

LOCUS DE DEO.

COLLEGE-DICTAAT VAN EEN DER STUDENTEN.

NIET IN DEN HANDEL.

PARS ALTERA.

Exemplaar N^o. 195, afgegeven aan den Heer

Prof B B Warfield

LOCUS DE DEO.

COLLEGE-DICTAAT VAN EEN DER STUDENTEN.

NIET IN DEN HANDEL.

PARS ALTERA.

Exemplaar N^o. , afgegeven aan den Heer

LOCUS DE DEO.

(PARS ALTERA.)

In het eerste deel van dezen locus hebben wij behandeld de formeele vraag aangaande de wijze, waarop we tot kennis van God geraken, en den **שם יְהוָה** met de daaruit uitstralende proprietates divinae. *Thans gaan wij op het wezen en den persoon Gods over*, om alzoo van de uiterlijke verschijning door te dringen tot het eeuwige innerlijke zijn.

Dat is de natuurlijke methode. Zoo is ook de gang van ons onderzoek bij andere wezens. Van de uiterlijke verschijning komen wij tot iemands karakter enz.

Gelijk bij elken anderen locus hebben wij ook bij den locus de Deo eerst de formeele kwestie van de kenbaarheid en wijze van bestaan; dan volgt de Naam met de virtutes, dat is wat ons uitwendig in het prisma van ons leven en bewustzijn van God opvalt; en eindelijk de persoon.

Die kwestie van het persoonlijk leven Gods is *de* kwestie in de dogmatiek: het dogma van de Triniteit. Is dat dogma goed bezien, dan komt aan de orde de vraag naar het kennen en willen in God. (Men mag niet zeggen: naar de facultates, want die zijn bij God niet. Maar het is: van uit het persoonlijk leven Gods *doordringen in het willend en kennend bestaan Gods.*) Dan volgt in logische orde Gods Raad, Besluit, Wilsvoornemen. En vandaar komen we tot de *vrucht* daarvan, namelijk de opera Dei, in den kosmos als *product*, en in het leven als de *actie*, die in dat product is ingelegd.

Is op die wijs de locus de Deo ten einde gebracht, dan hebben wij eene relatie tusschen God en den kosmos; en al wat er dan verder komt, tot aan den locus de novissimis toe, behandelt niets dan algtegader relatiën, voortspuitende uit dit feit, dat er een God is en een kosmos bestaat. Heel de dogmatiek klemmt dan in elkaer, mits men ze maar zuiver theologisch opvatte, naar Calvinistischen eisch.

De locus de Deo is dus *niet een van de loci*, maar *de alles beheerschende locus*. Het gaat hier om het Eeuwige Wezen, om de eere zijns Naams. Hij beheerscht van uit zijn eminent standpunt alles in zijn verloop. De kosmos

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

is niets dan een product van zijn scheppend vermogen. En alle verdere loci betreffen dan ook nooit iets anders dan de verhoudingen, waarin een zeker deel van dien kosmos, de homo bijv., sub casu quodam tegenover dat Eeuwige Wezen staat. Zoo behandelt bijvoorbeeld de locus de peccato niets dan de valscheiding van de verhouding tusschen God en mensch; enz.

Kon men alles in zijn *volkomen* samenhang nemen, dan moest de cirkel rond loopen. Dan moet het uitgangspunt niet genomen worden bij de kenbaarheid Gods, maar *bij God zelf*. Wij moeten dan niet alleen bij God uitkomen in den locus de consummatione saeculi, maar ook bij God het uitgangspunt nemen. Wat is dat uitgangspunt? De *sensus divinitatis in corde nostro*. Dat is de relatie, waarin wij persoonlijk tot God staan. Is die intrilling der majesteit Gods niet in onze ziel aanwezig, dan is er geen religie, en dus ook geen dogmatiek, mogelijk. En dat uitgangspunt ligt ook in God zelf, want zonder God is er geen *sensus divinitatis* mogelijk en zonder eene actie Gods is er geen besef van Hem in onze ziel.

Ziethier dus den cirkel. Beginnende bij de relatie van mijzelf tot God, volg ik de hierboven aangegeven stippellijn, heel het universum en al de deelen van het universum door. tot ik eindig met de relatie, waarin ik mij tot God zal bevinden, als al het tijdelijke is weggevallen, iets waar ik nu reeds bij aanvang in leef en den voorsmaak van geniet. Zoo beheerscht de locus de Deo de gansche dogmatiek en draagt die dogmatiek eene theologische signatuur.

HOOFDSTUK I.

Het dogma de Sancta Trinitate.

Vooraf gaan *enkele inleidende opmerkingen*, ter voorkoming van misverstand.

A. 1. „Hoe kan één drie zijn en drie één?” Dat is de gewone obiectie van degenen, die vreemd zijn aan de beteekenis van dit dogma.

Nooit is door de kerk van Christus beleden, dat één drie of drie één is. Het dogma van de Heilige Drieëenheid is nooit in dien zin bedoeld of verklaard. Elke opmerking van dien aard raakt het dogma, dat ons thans bezighoudt, in het minst niet. Als ik zeg, dat drie niet één kan wezen, dan bedoel ik, dat *een drietal van gelijke zelfstandigheden* niet kan zijn éene zoodanige zelfstandigheid. Dat is eene waarheid, waar wij aan vast moeten houden en waar wij nooit over heen moeten glippen, zeggende, dat in de Drieëenheid eigenlijk drie gelijk één is. Want de vraag, of drie ooit één zou kunnen zijn, *raakt den grondslag van ons menschelijk denken*. Toe te geven, dat één drie kan wezen, is heel dat denken omver te werpen. Met name de gereformeerden hebben er steeds tegenover Rome streng op gestaan, dat het verstand nooit zulke irrationeele concessies aan het geloof mag doen. Denkt maar aan den strijd over de mis. De Roomsche kerk aanvaardt dit irrationeele, dat het brood na den zegen des priesters, hoewel in niets veranderend, het lichaam van Christus wordt. Daartegenover zeiden onze gereformeerden: „Irrationale non cadit in Deum.” Met die absurditeit, zoo zeiden zij, lag heel ons denken en bewustzijn ondersteboven geworpen.

Want wel beriepen de Roomschen zich dan op de almacht Gods, waaraan men, zoo zeiden ze, geene perken mocht stellen. En in dien zin is door Tri-theïsten, met eenzelfde beroep op Gods almacht, ook wel verdedigd, dat in het Goddelijke wezen drie gelijk één is. Maar welk eene fout! Als men de almacht Gods gebruikt bij irrationeele dingen, dan vergeet men, hoe *ons menschelijk bewustzijn en ons denken rust op en ingeklemd zit in vaste gegevens*, waar wij niet uit kunnen, en dat die gegevens *niet onze verzinning* zijn, niet iets dat uit onszelf is opgekomen of bij conventie wierd vastgesteld, *maar dat zij*

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

in ons bewustzijn zijn ingeschapen. Alle grondstellingen, die ons denken beheerschen, zijn met dat denken zelf identisch. Ze zijn niet anders dan ectype, en dus moeten zij *correspondeeren met eene archetypische realiteit van diezelfde grondstellingen in God.* Maakt men nu die grondstellingen van ons bewustzijnsleven los, dan is ons bewustzijn zijn klein en bindende kracht kwijt, dan is er geene redeneering meer mogelijk en dies ook alle poging van de menschelijke gedachte om over de Triniteit te handelen absurd. Want het menschelijk denken bestaat alleen bij de hypothese, dat er vaste grondstellingen aan ten grondslag liggen.

Nu worden die grondstellingen *nergens zoo scherp in saamgevat als juist in de getallen.* In de getallen liggen al de verhoudingen van heel den kosmos afgespiegeld; daar liggen de maten in van kleur en licht, van de ademhaling en de gulden snee der aesthetica enz. Pythagoras doolde dan ook niet, toen hij het geheele leven in de arithmetica saamvatte, maar daarmee greep hij juist goed. Al wat aan verhoudingen in cijfers kan uitgedrukt worden, draagt voor ons het karakter van het absolute. Vandaar de naam „*sciences exactes*”, die daarom afgezonderd zijn van al de overige wetenschappen, omdat zij eene absolute vastheid vertoonen. Daarin hebben wij niet verhoudingen, die ook grondstellingen zijn, maar *de meest absolute* grondstellingen, de grondstellingen van alle grondstellingen. Worden die los gewrongen en onzeker gemaakt, dan gaat men in tegen al wat redelijk is, dan maakt men al wat vast staat los, dan vernietigt men het menschelijk bewustzijn in zijne veerkracht en verzinkt in scepticisme. Men zegge dus nimmermeer, dat drie één is en één drie.

2. *Wat is dan de oplossing van hetgeen hier schijnbaar toch wordt uitgesproken?*

Dit, dat nooit in het dogma de Sancta Trinitate geleerd is, dat drie personen is gelijk één persoon of drie wezens gelijk één wezen; maar dit is het dogma: *drie personen is gelijk één wezen.*

Daarmee is vanzelf *alle strijd met den arithmetischen regel weggenomen en vervallen.* Wij kunnen nooit zeggen, dat vijf ons gelijk is aan één ons, maar wel, dat vijf ons is gelijk één pond. Zoo in de trias politica zeggen wij niet, dat drie machten is gelijk éene macht, maar wel, dat de besturende, wetgevende en rechtsprekende bevoegdheid samen éene macht vormen. Als er maar een onderscheiden begrip achter de drie en de één wordt gevoegd, is er niet het minste bezwaar. Drie personen (vader, moeder en kind) is gelijk één gezin. Er zijn drie banen in éene vlag. Drie consuls vormen één consulaat. Drie schepen is gelijk éene vloot. Dat alles is zeer gewoon. Mits men maar niet hetzelfde subiect heeft, is er niets absurds in. De fout, die men begaan heeft, was deze, dat men zich voorstelde met drie gelijksoortige wezens te doen te hebben, die samen een zoodanig wezen zouden zijn. Dat is irrationeel. Maar

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

dat werd dan ook in ons dogma niet beweed. In de formule: „Een wezen is gelijk drie personen” schuilt *niet de minste absurditeit, tenzij dan, dat elk persoon noodzakelijkerwijs een eigen wezen heeft*, tenzij men persoon en wezen gaat identificeren. En dat heeft men gedaan. Omdat bij ons, menschen, elke persoon een wezen is, heeft men dat ook overgebracht op God. Ten onrechte.

3. *Hoe hebben wij ons dan de verhouding tusschen persoon en wezen te denken?*

Als wij over het wezen van den Heere onzen God gaan spreken, hoe zullen wij onszelf daar dan rekenschap van geven? Alleen *door vergelijkingen*. Wijzelf zijn wezens, en er zijn wezens om ons heen, en er is het wezen Gods; zoo ontstaat er vergelijking.

Behoort nu God tot die wezens, *zoals wij zelven zijn*, of *zoals wij ze buiten ons bestaande vinden*? Is er analogie tusschen Gods wezen en het onze, of tusschen Gods wezen en de wezens buiten ons, zegt bijvoorbeeld de dierlijke?

Het antwoord op deze vraag ligt opgesloten in de belijdenis van de *schepping des menschen naar den beelde Gods*. Hieruit volgt eo ipso, dat er *analogie* is tusschen het wezen Gods en ons *menschelijk* wezen. Het beeld heeft immers analogie met het Urbild. Verdeelen wij de ons bekende creatuurlijke wezens dus in twee categorieën, menschelijke en niet-menschelijke wezens, dan moet de kennis van het wezen Gods gezocht *langs den weg van de analogie met het menschelijke wezen*, niet langs dien van de analogie met het niet-menschelijke wezen.

Wat is het nu, dat *ons menschelijk wezen ten principale van de niet-menschelijke wezens onderscheidt*? Dat wij geluiden kunnen maken, ons kunnen bewenen, enz.? Neen, dat kunnen de niet-menschelijke wezens veelal ook. En neemt men de gegevens van Darwin, dan wordt het onderscheid tusschen het menschelijk en het dierlijk wezen op deze punten zoo gering, dat er schier van geen overgang sprake is. Maar wat wel onderscheidt; en dat voelen wij onmiddellijk; dat is *ons persoonlijk leven*. Hierin zijn wij, menschen, geïsoleerd van heel de overige schepping, dat wij personen zijn en een persoonlijk bestaan hebben. Dat is de nota necessaria van ons menschelijk wezen. En moeten wij nu naar de analogie van ons wezen tot het wezen Gods doordringen, dan is hiermede uitgesproken, dat wij *het leven Gods niet onpersoonlijk kunnen nemen*. Het leven Gods is een persoonlijk leven. Als dat niet tot zijn recht komt, dan is er geen religie. Want dan is er voor ons menschelijk hart geen gemeenschap met God mogelijk; dan vinden wij het mystieke verkeer niet; dan mogen wij ideeën en aspiratiën hebben, maar de verborgen omgang met God is weg; dan is er geen tweeheid en dus ook geen band der religie meer. Maar stellen wij naar de analogie van ons leven ook in God een persoonlijk leven, dan is het mogelijk om tot de religieuze kennis van Gods bestaan door te dringen. Dat is de groote waarheid, die de *Unitariërs tegenover het pantheïsme*

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

met hand en tand hebben vastgehouden, vooral in de dagen van het supranaturalisme. Van de Triniteit wilden zij niets weten, maar zij beleden een persoonlijk, levenden God.

4. Thans rijst de vraag, of dat bestaan van God, dat wij ons naar de analogie van ons menschelijk wezen dan nu persoonlijk denken, *identisch kan wezen met ons persoonlijk bestaan of wel met noodzakelijkheid eene andere gestalte moet vertoonen*.

Tot beantwoording dezer vraag moeten wij allereerst opmerken, dat ons persoonlijk bestaan niet de grondvorm is, maar dat omgekeerd *de grondvorm in God* is en bij ons niets dan afschaduwing. Het oorspronkelijk en archetypisch persoonlijk bestaan is in God den Heere; *bij ons is slechts ectype*. En daar nu archetype en ectype elkander nooit dekken, maar *altoos principieel moeten verschillen*, zoo heeft niemand het recht, om ons persoonlijk leven op God over te brengen. Dat is de fout van het Deïsme, dat de scheppingsordinantie omkeert en God maakt tot het beeld van den mensch. Dit brengt ons reeds voorloopig tot de conclusie, dat het persoonlijk bestaan in zijn archetypischen vorm niet anders kan zijn dan trinitarisch, althans verschillend van het menschelijke wezen. *Ware het gelijk, dan was het geen persoonlijk bestaan in archetypischen zin*. Het is even onmogelijk dat God éénpersoonlijk wezen zou, als wij onmogelijk meerpersoonlijk kunnen zijn.

Men lette er op, dat „persoon” feitelijk bij God niet denzelfden zin heeft als bij ons, menschen. Onze persoon staat niet gelijk met een van de drie Personen in het Goddelijke wezen, maar *wat op éene lijn staat is Gods driepersoonlijk bestaan met ons éénpersoonlijk bestaan*.

Is deze eigenaardige bestaanswijze van het persoonlijke in God *gelijk of gelijksoortig, identisch of analoog met ons leven*?

Wij hebben hier *niet gelijkheid, maar gelijksoortigheid* te belijden, overmits God de Schepper is en wij schepselen zijn en wij hier dus de verhouding hebben van archetype en ectype. Dat sluit in, dat *het archetypische van hoogere orde* is en bij ons een lagere vorm wordt gevonden.

Kunnen wij ons in het gewone leven dat onderscheid van hoogere en lagere orde ook voorstellen? Ja. Daar zijn sommigen onder onze medemenschen, bij wie het persoonlijk bestaan bijna niet uitkomt en zoo onbeduidend is, dat De Genestet's zeggen bijkans waarheid wordt: „... Hij was niemand.” En stelt nu *tegenover die ingezonken menschen eens een man als Jesaja*, als Paulus, als Gregorius, als Luther of Calvijn, dan gevoelt men dadelijk, dat in zulke mannen *het persoonlijk bestaan van veel hoogere orde* is en de gelijksoortigheid tusschen hen en die anderen bijna niet uitkomt. En toch is dat maar een verschil van hoogere en lagere orde.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Zoo hebben wij ook het zeggen: „Hij heeft twee personen”; eenerzijds schijnt er een ik te leven, dat edel doet, maar anderzijds een ik, dat de verontwaardiging opwekt. Zelfs kunnen wij tot op zekere hoogte zeggen, dat in den wedergeborene, in wien God het nieuwe leven wekte, gedurig *de tweeheid wordt gevonden van een hooger en lager bestaan*. Zijn beter ik staat telkens tegenover zijn zondig ik en veroordeelt dat gedurig als persoonlijk bestaan van lagere orde.

Reeds in het gewone leven hebben wij dus de voorstelling van een persoonlijk bestaan, dat de eene maal hooger en de andere maal lager staat, ja, bij den wedergeborene zelfs van eene dubbele natuur. En daaruit ontstaat voor ons het besef, dat, heffen wij ons uit ons pover menschelijk leven op, wij het persoonlijk bestaan in God heel anders dan bij ons moeten vinden, namelijk als van eene veel hoogere orde.

Hier zij eene korte egressie veroorloofd.

Men neemt in de wereld, die de Heilige Schrift opzij heeft geworpen, gemeenlijk eene andere voorstelling aan dan wij omtrent den oorsprong der dingen. Men hangt daar namelijk aan de evolutie- en Descendenztheorie, waarbij men zijne kennis ontleent aan Darwin en andere schrijvers. Wij ontleenen onze wetenschap aan de Heilige Schrift. En het is voor ons van aanbelang, *onze positie als belijders der Schrift tegenover het Darwinisme* helder in te zien.

De bewering van het Darwinisme is deze, dat de grenzen, die tot dusverre door de geloovige Christenheid als absoluut waren erkend, tusschen de verschillende wezenssoorten, niet bestaan. Er is volgens den Christen eene absolute grens tusschen dier en mensch, welke grens der wezenssoorten voorts door ons over alle creatuur wordt uitgebreid. Neen, zegt de Darwinist, die grens heeft wel een betrekkelijk, maar *geen absoluut recht*; er is *wel verschil, maar dat heeft zich slechts langzamerhand ontwikkeld door overgangen*. Er zijn eenerzijds planten, die eene zekere losheid van den bodem vertoonen en eenigermate schijnen te bewegen, en anderzijds dieren, lagere diersoorten, die veelszins op planten geleken en bijkans zonder eenige beweging waren. Insgelijks vond men overgangen op de grens van het organische en anorganische rijk. En zoo kwam men er toe, om op de grens tusschen menschen en dieren te zoeken naar tusschenvormen, welke men in de fossiliën nu meent gevonden te hebben. Daar waren althans eenige indices voor, en nu beweerde men ook stoutweg, dat de overgang was gevonden.

Deze kwestie wordt natuurlijk uitvoerig behandeld in den locus de creatione. Maar hier wil ik er alleen dit van zeggen: Scheidt de feiten af van de daarop gebouwde beschouwingen en conclusies. Die feiten zullen wij niet verdonkere-

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

manen, maar opnemen in onze eigene beschouwing. Metterdaad is tot dusver in de Christenheid eene te sterke voorstelling gedreven van te breede grenzen, als lag er alleen tusschen soort en soort eene onoverbrugbare kloof. Maar daardoor heeft men te veel het oog gesloten voor de analogieën tusschen de soorten onderling. Hij, wien het alleen om waarheid te doen is, zal die erkennen, wetende, dat de feiten, welke God in de natuur openbaart, evengoed waarheid zijn als zijn Woord. Vooral op de analogieën tusschen het menschen- en dierenrijk moet men veel meer nadruk leggen dan vroeger.

