niet wij de maatstaf zijn, waarnaar God is te meten, maar dat Hij de canon is en blijft voor al zijn schepsel.

De indeeling van deze eigenschappen of deugden in mededeelbare en onmededeelbare drukt dit archetypische van het Goddelijke wezen ten deele zeker uit, maar gaat toch inzooverre mank, dat in den naar Gods beeld geschapen mensch een ἔκτυπον ook van de niet-ethische en niet-dianoëtische virtutes aanwezig is, terwijl omgekeerd toch ook de ethische en dianoëtitische virtutes in den mensch een pro mensura humana beperkt karakter dragen. Veiliger gaat men daarom, zoo men indeelt in die virtutes, die de antithese tusschen den Schepper en het schepsel doen uitkomen, en die andere virtutes, waarin juist de synthese tusschen den Schepper en zijn menschelijk creatuur ligt.

I. De eerste observatie raakt den naam, dien wij aan het hier ter sprake komend onderwerp te geven hebben. Een drietal biedt zich aan: *eigenschappen, attributen* en *deugden*. Dat daarbij het woord „eigenschappen" te vertalen is beide door „proprietates" en „qualitates" behoeft ons niet op te houden, want dit maakt ten principale geen verschil. Maar wel is er ten principale verschil tusschen de drie gegeven namen. In de paragraaf is de naam „attributa"

bestreden, werd het denkbeeld van „proprietates" toegelaten, doch verwierf ten slotte toch de uitdrukking „deugden" de voorkeur.

We gaan zien waarom.

A. „Attributa."

1°. „Attributa" is een denkbeeld, dat in zich sluit hetzij het toebrengen hetzij het toekennen of toewijzen van het een aan het ander. Wanneer men spreekt van de koninklijke attributen, dan bedoelt men dat zelfs wel eens in geheel uitwendigen zin, gelijk men ook in de kunst spreekt van attributen, bijv. de helm en uil van Minerva, de slang van Aesculaap, de vederen aan de achterzolen van den voet bij Mercurius, en zoo de geheele mythologie door, een vast soort van attributen, die ook in de kunst tot eene vaste uitdrukking zijn gekomen, zoozeer zelfs, dat men tegenwoordig vaak de zaak zelve niet meer verstaat, indien de attributen worden weggelaten. Zoo spreekt men van de koninklijke attributen in tweeërlei zin, in kunst- of in iuridischen zin. Aesthetice verstaan, zijn het dan de bal, globe of appel, de kroon en de scepter, op een rood kussen gelegd, als voorstellende de koninklijke macht; iuridice is het de macht, die hem toekomt, hetzij die inhaerent ligt in het koningschap, hetzij ze hem is verleend bij verdrag of constitutie. Hoe dit zij, altoos ligt in attributen het gronddenkbeeld van eene *onderscheiding tusschen het wezen zelf en datgene, wat aan dat wezen wordt opgehangen, aangehecht of toegewezen.*

Nu spreekt het vanzelf, dat men op zedelijk gebied tot op zekere hoogte wel spreken kan van de attributa hominis, om de eenvoudige reden, dat de mensch zijn oorsprong en bestaan aan een ander dankt en niet aan zichzelven, en dus als zoodanig al zijne gaven en talenten van zijnen Schepper heeft ontvangen, inzooverre dus als Deus homini attribuit haecce dona. Toch is zelfs bij den mensch „attributa" niet het gewone woord. In de schepping is Adam namelijk geschapen met de inhaerente gaven van iustitia originalis, sapientia originalis etc., en ieder voelt, dat dit heel iets anders is dan dat God daarna bijv. tot den mensch zegt: „Hebt heerschappij over de visschen der zee en over het gevogelte des hemels en over al het gedierte, dat op de aarde kruipt." Deze laatste gave toch is veel meer uitwendig. En juist daarom is op haar veel beter dan op de eerste de naam van „attribuut" toe te passen.

2°. *a.* Maar nu op *den Schepper zelven* overgaande, dan valt bij Hem, het Eeuwige Wezen, reeds daarom alle denkbeeld van „attributa" weg, omdat er *geen attribuut denkbaar is zonder een subiect, quod attribuit.* Wie toch zou aan God den Heere iets geattribueerd hebben? De idee van het Goddelijke Wezen sluit de mogelijkheid der exsistentie van zulk een wezen volkomen uit. En dus is er in gezonden zin bij Hem van „attributa" geen sprake.

b. Attributen zijn altoos van dien aard, dat *het wezen ook zonder die attri-*

buten bestaanbaar is. Als een koning zijne attributen kwijt is, dan is het wel treurig met hem gesteld, maar dan bestaat hij toch voort: denkt maar aan Napoleon. Aan den mensch is het attribuut der heerschappij gegeven, maar ook zonder die heerschappij blijft hij mensch. Ja, zelfs kan het innerlijk attribuut van de iustitia originalis bijkans geheel te loor gaan, zonder dat het menschelijk wezen als zoodanig wordt aangetast. Is er dus bij het Goddelijke Wezen sprake van attributen, dan moeten wij ons ten eerste denken, dat het Goddelijke Wezen ook zonder die attributen kan bestaan, en ten tweede, dat die attributen nu bij dat Wezen bijgekomen zijn. Beide ongerijmde gedachten, die het wezen Gods tot een niets herleiden, namelijk tot een indifferent substraat, waaraan geene enkele kracht eigen was. Dit is de dwaalleer der gnostici en der oostersche pseudo-religiën, die zich God dachten als een abyssus.

c. Neemt men bij God „attributa" aan, dan wordt er *eene compositie* in Hem ingedragen, nl. *van het Wezen met zijne attributen.* En elke compositie is door de simplicitas Dei, waarover wij vroeger handelden, ten eenenmale uitgesloten.

d. De onderscheidingen in ons menschelijk leven en het leven buiten ons worden alle zóo gevormd, dat wij van vele exemplaren het gemeenschappelijke opzoeken en daarvan een genus vormen, om daarna onder dat genus te specialiseeren naar gelang van de eigenschappen, die aan de species-eenheden alleen eigen zijn. Zoo hebben bijvoorbeeld alle dieren het wezen „dier" gemeen; de zoogdieren vormen eene species, want het zoogen is niet aan alle dieren gemeen; vervolgens vormen de gehoornde zoogdieren weer eene onderspecies; waarbij de Fransche, Engelsche etc. rassen worden onderscheiden; met ten slotte de individueele runderen, die alle weer door iets bijzonders kenbaar zijn. Zulke onderscheidingen zijn dus alleen daar mogelijk, *waar meerdere exemplaren zijn van dezelfde soort.* En aangezien wij nu, naar onze monotheïstische belijdenis, *maar met één God te doen hebben,* zoo is ook in dezen zin alle denkbeeld van attributen uitgesloten. Naar de historie leert, *hoort dan ook in de heidenwereld thuis* het denkbeeld van goden met attributen. In de heidenwereld toch had een god niet alleen enkele symbolische kenteekenen, maar ook zijn eigen dominium, bijvoorbeeld het beheer over het denkende leven, over den koophandel, over de jacht etc.; ieder had eene eigene provincie; en inzooverre als ze elk een eigen terrein hadden, kon er ook sprake zijn van een dominium attributum, hun door den oppergod toegewezen. Bij het denkend heidendom kon de subsumptie van alle goden onder één god niet uitblijven. Maar bij het monotheïsme is al zulk denkbeeld van attributa ten eenenmale onhoudbaar.

B. Maar kan dan de naam van proprietates of qualitates geen dienst doen?

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Er is in dezen naam iets, dat aantrekt, namelijk inzooverre er door wordt uitgedrukt, dat Deo aliquid proprium est. Dit *kan* niet alleen van God gezegd worden, maar kan zelfs van Hem gezegd worden in den hoogsten zin. Want juist zijn God-zijn onderscheidt Hem van al het geschapene en maakt, dat *het proprium in Hem een absoluut karakter draagt.* Wij als menschen hebben allerlei dingen met andere menschen gemeen, met onze landgenooten, met hen die éens geestes met ons zijn, in familie en huisgezin etc.; en eerst na aftrek van alles, wat ons met anderen gemeen is, komt onze individueele positie uit. Bij ons is dus veel cum aliis commune en slechts een klein gedeelte nobis proprium. *Bij God den Heere* daarentegen is *alles ei proprium,* en dat wel *in absoluten zin. Inzooverre* zou dus het denkbeeld van proprietates bij God zeer wel *te verdedigen* zijn.

Maar als diezelfde theologen, die dezen naam mainteneeren, daarna die proprietates weer gaan indeelen in communicabiles en incommunicabiles, dan voelt men, dat het intensieve begrip van proprietates teloorging en *wierd verflauwd tot qualitas;* dan toch wordt het weer beschouwd, als ware aan God met anderen iets gemeen. En in de tweede plaats rijst de bedenking, dat men *ook zóo blijft onderscheiden tusschen het wezen en wat aan het wezen eigen is,* zoodat men toch weer tot het begrip van een indifferent substraat wordt geleid, dat eerst door de proprietates Differenzirung zou erlangen. Eerst een neutraal en kleurloos wezen en daarna de qualitates daaraan toegevoegd. Hier geldt, wat tegen de attributen is opgemerkt. Bij de menschen zijn aliqua nobis propria, omdat er een God is, qui nos determinavit en ons die proprietates toekende, die m. a. w. het hoe van ons wezen heeft voorgeschreven. Eerst waar men zulk een bepaler heeft, kan men onderscheiden tusschen het wezen en de qualitates. Maar dit vervalt bij God, wijl er niemand is, die Hem gedetermineerd heeft, want wat Hij is, dat is Hij uit zichzelf en aan zijn substraat is niets toegekend.

Al is dus het denkbeeld *op zichzelf niet ongerijmd, toch is er bezwaar tegen, omdat men het van het creatuurlijk gebruik op God heeft overgebracht.* Dit leidt tot vervalsching van het Godsbegrip. Wij zullen wel doen, indien wij hierop toepassen Jes. 40 : 18 (en 25) וְאֶל־מִי תְדַמְּיוּן אֵל וּמַה־דְּמוּת תַּעַרְכוּ־לוֹ: dat is: Bij wien zult gij God vergelijken en wat gelijkenis zult gij van Hem in schets brengen? Dit doelt hierop, dat onze kennis van hoedanigheden verkregen wordt door vergelijking van het eene object met het andere. Die *via comparativa cognitionis is bij God uitgesloten.*

C. Daarom geven wij er de voorkeur aan, om die theologen te volgen, die spraken van de virtutes Dei.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Dit heeft reeds dadelijk dit vóór, dat wij blijven op de Schriftuurlijke lijn. Het woord wordt ten opzichte van onzen God gebezigd in 1 Petr. 2 : 9: ὅπως τὰς ἀρετὰς ἐξαγγείλητε τοῦ ἐκ σκότους ὑμᾶς καλέσαντος εἰς τὸ θαυμαστὸν αὐτοῦ φῶς. Nu heeft ἀρετή in het Grieksch niet de beteekenis van zedelijke deugd als zoodanig, van „deugd" in ethischen zin, maar het is het Latijnsche „ars". De stam „art" drukt daarbij uit, het vermogen om iets te kunnen doen. In het Latijnsche „ars" vindt men die grondbeteekenis zuiverder terug dan in ἀρετή, omdat bij dit laatste woord de ethische beteekenis meer op den voorgrond is gedrongen. Toch werd het ook in physieken zin gebruikt, van elke energie, van elke kracht, van allerlei uitstekendheid. Vooral is het gebezigd in physico ethischen zin, derhalve meest van dapperheid in den oorlog, want in vroeger dagen moest een krijger beide de zware lans weten te hanteeren en over zedelijken moed beschikken. De diepste zin van het woord is die van: *kunst, het vermogen om te kunnen.*

Het Latijnsche *virtus* heeft diezelfde veelzijdigheid van beteekenis. Ook hier is langzamerhand de ethische beteekenis wel de overwegende geworden, maar oorspronkelijk duidt ook dit woord aan: *elke kracht, die juist werkt.*

In onze taal hebben wij bij het woord *„deugen"* eenzelfde gemengde beteekenis. Als ik zeg: „Dat mes, dat hout deugt niet", dan is er natuurlijk van ethische werkzaamheid geen sprake. Deugen is: *aan zijn doel beantwoorden.* Het wordt ook wel in ethische beteekenis gebruikt; bij „deugd" en „ondeugend" is deze zelfs de eenige. Maar men lette er wèl op, dat het woord „deugd" in onze Statenvertaling hier niet uitsluitend dien ethischen zin heeft, niet alleen geldt van de ethische deugden Gods, maar moet weergeven het Grieksche ἀρετή, dus verstaan moet van alle krachten en energieën, die in God zijn.

Zoo lezen wij in 2 Petr. 1 : 5: ἐπιχορηγήσατε ἐν τῇ πίστει ὑμῶν τὴν ἀρετήν κ.τ.λ. Dat wil niet zeggen: gij moet eerst gelooven, dan een deugdzaam mensch worden enz., naar rationalistische opvatting een „geestelijk recept". Neen, maar uit het geloof moet energie geboren worden, het geloof mag niet energieloos wezen; „deugd" is hier: *de met juisten tact op het juiste doel gerichte energie.* Gelijk in een zaadkorrel op zichzelf geen energie zit, maar de energie door zonneschijn en regen enz. wordt opgewekt, zoo ook is het met het geloof. Gaat de energie in het geloof werken, dan komt de deugd.

Leerrijk is het verband van den vorigen tekst voor het antwoord op de vraag, *welke* deugden Gods de geloovigen moeten verkondigen. Daar wordt niet gesproken van eene zedelijke proprietas bij God, maar er is sprake van zijne krachtsenergie, waarmee Hij uit den dood in het leven, uit de duisternis in het licht roept.

Hierbij hebben wij ook te vergelijken de bekende plaats uit Efez. 1 het slot.

Met hetzelfde krachtsbetoon (niet eene zedelijke kwaliteit), met dezelfde alles te boven gaande grootheid zijner kracht, waarmee God zijn Christus uit de dooden opgewekt heeft, bracht Hij ook de geloovigen ten leven. Dat krachtsbetoon is niet iets anders dan Gods ἔλεος, maar het is met zijn ἔλεος één en hetzelfde.

Welnu, het woord ἀρετή leent zich zoo uitnemend tot hetgeen wij hier noodig hebben. *De virtutes komen niet bij Gods leven bij*, maar zijn leven is het pleroma van zijne ἀρεταί, virtutes, energieën. Daarmee is dus vanzelf ook het *denkbeeld van compositie vermeden.* De onderscheidene ἀρεταί Gods zijn niets dan bifurcaties van de grond-ἀρετή, gelijk het éene licht zich in velerlei stralen breekt, en volstrekt niet de onderscheidene stralen tot het éene licht worden gecomponeerd. De onderscheidene virtutes Dei vinden altegader *haar wortel en centrum in die éene energie, die het eigenlijke wezen Gods uitmaakt*, het ὄντως ὄν, het θεῖον in God. Uit dezen wortel vertoonen alle energieën zich naar buiten.

Met menschelijke woorden kunnen wij Gods wezen nooit naar waarde uitdrukken. Maar in dit woord, hoezeer ook gebrekkig, is ons een begrip aangegeven, waarbij wij het minst schade toebrengen aan het Godsbegrip, terwijl het geheel eigenaardige van Gods wezen er nog het meest door tot zijn recht komt. Daarom geven wij aan dit woord de voorkeur.

En steeds zij men dan op zijne hoede, dat men niet alleen Gods heiligheid, waarheid enz. tot de virtutes Dei rekene, maar evenzeer zijne eeuwigheid, alomtegenwoordigheid, simplicitas etc.

II. Wij komen thans toe aan de tegenstelling tusschen het nominalisme en het realisme.

Door uwe philosophische studiën zijt gij ongetwijfeld genoegzaam op de hoogte, om het karakter beide van nominalisme en realisme te vatten en te onderscheiden. Gij weet, dat, al dateeren deze namen ook pas uit de middeleeuwen, de zaak zelve toch reeds zoo oud is als het denken. Aristoteles tegenover Plato, en Herbart tegenover Fichte, Schelling en Hegel, — het is dezelfde tegenstelling. Herbart is de man, die alles uiteen laat vallen in aparte atomen; en uit de compositie van die atomen komen dan, volgens hem, de phaenomena tot stand. Zelfs onze sympathie en antipathie, al onze affecten zijn niets dan composities van zulke aparte atoompjes; altegader dus aparte exsistenties. Op de lijn van Kant en Fichte treft men juist het tegenovergestelde aan. Daar zijn de atomen geheel verworpen en wordt alles uit een idee afgeleid.

Gaan wij hierbij terug tot op Plato en Aristoteles, dan vinden wij dit prin-

cipieele verschil, dat volgens Plato *de ideeën eene afzonderlijke exsistentie* hebben. Van alles wat er bestaat, zien wij op aarde niets dan de afdruksels, en daarin dus maar een flauw beeld. De idea vormt het eigenlijke wezen. De idea ligt achter en buiten het phaenomenon. De idee heeft in dit stelsel dus een eigen essentie, zij alleen; de phaenomenale exsistentie is gebrekkig en schaduwachtig. Aristoteles ging van die lijn af. Volgens hem *leeren wij de dingen alleen kennen, waar zij met ons in contact komen.* Wij mogen derhalve alleen van hetgeen phaenomenaal bestaat het bestaan aannemen. Het phaenomenale zit niet in de dingen zelf, maar schuilt alleen in het verband met ons waarnemingsvermogen. Het is *de empirische school tegenover de idealistische* van zooeven.

Diezelfde tegenstelling vinden wij nu *theologice op het wezen Gods toegepast in het nominalisme en het realisme.*

Het *realisme* leert, dat de res bestaat vóor de verschijning. De wezenlijkheid der dingen ligt buiten deze wereld in God. Dit nu toegepast op het wezen Gods zelf leidde er toe, om *aan de onderscheidene proprietates Dei een eigen bestaan toe te kennen, zoodat wijsheid etc. iets op zichzelf werd, waardoor men de realiteit van al de virtutes in God zelf verdedigde.* In dit laatste opzicht had de realistische school groote verdienste. Zij wilde de wezenlijkheid van de deugden Gods niet vernietigd, maar gehandhaafd hebben.

Het *nominalisme* maakte er een *schijnbestaan* van. Wij kunnen dit nominalisme het best verstaan door de theorie van *Kant* na te gaan. Kant ontkende niet, dat er noumena waren. Alleen maar, zeide hij, wij weten er niets van. Wij nemen het phaenomenon alleen waar, gelijk wij het waarnemen, niet omdat het zoo *is*, maar *omdat de categorieën van ons denken ons niet veroorloven het anders waar te nemen.* Het is *op zichzelf een kleurloos ding*, maar wij zien het door een rood, blauw etc. glas als rood, blauw etc. Volgens deze theorie ontstaat de Differenzirung der dingen niet door iets reëels in de dingen zelf, maar door het instrument onzer waarneming, dat niet neutraal is. Op God toegepast, geeft dit het volgende. *Er is in God geen liefde, geen wijsheid enz., maar als wij God waarnemen, dan kunnen wij Hem niet anders waarnemen dan door het prisma van ons denken, en dit is gebonden aan onze ethische, dianoëtische en physische eigenschappen, welke wij daarom overbrengen op God den Heere.* De eigenaardige categorieën van ons denken worden op God overgebracht!

Dit nominalisme leidde er toe, bij wijze van *consequentie*, om *het Goddelijke wezen te reduceeren tot een nul*, tot τὸ μὴ ὄν. Want zelfs het zijn moest er van geabstraheerd worden. Immers, eerst ons denken had alles in dat Wezen ingetooverd. Zoodoende werd het Godsbestaan opgelost in een *Gottesbewusstsein.* Het nominalisme wordt voorlooper van Schleiermachers Subiectivirung van

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

God! En deze subiectieve school wederom is geëindigd met alle geloof aan God te vernietigen en alleen het „zedelijk ideaal" over te houden.

Thomas van Aquino en anderen hebben hiertegen verweer geboden en met veerkracht volgehouden, van uit hun realistisch standpunt, dat de deugden Gods niet slechts *nomine*, maar *re* bestonden; dat de heiligheid etc. wezenlijk was. Alleen ging men daarbij, gelijk wij zagen, hoezeer het realisme goeddeed met tegenover het nominalisme aan de realiteit vast te houden, een weg op, die blootstelde aan het gevaar, om in God tot eene *compositie* te komen. Gelijk bij Herbart alles uitloopt op eene compositie van atomen, zoo dreigde ook de realistische school de onderscheidene virtutes zóózeer als op zichzelf bestaande wezenlijkheden aan te nemen, dat *God een πλήρωμα* werd, *saamgesteld uit wijsheid, heiligheid enz.* Thomas van Aquino is daar zelf niet toe gekomen. Hij ging terug tot op Augustinus en hield dus vast aan de identiteit van de onderscheidene ἀρεταί. Maar dit is op zichzelf in onverzoenlijken strijd met het op zichzelf bestaan van de ἀρεταί, gelijk het realisme leerde. *De identiteit is niet te handhaven, indien elke ἀρετή eene aparte res is.* Er mag maar éene ἀρετή wezen, waarin de rust voor ons denken wordt gevonden. Anders wordt het wezenlijke θεῖον in God vernietigd.

De *oplossing van de schijnbare tegenstrijdigheid* tusschen hetgeen van nominalistische en wat van realistische zijde in het midden is gebracht, ligt in wat men noemt de *ratio non ratiocinans, sed ratiocinata.*

Deze schoolsche uitdrukking heeft toelichting noodig. Met ratio wordt hier niet bedoeld de ratio in het afgetrokkene, maar de ratio humana, onze menschelijke rede. Is deze ratio *ratiocinans*, dan is *zij* actief, *zij* produceerend, *zij* scheppend. En dat wil hier zeggen, in toepassing op het wezen en de deugden Gods, dat *onze ratio de Differenzirung van Gods ἀρεταί doet geboren worden uit zichzelve.* Die Differenzirung rust in dat geval niet op zichzelve, maar is product van de werking onzer rede. De bron, de bewegende oorzaak voor die Differenzirung ligt dan niet in eenige realiteit in God, maar zij *komt aan God toe uit de bron van ons menschelijk denken.* De mensch heeft eene ratio en laat het reflex van die eigen ratio als een spiegelbeeld vallen op God.

Stellen wij daartegenover nu de ratio *ratiocinata*, dan krijgen wij vlak het tegenovergestelde. Dan toch is de menschelijke ratio niet eene actieve, maar eene *passieve* macht. Dan gaat er geen werking van haar naar God uit, maar wordt omgekeerd *onze ratio in ons door God bewerkt.* Dan heeft zij in ons geen zelfstandig bestaan, maar dan bestaat zij in ons alleen als afspiegeling van hetgeen in God is. Dan is er, in het kort, in God eene ratio, en *brengt de projectie van die „ratio in God" in ons de ratio teweeg.*

Het staat dus vlak tegenover elkaer. Is de ratio ratiocinans, dan is

in mij de oorspronkelijke ratio, die haar proiectie op God werpt. Is de ratio ratiocinata, dan is er in God alleen ratio, en in mij slechts de proiectie van die Goddelijke ratio op mijn eigen wezen.

En wanneer we daarbij nu de Heilige Schrift raadplegen, dan rijst er geen oogenblik twijfel, of *alleen het stelsel van de ratio ratiocinata mag door ons aanvaard.* Dat andere stelsel is Pelagiaansch, nominalistisch, subiectivistisch, Kantiaansch. Bij deze principieele tegenstelling divergeeren de lijnen geheel. *Met de ratio ratiocinans raken wij uit de theologische wateren in die der pseudo-philosophie verzeild,* en gaat alle kennisse Gods teloor!

Om nu in de waarheid, die in dit denkbeeld van de ratio ratiocinata ligt opgesloten, dieper in te dringen, moeten wij terug naar de schepping van den mensch naar Gods beeld. *In God is van den mensch het origineel.* Als er dus in ons onderscheidene ἀρεταί openbaar worden, hetzij van ethischen, hetzij van dianoëtischen of van welken anderen aard ook, dan bestaan die zoo in ons. enkel en alleen omdat zij op eene daarmee overeenkomende wijze in God bestaan. Ze zouden in ons niet wezen, indien ze niet in God waren. In ons toch is slechts een Abbild van het Urbild in het Eeuwige Wezen. Het is dan ook volkomen waar, wat Kant en de nominalisten zeggen, dat wij het wezen Gods en alle dingen zoo *moeten* waarnemen als wij ze waarnemen, omdat wij nu eenmaal zoo geïnstrumenteerd zijn. Alleen maar, *het is niet accidenteel, dat wij zóo en niet anders geïnstrumenteerd zijn;* maar wij zijn Abbilder, dat wil zeggen, onze instrumentatie is naar het wezen der dingen ingericht, opdat wij ze juist zouden kunnen waarnemen.

Nog dieper moeten wij in deze dingen indringen, door terug te gaan op Spr. 16 : 4: „De Heere heeft alles gewrocht om zijns zelfs wil." Hier ligt de diepste zin, waaruit ook het thans vóor ons liggend probleem zijne verklaring kan vinden. Neen, het is niet zóo, dat er een God is, en dat er een wereld is, en dat ook wij er zijn, en dat wij nu alleen maar overeenkomstig de ons ter beschikking staande middelen God kunnen kennen en die wereld kunnen waarnemen. Maar zóo, dat èn die wereld èn wij uitsluitend bestaan om Gods wil. Dat dus God de Heere dezen κόσμος geschapen heeft, opzettelijk met het doel, dat zijne ἀρεταί daarin zouden schitteren, en die ἀρεταί, door ons gekend, weer aan Hem teruggegeven zouden worden.

Alle verschil komt dus neer op deze éene vraag: Moeten wij van onszelven en de wereld uitgaan en daaruit tot God concludeeren, of wel moeten wij uitgaan van God en concludeeren op de wereld en ons? Nu hebben wij en heeft ook die wereld het bestaan aan God te danken. En dus mag noch kan er anders gerekend worden dan theologice, dat wil zeggen: van God uit. En

rekenen wij nu van God uit, van Hem, die er van alle eeuwigheid geweest is zonder de wereld en zonder den mensch, dan moet immers het doel van al het geschapene alleen in God gelegen zijn. Hij schept, eeniglijk, uitsluitend, om zijns zelfs wil. Niet, alsof die wereld Hem rijker of gelukkiger maken zou, want Hij is met zijne „inblijvende" precies zoo rijk en gelukkig als met zijne „uitgaande" daden. De schepping grijpt alleen plaats, opdat het πλήρωμα van Gods energieën, dat verborgen was, naar buiten zou schitteren en in zijne ἀρεταί in alle differentiën zou gezien worden. Het is er mee als met den lichtstraal, die naar buiten schittert in de veelheid zijner kleuren. En gelijk er nu een oog moet wezen, dat er op is ingericht om al die kleuren waar te nemen, en aldus het licht te kunnen vatten, zoo ook staat in het midden der schepping de mensch, om door de aanschouwing van de rijke Differenzirung der onderscheidene ἀρεταί, die naar buiten treden, door te dringen tot den luister der éene grond-ἀρετή, dat is God. En gelijk nu dat oog niet toevallig is geschapen, maar is geïnstrumenteerd en gedisponeerd op de waarneming en waardeering der kleurenwereld, zoo ook is de mensch geïnstrumenteerd en gedisponeerd op zulk eene wijze, dat hij juist in staat was om de spreiding Gods in zijne ἀρεταί te kunnen waarnemen en ze in aanbidding te kunnen reflecteeren in lof en dankzegging aan God. En dàt is de zin van wat Petrus zegt: „opdat gij moogt verkondigen de ἀρεταί van Hem, die u riep."

De lens van ons oog is gedisponeerd op den inhoud der lichtstralen. Zoo is ook *de lens van ons menschelijk bewustzijn gedisponeerd, om de ἀρεταί, die in den kosmos uitstralen, in zich op te nemen.* Noemen wij nu dit bewustzijn *ratio*, wat toch eigenlijk de diepste zin is van het woord, dan geeft dus de bijvoeging *ratiociuata* te kennen, dat het menschelijk bewustzijn er op ingericht is, *om de ratio Gods, die in den κόσμος uitstraalt, te kunnen waarnemen en verstaan.* Zoo hebben wij dus ook *rapport*, zelfs veel beter rapport dan in het realisme. Maar tevens is er bij verklaard, waarom onze ratio *zóo en niet anders* ingericht is, namelijk omdat wij *Abbild* zijn; hetgeen in ons is, is Abbild van de realiteit, die er bestaat in God den Heere.

Nu is ons in de wereld eene dubbele specificatie getoond: 1°. eene specificatie van de onderscheidene ἀρεταί in het geschapene in allerlei phaenomena; de eene maal nemen wij de openbaring van deze ἀρετή, de andere maal van gene waar in den κόσμος; dat is dus de specificatie van de éene grond-ἀρετή in God, τὸ θεῖον, in haar verschillende tinten; 2°. eene specificatie in het waarnemend subject. De mensch bestaat ethisch, dianoëtisch en aesthetisch. En eerst in de volheid van die drie bestaat het volle vermogen van den mensch om den κόσμος waar te nemen en daarin de ἀρεταὶ τοῦ θεοῦ te begrijpen.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

[De κόσμος is hier niet uitsluitend = stof, metalen, mineralen, planten, dieren, maar ook het menschelijke leven en alles wat tot het menschelijke leven behoort, dus ook de wereld van het dianoëtische, ethische en aesthetische, ja, ook de openbaring in het rijk der genade. *Heel* de κόσμος dus.]

Alles in dien κόσμος treedt objectief voor ons. Op dat geheel is de lens van ons bewustzijn ingericht. En omdat er in het Goddelijke wezen verstand is en wil en het τέλειον van het schoone, daarom gaf Hij ook aan zijn Abbild een dianoëtisch, een ethisch en een aesthetisch kenvermogen.

Uit den aard der zaak is de waarneming van den mensch eene gedifferentieerde. Waaruit tevens volgt, dat zij als zoodanig altoos eene onjuiste is. De lichtstraal zelf bestaat niet uit de kleuren, maar is eene eenheid. *Zoo ook bestaat God niet uit de differente ἀρεταί, maar Hij bestaat in simplicitas en volmaaktheid.* In God zelf zijn al zijne ἀρεταί één. En dan eerst zou God in volkomenheid waargenomen zijn, wanneer zijn schepsel al die ἀρεταί in hare eenheid grijpen kon. Maar dat kunnen wij niet. En daarom is er aan den mensch nog een ander vermogen gegeven, waarin al de stralen weer convergeeren en in hunne eenheid gevat worden. Dat is *de mystiek der aanbidding!* Het moment der aanbidding, dat alleen de wedergeborene kent, en dan nog maar zoo nu en dan, is een moment, waarbij alle Differenzirung verdwijnt en de volheid van de heerlijkheid Gods in haar eenheid door de ziel wordt gegrepen. Dat is een zalig moment, maar gevaarlijk, omdat de mensch er zoo licht toe neigt, om die eenheid vast te willen houden en de Differenzirung te verwaarloozen. Maar daarmee ziet hij het doel der schepping voorbij, hetgeen juist is, niet om de ἀρετή, maar om de ἀρεταὶ τοῦ θεοῦ te doen schitteren. Neen, het zalige der aanbidding mag niet geprolongeerd als levensregel, want dan vernietigt de mensch zichzelf als mensch, door rechtstreeks tegen het doel van zijn bestaan als mensch in te gaan, wijl dat juist is de deugden Gods *in hare spreiding* te verheerlijken. Maar wel moet de aanbidding het altoos terugkeerend resultaat en einde wezen van het wandelen in de volheid des levens, waarin de mensch gedurig de rijkste stof tot die aanbidding verzamelen mag.

III. De volgende observatie raakt de identitas virtutum.
Deze identitas wordt zóo uitgedrukt, dat er is:
a. identitas inter sese;
b. identitas inter essentiam et sese.
Van beide een voorbeeld:
a. heiligheid Gods = almacht Gods;

b. heiligheid Gods = de heilige God.

Op dit laatste behoeven wij niet terug te komen. daar dit reeds bij de vorige observatie ter sprake kwam. Gods deugden zijn zijn wezen, Gods wezen is zijne deugden.

Wel echter een enkel woord over het eerste.

In onze voorstelling toch staan die deugden Gods *niet alleen gedifferentieerd, maar dikwijls ook contrair* tegenover elkander. Ik behoef alleen maar op de *genade* en de *gerechtigheid* Gods te wijzen, om aan te toonen, hoe die twee voor ons besef niet alleen niet identiek, maar contrair zijn. Dat contraire moeten wij intusschen hier aanstonds uitlichten, want dat is *alleen een gevolg van de zonde.* Buiten de zonde valt dat alles weg. Dan is er geen cataract op ons geestelijk oog, waardoor wij nu niet meer zuiver kunnen zien. Voor Christus is er nooit eenige contrarietas tusschen de virtutes Dei geweest. Evenmin bestaat die voor de gezaligden in den hemel. Zelfs wordt ze voor een kind van God reeds hier op aarde in zijn besef opgeheven, als het voor een oogenblik op de hoogte van Gods bergen mag verkeeren. In de oogenblikken van zalige aanbidding verdwijnt ze.

Maar iets anders is het, dat er voor ons besef altoos bestaat en moet bestaan *differentia. Die is in ons reëel,* dus *kan niet opgeheven worden.* In ons persoonlijk leven is wijsheid, wetenschap, beleid, doorzicht, voorzichtigheid, eene heel andere categorie dan moed, kracht, macht, doortastendheid, standvastigheid, en die weer eene heel andere dan zachtmoedigheid, vriendelijkheid, liefde, welwillendheid enzoovoorts. Wij *kunnen* die alle niet saambrengen, omdat ze voor ons naar de Differenzirung van *dianoëtische, ethische en aesthetische* deugden reëel uit elkander liggen. Wij zijn naar den beelde Gods geschapen, niet naar de eenheid, maar naar de differentiën. Wij dragen het blanke licht niet in ons, maar de kleuren. Maar juist daaruit volgt, dat wij dan ook zeer op onze hoede hebben te zijn, dat wij die differentiën niet overbrengen op het wezen Gods. Daartegen waarschuwt de belijdenis van de identitas virtutum inter sese: De heiligheid Gods = de almacht Gods enz.

In God is tusschen zijne onderscheidene ἀρεταί *geene juxtapositie of coördinatie.* Is er dan in God niets dan eene indifferentie? Neen, evenmin als er in het wit indifferentie van licht is. Het wit is juist het pleroom van al de kleuren. Zoo ook is in God alle heiligheid wijs, alle wijsheid heilig; alle almacht liefderijk, alle liefde almachtig, enzoovoorts. De eene deugd doordringt alle andere volkomen. En daarin ligt juist τὸ θεῖον. Terwijl in de spreiding de inhoud daarvan wordt getoond.

Bovendien hebben wij er nog op te letten, dat deze identitas daarom alleen in God mogelijk is, omdat er in Hem *geen onderscheid is van actus en potentia.*

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

In Hem is alles *actus purissimus*. De mystieken, theosophen, pantheïsten spreken altijd van verborgen Potenzen in God. Maar daarmee is op God een pantheïstisch proces overgebracht a potentia ad actum. God de Heere *wordt* nimmer; Hij is het eeuwige *Zijn!* Die onderscheiding van potentia en actus moeten wij bij het Eeuwige Wezen altoos zoo beslist mogelijk verwerpen, en alle proces moeten wij uitsluiten; anders verzinken wij dadelijk weer in de diepte van het pantheïsme.

Slaan wij op Coloss. 2 : 9, Coloss. 1 : 19 en Efez. 4 : 13, om die plaatsen onderling te vergelijken.

Coloss. 2 : 9: ὅτι ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς.

Coloss. 1 : 19: ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι.

Efez. 4 : 13: . . . εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ.

Het pleroom τῆς θεότητος, waar wij op dit oogenblik immers van handelen, woont, zoo wordt hier geleerd, σωματικῶς in Christus, d. w. z. niet in den vorm van Christus' bewustzijn, maar essentieel, krachtens de unio personarum; Christus bezit het in Zich als God en openbaart het krachtens de incarnatie in de menschelijke natuur als zoodanig. Er is hier *geen sprake van het menschelijk bewustzijn van den Christus*, alsof Hij daarin volkomen de ἀρεταὶ τοῦ θεοῦ zou opgenomen hebben, *maar van zijn persoon*. In den tweeden tekst wordt niet gesproken van τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος, maar van het πλήρωμα van Gods Abbild in den κόσμος. Christus is ook het πλήρωμα van den κόσμος, waarom er volgt, dat in Hem τὰ πάντα, dat is de κόσμος, weer verzoend en één zouden worden. In Col. 1 : 19 is dus sprake van Christus als van den λόγος, door wien alle dingen gemaakt zijn en zonder wien niets gemaakt is dat gemaakt is. In Efez. 4 : 13 eindelijk is er sprake, niet van wat de λόγος als θεός is, en ook niet van wat Hij in Zich draagt als aller dingen Schepper, maar van wat de Christus als Middelaar bezit. Hier is dus sprake van het menschelijk bewustzijn, van het πλήρωμα pro mensura humana.

Over deze drie plaatsen is er gedurig veel geharrewar geweest; daarom heb ik ze hier even besproken.

De grondgedachte, waar wij thans aan toe zijn, is die van *Psalm 36 : 10: „Bij U is de fontein des levens; in uw licht zien wij het licht"*. Deze uitspraken zijn geen philosophische, scholastieke of theologische onderscheidingen, maar twee rijke, heerlijke beelden, waarin, zoowel in obiectieven als in subiectieven zin, de geheele waarheid van de virtutes divinae vervat is.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

IV. Wij gaan handelen over de via cognitionis.

Men is gewoon, te spreken van een triplex via cognitionis Dei, te weten: via *causalitatis*, via *negationis*, en via *eminentiae*. Men bedoelt daarmee dit. De mensch vraagt altoos in de eerste plaats naar de *oorzaak* van zichzelf en van alle dingen. Welnu, in de eerste rubriek der virtutes Dei neme men al die eigenschappen Gods op, die daarmee saamhangen, dat Hij onze oorzaak en aller dingen oorzaak is, om daarna te komen tot eene definitie van al die virtutes. In de tweede plaats observeert men in den mensch zekere eigenschappen, waarvan men *ontkent* dat ze in God gevonden worden. Zoodoende krijgt men de reeks virtutes, die met *on* beginnen: oneindig, onmetelijk, onveranderlijk enzoovoorts. En ten derde observeert men in zichzelf eenige intellectueele en ethische eigenschappen in eene beperkte mate, en op die eigenschappen plaatst men een *exponent* van de n^{de} macht, om daarna te komen tot de definitie: in ons is eene zekere wijsheid, maar in God is de alwijsheid enzoovoorts.

Zeer zeker is er wel iets te zeggen vóór deze wijze van spreken. Maar toch bestaan er overwegende bezwaren tegen. Er is in deze wijze van de zaak voor te stellen iets aannemelijks, inzooverre namelijk ons menschelijk denken er altoos op uit is, om *uit te gaan van het bekende en van daar uit tot het onbekende te concludeeren*. Nu is bijvoorbeeld de oorzaak het onbekende, het gevolg het bekende, en de via causalitatis geeft dan de opklimming. Zoo ook bijvoorbeeld is het bekende: de mensch is gebonden aan een bepaalde plaats; viâ negationis kom ik tot het onbekende, dat het bij God niet zoo is, dat Hij is onbeperkt. Zoo kunnen wij uitgaan van onze liefde, als iets bekends, en van daar uit tot het onbekende, de liefde Gods, opklimmen door diezelfde eigenschap aan God toe te schrijven met een exponent van de n^{de} macht. Inzooverre is deze methode dus aanbevelenswaardig, en is er alleen dit tegen, dat men bij de via negationis eigenlijk niet tot het onbekende komt, maar dat schuil laat blijven; men bereikt daarbij niet de kennis van het onbekende, maar men ontkent er alleen iets bekends van. Heel accuraat is dat zeker niet. Maar dat daargelaten, is en blijft het *hoofdbezwaar* dit: *wanneer wij deze viae cognitionis volgen, dan gaan wij uit van den mensch* en hetgeen in den mensch aanwezig is, *en daar meten wij God naar af*. De mensch wordt dan de mensura, waarmee het Eeuwige Wezen gemeten wordt! Maar daarmee is uit den aard der zaak *de theologische weg verlaten*. Op den theologischen weg is *God de canon* en het metrum voor al zijn schepsel, ook voor ons. *De hier bedoelde wijze van voorstelling is anti-theologisch en had dus nooit in de theologie moeten opgenomen worden.*

Dit hangt weer samen met een andere fout. *Wij moeten de kennisse Gods*

niet door conclusies trachten te verkrijgen. Want de kennisse Gods is geopenbaard! De geheele voorstelling van die viae cognitionis *hoort niet thuis in de theologia revelata, maar in de „theologia naturalis", namelijk als men daar,* gelijk doorgaans gansch verkeerdelijk geschiedt, *een aparte „theologie" van een pagina of wat van maakt,* een klein dogmatiekje vóor de groote dogmatiek der theologia revelata. Onze vaderen hebben nooit aan die dwaasheid gedaan; dat is eene vrucht uit de vorige eeuw. Vroeger is dit alles reeds in den breede uiteen gezet, ik kom daar thans niet op terug. Maar in die zoogenaamde „theologia naturalis", daar hoort deze via triplex cognitionis thuis.

Op het standpunt van de theologia revelata daarentegen slaan wij Gods Woord op, en *daaruit* vernemen wij, welke Gods deugden zijn. En staan die deugden dan niet in verband met onzen eigen persoon? Zeer zeker. Wij zouden zelfs de intellectueele, ethische en aesthetische begrippen van de Schrift niet kunnen verstaan, als wij zelf niet intellectueel, ethisch en aesthetisch bestonden. Wij zouden er niets bij kunnen denken, als wij niet zelf de beseffen van heiligheid enz. in ons omdroegen.

En zeker, als wij dat in het oog houden, dat wij ook moeten *verstaan* wat de Schrift ons *openbaart,* dan mogen wij ook wel van eene via cognitionis spreken. Maar dan andersom. Dan niet van een via eminentiae, maar van een *via inferioritatis;* dan niet zeggen: in ons is het zóo en in God eminent, maar: in God is het zóo en in ons inferieur. Daarin schuilt juist het theologisch beginsel. Zoo ook houden wij dan wel een via negationis, maar wij negeeren niet wat in ons is bij God, integendeel, wij *negeeren bij ons wat in God is,* bijv.: God is eeuwig, maar ik ben niet eeuwig. En zoo ook spreken wij wel van oorzaak en gevolg, maar wij gaan van God als oorzaak uit, om niet van het effect tot de causa, maar *via effectus* van uit God te komen tot ons.

V. Het laatste punt, dat wij vóor de behandeling der afzonderlijke deugden nog bespreken is de indeeling der virtutes Dei.

De meest gebruikelijke is wel deze, dat men spreekt van *mededeelbare en onmededeelbare* eigenschappen Gods, virtutes communicabiles et incommunicabiles.

Formeel is daar geen bedenking tegen. Immers, hier wordt theologice te werk gegaan. God is het, die mededeelt, of niet mededeelt. Men gaat dus van God uit.

Maar wel rijst er bezwaar van eene andere zijde. Immers, gewoonlijk wordt de zaak dan zóo voorgesteld, alsof bijv. Gods heiligheid, liefde, rechtvaardigheid, barmhartigheid enz. mededeelbaar, daarentegen zijne alwetendheid,

almacht, alomtegenwoordigheid enz. onmededeelbaar waren. En tegen deze voorstelling moet wel degelijk bedenking geopperd. Wat toch is almacht? De absolute macht, niet waar? Absoluut bezit geen schepsel macht. Het schepsel bezit wel macht, maar God alleen de absolute macht. Maar met de heiligheid staat het precies eender. Een mensch bezit niet de heiligheid van God. Neen, de mensch is heilig, maar God bezit de absolute heiligheid. *Sensu absoluto zijn* dus *beide macht en heiligheid alleen in God, sensu relativo in den mensch.* Nu kunnen we toch niet zeggen, dat de absolute heiligheid wel en de absolute macht niet mededeelbaar is. Want *beide zijn onmededeelbaar in absoluten en mededeelbaar in relatieven zin.* De mensch is geschapen in sanctitate originali, maar ook in potestate originali. Precies zoo is het met de alomtegenwoordigheid Gods. Absoluut tegenwoordig is God alleen. Maar een mensch heeft wel veeltegenwoordigheid. Op dit oogenblik strekt onze tegenwoordigheid zich veel verder uit dan tot de praesentie van deze plaats. Reeds bij onze zoo kleine ontwikkeling kan een mensch op onderscheidene plaatsen tegelijk ageeren. *Wat in God absoluut is, dat is in den mensch relatief.* Zoo is het ook met de souvereiniteit. Heerschappij in absoluten zin bezit alleen God. Maar toch is ook tot den mensch gezegd, dat hij „heerschen" zou over de dieren. Daar ligt wel terdege maiestas ook op den mensch.

Hoe aardig die indeeling dus ook klinke en hoe gemakkelijk ze ook zij, ze is toch eigenlijk onjuist. *Geen enkele virtus* wordt *in absoluten zin meegedeeld*, maar *alle* virtutes *worden meegedeeld pro mensura humana.* Het is niet zoo, dat de ethische virtutes mededeelbaar zouden zijn, en de andere niet. Dat misverstand is alleen hierdoor ontstaan, dat men bij de ethische virtutes het absolute niet in het woord zelf heeft uitgedrukt. Had men maar gesproken, gelijk van almacht, zoo ook van alliefde, albarmhartigheid enz., dan was die verkeerde voorstelling nooit ontstaan.

In de Heilige Schrift vindt deze voorstelling en indeeling dan ook *geen den minsten steun.* Neemt bijvoorbeeld één begrip, dat hier voor de hand ligt: eeuwigheid, die toch zeer zeker eene absolute Goddelijke eigenschap is. Wordt daarom die eeuwigheid tot God beperkt? Neen, ook aan den mensch geeft God een eeuwig leven. En verder onderzoek leert, dat de Heilige Schrift met heel die onderscheiding van mededeelbare en onmededeelbare eigenschappen in flagranten strijd is.

Welke indeeling komt dan meer met de Heilige Schrift overeen?

De eenige weg, om tot zulk eene indeeling te geraken, is, dat wij *aansluiten aan het grondbegrip van den* צֶלֶם יְהוָה. Dat is een Schriftuurlijke gedachte, waarin de relatie tusschen God en mensch ligt afgeteekend. Daarin ligt dit

dubbele denkbeeld, dat Hij het origineel is en wij zijn צֶלֶם dragen, en dat wel zóo, dat niet één enkel mensch, maar het gansche menschelijk geslacht dien צֶלֶם draagt. Immers, eerst in heel het menschelijk geslacht van alle eeuwen komt de צֶלֶם Gods tot zijne ware afspiegeling. En in de tweede plaats volgt uit de tegenstelling tusschen origineel en beeld, dat wij hier met eene synthese en eene antithese te doen hebben. Synthese: want het is het beeld *van* het origineel; antithese: want het is beeld *en* origineel.

Zoodoende komt men er toe, om *eenerzijds* die eigenschappen te nemen, *die het origineele, het absolute uitdrukken, dus per antithesin*, die eigenschappen, *die het origineel leeren kennen in tegenstelling met het beeld.* Dit wordt in de Schrift drieledig genomen:

1°. hebben wij te doen met de *categorie van tijd en plaats.* Met betrekking hierop zegt de Schrift ons, dat God is *eeuwig* en *alomtegenwoordig.*

2°. hebben wij eene groep, *die het wezen Gods bepalen:* zijne *eenvoudigheid, eenheid, oneindigheid, onveranderlijkheid* en *onmetelijkheid.*

3°. hebben wij te doen met de *relatie, waarin het origineel staat tot het geschapene.* Hier komt de *souvereiniteit* ter sprake, die God over al het geschapene heeft.

Dit zijn de drie groepen van virtutes, die *per antithesin* komen te staan. Daar komt de originaliteit in uit.

Wat nu in de tweede plaats de *synthesis* betreft, zoo vinden wij reeds bij onze oude theologen, zelfs bij Brakel in zijn „Redelijke godsdienst" de juiste indeeling, al is ze niet precies uitgewerkt. Brakel deelt de mededeelbare eigenschappen in, al naar gelang ze betrekking hebben op het *verstand*, den *wil* of de *macht.* (Die indeeling had Brakel niet van zichzelf.) Hierin spreekt zich uit het *profetisch* (hoofd, verstand), het *priesterlijk* (hart, wil) en het *koninklijk* (hand, macht) ambt des menschen. En naardien nu deze drie ambten in den צֶלֶם aangetroffen worden, zoo moeten ze natuurlijk ook in het origineel gevonden worden. Want alleen omdat zij zoo in het origineel gevonden worden, zijn ze zoo in den mensch als Abbild. Zoo komen wij tot de splitsing in *dianoëtische, ethische* en *dynamische* virtutes, eene indeeling, die niet ontleend is aan de philosophie, maar rechtstreeks aan wat de Schrift ons leert omtrent de verhoudingen in den mensch, gelijk zij deze trilogie aanwijst met name bij den Christus en het priesterschap van Melchizedek. (Cf. locus de Christo.)

We krijgen dan:

a. de *dianoëtische groep* (profeet, hoofd, verstand): *wijsheid* en *alwetendheid.*

b. de *ethische groep* (priester, hart, wil): *heiligheid, rechtvaardigheid, liefde* en *waarachtigheid.*

c. de *dynamische groep* (koning, hand, macht): *almacht.*

Nu klopt deze indeeling wel niet op die in mededeelbare en onmededeelbare eigenschappen, en ook niet op de triplex via cognitionis. Maar dat kan ook niet, want deze indeeling is aan de Schrift ontleend, en dan is het resultaat altoos anders dan wanneer men aan de philosophie ontleent.

[Als wij de virtutes Dei aldus opzetten, krijgen we bovendien dit niet geringe voordeel, dat wij met deze indeeling aansluiten aan den locus de homine, en dat wij den locus de Christo in verband brengen beide met den locus de Deo en den locus de homine. De Christus toch staat als Middelaar tusschen God en den mensch in. Hij heeft als God de virtutes per synthesin en per antithesin, maar wat de laatste betreft staat Hij tegenover ons. Van die antithetische virtutes heeft Hij Zich in zijne menschelijke natuur ontledigd (κένωσις); de ταπείνωσις kwam alleen over de synthetische virtutes bij den Christus. Zoo wordt de Christologie voor ons veel verhelderd. En men heeft bij het spreken van den Christus en zijne daden altoos een maatstaf in handen, om te beoordeelen, of Hij iets als Middelaar deed of niet.]

Hiermede is de algemeene inleiding ten einde gebracht. Wij gaan nu de virtutes singulae bespreken.

Volge hier eerst nog het schema voor de

Indeeling der virtutes Dei.

Principium divisionis: צֶלֶם יְהוָה.

I^e^ Hoofddeel.

Virtutes per antithesin.

[die het origineel in tegenstelling met het beeld leeren kennen.]

A. Eerste groep:
die betrekking hebben op de categorie van
a. tijd: *eeuwigheid,*
b. plaats: *alomtegenwoordigheid.*

B. Tweede groep:
die het wezen Gods bepalen:
eenvoudigheid,
eenheid,
oneindigheid,
onveranderlijkheid,
onmetelijkheid.

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

de absolute souvereiniteit.

IIe Hoofddeel.

Virtutes per synthesin.

[Brakel: verstand, wil en macht.]

A. Eerste groep:
de dianoëtische (profetisch ambt):
wijsheid,
alwetendheid.

B. Tweede groep:
de ethische (priesterlijk ambt):
heiligheid,
rechtvaardigheid,
liefde,
waarachtigheid.

C. Derde groep:
de dynamische (koninklijk ambt):
almacht.

VI. Virtutes singulae.
De eeuwigheid Gods.

a. Zij wordt in het Hebreeuwsch uitgedrukt door עוֹלָם, נֶצַח, עַד en ook een enkel maal door חֶלֶד.

עוֹלָם is niets anders dan: het bedekte, het omsluierde, hetgeen verholen en verborgen is, zich in een mysterie voor ons terugtrekt.

נֶצַח is een heel ander begrip, namelijk dat van binden, ligare; op zedelijk gebied overgebracht het begrip van het constante; niet los en zonder band, maar iemand met karakter, die niet gedurig wisselt, maar zichzelf gelijk blijft. Als dit begrip wordt uitgebreid, dan komt men tot het eeuwige, want het karakter van het eeuwige is juist dit, dat het geen enkel oogenblik uit elkander valt, maar altoos constant, gebonden is.

עַד, van den stam עָרָה, is datgene, wat zich uitstrekt, zich uitbreidt, in de verte reikt. Inzooverre staat het juist tegenover עוֹלָם, want dit ziet op hetgeen van de lijn bedekt is.

הֶלֶד komt weer meer met עוֹלָם overeen; het beteekent: celare.

De Grieksche naam voor eeuwig is *αἰώνιος*. Het woord is herkomstig van denzelfden stam, die ook bekend is uit *ἀεί*, steeds, gedurig. Die stam had oorspronkelijk eene *F*, dus *αἰFεί*, *αἰFώνιος*. Het begrip *αἰών* ziet dus op het duurzame, aanhoudende, bestendige. De vraag, hoe ons woord „eeuwig" is afgeleid, is nog niet opgelost. De gangbare meening is deze, dat het samenhangt met „echt" = huwelijk, Duitsch Ehe, grondstam *ek*, welke stam ook beteekent duurzaam, maar in den zin van het gebondene; wat soliede is, is blijvend. Aurum solidum is gesloten goud. Zoo ook staat de echt tegenover den lossen omgang; het huwelijk met zijn onoplosbaar karakter tegenover de vrije liefde.

Αἰών wordt in de Graeciteit der klassieken het eerst gebezigd voor een menschenleven. Cf. Homerus: *τὸν λίπε ψυχή τε καὶ αἰών*; dezen begaf de adem en het leven. Het menschenleven, hier *αἰών* genoemd, is voor ons een onbekende en onberekenbare duur van tijd. Van daar is *αἰών* in de Graeciteit overgegaan op het meer algemeene begrip van eene ver zich uitstrekkende periode, en van daar weer op een tijdsduur van honderd jaar, saeculum, eeuw. Het Nieuw-Testamentisch begrip van *αἰών* in den zin van *κόσμος* (Hebr. 1 : 2: *ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας*, Hij heeft de werelden geschapen) is in de klassieke Graeciteit onbekend en laten wij voorloopig rusten, wijl het ons hier alleen om den zin en de beteekenis van het woord als zoodanig te doen is.

b. Komen wij nu tot de eeuwigheid van het Goddelijke wezen, tot de virtus Dei. die wij aeternitas noemen, dan moeten wij eerst de plaatsen in de Schrift opslaan, waar die aeternitas Dei gevindiceerd wordt. Niet alle plaatsen zijn noodig. Voor het Oude Testament moge een viertal volstaan.

Gen. 21 : 33: Hij plantte een tamariskenboom (אֵשֶׁל, in de Statenvertaling niet al te juist door „bosch" weergegeven,) bij Berseba, en hij riep aldaar aan (קָרָא בְּ) den Naam des Heeren, en dat deed hij door יְהוָה te noemen אֵל עוֹלָם. Dit is de eerste maal in de Schrift, dat Jehova onder dien naam wordt aangeroepen. Wij moeten de eigenaardige beduidenis hiervan wèl verstaan. אֵל עוֹלָם is epexegese bij יְהוָה. Hier hebben wij dus een bewijs, dat men den naam „Ik zal zijn die Ik zijn zal" reeds begon te vatten, al was hij nog niet essentieel geopenbaard.

Deut. 32 : 40 spreekt de Heere: אָשָּׂא אֶל־שָׁמַיִם יָדִי (dat is het teeken van de eedzwering; slechts éene hand wordt opgeheven); en Ik zal zeggen: חַי אָנֹכִי לְעוֹלָם, Ik leef in eeuwigheid. Dat חַי is hier niet het verbum חיה, maar een

adiectief, dus gelijk men een koning toeroept: o koning, leef in eeuwigheid. Zoo roept God hier Zichzelven toe: Vivat! vive! God spreekt dus het eeuwige van Zichzelven uit.

Jes. 40 : 28: Weet gij het niet? Hebt gij het niet gehoord, dat אֱלֹהֵי עוֹלָם יְהוָה בּוֹרֵא קְצוֹת הָאָרֶץ לֹא יִיעַף וְלֹא יִיגָע Hier wordt van God niet gezegd, dat Hij de eeuwige God is, maar Hij heet de God der eeuwigheid. Men kan het wel vertalen door „de eeuwige God", maar de beteekenis is toch anders. Later zal ons blijken, dat deze constructie van gewicht is, omdat zij wil te kennen geven, dat God de eeuwigheid in Zichzelf bezit. Bij ons wordt de eeuwigheid van buiten af toegebracht, en dus zou אַנְשֵׁי עוֹלָם onzin wezen, maar de eeuwigheid is de exsistentiewijze van God.

Jes. 57 : 15: כִּי כֹה אָמַר רָם וְנִשָּׂא שֹׁכֵן עַד וְקָדוֹשׁ שְׁמוֹ enz. God woont in het eeuwige. Eene tegenovergestelde gedachte dus als in אֱלֹהֵי עוֹלָם ligt opgesloten. Hier is de eeuwigheid eene tent rondom God, waarin Hij woont. Daarom staat hier ook עַד, met de gedachte van het zich ver uitstrekken. Aan Gods aanzijn is geen perk gesteld. Hier vloeien tijd en plaats, eeuwigheid en alomtegenwoordigheid ineen. Zelfs is bij het שֹׁכֵן allereerst aan plaats te denken. Maar alle oude vertalingen hebben toch „eeuwig". De traditie heeft het dus constant temporeel opgevat.

Wij gaan nu in de tweede plaats het gebruik van *αἰών* in de Schrift na.