Maar om nu te komen waar ik wezen wilde, stellen wij nu de scala eens aldus op:

het Eeuwige Wezen,
de mensch,
het dier,
de plant,
de anorganische wereld,

dan is te allen tijde door de Christelijke kerk beleden, dat de mensch analogie met God vertoonde. Dat is naar de Schrift: „Wij zijn van Gods geslacht”; „Geschapen naar Gods beeld”; „Uit God geboren”; „Kinderen Gods”; „God onze Vader”. Wat is er nu geschied tengevolge van die analogie, die schier op alle punten zoover mogelijk uitkomt? Dit, dat nu de mensch heeft gezegd: de goden zijn uit de menschen voortgekomen. *Een god is dan de gedeïficeerde mensch.* En dat is niet eene voorstelling van domme menschen, maar van kundige Grieken. Welnu, heb ik daarin al of niet *dezelfde theorie, als Darwin geeft* ten opzichte van menschen en dieren? Eene theorie niet van heidenen alleen, want ook de Socinianen hebben geleerd, dat de Christus als mensch in den hemel opgenomen en daar „God” gemaakt is. Midden in de Christenheid dus de theorie der Darwinisten! *Uit de sterke analogie concludeeren tot gelijkheid,* hetgeen leidt tot deïficeeren van den mensch, tot humaniseeren van het beest.

Reeds dit toont, waar de fout ligt. Omdat er in de Schrift analogie geleerd wordt tusschen God en mensch, mag men toch nooit daaruit besluiten tot éene wezenssoort; omdat er bij God en mensch zelfs sprake is van *γένεσις*, mag men toch niet beweren, dat er een overgang is tusschen God, den ongeschapen Schepper, en den mensch, het geschapen schepsel!

En dan is de analogie tusschen mensch en dier nog lang zoo sterk niet als die tusschen God en mensch. Tusschen God en mensch is de sterkst mogelijke analogie, maar toch blijft er wezensverschil. De formule voor de analogie des menschen ligt in het **בצלם**, „naar het beeld”. En gelijk nu de mensch geschapen

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

is naar den beelde Gods, zoo is het hier geschapen ad imaginem hominis. Was dan de mensch er al, toen het hier geschapen werd? Neen, maar dat hindert niet, want hij bestond toch wel in de scheppingsgedachte van God. En voorts kan men dezelfde formule toepassen op hier en plant, op plant en anorganische wereld. Zoo wordt ons duidelijk, hoe al die rijken noodzakelijkerwijs onderling de sterkste analogie vertoonen en er toch geene gelijkheid bestaat. Immers, de mensch in zijne soort hangt af van het wezen Gods; en zoo ook hangt het hier in zijne soort af van het wezen van den mensch, enz. Dat gaat niet alleen door voor het lichaam. Het hier is meer dan een rondlopend lichaam. Integendeel, er zijn juist hoog ontwikkelde dieren, bijvoorbeeld sommige honden en paarden, die sterk naderen tot aan de grens van het persoonlijke. En toch zegt men nooit, dat een hier een kind wordt van den mensch. Wel wordt de mensch een kind van God; daar is de analogie veel sterker; ja, in Christus is zelfs de eenheid volkomen, ook al bestrijden wij met hand en tand de Pantheïsten, Ethischen en Eutychianen, die van den „Godmensch” spreken. *Bij absoluut verschil hebben wij hier de sterkste analogie.* En hierin hebben wij den sleutel, hoe wij als belijders der Schrift den strijd, tegen de Descendententheorie hebben te voeren, zóo, dat ons standpunt superieur is aan het andere. Eene zoo sterke analogie tusschen mensch en hier, als tusschen God en mensch in den Christus, kan nimmermeer door fossielen aan het licht worden gebracht.

Een ander gevolg van de Darwinistische voorstelling is dit absurde, dat, naardien *eene causa altijd hooger staat dan de effectus*, het hier hooger moet staan dan de mensch en dus het menschelijke leven moet neergetrokken worden naar het hierlijke. Bij de verklaring der Schrift daarentegen loopt alles goed, want *het origineel staat altijd hooger dan het Abbild*, dus God is meerder dan de mensch, de mensch staat hooger dan het hier, enz.

Een en ander toont ons, dat wij in de dierenwereld een ander soort wezens hebben dan wijzelven zijn, die ons ook bij de hoogste ontwikkeling van hun wonderbaar leven het wezenonderscheid doen gevoelen. Daarin hebben wij ook weer een middel, om te komen tot de voorstelling, dat er in God een wezen is van nog veel hoogere orde, maar dat geene gelijkheid heeft met ons wezen, doch trinitarisch van karakter is.

B. De volgende observatie brengt er ons toe, om rekenschap te geven van *wat er onder „persoon” te verstaan zij.*

Zulke woorden toch als „persoon” enz. drukken slechts op hoogst onvolledige wijze uit wat men er door uitdrukken wil. De gedachte is altijd voller dan het gebezigde woord. Het woord is niet meer dan een soort teeken voor de

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

gedachte. Daar hebben wij bij alle philosophische en dogmatische onderzoeken mee te worstelen. En bij woorden als „vader”, „moeder” enz. hebben wij dan nog iets concreets; ieder weet dan tenminste, wat er mee bedoeld wordt. Maar bij „persoon” is dat net andersom.

In het *Oud-Nederlandsch* is „persoon” niet bekend, ook niets wat er mee overeenkomt. In de Gothische Bijbelvertaling vindt men geen verwant woord. 't Is overgenomen uit het Latijn, eigenlijk nog niet eens rechtstreeks van de Romeinen, maar meer langs den weg van het kerkelijk en klassiek Latijn, en van het Fransch. Wat „*persona*” bij de Romeinen beteekende, is ook onbekend. Latere geleerden, waaronder zelfs Schiller, leidden het af van het Grieksche *πρόσωπον*. Hoe ter wereld is het mogelijk? De woorden hebben niets met elkander gemeen. Anderen willen er eene samenstelling in zien van *per* en *sonare*, doorklinken. Die etymologie staat nog vrij zwak. Maar zij biedt toch eene verklaring. De tooneelspelers droegen namelijk een masker, een grooten houten kop, die hun gezicht geheel bedekte. Tusschen het gelaat en den mond van het masker, eene groote opening, bevond zich eene groote distantie met een koker of buisje, een soort van trompet, waardoor de stem groter en krachtiger gemaakt werd. Nu heeft men beweerd, dat dit de *persona* was, de roeper of doorklinker, omdat er meer sonus in de stem kwam. Men kan echter van *sonare* geen *sona* maken. Maar er zit dan toch eenige overeenkomst in tusschen het woord en de zaak. Naar die trompet zou dan het heele masker *persona* heeten en „*personam capiti detrahere*” beteekenen: „het masker van zijn hoofd afnemen”. Bij zoo'n acteur onderscheidde men tusschen twee wezens, zijn eigen ik, dat was zijn *caput* (het eigenlijke woord voor ons tegenwoordig begrip van „persoon”: *quot capita, tot sensus; caput carum*), en zijn gefingeerd ik, dat was zijn *persona*. Een acteur is te beter acteur, naarmate hij minder karakter en eigen persoonlijkheid heeft en meer imitator is; dat is juist het zedelijk bezwaar tegen alle tooneelspel. „*Persona*”, nu overgebracht op den mensch in het algemeen, is dus *de algemeen bekende indruk*, het eigenaardige dat iemand van alle andere menschen onderscheidt.

In verband hiermee wijs ik op twee uitspraken van Cicero, die hoogst interessant en van veel gewicht voor den locus de Trinitate zijn. De off. 11, 28: „*Nobis personam imposuit natura*”. Hier maakt hij dus eene onderscheiding tusschen iemands wezen en zijn persoon, iets, waar het bij het dogma de Trinitate juist op aankomt. „*Intelligendum est duabus quasi a natura nos indutos esse personis, quarum una est communis ex eo quod omnes participes sumus rationis, altera quae proprie singulis est tributa.*” Deze uitspraak is nog belangrijker. Hij leert hier in het éene wezen van den mensch twee personen. En daar vindt niemand iets onbegrijpelijks in, en niemand zegt: „Twee kan

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

niet één zijn noch één twee." Maar dezelfde heeren, die dit heel natuurlijk vinden, lachen met het dogma van de Triniteit! Hun spot is vrucht van de vijandschap huns harten! De eerste persona van Cicero is ons „persoon", gelijk wij vragen: „Hoeveel personen zijn er?" Dat is de persoon communis ex eo quod omnes participes sumus rationis. En de tweede persona is wat wij gewoonlijk noemen iemands persoonlijk karakter. Feitelijk doet Cicero hier wat hij niet doen mag, namelijk tweeërlei ongelijksoortigen zin van eenzelfde woord met una en altera aan elkander verbinden, hetgeen logisch valsch is.

Bij de Romeinen hebben de iuristen dit woord voor zich genomen. Nu poetsen de iuristen eenerzijds een woord mcoi op, maar aan den anderen kant maken zij het meteen dood. Zij hebben er een streng begrip van gemaakt, namelijk rechtspersoon, dat is niet een karakter, een eigen wezen, maar: qui habet ius standi in iudicio. Een glad begrip, waardoor alle leven er uit was. De vrije kwam nu tegenover den slaaf te staan. In Rome kon men een nul der nullen hebben, die een persoon was, terwijl Onesimus bijvoorbeeld, ook al had die terdege een eigen karakter, niet voor een persoon gold.

Daarmee hangt saam, dat de Romeinsche iuristen er mee geëindigd zijn om personen te maken, die uit honderd en meer menschen bestonden. Aan zulk een collegium werd gegeven het ius standi in iudicio. Al die personen saam werden dan één persoon verklaard. Niet als een corpus, gelijk later veel zilverder in het Germaansche recht. Maar als persona. Dat is in onze rechtspleging overgegaan.

[De „rechtspersoonlijkheid", deze misgreep van de Romeinsche iuristen, is eene dwaling, die nu nog de kerk van Christus in hare vrije ontwikkeling drukt. Een noodlottig gevolg daarvan is onze kerkelijke ellende sinds 1816. Want hier is de bron der genootschappen, van het collegiale stelsel. Door de actie van 1886 is er in dat begrip eene breuke geslagen. Nu zijn we reeds zoover gevorderd, dat de vorige minister van justitie eene wijziging ten deze in het B. W. wilde voorgedragen hebben, om het mogelijk te maken, dat de kerken voor hare uitwendige belangen konden opkomen, zonder zich eerst als „rechtspersoon" te laten erkennen.]

Van de andere zijde heeft deze iuridische dwaling ook iets, dat ons toespreekt. Voor een Romeinsch iurist was het volstrekt geene dwaasheid, naar ons blijkt, om van honderd menschen te verklaren, dat zij één persoon waren; daar school niets irrationeels of absurds in. Waarom lachen dan nu iuristen met het dogma der Triniteit? Van dezen geldt hetzelfde, wat ik zoo straks opmerkte van de spottende litteratoren.

Voor ons heeft dit alles deze waardij, dat we zien, hoe voor ons menschelijk besef geene absurditeit is het denkbeeld, dat meerdere wezens in één persoon zijn vereenigd. Dat is het omgekeerde van de Triniteit. Drie wezens in één

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

persoon is dus eene denkbare gedachte. Maar dan is per contrarium et per analogiam één wezen in drie personen ook niet per se verwerpelijk. Hadden de Romeinsche iuristen het dan ook zoo geformuleerd, dat drie wezens gelijk één persoon was, bijvoorbeeld, dat drie slaven samen het recht van één persoon kregen, er was geen absurditeit geweest. Maar zij lieten drie personen, die vandaag als drie personen tot den rechter kwamen, morgen als één persoon komen, en dat was onlogisch, dat was de absurditeit van $1 = 3$.

Zien wij thans, hoe de *Heilige Schrift* het woord gebruikt.

Hier hebben wij hetzelfde verschijnsel, dat wij vroeger herhaaldelijk aantroffen, namelijk, dat wij in de Statenoverzetting *niet altoos voor dezelfde begrippen dezelfde woorden vinden*. Ons begrip „persoon” is in het *Hebreeuwsch* פֶּנִּים en נָפֶשׁ. Het eerste woord vertaalt de eene overzetter door „persoon”, de andere door „aangezicht”. En zoekt men alleen in de Hollandsche concordantie „persoon” op, dan slaat men den bal aan twee kanten mis, want dan zijn er ook plaatsen bij, waar een heel ander woord dan פֶּנִּים gebruikt wordt. Cf. bijv. 2 Sam. 17 : 11 en Job 22 : 8. פָּנָה is wenden; פָּנִים zijn dus de wendingen. Wat in een persoon de levendige beweging is, de wending van iemands innerlijk leven, dat teekent zich af op iemands gelaat; vandaar „aangezicht”; dit leende zich dus zeer wel tot het aanduiden van een man, waarom hier dan ook terecht „persoon” is gebezigd.

Voor נָפֶשׁ zie bijv. 2 Kon. 12 : 4 (Hebr. 5), om individuen aan te duiden; Ps. 105 : 18. De Hollandsche tekst geeft hier geheel bij uitzondering „persoon”, wat anders niet voorkomt als vertaling voor נָפֶשׁ. Zeer tot schade voor het recht verstand van de Schrift heeft de Statenoverzetting bijna altijd „ziel”, wat in de prediking dan maar wordt toegepast op 's menschen geestelijk bestaan. Bijv. Ps. 116 : 8: „Gij hebt mijne ziel gered”, doelt niet op de verlossing, die in Christus is, maar beteekent: Gij hebt mijn persoon uit den dood opgenomen, mijn leven uit de grootste doodsangsten gered. Natuurlijk mag, als deze beteekenis tot haar recht kwam, de geestelijke toepassing in de symboliek nog volgen. Opdat er eenige vastheid kome, heeft de Bijbeluitgave Bavinck-Kuyper-Rutgers het trachten te redden, door *ziel* te schrijven voor den „persoon” en *ziele* voor het „geestelijk wezen”. Dat is wel gebrekkig, maar het kon niet anders.

נָפֶשׁ, לֶקַח פָּנִים, נָפַל פָּנִים, die uitdrukkingen leiden tot de opmerking, dat פָּנִים veel correcter correspondeert met πρόσωπον dan met het Latijnsche persona. Ik merk dit hier op, omdat het trinitarisch dogma tot beslissing gekomen en geformuleerd is in de Grieksche kerk. „Persona” is pas in de vertaling gebezigd. Als het dogma in de Schrift stond, zou er geen sprake wezen van

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

personae, maar van תְּלִשְׁתָּ פָנֶיךָ. Dat maakt een groot verschil, „drie aangezichten”. In verband hiermee wijs ik er ook op, dat πρόσωπον en פָּנִים ook gebezigd wordt bijv. van γῆ, אֶרֶץ, enz. cf. Matth. 16 : 3 : τὸ μὲν πρόσωπον τοῦ οὐρανοῦ γινώσκετε διακρίνειν, τὰ δὲ σημεία τῶν καιρῶν οὐ δύνασθε; Dat begrip moet onderscheiden worden van „persona” als een enger begrip. Het verschil komt dan hierop neer, dat men zijn eigen gelaat niet zien kan, zoodat פָּנִים en πρόσωπον minder heenwijst naar de zelfbewustheid van den persoon, dan wel naar den indruk, dien men op een ander maakt. Het Hollandsche woord „gezicht” drukt dat nog sterker uit. Gedoeld wordt dus niet op den particulieren indruk van mijzelf, maar op de *apparitie*, *inzooverre die onderscheiden is van de apparitie van andere personen*.

Dit is zeer sterk te zien in Esth. 1 : 14 : „... die het aangezicht des konings zagen, die vooraan zaten in het koninkrijk.” Een barbier zag dat aangezicht ook en verzorgde het zelfs, maar er is de overdrachtelijke beteekenis mee bedoeld: het wordt gezegd van diegenen, die tot 's konings intieme openbaring van zichzelf waren toegelaten. Hij openbaarde zijne plannen etc. niet aan zijn barbier, maar aan zijne groot-viziers en ministers. Het heeft dus ook dezen zin : „voor wie de koning uitblonk.” Niet om een indruk van forskheid of schoonheid te doen opvangen, maar eene doorstraling van hetgeen inwendig in hem was. Iemands karakter enz. ligt zeer zeker eenigermate op zijn gelaat uitgedrukt. Welnu, juist in dien zin is פָּנִים te nemen, als iemands „*eigendommelijkheid*”.

2 Sam. 14 : 24 : „Alzoo keerde Absalom in zijn huis en zag des konings aangezicht niet.” Absalom zag David wel; maar dit is de zin: hij was uitgesloten uit de raadsvergadering van den koning met de prinsen van zijn huis.

In het Nieuwe Testament cf. Luk. 20 : 21; Hand. 10 : 34 e. a. pl. Zelfs kent het Nieuw-Testamentisch Grieksch de formatie van προσωποληψία, προσωποληψίας, προσωποληψία. Cf. ook Matth. 22 : 16.

In neutralen zin spreekt Hand. 1 : 15 van ὀνόματα: ἦν τε ὄχλος ὀνομάτων ἐπὶ τὸ αὐτὸ ὡσεὶ ἑκατὸν εἴκοσι. Het gebruik is niet constant: ook πρόσωπα wordt wel gebruikt, bijv. 2 Cor. 1 : 11; Judas : 16.

Volledigheidshalve wijs ik nog op Luk. 19 : 3, waar van Zachaeus gezegd wordt, dat hij klein van persoon was; dat heeft niets met de vorige beteekenissen te maken. De zin is: *statura brevis erat*.

C. Thans komen wij tot de taak, om, waar wij *in onszelf een persoonlijk bestaan* vinden, dat persoonlijke leven eerst te analyseeren en er *de gegevens van op te sommen*, om daarna te vragen, *in hoeverre het persoonlijk bestaan van*

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

God die gegevens ook heeft of niet, om dan eindelijk den eigen vorm voor dat Goddelijk bestaan te vinden. Blijkt, dat eenig gegeven applicabel is op God, dan brengen wij het over; is het niet applicabel, dan vragen wij naar de wijziging, die moet aangebracht.

1. **§** En dan is dit wel de eerste trek, *dat er voor ons coördinaten bestaan, in de Differenzirung waarmee de menschelijke persoon zich eerst bewust wordt*. Onder menschen komt de persoon niet uit, tenzij er andere menschen naast hem staan. De menschheid is een organisme, en geen enkel individu kan zich uit dat organisch verband losrukken, maar staat er mee in blijvend contact. Bij Adam was van *geen persoon* sprake; hij was eenvoudig *de mensch*, die het gansche menschelijk geslacht in zich droeg. *Van Adam is geene karakterstudie mogelijk*. Kwam dan het karakter uit, toen Eva er bij kwam? Neen, want *de tegenstelling tusschen Adam en Eva was de sexueele* tusschen man en vrouw. Bij geen van die beiden is eene persoonlijke karakterstudie mogelijk. Wel bij Kain en Abel. Karaktertrekken vindt men bij Sem, Cham en Japhet. Vandaar, dat wij lezen, dat Eva uit Adam „genomen” is. Zij is niet het tweede individu van het menschelijk geslacht, maar *zij vormt met Adam een utrius*, eene eenheid; en daarom is ook zij geen persoon en heeft zij geen eigen karakter.