In Rom. 16 : 26 lezen wij: .... *κατ' ἐπιταγὴν τοῦ αἰωνίου θεοῦ κ.τ.λ.* Deze uitdrukking komt overigens slechts zelden voor in het Nieuwe Testament. Dat komt, omdat dit een der virtutes is, die op Gods wezen zien, maar ons niet met God in rapport stellen, iets waar het in het Nieuwe Testament doorgaans op aankomt, naar het karakter der nieuwe bedeeling, gelijk dan ook namen als *πατήρ* enz. veel veelvuldiger voorkomen. De „virtutes naturales in Deo", als ik ze zoo mag noemen, worden in het Nieuwe Testament niet zooveel genoemd. Hier is dan trouwens ook geen sprake van een rapport van God met zijn volk in engeren zin, maar van zijn beschikking tegenover het gansche menschelijk geslacht, cf. het *πάντα τὰ ἔθνη* van ditzelfde vers.

1 Tim. 1 : 17 biedt dezelfde gedachte: *τῷ δὲ βασιλεῖ τῶν αἰώνων, ἀφθάρτῳ ἀοράτῳ μόνῳ θεῷ, τιμὴ κ.τ.λ.* Deze omschrijving geeft ook de virtus aeternitatis Dei te kennen, maar meer in den zin van Jes. 40, dat de eeuwen de zijne zijn, dat Hij ze beheerscht, dat ze van Hem uitgaan. Daarom staat *αἰῶνες* ook in het meervoud.

In 1 Tim. 6 : 16 wordt het weer anders omschreven: *ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν κ.τ.λ.* Vooral in dergelijke plechtige doxologieën is het eene vaste gewoonte,

deze virtus aeternitatis te doen uitkomen, evenals nu nog bijv. in the Episcopal Church: „Glory be to the Father and the Son and the Holy Ghost, world without end, Amen." Hier is de vermelding van Gods eeuwigheid dan ook geheel op hare plaats. De doxologie klimt altoos van het beperkt menschelijke op tot het eeuwige. Hier wordt God de *μόνος ἔχων ἀθανασίαν* genoemd, niet alsof wij, menschen, ook niet een duurzaam bestaan zouden hebben, maar om aan te toonen, dat de dood op God „geen vat" heeft, dat de dood het „zijn" van God verstoren noch verbreken kan. Voor het rechte inzicht in het begrip van het eeuwige levert deze plaats eene hoogst aanmerkelijke bijdrage.

Vragen wij nu, hoe het gebruik van *αἰών* in het Nieuwe Testament gekomen is in den zin van „wereld", dan moeten wij rekening houden met de periode tusschen het Oude en Nieuwe Testament. In het Oude Testament namelijk vinden wij niet de periode van wat wij noemen eene eeuw. De Israelieten spraken altoos van eene periode van duizend jaren, waar wij geen afzonderlijk woord voor hebben. Cf. Ps. 90 : 4. „Duizend jaren" doelt dus op een grooten tijd; het was de grootste periode, waar de Joden mee rekenden. In het Rabbinisme wordt deze tekst vastgehouden voor de bewering, dat de zeven scheppingsdagen zevenduizend jaren zouden geduurd hebben. De Goddelijke periode van één dag zou dan gelijk staan met de menschelijke periode van duizend jaren. Daar school dus de diepe zin in van de Goddelijke en menschelijke methode om te rekenen. Nu is עוֹלָם van lieverlee in het Oude Testament gaan beteekenen eene periode, die men niet wel berekenen kon, meer niet, elke tijdsperiode indefinita, onverschillig of die kort was of lang. Men gebruikte het dus niet voor een menschenleeftijd, want die werd destijds gerekend op zeventig à tachtig jaar. Maar wel gebruikte men het voor den leeftijd van een bepaald mensch, omdat die niet te berekenen was, want zij moesten bidden: „Maak mij bekend, welke de mate mijner dagen zij." עוֹלָם werd, juist door die algemeene beteekenis, het woord om eene onafzienbare periode uit te drukken, beide vooruit en terug, in de toekomst en in het verleden. Dit heeft er in den tijd tusschen de ballingschap en het optreden van Johannes den Dooper toe geleid, om aan dit woord eene specifieke beteekenis te verleenen en het gansche zijn in twee groote perioden te gaan splitsen.

Toen namelijk de verwachting van den Messias heel het nationale leven van Israel begon te doordringen, stelde men tegenover elkander het leven van deze tegenwoordige bedeeling en het leven zooals het wezen zou wanneer de Messias zou gekomen zijn. Aan die dubbele periode gaf men nu in zijne scholen den vasten naam van הָעוֹלָם הַזֶּה en הָעוֹלָם הַבָּא, welke laatste natuurlijk in zou gaan, wanneer de Messias zijn rijk kwam stichten.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Het is dit gebruik, dat er toe geleid heeft, om aan *αἰών* de beteekenis van „wereld" te leenen. Immers, deze tegenstelling van de periode vóór en na de komst van den Messias viel nagenoeg saam met de tegenstelling tusschen het koninkrijk der wereld en het koninkrijk des hemels. Wat nu was, was het rijk der wereld, de עוֹלָם הַבָּא was het koninkrijk der hemelen. Zoo werd *οὗτος ὁ αἰών* de uitdrukking voor het tegenwoordige bestand der dingen, en kreeg, tengevolge van die door elkander warring der begrippen van plaats en tijd (cf. bij ons „de geest dezer wereld" en „de geest dezer eeuw"), *αἰών* de beteekenis van „wereld", die het klassieke Grieksch niet kent.

In dezen zin wordt het woord bijvoorbeeld gebezigd in Hebr. 11 : 3: *πίστει νοοῦμεν κατηρτίσθαι τοὺς αἰῶνας ῥήματι θεοῦ*. Dat hier geen sprake van tijd, maar van plaats is, toont de bijvoeging: *εἰς τὸ μὴ ἐκ φαινομένων τὸ βλεπόμενον γεγονέναι* Het *βλεπόμενον* wijst op iets, dat met ons oog waarneembaar is.

Hebr. 1 : 2: *δι' οὗ* (scil. den *υἱός*) *καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας*, kan ook niet op den tijd zien, want van den tijd kan men geen *κληρονόμος* zijn, gelijk de Christus hier genoemd wordt. Hij is erfgenaam van *τὰ πάντα*, hetgeen blijkbaar doelt op de stoffelijke dingen, die grijpbaar zijn. Het meervoud *αἰῶνες* wordt hier gemeenlijk in het enkelvoud vertaald. Waarom, zullen wij later zien.

Gal. 1 : 4 staat de zaak eenigszins kwestieus: *ὅπως ἐξέληται ἡμᾶς ἐκ τοῦ αἰῶνος τοῦ ἐνεστῶτος πονηροῦ κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ*. Men zou ook kunnen vertalen: „uit deze tegenwoordige booze eeuw". Ofschoon, „wereld" is toch waarschijnlijker. Het karakter van *πονηρός* kan maar moeilijk aan den tijd als zoodanig kleven, wel aan de geschapen dingen. Toch is hier de beteekenis van „wereld" voor *αἰών* niet, gelijk bij de beide vorige plaatsen, uit den zin af te leiden.

In denzelfden zin vinden wij de uitdrukking *συντέλεια τοῦ αἰῶνος* steeds vertaald door: „het einde der *wereld*". Bijv. Matth. 13 : 39 en 40, welke plaats niet doelt op de komst van den Christus in Bethlehems kribbe, maar op de parousie. In Matth. 28 : 20 wordt dezelfde uitdrukking gebezigd.

Hiermee is de overgang van het woord *αἰών* van het begrip „periode" tot het begrip „wereld" genoegzaam toegelicht.

Het woord „eeuwig" wordt in de Schrift ook gebezigd voor het menschelijke leven. Als er dan ook in Psalm 45 : 7 staat: „Uw troon, o God! is eeuwiglijk en altoos", dan mag men uit dat „eeuwig en altoos" geen bewijs voor Christus' Godheid halen. Diezelfde uitdrukking toch wordt ook wel van een mensch gebezigd.

[Men zij toch voorzichtig met zijne citaten uit het Oude Testament! Hier mag men natuurlijk wel uit de bijvoeging „o God!" eene conclusie trekken voor de Godheid van Christus. Maar niet uit het „eeuwig en altoos". Toch is dit veelszins als argument gebezigd, vooral in catechismus-predikatiën. Daarom moest ik er hier op wijzen.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

In 1 Kon. 1 : 31 bijv. komt Bathseba van David eene vorstelijke gunst verzoeken, en roept hem toe: „De koning David leve in eeuwigheid." Hier is geen sprake van den Messias. Bovendien, לְעוֹלָם heeft niet de kracht van ons „eeuwig", want David lag op zijn sterfbed en Bathseba kwam juist vragen, of Salomo zijn opvolger mocht wezen. Dit is, vooral voor kinderen op de catechisatie, al een heel duidelijk voorbeeld, dat „eeuwig" in de Schrift volstrekt niet iets uitsluitend Goddelijks is.

In Deut. 15 : 17 is sprake van een slaaf, die in het jubeljaar zijn dienst niet wilde verlaten. „Zoo zult gij", zegt het gebod, „een priem nemen en steken in zijn oor en in de deur, en hij zal *eeuwiglijk* uw dienstknecht zijn." Wederom niets Messiaansch. „Eeuwiglijk" is alleen: zonder eenige bepaling van tijd, voor een onbepaalden termijn.

In 1 Sam. 27 : 12 wordt het woord eveneens gebruikt voor een onbepaalden diensttijd. Dat was juist het verschil tusschen een daglooner en een slaaf. Een daglooner diende een bepaalden tijd ; bij den slaaf werd geen termijn gesteld.

Psalm 21 : 5 slaat zeer zeker op den Messias, maar toch in de eerste plaats op David zelf. Altoos ga de historische uitlegging bij dergelijke psalmen aan de typische vooraf. „Eeuwiglijk en altoos" wordt hier dus gebezigd van Davids aardsche koningschap.

Gen. 3 : 22 behoort tot de meest raadselachtige uitspraken der Heilige Schriftuur. Wat er mee bedoeld is, en of er een physieke kracht in dien boom school dan wel of er een mystieke werking van zou uitgaan, is niet duidelijk en zal ook wel duister blijven. Maar in elk geval is ook hier עוֹלָם gebezigd van den mensch. Hij mocht niet het tijdperk overschrijden, dat nu gesteld was voor zijn aardsche aanzijn.

In dien zin wordt het woord ook gebezigd van het verbond, in Gen. 9 : 16. Ook daar is blijkbaar dit de meening: zoolang de aarde bestaat, zal ook dat verbond stand houden.

Op God den Heere toegepast, wordt dat begrip van „eeuwig" nader aangeduid in *Psalm 90 : 2* en *Psalm 102 : 26—28*, de loci classici, waar het begrip bij God geëxpliceerd wordt.

In Psalm 90 : 2 vinden wij eene machtige poging om tot explicatie te komen: בְּטֶרֶם הָרִים יֻלָּדוּ וַתְּחוֹלֵל אֶרֶץ וְתֵבֵל וּמֵעוֹלָם עַד־עוֹלָם אַתָּה אֵל: Dat is eene rijke uitdrukking: iets wat zonder begin is, wat aan de ἀρχή aller dingen voorafgaat. Het is hetzelfde begrip als in Joh: 1 : 1 vv.: In den beginne *was* het Woord enz.

Spr. 8 : 22 vv. is eveneens explicatief: „De Heere bezat Mij in het beginsel zijns wegs, vóór zijne werken, van toen aan. Ik ben van eeuwigheid af gezalfd

geweest, van den aanvang, van de oudheden der aarde aan. Ik was geboren, als de afgronden nog niet waren", enz. Ook hier moet de zeer vage uitdrukking מֵאָז dienen, om aan te toonen dat alle begin ontbreekt.

Jesaja 41 : 4: „Wie heeft dit gewrocht en gedaan, roepende de geslachten van den beginne? Ik, de Heere, die de eerste ben, en met de laatste ben Ik dezelfde." Hier is tevens het begrip van het einde bijgevoegd. 't Zijn altegader vage uitdrukkingen, prachtig schilderend, gelijk de Schrift altoos poëtisch teekent, zoodat wij wel niet met ons begrip vatten, maar toch met ons besef gevoelen kunnen, wat dat „eeuwig" zijn van God beteekent.

Job 36 : 26: „God is groot, en wij begrijpen het niet" (niet: wij weten het niet); „er is ook geene onderzoeking van het getal zijner jaren." Wij kunnen dat niet doorboren (לֹא־חֵקֶר). Het is, alsof wij in den grond gaan boren; er komt geen einde aan.

Daniël 7 : 9: „... en de Oude van dagen zich zette, wiens kleed" enz. עַתִּיק יוֹמִין, dat is de gevorderde in dagen, die in zijne dagen al dóór gaat, een wiens alle dagen zijn, die er ooit zijn geweest.

Jesaja 44 : 6: „Ik ben de eerste en Ik ben de laatste en behalve Mij is er geen God." Dat is: Ik sta aan het begin, en laat den tijd uit Mij uitstroomen, en Ik sta aan het eind, en ben de oceaan waarin al de tijd weer terugvloeit.

Maar de rijkste explicatieve descriptie vinden wij toch in *Psalm 102 : 26–28*. Het begrip „eeuwig" wordt hier gesymboliseerd. Hier wordt niet alleen gedoeld op het begin en het einde, maar ook op het daar tusschen liggend slijtingsproces der dingen. Alle dingen zullen verouderd worden en vergaan, maar God zal staande blijven. Uwe jaren, o God, zullen nooit een einde, nooit volkomenheid krijgen. De בֶּגֶד en de לְבוּשׁ doorloopen een proces, waardoor ze vergaan, maar bij den Heere is geen verandering. Hij blijft הוּא, dat is hetzelfde begrip als van יהוה, Hij blijft die Hij is, dezelfde.

Apocal. 1 : 4 en 8 wordt het begrip van het eeuwige beide temporeel en naar de letter (daargelaten, of er zinspeling is in de α en de ω op Ἰάω) uit elkander gelegd. God is, en achter Zich heeft Hij een eeuwig verleden, en vóór Zich heeft Hij eene eeuwige toekomst.

Psalm 90 : 4, coll. 2 Petr. 3 : 8 stelt duizend jaren, waarmee wij tellen, gelijk met één dag van de heilige week, die bij God geldt.

Zietdaar, wat de Heilige Schrift ons explicatief voor het begrip van het eeuwige geeft. Nog één ding moet hieraan toegevoegd. Het begrip wordt namelijk ook als adiectief gebezigd, niet van God of den mensch, maar van zaken. Er is in de Heilige Schrift ook sprake van eeuwig leven, eeuwig water, een eeuwige kroon etc. Hoe hebben wij ons daarbij het begrip voor te stellen?

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

[Vooral bij predikaties drage men zorg, dat men zelf eene heldere voorstelling heeft, anders verloopt men in nietszeggende algemeenheden.]

Het eeuwige leven is volstrekt niet een leven van eeuwige duurzaamheid; daar heeft het, op zichzelf, niets mee te maken. Neen, maar dat is zulk een leven, dat betrekking heeft op den עוֹלָם הַבָּא; niet het leven in deze bedeeling, maar het leven zooals het dàn zijn zal, als de Christus komt. Zoo ook de eeuwige erve, de eeuwige kroon enz.; altoos datgene, wat thuishoort in de periode van het koninkrijk Gods. Nu heeft dat koninkrijk evenwel in geestelijken zin een voorsprong gedaan bij de komst van den Christus in Bethlehem. Ten deele begint die עוֹלָם הַבָּא reeds met het optreden van Christus, en niet pas met de parousie. En vandaar nu de schijnbare verwarring in het Nieuwe Testament bij de benoeming van dien עוֹלָם הַבָּא, als ἐσχάτη ἡμέρα of in het meervoud. In Hebr. 1 : 1 bijv. wordt het voorgesteld, alsof die עוֹלָם הַבָּא reeds is ingegaan met de komst van den Zoon. Zoo wordt ook gezegd, dat het koninkrijk Gods reeds nabij, reeds in de geloovigen is, namelijk geestelijk, terwijl het eerst later uitwendig waarneembaar wezen zal in zijne δόξα. We hebben dus eene dubbele reeks; de eene doelt rechtstreeks op de parousie, de andere trekt die toekomst ten deele reeds in deze bedeeling in. Maar altoos is het begrip van „eeuwig" dit: het hoort thuis in den עוֹלָם הַבָּא.

En natuurlijk, nu komt daar het constante en duurzame wel bij. Want in den עוֹלָם הַזֶּה is alles vergankelijk; dáár is van toepassing: „Als een kleed zal 't al verouden." Terwijl in den עוֹלָם הַבָּא alles bestendig is. Maar dat is niet de primitieve, doch eene afgeleide beteekenis, aan het karakter van den עוֹלָם הַבָּא ontleend.

c. Thans komen we tot *de dogmatologische zijde* van deze virtus aeternitatis. Wij moeten ons nu namelijk de vraag stellen, inhoeverre wij met ons menschelijk bewustzijn in de gedachte van het eeuwige kunnen ingaan. Niet natuurlijk, om er eene definitie van te geven. Dat kunnen wij bij de mysteriën nooit. Maar wel, om de idee van het eeuwige niet als eene x voor ons te hebben.

En dan wil ik er allereerst op wijzen, dat de voorstelling, van ethische zijde wel gegeven, als zou men niet mogen zeggen, dat het eeuwige iets is zonder begin en einde, moet tegengestaan worden. En wel hierom, omdat ze tegen de Schrift ingaat. Uit de onderscheidene uitspraken der Heilige Schrift is ons duidelijk gebleken, dat door beelden het begrip van het eeuwige op poëtische wijze omschreven wordt, maar altoos op zulk eene wijze, dat er telkens

rekening te houden is met een רֵאשִׁית en met een קָצֶה. Om het denkbeeld in zijn vollen rijkdom voor te stellen, wijst de Schrift op het „Eer nog de aanvangen er waren", ἐν ἀρχῇ, בְּרֵאשִׁית, zoodat het eeuwige met een initium en met een finis niet afgedaan is. Wij moeten ons door de Vermittlungstheologie niet laten verleiden, om hetgeen vóor dat initium en achter het finis ligt te laten glippen.

In de tweede plaats moet het begrip van het eeuwige ons daardoor nader komen, dat wij God den Heere uit de Schrift leeren kennen als niet in den loop der dingen bevangen. Hij poneert der dingen principium en finis. Hierin hebben de ethischen gelijk, dat het begrip van het eeuwige niet is uitgeput in het begin- en eindelooze. Het perk, aan ons, menschen, gesteld in begin en einde, kan noch mag echter voor God worden toegelaten, omdat Hij zelf het is, die רֵאשִׁית en קָצֶה, ἀρχή en τέλος, initium en finis stelt. Het zijn geen machten, die Hem insluiten, maar juist omgekeerd instrumenten, die Hij in het leven roept, en die dus staan onder zijne majesteit en macht.

En in de derde plaats hebben wij er mee te rekenen, dat het begrip van χρόνος voor ons niet alleen het begin en het einde omvat, maar ook de successie van momenten, die deze twee verbindt. Het begin en het einde zijn niets dan twee incisies, le point de départ en le point d'arrivée. Maar het wezen van den tijd ligt in hetgeen die twee verbindt, in die opeenvolging van tijden en oogenblikken, die één machtigen stroom, den stroom des tijds, vormen. Een רֹאשׁ van eene rivier is in het Hebreeuwsch niet het punt, waar een stroom aanvangt, maar het is de bron, die in dat punt van aanvang ligt en waaruit heel die machtige stroom voortvloeit. Dat „begin" vangt de wateren op, die van den berg afstroomen, en tenzij er een bijstroom bijkomt, vloeit aan den stroom geen ander water meer toe, tot aan zijne uitmonding in den oceaan toe. Datzelfde רֹאשׁ nu wordt hier ook gebezigd. Daarom ligt er in רֵאשִׁית oneindig veel meer dan in ons „begin" en „aanvang". Ziet het maar aan רֹאשׁ bij den mensch. Dat is niet maar *een* stuk van zijn lichaam, maar *het* stuk, het stuk dat alle andere μέλη moeten dienen. Zoo is ook Christus bij zijne kerk het Hoofd, waaruit alle leven uitstroomt. Diezelfde gedachte houde men in het oog, om de volle, rijke beteekenis van רֵאשִׁית te vatten.

Er is nog een tweede woord voor „begin" in het Hebreeuwsch, תְּהִלָּה, afgeleid van הלל in den zin van doorboren. Maar dat wordt alleen gebezigd van het optrekken tot den strijd, nooit als er sprake is van het begin der schepping. Nooit hebben wij daarbij te doen met een nudum initium, maar altoos met een רֹאשׁ, רֵאשִׁית, een hoofd, eene bron, eene fontein, waar alles uit voortvloeit. Gelijk in de aesthetiek de rechte lijn symbolisch voorstelt de uit één

punt uitstroomende en naar een bepaald doel toestroomende kracht, zoo ook is de Schriftuurlijke gedachte deze. dat er in den beginne, בְּרֵאשִׁית, een punt is, bezwangerd met al de volheid des tijds. Als er dus gezegd wordt, dat God is de רִאשׁוֹן, dan is hiermee uitgedrukt, dat God de Heere in het begin, in de ἀρχή, de bezwangerde punt van zijn Goddelijken raad en aanbiddelijk welbehagen liet inschuiven, met achter die punt de volheid, die zich in den tijd zou uitpersen. En die volheid wordt niet aan zichzelf overgelaten, maar beheerscht door de souvereine oppermacht en wijsheid van Hem, die haar last gaf om naar zijn wil zich voort te bewegen, volgens een door Hem bepaalden loop, naar een door Hem gesteld τέλος.

Die stroom nu, die zich van de רֵאשִׁית naar de קָצֶה voortbeweegt, is niet gelijk aan een stroom van water met eene aaneengeschakelde, eindeloos voortvloeiende massa. In den stroom der momenten is rythmus, is muziek. Het is geen Einerlei, maar er grijpt incisie plaats, zoodat de tijdstroom op ons den indruk maakt van uit op elkander volgende, saamgestelde deelen te bestaan. Die rythmische successie nu heeft God de Heere voor ons menschelijk bewustzijn en in de realiteit van ons leven ingezet door het begrip van de mutatie. Waar geen mutatie is, ontvangen wij ook geen indruk van een voortgaanden tijd. Denken wij ons iemand in de Sahara, geheel geïsoleerd, — voor zulk een mensch gaat van lieverlee schier alle begrip van tijd weg. Hoe rijker ons leven is aan mutatie, des te sterker en machtiger werkt het begrip van tijd binnen in ons. Daarom heeft God in den beginne door de schepping van licht en duisternis in ons leven de hoofdmutatie geworpen, die heel ons leven beheerscht. Juist in de afwisseling dier beide ligt de grootste waardij. Juist daarom heeft men nu ook op onze kusten geen constant licht meer, want de ervaring heeft geleerd, dat zulks den schepeling weinig helpt, wijl de regens en de opstuivende golven verhinderen het waar te nemen. Maar men maakt het licht draaiend, en wel met eene gedeeltelijk donkere, gedeeltelijk lichte schijf; dan is de mogelijkheid om het waar te nemen oneindig veel grooter geworden. Welnu, zoo ook heeft God de Heere in het begin zijner schepping, nog eer de verhoudingen van zon, maan en starren gezien werden, de mutatie van licht in duisternis geschapen. Vandaar, dat wij reeds vóór den vierden dag van „avond" en „morgen" lezen. Op dien dag is de mutatie nog veel voelbaarder, veel meer sprekend, wijl meer geïnciseerd gemaakt, doordat God toen in zon, maan en starren de middelen gaf, om de wisseling tusschen licht en duisternis rijk en overvloedig te maken. In Gen. 1 : 14 en 15 wordt dan ook het doel van die constellatie aangegeven, nl. om de mutatie der dingen voor het leven der wereld voelbaar te maken. Zelfs komt dat in Jerem. 33 : 20

en 21*a* zóo sterk uit, dat de beteekenis er van voor deze wereld niet hierin ligt, dat het natuurwetten, maar hierin, dat het ordinantiën zijn, die God er voor gesteld, en wel zóo, dat Hij in die dispositie een verbond met deze aarde heeft aangegaan. Evenzoo in vers 25 en 26*a*. Er is niet alleen dus een verbond tusschen God en de zon etc., maar ook een verbond van God met de aarde ten opzichte van de zon etc. Alles is dus anthropocentrisch. Het ziet al op den mensch, om op hem de rythmische werking te brengen als afspiegeling van het rythmische leven, dat in God zelf is. Ook dit laatste. Immers, in Gen. 2 : 2 wordt de Sabbath niet voorgesteld als ontleend aan het leven der aarde en nu bij wijze van vergelijking op God overgebracht, maar omgekeerd, de Sabbath, die de zevende dag der ruste is na de zes dagen van actie, komt uit God, en omdat alles zoo in God is, wordt het aldus ingeprent in het leven dezer aarde. De tijden, die in Jerem. 33 genoemd worden, zijn niet van den mensch, want die was er op den vierden dag nog niet eens, maar uit God, die een בְּרִית maakte met het geschapene voor die bepaalde tijden. Allerwege is dus dit de voorstelling van de Heilige Schrift, dat die rythmus in het Goddelijke wezen en leven als zoodanig is, en van daar uit in ons leven wordt afgestempeld.

[In Gen. 1 is er sprake van tweeërlei dagen: 1°. van de dagen die wij kennen: יוֹם en לַיְלָה; 2°. van de daaraan voorafgaande dagen, die door עֶרֶב en בֹּקֶר worden aangegeven.]

Het eeuwige in God is dus niet te verstaan als eenvoudig eene negatie van tijd, het is niet een tijdloos bestaan, maar integendeel is het hoofdkenmerk van den tijd, de rythmus, niet buiten, maar juist in God gelegen. De successie der momenten, het tikken van de klok, dat het wezen van den tijd uitmaakt, is, naar zijn inhoud genomen, door God geponeerd. Hij, de Schepper, beeldt dien rythmus af in zijn creatuur, culmineerend in den mensch. Anders zou er immers voor dien mensch als Abbild geene aansluiting wezen aan het Urbild.

Van niet minder gewicht is hetgeen we thans nog opmerken moeten. Men stelt het soms zoo voor, alsof de tijd ware de optelsom van oogenblik bij oogenblik. Maar in den tijd ligt veel meer, namelijk ook het begrip van coïncidentie. Juist daardoor is die tijd als zoodanig een eigen bestel in zich dragend en oefent hij eene overwegende macht in het leven uit. De stroom van den tijd gaat schijnbaar buiten ons door in de klok. Maar feitelijk gaat hij niet door in de klok, maar in ons eigen hart, persoon en leven. Die successie der oogenblikken grijpt zeer zeker ook plaats in het rijk van planten en dieren, maar tot machtsontwikkeling komt zij toch eerst in den mensch. En diezelfde tijd laat den stroom gaan door het leven en het hart van allen, van de volken

en de natiën. Uit die doorstrooming ontstaat de zoogenaamde coïncidentie. Als twee tijdstroomen, van onderscheiden kant komend, zich op een bepaald punt in elkander storten, dan wordt de macht geboren, waardoor de tijd zulk een invloed op het leven uitoefent. Wie nu maar de zeggenschap heeft over het ontmoeten van die verschillende momenten, en dus over de daaruit volgende coïncidenties, die beheerscht heel het leven. En dat is God. Zoo is het dus God, die dien tijd van oogenblik tot oogenblik, met al zijne momenten, in zijne macht houdt en van meet af zóo leidt, dat hij niets is dan eene evolutie van den raad en wil van God, niet maar een werk door God gecorrigeerd, neen, maar een diagrammatische afteekening van Gods wil in de momenten. Want juist daarin ligt de heerschappij van Gods voorzienigheid.

Hebben wij, menschen, nu niets hoogers, waardoor wij het begrip van het eeuwige eenigermate vatten kunnen? Ja, er is nog meer, waardoor het begrip van tijd met het begrip van het eeuwige in verband treedt. God gaf namelijk aan ons, menschen eene συντήρησις, nu in algemeenen zin genomen, de gave van in depôt te kunnen opleggen in ons hoofd beelden uit het verleden en tevens het vermogen om de primitieve beseffen, waarmee wij geboren zijn, vast te houden. En ten tweede heeft God gemaakt, dat wij van die memorie niet te veel last hebben, want kwam alles tegelijk op ons aan, dan was er geen menschelijk leven mogelijk. Onze συντήρησις is nu geene speeldoos, die altijd speelt, maar wij hebben om zoo te zeggen een sleutel op de kast. Maar toch is het tegelijk of God de Heere in dat geheugen zelf ook eene hand gehouden heeft, zoodat Hij plotseling een beeld voor ons geheugen vermag terug te brengen, hetzij direct, hetzij ook indirect bij machtige evenementen in ons leven. Bovendien is er in die συντήρησις nog eene tweede macht gegeven, namelijk het spreken of opmerken van de conscientie. Deze actus conscientiae werkt ook uit de herinnering aan onze daden, maar gaat veel verder dan de bloote memorie. Wat via memoriae tot ons komt, ligt voor ons bewustzijn als zoodanig in het verleden; dat komt altoos uit de verte; daar voelen wij den afstand van den tijd. Hier ligt dus iets van het eeuwige in ons, dat wij den stroom achter ons vast kunnen houden, dat wij niet in den tijd van het oogenblik opgaan, maar het verleden weer in het leven kunnen roepen. In den actus conscientiae grijpt hetzelfde op andere wijze plaats. De aanklacht onzer conscientie, ook al geldt ze zonden en misdaden, die vóór jaren en nogmaals jaren bedreven werden, stelt ze altoos onmiddellijk bij ons, voor ons bewustzijn, in eeuwige praesentie. Eer zij aan ons bewustzijn toekomen, is het tijdelijke er af gehaald. Ook in dien actus conscientiae ervaart dus de mensch in zijn eigen wezen eene werking als buiten den tijd, eene werking van het eeuwige, door God den Heere in hem gewrocht.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Nog meerdere ervaringen in ons menschelijk leven kunnen ons in dit opzicht den weg wijzen. Zoo het begrip van „vervelend", en omgekeerd die oogenblikken van hooge spanning, dat men zegt: „De tijd is omgevlogen." De tijd blijkt ons niet altijd op gelijke wijze aan te doen. In onze jonge jaren zijn wij doorgaans gespeend aan slapelooze nachten. Maar wie dat lijden kent, die weet wat tijd is en hoe lang hij duurt. Een boerenknecht of een kind daarentegen, die dienzelfden avond zich neerleggen, weten den volgenden morgen van geen tijd, die voorbijging. Als zij niet droomden, weten zij niets van den nacht; voor hen is het, alsof de tijd gedurende hun slaap heeft stilgestaan. Zoo zijn er weer omgekeerd oogenblikken, dat de minuten eeuwen leken, bij hoogernstige voorvallen in het leven, als schipbreuk, brand enz. Een gevangene in zijn cel verliest van den tijd ten leste alle notie. En bij dit alles rijst de vraag, of het ons niet op den weg helpt, om het begrip van het eeuwige in te denken.

Letten wij bij de beantwoording dezer vraag vooral hierop, dat het karakter van het tijdlooze tweeërlei is: bij verveling en bij hooge spanning, bij gemis aan affecten dus en door te snelle opeenvolging van te vele en te diepe affecten. Wat ligt nu nader aan het begrip van het eeuwige, de tijdloosheid uit de veelheid of die uit het gemis aan affecten? En aanstonds gevoelen we, dat geantwoord moet: het eerste. Wij moeten niet hebben de stemming van den man in zijne cel, maar die van den feestvierenden of studeerenden, d. i. van den in hooge spanning verkeerenden man.

Tijd en eeuwigheid vormen dus met elkander geene absolute tegenstelling, maar met eene zekere tegenstelling bestaat er ook een zeker rapport tusschen beide. De psychologische verklaring nu dier verschijnselen gaat terug tot het rythmische. Tusschen het begin en het einde van den tijdstroom heeft men de afwisselende momenten, die den duur van den tijd in ons bewustzijn inbrengen. Is er geen afwisseling, dan gaat het besef van den tijd in het bewustzijn teloor; is er te veel en te snelle afwisseling, dan worden de momenten niet waargenomen. Het is er mee als met ons gezicht. Als wij voor het raam zitten en er gaat eens om het uur een mensch voorbij, dat leidt niet af. Maar ook leidt het niet af, als er dag in dag uit altoos een regiment soldaten voorbijmarcheert. Wat noopt tot uitkijken en de eentonigheid breekt, is het gemiddelde, waarop onze waarneming zich richten kan.

Daar komt nog iets bij. Wij kunnen op tweeërlei wijze momenten doorleven, namelijk actief en passief. Alles wat we passief doorleven duurt lang, het actief doorleefde is in een ommezientje voorbij. Op een feest heerscht als het ware de rythmus van het eigen gemoed, omdat men snel allerlei momenten doorleeft, die door de gewaarwordingen van binnen opkomen en beheerscht

worden. Verveling is, dat het eigen bewustzijn in rust verkeert, passief is, en als het ware wacht op momenten, die de eentonigheid breken. Iemand, die ijverig studeert, vindt het akelig, dat er op de deur geklopt wordt, maar een eenzaam juffertje op de Keizersgracht, die niets uitvoert, vindt het heel plezierig.

Ook in den tijd is er zonde. En juist door de zonde is de tijd voor ons eene alles beheerschende macht, eene plaag, een tyran geworden. Op zichzelf is er in het rythmisch achter elkander doorleven van gewaarwordingen niets dat drukt, niets dwingends, mits — en hier komt het op aan — die rythmus niet van buiten af met zekeren dwang ons aandoet en geweld op ons uitoefent, maar van binnen uit opkomt, en de momenten van buiten af met dien rythmus van binnen overeenkomen. Ten opzichte van den tijd is een dag, dat de innerlijke rythmus van binnen en de uiterlijke momenten van buiten met elkander overeenkomen, aesthetisch schoon. Komen er, als men in rouwe neergezeten is, bijvoorbeeld schatters, met wie dus het hart niet correspondeert, dan is er disharmonie. Een Sabbath uiterlijk te vieren zonder den innerlijken rythmus van den Sabbath in het hart, is een kruis. Het hangt al aan de vraag, of de rythmus van binnen met dien van buiten in harmonie is.

In het paradijs nu was er bij het ongestoorde zieleleven en het ongestoorde paradijsleven innerlijk en uiterlijk een rythmus, die in volkomen harmonie met elkander overeenstemden. Dies was er geen drukking van den tijd. Niet, dat de tijd in het paradijs weggeschrapt werd, maar hij werd op harmonische wijze ingevoegd in het kader van 's menschen innerlijk en uiterlijk leven. Die toestand komt het naast aan het eeuwige.

Met de zonde is echter dat innerlijke leven verstoord en kwam er een vloek over het aardrijk. Daardoor is de correspondentie niet zuiver meer en wordt er eene worsteling geboren. In dien strijd krijgt de tijd ons te pakken en wordt hij een tyran in het leven. Ook ten opzichte van den tijd moet het daarom het streven van Gods kind zijn, om den innerlijken rythmus van zijn leven weer te laten bepalen door de ordinantiën Gods en het uiterlijke leven zooveel mogelijk vrij te houden van de stoornis. Dit zijn dan ook de rijkste en gelukkigste menschen, die hun innerlijk leven onder Gods ordinantiën zetten en bij passief verkeer onder de momenten door de innerlijke activiteit van hun geest zich daarboven weten te verheffen. Dat is de harmonie ten opzichte van de categorie van den tijd!

Besluiten wij nu van dit alles op het eeuwige, dan kunnen wij ons ons eeuwig aanzijn op de nieuwe aarde en in den nieuwen hemel het best zóo voorstellen, dat er ook dan wel opeenvolging is van momenten, anders zijn wij geen creatuurlijke wezens, maar de rythmus van ons innerlijk en van ons uiterlijk leven zullen dan volkomen aan de wet van God beantwoorden en

dus op elkander passen. Zoo eerst ontstaat het gevoel van volkomen gelukzaligheid en vrede, en is de macht van den χρόνος weg. In den hemel is, om het zoo uit te drukken, eene klok ondenkbaar, want die is alleen daar noodig, waar de innerlijke harmonie verbroken is.

In dien zin is Openb. 10 : 6 te verstaan: ὅτι χρόνος οὐκέτι ἔσται. Die plaats is veel misbruikt, alsof tijd en eeuwigheid twee absolute begrippen waren, die hier tegenover elkander stonden, en de eeuwigheid daarbij een negatief en privatief begrip ware. Cap. 11 : 11 etc. leert ons anders. Ook nadat de χρόνος er niet meer is, gebeuren er toch nog allerlei dingen, die successu temporis op elkander volgen. De woorden χρόνος οὐκέτι ἔσται zijn daarom te verstaan van dat tijdsverloop, dat moest afloopen om den raad Gods van zijn begin tot zijn einde te brengen in de realiteit. Gods raad begon bij de schepping volvoerd te worden; hier is hij voltooid. Dat het „alles geschied is", beduidt dan ook niet, dat er nu niets meer is of komt, maar dat Gods raad voor dit verloop der dingen is uitgeput, en dat de verhouding van het creatuurlijke leven, die onder de macht van den tijd gedrukt was, een einde heeft genomen. Voortaan volgt er niet meer eene rekening bij minuten en jaren, maar leert men van αἰῶνες tot αἰῶνες. Cf. cap. 11 : 15.

In verband hiermede zegt ons 2 Cor. 4 : 18: τὰ γὰρ βλεπόμενα πρόσκαιρα, τὰ δὲ μὴ βλεπόμενα αἰώνια. De zichtbare dingen dragen het karakter van πρόσκαιρα, de onzichtbare zijn eeuwig. In de eerste zit de uitwendige, in de laatste de innerlijke rythmus. Werkt de innerlijke rythmus zuiver, dan gaan wij reeds op aarde de ζωὴ αἰώνιος in ons voelen. Πρόσκαιρα duidt aan, dat ze voor een bepaalden tijd zijn en dan afloopen. In het rijk der heerlijkheid zijn ook de uiterlijke dingen αἰώνια, in harmonie met den rythmus van het innerlijk leven.

d. Ten slotte letten wij nog op *enkele uitdrukkingen der Heilige Schrift*, waarin „eeuwig" gebezigd wordt, omdat het daarbij volstrekt niet altoos hetzelfde uitdrukt.

Psalm 24 : 7 en 9 is er sprake van „eeuwige deuren". Dat zijn deuren, die altoos dicht blijven, die altoos deuren, dat is eene afsluiting, zijn. Een gevangene zit achter eeuwige deuren. Een brandkast heeft eene eeuwige deur. „Eeuwig" duidt hier niet aan: altoos, want er wordt juist gezegd, dat ze „omhoog rijzen" moeten. Maar het is de tegenstelling met eene deur, die *telkens* opengaat. De uitdrukking geeft een meer klemmend karakter aan van den dienst eener deur.

Psalm 81 : 16: „Hunlieder tijd zou eeuwig geweest zijn", is eene zeer saillante uitspraak, omdat „eeuwig" hier van den tijd zelf gebezigd wordt.

Matth. 25 : 46 is sprake van „eeuwige pijn". Dat geeft niet te kennen: altoosdurend. Maar het is dezelfde beteekenis als in Jes. 33 : 14; 60 : 19 en 20,

waar God een eeuwige gloed, een eeuwig licht, genoemd wordt. Met dien eeuwigen gloed wordt niet de hel aangeduid, maar de majesteit des Heeren. „Altoosdurend" is wel gevolg, maar dan ook slechts gevolg hiervan, dat die gloed en dat licht zulk eene energie in zich hebben, dat zij aanblijven. In „eeuwig" zit hier het intensiteitsbegrip, het begrip van innerlijke kracht. Het eeuwige kan niet verstoord worden door invloeden van buiten af. Een eeuwig vuur is van zulk eene intensieve kracht, dat niets in staat is om het ooit te blusschen. Daardoor wordt dus de beteekenis veel rijker.

Hetzelfde is de beteekenis in Rom. 1 : 20: „. . . . beide zijne eeuwige kracht en Goddelijkheid". In die δύναμις en in die θειότης zit zulk eene innerlijke energie en intensiteit, dat zij de bron zijn van haar eigen bestaan en gelijk een fontein altijd uit zichzelf weer opborrelen.

Openb. 14 : 6 heeft de engel „het eeuwig Evangelie". Dat wil niet zeggen, gelijk men zoo veeltijds schettert, dat het Evangelie altoos duurt. Neen, het Evangelie duurt niet altoos; als de laatste der uitverkorenen is toegebracht, dan gaat de blijde boodschap Gods tot zaliging van zondaren niet meer uit. Maar dit is de zin: het Evangelie bezit zulk eene innerlijke kracht in zichzelf, dat het allen tegenstand overwint en door niets kan gestuit worden in zijn loop.

Hebr. 5 : 6, coll. 7 : 24: Christus is Priester in der eeuwigheid. Dat wil niet zeggen „altoosdurend", want Christus' Priesterschap neemt een einde, als Hij het koninkrijk aan God geeft. Maar het vormt eene tegenstelling met het priesterschap van Aäron. Daarom staat er ook niet αἰώνιος, maar εἰς τὸν αἰῶνα. Christus' Priesterschap is absoluut.

Mark. 3 : 29, Hebr. 6 : 2 en elders is sprake van een „eeuwig oordeel". Dat is niet een oordeel, dat altoos blijft, maar het brengt het absolute oordeel, omdat het het volkomen juiste κρῖμα en dus niet voor casseering vatbaar is.

Deut. 33 : 27 is sprake van „eeuwige armen". Dat zijn wederom niet armen, die in eeuwigheid blijven zullen, maar het zijn die זְרֹעֹת, die ons dragen en de intensieve kracht Gods vertegenwoordigen, die door geen אוֹיֵב kan verbroken worden: Gods onverwinnelijkheid dus.

Psalm 139 : 24: „Leid mij op den eeuwigen weg." Dat bedoelt niet een weg, waar geen einde aan komt, want dat zou het beeld van den wandelenden Jood geven, een vreeselijk denkbeeld. Neen, maar het wil zeggen: Geef, dat ik overal, waar ik gaan moet, een weg vind, overal mijn weg effen, mijn pad gebaand zie.

Deze uitdrukkingen zijn voldoende. Zij behooren zeer zeker niet alle bij de bespreking van de virtus aeternitatis thuis, maar toch vonden ze hier eene

plaats, omdat ze anders nooit ter sprake komen, en nu allicht een enke misverstand voorkomen.

De alomtegenwoordigheid Gods.

a. Tijd en plaats zijn de twee categorieën, waar ons menschelijk bestaan en denken zich door heen beweegt. Wij hebben thans dus te vragen, in welke verhouding het Eeuwige Wezen staat tot de plaats. En daarop antwoordt de belijdenis van de *omnipraesentia Dei.*

De *aeternitas en omnipraesentia* maken dan *tezamen* uit de *immensitas* of *infinitas* Dei, waarom wij over dit generale begrip hier verder niet handelen.

1. Bij de omnipraesentia Dei nu hebben wij ons vóór alles los te maken van de gangbare, maar onjuiste voorstelling, die niet theologisch is, gelijk ze bijv. wordt uitgedrukt in het zevende Gezang: „Op bergen en in dalen, ja, overal is God!" Deze voorstelling mist elk theologisch karakter en is *naturalistisch.* Daarbij wordt God *zeker fluidum,* zekere geest, qui omnia permeat. Op gelijke wijze als de electriciteit door niets verhinderd wordt om door te dringen, zoo zou ook *God geen klep of weerstand hebben, maar alles penetreeren.* Maar daaruit volgt, dat, als ik het heelal in twee helften doorsnijd, elk van die twee helften een halven God in zich besluit. De theologische voorstelling heeft met deze naturalistische niets gemeen, maar zij gaat hiervan uit, dat wij ook bij deze virtus God als God moeten begrijpen. De eenvoudige logische deductie is deze: God is het, qui omnia definit et definitur nulla re. Kon er nu éene plek op aarde of in den hemel gedacht worden, waarvan men zeggen kon: „Daar is God niet", *dan zou God door die plek begrensd, bepaald worden* in zijn wezen. Die bepaling is ondenkbaar zonder een *bepaler van die grens.* En wie aan het wezen Gods eene grens vermocht te stellen, zou boven God, dus *zelf God zijn.* Het God-zijn van God eischt dus, theologice, dat er geene grens is voor zijn wezen. Het begrip van het wezen Gods valt voor ons weg, zoodra wij eenige bepaling of begrenzing aannemen, waarachter God niet komen kan. En daaruit volgt onmiddellijk, dat er in het gansche heelal geen plek zijn *kan,* waarvan men zeggen mag: „Daar is God niet."

2. In de tweede plaats, als er in den hemel, op de aarde of in den abyssus zulk eene plek was, waar God niet tegenwoordig was, dan zou die plek *toch een oorsprong moeten hebben.* Ook eene plaats toch moet geschapen wezen, al is het moeilijk voor ons om dat in te denken. Is er nu eenige plaats onafhankelijk van God, dan moet zij met wat er op is eene andere oorzaak, een

anderen schepper hebben, dat is: *een anderen god.* Waarmee wij dus opnieuw in het twee-, in het veelgodendom vervallen. Ook van deze zijde wordt het wezen Gods vernietigd.

3. In de derde plaats, δός μοι ποῦ στῶ is de kreet van alle schepsel, maar van God den Heere niet. Hoe komt het schepsel aan het ποῦ, het ubi, waar het staan zal? God heeft het met de schepping van zijn creatuur aan dat creatuur tegelijk gegeven. *Het creatuur kan niet geschapen zijn, zonder een plaats, waar het staan kan.* Maar is nu dat ποῦ, dat ubi, iets dat op zichzelf bestaat? Rust het in zichzelf? Neen, natuurlijk niet. Het *bestaat alleen* van oogenblik tot oogenblik, *doordat God het realiseert en doet zijn.* Overal, waar het creatuur is, is de hand van den levenden, ordenenden God zelf, die het draagt, die zijne hand onder het ποῦ van zijn schepsel schuift. De totaliteit van al die ubi's, die het heelal uitmaakt, is dus feitelijk niets dan de יַד יְהוָה, die alle dingen draagt. Er is dus geen plaats in hemel, aarde of hel denkbaar, los van God, want dan is er die plaats niet. Als God zijne kracht inhoudt, dan houdt die plaats op. Op elk gegeven oogenblik maakt God eene plaats tot plaats en houdt Hij ze als plaats in stand. En juist daarom is *de omnipraesentia Dei niet alleen onmisbaar voor het wezen Gods, maar even onmisbaar voor het schepsel,* voor ons eigen bestaan.

Daarom placht men oudtijds de omnipraesentia Dei *niet te verklaren als een Deum in omnibus esse,* maar zóo: *omnia sunt in Deo.* Cf. Rom. 11 : 36, Hand. 17 : 28 c. a. p.

De dieper denkende theologen, Augustinus voorop, hebben de omnipraesentia Dei altoos zóo verstaan, dat God de Heere *totus in singulis et in totalitate* is. „Totus in singulis" wil, met eerbied gesproken, zeggen, dat er niet in Amsterdam een stuk van God is, en in Rotterdam weer een ander stuk, maar dat Hij in Amsterdam geheel en in Rotterdam geheel en overal geheel is. Wij hebben niet een gedeelden God, die zich al naar gelang van de uitbreiding eener plaats ook zelf uitrekt en uitbreidt, maar die altoos en onmiddellijk op alle plek als aller dingen Drager en Instandhouder aanwezig is in zijne volle kracht. God troont niet ergens hoog in de hemelen, zoodat Hij van daar nederziet op de aarde en die nu draagt door zijne kracht. Dat is geen omnipraesentia. Wij mogen God niet abstraheeren van zijne kracht. De simplicitas Dei eischt, dat Gods zijn en Gods kracht hetzelfde is. *De kracht Gods is God zelf!* Hij regeert niet als een aardsch koning, die uit de verte zijne bevelen geeft, maar Hij is overal zelf tegenwoordig om te bevelen en te regeeren.

En nu heeft men wel gezegd: Maar er is toch een zekere grens, want *eerst was er de mensch niet, en is die mensch er, dan komt God in dien mensch* en

breidt zich dus de plaats uit, waar God is. Doch die voorstelling is *theologisch weer onhoudbaar*. Want God de Heere schept den mensch niet, in dien zin, dat er weer eens willekeurig hier en daar een nieuwe mensch bijkomt. Het πλήρωμα van heel de menschenwereld, gelijk het πλήρωμα van gansch het universum, is een bepaald ding, dat vastligt *in Gods voorverordineering*. Nooit komt bij Gods raad iets bij, maar alles treedt eenvoudig *uit dien raad naar buiten*. Wat dus in deze wereld nieuw schijnt, is *wel nieuw voor ons, maar is niet nieuw voor God*. Alle dingen waren tevoren in Gods boek geschreven, de dagen als ze geformeerd zouden worden, toen nog geen van die was. Gode zijn al zijne werken van eeuwigheid bekend. Voor God bestaat ook de laatste mensch, die geboren zal worden, eeuwig. Men mag dan ook niet zeggen: God heeft eerst zonder de wereld bestaan, en daarna kwam er die wereld, en nu breidt die wereld de plaats voor God uit. Want *God is nooit zonder de wereld geweest*. Van alle eeuwigheid is de wereld voor Hem geweest, met al hare details zelfs, tot de kleinste haartjes en vezeltjes toe, en dat in zijn Goddelijk raadsbesluit, waarin van eeuwigheid, daar het bij Hem was, zijne vermakingen waren.

b. Intusschen is die omnipraesentia Dei, al is zij ook overal, *niet overal gelijkelijk intensief*. Immers, er is eene omnipraesentia Dei

1°. quod ad esse;
2°. quod ad inhabitationem:
3°. quod ad revelationem;
4°. quod ad unionem.

De laatste is de hoogste graad van intensiteit, de absolute, in Christus, en in Hem alleen. Cf. Coloss. 2 : 9: „In Hem woont al de volheid der Godheid lichamelijk." Oppervlakkig lezend, verstaat men dit niet. Immers, als God *omnipraesent* is, hoe kan dan in Christus zijne *volheid* wonen? Dit wordt echter heel anders, als wij op die vier graden van intensiteit letten. Die graden worden beheerscht door twee dingen, door *iets in het obiect* en door *iets in het subiect*. De praesentia Dei moet minder zijn in een keisteen dan in een engel. In een keisteen toch kan God niets anders realiseeren dan brute kracht. Maar in een engel veel meer, want daar is affiniteit met zijn wezen. Daarom kan in den Christus de praesentia Dei het rijkst en volkomenst wezen, omdat daar absolute affiniteit is. In de tweede plaats geldt hier een subiectieve factor. Een nachtegaal heeft wel meer praesentia Dei dan een rots, maar hij kan het niet beseffen. Nu is de omnipraesentia veel rijker, als er niet maar bloot praesentia is, maar ook bewustheid van die praesentia. Van die subiectieve medewerking in het besef is alleen sprake bij mensch en engel. Bij alle andere creaturen is de omnipraesentia Dei louter obiectief. Bij de redelijke

wezens komt de wetenschap en genieting ze verrijken. En omdat de zielsspiegel van den Christus het helderst was en Hij, er geheel op aangelegd, de absolute vatbaarheid voor deze virtus Dei bezat, daarom is ze bij Hem ook absoluut en woont in Hem de *volheid* Gods.

Hoe moeten wij nu de vier graden van intensiteit onderscheiden?

1. De *adessentia.*

Adessentia is een scholastiek woord, dat men gevormd heeft, wijl het klassieke Latijn geene uitdrukking kent voor wat in het esse ligt; het bestaan als zoodanig, niet het hoe van het bestaan, komt hier in aanmerking.

Nu is dat esse aan alle creaturen gemeen. Alle schepsel is, bestaat, heeft aanzijn. De adessentia is *die omnipraesentia Dei, die bij alle creaturen aanwezig* en aan alle creaturen gemeen is, aan het bewuste zoowel als aan het onbewuste, zoowel aan hetgeen in potentia als aan hetgeen in actu is, aan het organische evenzeer als aan het niet-organische, zoowel aan het enkele lid van een organisme als aan dat organisme in zijn geheel. Het menschelijk geslacht heeft essentia, en de enkele mensch heeft essentia; bij beiden is er adessentia Dei. Er is adessentia Dei in het tellurische leven, en er is adessentia in het hypertellurische leven. In de mineralia zoowel als in de plantenwereld, in het dieren- en menschenrijk, maar ook in het metereologisch deel der schepping is adessentia Dei. En daarmee wordt dit uitgedrukt, dat het esse van niet één eenig creatuur in zichzelf kan rusten. Alleen ubi adest Deus, kan er een esse van het schepsel zijn, waarbij het adesse Dei alzóo te verstaan is, dat het esse creaturae quiescit in esse Dei. Daarom heet de tegenwoordigheid Gods in dien gansch algemeenen zin de adessentia Dei. En is het esse van het schepsel ondenkbaar en onbestaanbaar dan ibi ubi Deus adest, dan kan ook geen schepsel bestaan, eo ipso, waar Deus non adest. Want natuurlijk, zoomin als in zichzelf kan het schepsel in een ander schepsel rusten, want ook dat bestaat niet sine adessentia Dei. En waar dit nu doorgaat voor alle schepselen, daar spreekt het vanzelf, dat die adessentia is eene omniadessentia. En vandaar is deze adessentia in singulis et in omnibus creaturis simul omnipraesentia.

De adessentia Dei, die aan alle creaturen gemeen is, blijft daarom niet bij alle creaturen bij de eenvoudige adessentie staan, maar wordt *bij de hoogere creaturen intensiever*, inniger en rijker. Dit meer intensieve karakter, dat de alomtegenwoordigheid Gods bij hoogere creaturen kan aannemen, heeft een *dubbelen vorm.* Die tweeledige vorm ontstaat *door de distinctie tusschen het leven en het bewustzijn* van zulk een creatuur. Het is het bewustzijn, waardoor de hoogere orde onder de creaturen ontstaat. Wil dat nu zeggen, dat daarom de adessentia Dei in een modderpoel of moeras of ook in stercore, voor wat

het zijn betreft, dezelfde is als in stellis, in floribus of in de hoogere dieren, hetzij gevleugeld, hetzij ongevleugeld? Zegt de majesteit van een leeuwenkop ons niet meer van de tegenwoordigheid Gods dan een stuk graniet, de zang van een vogel niet meer dan het kletteren van het water? Natuurlijk wel. Maar de detailleering dezer dingen is taak, niet van de dogmatiek, maar van de prediking. De dogmatiek bepaalt zich tot de aanwijzing van de ligging der beenderen in het skelet. Al is zeer zeker de adessentia Dei in een leeuw of adelaar hooger en rijker dan in een worm, daarom blijft het toch adessentia van dezelfde soort. Het is geen ander genus adessentiae, dat optreedt. Die hoogere soort komt eerst bij de orde der bewuste schepselen. Alleen aan de bewuste creaturen komt de inhabitatio en de revelatio toe, welke saam gecoördineerd staan tegenover de adessentia.

De hoogere adessentia kan in het bewuste schepsel aanwezig zijn in het leven en niet in het bewustzijn (inhabitatio) en omgekeerd (revelatio). Bijvoorbeeld *Johannes de Dooper* heeft als embryo in moeders buik, wat het leven aangaat, *wel inhabitatio* door de adessentie des Heiligen Geestes, maar toch nog geen bewustzijn en dus *geen revelatio*. En omgekeerd kende *Saul* de openbaring des Heeren heel goed; er was in zijn bewustzijn *wel revelatio* Dei; maar daarachter school *geen inhabitatio*, geen gemeenschap van zijn leven met het leven Gods.

2. De *inhabitatio*.

De ouden drukten ze uit, door te zeggen: *Caecus in luce ambulat, non cum luce;* caecus perfusus luce est, het licht is vlak bij, maar er is tusschen hem en het licht geen affiniteit, geen gemeenschap. Welnu, zoo kan men ook zeggen: canis in Deo est, non cum Deo; God almachtig, Hijzelf, is wel met zijne kracht in een hond, een steen etc., maar die redelooze wezens missen de mogelijkheid, om met het hoogere leven Gods gemeenschap te hebben. Communicatio cum Deo quod ad vitam is alleen mogelijk *bij mensch en engel*. Omdat die op de inhabitatio Dei aangelegd zijn.

Nu is er bij den mensch, niet bij den engel, verschil tusschen id, quod *potentia*, en id, quod *actu* est. In een nog niet geboren kindeke potentia inest om te spreken etc., attamen nonnisi potentia; eerst als het kind geboren wordt, komt de mogelijkheid van actus, in een kreet, in het zien van het licht, in het opvangen van geluiden enz. Zoo ook is er in een embryo wel het vermogen om met het Eeuwige Wezen gemeenschap te hebben, doch alleen potentia, niet actu.

Beide bij mensch en bij engel bestaat de inhabitatio Dei hierin, dat *God de Heere zijne omnipraesentia niet alleen openbaart wat het zijn betreft, maar ook quod ad vitam.*

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

3. De *revelatio.*

De omnipraesentia Dei openbaart zich *voor het bewustzijn* van mensch en engel door de revelatio. Wat de inhabitatio betreft, wordt die omnipraesentia Dei voleind in het kindschap Gods. „Ik en de Vader zullen komen en wij zullen woning bij hem maken." Een kind van God draagt elk oogenblik, of het eenzaam in zijn vertrek zit of wel over straat loopt, niet een stukje van God, maar den ganschen God in zijn hart. God is niet in al zijne kinderen saam, maar totus est in singulis en totus in omnibus; Hij is ondeelbaar. Daarom is de belijdenis van de inwoning des Heiligen Geestes in het hart van Gods kind als in een tempel tevens de belijdenis van het persoonlijk bestaan des Heiligen Geestes, niet als eene kracht, maar als God zelf in hem.