De vraag is hierbij, of wij de menschheid analytisch of synthetisch nemen. Indien synthetisch, dan gaan wij uit van de eenheid van ons geslacht, en daarin onderscheiden wij de enkele personen, de Differenzirung in de verschillende uitingen. Indien analytisch, dan hebben wij eerst A, B, C, enz., en na de afzonderlijke behandeling vormen die dan saam het menschelijk geslacht. Deze eenzijdig analytische beschouwing is de gewone wijze, waarop alle nominalisten geredeneerd hebben. Terwijl de Heilige Schrift in alle dogmata, in de leer van de zonde bijv., de menschheid synthetisch neemt.

In verband hiermee wijs ik er op, dat *de Christus* dan ook *geen persoon* is of karakter heeft. Volgens onze gereformeerde belijdenis Filius Dei non assumpsit *personam* humanam, sed *naturam* humanam (cf. Locus de Christo). De latere dwaling, dat Hij een individu was, vindt men zelfs in het Examen van Tolerantie, waar Comrie Hem noemt den „Uitverkorene onder de uitverkorenen”. Ware de Christus de zoon geweest van een man en eene vrouw, dan, ja, zou Hij een persoon zijn naast de andere personen. Maar nu draagt Hij in Zich den stam van het herboren menschelijk geslacht, nu staat Hij als de tweede Adam in geheel dezelfde verhouding als de eerste Adam. Dies is een „leven van Jezus”, eene karakterstudie van den Heiland enz., een standpunt, van waar uit de centrale beteekenis van den Christus nooit is te overzien of te verstaan.

Indien een kind in het gezin blijft en van de samenleving geïsoleerd wordt

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

gehouden, is er van karakterontwikkeling of persoonsvorming geen sprake. Dat komt eerst, als het kind de wereld ingaat. Het vindt zijn coördinaat pas in andere kinderen. Zoo moet ook elke student voor zijne medestudenten een coördinaat zijn, enz.

Wij hebben hier eene gelijksoortige verhouding als bij een koning met zijne ministers bij een constitutioneelen regeeringsvorm. Een koning heeft geen coördinaat en mist dies het persoonlijk politiek karakter; de ministers hebben beide,

Hiermee hangt tevens saam, dat in slavernij de ontwikkeling van den persoon en het karakter niet kan plaatsgrijpen. Slaven hebben geen persoonlijk recht, omdat zij schijnbaar wel, maar feitelijk geen coördinaten hebben, want wel is er nog een uitwendig en mechanisch verband, maar het organisch verband is opgeheven en verbroken, en coördinaten zijn alleen dezulken, die in organisch verband staan. Even daarom ook moet men zoo ijveren tegen alle „gestichten” ter verzorging van arme weduwen, weezen, enz., juist uithoofde van het mechanisch karakter van het kazerneleven. In de kazernes heeft men, helaas, hetzelfde, omdat de tucht zoo sterk reageert tegen het uitkomen van het persoonlijke, wijl alles zich moet conformeeren naar den model-soldaat, eene opgeplakte verschijning dus, waarbij men geene echte coördinaten heeft.

□ Dat is de ectypische persoonlijkheid van den mensch. *Hoe wordt dat nu in de archetypische persoonlijkheid van God?*

Het *polytheïsme* is niets anders dan het overbrengen van het menschelijk persoonsbestaan op de godenwereld, hetgeen leidde tot het stellen van god naast god, met de Differenzirung naar onderscheiden karaktertrek en eigen sfeer van werkzaamheid. Nu woedt de Schrift tegen niets zoo hardnekkig als juist tegen het polytheïsme. De beweegreden van die hardnekkige bestrijding ligt niet hierin, dat de afgoderij zoo verkeerd, zoo demoraliseerend werkt, en wat men meer ten nadeele van het polytheïsme kan zeggen. Neen, de diepe grond, waarom de Heilige Schrift aan het hoofd van heel de zedelijke wereld-orde schrijft: „Gij zult geen andere goden hebben”, ligt hierin, dat de mensch geschapen is naar Gods beeld, en het polytheïsme dat aanrandt, en daarmee alle religie aanrandt, door de levensverhouding om te keeren, en den mensch te maken tot het Urbild, waarvan „god” het Abbild wezen zou, — de revolutie dus in den meest principieelen zin van het woord, want de revolutie is de principieele omkeering van de bestaande levensverhoudingen.

In 's menschen persoonlijk bestaan hebben wij twee dingen te onderscheiden, vooreerst namelijk, dat er Differenzirung moet zijn, en ten tweede de wijze waarop die Differenzirung plaatsgrijpt. Een *dat* en een *hoe* dus, een *ὅτι* en een *πῶς*. Vrage, wat er nu geschiedt, als wij letten op het persoonlijk bestaan in

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

God? *Het $\theta\upsilon$ kan natuurlijk niet worden losgelaten; anders is het persoonlijk bestaan opgeheven. Het verschil tusschen het archetype en het ectype moet dus liggen in het $\pi\acute{o}s$. Wel moet er ook in God Differenzierung plaatsgrijpen, maar niet op de wijze zooals bij ons. Zij kan niet plaatsgrijpen door coördinaten; dat leidt tot polytheïsme. Zij moet dus in het archetypische bestaan op eene andere wijze tot stand komen. Hoe dan?*

Kan ze liggen in de tegenstelling tusschen God en den kosmos? Laat ons, om dit uit te maken, eene analogie nemen. Wij hebben naast ons eene dierenwereld. Kan de tegenstelling tusschen ons en die dierenwereld de Differenzierung wezen voor ons bestaan als persoon? Neen, volstrekt niet. Daar is wel eene tegenstelling tusschen onze natuur en die der dieren, maar nooit brengt die eene Differenzierung van persoonlijken aard met zich. Dat verschil raakt onze natuur, maar niet onzen persoon. Naar deze analogie nu kan men ook uit de tegenstelling tusschen het wezen Gods en de exsistentie van den kosmos nooit komen tot het persoonlijk bestaan van God. Wel brengt dat verschil eene tegenstelling mee bijvoorbeeld tusschen de Goddelijke natuur en de menschenlijke natuur. Terwijl in de tweede plaats, nu afgedacht van deze analogie, tegen deze voorstelling de alles afdoende bedenking rijst, dat de persoonlijkheid Gods dan pas ontstaan zou zijn bij het ontstaan van den kosmos. $\Pi\acute{\rho}\delta\ \kappa\alpha\tau\alpha\beta\omicron\lambda\eta\varsigma\ \lambda\acute{o}\sigma\mu\omicron\nu$ had die Differenzierung niet plaats kunnen grijpen natuurlijk. Iets, wat hierop neerkomt, dat men tot op de $\kappa\alpha\tau\alpha\beta\omicron\lambda\eta\ \lambda\acute{o}\sigma\mu\omicron\nu$ een onpersoonlijken God zou gehad hebben, die eerst daarna en daardoor tot het persoonlijk bestaan was gekomen, hetgeen natuurlijk niet kan.

Het gezegde leidt ons dus tot dit resultaat, dat de Differenzierung, die voor het persoonlijk bestaan van God onmisbaar is, niet kan gevonden worden buiten het Goddelijke wezen en dus moet gezocht in dat wezen, m. a. w. die Differenzierung moet innergöttlich zijn. Bij dit resultaat moeten wij hier, nu wij nog maar aan de inleiding toe zijn, blijven staan. Straks moet de openbaring ons de oplossing brengen op de problemen. Al wat wij hier doen, is de kwestie met hare problemen maar openleggen.

2. Σ Ik kom nu tot het tweede kenteeken van de menschenlijke persoonlijkheid, namelijk het *ik*, het $\acute{\epsilon}\gamma\acute{o}$. Wel is er ook bij de dieren zeker bewustzijn in vagen zin, maar een bewustzijn, dat centraal uit het ik opkomt, bezit een dier niet. Hoe weet men dat? Want dat mag men niet zoo maar zonder grond zeggen. Wanneer men bij de menschenlijke persoonlijkheid nagaat, hoe die opkomt, dan zien wij eene processueele ontwikkeling. Eerst merkt men van die persoonlijkheid niets; als een kind op moeders schoot ligt, is er van een ik of van een persoonlijk bewustzijn niets te ontdekken. Langzamerhand echter

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

ontwaakt het. Maar als het reeds van zich afslaat, spreekt het toch nog van zichzelf in den derden persoon en objectiveert dus zichzelf buiten zich. Zelfs als het zich tegen de tafel stoot, geeft het zichzelf een klap, zoo weinig bewustzijn is er dan nog van zijn ik. Het persoonlijk leven kan dus reeds vrij sterk ontwikkeld zijn, dat er toch nog geen of weinig zelfbewustzijn is. Als wij daarmee nu den toestand van het dier vergelijken, dan zal niemand beweren, dat dit hooger staat. Integendeel, uit allerlei is aan te toonen, dat het tegendeel bij het dier plaatsgrijpt. En daaraan ontleenen wij het recht tot de conclusie, dat dus ook bij een dier het persoonlijk bestaan niet aanwezig kan zijn.

De zaak, die het hier geldt, is *schijnbaar dezelfde als bij het eerste kenmerk der ectypische persoonlijkheid*. Het *ἐγώ* tegenover het *σώ* en *αὐτός* is op zichzelf *niets dan de ontwikkeling van den persoon tegenover de coördinaten*. Maar bij het eerste hebben wij dat objectief, *hier in het bewustzijn*. Het persoonlijk bestaan eischt ook bewustzijn, en dat wel zóover voortgaande, dat het komt tot het bezit van een *ἐγώ*.

Dat „ik” nu, van het ontwikkelde menselijk persoonlijk bestaan onafscheidelijk, is dat altoos hetzelfde? Of is er ook bij den mensch eene innerlijke Differenzierung? In de voorgaande behandeling merkten wij eene uiterlijke Differenzierung op van den mensch met zijne coördinaten, *is er nu ook eene innerlijke Differenzierung?*

Ik behoef hierbij slechts te wijzen op Rom. 7, waar wij die innerlijke Differenzierung zeer sterk vinden, cf. vs. 17 vv. Paulus scheidt hier zijn *ἐγώ* zeer scherp af van hetgeen hij doet. Denken wij ons bijvoorbeeld, dat Paulus zijn Heer verloochent, dan zeggen wij: Dat heeft Paulus gedaan. Maar Paulus kan zeggen: Dat heb *ik* niet gedaan. Hier hebben wij dus eene Differenzierung tusschen „ik” en „Paulus”, eene *Differenzierung tusschen de projectie van het ik in den persoon en den persoon zelf*. Dat komt in de taal allerwege uit bij het gebruik van *zelf*. Het is de Differenzierung van den niphāl. Het geheele reflexieve begrip in het verbum en in de taal komt uit deze Differenzierung tusschen het ik en den persoon voort. Het sterkst zijn uitdrukkingen als „van zichzelf vallen”, „tot zichzelf gekomen zijn”, of ook „zichzelven geven” enz. zoowel physice als ethice. Het ik, dat zich uitspreekt, bezit de bewustheid, dat men over den persoon te beschikken heeft.

Kant heeft op dit verschil gewezen en er eene verklaring van gegeven, die geen steek houdt, door namelijk onderscheid te maken tusschen *persoon* en *persoonlijkheid*. De persoonlijkheid hebben wij met andere menschen gemeen. Maar als Job zichzelf vervloekt, dan vervloekt hij niet hetgeen hij met andere menschen gemeen heeft, maar zijn persoon, zooals hij daar is. Zoo is zelfverloochening niet de verloochening van het algemeene begrip der menschelijke

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

persoonlijkheid, maar van zichzelf, van zijn ik, zooals het wezenlijk is. Zoo wordt ook de zelfvergoding niet ten onrechte aldus voorgesteld, dat een zondaar van zichzelf een afgod maakt en dat nu zijn „ik” in den tempel van zijn hart voor dien afgod van „zichzelf” op de knieën ligt. Wederom dus de innerlijke duïteit. En zoo ook geeft de Christus in het summier der tien geboden dezelfde duïteit, als Hij zegt: „Hebt uwen naaste lief *als uzelf*.” Het object onzer liefde ligt dus ook in onszelf; wederom duïteit.

Afgescheiden van alle bijkomstige omstandigheden, is dit dus een kenteeken van de menschelijke persoonlijkheid, een noodzakelijk iets in ons. Zelfs wordt die Entzweiung van ons wezen zoo sterk, dat er menschen zijn, die met zichzelf dialogen houden. Na eene schrikkelijke zonde werpt men dan ook de aanklacht in zichzelf: „Jakob, wat hebt gij gedaan?” Dat is de meest krasse en bewuste uiting dier Entzweiung. Ja, *heel het zedelijke leven rust zelfs op die innermenschliche Entzweiung*. De bekende phrase: „Herzie uzelf!” gaat uit van de onderstelling, dat ik mijzelf beoordeelen kan en moet, en dat het eene fout is, als ik het niet doe. Dan heb ik dus in mijzelf een beoordeelaar en een, die voor de vierschaar gedaagd wordt. En daar nu de rechter en wie voor den rechter verschijnt onderscheiden zijn en zijn moeten, zoo ligt in alle *zelfcritiek* en *bescf van verantwoordelijkheid* diezelfde Entzweiung. Hier ligt ook het stuk van 's menschen *conscientie*. Want wel heeft men gezegd, dat dit de conscientie is, dat God komt in het hart des menschen; maar wij hebben vroeger reeds gezien, dat die voorstelling onhoudbaar is. Naar het getuigenis van alle gereformeerde moralisten bestaat de actie der conscientie hierin, dat men de dubbele rol vervult van testis en iudex, om eerlijk te testeeren en over het getesteerde vonnis te strijken. De conscientie kan daarom nooit anders dan een actus zijn, zooals de gereformeerden immer leeren. Welnu, in elke werking dier conscientie komt dezelfde Entzweiung uit.

In verband hiermede wijs ik nog op eene *andere Differenzierung* in den mensch zelf, namelijk tusschen zijn *duurzamen* en zijn *momenteelen persoon*. Er is in 's menschen persoonlijkheid een constant en een varieerend element. Vandaar het zeggen: „Daar heeft hij zichzelf in overtroffen”; dat wil zeggen, het momenteele bestaan gaat boven het constante uit; het constante is bijvoorbeeld traag, maar momenteel is de persoon vol energie. Zoo ook: „Men zou hem niet herkend hebben.” Die Entzweiung kunnen wij in onze taal niet rechtstreeksch weergeven, in andere talen wel. Bijv. Rom. 7 : 17, waar eerst gesproken is van *πράσσω* en *ποιῶ*, wordt nu gezegd: *οὐκ ἔτι ἐγὼ κατεργάζομαι*. Het Latijn en Hebreëwsch leenen zich daar evenzeer toe. Als men het bewustzijn van het ik wil uitdrukken, voegt men er het voornaamwoord bij; drukt men het niet uit, dan sluit men den persoon in het werkwoord in. Bij de meer

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

ontwikkelde volken, maar die ook meer mechanisch leven, is die taal van het organische leven te loor gegaan. Vandaar, dat het zeggen van Paulus in Rom. 7 in onze taal eigenlijk niet uit te drukken is, gevolg van de valsche beschaving.

[Men wachte zich voor de valsche leer van de antinomiaansche Neo-Kohlbrüggianen, die zeggen doet: „Hij vloekt, maar ik niet.” Dan stelt men twee ikken, twee personen in zichzelf, waarvan men den eenen „den ouden Adam” heet. En dan leest men het zeggen van Paulus aldus: „Wat hij doet, doe ik niet.” Maar dat zegt Paulus niet. Hij zegt: „Wat ik doe, doe ik niet.”

Die valsche leer heeft vaak geleid tot een uiterst zondig leven. Soms is er wel gezegd: „Ik laat hem z'n eigen nog maar eens dood werken.” Ja, soms kwamen men bij elkander om in onheiligen wedijver te zien, wie van dien „hij” de schrikkelijkste zonden kon vertellen. Dat is het verkeerde inzicht in deze Entzweigung, dat voert tot de schrikkelijkste ketterij en aberratie.]

■ Nu rijst ook bij deze innermenschelijke Entzweigung de vraag, *hoe arche-type en ectype tegenover elkander te stellen zijn*. En ook hier moet geantwoord, dat *het ὅτι vast is en alle verschil ligt in het πῶς*. Deze zelfde Entzweigung moet ook in het persoonlijk bestaan Gods zijn, maar in een anderen vorm dan bij den mensch. En dat al aanstonds, omdat bijv. de Entzweigung uit Rom. 7 niet in God bestaat, want die is een gevolg van de zonde. En ook ten tweede, behalve dat, dan blijft er in ons zeker verschil over tusschen ons ik en onzen persoon, daaruit voortvloeiende, dat ons bewust-zijn niet altoos ons persoonlijk leven dekt. Dat kan bij God natuurlijk niet zoo wezen. Waar *wij* personen zijn, die in den regel met bewustheid handelen, daar handelen verreweg de meeste menschen in verreweg de meeste gevallen zonder klare bewustheid, soms zelfs zonder te weten dat zij gedaan hebben wat zij deden. Vandaar, dat wij te onderscheiden hebben tusschen wat ons *ἐγώ* met klare bewustheid doet en wat wij onbewust doen, onder invloed van allerlei motieven. Vandaar bij ons met name die zoo sterke Entzweigung tus-schen het bewuste en het onbewuste handelen, overal, waar een zedelijke factor in het spel komt. Ook van die Entzweigung is er bij God geen sprake, want er is bij Hem alleen een handelen met klare bewustheid, omdat bewust-zijn en wezen elkander bij Hem geheel doordringen. Blijft dus bij God alleen over, te spreken van die noodzakelijke Entzweigung, die gevolg is van het persoonlijk besef van Hem, van Wien het persoonlijk besef is, van de onder-scheiding dus tusschen het „ik” en „zichzelf”. Die onderscheiding moeten wij vasthouden (cf. „God kan Zichzelven niet verloochenen”), maar wij *mogen de wijze, waarop die onderscheiding plaatsgrijpt bij het ectype, niet op Hem overbrengen*.

Bij dit resultaat blijven wij ook hier wederom staan. Deze Entzweigung opent ons den weg tot verklaring van de Triniteit. Alleen maar, wij mogen de Tri-niteit niet postuleeren uit zekere menschelijke gegevens. Alleen Gods Woord

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

is ons bewijs. Al wat wij hier echter doen, is wegnemen uit onze voorstelling, wat tegen die Triniteit ingaat en ze voorstelt als irrationeel. Wij kunnen de Triniteit belijden, als de Schrift ons die openbaart, want zij is *niet* irrationeel; immers bleek ons hier weer, dat reeds in den mensch de persoon niet is eene absolute eenheid, maar dat er eene innerlijke Differenzierung niet wordt toegelaten, maar geëischt.