Maar, gelijk we zagen bij Johannes den Dooper, deze inhabitatio heeft nog niet altijd revelatio tengevolge. Die twee kunnen van elkander gescheiden zijn. Dan is er een disharmonische toestand. Het hoogste is, dat beide elkander volkomen dekken. De omnipraesentia Dei is het meest volkomen, wanneer in de inhabitatio niets meer overblijft wat potentia is, maar alles actu is geworden, en de revelatio daaraan volkomen beantwoordt.

Die revelatio draagt in de Heilige Schrift een onderscheiden karakter, al naar mate de obiectieve waarheid bedoeld wordt of de persoonlijke openbaring van Gods omnipraesentia zelve. De apostel Paulus spreekt in 2 Cor. 3 : 18 van een spiegel. Een spiegel beeldt alles af; dat is obiectieve openbaring. Maar er moet ook iemand wezen, die in dien spiegel ziet en die openbaring opvangt; dan eerst is er eigenlijk revelatio. God de Heere heeft obiectief zijn beeld gegeven in zijn Woord. Maar iets heel anders is de vraag, hoe de revelatie plaats heeft, als Hij zijne omnipraesentie aan ons bewustzijn ontdekt.

Dat heet in het Oude Testament de פְּנֵי יְהוָה. Cf. uitdrukkingen als „de Heere verheffe zijn aangezicht over u." Al zulke uitdrukkingen doelen op de omnipraesentia Dei in de revelatio. Als ik in een spiegel het beeld van iemand zie, dan zie ik nog niet zijn aangezicht. Zoo ook is er in de Heilige Schrift wel eene *obiectieve revelatie.* Maar er is buitendien nog eene *rechtstreeksche openbaring van God in ons bewustzijn.* Die obiectieve en subiectieve revelatie moet men wel onderscheiden. De laatste heet in de Schrift „het aangezicht des Heeren ontdekken"; zij is de zich aan ons bewustzijn ontdekkende omnipraesentia Dei. Wij hebben hier dus geen pleonastische uitdrukking, maar het moet bepaald in dezen zin verstaan: zich ontdekken voor ons bewustzijn.

Nu heeft de omnipraesentia Dei ook in de inhabitatio en in de revelatio weer verschillende gradatiën, maar ook deze bespreken wij niet, zoomin als die der adessentia. Slechts wijs ik er even op, hoe op deze lijn de heele *kwestie van de conscientie* ligt. Immers, de conscientie is juist de werking van

de omnipraesentia Dei in ons bewustzijn. De eigen vorm dier conscientie in de onderscheidene menschen ligt niet aan eene onderscheidene omnipraesentia, maar de werking van de éene omnipraesentia wordt gewijzigd naar gelang van de onderscheidene condities, waarin de subiecten, de zondaars, verkeeren. Cf. Job 42 : 5: „Met het gehoor des oors heb ik U gehoord, maar nu ziet U mijn oog." Nu eerst kwam de omnipraesentia Dei voor Jobs bewustzijn tot klaarder openbaring, zoodat hij de פְּנֵי יְהוָה aanschouwde.

4. De *unio.*

Afgescheiden van de voorgaande graden van intensiteit is er nu nog eene laatste categorie, de unio, die *alleen in Christus* is gevonden. Wie de omnipraesentia Dei goed gevat heeft, ziet van daar uit een hooger licht vallen op de Christologie. Want die inhabitatio en revelatio, die bij mensch en engel altoos een partieel karakter dragen, van minder tot meer voortschrijden en in evenredigheid verschillen kunnen, zijn nu *in Christus absoluut.* Coloss. 2 : 9 zegt, dat de inhabitatio in Hem absoluut is, want *ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς.* Daar is dus bij Christus *geen voortschrijden van potentia* tot actus. Daar is bij Hem *geen tweeheid,* met eenerzijds het creatuur en anderzijds den Creator, met alleen een zeker rapport, neen, hier is *unio.* Zeer zeker is de mensch Jezus een creatuur, maar niet een creatuur, waar God zich met zijn omnipraesentia heen heeft bewogen, maar juist opzettelijk geschapen, opdat daarin de volheid Gods, de hoogste openbaring van Gods omnipraesentia, blijken zou. Hier is dus een univocum, een op zichzelf staand iets; wijl bij het creatuur alles relatief is, maar deze Christus in alles het karakter van het absolute vertoont.

c. Deze omnipraesentia Dei, die alzoo niet dit is, dat God als een dunne wasem het bestaande in den geheelen *κόσμος* permeëert en penetreert, maar dit, dat God overal geheel en in alles tegenwoordig is als de éene en waarachtige God, wordt *in de Heilige Schrift* niet philosophisch, maar practisch uitgedrukt.

Loci classici: 1 Kon. 8 : 27; Jerem. 23 : 23 en 24; Psalm 139 : 1—13 en Acta 17 : 27. Het zijn genoegzaam bekende plaatsen, die wij slechts even in herinnering hebben te brengen.

1 Kon. 8 : 27: „Maar waarlijk, zou God op de aarde wonen? Zie, de hemelen, ja, de hemel der hemelen zouden U niet begrijpen, hoeveel te min dit huis, dat ik gebouwd heb." Letten wij wel op, wat hier gezegd wordt. Er wordt niet gezegd: Dit huis kan God niet bevatten; ook niet: de aarde kan God niet bevatten; maar: nòch dit huis, nòch de aarde, nòch de hemel der hemelen kan Hem bevatten. God gaat in majesteit heel het universum te boven; niets kan aan zijne praesentia eene grens stellen. Hier wordt dus de omnipraesentia

Dei *alleen van de negatiere zijde geleerd.* Maar tevens, en daar moeten wij wel op letten, wordt hier terzijde geworpen de voorstelling, alsof God niet op aarde, maar wel in den hemel zou zijn. Immers, die voorstelling heerscht nog vrij algemeen: wij zijn op aarde, maar God is in den hemel. Zooals men bij de verdeeling van Polen uitriep: „La France est si loin et Dieu est trop haut." De gereformeerden hebben geleerd in hun Heidelbergschen Catechismus, dat „in de hemelen" aan Gods Vadernaam wordt toegevoegd, niet om dat plaatselijk te verstaan, maar opdat wij niet aardschelijk van zijne majesteit zouden gedenken.

Jerem. 23 : 23 en 24 is, vooral om het laatste gezegde, eene merkwaardige plaats: „Ben Ik een God van nabij, spreekt de Heere, en niet een God van verre? Zou zich iemand in verborgene plaatsen kunnen verbergen, dat Ik hem niet zou zien? spreekt de Heere. *Vervul Ik niet den hemel en de aarde?* spreekt de Heere." Na wat wij over de adessentia Dei gezegd hebben, is deze plaats te verstaan. De voorstelling moet prijsgegeven, alsof God in den hemel wezen zou en de aarde buiten Hem zou liggen; vooral het *Vervul Ik niet?* spreekt hier sterk. Het 23ste vers zouden wij omgekeerd verwacht hebben, namelijk: Ben Ik een God van verre en niet van nabij? De omnipraesentia Dei wordt echter vervalscht, indien men niet verstaat, dat God ook een God van verre is, het verre namelijk van Hem af gerekend. God is bij een kind van God in zijne eenzaamheid geheel, et simul est in omnibus. Eerst in het nabij en verre saam komt de volheid uit. Bij ons komt zoo licht de voorstelling op, alsof God de Heere gelijk zou zijn aan de zon, die wel ver af is, maar haar licht in alle hoeken doet stralen. Zoo is het niet. Hij *vervult* het heelal; ook deze voorstelling wordt dus afgesneden. God ziet nooit iets uit de verte; Hij ziet alles, omdat Hij nabij alles, in het wezen van alle ding is. Alle dingen zien, dat is de God van verre; alle dingen vervullen, dat is de God van nabij; daarom worden die twee begrippen hier saamgenomen.

In Psalm 139 : 1—13 hebben wij eene rijke openbaring beide van de omnipraesentia en van de omniscientia Dei. Die twee vloeien in de Heilige Schrift voortdurend in elkander. Zoo bijv. in de pas gelezen plaats Jerem. 23 : 24, waar parallel met het „Vervul Ik niet enz.?" gevraagd wordt: „Zou zich iemand in verborgene plaatsen kunnen verbergen enz.?" Diezelfde gedachte der omniscientia komt voor in het 7de vers van dezen psalm: „Waar zou ik heengaan voor uwen Geest enz.?" Tot op zekere hoogte valt zelfs bij ons, menschen, ons leven en ons levensbewustzijn reeds saam. Want waar geen bewustzijn is, daar leeft men voor zichzelf ook niet mee. Bij God den Heere zijn echter het leven en het bewustzijn identisch. En omdat die beide nooit gescheiden zijn, maar altoos samenvallen, daarom worden ook in dergelijke

uitspraken der Schrift als we hier vinden de omnipraesentia en de omniscientia door elkander gebruikt ter uitdrukking van éene zelfde gedachte, voor éenzelfden grondtrek in het wezen Gods.

„Gij doorgrondt en kent mij"; kennen is de omniscientia, maar doorgronden ziet op de omnipraesentia. Dit zou ik niet zoo zeker mogen zeggen, indien niet uit vers 13 duidelijk deze beteekenis bleek. Daar staat niet: „Gij ziet"; niet: „Gij proeft, doorzoekt"; maar: „Gij bezit, Gij occupeert mijne nieren." Bezitten, evenals een demon een bezetene bezit, met zijne praesentia. Zoo doelt de uitdrukking ook hier op de praesentie Gods in het binnenste van ons wezen. Waar dit in vers 13 alzoo staat, daar spreekt het vanzelf, dat ook in vers 2 de beteekenis van „doorgronden" niet is, dat het met het oog geschiedt, maar met het reëele wezen.

In vers 2 hebben we weer de omniscientia. In vers 3 de omnipraesentia. „Gij zijt al mijne wegen gewend" beteekent: op elken weg, waar ik op ga, gaat Gij met mij; „gewend" is men aan een weg, als men er zelf op wandelt; welnu, God de Heere wandelt altoos mee op den weg. „Gij omringt mijn gaan en mijn liggen"; geheel de exsistentie is dus in de praesentia Dei als opgenomen; zoowel bij dag (mijn gaan) als bij nacht (mijn liggen). Bij dagen en bij nachten weet David zich dus omsloten door de omnipraesentia Dei, gelijk een visch door het water. Hij gevoelt de nabijheid van zijn God als eene voortdurende, en dat wel zóo onmiddellijk, dat hij God alom rondom zich ontdekt. In vers 4 omniscientia; vers 5 weer omnipraesentia. „Gij bezet mij van achteren en van voren", is identiek met vers 3. Vers 5*b* geeft een nieuw element: „Gij zet uwe hand op mij." Immers, al het voorgaande kon nog den indruk maken van een element, eene Goddelijke stof of kracht, die David omgaf. Maar hier wordt duidelijk aangegeven, dat God zelf, God persoonlijk, zijne hand uitstrekt en op hem legt, om zijne tegenwoordigheid te laten uitkomen.

Vers 6: „De kennis is mij te wonderbaar, zij is hoog; ik kan er niet bij." De psalmist spreekt hier uit, dat de omnipraesentia Dei wel door het godsdienstig bewustzijn kan gevoeld en ervaren worden, maar nooit in een begrip is te ontleden.

Tot dusver had de psalmist God in zijn wezen gevoeld en waargenomen. Maar nu rijst de vraag: Ligt dat soms daaraan, dat ik in het heilige land woon, of is dat eene algemeen geldende zaak? En om nu te doen gevoelen, dat die omnipraesentia niet aan Davids of Israels bijzondere omstandigheden ligt, volgt er: „Waar zou ik heengaan?" enz. tot vers 12. Totdat hij in vers 13 van het universeele en extensieve terugkeert tot vers 1, tot het intensieve van zijn eigen leven en den oorsprong van dat leven: „Gij bezit mijne nieren; Gij hebt mij in mijner moeders buik bedekt" enz.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

In Hand. 17 : 27 hebben wij de bekende rede, door Paulus op den Areopagus gesproken. Deze woorden zijn niet gericht tot de ἅγιοι, tot de kerk, maar tot heidensche wijsgeeren. Tot hen luidt het: „Gij zijt van Gods geslacht." Bovendien brengt de apostel deze uitspraak niet als eene openbaring van hemzelf voort, maar hij ontleent ze aan den heidenschen dichter Aratus, met Anklang aan diens woorden. Hier wordt dus niet gedoeld op de inwoning des Heiligen Geestes, maar op de adessentia Dei. Nu wordt gezegd, dat de mensch als zoodanig zoekt naar God, of hij Hem ook mocht vinden en *tasten* (ψηλαφήσειαν), d. i. iets dat vlak bij ons is, met de handen voelen. Zonder dat woord ψηλαφήσειαν zou men allicht geneigd zijn, om „zoeken" en „vinden" in geestelijken zin te verstaan van: Gods Woord, Gods dienst enz. vinden. Dat zou met de omnipraesentia Dei niets te maken hebben. Maar met „tasten" wordt de zaak heel anders. Gods nabijheid is zoodanig, dat als men zichzelf betast, men God betast; dat als wij om ons heen tasten, wij op God de hand leggen. Paulus zoekt God niet in de verte, maar ervaart zijne onmiddellijke tegenwoordigheid. Dat dit de eenige goede uitlegging is, blijkt uit het volgende: „Hoewel Hij niet verre is van een iegelijk van ons." Natuurlijk, wie ver af is, kan men niet betasten. Om iemand te kunnen betasten, is het noodig, dat hij vlak, onmiddellijk nabij ons is. Tasten wij nu God niet, daar Hij toch niet ver is van een iegelijk van ons, dan is het onze schuld, gelijk het de schuld is van een kind, dat het valt, wanneer zijne moeder vlak bij hem staat. „Want in Hem leven wij enz." uit vers 28 spreekt nog duidelijker. Gelijk een visch in het water leeft, zich beweegt en is, en daardoor door dat water omringd wordt en waar hij zich ook heenwendt altijd water vindt, zoo ook vinden wij overal en altoos, waar wij ook heengaan, God. Hierin ligt de omnipraesentia Dei krachtig uitgedrukt.

d. Van Sociniaansche en Remonstrantsche zijde, in één woord *van alle ondiepe ketterijen, wordt hiertegen nu opgeworpen, dat toch de Schrift het tegendeel leert.* Cf. bijv. *Psalm 115 : 3:* „Onze God is toch in den hemel"; en het *allerrolmaaktste gebed* in de aanspraak; waar duidelijk staat, dat God niet omnipraesent is, maar hierboven woont.

Die tegenwerping moeten wij helder onder de oogen zien, opdat het ons duidelijk worde, hoe beide waar is. (Cf. ook Catech., vr. 121.)

Ik begin met er op te wijzen, dat, *evengoed als er plaatsen in de Schrift zijn, die zeggen dat God in den hemel woont, er andere plaatsen zijn, die zeggen dat God niet in den hemel woont,* bijv. 1 Kon. 8 : 27. Zoo ook Jes. 66 : 1. Is een koning alleen op zijn troon of ook daar, waar zijn voetbank is? In die laatste plaats ligt tegelijkertijd de omnipraesentia; God is tegelijk èn in den hemel èn op de aarde. Zijne voeten rusten niet op een *stuk* van de aarde, maar *heel*

de aarde is de voetbank zijner voeten. In Jozua 2 : 11 blijkt bij de vreemde volken de overtuiging doorgedrongen, dat de God van Israel als zoodanig bestond. Daar was dus reeds destijds eene overtuiging, dat de God des hemels tegelijk op de aarde was. Nu waren bij de heidensche volken alle goden alleen op aarde. Geen wonder dus, dat in den 115den psalm, waar de tegenstelling juist gemaakt wordt met de afgoden der heidenen, gezegd wordt: „Onze God is toch in den hemel." Dat is *allerminst eene exclusiere uitdrukking*, maar het is dit: met de afgoden heeft „onze God" dit gemeen, dat zij beiden op aarde zijn, maar dit is de tegenstelling, dat *„onze God" niet beperkt is*, want Hij is toch in den hemel en doet juist al wat Hem behaagt.

Wat men bij de omnipraesentia Dei altoos verzuimd heeft, is in te dringen in de Schriftuurlijke voorstelling. Men bleef in algemeene termen hangen. Maar wij kunnen met de aanhaling der loci classici hier niet volstaan. De vraag is: *Hoe openbaart de Heilige Schrift ons de omnipraesentia Dei?*

Bij de beantwoording dezer vraag moet op twee gewichtige dingen worden gewezen. In de eerste plaats openbaart de Schrift ons den Heere als *wonende op de cherubs*, יֹשֵׁב הַכְּרוּבִים, niet met בְּ, maar transitief met het artikel geconstrueerd. En in de tweede plaats stelt ons de Schrift den Heere als *in Sion wonende* voor. De berg Sion is verkoren tot מוֹשַׁב מְנוּחָתוֹ, tot de woonplaats zijner ruste, alwaar Hij zetelt in het heilige der heiligen. Eene voorstelling, waarmee samenhangt, niet als nieuwe, maar als daaruit afgeleide voorstelling, het wonen van God in Christus en in het hart der geloovigen en ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ. Cf. Psalm 50 : 2 en 3; Jes. 37 : 16; 1 Sam. 4 : 4. Met de eerste voorstelling hangt deze andere weer saam, dat God op de wolken vaart, cf. Ps. 18 : 11 verbonden met de cherubs, en zonder de cherubs Psalm 50 : 3. Nah. 1 : 3 e. a. pll.

In Psalm 18 hebben wij eene breede teekening van de diepe verslagenheid, waarin David gevallen was. Totdat plotseling God opkomt met een onweder, waardoor de vijand verschrikt op de vlucht wordt gejaagd. In vs. 8—16 wordt het nederkomen van Jehova beschreven. En daarin zegt dan vs. 11, dat God nedervoer op een cherub.

In Psalm 50 : 3 vv. hebben wij dezelfde voorstelling van een storm en onweder, als den wagen Gods, waarin Hij gedacht wordt neder te dalen uit zijne woning, om op aarde zijne oordeelen uit te oefenen. Zoo ook in Nah. 1 : 3, waar des Heeren weg in wervelwind wordt voorgesteld. Deze plaatsen doelen op zoodanig een storm, dat heel de natuur verschrikt, wijl God zijne praesentie gevoelen doet in zijn afdalen tot deze aarde, niet op een gewoon onweder.

De voorstelling nu van den cherub en die van het wonen in Sion waren

twee voorstellingen, die voor het Israelietisch besef niet tegenover elkander stonden, maar veeleer in elkaer geschakeld lagen. Ziet het maar in Psalm 50, waar van God gezegd wordt, dat Hij in storm en onweder verschijnt uit Sion, de volkomenheid der schoonheid, met een stralenbundel van bliksemen.

Nu schijnt de *cherub eene plaats* aan te duiden, waar God praesens is; *wordt er dan toch localiter van God gesproken?* Dat zou met de omnipraesentia in strijd wezen. Laat ons zien.

De voorstelling der cherubs is in de Heilige Schrift niet constant. Gewoonlijk zijn het menschelijke gestalten, heel hoog, namelijk tien ellen, en met een breeden vleugelslag van vijf ellen. Wij vinden ze bij de oprichting van den tabernakel en van Salomo's tempel. Voorts in de profetieën van Ezechiël, en in de Apocalypse. Bij Ezechiël hebben ze een viervoudigen vorm van hoofd: stier, leeuw, arend en mensch. Voorts verschijnen ze daar met raderen. Dat wil niet zeggen, dat Ezechiël ons de cherubs als raderen afteekent, maar ze hadden raderen bij zich. Een soort hemelsche wielrijders dus; niet, dat zij op die wielen reden, maar het stond toch met hunne beweging in verband. Ook in de Openbaring worden zij „dieren" genoemd. De vier en twintig ouderlingen zijn de representanten van de uitverkorenen in den hemel, de vier dieren vertegenwoordigen de engelenwereld. Dat niet constante van het beeld, waaronder de cherubs ons geteekend worden, *is oorzaak, dat de meeste menschen, die niet nadenken, in de war raken.* Maar die moeilijkheid valt weg, zoodra men maar helder inziet, dat al deze voorstellingen, zoowel bij den tabernakel als in den tempel, zoowel bij Ezechiël als in de Openbaring, geen photografieën zijn, alsof nu de cherubs er werkelijk zoo uitzagen, maar moeten aangemerkt als symbolische figuren, *eene zinnebeeldige voorstelling.* Een cherub heeft geen lichaam, laat staan een menschelijk of viervoudig lichaam. Van vleugelen of raderen in eigenlijken zin is er geen sprake. Het is al zinnebeeldige voorstelling, die alleen dient om het wezen van den cherub uit te drukken. Nu hebben wij onszelf wel af te vragen, wat die figuren ons omtrent het wezen van den cherub zeggen. Maar altoos moeten wij daarbij bedenken, dat de cherub geen somatisch bestaan heeft, maar een geest is. *Het inwendig geestelijke moet uitwendig waarneembaar voor ons worden afgebeeld.* Als wij dit maar in het oog houden, dan is het niet alleen verklaarbaar, maar dan wordt het zelfs *heel natuurlijk, dat dezelfde cherub nu eens zoo, dan weer anders wordt geteekend.* Dat hangt er van af, of de Heere ons dit of dat van zulk een geestelijk wezen wil openbaren. Zoo bijvoorbeeld in den tabernakel is de hoofdzaak, dat de cherub de heiligheid Gods beschermt. Daar spreiden de immense vleugelen der cherubs als het ware een vorstelijk tapijt, dat er scheiding zij tusschen het zondige stof dezer aarde en de heiligheid van 'sHeeren voetdruk. Moet

daarentegen, gelijk bij Ezechiël, gewezen op de snelheid, waarmee zij het omnipraesente leven des Heeren op aarde indragen, dan komt de teekening der raderen. De vier koppen wijzen weer op de vier hoeken der aarde, ten teeken der omnipraesentia. Leeuw en stier teekenen ons de majesteit en kracht des Heeren. Telkens is er afwisseling, met de strekking om ons telkens ook iets anders te openbaren.

Wanneer zou nu het zeggen, dat God op de cherubs woont of vaart, bezwaar kunnen opleveren tegen de omnipraesentia Dei? Dàn alleen, als ik mij zoo'n cherub denk als een werkelijk menschelijk of dierlijk wezen, want dan natuurlijk ware God aan eenige plaats gebonden. Maar *nu de cherubs enkel een pneumatisch bestaan hebben, vervalt alle bezwaar.*

In de Heilige Schrift wordt dat wonen van God op zijne cherubs met tweeërlei in verband gebracht, nl. met de openbaring van *Gods heiligheid in de natuur* en met de openbaring van *Gods heiligheid in de genade.*

Waarin in de natuur? Door *Gods onweder* openbaart zich zijn toorn, in de verheven majesteit van den donder, dat reusachtig opzwellen van de dichte wolken met het plotseling uitschieten van het bliksemend licht. Daarom lezen wij in Psalm 18 : 11: „En Hij voer op een cherub en vloog enz.", omdat op die wijze in de natuur de toorn Gods en daardoor de heiligheid Gods openbaar wordt. Waarom komt hier nu die cherub bij? Ziet, als ik iemand, die in het slijk gevallen is, om zijne ondeugendheid een pak slaag wil toedienen, dan loop ik gevaar, mijn eigen hand vuil te maken. Dit is grof genomen hetzelfde als Gods aangrijpen van deze door de zonde bezoedelde aarde. Daarbij ontstaat de antinomie, dat Gods heilige hand door die bezoedeling bevlekt, besmet zou worden. En daarom treedt nu tusschen deze onreine aarde en den Heere, die in zijne majesteit verschijnt, de cherub op met zijne uitgespreide vleugelen, *om Gods heiligheid tegen elke besmettende aanraking te vrijwaren.*

Datzelfde vinden we nu in het rijk der genade. In het paradijs is de heiligheid Gods niet in tegenspraak met het leven van den mensch, en daarom rust zij zonder cherub in de woonstede des menschen. Maar zóo is de zonde niet gekomen, of de cherub treedt aanstònds tusschenbeiden om de heiligheid Gods te verweren tegen de zonde. Nu wordt in den tabernakel die zondige mensch weer met de heiligheid Gods in aanraking gebracht. Dat geschiedt door de verzoening, verzinnebeeld in de ark des verbonds met het verzoendeksel. Maar al is het, dat God nu naderen kan tot zijn volk, zoo kleeft er toch aan het verzoendeksel nog zonde. Zoo ontstaat ook hier weer antinomie. En daarom komt ook hier, gelijk bij het onweder, de cherub tusschenbeiden, om die antinomie op te heffen en voor het besef van het volk Gods *de heiligheid Gods onbevlekt te houden.* Vandaar de scheiding tusschen God en den hoogepriester.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

In de visioenen van Ezechiël vinden wij den tempel der toekomst, van het koninkrijk Gods, niet voor Israel alleen, maar voor heel het menschelijk geslacht. Ook daar zijn wel cherubs, maar met een geheel ander karakter. God zal nu zijne heiligheid met de snelheid der raderen naar alle hoeken der aarde heen bewegen en ze niet meer in zijn tempel alleen opsluiten.

Nu heeft God de Heere voorts nog gezegd, in Psalm 68 : 17; 132 : 13 en 14 e. a. pll., dat Hij in dat Sion, waar de cherubsvleugelen over het verzoendeksel waren uitgespreid, zijne מְנוּחָה had en dat Hij daar *onder zijn volk zou wonen*. Hoe hebben wij dit op te vatten? Wat wil dat zeggen: „Dezen berg heeft God begeerd tot zijne woning"?

Wij hebben hier te rekenen met den *intensiever graad van omnipraesentia*. God de Heere is onder alle volk en in alle natie met zijne adessentia. Maar die omnipraesentia, waardoor zijn פָּנִים ontdekt wordt en waardoor Hij een *creatuur* vóor zich krijgt, *waaraan Hij zijn leven kan meedeelen*, die spreidt Hij *eerst in Israel* ten toon. Dat volk vindt zijne *concentratie in den offerdienst op Sion*. Alleen in Sion, waaruit het Woord, de פָּנִים, des Heeren uitgaat, en waar het volk komt met zijn offer en *dus de verzoening plaatsgrijpt*, alleen daar kan de omnipraesentia Dei *eene gevoelde, gekende, bewuste en genoten omnipraesentia* worden. En hoe zegt nu de Heere zoo beslist: „Hier zal Ik wonen *in eeuwigheid*"? Wel, die gansche dienst op Sion is maar *type en symbool* van wat de *realiteit* zou wezen *in Christus*, die als de Middelaar door de unio aan de omnipraesentie haar absoluut intensief karakter verleenen zou. Vandaar, dat deze straks zeggen zal: „Breekt dezen tempel af", en dat niet in overdrachtelijken zin, want wel waarlijk was *Christus de tempel Gods*, waarin al de volheid Gods σωματικῶς woonde. En *nu Hij opgevaren is*, en zijne kerk op aarde heeft achtergelaten, nu *is die gemeente Sion, Salem geworden*. Want Christus woont in haar, en daardoor woont God zelf in haar midden: „Zoo anders de Geest Gods in ulieden woont"; en: „Gij wordt ook zelven gebouwd tot eene woonstede Gods in den Geest."

Van God wordt ook gezegd, dat Hij *in den hemel woont*. Hoe moet dat verstaan?

In den hemel zijn de niet gevallen engelen, en de volmaakt rechtvaardigen, en is na zijne hemelvaart de Christus. Als ik nu vraag, in welke subiecten de praesentia Dei zich het meest intensief kan openbaren, dan is het antwoord: in den Christus absoluut. Daarna in de gezaligde uitverkorenen, meer dan in de uitverkorenen hier op aarde, ook na hunne bekeering, omdat het wezen Gods hen eerst na den dood zonder eenige belemmering penetreert. En in de derde plaats in de engelen, die door genade zijn staande gebleven. Welnu, *omdat alzoo niet op aarde, maar in den hemel die subiecten zijn in wie de omniprae-*

sentia zich intensief op het machtigst openbaart, daarom kan men ook zeggen, dat God nergens zoozeer intensief is als in den hemel. Denken we ons, bij wijze van beeld, een hutje met een man en vrouw, en daarnaast een zwijnenstal. De man ligt op de knieën voor zijn God in aanbidding neder; het zwijn wentelt zich om in het slijk. Dan is immers de adessentia Dei veel meer intensief in dien bidder dan in het zwijn. De vorm en gestalte is er gansch anders. Welnu, zoo ook is de tegenstelling tusschen de aarde en den hemel. Ja, veel meer nog dan wij ons ergeren aan den stank in den zwijnenstal, ergert God zich aan de uitgieting van den stroom der ongerechtigheden hier op aarde. Maar daarboven is het zoo niet; integendeel, Gods praesentie komt daar heerlijk uit. En vandaar het volle recht, dat wij hebben om te zeggen, dat God in den hemel woont.

Ten slotte moeten wij nog een punt bespreken, dat niet rechtstreeks ons huidig onderwerp raakt, maar dat er toch mee saamhangt. *De omnipraesentia Dei is namelijk ook gemengd in de kwestie van de transsubstantiatie en consubstantiatie.* Feitelijk is in den ganschen strijd der Christelijke Kerk over het heilig avondmaal de belijdenis der omnipraesentia de *cardo quaestionis.*

Vraagt men, of God in de hostie aanwezig is, dan moet geantwoord: Natuurlijk; zeker is God in die hostie. Maar als ik tehuis een stuk brood eet, dan mag ik niet zeggen: Daar is God nu niet in. Want God is in alle brooden, niet maar met zijne kracht, maar met zijn wezen, omnipraesens totus in singulis. Maar dit beteekent natuurlijk niets voor de hostie, en dat bedoelen de Roomschen dan ook niet. Neen, maar volgens hen houdt de hostie op brood te wezen, en, heel exceptioneel, wordt ze feitelijk en werkelijk veranderd in het lichaam en bloed des Heeren. En omdat dit de drager is van de Godheid van Christus, daarom is God in dat brood. Hier schuilt de fout: *zeer zeker is er in de hostie praesentia Dei, maar alleen per adessentiam.* Doet men het nu voorkomen, alsof er in die hostie praesentia Dei zou zijn als in het *lichaam en bloed van Christus,* dan is er praesentia per unionem, per inhabitationem en per revelationem. Dan blijft het niet langer de algemeene omnipraesentia, die met het esse zelf gegeven is, maar *dan wordt het de meest intensieve praesentie.* En *waar kan die meest intensieve praesentie zich alleen openbaren?* Denken wij aan den regel, hierboven gegeven: Caecus in luce ambulat, sed non cum luce! De intensiever omnipraesentia Dei is *alleen mogelijk in het bewuste subiect,* dat van Gods natuur is en met God dies gemeenschap kan hebben, dat is in den Christus, in de engelen en in de menschen! Maar *in een stuk brood kan ze nooit wezen,* omdat dat geen bewust creatuur is en dus alle gemeenschap des levens met God mist, een obiect zonder subiect!

De Lutheranen hebben dat zoeken te redden door de leer van de consub-

stantiatie. Maar daardoor zeggen zij te veel en dientengevolge niets. Bedoelt men de gewone adessentia, die is ook in het brood en den wijn op mijne kamer. Bedoelt men den intensiever vorm, dan vermag ook de consubstantiatie ons niet uit te leggen, hoe die mogelijk is bij ander dan gelijksoortig en verwant leven. De *consubstantiatie is minder consequent dan de transsubstantiatie, maar beide zijn foutief.* Daarom hebben onze vaderen beide deze *afgodische voorstellingen* met kracht verworpen.

Dit is bij de omnipraesentia Dei de hoofdzaak. Met het licht, zoodra het zich terugtrekt, verdwijnen ook alle kleuren. Zoo is het ook met de omnipraesentia. Het is niet zoo, dat de dingen op zichzelf bestaan en eene eigen plaats hebben, en God zich nu naar die dingen toe beweegt. Neen, maar *door zijne omnipraesentia schenkt Hij praesentia en locaal bestaan aan alle dingen.* En trok God zijne hand van zijn schepsel af, dan zou alles uit wezen en ook alle locaal bestaan ware weg.

Wij gaan nu tot eene *geheel andere categorie* van virtutes Dei over, namelijk tot die, welke het *persoonlijk bestaan van God* raken, en wel datgene in God, wat *in ons ectypisch* bestaat als het *redelijke* en *zedelijke van ons wezen.*

Nu is zeker de uitdrukking, dat God een zedelijk wezen is, onjuist. Maar zoo bedoelen wij het ook niet. De zaak is deze, dat wij hier hebben *na te speuren, wat er in God archetypisch correspondeert met hetgeen in ons het intellectueel en ethisch leven uitmaakt,* het verstands- en wilsleven dus. Daarna komt dan nog eene derde categorie, die de relatiën raakt. Wij kennen niet alleen menschen, maar bijvoorbeeld vaders, broeders, onderdanen enz., waar eene relatie in uitgedrukt ligt. Zoo hebben wij bij God de souvereiniteit en de omnipotentia. Waarnaast dan nog aan de orde komt de afwering van God den Heere van de valsche denkvoorstellingen, in zijne veritas, immutabilitas, veracitas, bonitas etc.

We gaan dus nu eerst de persoonlijke categorie behandelen.

De intellectueele categorie.

Deze omvat wat men gemeenlijk noemt de sapientia en de omniscientia Dei. Hoewel deze virtus Dei in die twee onderscheidene vormen wordt vertolkt, zoo moeten wij niet vergeten, dat daarachter ligt het intellectueele bestaan van God, dit, dat Hij verstand heeft, en, om dat te kunnen hebben, zelfbewustzijn. Daarom vatte ik ze hier saam als virtutes intellectuales.

Wij gaan eerst handelen van het intellectueele bestaan zelf, het formeele als

zoodanig dus; om daarna te spreken over de sapientia; en eindelijk over de omniscientia.

Eerst dus de formeele kwestie.

De formeele vraag, of het bestaan van God al dan niet intellectueel is, staat zóo. Wij, menschen, hebben een verstandsleven. Is nu dat *verstandsleven alleen aan ons, menschen, eigen*, misschien ook aan de engelen, maar toch op zichzelf *slechts creatuurlijk bestaande*, en dus aan Gods eigen wezen vreemd? *Of wel, is het ectypisch, met zijn archetype in God?*

Onze Heidelbergsche Catechismus spreekt uit, dat het *verstandsleven ook behoort tot het geschapen zijn naar Gods beeld.* Tot dat beeld behoort niet alleen de iustitia originalis, maar *ook de sapientia originalis.* En ook *heel de Schrift stelt ons allerwege God den Heere voor als een denkend wezen.* Zij benoemt dat denken in God met geheel dezelfde woorden, waarmee het intellectueele leven in den mensch wordt aangeduid, nl. kennis, verstand, wetenschap, wijsheid. Evenzoo worden de woorden denken, gedachte, begrip, oordeel, onderzoek, in één woord die gansche reeks van woorden, die het intellectueele leven en zijne werking moeten aanduiden, uitgesproken van God. En God de Heere spreekt ze ook van Zichzelven uit.

Wat nu is dat intellectueele leven?

Uit de philosophie is bekend, dat het gansche probleem zich resumeert in de *antithese tusschen zijn en denken*, esse en cogitare. Zoolang nu iets enkel in het esse bestaat, blijft het ons vreemd. Eerst dan kunnen wij ons eene zaak assimileeren, wanneer wij ze in een denkvorm of voorstelling hebben omgezet. Wij hebben Japan noch China ooit gezien. Nochtans weten wij er veel van af. Want wij zijn in deze dagen van oorlog tusschen beide rijken, ook al drong geen kogel in ons in, ook al gaven wij geen enkelen Japannees de hand, ook al was er dus geene aanraking, veelvuldig bezig geweest om met ons verstandsleven gedachtebeeld en voorstelling van hen te vormen en aldus in hun leven in te leven. *Eerst door dat omzetten van het esse in een gedachtebeeld is er gemeenschap mogelijk.* Welnu, *het intellectueele bestaan*, het denkvermogen, is niets anders dan *het vermogen om het bestaande om te kunnen zetten in eene denkwereld. En dan eerst is ons denken zuiver, als die wereld in onze gedachten zuiver beantwoordt aan de wereld van het bestaande.* Brengen wij dit nu op God over, dan bestaat *voor God den Heere niet het bezwaar*, dat men bij ons vindt, dat wij het esse *niet zelf in zijn esse kunnen aanraken.* Want *Hij heeft adessentia in alle creatuur* en raakt dus alle creatuur in zijn esse aan. Gelijk Job het uitdrukt, dat in zijne hand de ziel is van al wat leeft en de geest van alle vleesch des menschen. Maar nu leert de Schrift er

bij, dat *in God ook is het cogitare.* Dat wil dan zeggen, dat *de dingen voor God* niet alleen *bestaan* in het esse, maar *ook in eene denkwereld.* Het esse is voor Hem aanwezig in zijne omnipraesentia, maar *ook is voor Hem praesent, in zijne cogitatio, de logische formule voor, de klare afbeelding van alle ding.*

Het ware *verkeerd, te spreken van een verstandsvermogen in God.* Dat is *eene kapitale fout.* Wat toch is een vermogen? Het is het bezitten van de mogelijkheid om iets te doen, maar zonder dat het daarom nog geschiedt. Ik heb het vermogen om Latijn te spreken, maar daarom gebruik ik het nog niet. Daar komt dus de *onderscheiding op tusschen potentia en actus.* Bij een mensch scheelt de denkwereld op zijn derde en op zijn vijftigste jaar hemelsbreed, niet omdat hij op zijn vijftigste jaar pas het denkvermogen zou gekregen hebben, maar omdat het toen ontwikkeld was. Daar is dus *progres en proces.* En dat juist is *bij God uitgesloten.* Er is niets in God potentia, wat niet tevens actu is. Elke voorstelling, die een proces of progres a potentia ad actum in God inbrengt, is *pantheïstisch.* Want dat is juist het kenmerk van het pantheïsme, dat het het proces van de menschelijke acties op God overbrengt. Neen, in het Absolute Wezen is het verschil tusschen potentia en actus weg. Als wij dus van het *intellectueel bestaan van God* den Heere spreken, dan is daar *niet mee bedoeld het vermogen om te kunnen denken, maar een eeuwig, absoluut in- en doordenken van alles.*

Nu staan voor ons het esse en het cogitare in antithese. Het esse is voor ons van het cogitare onderscheiden. En met uitzondering van een zeer enkel gebied, is het ons niet gegeven, de eenheid van die beide te vinden. Alleen op het gebied van de taal zijn wij er zeer na aan toe, de eenheid tusschen ψυχή en σῶμα te vinden; maar overigens zijn die beide voor ons gescheiden. *In God den Heere daarentegen is de simplicitas, niet het compositum.* Hij bestaat niet uit esse èn cogitare, maar *het esse in Hem is cogitare en het cogitare in Hem is esse.* Ook in de cogitatio is Hij de actus purissimus.

Waarop, zoo vragen we nu in de tweede plaats, *appliceeren wij ons intellectueel bestaan?* Antwoord: op twee objecten, nl. *op het ik* en *op het niet-ik.*

Passen wij onze cogitatio toe *op onszelf,* dan krijgt ons intellectueel bestaan den vorm van het *bewustzijn.* Dat is eene rijke, schoone gave, aan ons, menschen, gegeven: het intellectueel voor onszelf bestaan, dat is: *weten, dat wij weten.* Dit bewustzijn wordt wel door zelfkennis en door zelfonderzoek uitgebreid, opgeklaard en verhelderd, zoowel wat de ziel en haar werkingen als wat het lichaam en zijn werkingen betreft, maar alles wortelt toch in de conscientia nostri ipsorum, in ons zelfbewustzijn.

Ook bij God den Heere hebben wij alzoo in de eerste plaats te onderscheiden eene conscientia suimet ipsius, het *zelfbewustzijn Gods.* Maar ook hierbij

hebben wij op te merken, dat er een *actus purissimus* voor ons optreedt. Ook hier geen proces! Neen, God *ontwaakt niet tot dat zelfbewustzijn*, Hij *vermeerdert zijne zelfkennis niet allengskens*, zoodat Hij ten slotte tot de volkomen kennisse geraakt. Dat alles is pantheïsme. Het *zelfbewustzijn Gods is zonder toeneming of zonder wording, eeuwiglijk in zichzelf volkomen.* Er is niets in Gods wezen, dat God zelf niet altoos met alle klaarheid doorschouwt. God de Heere kan niet één enkel oogenblik iets van zijn eigen wezen voor Zichzelf verduisteren. Dat kunnen wij wel. Wij kunnen slaapmiddelen nemen, onszelf verstrooien, kortom ontkomen aan de bewustheid van onszelf. Maar dat is bij God uitgesloten. *God is om zoo te zeggen voor Zichzelf van glas*, en als ik het zoo mag uitdrukken, dan bestaat er voor Hem geen mogelijkheid om de volkomen transparantie van dat glas te verduisteren. *Zijne zelfkennis en zijn zelfbewustzijn zijn absoluut.*

En wat nu het tweede object aangaat, van het zelfbewustzijn afgescheiden is de *applicatie van het intellectueel bestaan op het niet-ik*, op den κόσμος. Die κόσμος heeft een esse, en God denkt aan dien κόσμος. Voor ons geldt daarbij, dat *wij eerst het bestaan van eene zaak waarnemen en ze ons daarna pogen in te denken*, dat wij *eerst het esse vinden en daarna de denkformule voor dat* esse. Maar *zoo* staat het *voor God den Heere niet.* In Psalm 139 : 16 lezen wij: „Al deze dingen waren in uw boek geschreven, de dagen als zij geformeerd zouden worden, toen nog geen van die was." Dat is natuurlijk eene figuurlijke spreekwijze, maar waarin toch dit ligt opgesloten, dat *de cognitio der dingen, die worden zouden, bij God was, eer zij werden of waren.* Wij moeten ons alzoo *het bewustzijn van God tegenover den* κόσμος altoos denken als *aan dien* κόσμος *praecalabel.* De κόσμος is niet als een vreemd obiect van buiten af aan God voorgelegd, maar Hij heeft hem zelf in het leven geroepen. En dat de κόσμος er is zooals hij is en logisch bestaat zooals hij bestaat, dat is alleen, omdat God hem eerst logisch alzoo gedacht heeft.

Wat nu, in de derde plaats, *de forma van het intellectueele leven betreft*, zoo is *bij ons* die forma van het denken *gebonden aan vaste wetten*, denkwetten genaamd. En in onderworpenheid aan die denkwetten vormen wij voorstellingen, begrippen, besluiten, oordeelen. Om tot kennis te geraken, moeten wij analytisch of inductief te werk gaan, daarna synthetisch of deductief. In één woord, de kennis is *bij ons niet het onmiddellijke, maar het product van eene denkactie*, welke verschillende stadiën doorloopt en onderworpen is aan vaste wetten. Dit alles intusschen moet van God afgeweerd blijven. *Overbrenging daarvan op God zou in Hem weer een processus cogitationis indragen*, en daarmee schuiven wij weer af op de lijn van het *pantheïsme.*

Wij weten ook wel, wat onmiddellijk denken is. Bijvoorbeeld, de actie van

onze *conscientie* plaatst naar aanleiding van eene of andere nieuwe zonde opeens, zonder eenig proces der gedachte, klaar en onafwijsbaar de herinnering van eene vorige zonde voor ons op den voorgrond. Van syllogisme is daarbij geen sprake. En toch hebben we aanstonds bij de herinnering van wat geschied is, in ons besef ook een oordeel daarover. *Dat besef van het onmiddellijke denken is ons dus niet geheel vreemd.* Ook het *genie* kent het uitnemend wel. Het geniale toch is juist dat onmiddellijk opspringen der beseffen zonder denkproces, zonder dat moeitevolle denken, dat niet ongelijk is aan het puren der bij in de bloemen, eer zij haar honig in de raat kan deponeeren. *Alle denken in God* nu is zulk een *onmiddellijk denken.* En bovendien *niet* een onmiddellijk denken *in successie, maar in totaliteit: semper omnia.* Wij, menschen, kunnen geen twee dingen tegelijk denken; op het oogenblik, dat wij eene som uitrekenen, kunnen wij geen philosophisch probleem uitwerken. Bij ons komt het eene na het andere; het eene verdringt het andere; er is een successus, eene reeks van a + b + c etc. Bij God is die successus niet; *daar is de kennis van alle ding eeuwiglijk en altoos tezamen in volkomenheid.* Bij alle deze dingen moeten wij het proces in het menschelijke van de majesteit Gods afweren, anders is het theïsme verbroken en het pantheïsme aanvaard. Daar is in God nooit een plekje duisternis, maar Hij is altoos in Zichzelf en over alle dingen het eeuwige, het absolute Licht!

Met opzet heb ik er telkens op gewezen, hoe er ook *in ons menschelijk bestaan Anklänge zijn van dat absolute bestaan van het intellect in God.* Hiermee in verband wijs ik ook nog op een aanknoopingspunt in het menschelijk wezen voor het praealabele van het denken aan het zijn, gelijk wij dat bij God vonden in Psalm 139 : 16. Het analogon daarvoor ligt op menschelijk terrein op *het gebied van de kunst.* Dat is juist het eigenaardige van den kunstenaar, dat hij eerst in zijn intellect (verbeeldingsleven) het ding gezien, gevoeld, gehad heeft, en pas daarna is het naar buiten gekomen. Dat heet dan ook het „scheppen" van de kunst: ποιεῖν, ποιητής. Is hier alzoo een *analogon tusschen het intellectueel bestaan van God en het onze,* dan is *dit laatste het ectype van het archetype in God en ligt in het analogon juist de band tusschen beide.* En daaruit nu volgt weer, dat al *die wetten in ons denken niets anders* zijn *dan het beheerscht worden van ons intellectueel bestaan door het intellectueel bestaan van God.* Wij moeten denken, niet vrij zooals wij willen, maar gebonden aan de logica, omdat God heerschappij over ons denken oefent, als het archetype over het ectypische in ons.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

De wijsheid Gods.

Voorop ga een *exegetisch* stuk, waarin wij vragen, welke de *beteekenis* zij van „wijsheid" en de onderscheidene synoniemen *in de Heilige Schrift.*

Onze *Sta'enoverzetters* zijn bij het overbrengen van de Hebreeuwsche en Grieksche woorden, die hier in aanmerking komen, *zeer onregelmatig te werk gegaan.* Dezelfde woorden in het oorspronkelijk worden op onderscheidene wijze vertaald; om slechts één voorbeeld te noemen: דַּעַת (van יָדַע) en de daarmee in den wortel saamhangende woorden worden nu eens door *„kennis"* en dan weer door *„wetenschap"* weergegeven. De Statenvertaling levert tot beoordeeling van deze materie dus geen voldoenden waarborg.

De woorden, die hier in aanmerking komen, zijn: *wetenschap, kennis, verstand, wijsheid* en *philosophie.* Eerst moeten wij de door de Heilige Schrift aan deze woorden gehechte beteekenis nagaan.

Vooral het woord *„wetenschap"* verdient onze aandacht. In den zin, waarin wij dat woord kennen, was het aan de toenmalige wereld ten eenenmale vreemd. Het doet soms ook uiterst wonderlijk aan, wanneer men in geschriften of op den kansel gezegden uit den Bijbel, die van „wetenschap" spreken, ziet of hoort toepassen op wat wij onder wetenschap verstaan. Vooral *door de mystieke richting* wordt van zulke uitspraken *gedurig misbruik gemaakt, om de wetenschap op de kaak te stellen.* Laat ons het onszelf diep inprenten, dat *zoo dikwijls wij in de Heilige Schrift van „wetenschap" lezen, wij niet te denken hebben aan wat wij wetenschap noemen, want daar heeft het niets mee uit te staan.*

„Wetenschap" is een woord, dat in de Heilige Schrift in hoofdzaak beteekent: *er weet van hebben, van iets afweten,* dat wil zeggen, als er een feit heeft plaatsgegrepen, *weten wat er geschied of gesproken is.* Iets, wat dus met onderzoekingen op wetenschappelijk terrein niets gemeen heeft. Dit zien wij bijvoorbeeld duidelijk uit Job 10 : 7: „Het is uwe wetenschap, dat ik niet goddeloos ben." D. w. z God weet er van af. Wij zouden eenvoudig zeggen: „Gij weet het." In Psalm 73 : 11 : „Zou er wetenschap zijn bij den Allerhoogste?" bewijst het parallellisme, dat we hier dezelfde beteekenis hebben. 1 Sam. 2 : 3: „De Heere is een God der wetenschappen." Hanna bedoelt in haar gebed niet over philologische, iuridische etc. wetenschappen te handelen. Maar dit is het: Als gij u hoog verheft en daden of woorden van hoovaardij pleegt en spreekt, dan blijft dat voor God niet verborgen, maar dan weet Hij het. Job 34 : 35 lezen wij, dat Job niet met wetenschap gesproken heeft. Dat wil niet zeggen, dat Job op een wetenschappelijk examen gedropen was, of dat hij niet genoeg gestudeerd had, maar dit: Job had over de dingen Gods gesproken, zonder van die dingen af te weten. Job 37 : 14—16 biedt eene uitspraak, die

schijnbaar iets nader komt aan de bij ons gangbare beteekenis. In vers 16 komt het woord „wetenschap" zelfs tweemaal voor. Maar als er staat, dat God volmaakt is in wetenschappen, dan kan dat natuurlijk niet beteekenen een resultaat van wetenschappelijke studie, maar het doelt op de wijsheid, waarmee God op alle dingen orde stelt, en op de kennis, die Hij van alle dingen heeft, om die orde te kunnen stellen. En het „Hebt gij wetenschap?" van vers 16 is parallel met het „Weet gij?" van vers 15. Psalm 94 : 10 is eene door de mystieken vaak misbruikte plaats: „Zou Hij, die de heidenen tuchtigt, niet straffen, Hij, die den mensch wetenschap leert?" Ziet, zoo zegt men, hier staat het nu zelf: allemaal gekheid, die boeken; colleges zijn niet noodig; God leert den mensch wetenschap, en dan pas wordt hij knap. Afgaande op de Hollandsche vertaling heeft men ook hier „wetenschap" gelijkgesteld met vrucht van studie. Maar het verband leert ons gansch wat anders. Door ons te straffen, door teleurstelling, verdriet, tegenspoed en moeite in het leven voedt God ons op, helpt Hij ons af van onze dwalingen, en leert Hij ons het rechte inzicht in de dingen. Het slaat dus op de opvoedende kracht van Gods voorzienig bestel in ons leven. Maleachi 2 : 7: „De lippen des priesters zullen de wetenschap bewaren." Hier hebben wij een overgang tot ons begrip, een doctrinair element. De priester heet een „engel", omdat hij van God den Heere gezonden is. Hij is besteld om de wet te onderwijzen, om de kennis der wet bij het volk te bewaren. „Wetenschap" komt dus hier de huidige beteekenis naderbij, maar toch altoos slechts in zeer beperkten zin.

In het Nieuwe Testament is *γνῶσις* evenals het Hebreeuwsche דַּעַת nu eens door „kennis", dan weer door „wetenschap" vertaald. Cf. bijv. Rom. 11 : 33 coll. 1 Cor. 13 : 2. Eénmaal komt voor „wetenschap" in het oorspronkelijk een ander woord voor, nl. *σύνεσις*, welk woord eene gansch andere beteekenis heeft dan *γνῶσις*.

In 1 Cor. 13 : 2 blijkt uit de saamvoeging met de „gave der profetie", dat ook met betrekking tot de „wetenschap" hier gehandeld wordt van die extraordinaire gaven, die God tot verrijking van de kennis der waarheid gegeven had. Wij hebben hier een *ἓν διὰ δυοῖν*: „de wetenschap *van* al de verborgenheden", die nu met de „profetie" gecoördineerd wordt. Dit doelt op de *γνῶσις*, die in de heidenwereld deels bestond, deels voorgewend werd. In de mysteria der heidenwereld werden allerlei stellingen voortgeplant, die men in het publiek niet dorst uitspreken. Zoo spreekt nu ook Paulus van verborgenheden, in vroeger eeuwen door God verborgen gehouden. Het is de tegenstelling tusschen de profetie, die in nevelen gehuld is, en de klare, rijke openbaring van Gods genade in Christus. Een van die mysteriën bijvoorbeeld, waar hij telkens op terugkomt, is, dat niet alleen Israel, maar ook de volken genoodigd worden

tot de bruiloft des Lams. Zoo dan wil Paulus hier niet zeggen: „Al had ik ook alle boeken gelezen en alle mysteriën onderzocht," want dat heeft met het geestelijk leven der liefde niets te maken. Maar dit is het: Alle geestelijke gaven, ook de gave om de verborgenheden te weten, baten niets, tenzij de liefde ze krone; alles moet een geestelijk karakter dragen.

2 Cor. 11 : 6: „En indien ik ook slecht ben in woorden, nochtans ben ik het niet in wetenschap." Reeds de tegenstelling toont, dat hier geen sprake is van door studie verkregen wetenschap, want die stelt juist in staat om de woorden goed te formuleeren. De zin is deze: Al is het, dat ik mij soms moeilijk in woorden uit kan drukken, aan de kennis van den weg der zaligheid hapert het mij niet.

1 Tim. 6 : 20: „ . . . een afkeer hebbende van de tegenstellingen der valschelijk genaamde wetenschap." Onder deze γνῶσις, zoo leert ons de kerkgeschiedenis, hebben wij het drijven der gnostieken te verstaan. En die zeiden niet, dat zij hunne stellingen hadden verworven in den weg van studie, maar volgens hen waren ze vrucht van openbaring. Deze valsche γνῶσις bestrijdende, stelt Paulus niet wetenschap tegenover geloof, maar de ware mystiek tegenover de valsche mystiek.

In Efez. 3 : 4 vinden wij het woord σύνεσις gebezigd en in de vertaling „wetenschap". Hier hebben wij, evenals zoo straks in Mal. 2 : 7, een overgang tot ons huidig begrip; συνιέναι is: een gegeven openbaring in mij opnemen en uit mijzelf reflecteeren; zóo in mij opnemen, dat ik ze versta en begrijp, opdat ik ze in dialectischen vorm aan anderen zou kunnen mededeelen.

Spr. 30 : 3: „Ik heb geen wijsheid geleerd noch de wetenschap der heiligen gekend." Ook deze plaats vereischt toelichting. Hier is sprake van de in de scholen der „wijzen" overgeleverde leerstof. De parallelle uitdrukking „wetenschap der heiligen" beteekent dus: de kennis, die door de geloovigen in de scholen der חֲכָמִים is opgedaan. Deze plaats kan er zoo licht toe verleiden om te denken aan de geestelijke kennis der genade, die in den kring der vromen alleen wordt gevonden. Maar die hier spreekt, acht zich minder dan de geleerde menschen. Hij zegt eerst in vers 2: „Ik heb geen menschenverstand". En dan met een climax: Ik ben ook vreemd gebleven aan de scholen der חָכְמָה; de kennis, die zij den mensch aanbrengt, is de mijne niet. Er is dus wel sprake van overgeleverde leerstof, maar 't heeft niets te maken met ons begrip van wetenschap.

„Verstand" wordt in de Heilige Schrift in het Hebreeuwsch uitgedrukt door בִּינָה en door תְּבוּנָה, in het Grieksch door νοῦς, σύνεσις en διανοία. Waar σύνεσις staat, daar hebben wij dezelfde beteekenis als in Efez. 3 : 4. Bij eene nieuwe vertaling moet eenzelfde woord gebezigd worden.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

De Hebreeuwsche woorden hebben in de Heilige Schrift feitelijk dezelfde beteekenis als „wijsheid". Alleen met dit onderscheid, dat „wijsheid" is het inzicht in het ware bestel der dingen, בִּינָה en תְּבוּנָה daarentegen de actieve applicatie van dat inzicht.

Psalm 136 : 5 coll. Psalm 104 : 24. Op de eene plaats heeft God zijn creatuur gemaakt met „verstand", op de andere met „wijsheid".

Jer. 10 : 12 worden beide termen in een parallellisme voor eenzelfde zaak gebezigd. Evenzoo Jer. 51 : 15. Wel blijken dus in de Heilige Schrift deze beide begrippen, niet uiteenloopend, maar bijna identisch te zijn. Wij zien dan ook, dat in 1 Kon. 3 : 11 vv. de woorden door elkander gebezigd worden. Terwijl in Exod. 31 : 3 en Deut. 4 : 6 wijsheid en verstand saamgevoegd zijn ten opzichte van hetzelfde object.

Intusschen dienen wij er op te letten, dat ons spraakgebruik „verstand" in tweeërlei zin bezigt, òf als *het vermogen* in den mensch: „Hij heeft een helder verstand"; òf als het *effect van dat vermogen:* „God heeft de wereld met verstand gemaakt"; „er spreekt uit dit of dat veel verstand"; „veel verstand van iets hebben". In de Heilige Schrift *nu bedoelen* בִּינָה en תְּבוּנָה *nooit het vermogen zelf, maar altoos de uitwerking van dat vermogen.* Evenzoo in het Nieuwe Testament. Wijsheid is het plan en bestel in objectieven zin; verstand het met juistheid naar dat bestel wandelen. Gelijk het de wijsheid van den architect is, dat hij een goed bouwplan projecteert, maar zijn בִּינָה en תְּבוּנָה, dat hij naar dat plan in juiste lijnen en evenredigheden zijn bouw weet op te trekken,

Eer wij er nu toe overgaan, om de Heilige Schrift te ondervragen aangaande de „wijsheid" zelve, moeten wij in het algemeen indringen in de tegenstelling tusschen „wijsheid" en „kennis, die door studie verworven wordt". Wij kunnen die tegenstelling niet korter formuleeren dan aldus: wijsheid is ter formatie, en kennis is ter informatie. Thans kunnen we deze tegenstelling pas behandelen; tevoren niet, want de Schrift kent, gelijk wij zagen, ons „wetenschap" niet. In onze taal daarentegen staan tegenover elkander „weten", „wetenschap", en „wijs zijn", „wijsheid". „Weten" geldt altoos een bestaand object. Spreken wij van „wetenschap", dan doelen wij op kennis van het bestaande. Er doet zich iets aan ons voor, een berg, een mensch, een gebeurtenis, een boek, wat niet al, in 't kort, een bestaand object. Daar staan wij eerst vreemd tegenover. Wij zoeken het echter te begrijpen. Wij willen er alles van weten. Daartoe gaan wij het onderzoeken. Wat is onderzoeken? Onderzoeken is: iets, dat wij weten, dat bestaat, maar niet kennen, trachten tot ons eigendom te maken. In „onderzoeken", „ondervragen" heeft „onder"

de beteekenis, dat wij te doen hebben met een bepaald obiect, dat wij aan ons „ik" willen onderwerpen. „Weten" is dus: *de schuilende waarheid vinden, en om die te vinden, zoeken* Wij gaan dus *uit op informaties.* Wij gaan informeeren. Informeeren is niet maar bloot een puren, maar een puren, *met het bepaalde doel om tot eene actie te komen.* Naar onderscheidene jongens informeer ik met het bepaalde doel om een goeden klerk op mijn kantoor te krijgen. Welnu, in dit begrip van weten ligt de weg aangewezen tot de tegenstelling, die wij noodig hebben om te komen tot het rechte verstand van het begrip wijsheid. „*Weten*" is dan: het *informeeren naar eene zaak,* naar haar doel, bestaan, wezen, kwaliteiten enz. enz. En „*wijsheid*" is daartegenover dan: de kennis, die ik noodig heb *om een nog niet bestaand obiect te formeeren.* Het „weten" en het „wijs zijn" staan dus daarin tegenover elkander, dat *het weten zoekt, de wijsheid schept.* De wetenschap vindt het geschapene, maar zoekt er achter te komen, informeert; de wijsheid zoekt niet, maar schept, formeert. Om ze gemakkelijk te kunnen onthouden, formuleeren wij dus de tegenstelling aldus: wetenschap is ter informatie, wijsheid ter formatie.

Ook hier hebben wij te vragen naar de verhouding van *archetype* en *ectype.* Het *weten ter informatie bestaat niet archetypisch;* in God is dat niet; en waar de Heilige Schrift aan God daden ter informatie toeschrijft, daar hebben wij met een *anthropomorphisme* te doen. Zoo bijv. Job 13 : 9: „Zal het goed zijn, als Hij u zal onderzoeken?" Dan schijnt het, alsof God de Heere een onderzoek moet komen instellen. Maar dat kan uit den aard der zaak niet anders dan eene anthropomorphistische voorstelling zijn. Want God weet wel, wat wij heimelijk uitvoeren; dat leeren ons wel beide Schrift en conscientie. Zulke uitdrukkingen mogen wij niet letterlijk opvatten; 't zijn zegswijzen, aan ons menschelijk leven ontleend. „*Weten*", *ter informatie,* is dus *vrucht van menschelijke beperktheid,* aan het menschelijk wezen eigen en er onafscheidelijk mee verbonden. En er is *geen archetype voor in God.*

Maar *heel anders* staat het met het begrip van *„wijsheid", ter formatie.* Daar hebben wij wel met een archetypisch en ectypisch begrip te doen. Dat liet zich reeds vermoeden uit de tegenstelling tusschen informeeren en formeeren. Wij voelen hier aanstonds, dat *in God,* als den Schepper van het heelal, *de wijsheid oorspronkelijk* en in haar volle, klare beteekenis wordt gevonden, in den mensch daarentegen slechts in afgeleiden vorm en in beperkte mate.

Zoo dan verstaan wij ook wat de wijsheid in God is. Dat is *die kennisse Gods, die Hem bekwaamt om het heelal zoo te scheppen, te ordenen, in stand te houden en te besturen, dat het aan zijn doel beantwoordt en alle schikkingen daarin met volkomen juistheid getroffen zijn.* De wijsheid gaat dus aan

de schepping vooraf. Zij is er eerst. Eerst is er het bestel en inzicht. Eerst worden de wetten vastgesteld, waaraan alles zal gehoorzamen, de ordinantiën, die voor alle ding gelden zullen. En eerst daarna, overeenkomstig dat in Gods wijsheid bestaande bestek des Eeuwigen, wordt alle ding in het leven geroepen in de schepping. Zoodat blijkt: *de wijsheid is kennisse ter formatie.*

Welk doel die wijsheid zich voorts kiezen zal, wordt bepaald door Hem, wiens de wijsheid is. God heeft de wereld niet in het leven geroepen om die wereld gelukkig te maken, want velerlei schepsel is ongelukkig, en dus zou God zijn doel gemist hebben. Neen, het doel kon alleen liggen in hetgeen bestond, eer de κόσμος bestond, namelijk in God zelven. *De wijsheid kon zich niet richten op hetgeen nog niet bestond.* Het geluk van Gods uitverkorenen is altoos slechts afgeleid. Maar het doel, waarop de wijsheid Gods zich richtte, was niet dat geluk, maar was: *de in God inwonende macht in eene wereld buiten Hem, als spiegelbeeld van Hemzelven, tot Hem verheerlijkende δόξα uit te werpen.*

Wanneer wij nu, op dat standpunt ons plaatsend, door wetenschap, ter informatie, indringen in die aldus geschapen en door God in het leven geroepen wereld, en wij dringen er in, met een microscoop en allerlei andere hulpmiddelen gewapend, zoo ver en zoo diep als wij maar kunnen, dan zal zich telkens en telkens weer een nieuwe schat van wijsheid voor ons ontsluiten. En dan staat Gods schepsel verbaasd. Men is veeltijds gewoon, daartoe te wijzen op het menschelijk oog; en metterdaad is het oog een onovertroffen samenstel van wijsheid. Maar hetzelfde geldt van onze tanden. Ook een tand ontsluit, hoe schijnbaar nietig en onbeduidend ook, voor onze verbaasde beschouwing eene wereld van wonderen met tal van processen en acties. Als ons oog daar maar voor opengaat, dan is hier reeds stof tot eeuwige aanbidding te over! Hoe fijn, zoo'n tand niet te snijden, maar uit het vleesch te laten opkomen. En dan die hardheid, waar een onnoemelijk aantal processen toe noodig geweest zijn! *In al deze détails nu dringen wij per viam informationis in. En daarom is het voor ons wetenschap. Maar bij God den Heere was van dat alles het plan aanwezig vóór de realiseering;* daar was dus *kennis ter formatie;* en dat niet stuksgewijze, maar het plan bestond in God in al zijne grootheid en schittering tot in zijne infinitesimale kleinheden, als met één tooverslag besteld, als aus einem Guss gegoten. In het paradijs werd het lichaam van Adam niet toebereid, eerst de voeten, dan de armen enz., om later alles in elkander te passen, neen, maar door één machtwoord was heel dat lichaam gereed, en niet alleen het lichaam van Adam, maar alle lichamen van alle millioenen maal millioenen menschen waren meegegeven in dat ééne lichaam, en dat niet als model, maar als uitgangspunt, dat strekt tot in onze

haren toe. Dat hing natuurlijk weer saam met voeding, lucht, licht enz. enz., zoodat deze aarde, schoon niet meteorologisch, toch geestelijk, middelpunt moest wezen van het heelal. Kortom, gansch de schepping lag, tegelijk met het plan voor den mensch, in dat éene bestek en bestel mee opgesloten.

Nu is dat bestel en die wijsheid Gods (*die geen vrucht is van peinzen of nadenken, want dat is in God niet*), met éene wilsdaad Gods gerealiseerd in het heelal, in alle kwaliteiten en kwantiteiten, volkomen en geheel. Die wijsheid Gods is dus *adaequaat aan den geheelen logischen inhoud van het heelal*. Wijl nu die wijsheid Gods gericht was op het doel om Zichzelven in die schepping te verheerlijken, zoo gevoelt men, dat zij niet in God eene willekeurige wijsheid was, maar eene *uit zijn wezen opkomende wijsheid*. Bij ons is de kennis altijd tot op zekere hoogte willekeurig. De een doet aan botanie, de ander aan zoölogie, maar betrekkelijk had het ook andersom kunnen wezen. Maar zoo is het bij God niet. Hij had niet ook wel eens niet die wijsheid kunnen hebben, noch ook ze in tegenovergestelde richting kunnen laten werken. Zijn eigen Goddelijk wezen is het, dat in die wijsheid inwerkt. Vandaar, dat de Heilige Schrift ons leert, dat *God zelf de Wijsheid is, dat die Wijsheid als het eeuwige Woord bij God en zelf God is*. En heet dat eeuwige Woord bij Johannes juist daarom de Logos, omdat het datgene is, wat tot formatie geleid heeft, dan kan ik ook den achtergrond van dat Woord nemen, en dat is de Wijsheid. Vandaar, dat *in Job 28 en in Spreuken 8 die Wijsheid als persoon optreedt, evenals het Woord in Johannes 1*, waarvan zij de achtergrond is. Spreuken 8 : 12 lezen wij: „Ik, Wijsheid, woon bij de kloekzinnigheid," enz. De rijke beteekenis van deze uitspraken kunnen wij thans verstaan. Het „Ik" in dit 12de vers is de nota stringens et necessaria personalitatis. Waar geen persoon is, daar is geen ik. Vers 14: „Raad en het wezen zijn mijne; Ik ben het verstand; mijne is de sterkte." D. w. z. het bestek (raad) en de realiseering van het bestek (wezen) zijn van Mij. Opmerkelijke uitspraak: Ik ben — niet: Ik heb — het verstand. Vers 22: „De Heere bezat Mij in het beginsel zijns wegs", d. i. waar God zijn weg begon te nemen. Die weg ontstaat, waar de inblijvende werken Gods overgaan in de opera exeuntia. De „weg" Gods is dan de lijn, waarlangs de opera exeuntia zich hebben voort te bewegen. „De Heere bezat Mij vóór zijne werken"; hierin ligt het „ter formatie"! „Ik ben van eeuwigheid af gezalfd geweest", enz. Niet, dat er eerst eene stof is geschapen en daarna de wijsheid in die stof kwam, om ze te ordenen. Neen, niet in den tijd, niet van de schepping af, maar „als de afgronden nog niet waren, aleer de bergen ingevest waren, was Ik geboren. God had den aanvang van de stofjes der wereld nog niet gemaakt." Vers 30 vv. „Toen enz." De wereld van Gods aardrijk bestond, als ik mij zoo mag uitdrukken, alleen in

Gods verbeelding. Toen reeds, in die wereld, die van eeuwigheid bij God was, was het menschenkind het centrum, waaromheen die verbeelding zich bewoog. En in die wereld, die alzoo eeuwiglijk bij God was, speelde de persoonlijke Wijsheid, de Tweede Persoon, die het Woord werd, toen de scheppingsure kwam, want toen werd de Wijsheid uitgesproken en daardoor ontstond het heelal.

Datzelfde vinden wij in Job 28 : 20—27, ofschoon niet zoo duidelijk en in korter vorm. Vers 27: „Toen zag Hij Haar," namelijk de Wijsheid, het bestek waar Hij naar werkte, en Hij realiseerde die Wijsheid nu. Hij ordende en schikte ze. En na dat alles geschapen te hebben, liet Hij nu die schepping niet aan zichzelve over, maar „ook doorzocht Hij ze", om te zien of alles aan zijn plan beantwoordde. In vers 28 lezen wij van den mensch, als causa secunda op aarde, dat tot hem gezegd is: „De vreeze des Heeren is de wijsheid."

Die Wijsheid nu, van Spr. 8 en Job 28, is de archetypische wijsheid, de alwijsheid, de absolute sapientia. Dienovereenkomstig luidt het in Psalm 104 : 24, Jerem. 10 : 12 en 51 : 15, dat God door wijsheid de wereld geschapen heeft.

Ik kom nu tot *de ectypische wijsheid bij den mensch.* Belangrijke plaatsen zijn *Spr. 1 : 7, 9 : 10 en Psalm 111 : 10:* „De vreeze des Heeren is het beginsel der wijsheid (wetenschap)." Geen Schriftwoord is bijkans zoo weinig helder doorzien als deze uitspraak. Vooral in de laatste twintig of dertig jaren, na de actie der Christelijke scholen, heeft men ze zóo verstaan: de studie moet geheiligd worden door een vroom leven en gebed, en dan zal men in zijne studiën vorderen. Maar zóo opgevat, is niet in te zien, welk verband er tusschen die beide bestaat. Het is daarom van aanbelang, de beteekenis dezer veelzeggende uitspraken eenigszins dieper op te vatten.

Daartoe moeten wij de ectypische tegenover de archetypische wijsheid stellen. In de archetypische wijsheid, zoo zagen wij, hebben we het tot formeering capabele denken. Niet, dat alle plan wijs zou wezen, waarnaar iets geformeerd wordt. Natuurlijk niet. Ziet het maar aan onze vele mislukte bouwwerken, bijvoorbeeld de inzakkingen bij viaducten! Maar wel moet al wat wijs is een doel hebben en dat doel ook uitwerken. De wijsheid Gods werkt straks zijne daden, waardoor Hij de voortreffelijkheid van zijn eigen wezen voor Zich objectiveert in eene uiterlijke wereld. Overal, zoowel horizontaal in den stand als verticaal in het historisch verloop, vinden wij een volkomen juist passen van de middelen bij het doel. Juist in het in elkander passen van het eene deel van het organisch geheel en het andere; in het overeenkomen van de wetten, die dat geheel beheerschen, met de objecten, die er door beheerscht worden; en ook in het in elkander passen van de momenten van het historisch verloop; in dit alles realiseert zich de wijsheid Gods.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Wat is nu de ectypische wijsheid? De ectypische wijsheid is in het creatuurlijk wezen, en wel in het bewuste creatuur, hetzij engel, hetzij mensch. Voor de wijsheid van een engel, cf. 2 Sam. 14 : 20: „Doch mijn heer is wijs, naar de wijsheid van een engel Gods"; voor die van een mensch vindt men de voorbeelden passim. *Is die ectypische wijsheid nu ook om te formeeren? Ja en neen. Ja bijvoorbeeld in het verbeeldingsleven in de kunst.* Dat is juist het onderscheidend karakter van het aesthetische leven. In den kunstenaar rijzen ongemerkt en vanzelf de beelden op, en dat opkomende wordt geobiectiveerd. Onderzoekt men het daarna, dan vindt men allerlei relatiën, die de kunstenaar zelf zich tevoren niet bewust was. Op dit terrein geldt dus van de aesthetische wijsheid bepaald, dat zij is wijsheid ter formeering. Intusschen, dit „wijze" in den mensch wordt zelden „wijsheid" genoemd. Wel wordt daarentegen „wijs" gebezigd van de *levenskunst.* Er zijn menschen, die de kunst om te leven niet verstaan. Ze zijn altoos in de war, komen niet vooruit, struikelen gedurig. Anderen daarentegen doen alles handig en practisch, komen met weinig moeite verder en ontgaan een zee van verdrietelijkheden. Dit nu, op een eenigszins hooger terrein toegepast, noemen wij wel „wijsheid". We noemen iemand van de laatste soort „een wijs mensch" (niet „een wijs man"), en toch kan het zeer wel wezen, dat zulk een „wijs" mensch niet eens kan lezen. Vooral bij schippers merkt men dat op (zeemanskunst); zoo bij anderen, die goed met de beesten of ook met werkvolk om kunnen gaan. Dat heeft *met geleerdheid niets te maken. Salomo* ontvangt van God wijsheid, dat wil niet zeggen allerlei boekengeleerdheid, maar de *regeerkunst,* de *rechterskunst;* zonder berekening, zonder overleg vat en doorziet hij de dingen. Natuurlijk is hierbij niet uitgesloten, dat die wijsheid bij de uitvoering of uitspreking ook gepaard kan gaan met de studie. Alleen maar, *door studie is die wijsheid niet te verkrijgen.* Zonder die wijsheid blijft men bij alle studie toch een onhandige sukkel.

De mensch is een mikrokosmos. Staande in het middelpunt van het leven, als orgaan van dat leven, is hij *aan al wat hem omringt verwant.* Nu behoeven wij toch als Nederlanders de Nederlandsche karaktertrekken niet te gaan bestudeeren, om dan te weten, hoe wij wezen moeten. Dat weten wij vanzelf en dat zijn wij vanzelf, omdat wij in organisch verband met dat Nederlandsche leven staan. Datzelfde geldt ten opzichte van de wereld, die ons omringt. *Stond het goed met ons, dan behoefden wij nooit onszelf de moeite te geven om te studeeren.* In den hemel, in het leven der heerlijkheid, zal de kennis van den mensch, niet alleen van God en van zichzelven, maar ook van de wereld volkomen wezen, niet gelijk thans slechts ἐκ μέρους. Dan is de kennis met het leven zelf gegeven. Als iemand sterft, neemt hij geen boeken mede. Bij de wederkomst des Heeren gaan zelfs alle boeken weg. Er is in den hemel geen

bibliotheek denkbaar. In het paradijs werd aan Adam geen studie opgelegd. Hij kende met zijn levensbesef de wereld om zich heen vanzelf. Denkt maar aan het noemen der dieren. Maar door de zonde wordt het verstand verduisterd. Wil dat zeggen, dat wij niet meer leeren kunnen? Welneen; er zijn goddelooze menschen, die toch „vreeselijk knap" zijn, en vele vromen zijn „uiterst dom". Wel is waar is tot op zekere hoogte ook het vermogen om discursief te denken verzwakt. Maar dat is het toch niet. *De eigenlijke verduistering ligt in de „wijsheid", niet zoozeer in de studie.* De mensch, die wijs was, is nu dwaas geworden. De Spreuken en alle chokmatische geschriften stellen dat „dwaas" en „wijs" gedurig tegenover elkander. Cf. ook de gelijkenis van den Heere Jezus omtrent de wijze en dwaze maagden. Dat waren geen intelligente meisjes en meisjes zonder studie. Neen, maar bij de wijze maagden wel en bij de dwaze niet was het κάλυμμα van het levensbesef opgeheven.

Had de zonde doorgewerkt, zonder de stuiting der gratia communis, dan zou die ectypische wijsheid geheel weg zijn. Maar juist die gemeene gratie maakte, dat de mensch geen duivel, dat de verduistering niet absoluut werd. Daarom is de ectypische wijsheid *nu nog bij den mensch aanwezig, maar in zeer gebrekkigen vorm.* En het is dit gebrek, als *straf voor de zonde ons opgelegd, dat ons noopt om wat wij aan inzicht te kort komen, in te halen door studie.* Vandaar, dat de studie altoos het drukkende van eene straf op de zonde met zich brengt. Een schoolkind op de banken voelt het zelfs, dat het wel prettig is om vooruit te komen, maar dat het leeren toch een moeten is; vandaar het lokken der vacanties. Dwaas is het, tot zoo'n kind te zeggen: „Je moest eigenlijk graag willen leeren."

Daar nu die wijsheid eene genadegave Gods is, is zij zeer ongelijk verdeeld, naar het bestel namelijk van die, immers vrijmachtige, genade. Vandaar, dat de Japanneezen meer wijsheid hebben dan de Chineezen. Het is er mee als met het oog; dat van den een is sterk, dat van den ander zwak. De een heeft zich op niets te verheffen, de ander heeft over niets te klagen. Maar vanzelf maakt het grootelijks onderscheid in het leven.

Die *wijsheid nu doet het levensbesef werken in verband met de wereld om ons heen,* en waar die organische verwantschap trekt, daar werkt alles veel gemakkelijker. De wijsheid is geen soort tinctuur, die ons ingedruppeld wordt, maar een doen voelen van het leven, door die organische verwantschap. Daardoor kunnen wij indringen in de realiteit van het leven. Doordat wij weer aangespannen staan aan 's levens wagen, kunnen wij makkelijker trekken. De chokma sluit altoos aan aan de natuur. De chokma is in het minst niet een soort van mysterie, maar een indringen in het natuurlijke leven, waarvoor de

gave aanwezig is. Nu is van heel dat natuurlijke leven om ons heen, altegader takken van één stam, God de Heere de wortel. Hij heeft in zijn bestel dat leven alzoo geordineerd. Dientengevolge moest de zonde wel, door eene breuk tusschen God en den mensch te slaan, den zondaar van het leven om hem heen vervreemden. Maar ook omgekeerd, nu de genade die werking stuit, nu *is het* uit den aard der zaak *het weer aansluiten aan God, waardoor het levensbesef der verwantschap met dat leven weer oplevft.* En daarom ligt nu *in de vreeze des Heeren het beginsel van het herstellen van dat verband, dat is het beginsel van de wijsheid.*

Beter dan bij een enkel persoon komt dit uit bij de onderscheidene volken en ook bij een enkel volk in zijne verschillende perioden. *Vooral* zien wij het in het leven der *menschheid na Christus.* Dat staat in sociale, politieke en nationale wijsheid bergenhoog boven het leven der oudheid. Met de komst van den Christus werd een geheel nieuw element in den schoot der menschheid ingedragen; vandaar, dat in Europa een handjevol menschen heel de wereld wist te beheerschen. Als wij hierop letten, zullen wij de zaak goed verstaan. *Door de Christelijke belijdenis kwam er weer aansluiting aan God.* De werking der zonde wierd dermate door de genade gestuit, dat er werkelijk *wijsheid kwam voor dwaasheid.* En ook omgekeerd, wordt de vreeze des Heeren verlaten, dan komt er in plaats van menschelijke wijsheid niets dan menschelijke dwaasheid; cf. de exploiten van de tweede helft onzer eeuw. Juist daarentegen in die beide landen, die nu nog het machtigst zijn, brak de reformatie het zuiverst door. In Engeland is Gladstone, het hoofd der liberale partij, een oprecht Christusbelijder; in Duitschland, daargelaten de vraag, of nu al zijne daden goed waren, wil de keizer de vreeze des Heeren handhaven.

In de Heilige Schrift wordt over die ectypische wijsheid het eerst gesproken *bij het bouwen van den tabernakel,* in Exod. 28 : 3; 31 : 3 en 6; 35 : 26, 31 en 35; 36 : 1 en 2. God gaf aan Bezaleël en Aholiab en aan alle mannen en vrouwen, die met hen meewerkten, „wijsheid". Dat was geen studiezaak, geen geleerdheid, maar *eene zaak van kunst, vindingrijkheid.* Zeer zeker kleeft er aan bedrijf en ambacht ook wel studie; een fabrikaat steunt ook wel op kennis van chemie enz.; maar de rijkdom der productie hangt toch af van de door God verleende wijsheid. Lag niet Europa's zwaartepunt in ons volk tijdens het weer opbloeien van het Calvinisme? Brengen niet de hedendaagsche schrijvers den bloei der Amerikaansche industrie terug tot eene Hollandsche origine? En hangt dat alles weer niet saam met de strenge vreeze des Heeren, die destijds op onze erve het leven beheerschte?

In Deut. 34 : 9 wordt van *Jozua* getuigd, dat hij „vol was van den Geest der wijsheid". Dat zeggen doelt niet op talenkennis of zoo iets, maar *op de*

regeer- en speciaal op de rechtkunst, metterdaad de kunst, die de „generaal" Jozua noodig had. Zeker, de militaire kunst wordt wel geholpen door studie. Maar toch, Napoleon kreeg voor die kunst geen academische opleiding. De lieden van den vrijheidsoorlog in Amerika hebben daar niet expres voor op studie gelegen. Dat alles is ook „wijsheid".

Zoo ook, als er in de Schrift sprake is van de *„wijsheid der Egyptenaren"*, dan moeten wij *niet denken aan de philosophische scholen.* Die zijn van veel later dagteekening. Denkt aan de mysteriën, het orakel van Delphi etc. in Griekenland. Wat hebben wij hier onder „wijsheid" te verstaan? Reeds gaf ik hierboven het antwoord. Ziet, oorspronkelijk, in het paradijs, was het leven van den mensch geheel sympathetisch met den hem omringenden κόσμος. Er bestond tusschen beide levensaffiniteit. Door de zonde is deze sympathie verbroken. Maar niet zóo, dat ze geheel en op eenmaal ophield. Integendeel, eerst langzaam verminderde zij. *De algemeene genade stuitte dezen afnemenden gang der levenssympathie. Voorzoover nu de volken, ook zonder het licht der bijzondere genade te ontvangen, toch bleven drijven op die algemeene genade, en door haar uit de levenssympathie met den hen omringenden κόσμος de natuur,* de starren, de dieren, de planten, het licht, den regen, den donder enz., *verstonden, voorzoover hadden ze ook zonder studie töch nog veelijds eene groote mate van „wijsheid".*

Gij kent de opmerkelijke uitspraak van *Spr. 12 : 10:* „De rechtvaardige kent het leven van zijn beest". Deze tekst is meer dan eenige andere geschikt om ons de levenssympathie, waarvan zooeven sprake was, te doen verstaan. De rechtvaardige is hij, die de vreeze Gods heeft. Haalde die de kennis van het leven zijner dieren uit de Schrift? Heeft hij de zoölogie bestudeerd? Neen. Maar hij kent zijn beest *uit kracht van die levenssympathie.* Datzelfde geldt natuurlijk van de plantenwereld. Vandaar de groote beteekenis van het botanische leven voor die oude volken en de rijke kennis van der planten genezende kracht, die geen vrucht is van studie, maar van omgang met de natuur. Vandaar ook het sterke leven dier volken met de starrenwereld. „Heft uwe oogen op omhoog, en ziet, wie deze dingen geschapen heeft," zegt de Schrift; en och, van de honderd Amsterdammers zijn er geen twee, die het ooit doen. Welk een wondere weerkennis treft ge bij die oorspronkelijke volken aan, waar de „voorspellingen" onzer dagen niets mee te maken hebben. Wat bij ons vrucht is van studie, was bij hen gevolg van levenssympathie. Nu, dat alles is „wijsheid".

Deze levenssympathie en wijsheid nu was het sterkst bij de oudste volken en nam successievelijk af, hetgeen gepaard ging met een losser worden van den band met de natuur. *Later* nu had men *alles maar van hooren zeggen;* de

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

„wijsheid" ging *van de vaders op de kinderen* over. De „wijsheid" werd straks in kleiner kring onderwezen. *Totdat eindelijk de priesters al die traditioneele „wijsheid" bijeenzamelden* en in hunne *chokmatische scholen* van geslacht aan geslacht overleverden. *Van zoodanigen aard* was ook de *„wijsheid der Egyptenaren"*.

Van Bezaleël en Aholiab spraken we reeds. Ook hier is geen sprake van discursief denken of van den weg der analyse, maar van den kunstzin, die op het veld onzer verbeelding van binnen uit ons opwerkt. Zoo ook bij Jozua.

In 2 Sam. 14 : 20 lezen wij van de vrouw van Thekoa, die tot den koning zeide: „Mijn heer is wijs, naar de wijsheid van een engel Gods, om te merken alles wat op de aarde is." Nu, de engelen verkrijgen hunne wijsheid niet door studie; kennis en wetenschap is bij hen vrucht van de hun ingeschapen wijsheid en de levensverwantschap, waarin zij met het gekende staan.

In 1 Kon. 3 : 12; 4 : 29 en 30; 5 : 12 is sprake van Salomo's wijsheid, al evenmin resultaat van studie, maar afgesmeekt van God. Dat bidden hield natuurlijk niet de vraag in, of God aan Salomo de moeite wilde besparen om te studeeren, maar was de bede om regeerkunst, de kunst om recht en onrecht te onderkennen, practische levenswijsheid dus. Het is dus ook niet, wat een valsch spiritualisme er van maakt, dat de godvreezende geen studie behoeft, want de wijsheid, die hier van God komt, treedt niet in de plaats van de studie, heeft veeleer met studie niets gemeen en is er ook niet door te verkrijgen.

In Job 33 : 33 ontmoeten wij eene tweede opvatting van de chokma. Met het boek Job komen wij namelijk op speciaal *chokmatisch gebied*, en daaronder verstaat men *in Israel iets geheel afzonderlijks*. In Israel was de chokma *eene soort instelling*, een bepaald *soort van scholen*, een soort *verbond, vereeniging, samenleving*, een *aparte kring*, overeenkomende met de „wijsheid der Egyptenaren". *In den kring der chokma werd de overgeleverde wijsheid der voorgeslachten bewaard.* De levensproblemen werden er in behandeld, gelijk ook in de Eleusinische mysteriën, gelijk ook in het doodenboek der Egyptenaren. Dat is de *tweede periode;* tevoren borrelde de chokma uit het leven zelf op; nu is zij *alleen overlevering*. Vandaar het zeggen: „Ik zal u wijsheid *leeren*".

In Psalm 37 : 30 en 31 wordt het rechte begrip van de chokma ons op Oostersche wijze meegedeeld: „De mond des rechtvaardigen vermeldt wijsheid, ... de wet zijns Gods is in zijn hart." De wijsheid is bij hem geen vrucht van geheugenwerk, maar, gelijk Paulus van de heidenen schreef met betrekking tot de wet, ze is in zijn hart geschreven. Daarom „spreekt zijne tong het recht ... en zullen zijne gangen niet slibberen". Dat is het practische resultaat der wijsheid; een wijs man vindt zijn weg door het leven en bewandelt dien weg met een vasten tred.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

In Psalm 51 : 8 is wederom sprake van de mystieke beteekenis dier wijsheid. Niet door het geheugen, maar „in het verborgene" wordt zij bekend gemaakt. (Hier, in de psalmen, hebben wij een heel ander terrein dan in Job en de Spreuken. De psalmen zijn lyrisch, Job en de Spreuken chokmatisch.)

In heel het boek der Spreuken treft men de opvatting aan, dat de *wijsheid moet overgenomen worden.* Het denkbeeld van *overgeleverde wijsheid,* de *tweede periode dus* waarvan wij hierboven spraken, is daar *vaste regel geworden.* Gedurig is er sprake van een אָב, die zijn בֵּן onderwijst. Ziet bijv. alleen maar Spr. 4 : 10 en 11. Zoo is er eveneens in den Prediker telkens sprake van aangeleerde wijsheid, cf. bijv. Pred. 1 : 13.

Eene *derde periode* gaat nog verder. Deze vinden wij eigenlijk alleen *bij Daniël* vermeld, en wel in cap. 1 : 4 en 17. Hier vinden wij de *wijsheid in boeken gedeponeerd.* Van die boeken was ook in het laatste hoofdstuk van den Prediker reeds gesproken, maar daar waren ze nog geen bron van wijsheid. Van lieverlee is er tweeërlei ontstaan, namelijk de wijsheid in den vorm der overgeleverde chokma èn de wijsheid als voorwerp van philosophische studie. Die twee zijn ten laatste in elkander geloopen en vormden samen de σοφία τοῦ κόσμου, waartegenover kwam te staan de σοφία τοῦ θεοῦ.

In Luk. 2 : 52 wordt van Jezus getuigd, dat Hij „toenam in wijsheid" enz. Wil dat zeggen, dat onze Heiland bij een leermeester op school was en daar goede vorderingen maakte? Neen. De σοφία, hier genoemd, neemt toe met de ἡλικία, omdat de affiniteit met den κόσμος bij den Christus door geen zonde gestoord wordt en dus de kennis der dingen vanzelf toeneemt met het rijker worden van zijn bewustzijn.

Matth. 13 : 54 vraagt men: „Vanwaar komt dezen die wijsheid en die krachten?" Maar de indruk op Jezus' tijdgenooten was niet deze, dat Jezus een philosoof was, maar dat de levenswijsheid in buitengewone mate bij Hem uitblonk. Die „wijsheid" staat op één lijn met zijne „krachten", die ook niet van buiten af aan Hem zijn bijgebracht, maar uit Hemzelf zijn opgekomen.

Luk. 7 : 35: „De wijsheid is gerechtvaardigd geworden van al hare kinderen." Wederom is de wijsheid niet geleerdheid of studie, maar practische levenswijsheid, welke zoodanig is, dat die ze volgen met vasten gang treden en hun gang niet laten slibberen, tengevolge waarvan die σοφία gerechtvaardigd wordt.

Luk. 21 : 15: „Ik zal u mond en wijsheid geven," dat is hetgeen door den Heiligen Geest, niet van buiten af in hun hoofd, maar van binnen in hun hart wordt gebracht; het ziet op de macht en den tact en het talent van spreken, niet op geleerdheid. Zij zouden niet alles weten, maar — dit is de zin — zij zouden zóo en met zulk eene kracht spreken, dat anderen hen niet

konden tegenspreken. Let maar op de vervulling dezer belofte, bij Petrus op den Pinksterdag, en ook bij Stefanus, Acta 6 : 10.

Efez. 1 : 17: „Opdat de Vader der heerlijkheid u geve den Geest der wijsheid en der openbaring, in zijne kennis." Jac. 1 : 5: „Indien iemand van u wijsheid ontbreekt, dat hij ze van God begeere, die een iegelijk mildelijk geeft en niet verwijt, en zij zal hem gegeven worden." Wijsheid is ook hier geen object van studie, kàn zelfs geen vrucht van studie zijn, en staat even daarom ook niet antithetisch tegenover de studie. De wijsheid, waarvan hier sprake is, wordt van den Heere geschonken op het ootmoedig, afhankelijk gebed, doordat Hij eigenaardigheden van karakter met de zekerheid van het levensbesef verleent, die onmiddellijk voortvloeit uit de door God herstelde levenssympathie met de dingen om ons heen.

Jac. 3 : 15 vv.: „Deze is de wijsheid niet, die van boven afkomt, maar is aardsch, natuurlijk, duivelsch, ... maar de wijsheid, die van boven is, die is ten eerste zuiver, daarna vreedzaam, bescheiden, gezeggelijk, vol van barmhartigheid en van goede vruchten, niet partijdig oordeelende, en ongeveinsd." Is daar nu mee bedoeld de weg der studie? Neen, maar de vaste methode van leven, die een zondaar met zijne gebrekkige gegevens zich verwerft, zonder God, eenerzijds, waartegenover het leven staat, dat bestuurd wordt door de ἄνωθεν σοφία, van het kind van God, anderzijds. Juist daarom worden hier, bij de „wijsheid", karaktertrekken opgenoemd. Een kind van God, wiens conscientie niet opzij is gezet, gelijk bij den wereldling, kan o, zoo moeilijk op de Beurs zich thuis voelen; voor een kind van God is het bitter zwaar, in zijn koophandel Christen te blijven. De wortel daarvan ligt in de hier genoemde tegenstelling.

In Rom. 11 : 33 en Efez. 3 : 10 is sprake van de archetypische wijsheid in God. Die wijsheid Gods is onnaspeurlijk, beide in het werk der schepping (Rom. 11 : 33) en in het werk der verlossing (Efez. 3 : 10).

De thans besproken plaatsen werden vroeger, gemakshalve, als *loci classici bij de virtus sapientiae* opgegeven, als *Spr. 8, Job 28, Rom. 11 : 32 en 33, Ps. 104 : 24, Efez. 3 : 10 enz.*

Ons rest nu nog een drietal plaatsen, tot behandeling van *de tegenstelling tusschen de* σοφία τοῦ θεοῦ *en de* σοφία τοῦ κόσμου. Dat zijn *1 Cor. 1 : 17—30; 3 : 19 en 12 : 8.*

Wat hebben wij hier onder de σοφία τοῦ θεοῦ te verstaan? Ze wordt antithetisch gesteld tegenover de σοφία τοῦ κόσμου, zóo, dat beide in elkanders oogen μωρία zijn; cf. vooral 1 Cor. 1 : 18—21 en vs. 27—30. Is hier die σοφία τοῦ θεοῦ de archetypische of de ectypische? De ectypische, want het is niet de in Gods wezen inzijnde en beslotene wijsheid, maar *de wijsheid, die in*

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Christus als het vleesch geworden Woord naar buiten getreden en ons geopenbaard is. Er staat niet, dat die wijsheid in Christus was of door Hem wierd gepredikt, maar *Hij zelf is de* σοφία (vs. 30). En die σοφία is nu uitgegaan in den λόγος τοῦ σταυροῦ (vs. 18). Daarbij wijst λόγος op het bewuste, dus is hier de σοφία *het beginsel zelf van het bewuste leven, niet de daaruit voortgekomen wereld- en levensbeschouwing, noch ook het daaruit opgekomen denken, maar het beginsel zelf van het bewuste leven,* en wel zooals het in het bewuste *menschelijke* leven optreedt. Het Woord is immers *vleesch* geworden. Niet als de Zone Gods is Hij hier de σοφία, maar zeer bepaaldelijk als de σάρξ geworden λόγος, *als Christus,* dewelke is Jezus. Nu bleek ons, dat de chokma, genomen als kracht en beginsel, is het in den mensch ingeprente bestek en bestel van de ordinantiën Gods over zijn bestaan en de schepping rondom hem. En God heeft hem niet alleen zoodanig bestel gegeven, niet alleen een bepaald menschelijk leven, maar ook *een bewust leven.* De mensch bestaat niet slechts naar een bepaald bestek, maar hij heeft ook het vermogen om daar bewustheid van te hebben. De mensch is niet geschapen als een oliedrup op de wateren, maar in organisch verband met het geheel, en daarom liggen alle draden en lijnen van dien ganschen κόσμος geconcentreerd in den mensch als den mikrokosmos. Nu is *dat bewustzijn, die wijsheid scheef getrokken door de zonde. In dubbelen zin.* Want vooreerst kwam er *wijziging in de exsistentie zelve,* en ten tweede *ziet de mensch nu valsch* tengevolge van zijn *verduisterd bewustzijn.* Niettemin *gaat de mensch voort zijn bewustzijn te laten werken.* edoch op grond van die *scheere gegevens* en met dat *scheefziende oog.* Wat is daar 't gevolg van? Dat hij *in strijd komt met de realiteit,* natuurlijk. Onze oogen passen niet meer op de realiteit, noch van God, noch van den κόσμος, noch ook van onszelven. *Dies moet de mensch nu van tweeën* één: *òf erkennen, dat hij* μωρία *is en dan zichzelf veranderen naar God; òf beweren, dat hij zelf goed is, maar dan ook alles* μεταμορφοῦν *naar zichzelf.* Het is er mee als met de moderne Schriftcritici tegenover de Heilige Schrift; zij moeten hunne scheeve overtuigingen laten rechtzetten door de Schrift; of wel, zij moeten, zooals zij feitelijk doen, de Schrift naar beneden trekken, tot ze quadreert met hunne natuurlijke gegevens, d. w. z. ontdaan is van haar bovennatuurlijk karakter. Precies zoo deed ook de heidensche philosophie. Het denken buiten en zonder God heeft altoos dit éene streven gehad, om den mensch goed en recht te achten, en nu Göd, den κόσμος etc. zóo te gaan veranderen, tot alles klopte met 's menschen scheeve voorstellingen. Dat nu was feitelijk de μωρία van een μωρός, maar die in Egypte, en Babylon, en de scholen van Griekenland, en alom, werd uitgekraamd voor de σοφία τοῦ κόσμου. Nu komt *de Christus* in het vleesch. *In Hem is het bestek van het menschelijke leven niet scheef getrokken.*

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Hij is daarin afgescheiden van de zondaren. Hij is immers zijnen broederen in alles gelijk geworden χωρὶς ἁμαρτίας. Is het bewustzijn in Christus verduisterd? Neen, Hij heeft *een juisten blik*. Hij alleen „weet wat in den mensch is." In Christus is dus *de rechte blik gericht op het rechte bestek* van 's menschen wezen en exsistentie. Hoe alleen kon dus de Christus tegenover de wereld staan? Natuurlijk alleen als μωρία. De σοφοί dezer wereld *konden* niet anders zeggen, dan dat Christus „dwaasheid" was, want God was door hen veranderd in een afgod, de κόσμος door theogonie gepantheïseerd, en het scheeve bestek van den mensch gesystematiseerd. *De antithetisch tegen hen over staande Christus moest dus voor hen wel scheef staan.* Gelijk in Gellerts fabel van den gezonden man, die alleen onder alle kreupelen rechtop liep, die gezonde voor abnormaal wierd aangezien. Maar ook *omgekeerd kon die wereld met haar* σοφία *voor den Christus niet anders wezen dan* μωρία. Alle menschen om Christus heen waren voor Hem dwazen, en Hij alleen de σοφός. Bleef de Christus nu alleen of zouden ook andere menschen gemeenschap erlangen aan zijn leven en daardoor ook aan zijn bewustzijn? Ja, er zou gemeenschap zijn. Waardoor? Door de πίστις. Daarom concentreert de apostel daarin zijn redebeleid in vers 21: εὐδόκησεν ὁ θεὸς διὰ τῆς μωρίας τοῦ κηρύγματος σῶσαι τοὺς πιστεύοντας. *Wie door het geloof in gemeenschap staat met het leven van den Christus, heeft ook deel aan zijn juiste bewustzijn.* Christus' leven is voor zulk een het normale en normeerende. *Voor hem is de Christus* ἡ σοφία *en dus de wereld buiten den Christus* ἡ μωρία. Deze Christus nu — dit is het eerste deel van Paulus' betoog — gaat aan het kruis. De eenige, ware σοφία gaat naar den σταυρός. Nu, dat was in *die* wereld natuurlijk. Want als er één geweest is, die de bestaande zienswijze, de geldende orde van zaken, heel het menschelijk leven en bewustzijn veroordeeld heeft, dan is het Jezus geweest. Niemand was ooit zóo radicaal als de Christus. Hij heeft tot in de diepste diepte zijn zwaard gestoken in het ingewand der menschelijke wijsheid. Hij brak over het leven der wereld in absoluten zin den staf. Heel de menschelijke wijsheid heeft Hij vernietigd, zonder er zelfs ook maar eene betrekkelijke waardij aan toe te kennen. Daarom kon de toenmalige wereld vanzelf niet anders, of zij moest zulk een uitbannen, onschadelijk maken, door den dood. Is het waar, dat de gemeenschap recht heeft om uit te snijden wat haar beleedigt, dan was het recht, dat Christus werd gekruisigd. *Aan het kruis moest nu blijken, of de* σοφία τοῦ θεοῦ *dan wel of de* σοφία τοῦ κόσμου *reëel was.* Was de σοφία bij Christus niet reëel, dan zou zij hier eene zeepbel blijken, eene kristallen vaas, die stuk brak op de rots der realiteit. Maar zoo is het niet geweest. En daarom kan nu, uit het oogpunt van de logiciteit van het kruis bezien, de logische noodzakelijkheid en inhoud van het kruis geen andere dan

deze zijn, dat *heel de menschelijke wereld*, zooals zij daar tegenover Jezus stond, *met al haar wijsheid, aan dat kruis gebroken* is. Jezus is niet aan het kruis gebroken, maar die wereld brak zichzelve aan Hem. Metterdaad is Hij gebleken de Rots der ergernis, waarop de wereld, die Hem te pletter stooten wilde, zichzelve te pletter stiet. Zoo eerst is de σοφία τοῦ θεοῦ in den Christus feitelijk in de vuurproef geproefd en de waarachtige gebleken, omdat Hij uit den dood is opgestaan. Die *opstanding was de proef op de som*, dat Hij, die het menschelijke leven en bewustzijn representeerde, aan de eeuwige realiteit van Gods bestel beantwoordde. In de opstanding van Christus ligt het uitgangspunt van eene gansch nieuwe levensbeschouwing, die door de prediking des Evangelies is en wordt uitgedragen in de wereld.

Wij zien dus wel, hoe hier bij *σοφία geen sprake is van geleerdheid*, en ook niet van de gezamenlijke oorspronkelijke indrukken en beseffen van een mensch, maar hoe hier gedoeld wordt op al wat den wortel, de methode en de vruchten der *levensbeschouwing* raakt, *zoo van de zijde der wereld als van den kant Gods.*

[Natuurlijk moet men zorg dragen, deze dingen nooit zóo te behandelen voor eene plattelandsgemeente bij de bediening des Woords. Er is verschil tusschen prediking en wetenschappelijke onderzoeking!]

De alwetendheid Gods.

Bij de *omniscientia* Dei hebben wij niet te doen met het motief en beginsel, waaruit Gods plan en bestek voor het heelal is opgekomen; dat is de *chokma;* maar met de kennis van de bestaande, gebeurde en zullende gebeuren dingen. Die beide hebben wij wèl *te onderscheiden.*

a. Vóor alle dingen is hierbij het inzicht noodzakelijk, dat er *in God den Heere geen organen* aanwezig zijn. Bij ons, menschen, is er voor elke werking een orgaan noodig. Wij kunnen niet zien, spreken, hooren, of wij moeten er een orgaan voor hebben. Wordt dat orgaan weggenomen, dan houdt de actie op. Toch zit de actie niet in die organen zelf. Ze zijn slechts geleiddraden, waardoor of waarlangs de actie plaatsgrijpt. Wat agit. is onze ziel. Gelijk bij een telegraaflijn tusschen twee kantoren de telegraaf geleidt, maar de actie in het kantoor schuilt. De tijd komt straks misschien wel, dat men geen draden meer noodig heeft. Nu kan men er al één van de twee missen, die onder den grond. Maar boven den grond is er voorloopig nog eene verbinding noodig. Een Engelschman onzer dagen opperde het denkbeeld van de zoogenaamde

throughth; wellicht krijgt dat later realiteit, zoodat alle verbinding door middel van organen overbodig wordt. En is er niet reeds de realiteit van die throughth, zoo spoedig wij ons in de geestenwereld verplaatsen? In het rijk der heerlijkheid, onder den nieuwen hemel en op de nieuwe aarde, kan men zich geen brieven of telegrammen denken. Maar evenmin beperking tot de naaste omgeving. In die wereld der gelukzaligen zal er dus eene rechtstreeksche. gemeenschap wezen zonder organen, gelijk bij de engelen. Maar dit slechts exempli gratia.

Nu leg ik hierop nadruk, dat *in onze organen geen reuk etc.* is, gelijk reeds ons spraakgebruik aanwijst; niet mijn neus ruikt, maar ik ruik, *mijne ziel ruikt.* Dit neemt niet weg, dat er *zonder die organen voor mijne ziel geen contact is met de dingen.* Maar bij pas gestorvenen is alles in oor en oog nog volkomen zuiver, en toch wordt er geen geluid meer opgevangen; er is geen rapport meer tusschen het orgaan en het ik. Zoo is het ook met de muziek; die zit niet in mijn oor, maar in mijn ziel. Daarom is het voor engelenmuziek en engelenzang volstrekt niet noodig, dat zij lichamen hebben. De muziek zit noch in keel noch in oor noch in iets lichamelijks, maar in de ziel. De mensch is een bipartitisch wezen, daarom kan hier zijne ziel alleen in dit leven haar God lofzingen en zingt na den dood als mensch niemand des Heeren lof. Daarom klagen de geloovigen onder het Oude Testament ook telkens zoo over den dood, omdat zij dan God niet kunnen loven naar hun lichaam. Bij de engelen als pneumatische wezens is dat evenwel niet zoo. Dit op te merken, vergemakkelijkt het recht verstand van vele Schriftuurplaatsen. Tevens zien wij zóo, dat de noodzakelijkheid van het bezit onzer organen alleen voortkomt uit ons tweeledig bestaan, omdat wij tot twee werelden behooren, de zichtbare en de onzichtbare.

Nu wordt *in de Heilige Schrift bij God den Heere ook van organen gesproken.* Ja, bij voorkeur noemt zij, over God den Heere en zijne uitingen en werkingen sprekende, daar de organen bij, en wel die organen, die voor ons noodig zijn om met de wereld gemeenschap te hebben. Zoo maakt zij bij eene uiting van kracht gewag van de יַד יְהוָה, de χεὶρ τοῦ Θεοῦ. Evenzoo spreekt zij van de עֵינַיִם des Heeren en van de אֹזֶן יְהוָה enz. *Dit doet de Schrift evenwel nergens, waar de zaak op pneumatisch terrein blijft.* Nergens bijv. staat er, dat God de Heere tegenover de afgestorven zielen eene hand gebruikt. *Maar die uitdrukkingen vindt men wel, wanneer er sprake is van eene actie Gods in deze zichtbare wereld.* Het kenmerkende schuilt hierin, dat God, schoon niet tot deze wereld behoorende, er toch op inwerkt. Wij, menschen, behooren zelf tot die stoffelijke wereld, maar God niet. Hij is τὸ πνεῦμα. En om nu duidelijk uit te spreken, dat *God, hoewel* τὸ πνεῦμα, *toch optreedt in en inwerkt op den zicht-*

baren, stoffelijken κόσμος, daarom appliceert de Schrift, bij wijze van overdracht, op Hem onze menschelijke organen.

Dit geschiedt nu *met name ten opzichte van de omniscientia*. Deze wordt bijna nergens in de Schrift in formule gebracht. Zoo goed als de staande uitdrukking er voor is, dat *de oogen des Heeren over alles gaan*. Beide het oog en het oor worden genoemd, echter met dit onderscheid, dat bij het *oog* meer op eene *actieve*, bij het *oor* meer op eene *passieve* wetenschap wordt gedoeld. Het oog neemt waar, het oor vangt op.

In Zach. 9 : 1 lezen wij: „De Heere heeft een oog over den mensch, gelijk over al de stammen Israels." Deze uitdrukking is al heel sterk. In Zach 5 : 6 wordt dat oog verzinnebeeld door eene efa, een rond ding, dat het oog des Heeren voorstelde, uitgaande over de gansche aarde. Zach. 4 : 10 spreekt van „de oogen des Heeren, die het gansche land doortrekken"; hier worden ze zelfs geabstraheerd van het wezen Gods, niet meer organisch genomen, maar als het ware een zekere symbolische zelfstandigheid. Vandaar later in de Christelijke kunst het „alziend oog", een driehoek met een oog er in, om den Heere voor te stellen.

Eene merkwaardige plaats is *Deut. 11 : 12*: „De oogen des Heeren uws Gods zijn gedurig daarop, van het begin des jaars tot het einde des jaars." Hier komt het actieve element der alwetendheid vooral uit. Cf. ons spreekwoord, dat „het oog van den boer de koe vet maakt". In het oog is *de actie van het zorgen*, van het vruchtbaar maken besloten.

Job 34 : 21: „Want zijne oogen zijn op ieders wegen en Hij ziet al zijne treden." Hier geldt het meer de rechtstreeksche beteekenis van kennis van eene zaak dragen.

Psalm 139 : 16: „Uwe oogen hebben mijn ongevormden klomp gezien." Dat wil niet maar zeggen: Gij wist van mij af, eer ik er was; neen, maar het slaat ook hier weer op het omnipraesente van de rechtstreeksche kennisneming.

Spr. 5 : 21: „Een iegelijks wegen zijn voor de oogen des Heeren, en Hij weegt al zijne gangen." Dat het actieve element bedoeld is, blijkt uit de parallelle uitspraak. De Heere houdt alles bij en oordeelt er over.

Spr. 15 : 3: „De oogen des Heeren zijn in alle plaatsen, beschouwende de kwaden en de goeden." Hier is sprake van het ethische weten in de onderscheiding van goed en kwaad.

Jerem. 16 : 17: „Mijne oogen zijn op al hunne wegen; zij zijn voor mijn aangezicht niet verborgen noch hunne ongerechtigheid verholen van voor mijne oogen." Ook hier wordt een en ander gebezigd in de beteekenis van het ethische, oordeelende zien.

Amos 9 : 3 geeft een zeer schilderachtige uitspraak: „Al verstaken zij zich

op de hoogte van Karmel, zoo zal Ik ze naspeuren en van daar halen; en al verborgen zij zich van voor mijne oogen in den grond van de zee, zoo zal Ik van daar eene slang gebieden, die zal ze bijten."

De meest krasse uitspraak uit het Nieuwe Testament geeft *Hebr. 4 : 13*: „Er is geen schepsel onzichtbaar voor Hem, maar alle dingen zijn naakt en geopend voor de oogen desgenen, met welken wij te doen hebben."

Deze organen worden aan God wel overdrachtelijk toegeschreven, maar Hij heeft ze niet, Hij is een geestelijk wezen. Wij zijn geen pneumatische wezens en mitsdien hebben wij wèl organen. Dat wij organen hebben, is echter als zoodanig niets gebrekkigs, maar wel, dat wij ze als geleiddraden noodig hebben. Immers, ook onze Heere Jezus Christus heeft, nu in den hemel, organen. En wij zullen ze *altoos* hebben. Maar in God den Heere is geen onderscheid tusschen zijne hoorende, ziende, doende etc. actie. *Alleen te onzen behoeve is die onderscheiding aan Hem toegeschreven.*

Wat nu van het oog actief geldt, dat geldt van het oor passief. Intusschen treedt Gods oog in de Schrift veel sterker op den voorgrond dan Gods oor. Eigenlijk wordt van dit laatste alleen gesproken, wanneer Gods kind zijn gebed opzendt. Overigens komt het nog wel voor, maar hoogst zelden. Dat komt juist, doordat het „oor" het passieve waarnemen aanduidt. En Gods waarnemen is natuurlijk altoos actief. Hij is actus purissimus. En waarom het „oor" dan juist wel bij het gebed ter sprake komt, zal straks blijken, als wij onderscheiden hebben tusschen Gods scientia necessaria en scientia libera.

De Schrift geeft ons nog meer. Niet alleen toch wordt de alwetendheid Gods aangeduid door vergelijking met ons oog en oor, maar *terens laat de Schrift ons gevoelen, dat deze kennisse van Gods zijde veel intensiever is, dan de wetenschap, die wij met onze organen verkrijgen.* Die doordringende kennisse Gods drukt de Schrift uit door het werkwoord בחן (ook wel door חקר), d. i. het innerlijk doorzoeken van het verborgene. Cf. Ps. 11 : 4; Jer. 17 : 10. In Ps. 11 : 4 lezen wij: עֵינָיו יֶחֱזוּ עַפְעַפָּיו יִבְחֲנוּ בְּנֵי אָדָם, Gods oogleden proeven de menschenkinderen. Ons oog kan niet proeven, door enkel te zien; wij moeten nog eens *na*zien; eene enkele maal alleen dringt een aesthetisch geoefend oog in de dingen in en smaakt ze aanstonds. Maar bij God den Heere is het enkele kennisnemen van de dingen voldoende om ze te proeven. Jer. 17 : 10: אֲנִי יְהוָה חֹקֵר לֵב בֹּחֵן כְּלָיוֹת. Deze plaats wordt door de voorgaande verklaard. Hier is geen sprake van nieren eten: er wordt niet gedoeld op het smaakorgaan; „proeven" is ook hier indringen met het oog tot het binnenste. De Bijbelsche somatologie verdeelt *'s menschen lichaam* in een *voorkamer*, het *hoofd*, daar is de deur in, dat is het buitenste; dan een *woonkamer*, het *hart;*

en daarachter een *geheime werk- of schatkamer*, waar de verborgen dingen geschieden, de *nieren*. En nu wordt hier gezegd, dat God niet alleen tot die twee eerste afdeelingen toegang heeft, maar dat Hij *ook de verborgen verschijnselen van die achterkamer der nieren waarneemt*.

Men drage bij dit alles zorg, alle distantie van het Goddelijk wezen af te weren. De omniscientia moet *rechtstreeks met de omnipraesentia in verband* gezet worden. Als iemand in zijne nierenkamer wegsluipt, dan volgt God dien man niet, maar dan *is* God er als die man binnenkomt, en dan is God er nog als die man weer is weggegaan. Daarom vallen voor God ook alle geleiddraden weg. Wij hebben die geleiddraden noodig voor verren afstand, tenzij bij sterke sympathische gemeenschap, bijv. bij schokkende gebeurtenissen, waarbij wij ook zonder geleiddraden eene actie in het leven zien geroepen. Maar *voor God als den Omnipraesente valt alle afstand, en dus alle orgaan, weg*. Dit is het *nauw verband in den 139sten psalm tusschen omnipraesentia en omniscientia*, waarop wij vroeger wezen. De omniscientia rust op de omnipraesentia.

b. Ik kom nu tot de onderscheiding, hierboven reeds genoemd. Er is in God, zoo werd van oudsher terecht geleeraard, te *onderscheiden tusschen tweeërlei scientia, nl. de necessaria, en de libera of de scientia visionis*. Bij deze laatste benaming denke men niet aan „visioen", maar aan hetgeen hierboven gezegd is omtrent het gebruik van „oog" en „zien" voor het weten Gods.

De *scientia necessaria* is die wetenschap, die voor God *rust in zijn eeuwig besluit*, in zijn verborgen raad, in het *decreet van zijn welbehagen*, waarvan de aanvangen en beginselen uitgedragen zijn in de schepping. Dit besluit is onveranderlijk, niet voor wijziging vatbaar. Het wierd niet van buiten af aan God opgelegd, maar is uit Hemzelf voortgekomen. En het is *eeuwig praesent voor zijn heilig oog*. Dat besluit bindt Hem niet zoo, dat Hij er van af zou willen, want juist in dat besluit heeft Hij zijn eeuwig welbehagen. Daarom wijkt Hij niet één oogenblik buiten dat besluit. Het besluit is ook niet buiten God te denken. Het besluit is de besluitende God. Elke voorstelling, die het besluit van God afzondert, is anthropomorphistisch. Hier is, en vandaar de naam dezer scientia, *stringente noodzakelijkheid*. Stel, dat wij de wereld eens een oogenblik buiten God konden denken, dan zou God als God toch alles van die wereld afweten. Daarom is die scientia plenissima en necessaria.

Daartegenover staat de *scientia visionis* of de scientia libera. Deze komt niet op uit Gods decreet, maar *uit zijn inleven in den tijd* en in de *realiteit der historie*. Als een architect op zijne kamer den geteekenden gevel van een in aanbouw zijnd huis bekijkt, weet hij, hoe die gevel er uitziet. Maar hij kan ook naar buiten gaan zien, dat en hoe hij metterdaad gebouwd wordt. Zoo ook gaat God de Heere in zijne schepping uit, Hij, die met zijne scientia

necessaria van alle eeuwigheid weet, hoe de dingen loopen, *om nu te zien, dat zij alzoo loopen, als Hij ordineerde,* en Zich daarin te verlustigen. Dat is de scientia libera. Dat is wat Gen. 1 ons verhaalt, dat God zag hetgeen Hij gemaakt had, en ziet, het was zeer goed, het was gelijk zijne Wijsheid, voor zijn aangezicht spelende, het had gezien (Spr. 8), eer de aanvangen van de stofjes der wereld er waren.

Het verschil tusschen deze beide moge duidelijk worden uit eene analogie uit het menschelijke leven.