3. § Eene derde observatie van onze menschelijke persoonlijkheid leert, dat bij onzen persoon altoos wordt ondersteld, dat die *persoon achter zich heeft een wezen*; dat dat wezen wederom *zijn grond vindt in het wezen van de menschheid*; en eindelijk, dat *de grond van die menschheid niet ligt in haarzelve, maar in God*, die ze schiep, haar het leven gaf en over haar zijne ordinantiën bestelde. Ik kan mij bij de menschelijke ectype het persoonlijk bestaan niet denken, of er moet een grond onder liggen. Een grond onder den persoon in zijn eigen wezen. Een grond onder dat wezen in verband met vader, moeder, geslacht, volk en menschheid. En een grond onder dat universum in de almogende kracht van God. Die wezensgrond ligt niet alleen in het verleden, maar is steeds aanwezig.

Een mensch staat niet alleen; elke persoon is slechts eene variatie van eene species, en elke species weer eene variatie van het genus hominum. Gelijk bij een leger een enkele soldaat geene macht is, maar door zijne uniform het leger, dat achter hem is, representeert, zoo ook is een geïsoleerd mensch niets, maar is de „persoonlijke” uniform van den mensch de representatie van het menschelijk geslacht. Dit is niet hetzelfde als wat wij bij het eerste kenteken der menschelijke persoonlijkheid vonden. *Het gaat hier niet over de wijziging met de coördinaten, maar over hetgeen ze saam verbindt*. Hier hebben wij niet de ontwikkeling van den persoon tegenover andere personen, maar de *antithese tusschen de eenheid en de veelheid*. Waar ligt de band, die de eenlingen tot eene veelheid saamsnoert? Niet in het persoonlijk bestaan, maar daaronder; de samenhang van het organisme beheerscht juist het bestaan van den enkelen persoon. Alleen als representant van de veelheid heeft de eenheid beteekenis. Daarom kan de organische samenhang niet rusten op het persoonlijk bestaan, maar hij moet er aan voorafgaan en het beheerschen. *Ware de persoon zelfgenoegzaam, zeker, dan zou hij geen grond onder zich en buiten zich vereischen*, dan zou de mensch zelf den band, die hem aan de menschheid bindt, kunnen beheerschen. Nu kan hij dat niet. Sommigen verkeeren in de meening, dat die zelfgenoegzaamheid metterdaad 's menschen deel is. Practisch hoort men dat bijvoorbeeld wel eens beweren: „Ik ben nu oud genoeg, om zelf te kiezen.” Zelfs zijn er ouders, die hunne kinderen in de Roomsche en de gereformeerde religie laten onderwijzen, opdat ze later zelfstandig kunnen

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

kiezen. Deze voorstelling, die peogt den persoon los te maken van de wezenssoort, is metterdaad valsch, omdat zij voorbijziet, dat de persoon niets is zonder het geslacht, dat de eenheid niets is buiten de veelheid, maar dat *eene macht buiten de eenheid en de veelheid den band tusschen beide moet stellen*. Het tegenovergestelde pogen, waarbij *de veelheid zich concentreert tegenover de eenheid, leidt tot de fataliteit*, wijl dan de veelheid zelfgenoegzaam staat tegenover de eenheid en deze laatste miskend wordt. Dan gaat men berekenen, hoeveel moorden er jaarlijks *moeten* plaats hebben, en hoeveel daarvan met den dolk enz. zijn, wijl dat alles noodzakelijk is. De oplossing van die beide is alleen mogelijk, indien eene macht buiten beide ze beheerscht, met elkander in verband zet, en er een eigen roeping aan geeft met de factoren om die roeping te vervullen. Wij moeten dus terug op Gods scheppende almacht, die beide den mensch en het menschelijk geslacht schiep, nog saamhoudt en van oogenblik tot oogenblik in onderling verband zet.

Ook dit kenteeken is van de menschelijke persoonlijkheid onafscheidelijk. De eenheid en de veelheid kunnen niet gedacht worden dan in verband met een tertium quid, waardoor zij beide in verband gehouden worden.

☞ Gaan wij nu ook hierbij weer *van het ectype op het archetype terug*, dan is het uit den aard van de zaak duidelijk, dat wij *bij het persoonlijk bestaan van God geen grond achter God vinden kunnen*. Het is volstrekt onmogelijk, om, als men in God gelooft, achter of onder Hem eene kracht aan te nemen, waarin het persoonlijk bestaan Gods een grond zou kunnen vinden. *God is de Zelfgenoegzame*. Daarin is Hij juist van alle creatuur onderscheiden. *In Hem zelf moet de oplossing van het probleem liggen*. Wat bij den mensch den ausermenschlichen wezensgrond aangeeft, moet bij het Eeuwige Wezen innergöttlich zijn. In Hem moet de veelheid en eenheid gelijkelijk gevonden worden. En komt dus de openbaring ons de Heilige Drieënheid leeren, dan vinden wij dit niet in strijd met het menschelijk bewustzijn, maar juist volkomen gerijmd, ja, zelfs gepostuleerd.

Het denkbeld, om ook hier het ectypische van den mensch op God over te brengen, al klinkt het voor ons ongerijmd, is in den loop der eeuwen door velen uitgewerkt.

Het *gnosticisme* bestond daar juist in en beoogde niets anders dan achter God een *θεός* aan te nemen. Wat is dit anders dan het zoeken van een wezensgrond buiten God, waaruit het bestaan en het optreden van onzen God verklaard zou kunnen worden?

En wat is het, welbezien, bij de *theosophen* van den tegenwoordigen tijd anders? Zij (die in ons land reeds eene vereeniging hebben met een orgaan) leeren in den grond der zaak, dat uit eene zekere *ἐλπίς*, een onbegrepen mys-

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

terie, uit het $\mu\eta\ \delta\upsilon$, of hoe men het ook noemen wil, God is opgekomen. Wederom dus eene poging om voor God een achtergrond te vinden, die diep in het verborgene zich terugtrekt.

De theosophen hebben deze wijze van voorstelling aan de oostersche wereld ontleend. Maar feitelijk is het hetzelfde wat wij bij Hegel en Schelling vinden.

Het persoonlijk bestaan van „God” komt volgens *Hegel* eerst in Hegel zelf tot zijn recht. Maar daarachter liggen weer de onbegrepen mysteriën van het denken en het zijn, eene x in de n^{de} macht, waaruit „God” opkomt.

Bij *Schelling* hebben wij ook de identiteit tusschen denken en zijn, maar daar komt het bewuste toch eerst uit wat unbewust is, hetzelfde dus als de $\beta\upsilon\theta\acute{o}s$ en de $\tilde{\nu}\lambda\eta$ bij gnostieken en theosophen.

Wij hebben dus in het voorgaande waarlijk niet gestreden tegen eene ijdele luchtspiegeling, maar tegen eene historische dwaling, die in breede kringen de zielen verleid heeft. Alleen op het standpunt der Heilige Schrift kunnen wij daartegenover komen tot het zuivere theïstische kennen van God. De openbaring moet ons hier leeren. En die sluit alle gedachte aan een Urgrund bij God uit. De oplossing van het probleem tusschen de eenheid en de veelheid, bij den mensch äussermenschlich, is, krachtens de zelfgenoegzaamheid van het Eeuwige Wezen, in God innergöttlich.

In de *Grieksche en Romeinsche mythologie* vinden wij hetzelfde streven om voor „God” een Urgrund buiten Hem te zoeken. Achter Zeus ligt Kronos, met daarachter Ouranos enz., tot op eene zekere x , die zich in het onbegrijpelijke verliest. De leer van de $\mu\omega\iota\tau\alpha$, die bij de Grieksche tragödie zulk eene groote rol speelt, de leer van het fatum, het is altemeer niets anders dan de poging, om achter „God” eene verklaring te vinden voor wat „God” is. Zeus handelt dan gelijk hij handelt, omdat de $\mu\omega\iota\tau\alpha$, de onbegrepen zedelijke Urgrund, het alzoo in Zeus inbrengt.

Ja, ik ga nog verder en beweer, dat dezelfde gedachte evenzeer ligt in die ellendige leer van de *lex aeterna*, waar vooral op iuridisch terrein zoo mee geknoeid is. Volgens die fatale leer zou er eene wet zijn, waaraan ook God moest gehoorzamen, en zou Hij tot het poneeren der zedelijke wereldorde niet gekomen zijn uit Zichzelven, maar door deze *lex aeterna* buiten Hem. Later komen wij hierop breeder terug, bij de behandeling van het opus internum en externum.

Wij komen ook hier op het *polytheïsme*. Maar nu bezien wij het uit een ander oogpunt en met een ander resultaat dan sub 2, pag. 17. Daar bleek het polytheïsme het stellen van coördinaten tegenover „God”. Doch het polytheïsme is niet alleen eene verzameling van coördinaten, maar ook eene splitsing in eenheden. Dit raakt de diepste kwestie van de Religions-philosophie,

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

de vraag of het monotheïsme dan wel het polytheïsme er eerst geweest is. Wie geloovig buigt voor Gods Woord, laat die kwestie niet eens voor zich bestaan. Het is een noodzakelijk desideratum van de openbaring, dat eerst het monotheïsme bestaan heeft en daarna het polytheïsme is gekomen. Daaruit volgt, dat het polytheïsme moet ontstaan zijn door splitsing. De éene Goddelijke idee is gepartieerd in eene veelheid. (Behalve het getuigenis der openbaring zijn er vele andere gronden, die ook wie dat getuigenis verwerpen in onze dagen er toe brengen, om aan te nemen, dat het monotheïsme er eerst was. Doch als voor ons overbodig, laten wij dit verder rusten.) Door de veelheid der goden ontstond er verwarring, en dies werd *de behoefte geboren in het polytheïsme zelf, om eene eenheid te vinden*. Want in zeer verwilderden toestand moge men vele goden hebben, zoodra toch het nadenken en een helderder besef ontstaat, komt ook de vraag naar de eenheid op. Practisch vond men het antwoord op die vraag, doordat ieder zijn eigen god voor de eenheid ging houden. Vandaar de *locale aanbiddingen* en het „Groot is de Diana der Efezeren!” In de tweede plaats heeft men mythologisch de eenheid zoeken te krijgen door *genealogieën* van de goden. En ten derde is men de eenheid gaan zoeken in *de idee*; de idee van den afgod werd van den afgod zelf geabstraheerd, en de vele mystieke ideeën, die men aldus kreeg, loste men in één idee op. Hier is de origine van het Boeddhisme en alle daarmee verwante richtingen. Zoo komt men met noodzakelijkheid op den *pantheïstischen weg*. En de principieele antithese daarvan is dan *het deïsme*, dat hierin zijne kracht vindt, dat het zich eenvoudig een mensch denkt en dien mensch eerst deificeert, om hem daarna als kluizenaar te isoleeren. Wilt die „god” dan buiten verband staat met al het overige, komt het stelsel feitelijk neer op de doodverklaring van God. Hij heeft dan wel den wezensgrond voor de schepping geleverd, maar verder ontbreekt Hem alle invloed op den gang van zaken. De mensch wordt alzoo in dit stelsel absoluut verheerlijkt. Nu is het polytheïsme van lieverlee overal daarin verlopen, dat het deïsme werd. 't Gevolg toch van alle polytheïsme was, dat men hoe langer hoe meer met de afgoden ging spotten en ze ten leste, althans in de ontwikkelde kringen, alleen maar pro memorie uittrok. En het is juist deze deïstische opvatting van het polytheïsme geweest, die bij terugslag de Boeddhistische en pantheïstische richtingen in het leven heeft geroepen, welker groote verdienste dit is, dat zij den dooden „God” weer levend, Hem van non-actief weer actief hebben gemaakt. Alleen maar, ze deden dit door den seienden Gott prijs te geven en te maken tot een werdenden, die zich processueel ontwikkelde. En hier is bij vernieuwing het besef uitgesproken, dat men zich het raadsel niet kon verklaren van een wezen, dat geen wezensgrond buiten zich had.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

4. Een vierde kenmerk van de ectypische, menschelijke persoonlijkheid is dit, dat zij *existit in tempore*. Zij komt in den tijd op. Er is een moment, dat die persoon begint. (Ik laat daarbij in het midden, of dit moment ligt in de ontvangenis of, dieper doordringende, in den Raad Gods, wat men wel eens noemde de ideale praeeëxistentie van de persoonlijkheid, omdat de uitverkorenen vóór hunne ontvangenis, van eeuwigheid, van God gekend zijn.) Dat is van de ectypische persoonlijkheid onafscheidelijk, juist omdat zij uit een Urgrund buiten zich moet opkomen.

In de archetypische persoonlijkheid ligt echter de Urgrund niet buiten, maar in den persoon, en dies is er *voor God geen begin denkbaar*.

Die onmiskenbare trek der archetypische persoonlijkheid, dat zij τὸ αἰώριον in zichzelf heeft, brengt mee, dat er onderscheid moet gemaakt worden tusschen het bestaan van God vóór en na de schepping. Is de schepping in den tijd en de archetypische persoonlijkheid in het αἰώριον, dan is er vanzelf een onderscheid tusschen het bestaan van God vóór en na die schepping. Dit doet de Schrift dan ook telkens uitkomen, en wel met de formule *πρὸ καταβολῆς κόσμου*. Beide logisch en door de Schrift worden wij dus gewezen op de bestaanswijze van God vóór den kosmos.

5. Op dit punt aangekomen, ontstaat nu de vraag, hoe in de ectypische persoonlijkheid *de verhouding is van den persoon en de actie van den persoon*. Met daarna de vraag, of die verhouding evenzoo op de archetypische persoonlijkheid is over te brengen of niet.

1°. *Bij de ectypische persoonlijkheid nu kan de actie ageeren en stilstaan*, opwaken en sluimeren, actu en potentia zijn. Onze exsistentie is dus in actie of niet in actie.

2°. Tweede kenmerk bij de ectypische persoonlijkheid is dit, dat *bij haar bijna nooit de geheele persoon in actie komt*, maar slechts gedeeltelijk. Ja, zelfs sluit menigmaal de eene actie de andere uit. Hollandsch spreken sluit bijvoorbeeld het gelijktijdig spreken van Latijn uit. Zelfs bij de meest geconcentreerde, meest heroïeke actie zijn er toch nog altoos factoren, die sluimeren. De menschelijke actie is dus betrekkelijk, nooit absoluut.

Ad 1^{um}. Bij het eerste punt moeten wij terugkomen op het vroeger besprokene, dat de onthuiking van de menschelijke persoonlijkheid eene *processueele* is. Eerst langzamerhand komt de persoonlijkheid tot heldere ontwikkeling, maar het kind begint met zijne persoonlijkheid schuil te houden. Nu ligt het in den aard van die processueele ontwikkeling, dat de actie gedurig toeneemt. *Elk proces gaat van het nulpunt uit en schrijdt voort tot het hoogst bereikbare punt*. Metterdaad is ook bij een pas geboren kind de actie nul. En die geaardheid van de processueele ontwikkeling *repeteert* zich in het geheele leven op

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

eene met dat proces overeenkomende en samenhangende wijs. De *slaap* bijvoorbeeld hangt met onzen processueelen levensaard saam. Maar als in de eeuwigheid alle processueele ontwikkeling zal zijn opgeheven, dan is ook van slaap geen sprake meer, waarom de Schrift dan ook zegt: „Aldaar zal geen nacht zijn.” (Openb. 21 : 25.) Want ook *dag en nacht* hangen met die processueele ontwikkeling saam. En daarmee analoog is de wisseling tusschen *rust en arbeid*. Item de wisseling tusschen *gezondheid en ziekte*. Bij typhus-ziekte bijvoorbeeld gaat de geheele persoon schuil. Een teringlijder kent ten leste geene actie meer; eene bleeke, in de kussens weggedoken gestalte, toont, dat alle actie schuilt. Ernstige kranken raken „van alles los”. Daarmee is dan weer analoog de meer rechtstreeksche *wegneming van het zelfbewustzijn* in het „van zichzelf vallen”, in krankzinnigheid enz. Het niet in actie zijn van de menschelijke persoonlijkheid repeteert zich dus op allerlei manier.

Op God den Heere komende, voelen wij hierbij aanstonds, dat deze intermitterende actie niet op God *kan* overgebracht worden. *Er is in God geen proces*, geene ontwikkeling; zijn naam is יהוה, met absolute uitsluiting van alle proces. *Hoe kunnen wij dit evenwel in verband brengen met het bestaan van God* $\pi\rho\delta$ $\kappa\alpha\tau\alpha\beta\omicron\lambda\eta\varsigma$ $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\nu$? Dat zou zich uitnemend laten verklaren, indien ook de persoonlijkheid Gods van het nulpunt kon voortschrijden tot het punt der hoogste ontwikkeling. Dan liep alles wel, want dan was het $\pi\rho\delta$ $\kappa\alpha\tau\alpha\beta\omicron\lambda\eta\varsigma$ $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\nu$ de wieg, waarin het Goddelijke Wezen gesluimerd had, toen het nog geen behoefte gevoelde aan actie. Nu echter de idee van God-zijn in lijnrechte tegenstelling daarmee is, kan de actie in het Goddelijke Wezen niet pas later zijn begonnen, maar *moet die actie ook bestaan hebben* $\pi\rho\delta$ $\kappa\alpha\tau\alpha\beta\omicron\lambda\eta\varsigma$ $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\nu$. Maar dat brengt de vraag met zich: *Wat zou God toch gedaan hebben* $\pi\rho\delta$ $\kappa\alpha\tau\alpha\beta\omicron\lambda\eta\varsigma$ $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\nu$? Was Hij toen een Deus otiosus? Zoolang men niet tot het dogma van de Triniteit is gekomen, heeft men op die vraag geen antwoord. Bij Origenes en anderen is het wel eens zóo voorgesteld, alsof God vóór de schepping dezer wereld andere werelden geschapen had, die dan weer verdwenen zouden zijn. Dat redde wel de actie in God $\pi\rho\delta$ $\kappa\alpha\tau\alpha\beta\omicron\lambda\eta\varsigma$ $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\nu$, maar toch alleen maar met eene actie, gelijksoortig aan die van de schepping dezer wereld. Wij gaan op zulke droomerijen niet in. Wij kennen maar één kosmos. En die kosmos heeft een *ἀρχή*. Blijft de vraag: Wat heeft God vóór die *ἀρχή* gedaan? De Schrift geeft die casuspositie metterdaad aan. Cf. *Spr.* 8 : 22—31. Daar hebben wij duidelijk het bestaan en de actie Gods $\pi\rho\delta$ $\kappa\alpha\tau\alpha\beta\omicron\lambda\eta\varsigma$ $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\nu$. Evenzoo in Joh. 17 : 5 en 25. En als de Christus in Joh. 5 : 17 zegt: „Mijn Vader werkt tot nu toe, en Ik werk ook,” dan is dat een eeuwig praesens. God laat altoos energie van Zich uitgaan; dat is, zegt de Christus, het eigenaardige in mijns Vaders wezen en ook in mijn wezen. *Waar er dus vóór de schepping noodza-*

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

kelijkerwijls adessentie is van actie Gods, daar volgt hieruit rechtstreeks, dat die actie niet kon uitgaan naar iets buiten Gods wezen, want dat was er nog niet, en dus in zijn eigen Goddelijk wezen moest plaatsgrijpen.