Immers, ook voor de cognitio Dei necessaria hebben wij wel analogieën in ons eigen leven. In een huis ontwikkelen zich verkeerde, vergiftige dampen en gassen. Dus is het riool niet in orde. Maar waar ligt dat? Allerlei menschen hebben al in dat huis gewoond; de huidige bewoners weten niet, waar het te vinden zij. Gaat men dat huis afbreken? Gaat men op goed geluk af maar ergens zoeken? Neen, dat ware onzinnig. Maar men gaat eenvoudig in de oude koopbrieven van dat huis het bestek na, en dat wijst de zaak aanstonds uit. *Het bestek van dat huis is dan als het ware het decreet, waaruit de kennis geput is.* Men heeft de lijnen in dat bestek slechts te volgen.

Een ander voorbeeld. Eene vesting zal belegerd worden. Wat wenscht de generaal slechts te weten? Hoe de vesting gebouwd is. Want weet hij maar, waar het kruithuis staat, dan is een enkele granaat voldoende om de vesting te overwinnen. Hoe komt hij nu te weten, waar het kruithuis staat? Door op goed geluk af maar eens hier en daar te gaan schieten? Neen, maar hij poogt door spionnen en omkooperij de plannen van zoo'n vesting te bemachtigen. In een gewonen oorlog is dat niet zoo gemakkelijk, dank zij de vaderlandsliefde. Maar zelfs in Frankrijk is zulk een verraad voorgekomen bij een hoofdofficier van den staf. Zoo ook hadden in den laatsten oorlog tusschen China en Japan de Japanneezen de plannen weten te bemachtigen, want de Chineezen hebben voor geld alles over en waren dus een licht omkoopbare prooi. Welnu, hier hebben wij hetzelfde. *Zoo'n plan is als het ware het decreet van de vesting.* Ook hier is dus *kennis e decreto.*

Als een minister van oorlog een dislocatieplan maakt, dan reist hij niet eerst alle garnizoensplaatsen af om te zien, hoeveel plaatsen er in elke kazerne zijn, maar hij neemt eenvoudig de plannen waar al die kazernes naar gebouwd zijn. Hij vraagt niet naar de realiteit, maar naar het decreet. En hetzelfde geschiedt overal in het dagelijksche leven. Een vader bijvoorbeeld, die het karakter van zijn kind goed kent, weet vantevoren, wat zijn kind in bepaalde gevallen doen en laten zal. En zoo kan men de voorbeelden vermenigvuldigen. Dat is altegader cognitio e decreto.

Zoo nu is er ook bij God den Heere cognitio e decreto, wijl Hij is de

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Bouwmeester van het heelal, die voor alle ding in zijn decreet het plan en bestek heeft ontworpen, en dat met de zekerheid, dat alles aan zijn decreet beantwoordt. Het spreekt vanzelf, dat Hij dus nooit uit behoeft te gaan in de wereld, om te zien, wat er voorvalt en hoe de dingen zijn, maar Hij *heeft in zijn decreet de volkomen kennisse van wat er op elk oogenblik en in elke situatie in heel zijn schepping voorvalt.*

Deze kennisse Gods uit zijn decreet is *volledig* en *behoeft geene suppleering* door kennis uit de *waarneming.* Zij omvat en doordringt alle ding. De Japanneesche generaal heeft bij de kennis van het plan toch nog veel andere dingen noodig te weten, bijv. of de bevelhebber een knappe man is of een stumpert, of men zwaar of licht geschut heeft, hoeveel bezetting er in de vesting ligt, enz., hetgeen hij door spionnen in de realiteit laat onderzoeken. Zoo is het echter bij God niet. Bij God den Heere is de kennis e decreto eene volledige kennis van het verleden, het heden en de toekomst. Als God de Heere het verleden wil indenken, dan slaat Hij niet een historieblad op, maar het verleden, gelijk het heden, gelijk ook de toekomst, kent Hij uit zijn decreet.

Dat is dus de eerste kennis, de scientia necessaria, die daarom necessaria wordt genoemd, omdat zij *met noodzakelijkheid uit zijn decreet voortvloeit.* Zelfs mogen wij niet eens zeggen, dat God zijne kennis uit zijn decreet heeft, want dat decreet is niet iets wat objectief buiten Hem bestaat, neen, maar decretum Dei est Deus decernens. Zoo valt te allen tijde zijne absolute kennis van alle ding met zijn eigen Goddelijk wezen saam.

De andere kennis, de *scientia libera,* is de voor ons meer gewone, die *uit het zien van de dingen* ontstaat en ontleend wordt aan de realiteit. Letten wij bijvoorbeeld, gelijk we reeds hierboven aangaven, op het scheppingsverhaal. Er gaat een woord Gods uit: „Er zij licht" enz. Uit dat decreet Gods treden de dingen in het leven. Daarna lezen wij evenwel, als eene tweede daad Gods, dat Hij zag, hoe de geschapen dingen zeer goed waren. En juist *in het volkomen op elkander kloppen van die beide ligt de genieting van het Goddelijk welbehagen in zijn eigen werk.* Het is te vergelijken met een schilder, die een beeld in zijn geest heeft voelen opkomen, dat hij nu wil objectiveeren op het doek. Hij raakt daar aan doende, en als het nog niet goed is, en nog beter moet, dan retoucheert hij, totdat hij eindelijk zeggen kan: Nu zie ik *róór* mij, wat er *in* mij was. Dan is het: וַיַּרְא כִּי־טוֹב. Bij een schilder is dit alles een probeeren, een gebrekkig tot stand komen van eene slechts betrekkelijke volkomenheid. Bij God daarentegen wordt natuurlijk uit het decreet onmiddellijk de volstrekt volkomen schepping geboren. Alles is opeens „zeer goed" uit kracht van het scheppingswoord.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Intusschen zij men op zijne hoede, deze tweede cognitio *niet verkeerd te verstaan. Bij ons* toch hebben wij eene experimenteele *kennis, die wij vantevoren niet hadden* en nu verkregen. Maar zoo is het bij God den Heere niet. Hij zoekt en verkrijgt eene *kennis van dingen, die Hij reeds wist.* Indien hier een zondig beeld geoorloofd is, denkt u dan een vrek, die in zijne kast drieduizend gulden heeft. Hij telt dat geld eens na. Den volgenden dag weer. Dan nog eens. Eenvoudig om er in te genieten, dat er werkelijk drieduizend gulden zijn. Dat is hier zondig, maar anders een zuiver beeld van wat God doet. God de Heere komt telkens zijne schepping nazien, niet om te weten of er iets gestolen is — want wie zou dat kunnen? — neen, maar wetende dat alles er is en hoe het er is, eenvoudig om het voor Zich te zetten en er aldus in te genieten.

[Zulke zondige beelden zijn niet verboden. Onze Heere Jezus Christus zelf gebruikte ze. Cf. de gelijkenis van den onrechtvaardigen rechter.]

c. Wij komen thans toe aan eene *veel dieper onderscheiding,* die oudtijds gedeeltelijk met dezelfde namen werd genoemd als de vorige, nl. die van de *cognitio naturalis* en de *cognitio libera.* De eerste onderscheiding tusschen cognitio e decreto of necessaria en cognitio visionis of libera vindt men in de oude dogmatieken niet. Daar heeft men vroeger zoo niet op gelet. Maar deze onderscheiding treft men er wel in aan. Zij is van veel meer gewicht. Trouwens, heel de leer van de omniscientia Dei is voor het gereformeerde stelsel van het uiterste belang. De vrijheid van den wil hangt met dit stuk op het nauwste samen.

Wanneer men denkt aan God den Heere vóor zijn decreet (hetgeen onzin is, want bij een eeuwig wezen aan vóor en na te denken is ongerijmd; maar het is hier dan ook niet reëel bedoeld, doch logice), dan rijst de vraag, *waaruit God zijne kennis geput heeft.* Er is dan nog geen wereld, en er is nog geen decreet, er bestaat nog niets dan God. Waaruit komt nu Gode de kennis van zijn decreet toe? De vraag stellen is haar beantwoorden. God *heeft die kennis uit Zichzelven.* Die kennis *ligt in Gods natuur.* En *daarom* heet zij *cognitio naturalis.*

Is nu die kennisse Gods, die Hij louter uit Zichzelven put, eer er nog een decreet en dus ook eer er nog een heelal bestaat, *gelijk of ongelijk aan de kennis, welke God nu uit zijn decreet of uit zijne wereld verkrijgt?*

Stel, dat beide *gelijk* zijn, wat volgt dan? Dat er *in God geene vrijheid* was. Want dan zou zijn decreet niet bepaald zijn door zijn welbehagen of wilskeuze, maar met noodzakelijkheid uit zijne natuur zijn voortgevloeid. Als ik in eene stad ben, en ik weet maar van éene gelegenheid om naar de naastbij gelegen stad te komen, dan is er geen wilskeuze, van vrijheid kan er dan geen sprake

wezen. Maar wel als er meer dan éene gelegenheid is. Dan neem ik wat mij bevalt. *Stellen wij dus in God vóór zijn decreet geene andere kennis dan die in zijn decreet vastligt, dan is er geen keuze bij God geweest en werd alleen zijne cognitio naturalis in zijn decreet overgeschreven.* Maar een God zonder vrijheid van wil druischt lijnrecht in tegen de openbaring der Schrift. Deze voorstelling is dus uitgesloten. Derhalve moeten de cognitio naturalis en de cognitio e decreto ongelijk wezen. En dat wel met dien verstande, dat *de eerste niet kleiner, maar grooter is* dan de tweede. Vóór zijn decreet moet dus God de Heere uit Zichzelven geput hebben, en nu nog putten, eene kennisse van dingen, veel grooter dan die bepaalde kennisse, welke in het decreet is vastgelegd. Met andere woorden, *het decreet had ook anders kunnen zijn.* God heeft nu dit heelal geschapen met al zijne wereldbollen, dieren, planten enz. Maar ook een ander heelal ware mogelijk geweest. *Er waren velerlei mogelijkheden.* En toen heeft God *uit al die denkbaarheden gekozen* wat Hij koos. En *dat kiezen* is geweest zijn *decreet.* Daarin heeft Hij zijne wijsheid betoond, dat Hij uit zijne cognitio naturalis met den wil van zijn welbehagen eene bepaalde mogelijkheid gekozen heeft. De almacht Gods wordt niet uitgeput door wat die almacht gewrocht heeft, maar ze gaat dit perk zeer verre teboven. Die *almacht wordt wel uitgeput door zijne cognitio naturalis,* want deze omvat alle mogelijkheden. Doch de *cognitio e decreto* is, wel verre van adaequaat aan, *veel kleiner dan Gods almacht.* En deze cognitio is in deze tweede distinctie de cognitio libera. Ter vermijding van verwarring tusschen deze en de eerst behandelde onderscheiding bezige men deze terminologie: voor de eerste distinctie die van cognitio e decreto of necessaria en experimentalis, en voor de tweede die van cognitio naturalis en libera. Ofschoon, men mag ook dezelfde termen gebruiken, mits men de zaken maar goed onderscheide.

Wat nu bij deze tweede distinctie zooveel *moeilijkheid* brengt, is de schuld van de *Jezuieten.* Met hun gewone schranderheid hebben die namelijk ontdekt, dat hier nog iets achter zat, en dat hebben ze misbruikt tot verdediging van hun stelsel. Daartoe schoven zij er de *cognitio media* tusschen, als zoowat het midden houdende tusschen de cognitio naturalis en de cognitio libera. Men formuleerde ze als cognitio *media inter possibilem et actualem.* „*Possibilis*" is dan de cognitio Dei *naturalis,* „*actualis*" is de cognitio *e decreto.*

Wat de zaak zelve betreft, moeten wij teruggaan op de *Pelagianen* van vroeger en later tijd, op de *Arminianen* ten onzent. Die leerden, gelijk bekend is, wel eene *uitverkiezing,* maar *ex praevisa fide,* uit kracht van een vooruitgezien geloof. De voorstelling was deze, dat God de Heere het in de wilskeuze van den mensch gelaten had, of hij den Christus en in Hem de verlossing

aannemen of verwerpen zou. Maar terwijl wij dat nu eerst ex eventu kunnen zien, ziet God de Heere als de Alwetende het vooruit. Vandaar de uitdrukking „e praevisa fide".

Dit gansche denkbeeld is in den grond der zaak niet anders dan het *overbrengen op God den Heere van wat in onze menschelijke huishouding thuishoort.* Voor ons, menschen, gaat het weten in de orde van den tijd in. Er is voor ons scientia, praescientia en scientia praeteriti. Maar al die begrippen vallen bij God weg. *Bij het Eeuwige Wezen is er van praescientia natuurlijk geen sprake.* Want bij Hem bestaat het verschil van tijd niet, Hij bestaat buiten den tijd. Vraagt men, of er dan geen praescientia in God is, dan moet geantwoord worden: Ja, in dien zin wel, dat alles tevoren voor Hem geopend ligt. Maar die praescientia Gods, die het boek der toekomst voor Hem geopend doet liggen, is genomen uit zijn decreet, omdat Hij *alles tevoren in zijn decreet bepaald heeft.* En in de tweede plaats weet God alles wat er gebeuren zal, omdat Hij *zelf ook in den mensch ingeschapen heeft al 's menschen vermogens,* neigingen, verhoudingen, en zelf bepaalt in welke omstandigheden, en dus ook in welke verleidingen en verzoekingen, die mensch komen zal. Dit is een geestelijke algebra, als ik zoo zeggen mag, waarin al de combinatiën en permutatiën van de verschillende factoren van den mensch niet alleen aan God bekend zijn, maar ook het resultaat, op elk gegeven oogenblik. Ja, inzooverre is er praescientia. Maar dat is gansch wat anders dan de praevisa fides der Remonstranten. Daar vloeit het juist niet met noodzakelijkheid uit Gods decreet voort, maar verblijft de beslissing aan 's menschen keus. Eerst nadat de mensch gekozen heeft, kan God de Heere daar eigenlijk wetenschap van hebben, niet uit zijn decreet en scheppingsordinantie. Maar nu, zoo leeraart men, is er in God eene *magische wetenschap,* waardoor Hij wat bij ons in 1895 voorvalt vooruit kan zien, niet omdat het gegrond is in den wortel der dingen, maar eenvoudig omdat Hij het op magische, onbegrijpelijke wijze vooruit ontwaart. En dat in dien zin, dat, als de mensch nog niet ontvangen is, ja, het heele volk, in welks midden hij leven zal, nog niet bestaat, toch niettemin God alles gezien heeft eer het was. Eene voorstelling, die de *ongerijmdheid zelve* is. *Dat is magie, geen Goddelijke alwetendheid!*

Dit ter inleiding op de „scientia media" der Jezuieten. *Die Jezuieten toch wilden ook zoo mogelijk voor den mensch reserveeren eene zekere vrijheid van keuze.* Niet geheel op Pelagiaansche manier. Daar waren zij veel te goede denkers voor. En ook waren ze veel te knap, om in te gaan op de dwaasheid der Remonstranten. Zij begonnen met eene onmiskenbare waarheid op den voorgrond te stellen. Het Evangelie wordt altoos aangeboden onder *eene soort conditie.* Dat is de zenuw van het *genadeverbond.* En immers was ook in het

werkverbond het eeuwig leven aangeboden op de conditie van het „Doe dat". Hierop, als op een onmiskenbaar feit, bouwden zij het stelsel, dat *God de Heere dus in elk gegeven geval op twee mogelijkheden moest gerekend hebben*, namelijk dat de mensch die conditie vervulde en dat hij ze niet vervulde. En dat er alzoo in elk gegeven geval tweeërlei kennis in God was, ten eerste hoe het werkelijk gebeuren zou, maar ook ten tweede, wat er gebeurd zou zijn, als het anders ware geloopen. Bij het menschelijk geslacht dus: niet alleen de kennis van wat er feitelijk gebeurt, de historie van zondaren, maar ook de kennis van wat er gebeurd zou zijn, als Adam ware staande gebleven, de historie van heiligen. Want natuurlijk, als Adam anders gekozen had, dan ware het verloop der wereld gansch anders geweest. Die kennis nu heeft God de Heere *niet uit zijn eigen natuur;* zij is dus geen cognitio naturalis; maar ook heeft Hij ze *niet uit de feiten;* dus is zij ook geen cognitio actualis; maar zij staat *tusschen die beide* in; vandaar de naam *scientia media.*

Bleef het nu hierbij, dan kon deze voorstelling wel toegegeven worden en zou er tegen het erkennen van deze cognitio media *geen bezwaar rijzen.*

Maar *daarbij bleven* de theologen uit de orde van Jezus *niet.* Feitelijk kwamen zij hierop neer, dat God de Heere *eigenlijk twee plannen beraamd had, twee wereldplannen*, het eene, zooals het loopen zou als Adam staande bleef, het andere, zooals het loopen zou als hij viel. En dat het nu *to' op Adams val onzeker* was, welke van die twee tot realiseering zou komen. En dat eerst toen *het eene gekozen* werd en *het andere als onbruikbaar wegviel.*

Daarmee nu wordt het decreet metterdaad losgerukt. *Dan is er geen eeuwig decreet.* Of wel, dan was er van eeuwigheid *een dubbel decreet*, maar *welk van die beide zou worden uitgevaardigd was onzeker. Maar dan is het ook geen decreet.* Een decreet is uit den aard der zaak *geen decreet, zoolang het niet uitgevaardigd is.* Al ligt er bijvoorbeeld een Koninklijk Besluit geteekend op 's konings tafel, daar is het nog geen Besluit mee, dat wordt het eerst door de uitvaardiging. Zoo ook bij God. De uitvaardiging wachtte op Adams keuze. Maar dan werd het decreet Gods eerst nadat Adam gekozen had een decreet. *En tot op Adams val is er dan geen decreet geweest.* Tenzij men ook hier weer de uitvlucht van de Remonstranten met hunne praescientia wil te baat nemen. Toch blijft ook dan nog de beslissing niet aan God, maar aan Adam.

Maar daarmee is men er nog niet van af. De strijd loopt niet daarover, dat er eene zekere wilsvrijheid gereserveerd moet blijven voor Adam als hoofd der menschheid. Neen, maar men vraagt die vrijheid voor een iegelijk mensch. Zoo genomen, springt de ongerijmdheid van het geheele stelsel klaarlijk in het oog. Immers, bij Adam alleen ware die eisch van wilsvrijheid nog wat te verstaan geweest, maar gaat men dit repeteeren bij elk individu, dan is

bij elk mensch opnieuw het geheele decreet onzeker. Dan is er in eigenlijken zin van geen decreet sprake meer. Niet de mensch moet zich dan naar God schikken, maar God moet zich dan elk oogenblik schikken en telkens zijn heele plan verzetten naar de wilskeuze van een iegelijk mensch. De macht, die den loop der dingen regelt, schuilt dan niet bij God, maar bij den mensch. Niet God, maar de mensch maakt de historie. Het zwaartepunt van elke beslissing der dingen is niet in den hemel, maar op aarde. En niet alleen, dat elk mensch zulk eene keuze moet doen, maar eenzelfde mensch kiest wel dertig, veertig keer in zijn leven. Is hij nu altoos vrij, natuurlijk, dan moet het plan Gods zich richten naar elke incidenteele keuze van alle individu. En waar nu, ten laatste, die onderscheidene keuzen van de menschen vaak contradictoir tegenover elkander staan, zoo vereischt de eene keuze eene wijziging in Gods plan, die de andere keuze juist weer onmogelijk maakt. En zoo wordt *God verlaagd tot iemand, die eene afwachtende houding moet aannemen* om te zien, welke keus er overheerschen zal, om dan daarnaar telkens heel zijn plan weer te verschikken.

Om een enkel voorbeeld te noemen. Voor de verzoening der zonden was noodig het sterven van Christus op Golgotha. Judas, Kajaphas, Pilatus, de overpriesters enz. hadden dus telkens de keuze om Jezus al of niet ter dood te veroordeelen. Stond dat in hunne keus, dan hadden zij ook anders kunnen kiezen dan zij deden. Dan was de Christus dus niet door hen gekruisigd en het bloed der verzoening niet vergoten. En God had, met eerbied gesproken, net zoolang moeten wachten en met zijn Christus rondloopen, tot er eindelijk eens een kwam, die den Christus overhoop stak. Zoo ziet men, hoe op die wijs zelfs het centrale middelpunt der wereldhistorie in algeheele onzekerheid geraakt.

Maar, zoo kan men vragen, de Heilige Schrift spreekt toch altoos van eene conditie, door God gesteld; dat is een onmiskenbaar feit, gelijk zoo straks werd toegestemd; *hoe staat het dan nu met die conditie bij de belijdenis der omniscientia Dei?*

Daarop antwoord ik dit. Voor ons, menschen, is er geen zedelijk leven mogelijk, is er geen verantwoordelijkheid of schuld, tenzij de dingen ons conditioneel worden voorgesteld. Neemt dat conditioneele weg, dan heeft er geen zedelijke actie in den mensch plaats, maar dan is die mensch eenvoudig een instrument, een rad dat gedraaid wordt zooals het draait. Zal daarentegen de mensch eene causa secunda zijn met in zich een eigen initiatief, dan ligt dat eigen initiatief niet hierin, dat hij den loop der dingen beheerscht, maar hierin, dat hij in zichzelf eene zedelijke actie tot stand brengt, die ten kwade of ten goede kiest. Dat wij alleen op die wijze het zedelijk leven verstaan kunnen,

is een gevolg van ons leven in den tijd. In den hemel der gelukzaligheid is zulk een conditioneel leven ondenkbaar. Daar kan geen bedreiging wezen: „Indien gij zulks niet doet, zoo zult gij sterven", want de dood is er buitengesloten. En even ondenkbaar is de toezegging van loon: „Doet dat, en gij zult leven", want de zaligen hebben het eeuwige leven. Zulk *eene conditie is dus niet per se noodig voor den mensch, maar alleen zoolang hij in den tijd is.* Zoo komt er tweeërlei wetenschap van het zedelijke leven tegenover elkander te staan: 1°. die in God en in de gezaligden is; die is onveranderlijk, eeuwig, vast; 2°. die in den mensch is tijdens zijn leven op aarde; die is conditioneel. Hoe kunnen die beide nu met elkander in rapport gebracht? De mensch op aarde kan niet ingaan in den vorm van kennis des zedelijken levens, die bij God en de gezaligden is. Maar *God kan wel indringen in de wetenschap, die de mensch op aarde van dat zedelijke leven heeft.* Want dat leven is door den mensch niet verzonnen, maar door God hem ingeschapen bij de schepping naar zijn beeld. En als nu twee lieden elkaar ontmoeten, zeg een Engelschman en een Rus, en de Engelschman kent geen Russisch, maar de Rus kent wel Engelsch, niet waar, dan is er maar éene mogelijkheid, dat die beiden gemeenschap oefenen met elkander, nl. dat de Rus Engelsch gaat spreken. Welnu, zoo ook is het, wanneer God en mensch tegenover elkander komen te staan. *God spreekt beide de taal van het zedelijk leven, dat bij Hem is, en die van het conditioneele zedelijke leven, dat bij den mensch is.* Daarom vertolkt Hij nu zijn eeuwigen wil in die taal van het zedelijke leven, die alleen voor den mensch verstaanbaar is. Vandaar in de Schrift deze beide, nl. dat bij God het zedelijke leven zonder conditie geteekend wordt, en dat toch *de conditioneele taal wordt gebezigd, waar God met zijn verbond tot den mensch nadert.* Vragen wij daarbij, of de tegenovergestelde uitslag van die conditie ook aan God bekend is, dan moet naar uitwijzen der Heilige Schriftuur op die vraag bevestigend geantwoord worden. Tot Adam is gezegd: „Doet dat en gij zult leven." In dat zeggen toont God te weten, wat er gebeurd zou zijn, als Adam de conditie in positieven zin had beantwoord. In dien zin en in die beteekenis, maar in die ook alleen, mogen wij eene cognitio media erkennen.

d. Omdat wij ten huidigen dage daarmee te worstelen hebben, wijs ik er ook nog op, hoe *alle pantheïstische richtingen op dit stuk der omniscientia Dei afwijken.* Zij staan ook vlak tegen ons over, maar op een heel andere manier dan de Jezuieten en Arminianen. Het pantheïsme namelijk *kent geen decreet* en kent evenmin eene onderscheiding tusschen de kennisse, die God uit Zichzelven, uit zijn decreet heeft, en de cognitio experimentalis. Al die onderscheidingen vallen bij het pantheïsme weg. Voor een pantheïst gaat het bewustzijn, en dus ook de kennisse, Gods nooit verder dan het bestaande. Alleen uit het

bestaande is het, dat het bewustzijn in God opkomt. *De kennisse Gods wordt dus geheel aan de bestaande realiteit gebonden.* Daar nu die realiteit niet dezelfde blijft, maar zich onophoudelijk wijzigt en verder komt, zoo volgt daaruit, dat ook het bewustzijn en de kennisse Gods toeneemt, klimt en wint in klaarheid en helderheid. God begint met niets te weten, met geheel onbewust te leven; ontwaakt van lieverlee tot eenige bewustheid; en klimt straks tot al klaarder kennisse op. Maar bij die klimming kan God nooit de ontwikkeling van het bestaande vooruitloopen, maar Hij moet die volgen. *Voorzoover de wereld zich ontwikkelt, voorzoover ontwikkelt zich ook het bewustzijn Gods.* Dat is de hoofdgedachte, waaruit zich dan de verschillende stroomingen wegsplitsen, zoo, dat ten slotte het denkbeeld rijpt, dat het bewustzijn van het schepsel eigenlijk het bewustzijn Gods is, gelijk Hegel achtte, dat eerst in hem „God" zichzelf bewust geworden was. Maar dit is slechts eene variatie op dit blijvende thema, dat aan alle pantheïstische stelsels gemeen is: God is onvrij, doordat zijne kennis altoos beperkt blijft tot het bestaande, en niet *is*, maar *wordt* van minder tot meer.

c. Wij zullen niet lang stilstaan bij de onderscheidene terreinen, *waarover de omniscientia gaat.* Dat hoort in prediking en op catechisatie thuis, niet in de dogmatiek. Onze vaderen waren gewoon op te geven, dat de omniscientia Dei ging over Hemzelven, de groote dingen, de minima, de actiones bonae et malae, de occulta, de futura etc. Dat was om aan te toonen, dat de mensch er zich nooit en nergens aan onttrekken kan. Natuurlijk, dat spreekt vanzelf; Dei omniscientia omvat alles wat het decreet omvat. En in het decreet is zelfs het vallen van een haar opgesloten. *De omniscientia omvat dus alles,* alle deelen van het geheel en alle deelen van de deelen. Niets is er van uitgesloten. Dat kan men met eene gansche reeks teksten aantoonen. Maar dat heeft meer eene paraenetische strekking, om op de conscientie in te werken, tot de omniscientia eene kracht zij in 's menschen leven. Maar de dogmatiek is niet ter paraenese.

Na alzoo de virtutes intellectuales te hebben afgehandeld, komen wij thans tot de virtutes ethicae. Daaronder valt de bonitas Dei, en daaruit voortvloeiende en er mee saamhangende de gratia, de sanctitas en de iustitia Dei.

In de eerste plaats hebben wij hierbij wel in het oog te houden, dat deze

virtutes ethicae, hoezeer van de virtutes intellectuales onderscheiden, er nochtans niet van zijn gescheiden. Dit vloeit reeds op zichzelf voort uit de simplicitas Dei. God is niet samengesteld; in Hem zijn geene deelen. Maar gelijk de éene lichtstraal breekt in de zeven kleuren van den regenboog, voor ons oog, zoo ook breekt de éene virtus Dei zich voor ons bewustzijn in deze onderscheidene virtutes.

In de tweede plaats hebben wij wel zorg te dragen, dat wij deze virtutes *archetypisch en niet ectypisch verstaan.* Wat wil dat zeggen, dat wij ook hier met een archetype te doen hebben? Alle zedelijk leven is bij ons daardoor gekenmerkt, dat het een verantwoordelijk leven is, gebonden aan van elders gestelde ordinantiën, zoo, dat wij in onze conscientie den drang en den dwang gevoelen om die verantwoordelijkheid jegens Hem, die ons die ordinantiën gaf, te erkennen en er naar te handelen. God daarentegen is ἀνυπεύθυνος. Anders zou er boven Hem een nog hooger wezen moeten staan, dat Hem ter verantwoording kon roepen.

Dit nu is negatief. Maar het geldt ook positief, dat wij hier met een archetype te doen hebben. Ook in God toch is wel verantwoording, zeer zeker. Maar terwijl het het bewuste creatuur is, dat tot verantwoording *geroepen wordt*, daar is het God, die tot verantwoording *roept*. Dat is vlak het tegenovergestelde. Maar dit is niet zoo te verstaan, alsof God de Heere er vrij in wezen zou, om den mensch of den engel al dan niet ter verantwoording te roepen. Neen, evengoed als het voor ons noodzakelijk en obligatoir is, verantwoordelijk te zijn, evengoed is het obligatoir voor God om ter verantwoording te roepen. Dit raakt de zenuw van het Recht Gods. De vraag wordt veeltijds opgeworpen, of God ook niet bijv. de vergiffenis van zonden kon schenken zonder de verzoening van Christus. Dat kan niet; *het tot verantwoording roepen is voor God obligatoir. Daarin bestaat voor God het ethisch karakter dezer deugden.*

In de derde plaats dienen wij er op te letten, dat hier de dusgenaamde *„lex aeterna"* aangeraakt wordt. Langs alle wegen poogt de mensch gedurig buiten God om een zekere macht te stellen, waaraan ook God zou onderworpen wezen. Cf. de Ahriman der Perzen. Om aan de ontzaglijke problemen van het Godsbestuur te ontkomen, stelt men een zeker toeval, een geluk, een fortuin. Het lijden der rechtvaardigen is dan een gril van het fatum, waar God niets aan doen kan. Om nu voor het zedelijk leven eene vastigheid te hebben, stelden ernstige menschen eene lex aeterna, regelende de beoordeeling van goed en kwaad. *In goeden zin gebezigd, is de lex aeterna de uitdrukking van het zelfbewustzijn Gods. Maar zoo bedoelde men het niet.* Neen, die lex aeterna stelde men *buiten God*, een in de lucht zwevende *idee, waar God volkomen aan beantwoorden zou.* Dat denkbeeld moet natuurlijk met alle kracht weer-

staan. In 2 Tim. 2 : 13 lezen wij: *εἰ ἀπιστοῦμεν, ἐκεῖνος πιστὸς μένει, ἀρνήσασθαι γὰρ ἑαυτὸν οὐ δύναται.* Nu is *πιστός* zijn: trouw zijn aan een gegeven belofte. Al worden wij ontrouw aan ons woord, zoo zegt de apostel, God blijft nochtans zijn Woord gestand doen. En dan staat er niet: Hij kan *τὰς ἐπαγγελίας* niet verloochenen, maar: Hij kan *ἑαυτόν* niet verloochenen. Dat is de gewichtige uitspraak van de Heilige Schrift voor de lex aeterna: Als wij eene belofte doen, moeten wij ze gestand blijven, omdat wij daartoe door Gods wet verplicht worden; een van buiten af ons opgelegde eisch dus; maar op Gods trouw kunnen wij altoos aan, niet omdat God eerlijk is, want er is geen macht, die Hem kan dwingen om eerlijk te blijven, maar omdat *Hij Zichzelven tot eene wet is* en Hij zijn eigen wezen niet kan verloochenen. De vastheid en de gebondenheid van de ethische *ἀρετή* mag uitsluitend gezocht worden in Hemzelf. Hier geldt hetzelfde als bij de verantwoordelijkheid. Het archetype staat niet alleen negatief tegenover het ectype, door te verwerpen hetgeen waaraan het ectype is gebonden; maar het is ook positief archetype, door de wet, waaraan het ectypische zedelijk leven onderworpen is, te stellen, door de lex aeterna uit Zichzelf te geven en te *moeten* geven aan alle creatuur.

De bonitas Dei.

Zij wordt in de Heilige Schrift genoemd טוֹבָה en *ἀγαθωσύνη*. Al aanstonds zij men op zijne hoede, dat men deze „goedheid Gods" *niet verwarre met zijne „goedigheid"*, „goedertierenheid", „goedgunstigheid" enz. Dat zijn twee geheel uiteenloopende begrippen. Vooral verwart men gemakkelijk „goedheid" en „goedigheid", omdat die in het Nederlandsch der oude schrijvers veel door elkander gebruikt worden. Maar „goed" en „goedig" zijn twee. 't Is heel iets anders, of ik spreek van een goed of van een goedig professor, van een goed of van een goedig student. Hier handelen wij van Gods goedheid. Wij belijden: God is goed.

[In het oorspronkelijke is verwarring onmogelijk. Daar wordt voor „goedigheid" een heel ander woord gebruikt, nl. niet *ἀγαθωσύνη*, maar *χρηστότης*, d. w. z. nuttigheid, bruikbaarheid, en ook wel *ἐπιείκεια*, d. i. de passendheid. Dus de qualitas eius qui utilis est. Wie, bij een ellendige gekomen, zich naar dien ellendige voegt, die is hem nuttig. Daarom passen wij dikwijls zoo weinig bij iemand, die in smart is, omdat er geen liefde en dus geen sympathie genoeg bij ons is. Nu, dit is de goedertierenheid Gods, dat Hij bij ons past in onzen ellendigen toestand, dat Hij Zich tot ons neerbuigt om ons daarna op te heffen.]

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Wat is dat te zeggen, dat God goed is?

Vragen wij eerst, wat het in het gewone leven beteekent, dat iets goed is. Wat is een goed paard, geweer, huis enz.? Het eenvoudigste en beste antwoord op deze vraag is: Een paard, geweer, huis enz., dat deugt.

[Metterdaad hangt ons „deugen" in den wortel met het begrip van de טוֹבָה onmiddellijk samen. Het woord „ondeugend" is in onze dagen in beteekenis verschoven. Een deugend kind kennen wij niet meer. Maar vroeger wel. En dan was een ondeugend paard of een ondeugend huis: een paard, dat niet meer werken kon, een huis, dat was uitgewoond. Tegenwoordig hebben wij alleen het werkwoord „deugen" nog over, in den zin van: beantwoorden aan de eischen, die men stellen kan en mag; zijn zooals het wezen moet. Een huis behoeft bijv. geen balkon te hebben, maar wel moet het sterk zijn, niet lekken enz. Evenzoo een paard, een geweer enz. moet, om een goed paard, geweer enz. te zijn, deugen, dat is, het mag geen gebreken hebben, waardoor het als paard, geweer etc. min bruikbaar wordt. Goed is ons iets, dat *beantwoordt aan de eischen, die men stellen mag*, en dientengevolge eene normale werking heeft.]

Zoo nu drukt de goedheid Gods dit uit, *dat Hij een goed God is*, niet een gebrekkig God, maar een God, waar niets aan ontbreekt, die in elk opzicht beantwoordt aan de eischen, welke uit de idee Gods voortvloeien.

Hier nu rijst deze moeilijkheid. Wij zoeken de eischen voor een goed paard in de schepping op en passen dan de idee van een „goed paard" op het bestaande paard toe. Maar zouden wij aldus een „idee van God" stellen, dan kregen we eenzelfde iets als bij de lex aeterna, iets boven God, waarnaar God dan ware af te meten en goed te keuren. Daarom moeten wij dit zeggen: *God zelf geeft de idee van God van Zichzelven uit.* Is dat dan geen tautologie? Volstrekt niet. Wij zagen in het begin van dezen locus, dat er een *sensus divinitatis in onze eigene ziel* leeft, dat eene Godsidee ons is ingeprent, aangeboren. En nu is het uitspreken van het טוֹב bij God, het roemen in de ἀγαθωσύνη τοῦ θεοῦ, *de verklaring, dat de God, die ons in de Schrift Zichzelven openbaart, volkomen dezelfde is als de God, die zijn Abbild in onze ziel heeft afgedrukt.*

In deze belijdenis van de bonitas Dei nu schuilt drieërlei. Wij spreken er mee uit:

1°. dat God is het Summum Bonum;

2°. dat God is de Fons omnium bonorum; en

3°. dat God is de Vindex boni.

1°. God is het Summum Bonum.

Wij lezen in Psalm 119 : 68: טוֹב־אַתָּה וּמֵטִיב, dat is: Gij zijt goed en het goed veroorzakende (want dat is de kracht van de hiphil: God werkt ook het goede; Hij is de Fons omnium bonorum). En daaruit wordt afgeleid de bede: „Leer mij uwe inzettingen." Ook de kennis van het goede komt van God. De

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

חקות zijn het institutum, waardoor het goede beheerscht wordt en waaruit het voortkomt.

Psalm 73 : 25 מִי־לִי בַשָּׁמָיִם וְעִמְּךָ לֹא־חָפַצְתִּי בָאָרֶץ: Wie is er voor mij in den hemel, en nevens U is er niets, waaraan ik een welbehagen zou hebben, op aarde. Hier komt het woord „goed" wel niet voor, maar toch is hier uitgesproken, dat God het Summum Bonum is, in dit en in het volgende vers.

Matth. 19 : 17 wordt verschillend gelezen. De lezing van Tischendorf is deze, dat Jezus op de vraag naar het goede antwoordt: „Wat vraagt gij naar het goede? Dat ligt in God zelf." De oude lezing heeft veel vóór zich. Men lette op de tegenstelling: εἷς ἀγαθός. Jezus wijst niet op de wet, maar op God. Neemt men de lezing van den textus receptus voor de goede aan, dan is het licht verklaarbaar, hoe de tekst vervalscht is, nl. in den Ariaanschen strijd ter wille van de onderschikking van den Zoon aan den Vader. Dat de tekst zoo makkelijk anders gelezen kon worden, lag juist hieraan, dat zoo menig afschrijver de bonitas Dei niet verstond. Immers, verstaat men er de *goedigheid* Gods onder, dan is er geen enkele reden, waarom Christus er bezwaar tegen kon hebben, dat Hij „goede meester" genoemd werd. Want goedertieren is ook Hij. Maar verstaat men het van de bonitas Dei, dan verklaart zich de plaats vanzelf. Niet Christus, alleen God is het Summum Bonum. Het Summum Bonum mocht niet in den mensch gelegd. Daarom wijst de Zoon op den Vader, op Hem alleen.

Wij komen thans voor deze moeilijke vraag te staan, of in de Schrift met die bonitas Dei *het bonum ethicum bedoeld is of niet.*

Immers, de Schrift gebruikt „goed" ook in den zin van het *bonum essentiale* of *bonum eudaemonicum.* Bijv. in Rom. 8 : 28 is geen zedelijk goed bedoeld, maar het bonum eudaemonicum in den toestand van het leven. Zoo ook, als in Psalm 4 : 7 wordt gevraagd: „Wie zal ons het goede doen zien?" dan wordt er niet op het zedelijk goede gedoeld, maar op uitredding uit den nood, overwinning op de vijanden, een gelukkig leven van voorspoed en welvaart enz. In Psalm 122 : 9 wil het „Ik zal het goede voor u zoeken" zeggen, dat wie dus spreekt veiligheid, welvaart en voorspoed begeert voor de stad Gods. Diezelfde beteekenis kan men vele malen in de Schrift aantreffen. Gelijk ze ook in het dagelijksche leven veelvuldig wordt gebezigd in de uitdrukking: „Hij is er goed aan toe", hetgeen volstrekt niet te kennen geeft, dat zoo iemand een braaf mensch is, maar dat hij gelukkig is.

Het *zedelijk goed*, gesublimeerd, kunnen wij noemen *heiligheid;* het *bonum essentiale*, gesublimeerd, is de *zaligheid.* En nu is dit de vraag bij de bonitas Dei, *of God de Heilige of de Volzalige is in Zichzelven.* Wat bedoelt men?

Het antwoord luidt, dat *hier dit bedoeld wordt: God is de Volzalige in Zich-*

zelven. De belijdenis der bonitas Dei doelt op het bonum essentiale. Maar vlak daarnaast staat, dat *alle zaligheid, die geen ethische keur draagt, even daardoor het gewettigde karakter verliest.* Het bonum ethicum zit dus wel in de bonitas Dei in, maar pas als de keur, die er bij komt.

Het is hetzelfde als in den locus de homine bij de kwestie van het verband tusschen intellect en voluntas. Voluntas sequitur intellectum. Men kan met zijn intellect maken een iudicium morale en een iudicium practicum. Bij elke wilsacte wordt er een iudicium practicum geformeerd, en beoordeel ik, welke daad voor mij het beste is. Ook al is er dan inzicht in de wet Gods, dan kan ik toch nog booze stukken uitvoeren, oordeelende, dat het voor mij op dit pas beter is Gods wet niet te volgen. De diepste ondergrond, die achter de kiesvrijheid teruggaat, schuilt daarbij in het bonum essentiale. Als het werkverbond den eisch stelt om de wet van God te volbrengen, dan is er de belofte van zaligheid bijgevoegd. Het ethische leven is dus geen doel, maar middel om te leiden tot het doel, namelijk de zaligheid. Iets wat omgekeerd evenzoo geldt voor de rampzaligheid. „Wat is het beste voor mij?" dat is de vraag, waar het ethische leven aan hangt. Achter de kiesvrijheid tusschen goed en kwaad ligt altoos de vraag naar lust en onlust, zooals de philosophen het noemen. Het is maar de vraag, wat de mensch voor zijn bonum eudaemonicum houdt, een eeuwig wel of wee, of een oogenblikkelijk wel of wee. Het goede om zichzelf te zoeken is eene philosophische vondst. Neen, wij bedoelen een zoeken van het goede in ons eigen belang. Dat is ook het doel van de verzoeking, namelijk, dat men, Gods wil volbrengende, de zaligheid verdienen zal. Cf. ook Joh. 3 : 16, het doel van Christus' overgave: opdat een iegelijk, die in Hem gelooft, niet verderve, maar het eeuwige leven hebbe.

Welnu, zoo ook is de ἀγαθωσύνη van God zijne Volzaligheid. En de ethische keur der heiligheid is het, waardoor dit bonum essentiale gewettigd wordt.

2°. God is de Fons omnium bonorum.

Art. 1 onzer Confessie spreekt van God als van „eene zeer overvloedige Fontein aller goeden".

Dezelfde gedachte geeft Psalm 27 : 1: „De Heere is mijn Licht en mijn Heil." Dat is het inbegrip en kort summier van alle bonum, waarvan de psalmist zegt, dat de Heere het is; ja, uit God moet hem zelfs toevloeien zijns „levens kracht".

Psalm 36 : 10: „Bij U is de fontein des levens; in uw licht zien wij het licht." Hier wordt eene dubbele reeks van bona aangeduid, objectieve en subjectieve. Immers, wij ontvangen niet alleen de goede gaven, welke de Heere ons toebeschikt, maar ook den smaak voor, de kennisse van, den zin in het

goede dier gaven, de subiectieve keur, waardoor wij het goede ook metterdaad als goed keuren kunnen. Eene plant weet niets van de weldaden, die zij ontvangt. Een dier staat wel iets hooger. het heeft wel eenig betoon van dankbaarheid. Maar tot de idee van het summum bonum komt het eerst bij ons, menschen. Dat gevoel en besef moet, zoo zegt hier de psalmist, nog afzonderlijk gegeven worden, zal er bij ons van genieten en erkennen sprake zijn.

Jac. 1 : 17 geeft bijna dezelfde woorden: „Alle goede gave en alle volmaakte gift is van boven. van den Vader der lichten, afkomende."

God de Heere is *een Fontein* van alle goeden. *Niet een put of pomp.* Daar zit het water ook wel in, maar men moet het er uit halen. *Eene fontein geeft het water van zichzelve.* Deze gedachte wordt in de Schrift beide negatief en positief uitgedrukt. Cf. Rom. 11 : 35 en 36: „Wie heeft Hem eerst gegeven en het zal hem wedervergolden worden? Want uit Hem en door Hem en tot Hem zijn alle dingen." Wie is begonnen met van zijn kant iets aan God te geven? Als de mensch het goede uit God moest putten, dan moest *hij* met de actie beginnen. Bij een put is het wel ἐξ αὐτοῦ, maar ὑπ' ἀνθρώπου. Maar zoo is het hier niet. Niet slechts uit Hem. maar ook δι' αὐτοῦ zijn alle dingen. Dat is de gedachte van eene Fontein.

Job 41 : 2 is de plaats, in Rom. 11 : 35 geciteerd. God vraagt aan Job: „Wie heeft Mij voorgekomen, dat Ik hem zou vergelden?" Wie is er begonnen met jegens Mij eenige actie te verrichten? Alle roem is uitgesloten; alle goede gave komt ons toe door eene actie, die uit God zelven uittreedt.

In de tweede plaats dient er nadruk op gelegd, dat God een Fontein is van *alle* goeden.

Ook van het creatuur komt ons allerlei goed toe in betoon van zorge, liefde, sympathie etc. En zeer zeker behooren wij daar erkentelijk voor te wezen. Maar toch roept de bonitas Dei ons op, om steeds *God te erkennen als de eerste oorzaak van al dat goed.* De mensch is slechts instrument in zijne hand. Dat wij nimmer buiten God, bijv. in een kunstproduct, in de wereld der tonen of kleuren, of waar dan ook, eenig *zelfstandig* goed zoeken! Dat is in den diepsten grond *afgoderij.* Dan stelt men zijn betrouwen op een creatuur in plaats van op God.

Voorts ligt in dit stuk ook uitgesproken, dat God eene Fontein is, *waaruit nooit anders dan goed welt.* Uit Hem komt nooit iets kwaads. En dat moet hier niet verstaan in dezen zin, dat God niet de auctor peccati is. Neen, maar dit is de bedoeling, dat *alle beschikking Gods over ons levenslot nooit kwaad, maar altoos en alleenlijk goed is,* omdat zij ons uit God toekomt. Als smart, ellende of wat anders ook ons van God toebedeeld wordt, onze afkeuring opwekt, dan is dat een bewijs van onze verdorvenheid. Wij smaken dan het

goede uit deze Fontein aller goeden niet als goed, omdat onze smaak bedorven is door de zonde.

Is God nu de Fons bonorum ook voor een viooltje bijv.? Zeer zeker. Al wat daar goeds in is, de kleuren, lijnen, vormen, dat is ook uit God aan dat bloempje toegekomen en wordt er door Hem in onderhouden van oogenblik tot oogenblik. Als in de lente alles opnieuw zich tooit met kleur en glans en de frissche geur van 't jonge leven ons tegenademt, dan is dat altegader een bonum, uit God aan die natuur toegevloeid. En dat niet alleen als het ons weldadig, maar ook als het ons onweldadig aandoet. Leest maar Psalm 147 en 148, hoe ook de rijm, de sneeuw, de stormwind enz. verheerlijkt worden als gaven Gods. Al is het ook, dat die snerpende koude ons onweldadig aandoet, daarom is toch in die sneeuw etc. een bonum quid, een bonum inhaerens, dat is uitgevloeid uit God, de Fons omnium bonorum. Wel schuilt er ook goed voor den mensch in die koude, om zijn kracht te versterken, en in zedelijken zin, om hem in huis te trekken; maar dat is toch wat anders; hier doel ik op het goed in zichzelf. Zoo is het ook met Gods starren; die zijn niet maar eene illuminatie aan het firmament, maar ze hebben in zich een bonum, dat uit God is. En dat geldt voor *alle* creaturen, zelfs ook voor de mineralia, die dan ook in de Heilige Schrift gedurig worden beschreven en verheerlijkt, van de dagen van het paradijs af. In goud en zilver en edelgesteente ligt wel degelijk een bonum, niet alleen voor ons, maar in de zaak zelve. Zoo in ijzer en lood weer op andere wijs; wederom anders in velerlei mineralen met genezende kracht. Dit voor wat den *omvang* van die Fons omnium bonorum betreft.

Bij den mensch is er gevoel van lust of onlust. In dien zin noemen wij alleen „goed", wat ons aangenaam aandoet. En niets doet ons aldus aangenaam aan, of het komt ons toe uit God, de Fontein van alle goeden. Maar er zijn ook velerlei dingen, die ons onaangenaam aandoen en die toch goed voor ons zijn: een pak slaag voor een kind, eene koorts voor ons lichaam enz. Ook die vloeien ons toe uit denzelfden Fons.

Er is voor ons drieërlei terrein. Dat van ons eigen lichaam, onze constitutie, met alle zintuigen en de kracht van dat wondere samenstel. Dan om ons heen eene aan ons verbonden menschenwereld met bijzondere banden van bloed en liefde, ons levensgeluk. En eindelijk een geestelijk goed, wat wij in ons denkend leven en in ons wilsleven en in ons schoonheidsleven en in ons religieus leven genieten, met alles wat dat geestelijk leven bevochtigt en doet toenemen. Dat alles nu, wat ons leven in zijn wijdsten omvang onderhoudt en versiert, is ons toekomende uit den Fons omnium bonorum.

Ja waarlijk, God is eene zeer overvloedige Fontein van alle goeden!

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

3°. God is ook de Vindex boni.

Dit is op zichzelf niet een nieuw element, maar behoort nog tot de bonitas Dei. *Een bonum, dat niet in zich bezit de kwaliteit om zich te mainteneeren, heeft een gebrek en is dus geen absoluut bonum.* Is God dus het absolute Goed, dan volgt daaruit vanzelf, dat *dit Goed zich als goed zal handhaven* en niet kan gekrenkt worden, dat het m. a. w., goed zijnde, goed blijft en niet in slechter conditie kan gebracht worden. Dit raakt uit den aard der zaak niet God zelf als het Summum Bonum, want in Hem is geen verandering of schaduw van ommekeer, en dus blijft in Hem het bonum ongewijzigd en dies ongedeerd. Ik spreek van Vindex boni alleen daar, waar het bonum in God *uit God uitgaat*, waar het, als ik zoo mag zeggen, *gedeponeerd wordt in een creatuur*. Dan toch komt het in de creatuurlijke verhoudingen en toestanden in. Dat creatuur heeft in zichzelf geen waarborg van onveranderlijkheid. En dus ontstaat hier de mogelijkheid, ja, de zekerheid, dat er gevaar dreigt voor het uit God overgevloeide bonum, dat het gekrenkt wordt en daarmee ophoudt bonum te zijn.

Nu is God de Heere als *ὁ ἀγαθός* ook in dit opzicht goed, dat Hij het van Hem uitgevloeide goed niet prijsgeeft, maar de macht bezit, om dit goed *tegen bederf te vrijwaren*, of, wierd het bedorven, weer *tot zijn oorspronkelijken toestand terug te brengen*.

Eene koorts is een van die algemeene verschijnselen in ons menschelijk lichaam, waarbij de natuur van den mensch reageert tegen allerlei schadelijke invloeden van buiten. Een kerngezond lichaam reageert bijna altoos. En is de reactie van het lichaam te zwak, dan laat de medicus toch altoos zooveel hij maar kan het lichaam, de natuur, meewerken. Als de natuur niet meer meewerkt, is er levensgevaar. Een gezond lichaam is dus om zoo te zeggen zelf vindex sanitatis. *Uit de sanitas corporis volgt, dat het corpus vindex sanitatis is.* Welnu, zoo ook *behoort het Vindex boni zijn tot de teekenen, die aanwijzen, dat God bonus is.*

Om dit nu theologisch goed te verstaan, moeten wij er wel op letten, dat wij in onze gewone voorstelling allen deïsten zijn. Als wij zoo over God als den Fons omnium bonorum spreken, dan gebruiken wij altijd beelden en termen, die min of meer de voorstelling voeden, als was *God ergens in den hemel* en als *vloeide van daar uit het goede van Hem voort*, maar om nu voorts *afgescheiden van Hem ergens in zijn creatuur* te wezen. Maar natuurlijk, *dat is eene deïstische, niet eene theïstische voorstelling*. Om de zaak dus theologisch wel in te zien, moeten wij hier onmiddellijk *de alomtegenwoordige kracht Gods bijbrengen*. Dan wordt dus de voorstelling deze, dat *God zelf van oogenblik tot oogenblik dat goede dragen blijft met eigen hand*. Het bonum raakt niet los

van God in zijn creatuur, maar God gaat met zijne gaven mee en blijft in zijne gaven. *Hijzelf is zijn bonum.* En dat bonum is *actuosum.* En natuurlijk, God, die zelf in het goede is, en die zelf als het bonum actuosum het goede in stand houdt. *laat dat goede ook nooit los.* Wij gebruiken nog al eens veel de uit het wapenschild van Oranje overgenomen uitdrukking „Je maintiendrai". Wat is dat? Manu tenere. Met de eigen hand dragen. En dat doet God. Hij „mainteneert" het goede. Cf. de 10de Zondagsafd. van den Heid. Catech. *De belijdenis van de voorzienigheid Gods geeft ons volledig de illustratie van wat wij theologisch te verstaan hebben onder Vindex boni.*

Wij hebben hierbij nog te letten op het *verband met de liefde.*

Wij voor ons zijn *geneigd,* de goedheid Gods en de liefde Gods te *identifieeren.* Vandaar, dat in meer dan één dogmatiek de ἀγαθωσύνη behandeld wordt in één verband met de ἀγάπη. Ik heb dit niet gedaan. De Heilige Schrift zegt ons: ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν. De ἀγάπη is dus eene virtus substantialis. Wat is het verschil tusschen de ἀγάπη en de ἀγαθωσύνη? Dat God de ἀγάπη is, drukt uit, dat God Zichzelven mint. De nadruk valt niet op „Zichzelven", maar op „mint". 't Wil niet zeggen, dat God Zichzelven mint en een ander niet, maar Hij *mint* Zichzelf, Hij heeft aan Zichzelf een welbehagen. Daarom is zijne liefde eeuwig. Men kan zich eene exsistentie denken, waarbij men wel zichzelf kent, maar niet zichzelf mint, waarbij men in zichzelf en uit zichzelf niet gelukkig is, waarbij men in zichzelf niet vindt de bevrediging zijner begeerte. Maar bij God is dat welbehagen in Zichzelf aanwezig, ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν. Het zelfgevoel van God is voor Hem de hoogste zaligheid. En omdat nu God Zichzelven alzoo mint, mint Hij ook wat er van Hem in zijn creatuur is. En omdat de mensch het meest van Hem vertoont, is God met name φιλάνθρωπος (natuurlijk niet in den hedendaagschen tegenschriftuurlijken zin).

Staat dit helder voor ons besef, dan zullen wij Gods goedheid en liefde niet licht verwarren. *Dei bonitas* is dan, *dat God iets van het zijne in zijn creatuur inbrengt en vasthoudt. Terwijl zijne ἀγάπη dit is, dat Hij dit ingebrachte bonum mint* en er een welbehagen in heeft, dat Hij aan het krachtens zijne bonitas in zijn creatuur ingedragene „kleven" blijft, zooals de Schrift het noemt (חפץ, דבק).

Thans rijst de vraag, *hoe uit het Vindex boni zijn van God de drie afgeleide virtutes voortvloeien van gratia, sanctitas en iustitia.*

Nemen wij ze eerst in haar onderling verband.

Het sterkst wordt bij Gods iustitia gevoeld, dat Hij is de Vindex boni.

In God als bonum bestaat een verband tusschen het bonum essentiale en het bonum morale, en dat verband is ook bonum. Nu brengt God in zijn creatuur (engelen en menschen) die beide uit, in wat wij noemen ons „welzijn"

en ons „geestelijk leven". Wat is nu de gerechtigheid? Dat het *bonum essentiale hoort bij het bonum morale*, en het *malum essentiale bij het malum morale*, dat die beide door den evenaar der weegschaal aan elkander verbonden zijn. *God vindiceert als de Goede in zijne iustitia, dat die evenaar blijft waar hij hoort.*

Over de *sanctitas* Dei heeft men allerlei vage en zwevende begrippen gekregen, omdat men er ins Blaue hinein over is gaan spreken. Zij is niets anders dan dat *God Zichzelf als bonum van het malum afgescheiden houdt*, alle malum van Zich afweert, en zoo ook in zijn creatuur van het door Hem er in gelegde bonum alle malum afscheidt. Juist daarom werd in Israel ook de uitwendige bezoedeling van melaatschheid of het aanraken van een lijk als in strijd met de sanctitas Dei beschouwd. Voor ons besef klinkt dat vreemd, omdat wij doorgaans alleen op het bonum morale letten. Maar vatten wij de heiligheid Gods op als Vindex ook voor het bonum essentiale, dan blijkt, hoe het gebruik in de Schrift beantwoordt aan de hier gegeven qualificatie. De proef op de som.

En eindelijk bij de *gratia* ontvangen wij zoo aanstonds den indruk, dat die niet hoort bij God als Vindex boni, maar als Fons omnium bonorum. Ten deele is dat waar. Maar toch zit het Vindex boni er ook terdege in. Wanneer toch in een creatuur het bonum malum is geworden, dan is het *de gratia, die het malum uitdrijft en het creatuur weer bonum maakt.* De gratia maintenneert dus ook reëel het bonum in het creatuur. Dus is de gratia als zoodanig rechtstreeks een uitvloeisel hiervan, dat God Vindex boni is.

Wij gaan deze drie laatste virtutes thans afzonderlijk bespreken.

De gratia Dei.

Zij wordt in het Oude Testament uitgedrukt door חֵן, in het Nieuwe door χάρις. De beteekenis dezer woorden moeten wij van naderbij bezien, omdat de openbaring ze niet eenvoudig in hun ongewijzigden zin heeft overgenomen, maar er een eigen stempel op afdrukte.

Men lette er op, dat wij hier niet te doen hebben met חֶסֶד, dat is goedgunstigheid. Het echte woord voor „genade" is חֵן. Maar, eigenaardig verschijnsel, in de Septuagint is χάρις niet voor חֵן, maar juist voor חֶסֶד gebezigd, terwijl חֵן meest wierd weergegeven door ἔλεος. Dit is juist zoo opmerkelijk, omdat blijkt, hoe tijdens de vertaling der LXX het woord χάρις nog niet het stempel der openbaring had ontvangen en in het klassieke Grieksch niet de beteekenis

had van gratia. Daarom gebruikte men ἔλεος, ofschoon ook dit niet klopte op het revelatiebegrip van חֵן. Vandaar de verwarring, die bijv. in Psalm 45 lezen doet: ἐξεχύθη χάρις, omdat daar gedoeld wordt niet op de barmhartigheid, maar op de bekoorlijkheid.

De stam van חֵן is חַן in חנן en חנה, dezelfde stam als in ענה. Hij beteekent: buigen, zich neigen. Van dien stam is aan den eenen kant afgeleid het begrip van *tyrannie*, als ik een ander naar beneden druk, en aan de andere zijde het begrip van *weldadigheid*, als ik mij tot een ander neerbuig. In den stam ligt dus physisch: neerbuigen, en overdrachtelijk: sympathiseeren.

De stam van χάρις is χαρ (ook in χαίρειν, verblijden), d. i. *aangenaam, sympathetisch aangedaan worden*. Daar ligt dus dezelfde beteekenis in als in חֵן, ook al hebben de stammen niets met elkander te maken.

In die geheel algemeene beteekenis komt χάρις voor in Coloss. 3 : 16, waar het dan ook goed vertaald is: „zingende den Heere met aangenaamheid in uw hart." d. w. z. zóo, dat het de ziel sympathetisch aandoet. In gelijken zin in Coloss. 4 : 6: „Uw woord zij te allen tijde in aangenaamheid, met zout besprengd." Dat wil niet zeggen: gij moet altijd over de genade spreken; maar: gij moet altijd aangenaam, sympathetisch spreken, gij moet in uwe woorden eene aantrekkingskracht leggen. Gelijk in 't Hebreeuwsch in Psalm 45 חֵן te kennen geeft de aangenaamheid, de lieflijke innemendheid, die uitgespreid ligt op de lippen van Vorst Messias.

Zoo genomen, ligt *de lieflijkheid in het object*. Maar men kan hetzelfde begrip *ook subjectief* nemen. Dan is het de uitgaande aangenaamheid. Dat is het gewone begrip van de gratia.

Daarmee staat ook in verband het gebruik van χάριν in den zin van „wegens", bijv. Efez. 3 : 1: τούτου χάριν ἐγώ κ.τ.λ. d. w. z. deswegens, uit dien hoofde. Dat is dus: het zich naar die zaak toeneigen.

In dien algemeenen zin van „toeneiging" vindt men het woord χάρις gebezigd in Act. 2 : 47; 4 : 33; Luk. 1 : 30. De beteekenis van dat „genade vinden" is, dat men het aardige, prettige menschen vond, dat men er gaarne mee te doen had, dat ze sympathetisch aandeden.

Heel anders is het gebruik van χάρις bij God. Dan wordt gedoeld op de *toeneiging van God naar zijn creatuur*. En richt die toeneiging Gods zich bepaaldelijk *op den zondaar*, dan krijgen wij *het volle, rijke begrip* van χάρις in het Nieuwe Testament, de volheid van Gods ontferming en barmhartigheid.

Omgekeerd kan *een mensch aangenaam voor God* zijn. Dan krijgt χάρις de beteekenis van *dank*, omdat de dankende mensch God aangenaam aandoet. Cf. Rom. 6 : 17.

In het Oude Testament vertoont חֵן bijna dezelfde wisselingen. Zelfs zijn de

onderscheidene beteekenissen van χάρις aan die van חֵן ontleend. Maar bij חֵן kunnen wij niet constateeren, inhoeverre al die afwijkende beteekenissen vrucht zijn van het stempel der revelatie. Immers, bij het Oude Testament missen wij, wat we bij het Nieuwe wel hebben, namelijk eene reeks van klassieke schrijvers, die aan de Bijbelsche litteratuur voorafgaan.

Ten slotte zij te dezen nog opgemerkt, dat de revelatie niet alleen χάρις in die afwijkende beteekenissen gebruikt, maar dat zij ook veel afleidingen in haar usus opnam, welke het klassieke Grieksch niet kent, bijvoorbeeld χάρισμα, χαριτοῦν.

Wij hebben *de gratia dus op te vatten als bonitas exeuns*, eene uit den Fons omnium bonorum voortkomende uiting van goedheid. In dien zin omvat het begrip van „genade" alle gaven, die van God aan zijn creatuur toekomen. Vandaar, dat wij in 1 Petr. 5 : 10 lezen: „De God nu *aller genade*" . . ., wat geen klank mag wezen, maar dat te kennen geeft: *allerlei goed, dat uit den Fons omnium bonorum ons toevloeit*. Vandaar ook, dat wij χάρις niet alleen gebezigd vinden voor de genade, aan den zondaar bewezen, maar ook *aan het schepsel buiten aanmerking van de zonde*. Cf. Luk. 2 : 52. Daar is natuurlijk geen sprake van genade, aan den zondaar bewezen, want het geldt Gods Heilig Kind Jezus, en θεός wordt er gecombineerd met ἄνθρωπος. Het beteekent hier dus, dat Jezus zich mocht verheugen in de gunst, het welbehagen, beide van God en van menschen. Evenzoo in Luk. 2 : 40, waar wij het reflexieve begrip vinden van wat wij in vers 52 lazen. Hier wordt gedoeld op het welgevallen, dat Jezus van God trekt. In Luk. 1 : 30 is evenmin sprake van vergevende genade, want wel is Maria zondig en is zij alleen door genade zalig geworden, maar dat staat hier niet. Hier is het, dat zij uitverkoren werd om de moeder van den Messias te worden. Eene hooge gunst dus. In Joh. 1 : 14 is sprake van eene δόξα, die uitstraalde in χάρις en ἀλήθεια. Wederom dus geen vergevende genade. In Acta 7 : 10 lezen wij ten opzichte van Jozef, dat God hem genade en wijsheid gaf voor Farao, hetgeen niet doelt op vergevende genade, maar op eene aangenaamheid in het oog van Egyptes koning. Hier hebben wij dus steeds te doen met een bonum exeuns ad creaturam, zonder dat het creatuur nog voorkomt als zondaar.

Vandaar, dat χάρις in het Nieuwe Testament ook wel verwisseld wordt met εὐποιία, waarin het begrip van een bonum ligt, en met χρηστότης, dat ook op een bonum, een utile wijst.

In het Oude Testament vinden wij datzelfde „neutrale" begrip, als ik het zoo noemen mag. Cf. Ps. 27 : 1. Daar is nog geen sprake van vergeving der zonden. Daarom komt het ook voor onder het beeld van een herder; dat duidt geen vergeving aan, maar sympathie en een uitgang der liefde. Hetzelfde

hebben wij, wanneer de liefde Gods vergeleken wordt met de vader- of moederliefde. Cf. Psalm 23 : 1 *(herder)*; Jes. 49 : 15 *(moeder)*; Ps. 103 : 13 *(vader)*. Dat alles is een bonum exeuns ad creaturam, zoowel wat de gezindheid als de feitelijke uiting betreft.

Maar *wijziging erlangt het begrip, als de genade uitgaat naar den zondaar.* Eerst als zoodanig wordt zij *vergevende genade:* zij is dan *ontferming, lankmoedigheid* en *barmhartigheid.*

De lankmoedigheid gaat niet uit naar het creatuur als zoodanig, maar naar het zondig creatuur. Zij is duldende, verdragende genade. Het אֶרֶךְ אַפַּיִם komt daar, waar God getart en getergd wordt. Hoe ook zijne gratia gespannen wordt, zij houdt het langer uit dan de tarting der genade door den zondaar.

Dit wordt zóo uitgedrukt, dat *de zetel van die vergevende genade veel dieper gesteld wordt dan die van de uitgaande genade.* De gewone genade, om ze zoo te noemen, heeft haar oorsprong in Gods hart. Cf. Klaagl. 3 : 33. Maar *bij de vergevende genade is het Gods ingewand, dat rommelt.* Zij heeft haar zetel in de מְעִים, de σπλάγχνα. Cf. Jes. 63 : 15. Dan wordt er dus een dieper iets in het wezen Gods opgezocht. En gelijk nu dat diepere bij den mensch wordt aangeduid door de „nieren", zoo bij God door het „ingewand". Dat is niet hetzelfde als ons ingewand met milt, lever enz., maar het dient om aan te duiden, dat de zetel van de vergevende genade dieper wordt gesteld dan die van de gewone gratia.

In dezen laatsten zin nu zijn χάρις en χάρισμα zóo onderscheiden, dat χάρις *is de daad Gods, waardoor Hij ons genadig is,* en χάρισμα *het resultaat,* dat tengevolge van die daad in den zondaar geboren wordt. Zoo wordt in Rom. 5 : 15 χάρισμα geëxpliceerd als ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι, terwijl in vers 16 het woord χάρισμα zelf gebruikt wordt. Wat is dat χάρισμα? Dat zegt Rom. 6 : 23. Het zijn de ὀψώνια, die God uit vrije gunste geeft, hier namelijk het eeuwige leven.

Die χάρις heeft uit den aard der zaak altoos haar *motief en bewegende oorzaak alleen in God.* En het heele Arminianisme en Remonstrantisme met zijn denkbeeld, alsof de genade aan God ontlokt zou worden door eenige daad van den zondaar, wordt hier weersproken. Want is de χάρις een bonum exeuns e Deo, dan is het, naar vanzelf spreekt, ook een *ongehouden gunste,* die uit God uitvloeit. Cf. Rom. 11 : 6. Ook in Coloss. 1 : 19 ligt in het εὐδόκησεν wel de ongehoudenheid Gods aangegeven. Maar toch niet op zichzelf, want de εὐδοκία τοῦ θεοῦ zou ook uitgelokt kunnen worden door den mensch. Eerst juist in χάρις ligt dit groote beginsel van de Christelijke religie, het Nieuw-Testamentisch begrip van de ongehoudene genade Gods, volkomen uitgedrukt. Waarbij dan wel niemand zoozeer als Paulus het juiste woord op zijn diepst ontleed en in al zijne gangen nagespeurd heeft.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

De Schrift leert ons deze vergevende genade metterdaad kennen als eene meerdere dan de gewone gratia. Zij omschrijft ons die genade als een zichzelf overtreffen, als eene buitengewone krachtsontwikkeling van de genade, indien ik het zoo noemen mag als eene meer dan gewone genade.

De grondleggende gedachte daarvoor vinden wij in Job 36 : 5: „Zie, God is geweldig, nochtans versmaadt Hij niet; geweldig is Hij in kracht des harten." De kracht van Gods hart is geweldig, en daaruit erlangt zijne genade de mogendheid om ook over den zondaar te triumfeeren en hem tot een heilige te maken.

Dezelfde gedachte vinden wij in Efez. 1 : 19: *καὶ τί τὸ ὑπερβάλλον μέγεθος τῆς δυνάμεως αὐτοῦ εἰς ἡμᾶς τοὺς πιστεύοντας κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος αὐτοῦ.*

In Rom. 5 : 17 wordt dezelfde gedachte in een ander beeld uitgedrukt: *...πολλῷ μᾶλλον οἱ τὴν περισσείαν τῆς χάριτος κ.τ.λ.* Er is niet alleen *χάρις*, maar er is *περισσεία τῆς χάριτος.*

Zoo ook Rom. 5 : 20: *οὗ δὲ ἐπλεόνασεν ἡ ἁμαρτία, ὑπερεπερίσσευσεν ἡ χάρις.* Het *ἐπερίσσευσεν* zou aanduiden, dat het er al overheen liep; maar nu staat er nog *ὑπερ* bij.

Aan dien overvloed klemt zich, ten onrechte, het Antinomianisme vast. Vandaar de vraag uit Rom. 6 : 1: *τί οὖν ἐροῦμεν; ἐπιμένωμεν τῇ ἁμαρτίᾳ, ἵνα ἡ χάρις πλεονάσῃ;* zullen wij de genade wat helpen, dat zij nog heerlijker uitkome, door in meerdere mate te gaan zondigen? Met het antwoord: *μὴ γένοιτο.*

Insgelijks 2 Cor. 12 : 9: *ἡ γὰρ δύναμις ἐν ἀσθενείᾳ τελεῖται. ἥδιστα οὖν μᾶλλον καυχήσομαι ἐν ταῖς ἀσθενείαις μου, ἵνα ἐπισκηνώσῃ ἐπ' ἐμὲ ἡ δύναμις τοῦ Χριστοῦ.* Woorden, die gewoonlijk veel te oppervlakkig verstaan worden. De zin is deze: In mijne genade is voor u ook in zulk eene omstandigheid kracht aanwezig, want eerst dan, als de *ἀσθενεία* bij u tot het laagste punt gezonken is, bereikt de kracht van mijne *χάρις* haar *τέλος.* Hoe meer een kind van God in de *ἀσθενεία* verzinkt, hoe meer de genade geprikkeld wordt tot haar hoogste krachtsopenbaring. Deze beteekenis wordt door het Hollandsche „volbracht" niet weergegeven; *τελεῖται* wil zeggen: bereikt haar *τέλος.*

Wanneer wij het nu goed nemen, dan is deze virtus in het אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה besloten. Ego, qui sum Deus gratiosus, quantumvis contra me peccati peccetis, nihilominus tamen gratiosus ero. Deze gratie, die *ὑπερπερισσεύει* en in den zondaar een *ὑπερβάλλον μέγεθος τῆς δυνάμεως* ontwikkelt, is niets anders dan *het Zichzelf mainteneeren van God*, en dat zonder de minste conniventie tegenover de zonde. Juist naarmate de zonde zich krachtiger openbaart, naar die mate is de ontwikkeling van Gods genade tegenover den zondaar rijker en heerlijker.

Uit dat oogpunt vinden wij eene gratia generalis erga creaturas, eene gratia

specialis erga peccatores electos, en eene gratia communis erga humanum genus. Ook die gemeene gratie is, zoo bezien, eene genade, die de *δύναμις τοῦ θεοῦ* toont, om tegen de zonde in te gaan. En de gratia condonans brengt ook geen verandering in het Goddelijke Wezen, maar is rechtstreeks hiervan een gevolg, dat Hij God blijft.

[Een tweetal opmerkingen, bij wijze van corollaria.

1°. Over de uitdrukking חֵן מָצָא, eene uitdrukking, die veelvuldig voorkomt in de Schrift, reeds bij Abraham, Jozef enz. Zij beduidt: de uitdrukking van iemands oog gunstig vinden. Uit een oog toch kan toorn spreken en gratia. „Vinden" doelt op het zoeken van wie begenadigd moet worden. Eerst is het oog vreesachtig naar beneden geslagen, en als het dan eindelijk naar het oog van zijn meerdere, hetzij dit een tyran zij of zijn God, opziet, dan zoekt het, wat er uit dat oog spreekt. „Laat mij genade vinden in uwe oogen" wil dus zeggen: Laat mij, als mijn oog naar u opziet, in dat oog geen toorn, maar genade vinden.

2°. Over de beteekenis van *χάρις* in de zegenspreuk, bij groetenissen enz. Cf. 2 Tim. 1 : 2: *χάρις, ἔλεος, εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν.* Elk dier drie heeft in die spreuk eene eigen beteekenis: *χάρις* is de algemeene dispositie, waardoor God goedgunstig is; *ἔλεος* de vergevende genade Gods tegenover den zondaar; en *εἰρήνη* de verhouding, die daaruit tusschen God en de *ἅγιοι* ontstaan is.]

De sanctitas Dei.

Beginnen wij met de lezing van Ps. 2 : 12: נַשְּׁקוּ־בַר פֶּן־יֶאֱנַף וְתֹאבְדוּ דֶּרֶךְ כִּי־יִבְעַר כִּמְעַט אַפּוֹ Dit is juist noodig voor het recht verstand van het begrip *heiligheid*. Hier is iets aanwezig, dat eene vernielende werking van zich kan doen uitgaan; wien het treft, die vergaat er door, ook als het maar een weinig ontbrandt. Dat denkbeeld nu, dat er *in God iets is, dat ontbranden kan*, en dan vuurt, verteert, vernielt, terwijl tegelijk diezelfde gloed, die van dien God uitgaat, mits goed aangewend, eene warmte is, die koestert en verkwikt, opheft en kracht verleent, — dat is de gedachte, die in het begrip van heiligheid ligt opgesloten.

God de Heere wordt zelf een אֵשׁ genoemd, cf. Deut. 4 : 24: כִּי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֵשׁ אֹכְלָה הוּא אֵל קַנָּא Dat אָכַל is een uitnemend woord, maar waar meer in zit dan „verteren". Dat is eigenlijk geen goede vertaling. Een vuur eet, dat is assimileert, neemt in zich op, na aan zich geconformeerd te hebben. Een

vuur maakt iets anders tot vuur, en wat het niet gebruiken kan, blaast het in walm van zich. Zoo is Gods heiligheid. Die conformeert aan zich wat voor conformeeren vatbaar is, en de rest walmt zij uit.

Nemen wij hiernaast de gedachte van heiligheid uit Hebr. 7 : 26, dan voelen wij het verschil. Daar wordt ὅσιος gecombineerd met ἄκακος, ἀμίαντος, κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν, altegader negatieve begrippen dus, tot aanduiding van het gesepareerd zijn van de zonde. Dat negatieve begrip heeft „heilig" in Deut. 4 : 24 niet. „Heiligheid" is een actief begrip. Daarom wordt het uitgedrukt door „vuur". „Vuur" toch is een actief begrip. Het wil niet zeggen: iets, dat niet koud is. Maar het is iets, waar gloed en glans en warmte van uitgaat.

Dat beeld van het vuur keert in de Schrift telkens terug. Johannes de Dooper zeide van den Christus, dat Hij doopen zou met den Heiligen Geest en met *vuur*, d. w. z. met het vuur van den Heiligen Geest. Een ἓν διὰ δυοῖν. Evenzoo komt op den Pinksterdag God de Heilige Geest met het zichtbare teeken en symbool van *tongen vuurs*. De verschijning van den Heere onzen God is dan ook in vuur, in de *vuurkolom* bij Israel, die alleen des daags in eene wolkkolom opging, om valsche effecten met het licht der zon te vermijden, wijl gloed bij gloed niet bestaan kan. Die vuurkolom was niet alleen een zichtbaar teeken, maar ook eene uitdrukking van de verschijning Gods zelve. Op Horeb sprak de Heere *uit het midden des vuurs*, Deut. 4 : 12. In Psalm 50 : 3 luidt het: „Een vuur zal voor zijn aangezicht verteren." In Jerem. 23 : 29: „Is mijn woord niet alzoo, *als een vuur?* spreekt de Heere." Dezelfde profeet getuigt, dat des Heeren woord in zijn binnenste werd *als een vuur*, zoodat hij het niet kon verdragen.

Wat is nu de diepere gedachte van dit „vuur"? Wij moeten het met de bonitas Dei in rapport zetten. Dit is de gedachte: *God de Heere, als Vindex boni, is gaaf en verweert zijne eigen gaafheid.* „Gaaf" is een woord, dat ik hier bezig, omdat het zoo juist uitdrukt, wat wij hier hebben moeten, namelijk dat er niets aan mankeert. Men kan het ook zóo zeggen: God de Heere bezit in volkomenheid zijn eigen karakter, en is daarin volstandig en standvastig. En dat *in Zichzelf volkomen zijn van den Heere is zijne interne heiligheid.* Het is dus feitelijk zijne bonitas zelf, die zijne heiligheid uitmaakt, maar die pas het karakter van heiligheid aanneemt, doordat elke laesio van die bonitas absoluut is uitgesloten. Alweer dus: „Ik zal zijn die Ik zijn zal." Het is de zelfgenoegzaamheid, waardoor Hij in Zichzelf heilig is en Zich als zoodanig naar buiten handhaaft. Denkt u een zwaargeladen electrische batterij, die immers eerst geladen zijnde, beteekenis heeft. Raak ik ze echter op onvoorzichtige wijze aan, dan schiet de vonk mij dwars door het lijf. Zoo ook bij God. Hij is, als ik zoo zeggen mag, geladen met de kracht zijner heiligheid.

Raak ik nu God aan als creatuur, zooals het moet naar zijne ordinantie, dan is die heiligheid mij ten goede. Maar kom ik Hem op ongeoorloofde wijze tegen, dan is Hij mij een verterend vuur.

Het tweede beeld, dat de Heilige Schrift voor Gods heiligheid bezigt, is wat bij ons onmiddellijk met het vuur samenhangt, namelijk *het licht*. Het vuur drukt de reactie uit tegen de onheilige aanraking. *Het licht doelt op de zegenende, rustige werking van Gods heiligheid.*

Tegenover elkander staan de duisternis en het licht. De duisternis is passief, het licht actief. Daarin zijn vuur en licht met elkander identisch; beide zijn actief. De duisternis dringt het licht niet terug; zij is op zichzelve niets; zij kan niet worden of groeien; zij is eene schaduw, die overgaat in de schaduw van den dood, waarin geen wezen is. Maar *als het licht opgaat, dan komt het leven.* Het licht verdrijft de duisternis, en met de duisternis den dood. Als de zon in de lente haar licht doet stralen, dan loopt de natuur uit.

Als nu de heiligheid Gods in het beeld van het licht geteekend wordt, dan doelt zulks niet alleen op het openbaar maken, maar veel meer is het licht dan datgene, waarbij het leven uitkomt. Daarom zegt Joh. 1 : 4: „In hetzelve was het leven, en het leven was het licht der menschen"; het werken van den Logos in de gratia communis wordt in het eigen beeld van het licht geteekend. Cf. voorts 1 Joh. 1 : 5; 1 Tim. 6 : 16; Jac. 1 : 17; Joh. 8 : 12; Jes. 60 : 19; Ps. 36 : 10; Ps. 4 : 7; Ps. 89 : 16. Heel de Schrift door is het het licht des Heeren, waarbij het leven des menschen opkomt, waarop het teren kan, en waaraan de groei en bloei met de genieting en innerlijke zaligheid hangt. Het tegenovergestelde dus van zoo straks bij het vuur. Bij het vuur keerde de heilige God Zich in toorn tegen den mensch; bij het licht breidt Hij Zich zegenend uit en conformeert aan Zichzelf, zoodat het creatuur met licht vervuld en op zijne beurt weer een licht voor anderen wordt: het Summum Bonum en een Fons omnium bonorum.

Wij mogen die heiligheid Gods niet opvatten als slechts ἄκακος. Dan stel ik eerst een κακόν, en daarna pas de heiligheid Gods. Alsof God eerst na de komst der zonde heilig geworden was! Neen. *God is van eeuwigheid heilig,* gelijk Hij het eeuwiglijk blijven zal. Wij hebben een positief begrip van noode, niet een negatief. God is heilig, en daarom keert Hij Zich tegen alles wat zijne majesteit en zijn wezen aanrandt.

God zelf, zoo zeiden we zooeven, is *persoonlijk als het Summum Bonum de Heilige.* Cf. Jes. 6 : 3; Ps. 99 : 9; 1 Sam. 2 : 2; Openb. 15 : 4. Dit zijn enkele van die plaatsen, waar het heilige met kracht als eene inhaerente kwaliteit Gods wordt genoemd.

Hij is de קָדוֹשׁ. Velen meenden, dat het grondbegrip voor den stam van dit

woord was: afzonderen, scheiding maken. Maar een nader onderzoek heeft geleid tot eene nog oorspronkelijker beteekenis, nl. krachtig, scheutig, jong, frisch, gaaf zijn. Het woord duidt aan *datgene, wat zich in zijne kracht openbaart*, gelijk bijvoorbeeld eene jeugdige plant alles wat haar groei belet opzij zet en daardoor aan andere planten het verderf brengt. Op God toegepast, niet antithetisch, maar thetisch, drukt dus het begrip van קָדוֹשׁ uit, dat Hij frisch, groen en gaaf is. Hij bezit, als in Zichzelf het Summum Bonum zijnde, die door niets te verbreken, alles weerstaande en vernietigende kracht, waardoor *Hij weet Zichzelf altijd gelijk te blijven.*

Dat Hij, ook te dezen, de *Fons omnium bonorum* is, brengt ons tot de *relatie tusschen Hem en zijn creatuur.* Daar hebben we dus weer te onderscheiden tusschen den *archetypischen* en den *ectypischen* zin van het woord. Er zijn engelen en menschen geschapen, beiden om de analoge kwaliteiten Gods ectypisch te vertoonen. In dien zin worden de engelen קְדֹשִׁים genoemd, cf. Job 15 : 15. waarmee in tegenstelling te vergelijken is Ps. 16 : 3.

Nu is *Adam* op de wereld geschapen naar den beelde Gods. Dus was hij *heilig.* Voor iemand, die dat voor het eerst hoort, klinkt het wel vreemd. Adam heilig, iemand, die dadelijk valt? Maar wij moeten het heilige hier ectypisch nemen, creatuurlijk. De vraag is: Was Adam gaaf of niet gaaf? En het antwoord luidt: Gaaf; er mankeerde niets aan hem. En had hij ook de kracht in zich, om af te weren alle kwaad, dat tot hem kwam? Ja, anders zou hij geen zedelijke kiesvrijheid gehad hebben en ware er geen zedelijke val geweest. Archetypisch, in God, was קָדוֹשׁ het in zichzelf gaaf zijn en afweren wat daartegen inging. Ectypisch was dit in Adam evenzoo. Zoo waren de engelen ook geschapen. Wel kon de ectypische heiligheid nog in een hooger stadium geraken. Ze kon namelijk nog illabiel worden insteê van labilis. Het inbrengen van die hoogere macht, waardoor het ectype volkomen aan zijn archetype beantwoordt, de volharding der heiligen, is eene tweede daad van genade, die niet vóór, maar eerst na den val kon intreden.

Dat de mensch ook in zich had de kracht tot weerstand, blijkt uit *Gen. 2 : 15.* Hij moest den hof niet bewaren tegen leeuwen en tijgers, want die waren goed; ook niet tegen vijandige volken, want die waren er niet; maar tegen de daemonische invallen der gevallen engelen. *In het ambt van Adam lag de kracht van het ambt tevens in.*

Maar de mensch reageerde niet tegen den boozen invloed. En daarom *wordt hij onheilig.* Na den val geldt 1 Joh. 5 : 19, „dat de geheele wereld ligt in het booze". En tegenover *die* wereld en *dien* mensch komt de sanctitas Dei, en zij uit zich als een vuur, wat niet anders kan, wijl zij komt in toorn, in קִנְאָה, in

ziedenden ijver. Had nu de sanctitas Dei geen ander doel dan om af te weren, dan ware alles teloor gegaan wat uit den Fons bonorum was uitgevloeid. Maar dan was Gods doel niet bereikt, dat in zijn creatuur allerlei bona zouden schitteren. Dan zou God zijne eigen schepping niet weten te mainteneeren. En daarom is er wel *aan de eene zijde de ira Dei, die ontbrandt, maar gaat aan de andere zijde de eigen heiligheid Gods uit, om in het substraat van dat creatuur het onverdelgbare en onwederstandelijke heilige van het nieuwe leven in te brengen.* Hier is dus de belijdenis van Gods heiligheid, die de Luthersche, noch de Grieksche, noch de Roomsche kerk heeft ingezien, maar die door de gereformeerden is gegrepen. Het is de eigen heiligheid Gods, maar nu geaccentueerd, met een exponent, in hooger Potenz, die redt, die in het schepsel indraagt een onwederstandelijk en onverdelgbaar leven. *Het is dus niet eerst de heiligheid, die brandt, en daarna de liefde, die redt; maar de ene heiligheid Gods, die beide volbrengt.*

En dat ligt nu *principieel en centraal in den Christus.* In Hem is het, dat de heiligheid des Heeren zich openbaart. Daarom heet het in Ps. 16 : 10: „Gij zult niet toelaten, dat uw *Heilige* de verderving zie." Daar treedt de Christus juist op met dat onverdelgbare, dat niet aanrandbaar is door het verderf, dat zóo heilig is, dat het, zelfs tot in de sjeool geworpen, onwederstandelijk tegen het verderf blijft overstaan. Vandaar ook, dat, als de Christus zal geboren worden, blijkens Luk. 1 : 35, de eerste aankondiging niet inhoudt, dat de barmhartigheid of de liefde Gods zal geopenbaard worden, maar het *heilige* op den voorgrond treedt.

Dat heilige heeft dus niet eene uitsluitend toornende beteekenis, maar het is juist *eene genadegave.* Want dat heilig zijn gaat *van Christus over op degenen, die in gemeenschap met Hem zijn,* die Hem zijn ingeplant. En zoo ontstaat de *volharding der heiligen.* Cf. Joh. 10 : 28 en 29: „Niemand zal dezelve uit mijne hand rukken; niemand kan ze rukken uit de hand mijns Vaders." Dat is de hoogste openbaring van Gods heiligheid in het schepsel, die alle bederf van zijne uitverkorenen afweert. Want Gods heiligheid wordt hun zóo diep ingeplant, dat zelfs de duivel hen niet kan wegrukken.

Vandaar, dat de natuurlijke naam voor wie Christus ingelijfd zijn, is: *οἱ ἅγιοι*, cf. Efez. 1 : 1 en vele andere plaatsen. En eindelijk worden dan die *ἅγιοι* niet alleen tegenover den *κόσμος*, die *ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται*, als onverdelgbaar en niet te overweldigen gesteld, maar worden zij ook hierin ectype, dat *de hun ingeplante heiligheid ook veroordeelend over die wereld uitgaat.* Daarom zegt de Schrift in 1 Cor. 6 : 2: „Weet gij niet, dat de heiligen de wereld oordeelen zullen?" Tegen die wereld gaat de toorn ook van Gods heiligen uit. De heiligheid wordt ook in hen een vuur, een ijver, om defensief en offensief tegen die wereld in

te gaan en een κρῖμα in die wereld te brengen door hun praesentie. Nu intusschen is dit nog zoo niet. Daarom moet er iets beginnen om die hoogere openbaring van Gods heiligheid in de wereld te brengen. Daardoor ontstaat er in de woestijn der wereld eene oase, waar de macht van het daemonische wordt teruggedrongen en de macht van Gods genade heerscht. Die oase ontstaat door de daad der herschepping. Deze *herschepping draagt het karakter van scheiding.* Het gaat in de herschepping, gelijk het ging in de schepping. Cf. Gen. 1 : 4 e. e.: „En God maakte scheiding." Datzelfde וַיַּבְדֵּל geldt, waar die oase komt. Er is dan tweeërlei terrein: het onreine, טָמֵא, חֹל, נְבָלָה, en daartegenover het heilige, טָהוֹר, נָקִי, בֹּר. En tusschen die beide maakt de Heere dan scheiding. Zoo in Lev. 11 : 47: „om te *onderscheiden* tusschen het onreine en tusschen het reine, en tusschen het gedierte, dat men eten, en tusschen het gedierte, dat men niet eten zal." Ezech. 42 : 20: „Het had een muur rondom henen,... om *onderscheid* te maken tusschen het heilige en onheilige."

Dat maken van scheiding, opdat de sanctitas Dei in de wereld indringe, *strekt zich* krachtens den aard der bonitas, *zoowel uit naar het bonum essentiale als naar het bonum morale.* Niet naar het bonum morale alleen; dan toch was het denkbeeld alleen toepasselijk op den mensch, of in het algemeen op zedelijke wezens. Maar de Schrift noemt ook קָדוֹשׁ een berg, een tempel, priesters, zalfolie, den tabernakel, de tienden, den Sabbath, de linnen kleederen der Levieten, kortom alles wat maar in het leven optreedt als vehikel en instrument van Gods heiligheid. Zelfs waar God maar verschijnt, gelijk in den braambosch, wordt de plek heilig, omdat God er verschijnt. Even dientengevolge is de gansche קָהָל van Israel heilig, afgezien van de vraag, of al de Israelieten wedergeboren waren en persoonlijk als heiligen werden aangemerkt. Nu heeft de onheiligheid zich niet alleen meegedeeld aan de ziel van een mensch, maar, omdat ziel en lichaam één zijn, ook aan zijn lichaam. De ziekte is de lichamelijke zonde; de dood is de triumf dier lichamelijke zonde. Het aardrijk, vervloekt, keert gedeeltelijk tot het תֹּהוּ וָבֹהוּ terug. En daartegenover komt nu de heiligheid den mensch zóo potenziren, dat hij tegenover de zonde onverdelgbaar overstaat, maar zij waarborgt hem ook tegelijkertijd den triumf van het verheerlijkte lichaam en van de oorspronkelijke, heilige natuur over de nu verdorven schepping. Beide dus het bonum morale èn het bonum essentiale.

Vooral in het *geslachtsleven* openbaart zich die sanctitas, omdat in de liefde van man en vrouw het bonum essentiale en het bonum morale op het nauwst dooreengestrengeld liggen. Maar daarom komt ook in niets zoozeer de onheiligheid der zonde uit als juist daarin. Cf. de Levietische onreinheid etc. in de wetten.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Daarmee hangt saam, dat die sanctitas Dei zich zoozeer verzet *tegen alle valsche vermenging*. Gods scheppingsordinantie wordt door die zonde op het verschrikkelijkst aangerand. Dat culmineert in den monstrueusen incestus, waarbij de mensch zich met het dier afgeeft. Maar overigens gaat het ook in alles door. Men mag op éenzelfden akker *geen tweeërlei zaad* vermengen; *geen wol en linnen saam* gebruiken voor één kleed enz. Want alle onheiligheid en zonde is eene ἀνομία, eene verdraaiing en omwenteling van de ordinantiën Gods. Daarom is alle valsche vermenging van God gevloekt. Niet alsof op zichzelf het dragen van wol en linnen aan éenzelfde kleed zondig wezen zou. Maar omdat in Israel de hoogste weeroprichting der dingen werd getoond, moest alles daar ook tot in de kleinste kleinigheden afdalen.

Uit al het gesprokene vloeit tevens voort, dat *niets onheiliger is dan het pantheïsme*. Dat is de ἀνομία par excellence. Jezus en Nero, Judas en Johannes zijn beiden even goed, want al wat is, is goed. Alle grens valt hier weg: de grootste onzedelijkheid wordt de reinste heiligheid. Daarom is het pantheïsme de diepste principieele zonde tegen de heiligheid Gods.

En vraagt men ten slotte nog, hoe wij de *heiligheid Gods in verband met het ontstaan der zonde* hebben op te vatten en te rijmen, dan zij geantwoord, dat wij ons vast te houden hebben aan *Rom. 9 : 22 en 23*, vooral ook *vs. 17*. Dit hebben wij vastelijk te gelooven, wijl het er letterlijk zóo staat: *de antithese tegen Gods heiligheid moest opkomen, om de veerkracht uit te brengen, die in de sanctitas Dei verscholen lag.*

De iustitia Dei.

a. Dat God de Heere de Rechtvaardige is — de derde virtus, die voortvloeit uit het *Vindex boni* zijn van God — wordt in de Heilige Schrift met klem en kracht op den voorgrond gesteld. Bijv. *Deut. 32 : 4*, eene plaats, waarop wij straks nog terugkomen, wijl ze voor de juiste kennis van het begrip rechtvaardigheid van zoo groote beteekenis is: „Hij is de Rotssteen, wiens werk volkomen is, want al zijne wegen zijn *gerichte*. God is waarheid en is *geen onrecht, rechtvaardig* en *recht* is Hij." Zoo ook Ps. 7 : 10 en 12: „Gij, die harten en nieren beproeft, o *rechtvaardige* God. God is een *rechtvaardig* Rechter." Ps. 116 : 5: „De Heere is genadig en *rechtvaardig*." Jes. 45 : 21: „Er is geen God meer behalve Mij, een *rechtvaardig* God, en een Heiland."

Reeds bij oppervlakkige lezing dezer plaatsen en vergelijking van de parallelle uitdrukkingen, die het begrip van צַדִּיק verklaren, blijkt, dat wij hier een

heel ander iets hebben dan wat wij gemeenlijk onder rechtvaardigheid verstaan. Bij ons beteekent rechtvaardig zijn: ieder geven wat hem toekomt; bij zijn oordeel niet draaien, maar te werk gaan naar recht; niet zus en zoo doen, maar altoos stipt en strikt handelen. *Dit begrip van de gemeene sprake hebben wij vóór alle dingen opzij te zetten*, om daarna zelfstandig te onderzoeken, wat de *Schrift* onder צַדִּיק en *δίκαιος* verstaat.

De grondbeteekenis van צדק heeft niets hoegenaamd met ons „rechtvaardig" te maken; zij is: vast, sterk zijn, firmum, robustum esse. En de stam van *δίκαιος* en *δίκη* is *δικ* (*δείκνυμι*), aanwijzen, bepalen. Bij de geringe etymologische kennis van het Hebreeuwsch is het niet te beslissen, of de צ in צדק een voorgevoegde letter is en de stam דק met den Grieksehen stam *δικ* uit eenzelfden wortel opkwam. Hoe dit zij, beide grondbegrippen sluiten ons gebruik van „rechtvaardigheid" eer uit dan in. Nu heeft de stam van צדק, gelijk zoovele andere stammen, de beteekenis van sterk, krachtig zijn op psychisch gebied. Niet, dat iemand sterk is van hand of krachtig van spieren, wordt er door aangeduid, maar de *vastheid van karakter*. Daardoor heeft צְדָקָה den zin en de beteekenis gekregen van *voluntas firmiter constituta*. En omdat de *wille Gods vast* is, duidde het woord oorspronkelijk niets anders aan dan het *complex der ordinantiën*, die God had vastgesteld. In de klassieke Graeciteit had *δίκη* ongeveer gelijke beteekenis. Ook dit woord heeft oorspronkelijk niets te maken met het ius constitutum, dat in de lex op schrift werd gebracht, maar veel meer met het tacito consensu geldende recht van usantiën, zeden en gewoonten. Cf. Odyss. XXIV, 255: *ἡ γὰρ δίκη ἐστὶ γερόντων*. Dat wil niet zeggen: de rechtspraak der ouden; maar: de onder hen bestaande *levensusantie*. Zoo was in de Grieksche wereld *δίκη* die organisch samenhangende ordinantiën, die onder de edele en fatsoenlijke lieden golden als den mensch eer aandoende. Er was zekere publieke opinie, hoe iemand zich moest gedragen, om aan het model van een goed Griek te beantwoorden. Dat was de *δίκη τῶν Ἑλλήνων*. Niet met dien verstande, alsof die alleen dreef op die publieke opinie en usantie. Men erkende, dat er eene zedelijke wereldorde aan ten grondslag lag, die door de goden aan de vaderen was verleend. Die *δίκη* was dus tegelijk heilig. Socrates, die er tegen inging, gold voor *ἄδικος*. Wie er zich naar schikte, was *δίκαιος*. Hetzelfde gold in Israel met de צְדָקָה. Dat was ook niet een in alle opzichten rechtvaardig oordeelen, maar een beantwoorden aan de *zedelijke wereldorde*, die in Israel gold. Alleen maar, die was in Israel eene andere dan bij de heidenen. Alle raison d'être van Israels optreden lag hierin, dat er in Israel eene andere persoonlijke, huiselijke en sociale gedraging als ideaal werd gesteld dan bij de heidenen. Welnu, wie zich naar die zedelijke wereld-

College dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

orde voegde en in tegenstelling met de heidenwereld het religieus en maatschappelijk ideaal nabijkwam, voorzooveel dat onder menschen bereikbaar was, die was in Israel צַדִּיק.

Wij gaan nu terug naar Deut. 32 : 4: הַצּוּר תָּמִים פָּעֳלוֹ כִּי כָל־דְּרָכָיו מִשְׁפָּט אֵל אֱמוּנָה וְאֵין עָוֶל צַדִּיק וְיָשָׁר הוּא: Op den voorgrond staat, dat God de צוּר is, de onverwrikbare, vaste, onverzettelijke. Onder de menschen schuift en wisselt alles, maar *God de Heere staat vast.* Daarom zijn zijne werken תָּמִים, gaaf, afgewerkt; er ontbreekt niets aan. En in Hem is geen kwaad, geen zonde, want al zijne wegen zijn recht. Hij is צַדִּיק en יָשָׁר. Hier is geen sprake van retributieve gerechtigheid, alsof God de Heere aan ieder het zijne geven zou. Neen, het rechte wordt hierin gezocht, dat wat in God is, vast staat, volkomen blijkt en doorzichtig is als glas. Al zijne wegen zijn juist, zuiver, in elk opzicht de rechte verschijning en gestalte vertoonend. God zelf, dit is de gedachte, is vast in Zichzelf, en in de dingen, die Hij doet, vertoont Hij een vast karakter.

Als zoodanig krijgen wij dus als het eerste begrip van צַדִּיק dit. *dat God de Heere lijnen trekt, ze recht trekt, en ze in Zichzelf gaaf en volkomen bezit.*

Daarmee staat in verband, dat het woord צַדִּיק ook van *weegsteenen* (in de weegschaal) gebruikt wordt. Natuurlijk dragen zulke steenen geen retributief karakter. Maar ze beantwoorden volkomen aan het model en hebben het juiste gewicht.

Ik sprak zooeven van lijnen, die de Heere trok. Ik ga dat woord vervangen door *relatiën.* God de Heere heeft zijn creaturen geschapen en ze gesteld in allerlei relatiën tot Hem en tot elkander. Die relatiën zijn eigenlijk de lijnen, waarvan ik zooeven sprak. En daar slaat nu de צְדָקָה op. Dat wil zeggen, die relatiën kunnen maar niet zus en zoo zijn, maar *dragen een bepaald karakter;* ze zijn תָּמִים. De relatie bijv. tusschen moeder en kind, tusschen gezicht en gehoor enz., is nu eenmaal zooals God ze ingesteld heeft, afgedacht van de vraag naar de empirie. Want wel is het mogelijk, dat moeder en kind bijv. niet aan de door God gestelde relatie beantwoorden, maar wij kunnen ons de relatie zelve niet in haar tegendeel denken, bijv. dat moeder en kind in normalen staat elkander haten. Datzelfde nu geldt voor en tusschen en van alle creaturen. Waarmee een ongelooflijk groot complex van relatiën geboren wordt, die tezamen de *levensordinantiën* vormen. En *dat complex van door God ingestelde levensordinantiën,* dàt is de צְדָקָה, *dàt is het recht.* Niet de beschrijving van die relatiën. Die is er wel een uitvloeisel van, maar komt pas later.

Alle „recht" op aarde is niets anders dan eene poging van den mensch, om dat recht Gods als norma voor de menschelijke samenleving op te stellen,

hetgeen dan door de overheid wordt bezegeld en door haar dwang wordt gehandhaafd. Immers, de overheid is dienaresse Gods en daarom verplicht, de relatiën onder de creaturen te laten loopen naar het יָשָׁר van Gods gerechtigheid of, wierden ze losgerukt, ze weer in het rechte spoor te dringen.

Hier ligt de taak der iuridische faculteit voor ons open. Niet dat zij alle relatiën heeft te onderzoeken. Gods recht toch omvat veel meer dan zooeven werd genoemd. Er is ook een recht van God, dat slaat op de wijze van studeeren, op het oprichten eener fabriek, op mijn oor en oog en spieren en wat niet al. De overheid heeft alleen de relatiën tusschen menschen en menschen te deponeeren in haar wetboek. En de iuridische faculteit erkent hierin haar heilige roeping, dat zij indringe in de ligging van deze relatiën en het doel dezer relatiën. Dan kan zij het besef, ook der overheid, verhelderen; aanwijzen wat er in de bestaande rechtsorde in strijd is met het recht Gods; en hetgeen bestaat op hare aanwijzing in overeenstemming doen brengen met des Heeren ordinantiën.

Er is nog eene exceptioneele relatie, die hier in aanmerking komt. In God is er, niet wezenlijk — want Hij is ens simplex — maar naar onze onderscheiding, eene relatie tusschen het bonum essentiale en het bonum morale, namelijk deze relatie, dat die twee altoos in evenwicht zijn. Dat is de volzaligheid van het Eeuwige Wezen. Maar waar nu God de Heere over de dingen beschikt, daar geeft Hij aan zijn creatuur ook een bonum essentiale en een bonum morale. En nu bestaat heel het wezen der zonde in de uiteenrukking van de harmonie tusschen die beide, zoodat ze elkander niet meer dekken, maar het bonum morale blijft liggen, terwijl alleen het bonum essentiale gezocht wordt. Dit evenwicht moet hersteld worden, waaruit voortvloeit, dat er straf rust op alle zonde, gelijk loon op alle leven naar Gods ordinantiën. Dat *„vergelden van een iegelijk naar zijne werken"* beantwoordt aan ons begrip van *iustitia retributiva*. Doch wij zien, hoe dit ons gemeene begrip van rechtvaardigheid niet aan het begin, maar *aan het einde* van de Schriftuurlijke ontwikkeling der gedachte komt te staan.

b. Tot recht verstand van deze virtus hebben wij de *vergelijking te bezigen met het rechter-zijn der overheid*. Wanneer de overheid geroepen wordt om het recht te bedeelen, dan is zij er niet mee af, dat zij eene rechtbank instelt, om den schuldige te vonnissen, of ook tusschen twee partijen recht te spreken. Dat zou niets meer geven dan eene iustitia retributiva. *Om het recht te kunnen bedeelen, moet de overheid eerst het recht instellen.* De iustitia is ondenkbaar, tenzij eerst ius dicatur. Daarom moet de overheid in elk land voor de geheele sfeer der menschelijke relatiën de rechtsregelen vaststellen. Die gezamenlijke rechtsregelen vormen dan *het recht*, dat door de overheid wordt gesanctioneerd.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

En het rechtspreken grijpt dan ingevolge die gestelde rechtsbedeeling plaats. Zoodoende hebben wij reeds twee dingen: het uitoefenen en het stellen van het recht. Maar daarmee is die overheid er nog niet. Want die gestelde rechtsregelen worden niet daardoor recht, dat de overheid ze stelt, maar ze moeten zelf recht zijn. Zoodoende moet de overheid *eene bron hebben, waaruit zij dat recht haalt*, eene *norma*, om tusschen recht en onrecht te kunnen onderscheiden. Dan pas is zij, waar zij wezen moet en komt haar de eere toe, dat zij de iustitia handhaaft.

Dat zijn de drie punten, die ter karakteriseering van de iustitia bij de overheid aanstonds begrijpelijk zijn. *Diezelfde drie punten hebben wij nu ter sprake te brengen bij de iustitia in den Heere onzen God.* Maar dan beginnen we bij het laatste.

1°. Er moet eene *bron* zijn, eene *norma*, waardoor het recht beslist wordt. Dat is *God de Heere zelf* als het *Summum Bonum.*

2°. God moet *rechtsregelen instellen.* Dat zijn zijne *ordinantiën voor al de relatiën* tusschen alle creaturen onderling en tusschen het creatuur en Hemzelven, welke uit Hem als uit den *Fons omnium bonorum* aan het schepsel toevloeien.

En 3°. God moet ook die rechtsregelen *handhaven* in zijne *rechtsbedeeling.* Dat doet hij als *Vindex boni.*

Wij hebben dus bij God precies hetzelfde als bij de overheid. Maar het is niet zoo in God, omdat het zoo in de overheid is. Juist omgekeerd, *het is zoo bij de overheid, omdat het zoo bij God is.* Want de overheid is eene dienaresse Gods, bekleed met de majesteit Gods en oordeelende in den naam des Heeren. Als de rechter gezeten is op zijn stoel, dan zit God daar (of liever: de goden; cf. „Indien de Schrift die goden noemt . . .”). In God is het archetype, het ectype bij de overheid.

De rechtsbedeeling van de overheid raakt dan ook niet alle relatiën. Ze gaat maar over een beperkt terrein. Er zijn tal van relatiën in het huiselijk leven, in het persoonlijk verkeer van vrienden, op sociaal en commercieel, financieel en industrieel gebied, op aesthetisch en wetenschappelijk terrein, waarmee de overheid zich niet inlaat. Haar terrein is uiterst klein. *Maar het terrein, waarover de rechtsbedeeling van God Almachtig gaat, omvat het gansche leven van al het creatuur in al zijne relatiën op alle terrein.* Ja, zij gaat niet alleen over wat men in engeren zin zou kunnen noemen de relatiën van den denkenden en willenden mensch, maar omvat ook het somatische terrein, de verhoudingen bijv. van de onderscheidene deelen van ons lichaam tot elkander, van ons lichaam tot de natuur om ons heen enz., in één woord, het gansche leven.

Hiermee hangt saam het *onderscheid in straf* bij de overheid en bij God.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

De *overheid* kan alleen een pak slaag, foltering, opsluiting, betaling van boete opleggen, altoos *is haar straf mechanisch*. Ze zou wel veel liever organisch straffen, maar dat kan zij niet, want hare straf raakt de essentie niet. *God daarentegen straft organisch*. God doet door congesties in het hoofd iemands gestel in de war raken, als deze zijn hoofd te veel gebruikt en zijn voeten niet. Wie in wellustigheden wandelt, kan zijne straf in zijn lichaam thuis krijgen. God kan iemand *in zijne essentie raken* en alzoo het evenwicht tusschen het bonum essentiale en het bonum morale langs organischen weg herstellen.

De *overheid op aarde* — ziethier eene derde, niet de minst gewichtige, opmerking — *kan wel de relatiën van menschen onder menschen, maar niet de relatie van den mensch tot God handhaven. Maar God de Heere mainteneert in de allereerste plaats de relatie, waarin zijn creatuur tot Hemzelf staat.* De πίστις of de ἀπιστία is het eerste, wat in de rechtsbedeeling Gods in aanmerking komt. Vandaar dan ook, dat God niets zoo bitter straft als juist de Godverzaking, niet alleen in enkele personen, maar in gansche volken en natiën. Wij behoeven niet ver terug te gaan in de historie, om in te zien, hoe bijv. Roomsche landen, die vroeger de volkeren van het noorden van Europa verre overtroffen, sedert zij in de zestiende eeuw zoo baldadig opgetreden zijn tegen de belijders van Jezus Christus, langzamerhand zijn verzonken en hun nationaal crediet, den thermometer van de nationale veerkracht, hebben verloren. Terwijl omgekeerd juist die landen, waar de belijdenis van het Evangelie gehandhaafd werd, niet maar gebleven zijn wat ze waren, maar aldoor in beteekenis voor de wereldhistorie zijn geklommen. Tot op zekere hoogte vindt men ditzelfde verschijnsel bij vergelijking van de lotgevallen van landen als China, Japan, Indië enz. eenerzijds met Assyrië, Babylon, Egypte, Griekenland en Rome anderzijds. Beide groepen hebben den waren God verlaten en zich afgoden gemaakt. Maar met een machtig verschil. In de oostersche groep zijn althans de grondordinantiën nog in eere gebleven. Maar in de westersche groep werden ze in haar tegendeel omgekeerd, en leefde men onder den naam van godsdienst in schandelijke zonden. Welnu, die laatste volken zijn ten onder gegaan of wandelden in vreemde tyrannie; daarentegen zetten de volken van Oost-Azië hun eeuwenlang bestaan tot dusverre geregeld voort.

In Jes. 28 : 17 wordt de toepassing en bedeeling van het recht Gods uitgesproken en afgebeeld als eene weegschaal: „Ik zal het recht stellen naar het meetsnoer (קָו, alles wat gebruikt wordt om af te passen, paslood, meetsnoer), en de gerechtigheid לְמִשְׁקֶלֶת, naar de weegschaal." מִשְׁפָּט en צְדָקָה worden eensluidend genomen; toch heeft het laatste meer den zin van rechtsbedeeling, het eerste van rechtsregel.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Dat het recht in de Schrift oorspronkelijk niet zoozeer als iustitia retributiva bedoeld is, maar als vaste rechtsregel, in den zin van יָשָׁר, blijkt ook uit Deut. 27 : 19, waar sprake is van het recht te *buigen*, eene uitdrukking, die ook in ons taalgebruik is overgenomen: „Vervloekt zij, die het recht van den vreemdeling, van den wees en van de weduwe buigt." Dat is het denkbeeld van eene rechte lijn, die men krom buigt.

In gelijken zin zegt Job 8 : 3: „Zou dan God het recht *verkeeren* en zou de Almachtige de gerechtigheid *verkeeren*?" Dat doelt evenmin op het evenwicht, maar op eene rechte lijn.

Er zijn dus twee soorten van uitdrukkingen in de Schrift: 1°. die van *weegschaal*, paslood etc. spreken; deze zien op de *iustitia retributiva;* 2°. die van *buigen* en *verkeeren* spreken; deze zien op den *rechtsregel*, op het *statueeren van het recht*. Men moet deze beide wel onderscheiden.

Doch keeren we terug tot de drieërlei onderscheiding, die wij ook hier weer vonden: God is het Summum Bonum; de Fons omnium bonorum; en de Vindex boni.

1°. God *vindt in Zichzelf het recht*. In dien zin gezegd, is het recht in God de אֱמֶת, cf. Ps. 19 : 10: מִשְׁפְּטֵי־יְהוָה אֱמֶת. Voorts lezen wij in Spr. 29 : 26 מֵיְהוָה מִשְׁפַּט־אִישׁ. Daarbij komt deze vraag aan de orde, *of het recht uit het Wezen Gods is uitvloeiende* of wel *uit de vrije wilsbeschikking* van den Heere. Het is de kwestie, die telkens terugkeert bij de virtutes Dei. God de Heere heeft in zijn decretum de relatiën van alle creatuur bepaald. Heeft Hij die nu zoo gesteld, omdat ze zoo moeten zijn, of omdat Hij wilde, dat ze zoo zijn zouden? Was Hij vrij, om ze ook anders te bepalen, of moest Hij ze zóo bepalen krachtens zijn wezen? Hierop moet geantwoord worden, dat God alles zoo gesteld heeft *krachtens zijn vrijen wil*. Beantwoorden wij de vraag anders, dan staat aanstonds de lex aeterna weer boven God, is Hij daaraan gebonden, en wordt dus het Godsbegrip vernietigd. Maar toch dient er ook *gewaarschuwd tegen de voorstelling van die vrije wilsbeschikking als willekeur*. God bestond niet eerst in zijn wezen zonder te denken, zóo, dat Hij, na eenigen tijd van sluimer ontwaakt, beschikkingen ging nemen. Daarmee toch wordt het Godsbegrip van den eeuwig levenden God evenzeer vernietigd. Neen, het *decretum Dei* is de *Deus decernens* zelf, zooals onze vaderen beleden. Zijn decreet, zijn denken, zijn willen, zijn slechts verschillende namen voor eenzelfde zaak, alleen naar de behoefte van ons menschelijk denken te onderscheiden. Zoodat dus de ordinantiën, die God gesteld heeft, wel in de schepping tot hare splitsing en specificeering zijn gekomen, maar in God zelven haar oorsprong en wortel vinden. En inzooverre is het God als het Summum Bonum, die tevens het Summum Ius is.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

2°. Uit dien Fons iuris, die in God is, zijn alle rechtsregelene n rechtsbepalingen als even zoovele Goddelijke ordinantiën voor alle relatiën tusschen de creaturen onderling en tusschen het creatuur en God vastgesteld. Dat zijn de *uitvlociselen van het Summum Ius,* dat in God is, als de Fons omnis iuris voor zijn creatuur.

Dat complex nu van iura, van מִשְׁפָּטִים en חֻקּוֹת, dat als zoodanig uit God uitgevlocid is voor zijn creatuur, is niet in een wetboek met artikelen geschreven, maar *in de schepping* zelve in het creatuur geordend; geordend zonder dat het creatuur het merkt voor alle onbewuste relatie, zooals de werking van de wet der zwaartekracht of middelpuntvliedende kracht, of als allerlei werkingen in ons lichaam, eerst bij latere natuurkundige of medische studiën te ontdekken; of wel, voorzoover de mensch zelf tot actie geroepen was, heeft God hem die ordinantiën in het hart geschreven. Adam in het paradijs droeg die wet Gods in zijn hart. En wij hebben in ons inwendig leven nog een indruk van die heilige wet Gods, die in onze harten geschreven was. Door de zonde is die indruk verstoord. De genade Gods hing dientengevolge, na de zonde, uitwendig de wet der tien geboden van Israel op, als een hulpmiddel voor het oog der volken. Maar dat hulpmiddel gaat weg. De tijd komt, dat God zijne wet weer in 's menschen binnenste zal geven en ze in zijn hart zal schrijven (Jer. 31 : 33). In het rijk der heerlijkheid zijn geen reglementen aan de boomen en pilaren opgehangen, maar het gansche program des levens zal dan in ieders hart staan afgedrukt.

Dat nu deze iura ook metterdaad bona zijn, vindt hierin zijn grond, dat de Goddelijke wijsheid voor elk creatuur *die* relatiën geschapen heeft, die zijn wezen het zuiverst doen uitkomen. Als bijv. een boom maar volgens de ordinantiën Gods geplant wordt, dan bloeit hij en draagt de schoonste vrucht. En alle afwijking van die in de schepping gegeven ordeningen maakt, dat hij minder welig tiert. Zoo ook bij den mensch. Hij, die volkomen volgens de ordinantiën Gods leefde, zou ook volkomen gelukkig zijn. En dat wij dit niet meer kunnen, dat wij met ons lichaam, in onze sociale verhoudingen, bij ons moreel bestaan enz. zoo veelszins van die ordinantiën Gods afwijken, dat is de bron van onze alzijdige ellende en van het ongeluk, waaraan wij ten prooi zijn. *In de iura,* nog eens, *schuilen de bona voor het creatuur.* En als eens in den staat der heerlijkheid beide eene uitwendige en eene inwendige zaligheid ons deel zal zijn, dan zal dat hierin bestaan, dat wij van God den Heere in staat gesteld worden, om de מִשְׁפָּטִים van Jehova volkomen te kennen en overeenkomstig zijne חֻקּוֹת te leven, zonder afwijking, stipt en streng, en daarin het volkomen geluk, het summum bonum voor ons menschelijk leven te smaken.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

3°. Daaruit, dat God de Heere ὁ δίκαιος is, vloeit nu tevens voort, dat Hij ook moet zijn de *Iudex*. Dat zou er onder menschen niet uit volgen. Wij menschen kunnen naar een ander gaan om er recht te zoeken. Maar het ligt in den aard der zaak, dat God dat niet kan. Hij moet dus van tweeën één: òf Hij moet de schending van zijn recht gedoogen, òf wel Hij moet zijn recht zelf handhaven. Hij is dus zelf Iudex. Daarin komt Hij eerst als Vindex boni tot zijn recht. Beide is in den grond der zaak hetzelfde.