Wij gaan hier zelfs nog iets verder. *Eene persoonlijke actie kan alleen door personen gekend en gevaardeerd worden en alleen op personen gericht zijn.* Een schilder kan wel eene karakterstudie, bijvoorbeeld van Kant, op het doek tooveren, maar dat is toch doelloos, als er niemand is, die de grootheid van den filosoof van dat doek kan aflezen. Een boerenmeisje bijvoorbeeld zal eene koe veel mooier vinden, want dat verstaat zij. *De actie van een persoon eischt dus als receptaculum ook een persoon,* anders wordt haar τέλος niet bereikt. Vandaar, dat wij, als wij iets gedaan hebben, behoefte hebben om eens van een ander te hooren, hoe die het vindt. Daar loopt wel ijdelheid onderdoor, maar ook al bestrijdt men die ernstiglijk, dan nog blijft de behoefte bestaan. Die behoefte is eenvoudig onafscheidelijk aan alle persoonlijke actie verbonden. Want wel zijn er sommige goede acties, die men stil houdt, omdat de openbaring daarvan verkeerd zou zijn; maar dat doet men dan alleen, omdat men weet, dat God ze toch kent; ja, zelfs geeft de wetenschap, dat onze persoonlijke actie door onzen God opgemerkt en goedgekeurd is, ons de hoogste tevredenheid.

Dit nu wederom overgebracht op God den Heere *πρὸ καταβολῆς κόσμου*, en wetende, dat er toen actie in Hem was, die in zijn eigen wezen besloten lag, *zoo wordt hier de eisch gesteld, dat die persoonlijke actie in God zelf correspondeerde met eene persoonlijke receptiviteit in Hem, innergöttlich*, waarop die actie zich kon richten en die ze kon opnemen, genieten en waardeeren. En dat is het, wat wij in Spr. 8:22—31 lezen.

Ad 2^{um}. Het tweede punt, dat ik zooeven noemde, was, dat *de menschelijke persoonlijkheid slechts gedeeltelijk en gebrekkig ageert*. Dat komt op alle terrein van het leven uit. Vergelijkt bijvoorbeeld een man in den kring van zijn huisgezin, zoo zacht en stil en huiselijk, met dienzelfden man op de publieke markt, vol energie en gestrengheid. Welk een verschil tusschen een kunstenaar, die werkt aan zijn doek, en dienzelfden kunstenaar als philanthroop; tusschen een student, die examen doet, en dienzelfden student op een festijn! 't Zijn als 't ware „heel andere mensen”.

Ook dit nu is niet in den Heere onzen God. Onze vaders spraken dan ook zeer terecht van God als van den *Actus purissimus*. *De actus in God is altoos plenarie operans*. Gods actie is eene actie, waarbij volkomen zuiver alle krachten, die aanwezig zijn, in absoluten zin alle, en alle volkomen, werkzaam zijn. De lijnrechte tegenstelling dus met Deus otiosus. Eeuwiglijk is op elk gegeven moment de actus in God al wat die actus zijn kan. Geen enkel deeltje

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

van kracht is er, dat sluimert of op non-activiteit werd gesteld. Dit is de uitdrukking voor de actie Gods: ὁ πατήρ μου ἔως ἄρτι ἐργάζεται; de plenaire actie van alle energie in God te allen tijde en in elk opzicht.

Is die actie van God ook plenair in zijne schepping? Neen, want de schepping is een *finitum*, dus werkt hier maar een deel van zijne oneindige kracht. Niet alleen dus πρὸ καταβολῆς κόσμου, maar ook nu nog, is het ongerijmd om te zeggen, dat al het werk Gods is hetgeen Hij in zijne schepping werkt. Dat is maar een deel van zijn werk, daar de actus, in de schepping werkende, niet is purissimus, infinitus, absolutus, maar pars finita. *Ook nu nog moet dus de actus Dei innergöttlich in het Eeuwige Wezen zelf gegrond zijn*. Toch voelen wij dit veel duidelijker bij het spreken over de eeuwigheid, die aan de καταβολὴ κόσμου voorafging. *Ook toen moet de actus van de Goddelijke Persoonlijkheid plenissimus geweest zijn*. En die volheid nu, beide toen en nu, is ondenkbaar, tenzij er in het Goddelijke Wezen zelf eene Differenzirung zij tusschen eene ageerende en eene recipieerende persoonlijkheid. Eene stelling, waarop het dogma van de Triniteit volkomenlijk sluit.

6. Alsnu *resumeerende* hetgeen wij vonden, zien wij dit. Wij zijn uitgegaan van de schepping des menschen naar Gods beeld. Het hoogste en heiligste in den mensch is zijne persoonlijkheid. Die moet hij dus uit dat beeld Gods ontvangen hebben. Derhalve komen wij, door den sensus divinitatis het bestaan van het Eeuwige Wezen ontwarende, tot de ontdekking, dat het bestaan van God een persoonlijk bestaan moet zijn. Toen hebben wij gevraagd naar de eigenaardigheden der menschelijke persoonlijkheid; wat daar essentieel, wat ook bijkomstig in was; met het onderscheid tusschen het ectype en het archetype; om zoo te zien, hoe het archetypische persoonlijk bestaan zich vertoonde.

Resultaat van dat onderzoek was:

De menschelijke persoonlijkheid wordt zich niet anders bewust dan door Differenzirung met andere personen. Het ectypische ligt hierin, dat die Differenzirung plaatsgrijpt met *coördinate* personen, die buiten ons staan. Archetypisch daarentegen is er slechts één Eeuwige Wezen, en dus moet diezelfde Differenzirung in God innergöttlich zijn.

De menschelijke persoonlijkheid onderscheidt tusschen het *ik* en het *zelf*. Dit wordt bij den mensch door tweeërlei motief verscherpt, namelijk door de zonde (Rom. 7) en door de processueele ontwikkeling. Archetypisch kan de persoonlijkheid onze Differenzirung niet hebben, maar moet die Differenzirung in het Eeuwige Wezen zelf gelegen zijn.

De menschelijke persoonlijkheid onderscheidt ook tusschen het *ik* en den *wezensgrond*. Ectypisch ligt die wezensgrond buiten den persoon, deels in het menschelijk geslacht, deels in God. Archetypisch kan die grond niet liggen

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

buiten God, noch in den *βυθός* der gnostieken, noch in de *ῥλή* der theosofen, maar moet innergöttlich gezocht worden.

De menschelijke persoon onderscheidt tusschen wat hij *potentia kan en actu doet*. Ectypisch vormt de potentia veel grooter kring dan de actus. Maar in het Eeuwige Wezen dekken die beide elkander volkomen, wijl God is Actus purissimus.

Ectypisch moeten *persoonlijk bestaan en leven samenval*len; de persoon ontstaat eerst bij de geboorte. Archetypisch heeft de Persoon zijn leven *πρὸ καταβολῆς κόσμου* eeuwig reëel, en dat plenarie, in Zichzelf.

Nu laten wij dit voorts rusten. Alleen willen wij in verband hiermee nog iets opmerken.

Als wij hier van het persoonlijk bestaan van God en mensch spreken, is daar niet mee bedoeld het persoonsbegrip, dat tegenwoordig het meest heerschende is, maar *het begrip, dat uit de Aristotelische filosofie is overgenomen in de gereformeerde theologie*.

Tegenwoordig is dit de meest gangbare voorstelling, dat het persoonlijk bestaan gevonden wordt in het *zelfbewustzijn* en de *vrijheid*. Vroeger gold de definitie van Boëthius (Iunius, Opuscula, pag. 141): „Naturae rationalis subsistens individuum.” Ook cf. Conf. Augustana: De persoon „non est pars aut qualitas in alio, sed quod proprie subsistit.” Den overgang geeft Kant, die het persoonlijke zoekt in de zelfstandigheid van den mensch tegenover het mechanisme van den kosmos. De eerste definitie, die van zelfbewustzijn en vrijheid, *ziet alleen op gewaarwordingen en handelingen*. Maar *de oude definitie let, behalve op de uitingen, ook op den wezensgrond*. De kracht dier oude definitie ligt dus in het „*subsistens*”, *subsistere*, *ὑπάρχειν*, een in zichzelf bestaand individuüm, behoorende tot de klasse van de redelijke wezens.

Bij de vijf punten, hierboven genoemd, hebben wij ons aan de oude definitie gehouden. Dit deden wij daarom te meer, omdat *die latere definitie met de gereformeerde beginselen niet is overeen te brengen*. Want zij gaat te rade met een *Pelagianisch begrip van vrijheid*. De feiten weerspreken die vrijheid. Men is als persoon op elk terrein gebonden. Tijdens de eerste periode van 's menschen leven wordt allerlei machtige invloed op hem uitgeoefend. Vader, moeder, voogd, onderwijzer enz. werken op het kind in en maken het geheel onvrij. Reeds dit toont aan, dat de definitie niet deugt. Want of men moet aannemen, dat het kind geen persoonlijk bestaan heeft, of men moet erkennen, dat de persoon persoon kan zijn zonder vrijheid, met van buiten af aangelegde banden. Door van zulk eene valsche definitie uit te gaan, komt men vanzelf tot valsche conclusies. Daarom vermijden we die en gaan terug tot de oudere definitie, *om tot den wezensgrond door te dringen en terens het Pelagianisme te vermijden*.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Eene tweede opmerking is deze. *Thomasius* is de eerste geweest, die bij de bespreking van het mysterie der Drieëenheid beweerd heeft, dat wij, van God Drieëinig sprekende, niet van drie ikken, maar eigenlijk van *vier ikken* moeten spreken. De Vader zegt *Ik*, de Zoon zegt *Ik*, de Heilige Geest zegt *Ik*, en dan is er nog God, die zegt *Ik*. Ook dat laatste leert ons de Schrift. Daarom beweerde *Thomasius*, dat wij eigenlijk niet hadden drie personen in één wezen, maar drie personen in één grondpersoon. Dit nu is verkeerd uitgedrukt, want daarmee worden wezen en persoon geïdentificeerd. Maar wel ligt er waarheid in het uitgangspunt. Men moet bij God niet spreken van drie gescheiden personen. Maar *het persoonlijk bestaan van God is driezijdig*. Dat is onmogelijk, tenzij er in dat persoonlijk bestaan van God eene Differenzierung in drieën bestaat. Ons bestaan is monopluron, het bestaan van God is drieledig, driezijdig. Nooit moeten wij dus onzen persoon coördineeren met Vader, Zoon of Heiligen Geest, maar *analoog is ons éénpersoonlijk bestaan met het driepersoonlijk bestaan van God*.

D. De Sancta Trinitas is te allen tijde in de kerk aangediend als een *mysterium*. In welken zin hebben wij dit te verstaan?

Wij stuiten in ons denken op voor ons onoplosbare *antinomieën*. In hoofdzaak is dat de antinomie tusschen de eenheid en de veelheid; het denken en het zijn; de essentie en de exsistentie, de verschijning van de zaak (de exsistentie) en het wezen der zaak (essentie); het zijn en het worden, het *utrum* en *quid* der Stoïcijnen. Deze antinomieuwen *beheerschen heel onze wereldbeschouwing*. Op welk punt van welk terrein van den kosmos wij ook dóordenken, altoos stuiten wij op die antinomieuwen. De meeste menschen voelen ze niet, omdat zij niet nadenken. Maar wie nadenkt, voor hem komen ze altoos aan de orde.

Die antinomieuwen nu, die de groote wereldproblemen in het leven roepen, die altoos terugkomen, en dat altoos onder denzelfden vorm. *moeten eene oorzaak hebben, waarom ze zoo zijn*. Daar ze altoos en overal terugkeeren, dragen zij eene *innerlijke noodzakelijkheid* in zich. Het is niet zoo, dat de een wel, de ander niet er op stuit; allen stuiten er op. Alle philosophie beweegt er zich omheen. En ze komen voor niet op één, maar op *elk* terrein van wetenschap. De theoloog zoowel als de medicus, ieder op zijn gebied, heeft er mee van doen. Ze hebben dus eene absolute Necessitas an sich. *En dies moet er eene macht zijn, die ze alzo geponeerd heeft*.

Maar daar komt nog wat bij. Niettegenstaande wij in die antinomieuwen leven

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

en ze vlak antithetisch tegenover elkander staan, *blijft toch alles in één geheel organisme saam bestaan*. Er zijn dus geen twee machten, die met elkander in botsing komen, maar *er moet eene hoogere eenheid zijn*, waaruit eene bifurcatie tot deze antithese geleid heeft.

Wij hebben dus deze twee postulaten: 1°. er moet eene macht zijn, waar- door die antinomieën met *necessitas* geponeerd zijn; 2°. er moet eene macht zijn, die, onderwijl die antinomieën uit elkander gaan, ze bij elkander houdt.

Die macht nu, die deze necessitas oplegt en tegelijk door eene hoogere eenheid beheerscht, dat is het mysterium.

Alle mysterie draagt dat karakter. Er is geen bezwaar tegen, om éene lijn af te loopen; daar ontmoet men nooit een mysterie. Het mysterie ontstaat dan eerst, als men aan het snijpunt van beide lijnen komt en de botsing der antithese voelt. Daar is het probleem. Dan is er in onzen geest een monistische drang, om bij dat snijpunt niet te rusten, maar door te gaan en de oplossing van beide lijnen te zoeken. Dan staan wij voor een mysterie.

Vat ik nu al de mysteriën van al de antinomieën saam, dan krijg ik τὸ μυστήριον, het mysterie; en dat is voor een iegelijk mensch altoos het voorwerp der aanbidding, zijn „God”.

Bij het nadenken over elk punt moeten wij tot dat mysterie opklimmen. En dat mysterie *moet mysterie zijn en blijven*. Dat komt, omdat wij tot dat mysterie niet kunnen komen dan door denken, ook in de theologie niet. En omdat nu mijn denken zelf een van de termen is, die met het zijn eene antinomie vormt, daarom is het *volstrekt onmogelijk, dat wij met ons denken in het mysterie ingaan*. Als het denken buiten de antinomie stond, dan zou het misschien mogelijk zijn. Ons denken staat echter niet boven de antithese van denken en zijn, maar het staat tegenover het zijn. Men zegge dus ook niet: „Op dit oogenblik doorgronden wij dit mysterie nog niet, maar dat zal later wel komen.” Neen, de aard zelf van de antithese sluit die mogelijkheid uit. Het is niet te overkomen. Het mysterie *blijft* mysterie. Eerst als men dat erkent, komt de rust voor het denken, omdat het, de noodzakelijkheid inziende, dat het mysterie als mysterie blijft voortbestaan, aflaat van alle doelloos pogen.

Is dan de realiteit van de gemeenschap met het Eeuwige Wezen ondenkbaar? Spraken wij dan tot nog toe slechts woorden zonder zin? Neen, want er is buiten het denken nog een zijn. Ons denken dekt den kosmos niet, maar is kleiner dan de kosmos. Het zijn kan in het denken nooit opgaan. Het wetenschappelijke denken leert ons de dingen maar van één kant kennen, maar het eigenlijke zijn blijft dan nog over. En de vraag, of we buiten ons denken om met de realiteit van het zijn gemeenschap kunnen hebben, *hangt af van de kwestie, of wij zelven zijn*. Zijn wij nog, als wij bijvoorbeeld bewusteloos zijn;

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

is er dan ons ik nog; is ons zijn van ons denken onafhankelijk? Ja. Dan heb ik ook contact en gemeenschap met het absolute zijn en wezen. Wat is in het wezen van den mensch de forma, die met het Wezen Gods in gemeenschap treden kan? Dat hangt er weer van af, of er in het wezen van den mensch gelijke forma van wezen is als in het Wezen Gods. Indien neen, dan is er geen gemeenschap met het Eeuwige Wezen mogelijk. Maar nu de mensch geschapen is naar het beeld van God, is die gemeenschap wel mogelijk. Nu spiegelt de forma van het Wezen Gods zich af in de forma van het menschelijk wezen. Dat ligt juist in *het persoonlijk bestaan. Daardoor is de gemeenschap mogelijk.*

De mensch heeft dan ook oorspronkelijk met dat Eeuwige Wezen gemeenschap gehad, omdat het Eeuwige Wezen zich aan den mensch *openbaarde*. En het is alleen een gevolg van de zonde, dat zulks nu op andere wijze moet plaatsgrijpen dan voorheen. Maar ook bij den diepst gevallen zondaar is er toch altoos, door den *sensus divinitatis*, nog contact. Het Eeuwige Wezen heeft daarom aan den zondaar, buiten de wereld van zijn denken om, in zijn innerlijk zijn, om persoon op persoon te laten werken, *zijne openbaring gegeven*, die daarom *moest zijn eene levensopenbaring en niet kon zijn eene gedachtenopenbaring*. Deze levensopenbaring is voltrokken in het ingaan van Gods Zoon in de *menschelijke natuur* en van den Heiligen Geest in het *menschelijke hart*.

Zoo heeft God ons zijn mysterie, door zijne openbaring, nader gebracht. Daar is niet mee bedoeld het schenken van de formule voor een dogma of hetgeen in de Schrift voor het denken is gegeven. Maar dit, dat *leren aan leren raakt*, eerst voor het geslacht der menschen door den Christus, daarna voor den enkelen mensch persoonlijk door den Heiligen Geest. Deze belijdenis is onmisbaar, om de realiteit van de gemeenschap tusschen God en mensch te hebben. Alleen door het indringen van het Ik van God in ons ik, niet andersom, kan er openbaring, kan er gemeenschap zijn.

Wel heeft God daarna die innerlijke gewaarwording, door Hem aan ons geschonken, voor ons beschreven in woorden, voor onze gedachtenwereld, maar dat doet hier niets af. *Die woorden zijn niet de eigenlijke openbaring; ze zijn veelteer haar verklaring*. Het eigenlijke wezen der openbaring, het indringen van het mysterie als mysterie, gaat buiten alle gedachte en voorstelling om. Dat is *het reële indringen* van het Wezen Gods in ons eigen innerlijkste wezen. En eerst daarna komt God ons, *pro mensura humana*, vertellen, in ons bewustzijn indragen, wat er nu eigenlijk gebeurd is en wat Hij aan ons is werkende. Het mysterie blijft dus mysterie. de onmiddellijke werking, die Hij door de mededeeling van zijn eigen leven aan ons leven gaf. *Dat mysterie wordt nooit door de Schrift in ons denken over-*

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

gebracht, maar als mysterie aan ons denken medegedeeld. De Schrift doet niets anders dan naar de beperktheid van ons denken in ons bewustzijn indragen, wat God de Heere in zijne lankmoedigheid voor ons gedaan heeft.

Zoo zagen wij, dat en waarom er een mysterie is; de noodzakelijkheid daarvan; waarom wij er met ons denken niet in kunnen indringen; en waarom alle openbaring alleen in het leven indringt en eerst daarna zooveel mogelijk de verklaring in woorden aan ons bewustzijn wordt gebracht van wat er in de wereld van het zijn heeft plaatsgegrepen.

Nu spitsen alle mysteriën, gelijk we zeiden, toe in het éene mysterie, en dat blijft voor een iegelijk altoos het voorwerp zijner aanbidding, zijn „God”.