In de Schrift vinden wij, dat in de heiligen het besef leeft, dat God tevens zelf de Rechter is. Klaarlijk wordt het uitgesproken reeds in Gen. 18 : 25: „Het zij verre van U, zulk een ding te doen, te dooden den rechtvaardige met den goddelooze, dat de rechtvaardige zij gelijk de goddelooze, verre zij het van U. Zou de Rechter der gansche aarde geen recht doen?" Cf. voorts Ps. 9 : 9; Ps. 11 : 7; 2 Tim. 4 : 8; Hebr. 12 : 23; Jac. 5 : 9; welke voorbeelden met vele te vermeerderen zijn.

c. Hierbij rijst de vraag: Indien God dan Rechter is, *op wat wijs oefent Hij dat rechtersambt uit?*

De beantwoording dezer vraag hoort in haar vollen omvang tehuis bij het regiment Gods, niet hier. Toch willen wij, bij wijze van egressie, hier de idee ervan aangeven.

Er is te onderscheiden tusschen *vierderlei rechtspraak Gods:*

1°. de meest absolute in het *iudicium supremum*. In het laatste oordeel wordt de rechtspraak van God volkomen.

2°. het voorafgaande oordeel in de vergelding van goed en kwaad, die onder *Gods voorzienig bestel* reeds in dit leven plaatsgrijpt; en dat zoowel inwendig in de conscientie en de geheele ontwikkeling van onzen persoon en ons karakter, als uitwendig in de oordeelen of de zegeningen over volken, familiën, huizen, personen.

3°. het oordeel Gods *onmiddellijk na den dood,* inzooverre er reeds eene voorloopige zaligheid is voor wie in Christus ontslapen zijn en rampzaligheid voor wie buiten Hem sterven.

4°. de rechtspraak Gods *door de rechtspraak der menschen,* en dat zoowel *organisch,* door het vaderlijk gezag en door het oordeel der publieke opinie in elken levenskring, als ook *mechanisch,* door aangestelde overheden. Op deze laatste rechtspraak Gods hebben wij vooral te letten.

α. Indertijd hebben wij bij den locus de Christo gezien, dat de Christus niet eerst na zijn optreden in Israel profeet, priester en koning geworden is, en ook na zijne hemelvaart niet ophield dat te zijn; maar dat Hij ook in de dagen des Ouden Verbonds zijn profetisch ambt bediend heeft door de profeten, zijn priesterlijk ambt door het huis van Aäron, en zijn koninklijk ambt door dat

van David; en evenzoo na zijne hemelvaart door zijne gezalfden, dat is de geloovigen. Welnu, zoo is het nu ook met Gods rechtspraak. *God spreekt recht in en door den aardschen rechter.* En om dit diep in ons bewustzijn in te prenten, noemt de Schrift die rechters in Israel אֱלֹהִים.

Het is van aanbelang, dat optreden van den mensch als God, in de Schrift nader na te gaan.

Het eerst lezen wij er van in *Exod. 4 : 16:* וְהָיָה הוּא יִהְיֶה־לְּךָ לְפֶה וְאַתָּה תִּהְיֶה־לּוֹ לֵאלֹהִים Hier kan van geen aanmatiging sprake wezen, dewijl het God zelf is, die spreekt. Nu beteekent, gelijk bekend is, אֱלֹהַּ op zichzelf niets dan verheven, hoog, aanzienlijk. En daaruit heeft men afgeleid, dat de rechter niet God genoemd wordt, maar een verheven, hooggeplaatst persoon. Maar hier zien wij het tegendeel. Er is hier *maar van één persoon* sprake. Was de zin dus „een verheven persoon", dan moest er staan לֵאלֹהַּ en niet het meervoud. Men mag dus niet anders vertalen dan: „Gij zult hem tot God zijn." Niet: „Gij zult hem tot een God zijn", gelijk de Statenvertaling doet. De zin is: Gelijk Ik, God, u inspireer, zoo zult gij in mijn naam hem Goddelijke gedachten inspireeren en alzoo tot God zijn.

Exod. 7 : 1: „Zie, Ik heb u tot (een) God gezet over Farao." Weer niet te vertalen als „verhevene", „machtige". Mozes was hier „God", want hij was bekleed met de macht om Farao aan lijf en goed te slaan, ja, zelfs in zijn land en volk aan te tasten, ten einde hem alzoo te dwingen, of ook hem te sparen. Hier is de strekking dus veel verder dan in cap. 4 : 16; daar bleef alles beperkt tot de inspiratie; maar hier wordt tot Mozes gezegd: Ik heb u *met Goddelijke macht* over Farao bekleed.

Exod. 21 : 6: וְהִגִּישׁוֹ אֲדֹנָיו אֶל־הָאֱלֹהִים. Hier is sprake van een slaaf, die, na zijn tijd uitgediend te hebben, vrij moet gelaten worden. Maar als die slaaf wil blijven, dan, zoo zegt vers 6, zal zijn heer hem brengen naar de אֱלֹהִים, d. i. niet zoozeer naar de rechters, als wel naar de overheden der stad. Het is wel eenigszins jammer, dat onze Statenvertaling in zulke gevallen om de pluraliteit der personen „goden" vertaald heeft. Dat vervalscht het begrip. Er staat hetzelfde woord als in de beide vorige plaatsen. Veel krachtiger is: „Dan zal zijn heer hem *tot God* brengen." *En om dien te vinden, moet hij naar de overheid* als Gods dienaresse. Als iemand een adres aan den koning wil aanbieden, dan geeft hij het in handen van 's konings adjudant.

Exod. 22 : 28 (Hebr. vs. 27): אֱלֹהִים לֹא תְקַלֵּל וְנָשִׂיא בְּעַמְּךָ לֹא תָאֹר Gij zult tegen uwe overheden geen vloek uitspreken, omdat zij bij de gratie Gods regeeren. Weer dezelfde benaming.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

In Joh. 10 : 34 vv. heeft de Christus zelf de vertaling van θεοί aanvaard. Zelfs bouwde Hij daarop de conclusie, dat Hij Gods Zoon mocht heeten.

In Psalm 50 : 1, gelijk ook in Joz. 22 : 22 e. a. pll. wordt de Heere genoemd *de God der goden*. Die bijvoeging *kan niet slaan op de afgoden*, want de afgoden zijn maar schijn, niet dan verzinsels van den mensch. Het moet dus doelen *op de goden, die onder de menschen zijn*. Hij is de wezenlijke en waarachtige God, die God is ook over hen, die op aarde als goden mogen en kunnen optreden in zijn naam.

1 Sam. 2 : 25: „Wanneer een mensch tegen een mensch zondigt, zoo zullen de goden hem oordeelen." De naam voor de rechters, de overheden op aarde.

Psalm 82 : 1: אֱלֹהִים נִצָּב בַּעֲדַת־אֵל בְּקֶרֶב אֱלֹהִים יִשְׁפֹּט. Blijkens het verbum in singulari staat het eerste אֱלֹהִים op God zelven. De zin is: Als de rechters in de rechtbank gezeten zijn, is God in hun midden en Hij gebruikt hen als zijne organen. Evenzoo in vers 6.

Psalm 138 : 1: „Ik zal U loven met mijn geheele hart; in de tegenwoordigheid der goden zal ik U psalmzingen." Ook hier wordt gedoeld op de overheden.

Niet maar eene enkele maal dus, maar als de doorgaande opvatting van het Oude Testament, gelden de overheden en rechters als instrumenten en organen, waarachter God de Heere zit om door hen recht te spreken. Eigenlijk is het nooit een mensch, die recht spreekt, maar doet God het door den mensch. Ook in dien zin is God de Iudex.

Hieruit volgt nu tevens de regel, dat *weerstand tegen de overheid* of de rechterlijke uitspraak *geboden is* aan een iegelijk mensch, zoo dikwijls die overheid in haar uitspraak niet langer een gebrekkig en niet adaequaat orgaan voor de Goddelijke rechtspraak is, maar *tegen het recht Gods ingaat*. Hier is de volkomen belijdenis van het Calvinisme op dit punt. De rechtspraak Gods heeft haar orgaan en instrument op aarde in de rechterlijke macht. Daaruit vloeit vanzelf voort, dat in de meeste gevallen die rechtspraak op aarde niet geheel zuiver kan zijn, want dan ware er een instrumentum perfectum noodig. Daar is dan ook niets aan te doen, maar dit hindert verder ook niet. Maar heel anders komt de zaak te staan, als de rechter op aarde, inplaats van instrument en vehikel voor de rechtspraak Gods te zijn, zich tegen het recht des Heeren inzet. Dan is het ons verboden, aan zulk eene rechtspraak gezag toe te kennen of ze uit te voeren. Door dit toch te doen, *zou men God als Rechter opzij schuiven*. Wanneer in de dagen der vervolging om de zake des geloofs een belijder van het Evangelie ter dood werd veroordeeld, dan behoorde hij zich wel aan die doodstraf te onderwerpen. Maar er moest geen enkel mensch

te vinden geweest zijn, om dat vonnis aan hem ten uitvoer te leggen. Geen scherprechter moest voor hem de moordenaar willen zijn, geen gevangenbewaarder hem gevangen willen zetten of houden. En de mannen, die zulks toch gedaan hebben, zijn er niet mee af, als zij zeggen, dat zij zulks deden op last van anderen, maar zij zullen hun oordeel dragen.

β. Wij mogen ons hier niet verliezen in de bespreking van Gods *rechtspraak in zijn voorzienig bestuur*. Deze is het moeilijkst in te zien. Zij gaf aanleiding tot al de worstelingen van ziel en zinnen der geloovigen in het Oude Testament, vanwege het lijden der rechtvaardigen en den voorspoed der goddeloozen. Later zal zulks in den locus de providentia wel blijken. Die rechtspraak Gods in zijn voorzienig bestuur is *niet individueel* en geldt *niet voor alle casus*, maar wel *generaal*. En tevens is zij gebonden aan en gaat ze gepaard met *de kastijding van de rechtvaardigen*, om zedelijk op hen in te werken; vandaar de schijn der onrechtvaardigheid.

γ. Wel moeten wij er echter den nadruk nog op leggen, dat wij *de rechtvaardigheid Gods niet tot schijn mogen maken*. Van gereformeerde zijde is men daar wel eenigszins toe geneigd. Bij de actie *tegen Rome's werkheiligheid* heeft men met zachte hand die bladzijden der Schrift omgeslagen, waar over *loon* gesproken werd. Er wordt in de gereformeerde kerken bijna nooit eens gepreekt over de vergelding van het goede. Wel wil men aan de prediking van de straf als vergelding van het kwaad. Maar het gaat toch tegen alle recht in, om wel het kwaad te straffen, maar niet het goed te loonen. Men liet zich evenwel leiden door de vrees voor werkheiligheid. En ten tweede werd men afgetrokken door wat ik zooeven zei over de rechtspraak Gods in zijn voorzienig bestuur. Daar toch is de belooning uiterst schaarsch. Wel liet men op geestelijk terrein eene belooning toe, maar dan in den vorm van *„zegen"*. Dien naam draagt de belooning in Gods rechtspraak in zijn voorzienig bestuur. Zoo in de bekende woorden: „De Heere zegene u" enz., d. w. z. vergelde u uwe godsvrucht in uw persoonlijk, huiselijk en maatschappelijk leven. Nu, op geestelijk terrein mocht dat. Een predikant mocht van zegen op zijn werk spreken. Het bestuur eener Christelijke school mocht van een gezegenden arbeid gewagen. Bij de actie van 1834 en 1886 spraken de voorstanders van zegen en wezen de tegenstanders juist op ontstentenis van zegen. Maar zoodra gaat nu niet iemand van dienzelfden zegen als een deel van zijne eeuwige heerlijkheid spreken, dat hem als loon zal geschonken worden, of aanstonds komt men daar in alle gereformeerde kerken tegen op. De predikanten, die de zaak nog voorstelden, hebben daar zoo weinig succes mee gehad, dat zij er ten leste maar van gezwegen hebben. En zoo is de geheele leer van de belooning der goede werken in de gereformeerde kerken

zoo goed als weg. In den Catechismus is ze nog present. Daar had men nog het besef en den moed, om de belooning der goede werken vast te houden, cf. vraag en antwoord 63.

Dat men nu dit stuk heeft laten glippen, komt daarvandaan, dat men het heeft *losgemaakt van de iustitia Dei*. Eerst langs dezen weg kan het weer tot het gereformeerde besef doordringen. De gereformeerde belijdenis der genade komt niet in conflict met die van Gods gerechtigheid. Het is de roeping der dogmatiek, om aan te toonen, hoe de *gereformeerde practijk, waarvan wij hier spraken, door vreeze en beduchtheid is ingegeven en dus alle veerkracht mist*. De gerechtigheid Gods weer alzijdig te doen uitkomen, zietdaar het bolwerk der dogmatiek, tegen de verzwakking van de leer der goede werken opgeworpen. Daarom schakelde ik dit stuk hier in. Als dat denkbeeld er maar weer in komt, dat *God de Rechter* is, dus naar zijn aard altoos *met de weegschaal* omgaat en werkt, en die *in evenwicht* moet houden, en dat God *niet een strafrechter*, maar een *absoluut Rechter* is, die dus *zoowel moet straffen als beloonen, zoowel moet beloonen als ook straffen*, — dan is de weg gevonden, waarlangs deze gewichtige zaak weer in het besef der gemeente kan ingaan, zonder op het bijpad der werkheiligheid af te dolen.

Want het is duidelijk, dat de evenaar van Gods weegschaal niet duldt, dat er uit de gerechtigheid Gods enkel *straf* en niet evenzoo en om dezelfde reden *loon* zou volgen. In de eene schaal wordt geworpen de zedelijke daad. het bonum morale of het malum morale; in de andere schaal het bonum essentiale (loon) of het malum essentiale (straf). Nu gaat het toch niet aan, wel bij het malum morale een malum essentiale te leggen, en niet evenzeer bij het bonum morale een bonum essentiale. Daarom leert de Schrift ons duidelijk en heeft de Heere Jezus het ook zelf uitgesproken, dat er zulk een loon is. Sprak Hij niet in Matth. 6 : 4 de bekende woorden: „Opdat uw aalmoes in het verborgen zij, en uw Vader, die in het verborgen ziet, die zal het u in het openbaar vergelden" —? Dit nu vloeit voort uit één vasten regel, dien heel de Schrift aangeeft, namelijk, dat *God een iegelijk vergelden zal naar zijne werken*. Bijv. Ps. 62 : 13: „Want Gij zult een iegelijk vergelden naar zijn werk." Dat is de reflex van de iustitia Dei, gelijk die constanti usu in de Heilige Schrift voorkomt. Dezelfde gedachte geeft Jer. 17 : 10: „Ik, de Heere, doorgrond het hart en proef de nieren, en dat om een iegelijk te geven naar zijne wegen, naar de vrucht zijner handelingen." Evenzoo Jer. 32 : 19: „Want uwe oogen zijn open over alle wegen der menschenkinderen, om een iegelijk te geven naar zijne wegen en naar de vrucht zijner handelingen." En om de uitvlucht af te snijden, dat we hier met iets Oud-Testamentisch te doen zouden hebben, wijs ik er op, hoe dit stuk in het Nieuwe Testament, wel

verre van op den achtergrond te staan, veeleer nog krachtiger op den voorgrond wordt gedrongen.

In Matth. 16 : 27 lezen wij: „Want de Zoon des menschen zal komen in de heerlijkheid zijns Vaders, met zijne engelen, en alsdan zal Hij een iegelijk vergelden naar zijn doen."

Rom. 2 : 6 biedt een citaat uit Ps. 62 : 13, wel een bewijs, dat in het Nieuwe Testament de iustitia Dei niet verzwakt is.

Rom. 14 : 12: „Zoo dan een iegelijk van ons zal voor zichzelven Gode rekenschap geven."

1 Cor. 3 : 8: „En die plant en die nat maakt zijn één; maar een iegelijk zal zijn loon ontvangen naar zijn arbeid."

2 Cor. 5 : 10: „Want wij allen moeten geopenbaard worden voor den rechterstoel van Christus, opdat een iegelijk wegdrage hetgeen door het lichaam geschiedt, naardat hij gedaan heeft, hetzij goed, hetzij kwaad."

Gal. 6 : 5: „Want een iegelijk zal zijn eigen pak dragen."

Openb. 2 : 23: „En ik zal ulieden geven een iegelijk naar uwe werken."

Openb. 22 : 12: „En zie, Ik kom haastiglijk, en mijn loon is met Mij, om een iegelijk te vergelden, gelijk zijn werk zal zijn."

Deze verwijzing moge volstaan, om te doen zien, hoe het geheel in strijd is met de Heilige Schrift, en met name met het Nieuwe Testament, als in de gereformeerde prediking dit element wordt verzwakt. Hier rijst tegen die prediking de aanklacht, dat zij den moed heeft gemist, om al zulke teksten met kracht op de harten te binden, waardoor de belijdenis van Gods rechtvaardigheid verzwakt werd en aan het geloof afbreuk is gedaan.

Vraagt men, hoe dan de gereformeerde leer in haar zuiveren stijl de antinomie, die hier in het spel komt, oplost, dan zij geantwoord:

1°. dat de *norma van het werkverbond* bij de intreding van het genadeverbond *niet is afgeschaft* en niet kon afgeschaft worden, maar er in voortduurt en er de zenuw van blijft uitmaken, die er kracht aan verleent;

2°. dat het *onzuiver is, om wel te roemen in de verzoening van Christus, maar te zwijgen van zijne voldoening.* Het kruis van Golgotha toch eischte van Hem de absolute volbrenging van de wet Gods in leven en sterven, naar de norma van het werkverbond, die Hij ook gebracht heeft. En op grond daarvan belijdt de gereformeerde kerk, dat *al de goede werken, die Christus volbracht heeft, ons geschonken en toegerekend worden*, „evenals had...." enz., vr. en antw. 60 van den Catechismus. Alzoo, de in Christus verloste wordt in den dag des oordeels gerekend al de goede werken, die Christus volbracht heeft, zelf volbracht te hebben en diensvolgens *aan de norma van de wet te hebben voldaan;*

3°. dat, waar, op grond van het volbrachte werk van Christus, de geloovige

vrij uit zal gaan in het oordeel als iustus, *het loon,* hem daarvoor toekomende, *is eene eeuwige zaligheid.* Elk geloovige krijgt de eeuwige zaligheid dus krachtens de iustitia Dei; hij ontvangt ze, *naar recht,* als loon. En waar het kind van God, in zijn verlosten staat, door genade *godzalige werken* heeft volbracht, daar wordt hem *ook daarvoor uit genade een loon toegekend,* dat nu niet in de eeuwige zaligheid bestaat, maar in een *hoogeren trap van heerlijkheid,* die hem in die éene volkomene zaligheid wordt toegekend. Daarin bestaat wat Jezus zeide: „En mijn Vader, die in het verborgen ziet, zal het u in het openbaar vergelden."

d. Wij komen thans toe aan de vraag, van ongeloovige zijde het eerst opgeworpen, maar daarna almeer van dusgenaamd orthodoxe zijde op den voorgrond geschoven: *Waarom moest God straffen? Kon Hij de straf niet kwijtschelden?*

Bij den aardschen rechter, zoo oordeelde men, bestaat *het instituut van gratie.* De overheid heeft nu nog in alle landen het recht, om de bij het vonnis opgelegde straf kwijt te schelden, *zonder dat er een tegenwicht gegeven wordt.* Men verwarre de gratie niet met de andere vormen van vernietiging van het vonnis; bij gratie is er van eenige vergoeding geen sprake.

Nu is het zeer begrijpelijk, dat, vooral in iuridische kringen, het instituut van gratie geïnfluenceerd heeft op de voorstelling, die wij ons vormen van de handhaving van het recht bij God, en dientengevolge de vraag oprees: Waarom heeft God niet, na recht gesproken en straf opgelegd te hebben, eenvoudig kwijtgescholden?

Eene tweede overweging steunt die vraag. Als *in het gemeene leven* de een tegen den ander overtreden heeft, en er komen gedachten van wraak en bitterheid in zijne ziel op, dan moet dit te keer gegaan en er wordt gezegd: *Gij moet vergeven.* Dat is ook dus: *inplaats van te vergelden, het te vergelden kwaad laten glippen* en doen, alsof er niets geschied ware.

Die twee denkbeelden hebben saam geïnfluenceerd en geleid tot de vraag: Als dat nu reeds bij koningen en gewone menschen zoo is, hoeveel temeer dan bij God, die de Liefde is; waarom vergeeft en vergeet Hij niet?

Men heeft in de ethische kringen, onder den invloed van de pantheïstische philosophie dezer eeuw, aan die gedachte nog meer voedsel gegeven, door *het recht een lageren verschijningsvorm van de liefde en heiligheid* te noemen. Alleen gemeenheid en ruwheid, zoo leerde men, moest door het recht in toom gehouden worden, maar waar eene hoogere ontwikkeling van het leven kwam, daar gold alleen de wet der heiligheid en der liefde. En nadat de *Vermittlungstheologie,* hierdoor geïnfluenceerd, een nieuwen knak aan het rechtsbesef had toegebracht, is ten slotte *Ritschl* gekomen, die, consequent, de leer heeft opgesteld, dat God niet alleen vergeeft, maar dat *God er nooit aan gedacht heeft*

om te straffen. Integendeel, heel dat denkbeeld van straf bij God is maar een zondig verzinsel van den mensch. Het ware geloof legt dat verzinsel af en neemt als waarheid aan, dat God niet vergeldt en niet straft, maar kwijtscheldt, maar vergeeft.

Daarmede is uit den aard der zaak *heel het begrip van iustitia Dei vernietigd.* Onze Catechismus gaat er zoo beslist mogelijk tegen in. Cf. ook het Avondmaalsformulier: „aangezien de toorn van God tegen de zonde zoo groot is, dat Hij die (eer Hij dezelve ongestraft liet blijven) aan zijnen lieven Zoon Jezus Christus met den bitteren en smadelijken dood des kruises gestraft heeft."

Hoe spreekt de Schrift er zich over uit?

Exod. 34 : 7: „. . . die den schuldige *geenszins onschuldig houdt,* bezoekende de ongerechtigheid der vaderen aan de kinderen en aan de kindskinderen, in het derde en in het vierde lid." Vooraf gaat de vergeving. Maar die vergeving berust niet op vernietiging van het recht, integendeel, op hetzelfde moment handhaaft God de gerechtigheid in schuld en straf.

Cf. voorts Psalm 5 : 5—7; Psalm 9 : 5; Psalm 11 : 6 en 7; Nah. 1 : 2 en 3.

Diezelfde onverbreekbare band van Gods gerechtigheid wordt ook in het Nieuwe Testament uitgesproken. Rom. 1 : 32; Rom. 2 : 15 en 16; Luk. 24 : 26 (Jezus' lijden is niet geweest een noodlottig gevolg van de zonde der Joden. maar een noodzakelijk gevolg van de gerechtigheid Gods; dat ligt in het ἔδει: er is niets aan te doen); Rom. 3 : 25 en 26. *Heel die voorstelling, dat God met zekere toegeeflijkheid en uit een zekeren drang der liefde de zonde over het hoofd zien zou, is dus in strijd met hetgeen God zelf omtrent zijn eigen wezen heeft geopenbaard.* Men doet aan de Schrift afbreuk en zondigt tegen de heiligheid Gods, als men aan zulke in ons booze hart opkomende gedachten ook maar eenigszins voet geeft. Wij hebben onze conscientie gevangen te geven onder het Woord des Heeren.

Van elk der genoemde punten merken wij intusschen nog een en ander op.

1°. Dat eene overheid op aarde *gratie* kan schenken, heeft juist hierin *zijn grond, dat er altoos nog een andere Rechter overblijft.* De overheid kan niet alle overtredingen onderzoeken. maar alleen die, welke de publieke orde verstoren. Daarom kan zij ook niet pretendeeren, het recht Gods tot in de kleinste kleinigheid uit te kunnen voeren. Waarom zij ook somtijds, in haar gratie, het oordeel overlaat aan Hem, die eens de laatste en volkomene rechtspraak voltrekt. De overheid draagt een gebrekkig en beperkt, wijl instrumenteel, karakter. Zij kan niet altoos alle feiten juist constateeren; tal van consideratiën beslissen voor meerdere of mindere schuld. En waar nu de overheid, omdat zij niet God is, het alziend oog mist, om met alles te kunnen rekenen, daar strekt het recht van gratie, om daar waar min of meer ondersteld mag wor-

den, dat wel te rade is gegaan met de strenge letter van de wet, maar niet met allerlei consideratiën, mindering van straf te bewerken. Maar ook dat vloeit weer voort uit de onderstelling van Gods rechtspraak. Men gevoelt, hoe zulke, uit het gebrekkig karakter van aardsche verhoudingen voortvloeiende, begrippen *niet op God kunnen overgebracht worden.*

2°. Dat wij elkanders ongerechtigheid niet mogen toerekenen, maar *zelfs onze vijanden moeten liefhebben*, gaat hier *als argument gebezigd* uit van de *valsche onderstelling, dat de overtreding van een mensch tegenover een mensch en de overtreding van een mensch tegenover God gelijksoortige grootheden zouden zijn.* Dit nu is volstrekt niet het geval. Alle overtreding jegens den mensch is niet schending van eene wet, die door *ons* is gegeven, maar is schending van eene wet, die *God* gaf. *Principieel gaat de overtreding dus altoos tegen God.* Het is niet zoo, dat God een Wetgever is en wij ook wetgevers zijn. Neen, altoos wordt *Gods* wet geschonden, zoowel bij zonde rechtstreeks tegen Hem als bij overtreding tegen zijn creatuur. En omdat niet *ons* recht, maar het recht van *God* geschonden werd, daarom hebben wij geen recht om zelf te straffen en wraak te oefenen. Dat is een gaan staan in de plaats van God, en dies ongeoorloofd. *„Niet vergeven" is zonde.* Vergeven, zelfs van de bangste beleediging, is niet eene braafheid, maar een voldoen aan de ordinantiën Gods. Den naaste de zonde te houden is zelf zondigen. En daarom kunnen de liefde van God tot zijn creatuur bij het vergeven der misdaden en deze liefde, waartoe zijn creatuur van zijnentwege gehouden is, *geenszins met elkander vergeleken worden* en gaat elke conclusie, uit die vergelijking getrokken, mank.

3°. *Ritschl* acht, dat God, die de Liefde is, natuurlijk de ongerechtigheid niet houdt. Dat is, zegt hij, de inbeelding van onze ontruste conscientie. Maar de ruste komt, als dat beeld van dien toornenden God opzij wordt geschoven, om plaats te maken voor het beeld van den Vader in de hemelen, die enkel Liefde is. *Reeds de menschen moeten elkander liefhebben; hoeveel te meer Hij, die de Liefde is!*

Ook hier geldt, dat *twee ongelijksoortige grootheden vergeleken worden.* Als wij, menschen, elkander helpen en redden, dan gaan wij zoo met elkander om in de onderstelling, dat God er achter zit en dat Hij zorgen zal voor ons waarachtig geluk. Maar achter God is geen ander wezen als een fundament voor Gods geluk; *God is zelf het fundament voor zijn geluk.* En dat fundament zou God loslaten, en daarmee ook de basis van ons levensgeluk wegschuiven, als Hij het recht omboog in zekere toegeeflijkheid aan ons.

Ten onrechte is dit de voorstelling in de jongere ethische school, onder invloed van Hegel, dat er in God eigenlijk geen recht is, maar dat het *recht behoort tot de lagere sferen des levens. Daar gaat de Heilige Schrift vlak tegen in.*

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Die leert ons, dat de *primordiale rechtsverhouding is die tusschen God en zijn creatuur*, en dat onze rechtsverhoudingen daarvan slechts een uitvloeisel zijn.

[Dientengevolge heeft de Christelijke belijdenis door het mainteneeren van de rechtvaardigmaking, d. i. van de gelukzaligheid van den mensch door de plaatsing in de rechte rechtsverhouding tot God, aan het rechtsbesef, het rechtswezen en de rechtsbedeeling van de Christelijke natiën een steun geboden, dien de niet-Christelijke natiën ten eenenmale missen. Met name is dit sterk uitgekomen in protestantsche landen, waar de reformatie tegenover Rome de leer der rechtvaardigmaking weer in het rechte licht stelde. In protestantsche landen toch vindt men een rechtsbesef, dat men in Roomsche derft.]

Als wij Ps. 51 : 6 lezen — „Tegen U, U alleen, heb ik gezondigd, en gedaan wat kwaad is in uwe oogen, opdat Gij rechtvaardig zijt in uw spreken en rein zijt in uw richten" —, dan zien wij, hoe hier sprake is van David, die, gelijk bekend is, zich aan twee menschen schandelijk en gruwelijk bezondigd had. Toch zegt hij niet: „Ik heb *ook* tegen U gezondigd"; maar: „Ik heb tegen U *alleen*, niet dus tegen Bathseba, niet tegen Uria, gezondigd; en gedaan, wat kwaad is in *uw* oogen." Dat beken ik, zegt David; zoo staat de zaak; opdat Gij in uw (vonnis-)spreken de צֶדֶק moogt blijken. Sterker uitspraak is wel niet denkbaar, om dit Schriftuurlijk beginsel aan te geven, dat *aan alle andere rechtsverhouding die tusschen God en zijn creatuur ten grondslag* ligt, en wel zóo, dat *daardoor uitsluitend de rechtsbedeeling wordt beheerscht.*

Hetzelfde wordt anders uitgedrukt in Ps. 119 : 7: „Ik zal U loven in oprechtheid des harten, als ik de rechten uwer gerechtigheid geleerd zal hebben." De מִשְׁפְּטִים worden geconstrueerd door de gerechtigheid Gods, waaraan zij als het ware worden opgehangen, om te zijn Gods ordinantiën op aarde voor der creaturen rechtsbedeeling.

Dit denkbeeld, dat elke rechtsrelatie op aarde beheerscht wordt door de rechtsrelatie tusschen God en zijn creatuur, is de diep Christelijke, en met name de diep protestantsche, gereformeerde gedachte. En waar deze, dank zij de openbaring van Gods Woord, de verlichting van den Heiligen Geest, en de gemeenschap der heiligen, in de ziel leeft, eerst daar is het waarachtig rechtsbesef geboren. Dat vernietigen kan niemand meer.

De belijdenis van het stuk der rechtvaardigmaking biedt hier de nadere uitwerking. Toen het aan de kerk gelukt was, dat rechtsbesef in de ziel te doen zetelen, toen eerst is het kruis van Golgotha verstaan. Maar ook, toen dat rechtsbesef weer begon te verzwakken, toen heeft men zich van dat kruis naar de kribbe gewend en den Messias, die het offer bracht om aan den toorn Gods te voldoen, uitgeruild voor het Kindeke van Bethlehem en den Rabbi van Nazareth. Dan raakte de gedachte van het voldoen aan Gods recht weer

uitgesleten. Bij tyrannie in het uitwendige maatschappelijke leven, met dwang voor handhaving van het recht, ging altijd gepaard, dat in de Christelijke kerk de belijdenis der rechtvaardigmaking verzwakte en in de zielen het geloof aan Gods recht afnam. Die beide gaan altoos saam. En de gereformeerde actie onzer dagen heeft door haar verzet tegen de ethische school reeds daardoor aan land en volk een ongemeenen dienst bewezen, dat zij de rechtvaardigmaking vóór de heiligmaking weer op den voorgrond schoof en daardoor in den boezem der natie het gevoel van en de eerbied voor het recht weer dieper in de ziel werd geprent.

De iustificatie kan hier slechts worden ingeschakeld in de iustitia Dei; elders behandelt de dogmatiek dit alles veel uitvoeriger.

e. Ik ga thans wijzen op *de beteekenis van het recht als fundament en basis van het menschelijk geluk* voor nu en eeuwig.

In Jes. 1 : 27 zegt de Heere: „Sion zal door *recht* verlost worden." Sion was ongelukkig, omdat het daarmee gestraft was, dat het recht zijne kracht en beteekenis verloren had. Israel wordt nu niet buiten het recht om verlost. Maar hierdoor zal het gelukkig gemaakt worden, dat het recht weer het fundament van het nationale leven zal zijn.

Spr. 29 : 4: „Een koning houdt het land staande door het recht." Het land zal behouden worden en bloeien en in zijn innerlijk verband krachtiger worden, als het rechtsbesef meer en vaster wortel schiet en de rechtsinstellingen gehandhaafd blijven. Daardoor zal het ook sterker staan tegenover het buitenland door zijne nationale veerkracht, en het zal zedelijk sterk zijn, omdat dan het onrecht weer sterker tot de conscientie spreekt.

Daarmee hangt saam, dat in de profetieën bijna zonder uitzondering, maar vooral in de groote en meer uitgewerkte profetieën, altoos dit het „Carthago delenda" is en *daartegen altoos de aanklacht* van Godswege rijst, dat de rechters *om geschenk recht spreken* en de personen aanzien. De Heere wil, dat wij het toch weten en gelooven zullen, hoe *daarin, dat Hij ons recht handhaaft, metterdaad het fundament van al ons persoonlijk, huiselijk en nationaal geluk ligt.* Cf. bijv. Jes. 5 : 22 en 23, en voorts Trommius in voce. Dit wordt nog verscherpt, doordat God overal door zijne profeten laat wraken het onrecht, gepleegd aan weduwen en weezen, aan armen en ellendigen. Het recht heeft ook eene behoudende kracht en werking voor datgene wat ellendig is. Dies is het de gruwelijkste schending van Gods recht, als men dat ellendige met onrecht bejegent.

Is dat nu wèl verstaan, dan begrijpen wij ook, hoe al de ordinantiën van Gods wet niet zijn een middel om zeker ontzag te oefenen en straf uit te spreken, maar eene *genadegave, om in het menschelijke leven geluk mogelijk te*

maken. Vergelijkt het leven der menschheid maar eens met ons menschelijk lichaam. Ook dat lichaam moet aan allerlei wetten gehoorzamen. Stelt nu, dat wij iets doen of hebben, wat voor ons lichamelijk welzijn verkeerd is. Komt dan de Christelijke arts bij ons, zeggende: „Mijne liefde voor u gedoogt niet, dat ik de hand aan u sla in eene operatie"? Of laat hij ons maar doen wat wij willen? Neen, zulk een arts ware waanzinnig. Het recht van het lichaam eischt wel wat anders. Welnu, zulk een waanzinnigen god schuift men voor onzen alleen wijzen God in de plaats, als men Hem tegenover ons menschelijk geslacht eene gelijke positie laat innemen, waarbij alle recht ontbreekt, maar even daardoor ook alle geluk vernietigd wordt.

f. Ik kom tot de *Theodicee.*

De iustitia Dei duldt niet, dat er ook maar een schijn besta, als ware Gods recht onrecht. Gelijk wij gezien hebben, is de iustitia Dei dit, dat in den evenaar het *juiste evenwicht* is gevonden, als in de eene schaal het bonum of malum morale en in de andere het bonum of malum essentiale geworpen wordt. Nu *beantwoordt onze tegenwoordige toestand daaraan niet.* Het duidelijkst leert ons dat het *kruis van Golgotha.* Bij den Christus ligt in de schaal van het morale het meest denkbare bonum en in de schaal van het essentiale het meest denkbare malum. Juist het tegenovergestelde dus van iustitia. En dat is nu niet alleen zoo bij Jezus, maar ook onder de menschen. *Die wanverhouding,* die alzoo bestaat, *moet alzoo bestaan en mag niet weggenomen worden;* ten eerste, omdat de *mensch* door God geschapen is als een *zedelijk wezen,* dat niet physisch wordt bewerkt, maar door zedelijke motieven wordt geleid; en ten tweede, omdat het *menschelijk geslacht* niet bestaat uit individuen, maar als *één organisch geheel,* solidair is in het bonum en malum morale en essentiale. Als in een gasthuis, waar enkel pestkranken neerliggen, een geneesheer is, dan geniet hij, ook al is hij gezond, in die omgeving de gezondheid niet. Zoo ook, wie door Gods genade zich aan 's Heeren wet onderwerpt, wordt toch in zijn zedelijk leven gekrenkt, als hij leeft in eene omgeving, die tegen die wet ingaat. Eene ongeloovige omgeving doet aan het geloof afbreuk, gelijk het omgekeerd in een geloovigen kring versterkt en levendig gehouden wordt. Die twee oorzaken saam, het *ethisch karakter* en de *solidariteit,* maken, dat er *tijdelijk eene verschuiving* van den evenaar *moet* intreden.

Sinds den val beantwoorden dus het morale en essentiale niet meer aan elkander. Maar juist omdat dat nu niet anders kan, kan het er ook *niet bij blijven.* Daarom *leidt heel de ontwikkeling van ons menschelijk geslacht tot eene Theodicee.* De δικαιοσύνη van onzen God moet eindelijk toonen, dat die noodzakelijke toestand niet blijvend was, maar uitloopen moest op een toestand, waarin het zuiver evenwicht *weer is hersteld.*

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Die Theodicee wordt ons geleerd in Rom. 3 : 21—26, eene plaats, welker zenuw en kracht ligt in de uitdrukking: εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ. Voorts in Hand. 3 : 19—21; Matth. 19 : 28, waar de eindelijke palingenesie van den κόσμος in uitzicht wordt gesteld; 2 Thess. 2 : 5—12, waar de geheele ontwikkeling van het kwaad geschilderd wordt, maar ook die van de gerechtigheid Gods, die straks den ongerechtige verdoen zal door den Geest zijns monds; en eindelijk in 1 Cor. 15 : 28.

In verband hiermee een enkel woord over de *beteekenis van de hemelvaart.* Die hangt met de iustitia Dei onmiddellijk saam. Omdat Hij is niet een individu, maar de *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, de *κεφαλὴ τοῦ σώματος*, daarom *moet* bij Hem *de ongelijkheid van den evenaar onmiddellijk ophouden, als het absolute malum aan Hem voltrokken is.* Daarom kan de verhooging van den Christus niet wachten op de *ἀποκάλυψις* en de palingenesie der wereld, maar ze moet onmiddellijk optreden. Zoo is de *hemelvaart* ons eene *openbaring van de iustitia Dei,* die straks bij het oordeel over heel het menschelijk geslacht zal komen. In het *„daarom"* van Fil. 2 : 9 ligt hier de uitspraak: krachtens de iustitia Dei kwam de mate der verhooging naar de mate der zelfverloochening, beide waren „uitermate".

g. Eene laatste opmerking aangaande de iustitia Dei biedt ons den *overgang tot de veritas et veracitas Dei.*

Uit de iustitia Dei vloeit namelijk ook voort een *recht van den mensch tegenover God.* Niet natuurlijk in dien zin, alsof de mensch in zichzelf iets van God te eischen had. De mensch blijft creatuur tegenover den absoluten Souverein. Maar wel heeft die Souverein *aan zijn creatuur een recht toegekend.* En dat eenmaal geschied zijnde, is het eisch van de iustitia Dei, dat de Heere overeenkomstig dat recht handelt. Ontstaat daarbij de schijn, dat God hem dat recht niet schonk, dan mag het creatuur dat hem van Godswege toegekende recht van God komen vragen. Geen primordiaal recht dus; dat is alleen in God zelf.

Dat recht nu, door God aan den mensch toegekend, zijn *de gezamenlijke ordinantiën, die God voor 's menschen leven heeft besteld,* de wetten voor zijn creatuurlijk bestaan. En nu is God als God verplicht en gehouden, om den mensch naar die ordinantiën te laten *leven.* En ook, als God naar zijne vrijmachtige beschikking loon gesteld heeft op eenige daad des menschen, dan is het 's menschen recht, na volbrachte daad, om dat loon te vragen.

Om dit in den wortel te grijpen, lette men op het woord van God: „Doe dat, en gij zult leven." Christus heeft „dat" gedaan; Hij heeft het gedaan voor ons; bijgevolg hebben wij *recht* op het eeuwige leven, op grond van de voldoening van Christus.

Dit denkbeeld wordt in de Heilige Schrift het duidelijkst uitgedrukt door

het woord *„erfgenaam"*. Een erfgenaam is niet iemand, die uit gunst een legaat krijgt, maar een, die *recht* heeft op de erfenis. En in dien zin zegt de Schrift herhaaldelijk, dat wij erfgenamen Gods zijn, medeërfgenamen van Christus, en erfgenamen des koninkrijks; met opzicht tot het eeuwige leven is dit de vaste titel der kinderen Gods.

De gedachte van het recht des menschen bij God vinden wij als zoodanig uitgesproken, bijv. in Deut 32 : 36: „Want de Heere zal *aan zijn volk recht doen"* enz. דִּין is zeer terecht door de Statenvertaling overgezet, niet als „vonnissen", maar als „recht doen"; cf. het volgende: „En het zal Hem over zijne knechten *berouwen*." Beteekende דִּין vonnissen, dan moest hier volgen, dat Hij ze verdelgen zou.

In Ps. 54 : 3 hebben wij dezelfde gedachte: „o God! verlos mij door uwen naam en *doe mij recht* door uwe macht." Hetzelfde woord דִּין.

In Gen. 18 : 25 wordt deze gedachte zelfs geheel in het algemeen uitgesproken. God *kan* niet alleen recht doen, maar Hij is er toe gehouden krachtens zijne iustitia.

Voegen wij hier als locus classicus nog bij Lukas 18 : 7: „Zal God dan geen *recht doen* zijnen uitverkorenen, die dag en nacht tot Hem roepen, hoewel Hij lankmoedig is over hen?"

Die gedachte nu, dat de mensch van God ook een recht tegenover Hem ontvangen heeft, ligt ook nog in twee andere stukken, die eene breede plaats in de heilsopenbaring bekleeden en ons overleiden van de iustitia naar de veritas Dei. Ik bedoel *de belofte* en *het verbond*.

Ons gemeene spreekwoord zegt reeds: „Belofte maakt schuld." Nu. als God iets beloofd heeft, dan is er geen sprake van, dat Hij die belofte niet zou houden. Hij kan zijne beloften nimmermeer te niet doen. Een mensch kan soms nog verplicht worden, zijn eed en belofte te breken, als namelijk van achteren blijkt, dat hij zoo iets niet had mogen beloven, omdat hij er mee tegen Gods gebod inging. Maar bij God is er geen sprake van feilbaarheid of vergissing. *Bij God maakt dus alle belofte schuld*. En daarom heeft *de mensch recht*, om op die beloften Gods *te pleiten*. Dat pleiten moeten wij dan ook in zeer eigenlijken zin verstaan. *Pleiten is geen bidden*, maar, met alle eerbiedenisse, God den Heere zijne *belofte voorhouden* en Hem wijzen op de daaruit voortvloeiende schuld, omdat Hij gehouden is, die belofte te vervullen. En dan strekt de diepe eerbied, die bij ons plichtmatig is, niet om toch weer aan het recht te kort te doen, maar onze eerbiedenisse is een gevolg van onze belijdenis, dat de voorstelling, als zou God zijne belofte niet vervullen en er door ons aan herinnerd moeten worden, vrucht is van ons gebrekkig

inzicht en onze bekrompenheid, wijl immers uiteraard God zijne beloftenissen niet breken zal.

Rom. 4 : 16: „Daarom is zij uit het geloof, opdat zij naar genade zij, teneinde de belofte vast zij al den zade." De ἐπαγγελία moet βεβαία wezen, en opdat ze dat zij, is de vervulling der belofte in Christus gekomen. Cf. voorts Rom. 15 : 8; 2 Cor. 1 : 20. De beloften zijn niet voor intrekking of voor wijziging vatbaar. Ze zijn ναί en ἀμήν.

Datzelfde nu, wat van de belofte geldt, wordt in de Schrift ook uitgesproken van de בְּרִית. Het verbond houdt wel beloften in, doch is zelf geen belofte, maar eene verhouding tusschen God en mensch met wederzijdsche rechten en verplichtingen. Ik wijs hierbij alleen maar op Jer. 33 : 20 en 21 en wederom vers 25 en 26. Daar wordt de gehoudenheid Gods zoo sterk mogelijk uitgesproken. Gods בְּרִית met zijn volk, en speciaal met David, heeft dezelfde onverbrekelijkheid en onlosmakelijkheid als de vaste en onomstootelijke ordinantiën Gods in de natuur.

Deze denkbeelden nu van vastheid en onvernietigbaarheid gaan vanzelf in Gods אֱמוּנָה over. Dat zal uit de volgende observatie nader blijken.

Ik wijs nu nog op deze éene uitspraak der Schrift, dat Hij *niet is een aannemer des persoons*, dat Hij zijn aangezicht niet opheft (προσωποληψία, נָשָׂא פָּנִים). Dit drukt uit, dat de mindere of meerdere aantrekkelijkheid, die iemand voor God heeft, si licet ita dicere, geen invloed heeft op zijne rechtspraak, maar dat Hij oordeelt naar zijn vast statuut. Dit leert ons het Nieuwe Testament nog meer dan het Oude; cf. Act. 10 : 34; Rom. 2 : 11; Gal. 2 : 6 (meer de echt Hebreeuwsche uitdrukking); Efez. 6 : 9; 1 Petr. 1 : 17.

De veritas et veracitas Dei.

Deze virtus Dei hangt met zijne iustitia en sanctitas op het nauwste samen. Maar wat bij de bespreking van deze virtus moeilijkheid oplevert, is eenerzijds, dat de beteekenis van אֱמֶת en אֱמוּנָה in het *Oude Testament* en van ἀλήθεια in het *Nieuwe Testament niet geheel op elkander passen*; daar is een merkbaar verschil tusschen; en anderzijds, dat in onze *Statenoverzetting* de keuze tusschen „waar" en „waarachtig" niet altoos onberispelijk is; er is geen standvastig onderscheid tusschen beide. Waarbij dan nog als derde moeilijkheid komt, dat in onze taal, naar gelang van het accent, waar*achtig* en *waar*achtig geheel verschillend zijn in beteekenis.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Slaan wij die uitspraken der Heilige Schrift op, waar deze virtus aan God wordt toegekend.

Deut. 32 : 4: אֵל אֱמוּנָה וְאֵין עָוֶל צַדִּיק וְיָשָׁר הוּא Hier blijkt tegelijk het nauwe verband van de veritas en de iustitia, uit het parallellisme. Hier hebben wij een geheel ander begrip dan ons „waar" en „waarheid". (Men lette daar toch op, inzonderheid bij zijne prediking. Nimmer ga men af op den klank der Hollandsche woorden; altoos eerst het Hebreeuwsch lezen!) „Al zijne wegen zijn gericht; God is waarheid en is geen onrecht, rechtvaardig en recht is Hij."

Ps. 19 : 10: יִרְאַת יְהוָה טְהוֹרָה עוֹמֶדֶת לָעַד מִשְׁפְּטֵי־יְהוָה אֱמֶת צָדְקוּ יַחְדָּו: Ook hier hebben wij een even sterk verband tusschen Gods waarheid en zijne gerechtigheid.

Ps. 31 : 6: בְּיָדְךָ אַפְקִיד רוּחִי פָּדִיתָה אוֹתִי יְהוָה אֵל אֱמֶת: Bij ons bestaat er tusschen uithelpen en waarheid geen verband. En nu kan men de plaats wel gemoedelijk verklaren, door te zeggen, dat God den zondaar redt door de openbaring zijner waarheid. Maar dat staat er toch niet. Neen, ook hier moet het verband gezocht met de iustitia. 't Is eene gewijzigde beteekenis van „door uw recht".

Ps. 86 : 15: וְאַתָּה אֲדֹנָי אֵל־רַחוּם וְחַנּוּן אֶרֶךְ אַפַּיִם וְרַב־חֶסֶד וֶאֱמֶת: Hier is de zin eenigszins meer algemeen; אֱמֶת wordt gecoördineerd met die krachten, waardoor God den zondaar redt.

Jes. 65 : 16: הַמִּתְבָּרֵךְ בָּאָרֶץ יִתְבָּרֵךְ בֵּאלֹהֵי אָמֵן וְהַנִּשְׁבָּע בָּאָרֶץ יִשָּׁבַע בֵּאלֹהֵי אָמֵן . . . . כִּי . . . . „De God van amen" komt ook niet overeen met ons begrip van „waarheid". Wij zweren altoos bij Gods macht en recht, omdat men zijn oordeel inroept bij eedbreuk.

Jer. 10 : 10: וַיהוָה אֱלֹהִים אֱמֶת הוּא־אֱלֹהִים חַיִּים וּמֶלֶךְ עוֹלָם In de parallel wordt אֱמֶת gecombineerd met „leven" en „heerschen". Iets heel anders dus dan bij ons.

En zoo kunnen wij voortgaan, met al de plaatsen op te zoeken, die Trommius geeft onder „waar" en „waarachtig" en ook onder „getrouw". Immers, in het Hebreeuwsch hebben bijna alle teksten voor die drie hetzelfde woord. Is dat dan wispelturigheid geweest van onze overzetters? Neen, het moet verklaard uit de Septuagint. Die is voorgegaan om ἀλήθής met zijne afleidingen en πιστός met zijne afleidingen te gebruiken. Hetzelfde vinden wij in de Vulgata en in alle oude vertalingen, en zoo is het in onze vertaling gekomen. Voor wie de Schrift moet onderzoeken en verkondigen, is het van veel aanbelang, dit te weten.

Gaat men nu den zin dier woorden na, dan verstaat men, dat ze niet op wat wij „waarheid" noemen zien, maar op *het in zichzelf vastelijk rustende*, op hetgeen *staat zonder te kunnen vallen*. Die grondgedachte nu laat zich gemak-

kelijk overleiden in hetgeen wij „trouw" noemen. Want „trouw", „getrouwheid", is niets dan de applicatie van die eigenschap op de relatie met een ander. Wie tegenover anderen staat en niet draait, dus zijn woord gestand doet, die is trouw. Nu heeft men in de Septuagint diezelfde gedachte ook uitgedrukt door „waarheid". En alleen zoo is „waarheid": een getuigenis, waar men op aan kan; een woord, dat niet omver te halen is. En overgebracht op den persoon — wat vooral bij het Joodsche inzicht in de openbaring kon, krachtens samenhang en verschil tusschen den Persoon en het Wezen Gods en zijn שֵׁם — duidde ὁ ἀληθής dan aan: *Hij, die stand houdt.*

Deut. 7 : 9: „Gij zult dan weten, dat de Heere uw God die God is, die getrouwe God, welke het verbond en de weldadigheid houdt" enz. Daar wordt gebezigd de uitdrukking הָאֵל הַנֶּאֱמָן, die verklaard wordt door het volgende שֹׁמֵר הַבְּרִית. Wij hebben hier dus hetzelfde woord, dat elders vertaald wordt door „waarachtig", en hier heeft de Septuagint toch θεὸς πιστός en onze vertaling „die getrouwe God".

Ps. 33 : 4: כִּי־יָשָׁר דְּבַר־יְהוָה וְכָל־מַעֲשֵׂהוּ בֶּאֱמוּנָה Men kan vertalen „in waarheid" of „in getrouwheid"; geen van beide drukt toch uit, wat het eigenlijk zeggen moet. Dit is de zin: Al zijn werk staat in die onwrikbaarheid en standvastigheid, dat men er op aan kan.

Ps. 89 : 6: Dies loven de hemelen uwe wonderen, o Heere! אַף־אֱמוּנָתְךָ בִּקְהַל קְדֹשִׁים Ook hier is het niet „getrouwheid", zooals onze vertaling heeft, of „waarheid", maar dit is de zin: uwe heiligen hebben de ervaring, dat God degene is, die stand houdt in Zichzelf en niet verandert. Niets anders dus dan de gedachte van יהוה: Ik sta, zooals Ik sta en zooals Ik zal staan. Zoo ook in vers 9, niet: „Uwe getrouwheid is rondom U", maar het drukt, met eerbied gesproken, dit uit, dat God gepantserd is, zoodat niets Hem uit zijn stand en wezen kan uitrukken.

Ps. 111 : 7: מַעֲשֵׂי יָדָיו אֱמֶת וּמִשְׁפָּט נֶאֱמָנִים כָּל־פִּקּוּדָיו Hier hebben wij weer de parallel met מִשְׁפָּט; uw werk is in zichzelf vaststaande en werkende naar vaste regelen, en die ordinantiën zijn (niet „getrouw", dat is geen denkbeeld) eene wet van Meden en Perzen, onverwrikbaar.

Deze gedachtengang geeft dus voor het Oude Testament dit begrip van אֱמֶת, onverschillig hoe het vertaald wordt: Het is God, *die den wil en de macht in Zich heeft om Zichzelf gelijk te blijven*, bij Wien geen verandering is of schaduw van omkeering, Wien geen Titanengeweld uit zijne positie kan rukken, die Zichzelven steeds mainteneert en daardoor altoos Dezelfde is.

In het Nieuwe Testament is hetzelfde denkbeeld te vinden, maar nooit door

ἀληθής uitgedrukt, altoos door πιστός. Zoo bijv. 1 Cor. 1 : 9; 2 Cor. 1 : 18; 1 Thess. 5 : 24; 2 Tim. 2 : 13. Hetzelfde begrip dus als אֱמֶת. Hij kan Zichzelven niet ongelijk worden. Tegenover dat πιστός zijn van God staat ons ἀπιστεῖν, d. i. onze verandering, Hebr. בָּגַד, afvallen, trouweloozlijk handelen, cf. bijv. Jes. 24 : 16. בָּגַד beteekent eigenlijk „omhuld zijn" (cf. בֶּגֶד). Een mensch is in een kleed gehuld; dien zien wij niet, gelijk hij wezenlijk is. Maar bij God is geen foppage mogelijk; die is, zooals men Hem ziet.

Hebr. 2 : 17: ...ἵνα ἐλεήμων γένηται καὶ πιστὸς ἀρχιερεὺς κ.τ.λ. Was Aäron dat dan ook niet? Neen, want die was juist een priester zonder het eigenlijke bestand, de wezenlijkheid en werkelijkheid van het priesterschap. Hij was maar de symbolische hoogepriester, men kon op hem niet aan.

Hebr. 10 : 23: κατέχωμεν τὴν ὁμολογίαν τῆς ἐλπίδος ἀκλινῆ, πιστὸς γὰρ ὁ ἐπαγγειλάμενος. In ἀκλινῆ ligt de grondbeteekenis van אֱמֶת in.

1 Petr. 4 : 19: ὥστε καὶ οἱ πάσχοντες κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ πιστῷ κτίστῃ παρατιθέσθωσαν τὰς ψυχὰς αὐτῶν ἐν ἀγαθοποιΐᾳ. De Beschikker en Besteller van hun leven toch is πιστός; het creatuur, dat Hij geschapen en bereid heeft, leidt Hij naar het bestemde doel heen, niet maar op goed geluk af, maar met vaste hand.

Apoc. 19 : 11: καὶ εἶδον τὸν οὐρανὸν ἠνεῳγμένον, καὶ ἰδοὺ ἵππος λευκός, καὶ ὁ καθήμενος ἐπ' αὐτὸν καλούμενος πιστὸς καὶ ἀληθινός, καὶ ἐν δικαιοσύνῃ κρίνει καὶ πολεμεῖ. Eene opmerkelijke plaats, omdat er het Oud-Testamentische πιστός naast het Nieuw-Testamentische ἀληθινός staat, welke beide begrippen in het Oude Testament gelijkluidend zijn.

In het Nieuwe Testament hebben we te doen met ἀληθής en met ἀληθινός, met ongeveer hetzelfde verschil als bij ons bestaat tusschen waar en waarachtig. Als onze overzetters dit getrouw in acht hadden genomen, dan zou het ook bij het lezen van de Hollandsche vertaling gevoeld zijn. Maar gelijk het meer met de schakeeringen van dergelijke beteekenissen gaat, ze zijn in beide talen niet precies dezelfde, waarom men bij de overzetting in de war raakte. En ook, er zijn verschillende overzetters geweest.

In goed Hollandsch wordt *„waar"* altoos gebezigd bij iets, dat *in den vorm der gedachte* is uitgesproken. „Waar" is een getuigenis, eene verklaring, een woord. Want wel zegt men ook van feiten: „Is het heusch waar?" maar dan bedoelt men toch: „Is uwe verklaring, uw verhaal van dat feit waar?" Daartegenover wordt *„waarachtig"* gebruikt om uit te drukken, dat het *tot de natuur van iemand behoort*, dat hij niet liegt, maar altoos waarheid spreekt. God is waarachtig, d. i. het behoort tot de natuur en het wezen Gods, dat alles wat Hij zegt is gelijk Hij het zegt. Maar juist uit deze beteekenis vloeit een tweede gebruik voort, namelijk tot versterking van de waarheid; cf. ons „Het is

waarachtigjes waar." In het kort dus: *„waar" ziet op de mededeeling op zichzelf, maar laat in het midden, of de persoon anders waarheid spreekt.* Maar *bij „waarachtig" is iets waar, omdat het van den waarachtige komt,* omdat men op hem aan kan. Dat spreekt dus veel sterker. Van een groot leugenaar kan iets nooit waarachtig zijn. De duivel zegt wel eens iets waars, maar nooit iets waarachtigs.

Nog dient hierbij eindelijk opgemerkt, dat *waar*achtig juist omgekeerd de beteekenis verzwakt. Gelijk „groenachtig" bijvoorbeeld niet het echte groen is. „*Waar*achtig" is minder dan waar; „waar" is eenvoudig waar; en „waar*achtig*" is sterker dan waar.

Ongeveer dezelfde onderscheiding geldt tusschen ἀληθής en ἀληθινός.

Het woord ἀληθινός wordt *van Christus gebezigd* als den tweeden Persoon in de Drieëenheid, waar Hij als τὸ φῶς wordt gekarakteriseerd, Joh. 1 : 9: ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον. Dat wil niet zeggen, dat het licht een iegelijk mensch verlicht, zoodra die in de wereld komt, maar dit: het licht, in de wereld inkomende, verlicht een iegelijk mensch. De Hollandsche rangschikking doet dit niet goed uitkomen. Toch laat de samenhang geen andere verklaring toe. Dit φῶς is ἀληθινόν, in tegenstelling met een valsch φῶς, een pseudo-licht, dat vroeger geschenen had.

1 Joh. 2 : 8 is vooral daarom zulk eene opmerkelijke uitspraak, wijl hier beide ἀληθής en ἀληθινός voorkomen: πάλιν ἐντολὴν καινὴν γράφω ὑμῖν, ὅ ἐστιν ἀληθὲς ἐν αὐτῷ καὶ ἐν ὑμῖν, ὅτι ἡ σκοτία παράγεται καὶ τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν ἤδη φαίνει. Dit verschil is aldus te definieeren: *ἀληθής spreekt alleen het resultaat van bevinding uit,* terwijl *ἀληθινός een oordeel uitspreekt over den aard en het wezen.* Als ik zeg, dat de Schrift is ἀληθής, dan spreek ik uit, dat hetgeen in die Schrift staat waar is. Maar noem ik ze ἀληθινός, dan zeg ik, dat het tot den aard en het wezen van de Schrift behoort, om niet anders dan waarheid te openbaren. Nu kan ik bij φῶς beide gebruiken. Ik kan eene helder brandende lamp hebben; haar licht is ἀληθές. Maar bedoel ik te zeggen, dat electrisch licht of gloeilicht altoos helder is, wijl dit de aard van dat licht is, dan is het ἀληθινόν. Zoo heeft er in de philosophie wel een lichtstraal van waarheid geglinsterd in wat Socrates en Plato leerden, maar daarmee geeft de philosophie nog niet per se een helder licht, integendeel, haar licht is in den regel troebel en onzuiver. Maar in het getuigenis van den Christus ligt per se de waarheid besloten. Daarom is Hij τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν. En nu zegt de tekst: Wat in Hem waarheid is gebleken, dat zal het ook blijken te zijn in u, want de σκοτία van der menschen wijsheid is voorbijgegaan, en nu schijnt er een licht, tot welks wezen en natuur het behoort, om klaar en helder te schijnen. Dat licht is ἀληθές, ὅτι ἀληθινόν ἐστιν.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

1 Joh. 5 : 20: οἴδαμεν δὲ ὅτι ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἥκει, καὶ δέδωκεν ἡμῖν διάνοιαν ἵνα γινώσκομεν τὸν ἀληθινόν· καὶ ἐσμὲν ἐν τῷ ἀληθινῷ, ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστῷ. οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς θεὸς καὶ ζωὴ αἰώνιος. Eene scherpe uitspraak met karakteristieke beteekenis. De eenige θεός staat hier tegenover de afgoden. Dat zijn pseudo-θεοί. Maar Hij is de ἀληθινὸς θεός. Dat dit nu van den Christus gezegd wordt, ligt juist in die afgoden. Alle afgoderij gaf een beeld voor god uit. Nu zendt God zijnerzijds ook een beeld in de wereld; dat is het wezenlijke, het echte, het ἀληθινόν.

Joh. 5 : 32, Coll. 19 : 35, vinden wij Holl. beide malen sprake van een getuigenis, dat „waarachtig" is. Grieksch de eene maal ἀληθής, de andere maal ἀληθινὴ μαρτυρία. In de laatste plaats volgt nog de verklaring: κἀκεῖνος οἶδεν ὅτι ἀληθῆ λέγει. Cf. voorts Joh. 4 : 37; Apoc. 3 : 14.

Joh. 15 : 1 is „ἐγώ εἰμι ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή" niet vertaald door „Ik ben de waarachtige Wijnstok", maar door „Ik ben de ware Wijnstok." Dat staat tegenover den symbolischen wijnstok. Hier is het *wezen* van den wijnstok aanwezig.

In Joh. 7 : 28 wordt het woord gebezigd van Godzelf. Hier staat het niet tegenover een valschen god, maar Hij is zoodanig, dat het tot zijne natuur behoort, dat er niets dan waarheid in Hem is. Uit die waarachtigheid Gods wordt dan voorts de waarheid bewezen van Christus' getuigenis. omdat Christus van God gezonden is. Cf. voorts, beide voor God en zijn Christus, Apoc. 3 : 7; 6 : 10; 19 : 11.

Evenzoo wordt het gebruikt van de *wegen* Gods, cf. Openb. 15 : 3. Daar wordt het gecombineerd met δίκαιος, en heeft het dus geheel en al de Oud-Testamentische beteekenis.

Van de *oordeelen* Gods vindt men het uitgesproken Openb. 16 : 7. En van zijne *woorden* Openb. 19 : 9; 21 : 5 en 22 : 6. Dat duidt niet aan, dat ze waar zijn, maar dat ze niet anders kunnen dan waar zijn, wijl eer hemel en aarde voorbij gaan zullen, dan dat er een tittel of iota van het door God gesprokene onvervuld blijft.

In verband hiermede dient er nog op gewezen, hoe dit woord „waar" onder ethischen invloed ook is gebezigd van personen. Men spreekt van „een waar mensch". Men moet „waar zijn". Dit gebruik nu van het woord is te wraken, want het misduidt het taalgebruik, door „waar" te onderschuiven voor „waarachtig". En dat beteekent: iemand, die waarlijk mensch is. Maar om de tegenstelling uit te drukken van „iemand, die met slinksche streken omgaat." moet men spreken van een „rechtschapen" mensch, een „waarheidlievend" mensch enz.

Rom. 3 : 4: γινέσθω δὲ ὁ θεὸς ἀληθής, πᾶς δὲ ἄνθρωπος ψεύστης κ.τ.λ. Wil dat zeggen, dat alle menschen leugen spreken? Dat kan de beteekenis niet wezen.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Cf. Ps. 116 : 11. Zeker is er niemand, die niet *wel eens* onwaarheid gesproken heeft; maar men moet toch zeer laag afdalen, om een kring te vinden, waar de leugen *regel* is. De beteekenis zal duidelijk worden, als wij opslaan Hab. 3 : 17. Dat wil natuurlijk niet zeggen, dat een olijfboom onwaarheid spreekt, maar dit, dat er niet uitkomt, wat er naar zijn aard, naar de scheppingsordinantie, uit komen moest. Zoo ook Jes. 63 : 8. Zullen Gods kinderen nimmermeer onwaarheid spreken? Ja, helaas wel. Maar het zaad van het kindschap Gods, dat in hen gelegd is, kan nooit met zich zien gebeuren, wat er met dien olijfboom gebeurt; er moet altijd uitkomen, wat er naar zijn aard, naar de ordinantie der herschepping, in ligt. Zoo ook in Rom. 3 : 4. Hier hebben wij de beteekenis van het Oud-Testamentische אֱמֶת. Tegenover datgene wat blijft staan, waar men op aan kan, staat het losse. Eene wankelende zuil is eene liegende zuil; een steenen bank, die onwrikbaar staat, is אֱמֶת. Zoo nu is God אֱמֶת, zijn werk en zijn zaad אֱמֶת, omdat er niets aan te verwrikken valt. En daarentegen is wat de mensch doet leugenachtig, d. w. z. het beantwoordt niet aan de verwachting, welke men er van koesteren zou.

Gemeenlijk echter is de opvatting in het Nieuwe Testament niet overeenkomstig het gebruik van אֱמֶת in het Hebreeuwsch, maar meer overeenkomende met het klassieke Grieksch. Vandaar, dat wij met de Nieuw-Testamentische teksten op dit pas meer weg weten. Ze beantwoorden meer aan ons eigen spraakgebruik.

Vooreerst komt het woord voor in den gansch algemeenen zin van „dat het blijkbaar en metterdaad zoo is". Zoo bijv. Luk. 22 : 59: „In der waarheid, ook deze was met Hem, want hij is ook een Galileër." Hand. 4 : 27: „Want in der waarheid zijn vergaderd tegen uw heilig Kind Jezus" enz., gelijk wij zouden zeggen: metterdaad, heusch, wezenlijk. In het Oude Testament is deze beteekenis nergens te vinden.

Hand. 10 : 34 geeft iets dieper zin en komt iets nader aan het Oud-Testamentisch gebruik, maar komt toch ook nog geheel met ons spraakgebruik overeen: „Ik verneem in der waarheid, dat God geen aannemer des persoons is." De zin is: Het is mij gezegd, en ik heb het zoo bevonden. De eigen ervaring komt er dus bij.

In de derde plaats wordt „waarheid" ook gebezigd, gelijk wij bijv. zeggen „voor de waarheid strijden", als de inhoud van de ons geopenbaarde waarheid, sensu eminenti genoemd *de* waarheid. Dat is altoos eene elliptische spreekwijze, want er wordt maar een deel van de waarheid mee bedoeld, namelijk dat deel, dat ons geopenbaard is. Zoo bijv. Jac. 1 : 18: „Naar zijnen wil heeft Hij ons gebaard door het woord der waarheid", dat is niet een waar woord,

maar sensu praegnante. Zoo ook Jac. 5 : 19; 1 Petr. 1 : 22 en voorts talloos veel andere plaatsen. Altoos doelt daar de uitdrukking op een bepaalden kring van mededeelingen, namelijk der Goddelijke openbaring.

Die kring vindt zijn nog diepere concentratie in den persoon van den Christus. Vandaar, dat ἡ ἀλήθεια identiek is met τὸ εὐαγγέλιον. Bijv. Joh. 1 : 14, 17; 1 Joh. 3 : 19; Joh. 18 : 37 enz.

Daarmee hangt saam, dat wij in het Nieuwe Testament, en met name in het Evangelie van Johannes, eene afwijking van ons taalgebruik aantreffen, die vooral sterk uitkomt in de uitdrukking ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν. Van ethische zijde heeft men hierin kracht gezocht, om ons aan het verstand te brengen, dat alleen datgene waar is, wat een zedelijk fundament heeft en eene zedelijke vrucht draagt. Maar dat is eene pantheïstische vermenging van noëtica en ethica. Wij mogen de uitdrukking nooit anders verstaan dan van de waarheid, zooals God ze geopenbaard heeft, en wel bepaaldelijk, zooals ze ligt geconcentreerd en gerealiseerd in den persoon van Christus. De uitdrukking beduidt dus: het levensbeginsel van Christus in zich opnemen (door de prediking, Jac. 1 : 18) en uit dat levensbeginsel handelen; niet liegen, gelijk de olijfboom in Hab. 3 : 17, maar de vrucht uit den olijfboom laten voortkomen. Niet dus: de geboden des Heeren nagaan en ze dan doen. Maar: éene plante met Christus worden, en nu die vruchten uitbrengen, die de in Christus ingeplante dragen moet, om niet te liegen. Dezelfde zin dus als Jes. 63 : 8.

Resumeerende, vinden wij dus dit als de beteekenis van de virtus veritatis et veracitatis Dei: *dat de Heere onze God datgene, waarvoor Hij Zich aan onze ziele aandient, krachtens zijn wezen ook is en eeuwig zijn zal.*

Dit heb ik zóo uitgedrukt, omdat men niet mag zeggen: God heet waarachtig, omdat Hij aan de idee van God beantwoordt. Dan komt die idee weer boven God te staan. Er is geen idee van God boven Hem. Eerst is er God, en die werkt de idee binnen in ons. Niet voor ons verstand, maar in het leven van onze ziel dient God Zich aan als een God, die is en zijn zal, zooals Hij Zich in zijn Woord openbaart, en die nu ook bevonden wordt alzoo te zijn.

De waarheid Gods volgt uit zijne waarachtigheid. Uit die waarachtigheid vloeit de waarheid van zijn woord, zijne beloften, zijne wegen, zijne oordeelen. In God zelf is de Fons veritatis. En voor alle ding, waarvan wij willen weten, of het waar is, is teruggang op Hem geboden, opdat Hij ons onderrichte.

[Nog eene opmerking vinde hier eene plaats. In mijne „Encyclopaedie" (II, 1, cap. 2, § 9) heb ik gezegd, dat „waarheid" een antithetisch begrip is, dat alleen tegenover de leugen bij ons opkomt. Het is niet overbodig, hierbij tegen misvatting te waarschuwen. Er is toch niet mee bedoeld, wat men er onder verstaan heeft, dat de waarheid eerst na de leugen gekomen is. Na-

tuurlijk niet. Maar *bij ons, menschen*, kan de waarheid eerst opkomen als waarheid na de leugen. Het is er mee als met het goed en het kwaad. Adam kende geen goed, voordat hij viel. En Satan had daarin groot gelijk, dat Adam eerst door te eten van de verboden vrucht, tot kennis van het kwaad en daarmee van het goed zou komen. Wij, menschen, kunnen zulke begrippen alleen door tegenstelling in ons tot helderheid doen komen. Cf. licht en duisternis; warmte en koude, enz.]

De omnipotentia Dei.

Als wij bij deze virtus de Schrift gaan onderzoeken, dan sta de waarschuwing voorop, dat wij daarbij *niet in de eerste plaats moeten letten op al die uitspraken, waar God genoemd wordt de Almachtige.* Slaan wij er enkele op, dan zal aanstonds duidelijk worden waarom. Gen. 17 : 1; Gen. 28 : 3; Exod. 6 : 2; Num. 24 : 4; Ruth 1 : 20; Jes. 13 : 6; Ps. 68 : 15; Joël 1 : 15. Maar vooral komt de naam veel voor in het boek Job, zelfs 31 maal. Voornamelijk uit Jes. 13 : 6 kunnen we zien, wat er in dien naam inzat. We lezen daar: כְּשֹׁד מִשַּׁדַּי יָבוֹא, eene woordspeling, die letterlijk vertaald dit geeft: „Als eene verwoesting zal hij (nl. die dag, waarvan sprake is) komen van den verwoester." Nu heeft שָׁדַד oorspronkelijk wel de beteekenis van onwederstandelijk krachtig zijn, maar die kracht laat zich pas beproeven, als er verzet komt. Vandaar, dat het *altoos voorkomt in een vernielenden zin.* Eerst als er verzet komt tegen Gods almacht, openbaart er zich eene worsteling; en gelukt het nu, als ik het zoo mag zeggen, aan God, dien tegenstand te vernietigen, dan eerst is zijne macht onwederstandelijk gebleken. In שַׁדַּי zit dus deze gedachte in, dat niemand tegen God op kan, dat elk die het tegen Hem opneemt het ook tegen Hem moet afleggen. De naam אֵל שַׁדַּי is dus blijkbaar opgekomen in een levenskring, waar die God niet begon met de alleenheerschappij te hebben, maar andere goden zich naast en tegenover Hem gevestigd hadden, die aan Hem de heerschappij betwistten. En nu is אֵל שַׁדַּי de naam geworden van dien God, wiens belijders de innige overtuiging hadden, dat Hij eens over allen tegenstand van afgodische zijde triumfeeren en al die andere goden verdringen zou. Daarom had die naam ook niet vertaald moeten worden als „de Almachtige", maar hij kon als eigennaam zijn bijgehouden. Want wel ligt er een reminiscens in aan de almacht Gods, maar slechts in dien éénen bepaalden zin, dat *Hij al zijne wederpartijders nederwerpt.* Daarom moet deze

Naam aangeroepen worden, als men door de vijanden Gods aangevallen wordt, want dan is het des Heeren zaak, waarvoor men strijdt. *)

Wij zien dus nu wel in, dat wij deze plaatsen niet het eerst moeten hebben. *Hoe wordt de almacht Gods dan in de Schrift aangewezen?* Op eene heel andere wijs. De Schrift *geeft geene theologie, veel min definities*, maar zij *teekent* ons de almacht Gods in Zijne daden. Zij laat ons die sterke macht *zien*. Dat is het verschil tusschen eene dorre leerstellige definitie en de openbaring der Schrift. Bij de laatste wordt de mensch overmeesterd en neergedrukt, zoodat hij zichzelf klein en ootmoedig gaat gevoelen tegenover den almachtigen God.

De Schrift toont ons Gods almacht door te wijzen op de *schepping*, dat Hij is de Formeerder van hemel en aarde; door Hem te teekenen in zijne *gestadige overwinning* op zijne vijanden; door te verhalen van zijne *zekere en reddende macht*, die van Hem over zijn volk uitgaat; en door te spreken van *het werk der herschepping*, principieel gewrocht in de *opstanding van den Christus*, en daaruit voortvloeiende in het *werk der palingenesie*, en wederom die palingenesie voorbeeldende in de נִפְלָאוֹת.

In het Nieuwe Testament komt de uitdrukking „de Almachtige", weergegeven in den term van *παντοκράτωρ*, wel voor, maar meest als vertaling van שַׁדַּי bij citaten uit het Oude Testament. Cf. 2 Cor. 6 : 18; Openb. 1 : 8; 4 : 8; 11 : 17.

Voorts vinden wij wel uitspraken over de almacht Gods in algemeenen zin, maar geen van alle drukt toch het volle begrip uit. *Hand. 17 : 25* geeft een van de meest volledige beschrijvingen van de almacht, maar gansch geen logische definitie: *οὐδὲ ὑπὸ χειρῶν ἀνθρωπίνων θεραπεύεται προσδεόμενός τινος, αὐτὸς διδοὺς πᾶσιν ζωὴν καὶ πνοὴν καὶ τὰ πάντα.*

1 Tim. 6 : 15: . . . ἣν καιροῖς ἰδίοις δείξει ὁ μακάριος καὶ μόνος δυνάστης, ὁ βασιλεὺς τῶν βασιλευόντων καὶ κύριος τῶν κυριευόντων. Wel velerlei uitdrukking van de omnipotentia, maar van het begrip als zoodanig geen omschrijving.

Jes. 41 : 4: מִי־פָעַל וְעָשָׂה קֹרֵא הַדֹּרוֹת מֵרֹאשׁ אֲנִי יְהוָה רִאשׁוֹן וְאֶת־אַחֲרֹנִים אֲנִי־הוּא
Dit noemden onze vaderen de primitas Dei. Ze wordt hier wel geteekend, Gods almacht, maar niet gedefinieerd.

Hetzelfde geldt van Rom. 11 : 36: *ὅτι ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα.*

Hebr. 1 : 3: *φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ.* Eene schilderachtige teekening van den Atlas, die alles op zijne schouders draagt, en dat alleen door een woord, dat van zijne lippen uitgaat!

---

*) Vergelijkt voorts het gezegde op pag. 245 van dezen locus.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Neh. 9 : 6: „Gij zijt die Heere alleen; Gij hebt gemaakt den hemel, den hemel der hemelen, en al hun heir, de aarde en al wat daarop is, de zeeën en al wat daarin is; en Gij maakt die alle levend; en het heir der hemelen aanbidt U." Zietdaar eene graphische beschrijving van den ganschen kosmos als product van de almacht Gods, door die almacht ontstaan en alleen aan die almacht hangende.

Wij moeten, dit blijkt ons, in de Heilige Schrift niet zoeken naar eene dogmatische definitie, maar ons wordt geboden eene gansche reeks van uitspraken, die ons de vruchten, de werkingen, den duur van de feiten van de almacht Gods teekenen.

Intusschen zijn er ook *wel enkele uitspraken, waarin die almacht toch meer in logischen vorm wordt uitgedrukt,* wel niet als eene definitie, maar toch in een vorm, die vrucht is van nadenken.

Zoo bijv. *Matth. 19 : 26: παρὰ ἀνθρώποις τοῦτο ἀδύνατόν ἐστιν, παρὰ δὲ θεῷ δυνατὰ πάντα.* Dat is geen beschrijving of teekening, maar logische ontwikkeling van gedachten. Logische termen zijn *πάντα* en *δυνατά*, en de macht, die zich over alles uitstrekt, wordt aan God toegekend.

Mark. 10 : 27 evenzoo: *παρὰ ἀνθρώποις ἀδύνατον, ἀλλ' οὐ παρὰ θεῷ· πάντα γὰρ δυνατὰ παρὰ τῷ θεῷ.* Cf. voorts Luk. 1 : 37; en nog intensiever in Luk. 18 : 27.

Deze gedachte is niet pas in het Nieuwe Testament opgekomen, maar ontleend aan het Oude Testament. Cf. Jerem. 32 : 17: „Ach, Heere Heere! Zie, Gij hebt de hemelen en de aarde gemaakt, door uwe groote kracht en door uwen uitgestrekten arm; geen ding is U te wonderlijk." Dat is de origine van die logische gedachte. Eerst wordt er geschilderd; daarna volgt de logische deductie. In vers 27 volgt het Amen Gods: „Zie, Ik ben de Heere, de God van alle vleesch; zou Mij eenig ding te wonderlijk zijn?"

Dezelfde gedachte, maar breeder, losgemaakt van de creatie, eene logische deductie, geen definitie, geeft Zach. 8 : 6: „Alzoo zegt de Heere der heirscharen: Omdat het wonderlijk is in de oogen van het overblijfsel dezes volks in deze dagen, zou het daarom ook in mijne oogen wonderlijk zijn?"

Nog verder gaat *Matth. 3 : 9:* „En meent niet bij uzelven te zeggen: Wij hebben Abraham tot eenen vader. Want Ik zeg u, dat God zelfs uit deze steenen Abraham kinderen kan verwekken." Deus facere potest plus quam fecit et plus quam faciet; dat is de logische gedachte. Op het terrein der herschepping, gelijk we bijv. in Matth. 19 : 26 zagen, wordt nooit geargumenteerd uit dingen, die niet geschied zijn of zullen geschieden; daar gaat de beschrijving dus nooit boven de realiteit uit. Maar hier, in Matth. 3 : 9, is alleen van iets denkbaars sprake, niet van iets dat werkelijk gebeuren zal. Hier wordt een abstract iets van de almacht Gods afgetrokken en op zichzelf genomen.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Efez. 3 : 20 en 21: τῷ δὲ δυναμένῳ ὑπὲρ πάντα ποιῆσαι ὑπερεκπερισσοῦ ὧν αἰτούμεθα ἢ νοοῦμεν κατὰ τὴν δύναμιν τὴν ἐνεργουμένην ἐν ἡμῖν, αὐτῷ ἡ δόξα ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ εἰς πάσας τὰς γενεὰς τοῦ αἰῶνος τῶν αἰώνων· ἀμήν. De apostel waagt eene poging om weer het superabundante van die almacht Gods uit te drukken. Zij is niet af te meten naar 'tgeen ze gedaan heeft, maar zij is als een eeuwige bron van kracht in zichzelf. Zij is machtig om „meer dan overvloedig" te doen. Dit gaat dus nog uit boven wat wij zooeven van Johannes den Dooper lazen. Die sprak van dingen, die wel niet waren geschied, maar die men zich nochtans kon denken. Maar hier spreekt de apostel het uit, dat zelfs onze wildste fantasie aan die almacht geene grens kan denken.

In de bekende woorden uit *Efez. 1 : 19* wordt die kracht ons dan ook voorgesteld als eene altoos uit zichzelf uitzwellende en zich vermeerderende kracht; niet dus met het karakter van het mechanische, als een zware ketting, die niet los te rukken is, maar als een krachtsvermogen, dat altoos bezig is als het ware zichzelf te overtreffen, een *ὑπερβάλλον μέγεθος* van *δύναμις*, werkende door eene innerlijke *ἐνέργεια*, een organisme, van binnen uit opkomende.

Deut. 10 : 17: „Want de Heere uw God is een God der goden en een Heer der heeren, die groote, die machtige en die vreeselijke God, die geen aangezicht aanneemt noch geschenk ontvangt," enz. Ook hier is getracht het begrip te laten uitkomen, maar, naar den aard der Oostersche wereld, in tegenstelling met de Grieksche, door er kleur aan te geven, die op het besef werkt, door opeenstapeling van woorden, die niet strekt om voldoening te geven aan ons denken, maar om een indruk teweeg te brengen. Gelijk dan ook de prediking van Gods almacht in het midden der gemeente niet te werk moet gaan met allerlei logische definities, maar op Schriftuurlijke wijs een diepen indruk van die almacht in de zielen heeft te werpen, niet met bombastiek, maar met woorden aan de Schrift ontleend. Daarom volgt hier ook op elkaer „groot", „machtig", „vreeselijk"; in het laatste klinkt יְהוָה nog na.

Eene soortgelijke poging biedt Ps. 24 : 8: „Wie is de Koning der eere? De Heere, sterk en geweldig; de Heere, geweldig in den strijd." God is een strijdbaar held, een overweldigende, groote, sterke reus, die aan ieder den indruk geeft van onweerstaanbare macht, van alles vernietigende almacht.

Ps. 89 : 8: „God is grootelijks geducht in den raad der heiligen, en vreeselijk boven allen, die rondom Hem zijn." Welk een indruk van Gods almacht! Eén engel verslaat immers in Sanheribs leger honderd vijf en tachtig duizend man. En in den raad dezer engelen is God nog grootelijks geducht en vreeselijk boven allen!

Jes. 9 : 5: „En men noemt zijn naam ... Sterke God" enz. God openbaart zich in Christus als de God Held, de God Heros, de Reusgod.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

In diezelfde gedachtenlijn ligt ook de openbaring der Schrift, die ons de almacht Gods symboliseert in de *hand*, de *rechterhand*, den *arm* van God. Dat alles wijst op een reusachtigen Persoon, die met zijne macht mij aangrijpt, mij draagt, mij redt.

Hetzelfde doet de Schrift, als zij God een *Rotssteen* noemt. De rotssteen heeft bij Israel, en bij elk bergvolk, niet de beteekenis, welke wij er aan hechten. Wij denken altoos aan eene opgaande rots (bijv. eene kerk, op eene rots gebouwd). Maar dat kent de Schrift niet alleen; dat kent zij zelfs niet in de eerste plaats. „Een huis, op eene steenrots gebouwd", moeten wij ons niet heel in de hoogte denken. Zoo bouwt men niet. Hier in Amsterdam moet men bij den bouw van een huis eerst palen heien, omdat de grond zoo week is. Maar wie op een rotsgrond bouwt, die heeft een vast fundament. Hetzelfde treffen wij aan in de gelijkenis van den zaaier. De zaaier ging niet boven op de rots wat zaad strooien. Maar de akkers in het oosten hebben soms maar een klein laagje aarde op den rotsachtigen bodem. Is dat nu te dun, dan neemt de rotsgrond al de warmte in zich op; daardoor is de grond gloeiend heet en volgt wel spoedig opschieten van het graan, maar ook ras verdorren. Men denke dus niet maar dadelijk, als de Schrift van een rotssteen spreekt, aan eene rots met klipgeiten, maar ook aan een vasten rotsgrond onder zijne voeten. En die is noodzakelijk bij *bouwen* en *wandelen*. Daar nu een mensch altoos woont (binnenshuis is) of wandelt (buitenshuis is,, zoo heeft hij voor heel zijne exsistentie een rotsgrond noodig. Dat is de beteekenis van het zeggen, dat God een Rotssteen is. Wie in God gelooft, die heeft een vast fundament onder zich. Want wel komt daar nu nog bij, dat een rotssteen schaduw geeft, dat er koele bronnen uit ontspringen, dat hij eene geschikte schuilplaats aanbiedt enz., en ook dat alles wordt wel op God overgebracht, maar dat is toch accessoir. De grondgedachte is: een vasten grond onder zich hebben.

Eene andere uitdrukking voor Gods almacht is, dat Hij genoemd wordt een *Vaste Burcht*. Daar ligt de gedachte van het ongenaakbare in, het inexpugnabile esse. Men wacht den vijand zonder beven af. Een *Hoog Verirek*, dat zóo hoog ligt, dat er niemand bij kan, geeft dezelfde gedachte van veiligheid. En zoo zijn er nog tal van andere uitdrukkingen als *Schild*, *Rondas*, enz., die altegader hetzelfde denkbeeld geven van eene onneembare sterkte, een sterken krijgsheld enz., als beelden voor de almacht Gods.

In verband daarmede hebben wij subiectief in onszelf daarmee correspondeerend *het onbepaalde vertrouwen, dat wij op God stellen*, zonder op iemand of iets anders ons te verlaten. In de geloofsartikelen wordt dan ook deze éene virtus Dei slechts geproclameerd: „Ik geloof in God, den Vader, *den Almach-*

tige, Schepper des hemels en der aarde." Dat deze virtus alleen genoemd wordt, geschiedt, omdat God juist in die almacht zijne Goddelijke realiteit bezit. De virtutes Dei, dit moeten wij ons hier herinneren, zijn geen aangehangen kwaliteiten, maar inhaerente werkingen van het wezen Gods. Doch die zouden alle saam voor ons niets beduiden, als er niet de almacht achter zat. Al is een beeld nog zoo schoon en ook nog zoo forsch omkleed met pantser, toch sta ik er gerust bij, want er zit geene macht achter. Al bevat een boek ook nog zooveel wijsheid, 't zal mij geen letsel toebrengen, want er zit geene macht achter. Wat werking en realiteit aan iets geeft, is de δύναμις, de ἐνέργεια. Juist dus doordat God almachtig is, is Hij God; juist dit doet Hem den levenden God zijn. En daarom spreekt de Christelijke kerk dat ook onmiddellijk uit: „Ik geloof in God, den Vader, den Almachtige." En dan gaat zij die almacht niet definieeren, maar teekenen: „Schepper des hemels en der aarde." Vandaar dan ook, dat onze gereformeerde kerk, handelende van dat gebod, waarin God Zich als God mainteneert, juist bij dat gebod doet uitkomen, dat wij „van Hem alleen alles goeds verwachten", en, zoo voegt de belijder er aan toe, dat wel „alzoo, dat ik eer van alle creaturen afga en die varen late, dan dat ik in het allerminste tegen zijnen wil doe." (Antw. 94 van den Heid. Catech.) En wat is eigenlijk afgoderij? „Afgoderij is in de plaats des eenigen waren Gods, die Zich in zijn Woord geopenbaard heeft, of benevens Hem, iets anders versieren of hebben, waarop de mensch zijn vertrouwen zet." Er is geen mensch denkbaar zonder dat hij zijn grond in God heeft, zoomin als een huis zonder grond en een wandelaar zonder weg; dat is het, wat wij belijden in de almacht Gods.

Resumeerende en schikkende, wat wij vonden, blijkt, dat *de almacht Gods zich openbaart:*

1°. *in de schepping van hemel en aarde.* Ps. 134 : 3; Openb. 14 : 7; Hand. 4 : 24; Jes. 37 : 16; Jes. 42 : 5; Jes. 45 : 12, enz. Dat is altoos de spil, waaromheen alles zich beweegt, het uitgangspunt van alles.

2°. *in de overwinning, die Hij op zijne vijanden behaalt.* Ps. 68 : 22; Ps. 92 : 10; Ps. 21 : 9; plaatsen, die schier eindeloos te vermenigvuldigen zijn. *Zulke* teksten moet kiezen, wie tot vermaning en vertroosting van Gods volk over de almacht Gods wil prediken.

3°. *in de redding van zijn volk.* Ps. 69 : 36; en voorts bij menigte.

4°. *in de opstanding van Christus.* Efez. 1 : 19.

5°. *in de* נִפְלָאוֹת, want juist de wonderen zijn in de Schrift als het eigen kenmerk van Gods almacht. Zoo men wil, is Ps. 72 : 18 hier locus probans.

Wij hebben alzoo in de Schrift nagegaan, hoe daar Gods almacht voorkomt. Thans hebben wij de logische ontleding daarvan te zoeken voor de dogmatiek.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Natuurlijk kunnen wij den inhoud van Gods almacht niet weergeven; dat is onmogelijk; maar wij moeten de tegenstellingen en werkingen logisch vaststellen.

1°. De omnipotentia quod ad Deum ipsum.

α. Van oudsher is men gewoon geweest ze te omschrijven als *aseitas* (van Gr. *σείω*, schudden), „waar geen schudden aan is". Denkt u een klein kind van drie jaar tegenover een reus, die zoo sterk gespierd is, dat, wie hem ook aanvalt of neerwerpen wil, hij zich zelfs niet verroert of zijn gelaat ook maar vertrekt, maar als een marmeren figuur onbeweeglijk staan blijft. Dat is de onbeweegbaarheid. En die is nu absoluut in God.

β. Voorts werd ze gedefinieerd als *primitas*. Daardoor wordt uitgedrukt, wat Jesaja 44 : 6 zegt: „Ik ben de eerste en Ik ben de laatste." Wie er het eerst geweest is, representeert de macht. Men kent het ius primi occupantis ten opzichte van het zwarte werelddeel. De primus occupans vestigt daar zijne heerschappij. Zoo ging het oudtijds altoos bij de koloniën; zoo ook bij de volksverhuizingen; en zoo gaat het ook nu nog wel in Amerika. Die primitas nu van het recht van bezit is in absoluten zin in God. Hij is de eerste vóór alle dingen. Daar was bij Hem dus van geen verdeelen sprake. Hij heeft dus de absolute almacht in Zichzelven.

γ. In de derde plaats sprak men van God uit, dat Hij is *ἀνυπεύθυνος*. Dat is zijne *independentia*. Alle schepsel is dependens, rekenschap schuldig aan God. Hij is absoluut independens, zoodat er geene macht naast of boven of onder Hem is, die zijne macht kan beperken.

δ. Dan is er in God den Heere eene almachtigheid, welke is *eene levende almachtigheid*, eene levende *fontein van almacht*. Zijne almacht is geen doode almacht, maar zij zwelt voortdurend in *superabundantia* op. Tengevolge daarvan is nu in God zelf de verhouding deze: Deus omnia potest quae vult. Niet: Hij wil, wat Hij kan. Ook bij den mensch zegt men wel eens, dat hij alles kan wat hij wil, maar dat is natuurlijk onzin. Wel moet een mensch, die gezond van zinnen is, willen wat hij kan. Een mensch, die eens zou willen vliegen of een jaar lang niet eten, handelt onzinnig. Evenzoo omgekeerd, een mensch, die zijn tijd en gaven niet gebruikt, handelt onzinnig. Alleen als hij wil hetgeen hij kan, is hij redelijk en beantwoordt aan zijn bestaan, maar anders verloopt hij in wilde fantasie of hij verspilt zijne kracht. Maar God de Heere kan wat Hij wil. Dat is het kenmerk van zijne Goddelijke almachtigheid. Cf. Ps. 115 : 3; Jes. 14 : 27; Ps. 33 : 9. Altoos ligt het uitgangspunt in den wil Gods, en de almacht staat gereed om dat welbehagen ten uitvoer te brengen.

ε. Eindelijk moet bij deze almacht nog opgemerkt, dat God de Heere bij al

zijn werk nooit ofte nimmer aan eenig instrument of aan eenige tusschenschakel gebonden is. Het eigenlijk begrip van בָּרָא is niet producere e nihilo, maar producere nullis mediis interpositis, *immediate operans*.

Deze almacht hebben wij intusschen te onderscheiden, eenerzijds in eene *omnipotentia actualis* et *potentialis*, anderzijds in eene *omnipotentia absoluta* et *ordinata*.

De omnipotentia *actualis* is al die almachtigheid, *die er gebruikt* is. De omnipotentia *potentialis* is die, *welke gebruikt zou kunnen worden*. Bijvoorbeeld, in de opstanding van Christus heeft God τὸ ὑπερβάλλον μέγεθος τῆς δυνάμεως αὐτοῦ betoond. Had God die almacht dan vroeger niet? Natuurlijk wel. Maar toen nog niet actualiter. God kon zelfs uit steenen Abraham kinderen verwekken; met de actueele omnipotentie is de omnipotentia Dei dus gansch niet uitgeput; en zelfs in het laatste oordeel, als alles in actualiteit uitblinkt, zal deze fons omnipotentiae infinitus blijken. Intusschen leide men hieruit geene verkeerde gevolgtrekking af. De gewone tegenstelling toch tusschen actueel en potentieel doelt op een proces, op de ontwikkeling van een organisme. In den zaadkorrel zitten potentieel, in kiem, de bladeren, bloesems en vruchten, maar actueel komen zij er pas later uit. Nu zou men licht deze onderscheiding op soortgelijke wijze op God gaan toepassen, in pantheïstischen zin, alsof er een zeker proces in God was. Dat mag niet, en daarom hebben wij wel op den afwijkenden zin dezer termen te letten. Is er dan toch niet een zekere processus in God? Eerst was Hij zonder de wereld; later heeft Hij pas zijnen Christus gezonden, nog weer later wekte Hij dezen uit de dooden op, enz.

Om deze vraag met betrekking tot Gods almacht op te lossen, gebruikten de scholastieken een beeld. *De zon schijnt in de woestijn* en kan dan wel honderd duizend menschen beschijnen, alleen maar, die zijn er niet. *Een vuur verteert wel alle mogelijke hout*, als 't er maar in geworpen wordt. *Het oog kan wel alles zien*, maar als er zich niets aan het oog vertoont, ziet het niets. Dat zijn dus altegader wel algemeene krachten, maar de werking gaat er pas van uit, indien en voorzooveel eenig object zich aan haar onderwerpt. *Zoo ook is God de Fontein van alle macht, maar die macht vloeit eerst dan uit Hem uit, als er een object is, waarnaar ze zal uitgaan, als de wil van God zijne almacht oproept om zich te openbaren.*

Wij moeten het dus goed verstaan. Het verschil hangt niet af van de macht, die in God is, want die is altoos evengelijk, maar van de objecten, die aan de werking zijner macht onderworpen worden. De zon schijnt altoos gelijk, maar *het effect van de zon, dat verandert*. Het is dezelfde zon, die aan de pool en in de keerkringen het aardrijk bestraalt, maar wat maakt de atmosferische relatie haar uitwerking anders! Het vuur is van eenerlei kracht,

of gij er een stuk papier of een stuk ijzer in werpt, maar *welk een verschil in de uitwerking!* Er is daarom in die zon of in dat vuur *geen proces. En zoo ook is er geen proces in de almacht des Heeren, die eeuwig onveranderlijk is en zonder schaduw van omkeering, al worden er onderscheidene objecten in onderscheidene relatiën onderworpen aan hare werking.*

De tweede onderscheiding is die tusschen de omnipotentia Dei absoluta et ordinata.

Onder de omnipotentia Dei *ordinata* verstaat men de *door Gods raadsbesluit gebondene* macht Gods. De omnipotentia is geene macht, die maar in het wilde weg werkt met brute kracht, maar zij komt niet tot uiting dan door Gods wil, welke wederom gebonden is aan zijne wijsheid en met die wijsheid saamverbonden wordt tot Gods Raad. Die Raad is het, die Gods potentia opwekt tot actie, maar zóo, dat de potentia altijd *aan dat raadsbesluit ondergeschikt* is. Als er dus eenmaal ordinantiën Gods gegeven zijn, dan is Gods potentia aan die ordinantiën gebonden. Niet, alsof God op zichzelf straks niet weer anders kon ordenen. Maar zóo, dat *het welbehagen van Gods raadsbesluit volmaakt* is en Gods almacht niets anders dan de volmaaktheid zoekt. Daarom moeten wij niet zoozeer zeggen, dat Gods potentia aan zijn raadsbesluit gebonden is, maar dat zij is gebonden aan den Deus ordinans. Niet natuurlijk wederom, alsof God een beeld ware, of met zekeren tegenzin gebonden aan zijne ordinantiën als iemand met een blok aan zijn been. Want altoos is *de Deus ordinans tevens de Deus potens,* en omgekeerd. Daarop rust dan ook heel de profetie. In dien zin is te verstaan, wat Jes. 46 : 9*b* en 10 zegt: „Er is geen God meer en er is niet gelijk Ik, die van den beginne aan verkondig het einde, en van ouds af de dingen die nog niet geschied zijn; die zegt: Mijn raad zal bestaan en Ik zal al mijn welbehagen doen." Natuurlijk, had men met eene wilde kracht te doen, men zou niet weten, waar die kracht op uitliep. Als er geene bedding is voor den wilden stroom, die van de bergen komt, dan kan niemand zeggen, waar hij heen gaat. Maar is er eene bedding, en sta ik dan rustig bij de bronnen van den Rijn, dan kan ik zeggen: „Dat water gaat naar Leiden en Katwijk." Zoo ook hier. De kracht Gods vloeit maar niet in het wilde weg, doch is ordinata, d. w. z. zij vloeit in de bedding van Gods raadsbesluit, door Hemzelven voor den stroom dier omnipotentia gemaakt.

De potentia *absoluta* daarentegen is de *omnipotentia, die op zichzelve gedacht en geabstraheerd wordt, om daardoor uit te drukken, dat God in zijn wil en raadsbesluit niet bepaald, maar vrijmachtig is.* Hij wist, dat wat Hij ook in zijn welbehagen besloot, Hij nooit in zijne macht te kort zou schieten om het ook te doen. Inzooverre is zij gelijk aan de omnipotentia potentialis. God kan

uit de steenen aan Abraham kinderen verwekken; Jezus kan zijn Vader bidden, en Hij zal Hem twaalf legioenen engelen bijzetten; dat alles is niet geschied, het stond niet in het raadsbesluit, maar toch is in de omnipotentia Dei het vermogen aanwezig om dat te kunnen doen.

De omnipotentia ordinata heeft zekere grenzen, want alle ordinatio stelt grenzen. De almacht op zichzelf is oneindig. Maar de potentia ordinata finita est, in Gods raadsbesluit; niet abstracto dus, maar in Gods eigen virtutes. Ze wordt daardoor niet begrensd tegen haar wil, want de Deus ordinans is dezelfde als de Deus sapiens, sanctus, etc. In Hebr. 6 : 18 wordt die ordinatio Dei aldus uitgedrukt: ... *διὰ δύο πραγμάτων ἀμεταθέτων, ἐν οἷς ἀδύνατον ψεύσασθαι τὸν θεόν,....* Het van God gestelde is *ἀμετάθετον*, want God kan niet liegen, d. w. z. Hij kan niet door een tweede raadsbesluit zijn eerste wijzigen. In gelijken zin spreekt Tit. 1 : 2 van *ὁ ἀψευδὴς θεός*, die eene belofte gegeven heeft, dat is de uitdrukking van zijn raadsbesluit; en nu zou het leugen in God zijn, als Hij dat raadsbesluit ging veranderen, omdat dan het eerste, dat was aangekondigd als het beste, zou blijken niet het beste te wezen, maar door het beste zou moeten vervangen worden. Van dezelfde strekking is Num. 23 : 19: „God is geen man, dat Hij liegen zou, noch eens menschen kind, dat het Hem berouwen zou. Zou Hij het zeggen en niet doen, of spreken en niet bestendig maken?" Dit wordt van het bewustzijn tot het wezen Gods gereduceerd in 2 Tim. 2 : 13, welke plaats we vroeger reeds lazen.

Datzelfde geldt ook hierin, dat *Gods omnipotentia beperkt is door het contradictoire.* God kan niet het contradictoire doen. Hij kan niet morgen bepalen, dat twee maal twee drie is. Dat twee maal twee vier is, vloeit immers rechtstreeks uit het wezen Gods voort. Ik kan daar thans niet verder op ingaan. Doch herinneren wij ons maar de hooge beteekenis van den *ἀριθμός* in de Pythagoreïsche philosophie, in gansch de aesthetiek enz. Heel de hoogere rekenkunde ontleent hare verhoudingen aan het wezen Gods. Zelfs heeft men wel getracht, de mysteriën van het Christendom daaruit af te leiden. Doch hoe dit zij, dit is zeker, dat al deze verhoudingen hare oorzaak moeten hebben in het wezen Gods. Anders zou er eene lex aeterna moeten wezen, eene lex arithmetica buiten God, en dat leidt tot vernietiging van het Goddelijke wezen. Maar even daarom kan God morgen niet zeggen, dat twee maal twee drie is, evenmin als dat vuur koud maakt. Daarmee zou Hij Zichzelven verloochenen. Want het is al in het wezen Gods gegrond, zijnde Hij de almachtige, wijze Schepper.

[Daarom hebben onze vaderen er altoos zooveel nadruk op gelegd, dat wie in God de omnipotentia voor het contradictoire stelt, de leugen in Hem inbrengt. Dit is ter sprake gekomen bij de controvers met de Roomsche mis. Het brood

blijft wezenlijk brood, te oordeelen beide naar de uiterlijke verschijning en de chemische analyse, en toch zegt men, dat het het vleesch en bloed van Christus is. Hier wordt de vaste orde der dingen verbroken. Hier is dus de zonde van het contradictoire. En dit, zeiden onze vaderen, juist met name op dit punt, is het inbrengen van een leugen in God. God kan onmogelijk ingaan tegen de ordinantiën, die Hij eerst zelf in de natuur legde.]

2°. De omnipotentia quod ad creaturas.

Dat is het tweede punt bij deze logische ontleding. Daarbij geldt deze formule: *Alle macht is uit God.*

De eerste gevolgtrekking is hierbij deze: alle δύναμις, κράτος, ἐνέργεια, ἰσχύς, wordt van oogenblik tot oogenblik *door God onderhouden.* Cf. Ps. 68 : 36: „De God Israels, die geeft den volke sterkte en krachten." Alle krachten, die er in een volk zijn, is God aan dat volk steeds gevende, sensu praesenti. Hij *heeft* die kracht niet gegeven, zoodat het volk ze nu zelf bezit, maar Hij *geeft* ze voortdurend. Iets wat, schoon het moeilijk is, in al zijne strekking moet worden verstaan voor het persoonlijk geloof. Elk oogenblik dat ik zie, is het God, die mij de gezichtskracht geeft; Hij onderhoudt in mijn adem en in mijn bloedsomloop de levenskracht; ik ben het niet, die zelf slapen ga, en ook komt die slaap niet vanzelf, maar God komt bij mijn bed, om mij dien slaap te geven uit de flessche zijner vertroosting. Bij elke beweging wordt elk spiertje door eene kracht van God in mij vertrokken. Dat is de geloofsbeschouwing van de almacht Gods, die ontzaglijk is, want alle mogelijke kracht en sterkte, die er is, vloeit op dit oogenblik uit God alleen uit.

Eene tweede bepaling hierbij is deze, dat *de mensch geen God naast God kan zetten.* Vandaar het eerste gebod. De gansche Schrift door is de afgoderij niets anders dan eene poging van den mensch, om eene andere macht tegenover de macht van God te plaatsen. Bij al de moeilijke problemen des levens wil hij een anderen God tegenover God stellen, de eene macht door de andere vernietigen. Vandaar in de Schrift gedurig dien diepen toon tegen de afgoderij. In het kortste bestek vinden wij deze waarheid in Jes. 45 : 5, 6, 21, 23.

Ten derde volgt er uit, dat *geen mensch scheppende kracht kan bezitten.* Immers, het contraire is onmogelijk; dus kan deze macht nooit aan den mensch worden toegekend of overgegeven. Creare toch is: sine medio ullo interposito potentiam efferre. Dat is juist aan Gods almacht eigen; daarin schittert zij juist als almacht. En daarom sluit het almachtig-zijn van God de mogelijkheid uit, dat Hij een almachtig creatuur zou scheppen. Ook daarop legden onze vaderen in hun strijd tegen de mis reeds nadruk, omdat de priester eigenlijk het brood door eene tooverformule zeide om te scheppen in vleesch en bloed. Tevens beheerscht dit beginsel heel de beschouwing van de

wonderen, die de Christus en de profeten en de apostelen hebben gewrocht. Nooit deden ze die uit zichzelf, maar altoos krachtens de almachtigheid Gods. Hij is het, „die *alleen* wonderen doet". Ook Satan bezit geene macht dan die God hem geeft. En alleen als God aan de engelen tijdelijk een lichaam schenkt, kunnen zij verschijnen. Men ziet, van hoeveel belang dit punt is voor heel de dogmatiek.

En in de vierde plaats is dit een gevolgtrekking van het hierboven gezegde, dat *er nooit in eenig schepsel eene potentia kan zijn, die aan de potentia Dei een finis zou stellen.* Hier is de strijd met het Arminianisme. Dat leert eigenlijk, dat de vrije wil des menschen zulk een finis stelt. Naar dien menschelijken wil moet Gods almacht zich schikken. De wil des menschen, eene causa secunda, wordt alzoo eene causa prima, waaraan de causa prima, Gods almacht, zich zou hebben te onderwerpen.

3°. De omnipotentia quod ad extensionem.

Gemeenlijk denkt men bij de almacht Gods alleen aan de physieke kracht, als ik zoo zeggen mag, waarmede God den hemel en de aarde geschapen heeft en nu nog alles onderhoudt, die dan bijv. uitkomt in donder en bliksem, in het nederwerpen der volkeren, in de opwekking van Christus, in de palingenesie van den kosmos, enz. Maar die opvatting is door en door verkeerd, want zij beperkt Gods almacht en is op zichzelf dwaas en onzinnig. *De omnipotentia Dei gaat niet alleen over het physieke leven, maar over alle leven,* over het zedelijke, aesthetische, intellectueele, iuridische enz. enz. leven van een mensch, over alles, waar maar menschelijke krachtsoefening bij te pas komt. En er is immers niet alleen physieke kracht, maar evenzeer denkkracht, zedelijke kracht enz. Welnu, op al die terreinen strekt zich Gods almacht uit, op het psychische zoowel als op het physische levensgebied. Hier ligt ook het uitgangspunt van de gereformeerde belijdenis aangaande de genade Gods, namelijk als eene onwederstandelijke werking van Gods almacht op zedelijk en geestelijk gebied. Daar ligt de vastheid der gereformeerde belijdenis in. Wij hebben hier dus geene bijzaak, maar eene hoofdzaak.

„Ik geloof in God den Vader, den Almachtige, Schepper *des hemels en der aarde*", — behoort daar ook niet toe het psychische leven van den mensch; behoort daar ook niet toe de wereld der engelen; ligt daar niet mee in opgesloten het schoonheidsbesef, de zedelijke wereldorde, enz. enz.? Altegader niet-physische dingen! En dat geldt evenzeer van allerlei χαρίσματα, van genie en talenten, enz. De almacht Gods breidt zich tot *heel* het leven uit.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

De souvereiniteit Gods.

De souvereiniteit Gods ligt wel in de omnipotentia, maar vereischt toch eene korte afzonderlijke consideratie.

De souvereiniteit Gods wordt in de Heilige Schrift hiermede uitgedrukt, dat *God is de Heer des hemels en der aarde.* Matth. 11 : 25 roept de Christus zijnen Vader met dezen naam aan. In Hand. 17 : 24 komt de benaming voor in verband met de omnipotentia. Hij heeft als Schepper recht van zeggen en beschikken, van besluit en heerschappij.

Jer. 10 : 7: „Wie zou U niet vreezen, Gij Koning der heidenen? Want het komt U toe." De Heere is dus de Souverein, aller dingen Heer en Koning.

Jer. 18 : 6 vv.: „Zal Ik ulieden niet kunnen doen gelijk deze pottenbakker?" enz.

Matth. 28 : 18 wordt dan ook alle macht door God vergeven, wat onmogelijk zou zijn, als Hij ze niet bezat. God heeft het gevensrecht; de „heerlijkheid" van het heelal rust bij Hem, gelijk bijv. de „heerlijkheid" van een dorp bij een ambachtsheer.

Psalm 95 : 6 en 7: „Komt, laat ons aanbidden en nederbukken", enz. Het absolute zeggenschap over de schapen heeft alleen der schapen eigenaar; die scheert de wol en doodt het schaap, al naar hij het wil. Die meest absolute autocratie over alle schepsel, in al zijn bestaan, in elke relatie, in alle voegen en plooien, berust bij God en bij Hem alleen.

Psalm 100 : 3 wordt dezelfde gedachte met het woord „volk" nog nader aangedrongen.

Efez. 4 : 6: „... God..., die daar is boven allen". Daar ligt de absolute souvereiniteit in uitgedrukt.

1 Tim. 6 : 15: „... welke te zijner tijd vertoonen zal de zalige en alleen machtige Heere, de Koning der koningen en Heer der heeren." Deze uitdrukking bedoelt niet wat wij verstaan onder een suzerein, maar dit is de zin: die alle heeren schept en alle koningen maakt (en niet alleen eene superieure positie heeft over sultans en radjahs).

Psalm 24 : 1: „De aarde is des Heeren mitsgaders hare volheid, de wereld en die daarin wonen." Weer het absolute eigendomsrecht, waarin de souvereiniteit besloten ligt. De Schrift openbaart ons de souvereiniteit niet in eene iuridische formule, maar doet ze ons gevoelen.

1 Cor. 10 : 26 en 28 citeert deze woorden. De gedachte was reeds uitgesproken in Exod. 19 : 5 en wordt herhaald in Ps. 50 : 12.

Vandaar, dat God ook een *Heerscher* genoemd wordt, een term, waarmee men meer onzen iuridischen vorm nadert; 2 Kron. 20 : 6; Judas : 4.

Elders is er sprake van Gods *heerschappij:* Dan. 4 : 34; Ps. 103 : 22 in den zin van dominium.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

De kniebuiging is het teeken van de erkenning der souvereiniteit. Vandaar Jes. 45 : 23: „ . . . dat Mij alle knie zal gebogen worden, alle tong Mij zal zweren."

1 Cor. 15 : 27 en 28. Alle ding moet aan God ondergerangschikt worden, totdat Hij in de rangorde de Eminente is.

Job 42 : 2: „Ik weet, dat Gij alles vermoogt en dat geene van uwe gedachten kan afgesneden worden." Zietdaar de conclusie, waartoe de machtige verkondiging van Gods almacht leidt, zooals die in het boek Job voorkomt, vooral in cap. 38 tot cap. 41.

De Schrift drukt deze virtus Dei ook antithetisch uit, bijv. Job. 9 : 12: „Zie, Hij zal rooven, wie zal het Hem doen wedergeven; wie zal tot Hem zeggen: Wat doet Gij?" Voorts gedurig in het beeld van den pottenbakker, bijv. Rom. 9 : 21 vv., waar juist de souvereine beschikking van den pottenbakker over zijn leem als beeld wordt gebruikt van de almachtigheid Gods en de Hem inklevende souvereiniteit.

Cf. ten slotte nog Rom. 11 : 36 en 1 Cor. 15 : 25 en 26.

Die souvereiniteit Gods *strekt zich niet uit tot een beperkten kring*, gelijk die van een koning of een vader. Eens konings gezag bijvoorbeeld gaat alleen over de uitwendige dingen, die de burgerlijke maatschappij raken, en eene inquisitie over persoonlijke aangelegenheden en het zieleleven is contrabande. Maar Gods souvereiniteit *kent geen beperking*. Die gaat over ons lichamelijk, zedelijk, denkend, kunst- en religieus leven en het leven onzer zinnen, over alle relatiën. Dat is de ware Christelijke beschouwing bijvoorbeeld ook over ons kapitaal. Al ons goed is Gods goed, en wij zijn er rekenschap van verschuldigd.

De souvereiniteit Gods gaat ook over ons genadeleven. Hier hebben de gereformeerde kerken de souvereiniteit Gods beleden tegenover alle andere Christelijke kerken. Een koning kan niet zonder onderdanen zijn. Cf. ook het antwoord op de eerste vraag van den Heidelberger. Wij zijn uit het geweld, d. i. van onder de souvereiniteit, des Satans uit gekomen, en nu gezet onder den lieven en beminden Souverein Jezus Christus, als zijn eigen, d. i. eigendom.

Deze souvereiniteit bestaat niet bij de menschen. Geen enkel mensch heeft eenige souvereiniteit; die heeft God de Heere alleen als de Almachtige. Alles wat *op aarde* zich souverein noemt of souverein genaamd wordt, is *niets dan een instrument, waardoor God zijne souvereiniteit uitoefent.* Anders te spreken is eigenlijk ongeoorloofd. Wij moesten eigenlijk zulke namen nooit bezigen. Gelijk er ook eigenlijk geen rechters of profeten op aarde zijn, maar alleen instrumenten voor Gods recht en de aankondiging van zijn Raad.

De *souvereiniteit onder menschen* draagt dit karakter, dat zij *aangesteld is en dies wegwerpelijk.* En in de tweede plaats is er *dikwijls geene kracht om de souvereiniteit uit te oefenen.* Een koning, die uit zijn land verjaagd wordt, heeft

wel de κράτος, maar niet de δύναμις. Zoo heeft vaak eene moeder, die weduwe is, geene macht, om de souvereiniteit over haar zoon te handhaven. Maar die twee zijn in God niet gescheiden, *ze zijn in Hem één.* Juist dit maakt, dat in God de souvereiniteit van het absolute bezitsrecht is. En het bezitsrecht op aarde heeft dus onder meer ook deze hooge roeping, om ons dat bezitsrecht van God over onze personen te doen verstaan. Alle poging om dat bezitsrecht onder menschen weg te bannen, hangt geestelijk-demonisch saam met de poging om het bezitsrecht van God over ons weg te nemen en ons daarmee te doen vervallen in Arminianisme en Pelagianisme.

EINDE VAN HET EERSTE DEEL VAN DEN LOCUS DE DEO.

ERRATA.

Pag. 9, regel 14—15	*staat:* הוֹלֵלְתִּי בְּאֵין־תְּהֹמוֹת,	*lees:* בְּאֵין־תְּהֹמוֹת הוֹלֵלְתִּי
„ 35, „ 38	„ patenta,	„ patentia.
„ 41, „ 13	*schrap de woorden:* „en geestdeeltje".	
„ 44, „ 31	*staat:* Shotanus,	*lees:* Scotanus.
„ 65, „ 24	„ slechthinniges,	„ schlechthinniges.
„ 78, „ 3	„ physico-theol. of teleol.,	„ physico-teleol.
„ 160, „ 5	„ 1,	„ § 1.
„ 238, „ 37	„ Nebukadnezar,	„ Sanherib.
„ 263, „ 14, 16, 26, 29	„ plusquamperf.,	„ perfectum.
„ 264, „ 39	„ Gen. 5 : 1.	„ Gen. 5 : 3.
„ 306, „ 19	„ metereologisch,	„ meteorologisch.

Enkele andere fouten, als bijv. pag. 236, regel 24, יִצְחָל en יַעֲלֹב voor יִצְחָק en יַעֲקֹב, enz. gelieve de gebruiker van dit dictaat zelf te verbeteren bij het doorlezen.