Vandaar dan ook, dat de Christelijke kerk wel tal van mysteriën in de wereld indraagt, maar dat de articulus stantis aut cadentis ecclesiae altoos blijft hare belijdenis omtrent *het* mysterie, namelijk God. Er zijn vele mysteriën, van zonde, genade, sacramenten enz. En wel schijnt het, dat voor de Christelijke kerk de soteriologische mysteriën de voornaamste zijn. Maar dat is toch niet meer dan schijn. Neen, *het kapitale stuk, waar het op aankomt, is de locus de Deo*, is hetgeen de kerk belijdt aangaande het Wezen Gods. Daardoor eerst neemt zij positie in de wereld, en daardoor eerst erlangt zij recht, om in de wereld als leidende macht op te treden. *Al de andere mysteriën zijn afgeleid.*

Nemen wij, om daar een voorbeeld van te geven, de tegenstelling in de Christelijke kerk tusschen de gereformeerden en de dooperschen. Gaat het verschil over den doop van kinderen en bejaarden? Dat is slechts een afgeleid verschil. De tegenstelling is gevolg van eene onderscheidene belijdenis omtrent het Wezen Gods. Het verschil ligt in den locus de Deo. En wel hierin, dat volgens de gereformeerden het Eeuwige Wezen een constant Wezen is, dat zijn werk nimmer varen laat; volgens de dooperschen een Wezen, dat zijn werk ziet mislukken door de zonde en nu eene nieuwe wereld tot aanzijn roept. Dat is de diepe tegenstelling der historie tusschen beide richtingen, zoowel op sociaal als politiek als kerkelijk gebied doorgedrongen, gelijk wij meermalen reeds aanwezen. Welnu, datzelfde geldt van alle andere tegenstellingen en verschillen eveneens; ze wortelen altoos in den locus de Deo.

Niets is dan ook zoo erroneus, als te meenen, dat er onder Christenen geen verschil zou zijn in de belijdenis aangaande God. Altoos blijft de religie bepaald door de verhouding tusschen God en den mensch; alle andere relatiën zijn afgeleid. Anders wordt de religie vervalscht. De eenige vraag is altoos deze, of onze belijdenis aangaande het Eeuwige Wezen zuiver is. De locus de Deo is dus in de dogmatiek geen bijzaak, maar in dezen locus zit de eigenlijke kern van de gansche dogmatiek, en al het overige behandelt daaruit afgeleide dogmata en

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

consequentiën. Zoo alleen hebben wij ook theologie in den strengsten zin des woords. En anders wordt het heele wezen van de theologie geperverteerd en ontworteld.

Als wij in de geschiedenis rondzien, waardoor wordt dan feitelijk aller menschen lot beslist? Wat heeft het lot van Indië beheerscht? Daar is de bakermat van alle Europeesche volken. Waarom heeft dat heerlijke land zoo weinig bijgedragen voor de ontwikkeling van ons menschelijk leven? Alleen, omdat daar van het begin af het pantheïsme wortel heeft gevat en heel het leven heeft verwoest. Waarom staat een land als China met zijne bevolking als het ware buiten het menschelijk geslacht, zoodat de kleine Japanneezen heel dat volk beheerschen? Omdat in China de monistische opvatting van het Goddelijke Wezen en dus alle wezenlijke religie ontbrak, zoodat heel het volk ontzenuwd en ontzedelijk is. Zoo ook in ons werelddeel; juist de belijdenis van het Wezen Gods beheerscht er de geheele samenleving. Ook nu weer staan wij voor éen grooten, machtigen strijd. Eene nieuwe opvatting van het Goddelijke Wezen zoekt zich baan te breken, om namelijk tegenover het Christendom eene geheel andere voorstelling van den Eeuwige te plaatsen. Zal de Christelijke kerk daartegen eene principieele positie innemen, dan moet zij ook op dit diepste mysterie ingaan en de zuivere belijdenis uitroepen aangaande haren God. Anders overwint de methodistische opvatting. De zelfstandige macht der kerk schuilt in de belijdenis aangaande den wortel der dingen, postuleerend voor alle verhoudingen in het leven de consequentiën, uit die belijdenis van het Wezen Gods voor dat leven voortvloeiende.

Dit geeft mij aanleiding om te wijzen op *een incident in de belijdenis van de Triniteit*. Deze is ontwikkeld in de *Oostersche kerk* en later overgedragen in de *Westersche*. Wij moeten letten niet op Athanasius, maar op *Augustinus*. De wereld van Athanasius toch, de Grieksche, uit het Oosten, had geene moeite om in dit dogma der Triniteit in te dringen, want zij was philosophisch aangelegd. Dat was in de Romeinsche wereld niet het geval. (Cf. bij ons Duitschers en Hollanders.) Dit heeft Augustinus er toe gebracht, om ons eene gemakkelijker wijze van verklaring voor het leerstuk der Triniteit voor te dragen. Daartoe wees hij op *de ternaren in de natuur*. Hiervoor is te consulteren GAMMAUF, „Des H. Aug. Lehre von Gott den Dreieinigen,” Augsburg. 1866, 2^{de} deel, „Die Ternare am und im göttlichen Sein”. Die studie is van uitsluitend arithmetischen aard. Nu twaalf jaren geleden heeft een van de diepste denkers onder de arithmetici eene zeer interessante studie uitgegeven over het verband tusschen de Triniteit en ons getallenstelsel. (Men leze ze niet; ze is veel te diep!)

Tot dit alles gaf Augustinus den eersten stoot. Hij redeneerde aldus. *Als*

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

het waar is, dat God drieëinig bestaat, dan moet daarvan op zijn werk het stempel staan. Is dat wezenlijk ontologische realiteit, dan moet datzelfde teruggevonden worden in Gods schepping. En nu is het metterdaad verrassend, hoe die drieheid in heel het leven van de schepping is te ontwaren. *Heel het leven door ontdekt men dat ternare begrip, de drieheid met eenheitliche samenwattig.* Na Augustinus hebben bijna alle kerkvaders denzelfden weg ingeslagen. Men vindt de ternaren ook nog bij Hugo van St. Victor en Thomas van Aquino. Eerst daarna is men er mindere beteekenis aan gaan hechten. Totdat in onze eeuw Hahn in zijn „Lehrbuch der Dogmatik“, pag. 226 en 288, die heele leer van de analogieën opnieuw onderzocht, in het licht gesteld en aangenomen heeft. Dat laten glippen van de leer der analogieën was prijzenswaardig. Want men misbruikte haar, als kon men daarmee bewijzen, dat God een drieëinig bestaan heeft. Maar nooit kan men uit iemands werk tot zijn wezen besluiten, als men anders niet van hem weet. Bovendien, men verviel daardoor tot tritheïsme. Alom heeft men zelfs de drieëenheid verdedigd, met klem en kracht, maar in pantheïstischen zin. Maar toch heeft men bij dat reageeren de beteekenis van de leer der analogieën onderschat. Daarom moeten wij ze thans weer terugnemen, maar in haar ware beteekenis. En deze is geen andere, dan dat *a posteriori* het terugrinden van de ternaren in het leven van den kosmos op elk terrein voor ons past en sluit, waar wij eerst in de openbaring geronden hebben, dat in onzen God het bestaan drieëinig is. Als de Schrift ons leert, dat God drieëinig is, en wij vinden er daarna in de schepping geene enkele analogie van, dan is dat eene slechte correspondentie. Maar als ik eerst in de Schrift vind, dat God alzoo bestaat, en dan in het werk van dien God dat ternare verschijnsel telkens terugvind, dan past en correspondeert alles zeer gemakkelijk voor ons.

Wat nu die analogieën betreft, zoo heeft Augustinus eerst gevonden: de *fontein*, de *beek* en de *rivier*, met altoos hetzelfde water.

Veel hooger reeds stond zijne tweede analogie: de *wortel*, de *stam* en de *tak*, met eenzelfde leven en eenzelfde levensdrang, die in den wortel opkomen, door den stam heenpersen, en in den tak uitgaan. Wortel en stam zijn daarbij één; in takken en bladeren gaat het leven veelvuldig uiteen. Augustinus brengt dat anspielend al te veel op de Drieëenheid terug, als hij bijvoorbeeld wijst op de veelvuldigheid van de werkingen des Heiligen Geestes; zegt, dat de éene Zoon de draagkracht is voor al die takken, enz. Die Anspielung verwerpen wij natuurlijk, maar de ternaar behouden we.

Maar zijn hoogtepunt heeft Augustinus bereikt, als hij op het *licht* wijst. Dat is *de* analogie, die de drieheid in de eenheid zoo sterk aantoonst, dat het soms bijna is, of men er de Drieëenheid geheel in vindt afgespiegeld. Cassiodorus zegt in zijne exegese op Ps. 50: „Sunt 3 species: species ignis, splen-

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

doris et caloris. Splendor ab igne nascitur; calor spiratur ab igne et splendore; splendor est de igne et sunt tamen coëva. Sic tria in sole occurrunt: ipsa solis substantia, radius et lumen. Et tamen in his tribus eadem lux. Ut radius de sole generatur, sicuti Filius de Patre; calor ab utroque spiratur, sicuti Spiritus." Er zijn drie verschijningsvormen, en toch is er identiteit. De Schrift bezigt hetzelfde beeld. Cf. uitdrukkingen als: „de Vader der lichten”; „Ik ben het licht”, enz. Daar is dus analogie en als aanschouwelijk onderwijs gegeven, om als in een beeld de afspiegeling te schenken van wat er in het wezen Gods ligt. Die overeenkomst is zóo sterk, dat geen enkele vorm van afgoderij zoo gemakkelijk te verstaan is als de aanbidding van de zon. De Parsen staan dan ook zeer hoog boven alle andere afgodendienaars. Deze ternaar heeft den meesten steun in de Heilige Schrift. Geen beeld is machtiger en helderder dan dat van de zon, dat metterdaad heel het wezen der religie weerkaatst.

In gelijken zin heeft Luther later nog daaraan toegevoegd de ternaar van de bloem, die ons in vorm, tint en geur haar wezen te zien geeft.

Van deze speciale analogieën afgescheiden, heeft men er op gewezen, hoe *heel het leven in ternaren is besloten*. Alle ruimte in den kosmos is onderworpen aan de afmetingen van *lengte, breedte en hoogte*. Diezelfde drieheid treft men aan in de muziek, want de *drieklank der tonen* vormt het geheele muzikale leven. Evenzoo heeft men in *subiect, obiect en gezegde* heel ons menschelek spreken vervat. Elk redelijk besluit heeft een *maior*, een *minor* en eene *conclusie*. Hetzelfde zien wij in het cijferleven. Ook de wiskunde staat met de religie in verband; ja, niets is zoo diep godsdienstig als de cijferkunde. Reeds op zijn standpunt zag Pythagoras het in, dat in het cijferleven alle leven besloten lag. De cijfers beheerschen alle kleuren, alle muziek, enz. enz.; alles is in den *ἀριθμός* te vatten. Er is eene innerlijke noodzakelijkheid, waarom voor gansch het kosmische leven de verhouding van even en oneven is gesteld. Hier schuilt in één woord eene oneindige diepte van gedachten. Reeds de enkele reeks van één tot tien geeft in haar orde en samenhang heel een wereld van mysteriën. En het 1, 2, 3 is de ternaar, waar alles op rust en alles door beheerscht wordt.

Datzelfde is nu ook toegepast op het innerlijke leven van den mensch, zoo wel psychologisch als ook speculatief.

Reeds van Augustinus af is gewezen op de ternaar in het psychisch leven van den mensch, en vooral tegenwoordig is dit aan de orde sedert de Biblische Psychologie van Delitzsch opkwam, die in dezen tijd de psychologie onder de belijders van den Christus beheerscht. Hij stelt trichotomistisch dat de mensch bestaan zou uit *σῶμα, ψυχή* en *πνεῦμα*, iets wat door de Gereformeerde belijdenis die *dichotomistisch* is, beslist wordt verworpen.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

De meeste hedendaagsche theologen namen dit trichotomisme over, en zelfs in Gereformeerde kringen hoort men wel spreken van „lichaam, ziel en geest”. Alleen dan zal het rechte inzicht in deze zaak verkregen worden, als we weer naar de bronnen teruggaan.

Het lag nu in den aard der zaak, dat Delitzsch c.s. op dit punt meenden dat zij voor de ternaar zeer gelukkig uitkwamen; konden zij toch den mensch doen optreden als een wezen bestaande uit drie factoren, dan hadden zij een zeer in 't oog springende ternaar. Men mag echter geen ternaar gaan verzinnen, zooals hier geschied is, alleen waar er werkelijk een is mag men er gebruik van maken, en dat is hier geenszins het geval; de mensch toch bestaat uit *lichaam* en *ziel* (cf. locus de Homine pag. 23 v.v.): van wat zij ons willen geven, kunnen wij dus geen gebruik maken.

Augustinus gebruikt de termen:

memoria, intelligentia en voluntas.

Maar nu lijkt het vreemd dat de *memoria* hierbij staat en begrijpt men allicht niet wat hij hiermede bedoelt. Die uitdrukking verdedigen wij dan ook niet, en zetten naast de *intelligentia* en *voluntas* het *perceptievermogen*. En waarom dat? Om deze reden: Als wij geen blijvend perceptievermogen hadden, zouden wij geen menschen zijn en we zouden dan alles vergeten wat vroeger gebeurd was. Juist het feit dat wij indrukken en gewaarwordingen kunnen percipieeren, maakt het geheele bestaan van onzen menschelijken persoon uit. Nog onlangs hoorde men van eene vrouw in Amerika die plotseling het geheugen had verloren; dat is de ellendigste toestand die men zich denken kan; bij het wegvallen der memoriale perceptie gaan alle banden weg, men weet niets dan wat men op dat oogenblik heeft, en de mensch wordt eene eenzame monade, terwijl we, zoo het ons gegund wordt het rijke bestaan te genieten dat in de memorie ligt, dag aan dag door het geheugen leven.

In dien zin nu is het dat Augustinus het bedoelt als hij van de memorie spreekt. Wat hij *memoria* noemt, is niets anders dan ons „*ik*”; de memorie is wat het *ik* tot *ik* maakt, verliest men de memorie dan verdwijnt het *ik*; zullen wij persoon zijn, dan moeten wij de continuïteit hebben, en die gaat dan uiteen in:

de *memorie*, d. i. de continuïteit van ons bestaan in het *verleden*, en:

de *verbeelding*, d. i. de continuïteit van ons bestaan in de *toekomst*.

Bovendien heeft men ook gewezen op de *psychisch-speculatieve werkzaamheid van den mensch*.

Augustinus zegt er van, dat de geest (*πνεῦμα*) in den mensch met noodzakelijkheid eene voorstelling maakt van zichzelf, zichzelf objectivert, dan krijgen we dus een *ik* (subiectief) en de *voorstelling* van dat ik (geobiec-

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

tiveerd) die beide aan inhoud gelijk moeten zijn. Dat *ik* grijpt die voorstelling van het *ik*, houdt die vast en mint die. Er ontstaat dus een nieuwe ternaar uit het *ik*, de *objectivering van het ik* en de *band van liefde die beide samenhoudt*.

Lessing nam ook diezelfde ternaar aan, ofschoon hij een meer speculatief geloof had. Toch is het opmerkelijk dat hij er nadruk op legt. Hij zegt: „Ens perfectissimum cogitat ab aeterno se ipsum i.e. ens perfectissimum. Hoc cogitatum existit realiter et utriusque harmonia in spiritu patet.” Want, zoo rede-neerde hij, de harmonie omvat met noodzakelijkheid al wat in die beide dingen is waartusschen de harmonie bestaat.

In die ternaar hebben we dus tegelijk twee werkzaamheden van voorstellen en beminnen en wel

1°. eene *psychisch-intellectuele* ('t intellectuele is de voorstelling) en

2°. eene *psychisch-ethische* ('t ethische is de liefde).

Later ging men het ethische en het intellectuele splitsen en kreeg men dus:

1°. De *ethische* ternaar, die vooral door Sartorius werd geponeerd in zijn „die Lehre von der heiligen Liebe” en die zoo kwam te staan:

God is liefde.

God moet een object voor die liefde bezitten en om te maken dat er geene liefde in God ongebruikt blijve, moet dat object even groot en minnenswaardig zijn als die liefde.

Dat object moet weer door liefde met die oorspronkelijke Goddelijke liefde verbonden zijn.

Zoo meende Sartorius dan zelf de noodzakelijkheid te construeeren om te komen tot: den *Vader*, die liefheeft, den *Zoon*, die bemind wordt, en den *Heiligen Geest*, die als Geest der liefde Vader en Zoon samen verbond. Ook bij Augustinus vinden we reeds hiervan de sporen.

2°. Leibnitz en Twisten namen weer de *intellectuele* ternaar afzonderlijk. Zij hielden staande: Elk denkend mensch wordt door het feit van zijn denken een subiect. „Ego cogito” dus „ik ben een subiect.” Dat „ego cogito” is onmogelijk zonder dat er iets gedacht wordt, dus is vanzelf een object noodzakelijk.

Dat object en subiect kan slechts object en subiect zijn als zij verbonden zijn door een derde iets, zoodat in elke denkactie ook die ternaar van object en subiect en de band die hen verbindt, gegeven is. Deze ternaren komen niet alleen in het creatuurlijk leven uit, maar bovendien zijn de groote filosofen van onze eeuw, *Fichte*, *Schelling* en *Hegel*, en onder hen bovenal *Schelling*, gekomen tot meer of minder klare belijdenis der Triniteit.

Hierop moet gewezen, omdat in Kant's tijd de Aufklärung in de philosophie de belijdenis van de Triniteit in de kerk geheel had losgewoeld, althans bij

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

de ontwikkelden, die zelfs de geheele idee der Drieëenheid prijsgaven; en het juist in dien tijd was dat de corypheeën onder de denkers, waarlijk niet om orthodox te zijn, weer op hunne beurt tot eene constructie van de Triniteit gekomen zijn. Wat zij gaven was echter iets anders dan de ternaren. De ternaren toch zijn de afdrukken van Gods voetstappen in de Schepping, maar wat zij leverden was eene reconstructie der Triniteit uit de natuurlijke gegevens der rede.

Schelling ging hierin het verst, en kleepte zijn systeem in kerkelijke vormen, zoodat velen daardoor verleid werden evenals bij Schleiermacher, en men in hem ging zien een restaurator theologiae.

Nu wezen wij op dit alles, niet om daarin eene geslaagde poging te erkennen om het dogma der Triniteit uit de natuurlijke gegevens te construeeren. Neen! die poging is ten eenenmale mislukt, omdat de Triniteit een mysterie is, maar toch blijkt duidelijk:

1°. dat deze mannen die de poging waagden om uit hunne gegevens eenheid van systeem op te bouwen, door de overal gevonden ternaren zóo geïmpresioneerd waren dat zij die overal inzetten, maar ook:

2°. dat zij met een dualistischen God niet konden klaar komen, maar de echo uit de belijdenis der kerk er hen toe bracht om de ternaar ook op God over te brengen. Al die pogingen bewezen dus geenszins de Triniteit; op dien grond is die ook niet te bewijzen; al wie uit die ternaren de Drieëenheid wil bewijzen, wordt eo ipso Pantheïst en dat wel, omdat in het creatuurlijk leven waarin de ternaar voorkomt, geen *persoonlijk* leven is.

Ook in ons menschelek zijn toch geeft de ternaar geen drie personen aan, maar alleen *eene actie in 3 stadiën*; brengt men die ternaar dus over, dan construeert men eene Triniteit van een onpersoonlijken God en brengt dus het proces in den mensch op God over.

De strekking van de ternaar reikt slechts hiertoe, om te doen gevoelen, dat, als ons in de openbaring het mysterie gegeven wordt van een Drieëenig bestaan Gods, wij à posteriori zeggen: „Ja, dat komt ook in Zijne schepping uit, dat zegel vinden we overal op Zijn werk afgedrukt, dat stemt overeen,” terwijl omgekeerd, wanneer wij in de Schepping de ternaar niet vonden, we moesten zeggen: „dat is vreemd, dat klopt niet.” De ternaar doet dus niets dan onze receptiviteit van de belijdenis der Triniteit verscherpen.

Ten slotte wijzen wij nog op de ternarische verschijnselen in de voorstelling omtrent het Goddelijk Wezen en leven, die we vinden bij de *Paganistische volken*, *Plato*, de *Neo-Platonici* enz.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

1. Lang heeft men er zich op gespitst om aan te toonen dat bij *Plato* de leer der Drieëenheid voorkwam. *Plato* toch onderscheidt de *νοῦς* van den *δημιουργός* en samen *νοῦς* en *δημιουργός* zijn bij hem weer onderscheiden van de *ψυχή* (de tegenwoordige „Weltseele“). Ziedaar, zeide men, bij *Plato* de leer der Drieëenheid, want de *νοῦς* is de *πατήρ* der ideeën, d. i. der realiteiten, de *δημιουργός* is hij van wien gezegd kan worden *τὰ πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο καὶ ζωὴς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν* (Joh. 1 : 3) dus de Christus, en eindelijk : die *ψυχή* is niets anders dan de *רוח אלהים מרחפת על פני המים* dus de Heilige Geest.

Deze vondst nam tweeërlei verloop:

a. De meer *philosophische* paganisten zeiden: het Christendom nam dat alles van *Plato* over; en vooral met betrekking tot de leer van den Logos heeft men breed uitgemeten dat die uit de Grieksche denkwereld was overgenomen.

b. Anderen die het paganisme aan het *Christendom* ondergeschikt wilden maken, zeiden: „Nee, hierin is het juist duidelijk dat ook in de heidenwereld de Logos heeft gewerkt, en in dit alles hebben wij een bewijs te meer voor de waarheid der Triniteit.”

In lateren tijd kwam men tot eene andere vraag en wel deze: „Scheidt men de Grieksche filosofie niet te veel af van de openbaring in Israel?” en voor die vraag is wel reden. *Plato* toch werd geboren in de 2^{de} helft der 5^{de} eeuw vóór Chr., in een tijd toen Israel reeds in het bezit van zijn codex sacer was, toen de profeten reeds hadden gesproken behalve Maleachi, en zou het daarom niet onnatuurlijk zijn om de heidenwereld zich voor te stellen als hermetisch afgesloten van het leven van Israel?

Plato deed zelfs eene groote reis naar het Oosten, en zou het dan niet ongerijmd zijn, te denken dat hij op die reis wel zijne aandacht zou geschenken hebben aan de mythologieën van Astarte, Baäl etc. en geen notitie zou hebben genomen van de hoogere Openbaring in Israel? Bovendien was het niet noodig dat *Plato* naar Palestina ging om kennis te krijgen van Israels godsdienst: de Joden waren immers te dier tijde reeds verspreid ook naar die streken waar *Plato* woonde, en oefenden hun invloed allerwege uit, zóo zelfs dat in Alexandrië de Openbaring in Israel de Egyptische denkers dermate interesseerde, dat de vertaling der LXX daaraan haar ontstaan te danken heeft. Wij gaan dus veiliger, door, waar wij in de Platonische filosofie sporen zien die ons weerklank schijnen op wat in Israel was, te onderstellen dat *Plato* kennis had van het intellectuele leven in Israel op grond der Openbaring.

2. Wat wij van *Plato* echter niet met zekerheid weten, is wel vast te stellen ten opzichte der *Neo-Platonici*. Ook zij hebben, als *Plato*, een zekere *trias* in hun godenleer, nl. *ὁ Θεός, ὁ λόγος* en *ἡ ψυχή*. Dit hebben zij overgenomen uit

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

het Christendom. De stichter toch hunner school, *Ammonius Saccas* leefde in de 3^{de} eeuw na Chr. († 234) en van hem weten wij beslist, dat hij, evenals de Gnostieken uit dien tijd, bekend was met de Schriften des Ouden en Nieuwen Verbonds; wij vinden bij die Neo-Platonici dan ook „Anspielungen” op de Heilige Schrift in hun trias θεός, λόγος en ψυχή, eene vermenging van het *psychisch element* van Plato met de *Logos-idee* uit de Evangelien. Bovendien moet er op gewezen, dat die trias in 't Neo-Platonisme voorkomt als *emanatie*, uitvloeijing uit het Goddelijk Wezen; bij hen heerscht de emanatistische idee.

3. Verder wijst men gemeenlijk op den *Hermes Tresmegistos*, omdat daarin duidelijk een zekere ternaar voorkomt, en omdat bij hem het denkbeeld eener eeuwige generatie gevonden wordt. In den *Pimander* (4^{de} dialoog) heet het: „Monas genuit monadem, et in se suam flexit ardorem.” De *Hermes Tresmegistos* staat op dezelfde lijn als de Neo-Platonici, ook daar vinden wij vermenging van *Schriftuurlijke* met *Platonisch-philosophische* begrippen. Eene eenigszins andere positie wordt ingenomen door Philo en de Kabbala.

4. *Philo* heeft zonder twijfel het Oude Testament gekend, hij toont het te kennen in zijne „*Archaeologia Judaica*”, en eveneens was hij bekend met de Platonische filosofie. Zijn doel was het om de Joodsche religie te amalgameeren en te syncretiseeren met de Grieksche filosofie. Ook hij leert in 't minst geen Triniteit maar emanatie, die wij bij hem vinden aangeduid met woorden aan het Oude Testament ontleend. Wat emaneert uit God heet nu eens λόγος, πλήρωμα, εἰκόν, δόξα of כְּבוֹד, en dan weer σκία τοῦ θεοῦ; zelfs spreekt hij van *νιός πρωτόγονος* (ontleend aan Hosea 11 : 1) en van δεύτερος θεός.

Behalve deze emanatistisch-philosophische voorstelling vinden we bij hem ook eene tweede, die daar feitelijk mede in strijd is, en die als vanzelf ontstond door de noodzakelijkheid die bestaat voor ieder die twee strijdige elementen wil syncretiseeren, om nu eens het eene, dan weer het andere element te laten praedomineeren; vandaar bij hem die dubbele reeks van

a. de emanatistische voorstelling, en

b. eene voorstelling daarnaast, ontleend aan den מְלֶאךְ יְהוָה uit het toenmalige Rabbijnisme, die zeer Deïstisch en Unitarisch is en het *Arianisme* heeft voorbereid.

5. Ongeveer ditzelfde geldt van de *Kabbala*.

קְבִלָּה is een Arameesch woord, met het art. postposit. In de streek achter Syrië golgen had men in strijd met de Joden, deze wijze van gebruik van het artikel, evenals dit nog in zwang is bij de Noren waar het vaderland heet „Vaterlandet”. In 't Hebreeuwsch zou קְבִלָּה dus luiden תְּקַבֵּל. Het woord zelf beteekent zooveel als het Grieksche ἀποδοχή, traditie. Nu is die traditie bij de

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Rabbinisten tweeërlei nl. de Kabbala en de Talmud, en het hoofdverschil tusschen deze beide ligt daarin, dat de Talmud is de Rabbinistische exegese van de wet en de Kabbala de exegese van de geloofsmysterieën; dus de eerste meer ethisch, de tweede meer dogmatisch.

Omtrent het ontstaan van de Kabbala is niets met zekerheid bekend. De Joden hielden hem stipt geheim, en eerst in de 13^{de} eeuw heeft Picus van Mirandola hem bekend doen worden. Later gaf de paus last tot publicatie, uit vijandschap tegen de Joden en om door de potsierlijke leeringen die er in voorkomen hen in een bespottelijk daglicht to plaatsen.]

Daarin is een boek genaamd **אור** (licht, splendor, wij zouden zeggen: „licht der waarheid”), dat zeer oud schijnt en waarschijnlijk afkomstig is uit de 2^{de} eeuw na Chr. Dit boek verschaft ons dus eenige gegevens omtrent wat de Rabbijnen leerden in den tijd van de opkomst der Christelijke kerk en biedt ons tevens het bewijs, dat de hoofd-rabbinaten te Jeruzalem, Tiberias etc. zich niet aan het Oude Testament hielden, maar philosophische leeringen onderschoven, evenals Schleiermacher de philosophie van Schelling heeft ondergeschoven aan de Openbaring. Die Rabbinisten waren in geloovige kringen opgegroeid, maar, in aanraking gekomen met de beginselen uit de philosophie, voelden zij den innerlijken band met het geloof der vaderen verslappen, en daar zij toch met dat geloof niet wilden breken, gaven zij eene nieuwe leer onder de termen der oude begrippen. Zoo zijn de *monotheïstische* uitdrukkingen in de Kabbala uit den tijd vóór hun aanraking met de Grieken, de andere, meer *emanatistische*, zijn uit hun 2^{de} periode. In dat emanatistische deel nu stellen zij *drieërlei* emanatie uit 't Goddelijk Wezen, zoodat we ook daarin weer een zekere ternaar hebben.

Uit dat feit, dat daarin een ternaar is, wilde men gaan bewijzen, dat ook *buiten* de openbaring der Heilige Schrift de natuurlijke Godskennis reeds tot op zekere hoogte tot eene voorstelling van de Drieëenheid zou leiden, alsof in de Kabbala bewijzen waren dat de mensch van nature tot zekere opvatting van het Goddelijk Wezen komt. Was dat inderdaad zoo, dan zouden we hier een bewijs hebben voor de Triniteit; nu alles wat zij geven echter ontleend is aan de Schriften des Ouden en Nieuwen Verbonds, valt dat bewijs weg en hebben deze verschijnselen geene andere beteekenis dan die wij reeds een vorig maal bij al de ternaren vonden, dat in den mensch een drang is om alles ternarisch op te vatten, en wordt dus ons resultaat bevestigd, dat de ternaar een vaste vorm is in het menschelijk denken, maar dat dit verschijnsel ons niet verder leidt dan den denkvorm.

Slaan wij een blik op de *Perzische*, *Egyptische* en *Babylonische* mythologieën en theogonieën, dan vinden wij:

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

1°. bij de *Egyptenaren* ook het denkbeeld van *generatie* op de goden toegepast. De hoogste God is niet gegenereerd, maar genereerend. Dit leidt dan meestal tot het genereeren van *triaden*; telkens is er een drietal goden bijeen-gevoegd.

2°. In de *Assyrisch-Babylonische* religie is een hoogste god *Ilu*; onder hem staat dan als hoofdtrias: *Anu*, de god; *Bel*, de hecr (*κύριος*) en *Mo*, de zijnde. Uit die wordt weer een nieuwe trias gededuceerd, nl.: *Sin*, de maan; *Sames* (*שמש*) de zon; en *Bin*, de hemel; dus ook *hun* godenleven ontwikkelt zich in den ternaar. Ja zelfs vinden wij nog bij hen de voorstelling van de gevleugelde zonnescijf, die samenhangt met de zoonanbidding; die ring met de twee vleugels heeft drie koppen, en in die koppen zit dan weer het ternare begrip.

3°. Bij de *Perzen* vinden wij, behalve van een God, gewag gemaakt van *Honover*, de *λόγος*, het Woord; later van een *Demiurg*, en in de latere ontwikkeling van het Parsisme dringt de *Eros* door, het alles bezielende element, cene voorstelling van den Heiligen Geest.

In al die mythologieën kan een zeker ternarisch element niet ontkend; daaruit volgt echter in geen een deele dat dit voortkomt uit den natuurlijken godsdienst van den mensch of uit de Paradijstradicie, maar spreekt alleen de behoefte van den menschelijken geest om zijn denken ternarisch in te kleeden. Zoo krijgen we dan als resultaat, dat: het religieuze leven en de theologische voorstellingen zoowel bij de filosofen als in de oude godsdiensten, behoefte hebben om zich ternarisch te uiten, welke behoefte in de menschelijke natuur zelve ligt.

Nu krijgen wij aan het slot van dit Caput nog cene quaestie van meer algemeen aard.

De vraag dient namelijk nu nog besproken die zoo vaak gedaan wordt: „*Waar toe nu al die geleerdheid,*” waarom houdt ge u niet liever aan het spraakgebruik der Heilige Schrift, waarom spreekt ge niet als zij van Vader, Zoon en Heiligen Geest, en waartoe bekreunt ge u over 't verband van de drie Personen in het Goddelijk Wezen?

Die vraag is niet nieuw. Reeds lang vóór onzen tijd namen de Wesleyanen dit standpunt in; in onze eeuw stelden mannen als *Beck* en de Neo-Kantiaansche theologen, met name *Ritschl*, dezelfde vraag; en in die periode waarin hier te lande de Gereformeerde belijdenis verdrongen was (1825—1850) rede-neerden bijna alle predikanten zoo van hun supranaturalistisch standpunt.

Daarom juist moeten we op die vraag ingaan, omdat het voor menigen

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

belijder zoo verleidelijk klinkt als men zegt: „De eenvoudige geloovige heeft toch niets met die geleerde termen te maken, laat de Heilige Schrift u genoeg zijn, en denk over dat alles niet verder na.”

Bij dit standpunt nu, komt tweeërlei quaestie te pas:

1°. die van het *recht*, en

2°. die van de *noodzakelijkheid* om zoo te handelen.

Eenerzijds betwist men het recht, van den anderen kant loochent men de noodzakelijkheid.

Ad 1^{um}. Het *recht* om zoo te handelen als wij deden, wordt betwist door de *Wesleyanen* en *Methodisten* in hunne vertakkingen, die zeggen: „ik houd mij aan de Heilige Schrift, gij moet maar met een bewijsplaats komen.” Welnu, dat standpunt, dat men het recht niet heeft om te prediken wat niet woordelijk in de Schrift staat, is de Doopersche dwaling, waartegen reeds Guido de Brès in zijne „Wederlegging der Wederdoopers” zoo sterk opkwam, (’t principieele punt in dit geschrift is dat over ’t gebruik der Heilige Schrift).

Hunne groote principieele dwaling lag hierin, dat zij de *herscheping* loochenen, en eene *nieuwe schepping* prediken. Zich vastklemmende aan de woorden des Apostels in 2 Cor. 5 : 17: *ὥστε εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις*, trachtten zij eene absolute tegenstelling te vormen tusschen de verdorven menschelijke natuur en het koninkrijk der hemelen. Door de zonde, zoo zeiden zij, was de wereld voor immer weg, daaruit kwam niets meer terecht, en wat God nu deed in het werk der genade, was niet dat Hij de gescheurde muren heelde, maar dat Hij een *nieuw gebouw* optrok, om de ruïne van het oude eens, op den oordeelsdag, te sloopen, en het nieuwe in de plaats te doen treden.

De Gereformeerden hielden daarentegen steeds hieraan vast: God laat zijn werk niet varen, omdat Hij God is, Zijn werk mislukt niet, het werk der genade is, dat Hij het door de zonde ontredde leven vernieuwt. In het Nieuwe Testament is niet van *κτίσις*, maar van *ἀνακαινώσις* en *παλιγγενεσία* sprake; hetzelfde subiect moet eene tweede geboorte ontvangen.

De grondfout der Doopers kwam het duidelijkst uit in:

a. hunne *Christologie*, waarin zij leerden, dat Christus niet vleesch en bloed van Maria had aangenomen, maar dat er *nieuwe* vleesch en bloed was ingedragen in Maria’s schoot, zoodat zij zelve niets van haar vleesch en bloed aan Christus gaf. — Nog sterker komt hunne fout uit in

b. hun leer van den *Doop*. Daarbij ook eischten zij wedergeboorte in den zin van *nieuwe geboorte*, die dan intrad als de persoon tot bekeering en geloof kwam.

Tegenover deze gevoelens hielden de Gereformeerden staande, dat Christus vleesch en bloed uit Maria aannam, en dat de wedergeboorte eene werking is, die zich aan het bestaande subiect aansluit.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

c. Ook op het gebied der *Heilige Schrift* openbaart zich diezelfde tegenstelling. De Anabaptisten leerden, dat of de Bijbel uit den hemel was neergevallen of dat eenige personen als automaten zaten op te schrijven wat hun mechanisch, buiten verband met hun persoon werd gedictéerd.

De echte Gereformeerden daarentegen hielden ook op dit stuk vol, dat de Openbaring Gods in Zijn Woord zich aansloot aan het bestaande, en werd opgebouwd uit de bestaande Schepping; dat de schrijver niet was automaat, maar aangelegd op het geven van die openbaring, zoodat zij het individueele van de openbaring altijd erkenden.

Is nu de Heilige Schrift als een „novum quid” in de wereld ingedaald, dan heeft die geen organisch verband met onze denkwereld en met ons logisch denken; maar is zij, gelijk de Gereformeerden staande houden, eene herschepping van ons denken in organisch verband met het bewustzijn van de schrijvers, dan bestaat er tusschen de Heilige Schrift en onze denkwereld samenhang. In het eerste geval mag men niet logisch uit de Heilige Schrift concludeeren, in het tweede geval wel.

Op dien grond nu hebben Guido de Brès en onze Gereformeerde theologen staande gehouden, dat niet alleen in de Heilige Schrift geboden en geopenbaard is wat er letterlijk zoo instaat, maar ook al hetgeen *logisch voortvloeit* uit hetgeen zij bevat, en dat dus de eisch: „Ge moet mij een letterlijk Schriftwoord voorhouden, zal ik gelooven”, dient afgewezen.

Bij *mensen*, zoo zeiden de Gereformeerden, mag men *niet* op deze wijze te werk gaan. Vaak gebeurt het dat in de polemieken iemand wordt voorgeworpen „dit en dat volgt logisch uit wat ge gezegd hebt”, en dat nu mag niet, dat noemt men „konsequenzmacherei”; het is niet geoorloofd iemand voor te werpen wat hij niet sprak. Is er iemand bijv. die voor vrije liefde is, dan heeft men niet het recht om te zeggen: „Gij strijdt voor dat beginsel om een vrijbrief te erlangen voor uw wellust,” dit volgt wel logisch, maar men mag iemand niet verwijten dat hij dat bedoelt. En dat dit niet mag geschieden, is, omdat de mensch een beperkt wezen is, dat niet altijd nadenkt over wat hij zegt, ja velen zelfs gedachten uitspreken zonder te vermoeden wat daarin zit.

Bij *den Heere God* echter mag men *wel* zoo handelen, omdat bij Hem geene beperktheid is, omdat het met de eigenschappen Gods in strijd is, dat Hij niet alle consequenties doorzag die in Zijne Openbaring inzitten. Daarom hebben onze Gereformeerden uit die Goddelijke eigenschappen geconcludeerd; uit de Heilige Schrift bij deductie geredeneerd, en dit ook toegepast op de leer der Triniteit.

Hebben wij nu het recht om zoo te handelen verdedigd, thans willen wij bespreken,

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

ad 2^{um}, de *noodzakelijkheid* om logisch uit de Heilige Schrift te deduceeren.

Deze quaestie is van de vorige onderscheiden, want uit het feit dat wij het *recht* hebben om zoo te handelen, volgt nog niet, dat men er *gebruik* van zou maken.

[Er zijn in het maatschappelijk leven allerlei rechten waarvan niet aanstonds gebruik wordt gemaakt. Wanneer bijv. een schuldenaar volgens wettig contract verbonden is om op zekeren tijd eene som gelds te betalen, en hij aan die verplichting niet voldoet, heeft de schuldeischer het volste recht om hem krachtens de wet tot betaling te noodzaken. Men wacht dan echter gewoonlijk eenigen tijd, om te zien, of hij nog zal betalen, en eerst als alle hoop ijdel blijkt te zijn, gaat men over tot het in beslag nemen zijner goederen.]

Bij deze quaestie der noodzakelijkheid springt dus al dadelijk in het oog, dat tweeërlei onderscheiding daarin gevonden wordt.

- a. het *plichtmatige* op zichzelf (dus de ethische noodzakelijkheid) en
- b. de *noodzakelijkheid*, uit den drang der omstandigheden geboren.

Beginnen wij met het laatste, dan zien wij:

α. Dat de kerk van Christus steeds in de *noodzakelijkheid* is geweest om logisch uit de Heilige Schrift te deduceeren. Zij is, als uitwendig instituut, niet bij machte om het hart te beoordeelen. „Ecclesia de intimis non iudicat, quia iudicare non potest.” 't Gevolg daarvan is, dat er altijd bij de geloovigen hypocrieten zijn, en steeds allerlei ketterij de kerk binnensluipt.

[Ketterij is eene belijdenis, die schijnbaar zich aan de Openbaring vastklemt, maar onder dien schijn binnenloodst wat met de belijdenis in strijd is.]

Komen de ketters op, dan is de Kerk groepen om met hen te handelen, en zoo zij niet overtuigd kunnen worden, hen te weren.

Die ketters argumenteeren tegen de Heilige Schrift uit de algemeene denkwereld, uit een zeker stel van andere denkbeelden. 't Gevolg daarvan is, dat de Kerk niet met hen argumenteeren kan, tenzij zij hare belijdenis overgiete in vormen verstaanbaar voor het *algemeene denkbewustzijn*. De geheele dogmatische leerontwikkeling is vrucht van den strijd met de ketterijen in den loop der eeuwen. Elke ketter brengt een filosofisch element in de kerk; ter uitbanning daarvan moet de kerk speculatief redeneeren, en den inhoud der Openbaring uitdragen in hare belijdenis, in termen die in de algemeene denkwereld moeten ingaan.

β. Behalve deze, doet zich nog een andere drang der noodzakelijkheid op, nl. deze, dat de kerk ook *in de wereld* leven moet. De Anabaptist wil dat de wedergeborene zich opsluite, dat hij geen staatsambt bekleede of krijgsdienst verrichte. Daarom droegen de Doopers ook in vroegere jaren een afzonderlijk

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

gewaad, gelijk thans nog de Kwakers, om het meest volledige isolement van de wereld aan te duiden.

Dit standpunt neemt de christelijke kerk niet in. De Heere Jezus bad: *Ὁὐκ ἐρωτῶ ἵνα ἄρῃς αὐτοὺς ἐκ τοῦ κόσμου, ἀλλ' ἵνα τηρήσῃς αὐτοὺς ἐκ τοῦ πονηροῦ* (Joh. 17 : 15, conf. L. de Chr. I, 100) en de Gereformeerde moet derhalve ook in de wereld leven, de denkwêrld leeren kennen die uit die natuurlijke wereld opkomt, en kennis nemen van den strijd op elk gebied.

De opvoeding van een Gereformeerde is dus niet die van een Anabaptist; de Gereformeerde zegt: ge moet als mensch opgevoed worden, dus in contact gebracht met de ontwikkeling der wereld zooals die tegenwoordig is.

Zoo komt de Christen ook in eigen persoon in aanraking met die groote problemen der wereld, en dit heeft nu ten gevolge, dat er eene breuke ontstaat tusschen zijne belijdenis en het denken der wereld; dat dwingt de kerk, om steeds, ook voor den enkelen persoon dien strijd onder de oogen te zien en de belijdenis in te dragen in de denkwêrld van den persoon.

Ten slotte hebben wij nu naast die noodzakelijkheid die uit den drang der omstandigheden geboren wordt, nog eene,

ethische noodzakelijkheid voor de kerk van Christus om logisch uit de Heilige Schrift te deduceeren.

De kerk van Christus doorleefde twee perioden:

α. die periode waarin zij particularistisch in *Israel* was opgesloten, afgescheiden als door een muur van het leven der volkeren, maar ook:

β. die periode waarin zij werd losgemaakt uit de windselen van *Israel*, en uittrad als de *Wereldkerk*. Toen viel de scheidsmuur, de kerk trad de wereld in met de roeping, om de heerlijkheid van Gods openbaring in de vormen van het algemeen menschelijk denken uit te spreken. Dit laatste nu, *dat indragen van die eerst omsluitende waarheid Gods in de vormen van het menschelijk bewustzijn, is de Theologie*.

Van Theologie was dus bij *Israel* geen sprake, evenmin bij de Apostelen, die hunne brieven schreven voor een bepaalden kring; zij kwam eerst op, toen de waarheid werd ingebracht in het algemeen menschelijk bewustzijn, wat ten opzichte van de leer der Triniteit is geschied in den *Locus de Sancta Trinitate*.

Zoo zien wij dan ten slotte hieruit, dat de kerk aan de ethische noodzakelijkheid om logisch uit de Heilige Schrift deducties te maken en die in te dragen in de menschelijke denkwêrld, nooit zou hebben beantwoord, maar de waarheid stil laten liggen, indien niet tengevolge der ketterijen een noodzakelijke prikkel en drang daartoe had bestaan; zoodat ook hierin weer wordt bewaarheid het Woord des Heeren als het zegt: *δεὶ ἀίρεσις γενέσθαι*.

HOOFDSTUK II.

Het bewijs voor de Heilige Drieëenheid uit de Openbaring.

Ter *inleiding* op dit Hoofdstuk, moeten wij eerst letten op het 9^{de} artikel onzer Geloofsbelijdenis, waarboven wij geschreven vinden: „Bewijs des voorgaanden artikels van de drieheid der Personen in eenen God.” Dat artikel begint aldus:

„Dit alles weten wij, zoo uit de getuigenissen der Heilige Schriftuur, als ook uit hunne werkingen, en voornamelijk, uit degene, die wij in ons gevoelen”.

Daar wordt dus gezegd, dat de Christen de belijdenis der Triniteit weet uit het getuigenis der Heilige Schrift, maar ook uit de werking der drie Personen, die hij in zich gevoelt; er is dus in ons religieuze leven een *uitwendig* en een *inwendig* bewijs.

Dit tweede punt nu, dat inwendige bewijs moeten wij even bespreken vóór wij tot de eigenlijke zaak komen waarover dit Hoofdstuk handelt.

Temeer is die bespreking noodig, omdat velen niet verstaan wat er ligt in die woorden: „de werking der Drieëenheid die wij in ons gevoelen.” Wat is daaronder te verstaan?

Als wij die vraag zullen beantwoorden, moet er eerst op gelet, dat er in art. 9 der Confessie niet staat: „de werken die *de menschen* gevoelen,” maar „die *wij* gevoelen”; niet de mensch zooals hij van nature is, maar het *kind Gods* is hier aan het woord. En wat is dan nu dat gevoel van die werking in den geloovige?

1^o. Dat hij kennis van zijne diepe ellende verkrijgt.

[Alle religiën zijn generaal onderscheiden in Nomistische en Soteriologische; de Nomistische religie is die, waarbij de wetsvolbrenging op den voorgrond staat, en die het *τέλος* zoekt te bereiken door ijverige betrachting van den *νόμος*.

Onze Christelijke religie is echter Soteriologisch, d. i. eene zoodanige die uitgaat van de kennis der ellende. Bij haar heeft de *νόμος* nooit ten doel om ons het einddoel te doen bereiken, maar uitsluitend om kennis van zonde te geven.]

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

't Gevolg hiervan is, dat een Christenmensch, denkende aan zijnen God, gevoelt en in zichzelf ervaart de werking die in het 60^{ste} antwoord van den Catechismus beschreven wordt: „dat ik tegen al de geboden Gods zwaarlijk gezondigd heb, en geen derzelve gehouden, en nog steeds tot alle boosheid geneigd ben.”

Wie hieraan geene kennis heeft, spot er mee, maar 't is de zielservaring van alle kinderen Gods geweest in alle eeuwen, dat zij altoos uitgingen van dat diepe besef van schuldgevoel tegenover een heilig God. Dat besef nu, dat in zich ervaren van den toorn Gods die op het leven drukt, stelt den Christen tegenover den Heere, tegenover wien hij niet slechts zijne minderheid als schepsel, maar ook zijne schuld als zondaar gevoelt. Maar

2°. een Christen is ook iemand, die, nadat hij zijne schuld heeft beleden, gelijk in dat 60^{ste} antwoord geschiedt, met dat antwoord verder gaat, en nu bekent, dat hij er zóo aan toe is als iemand voor wien Christus *alle gheoorzuamheid* heeft volbracht. Hij leeft dus tevens in het besef, dat niets van zijne schuld hem toegerekend wordt; niet dat hem misschien in de toekomst zijne schuld vergeven zal worden, neen, maar dat die nu reeds voor eeuwig door God is geworpen in de zee der vergetelheid.

Dit antwoord van den Catechismus is het *principiele* antwoord, want zoo lang iemand nog leeft in de meening dat God zijne schuld op hem verhalen zal, kent hij nog niet de rechtvaardigmaking door het geloof.

Die schuld is dus weggedaan; maar hoe komt de Christen aan die verlossing? heeft hij die zelf bewerkt, een ander, eenig schepsel? Neen! juist wie zijne eeuwige schuld gevoelde, begrijpt dat het alleen Gods werk is om hem er van te verlossen. Dat is het Evangelie, dat de schulden weggenomen zijn voor eeuwig. Maar nu is er nog iets, want

3°. nu is die verlossing voor Gods kind volbracht, maar hoe komt hij er nu persoonlijk bij om die groote genade op zich *toe te passen*, wie zal hem dat brengen?

Dat is de belijdenis van den *Heiligen Geest*. Een kind van God kan geen vrede hebben buiten de gemeenschap met God in zijn eigen hart; dan eerst is er waarachtige religie.

Dus komen de zaken zoo te staan voor het kind Gods, dat er is:

een God dien hij *beleedigd* heeft,

een God die hem *verlost* heeft,

een God die *in zijn hart woont*.

Die drie nu zijn voor hem onderscheiden, want die God die beleedigd is, en die God die hem verlost heeft differenzieren voor zijn besef, en die God die bidt in zijn eigen hart is weer onderscheiden van die twee.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

En waar nu die drie Personen voor zijn besef werkelijk onderscheiden zijn, daar is toch in dat driedelige besef tevens de absolute zekerheid gegeven, dat het in alles ééNZelfde God is, die het voorwerp was, is en blijft van zijne eeuwige aanbidding; en daaruit blijkt de waarheid van wat de Vaderen bedoelden toen zij schreven in de Confessie van de zielservaring die de Christen heeft in zijn hart van het bestaan der Heilige Drieëenheid.

Nu zijn echter die gewaarwordingen niet alleen eigen aan bekeerde menschen, maar aan *allen*.

Zoodra in eenig mensch, onverschillig of hij jood, heiden of wat ook is, ernst ontstaat, zoodra hij uit de oppervlakkigheid wordt weggenomen, en de scheuring door de zonde begint te ervaren, dan komen krachtens de schepping die gewaarwordingen bij hem op; maar het *verschil* tusschen hem en een kind Gods ligt dan hierin:

a. dat het kind Gods ook weet *wie* die God is die in zijn hart komt wonen. en hem daardoor vrede geschonken wordt, terwijl

b. de onbekeerden alleen gevoelen dat de inwoning van een God hen redden zou, terwijl het *feit* voor hen niet bestaat.

In het *Oude Testament* nu heeft de geloovige eene positie ingenomen, die *tusschen die twee in staat*. Hij had niet de kennis en ervaring van een kind Gods onder de nieuwe bedeeling, maar hij was ook geen heiden, want er was voor gezorgd, dat hij in den schaduwdienst gedeeltelijke bevrediging voor zijne zielsnooden vond. Daardoor was het volk Israel juist in staat openbarings orgaan te zijn. Paulus spreekt het uit in Rom. 3 : 2 dat dit het voordeel van den Jood is, „dat hun de woorden Gods zijn toebetrouwd.”

Nu vragen wij: Heeft Israel alzoo het *dogma der Triniteit* beleden?

Ten opzichte dier vraag in hoever de openbaring van het mysterie der Drieëenheid bij Israel plaatsgreep. is drieërlei antwoord gegeven, en wel

1°. door hen die op het standpunt van *Voetius* stonden (speciaal door Petrus van Maastricht),

2°. door hen die op het standpunt van *Coccejus* stonden, en

3°. door hen die staan op het standpunt der *organische Openbaring*.

[Bovendien zouden we nog kunnen spreken van een vierde standpunt, nl. dat van hen die zeggen, dat er onder het Oude Verbond in 't geheel geen sprake is van de Drieëenheid en dat men dus geen recht heeft te vragen in hoever de openbaring van dit mysterie aan Israel ten deel viel. Dit is echter geen standpunt ten opzichte dezer kwestie, en moet dus niet nader bezien.]

Van dat drieërlei standpunt wordt de vraag wel bevestigend, maar toch op onderscheidene wijze beantwoord.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

1. Zij die stonden op *Voetius'* standpunt, zochten aan te toonen, dat de geheele Confessio Belgica in het Oude Verbond eigenlijk zoo beleden werd, dat *alle* dogmata en mysteriën *toen reeds* bekend waren en beleden werden.

Petrus van Mastricht zocht dan ook met grooten ijver aan te toonen welke de inhoud was van de theologieën van *Adam, Noach, Abraham* enz. Vele pagina's bijv. wijdt hij aan de opsomming van de leerstukken die Noach zou hebben beleden, die hij zelfs gaat splitsen in Systematische- en Foederaal-theologie, en die over al de stukken der Dogmatiek zijn uitgebreid. Leest men echter dit alles wat nauwkeurig, dan bespeurt men al spoedig, dat zijne bewijzen op zeer zwakke steunpunten rusten, en niet wel houdbaar zijn. Moet nu om dit alles gelachen worden? Neen, volstrekt niet; integendeel. hooglijk geprezen moet worden wat van Mastricht deed; hij deed daarmee iets voortreffelijks, en dat wel om tweeërlei reden:

a. omdat hij principieel ingaat tegen de verkeerde neiging die ten allen tijde opkwam in het zeggen dat het Evangelie eerst bij *Bethlehem* gekomen is, en dat men geene kennis had van zaligheid en verlossing vóór Christus komst in het vleesch, feitelijk het standpunt van het *Methodisme*.

Die meening kan niet genoeg bestreden, want is zij juist, dan is het geheele geslacht dat vóór de vleeschwording van Christus leefde, reddeloos verloren, en begint de zaligheid pas bij Bethlehem. De Gereformeerde Vaders stelden dan ook beslist tegenover dit gevoelen, dat Christus zijne kerk had van het Paradijs af (zie Catech. Zondag 21), dat ook onder het Oude Verbond geloovigen waren, en dat die geloovigen van het Oude- en de Christenen van het Nieuwe Verbond samen één volk uitmaken.

b. Ook nog om een andere reden heeft het betoog van van Mastricht waarde.

Velen toch gaven wel toe, dat er geloovigen waren onder het Oude Verbond, maar meenden, dat hun geloof toch *onvolkomen* was, dat zij eigenlijk geene vergeving der zonden of hope der onsterfelijkheid hadden, dat zij dachten te niet te gaan bij hun sterven, dus dat feitelijk dit geloof niet hielp; of waar men dan de hope der onsterfelijkheid nog toegaf, zei men dat zij niet door Christus, maar door de *offeranden* zalig werden.

Is deze meening juist, dan kan het geheele Evangelie worden afgeschaft; als de geloovigen onder het Oude Verbond op andere wijze konden zalig worden, is er geen reden meer om menschen te bekeeren, vervalt de Christelijke kerk, en heeft Frederik de Groote gelijk met zijn „Jeder mensch soll nach seiner Façon selig werden.”

Tegen die dwalingen hebben de Voetianen, met name van Mastricht, zich scherp gekant. Zij poneerden: Er is onder Oud en Nieuw Verbond slechts *één*

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Naam gegeven onder den hemel door welken wij moeten zalig worden, en de geloovigen onder de schaduwen hebben dit bekend en genoten.

De fout van van Mastricht was alleen, dat hij dit alles te *intellectueel* opvatte. Hij stelde het zóo voor, dat de geloovigen onder het Oude Verbond niet konden gelooven en zalig worden zoo zij niet de kennis hadden van *alle* dogmata en zoo kwam het bij hem tot die saamrijging van leerstukken die onder het Oude Verbond zouden zijn beleden.

2. Een tweede antwoord op de vraag in hoeverre het mysterie der Drieëenheid bij Israel bekend was, levert *Coccejus*. Hij leert dat God in onderscheiden tijden en perioden onderscheidene bedeelingen gegeven had; in 't Paradijs, aan Noach, Abraham, Mozes enz., en er zoo historische *opeenvolging* van bedeelingen bestond, die telkens in een nieuw Verbond verzegeld waren. Van die verbondenreeks ontving zijne beschouwing den naam van *Foederaaltheologie*. De waarheid wordt hier opgelost in historie; elk van die verbonden draagt een eigen karakter. Wel stemde hij toe, dat in die historische opeenvolging der verbonden langzamerhand de menschen verder kwamen, maar tevens hield hij staande, dat de geloovigen onder het Oude Verbond de beneficia foederis niet genoten, hoewel zij ze kenden, en er in dat alles wel van den Messias sprake was.

De *vergeving der zonden*, zoo zeide hij, smaakten zij *niet*; die kwam alleen door het offer van Christus aan 't kruis; de *ἄφεσις* (Hebr. 9:22) als beneficium foederis kenden zij alleen in naam, niet in werkelijkheid, zij hadden slechts *πίστεως* (Rom. 3:25). God deed alsof Hij hunne zonden niet zag, zij bleven wie zij waren, en ontvingen na Christus' komst eerst bij *nabetaling* wat wij bij vooruitbetaling verkregen hebben.

Noch het standpunt van Voetius, noch dat van Coccejus lijkt ons het ware. Naar onze meening is de goede oplossing voor deze vraag alleen te vinden als wij ons plaatsen op het

3^{de} standpunt, nl. dit, dat de Openbaring onder het Oude Verbond eene *organische* is, d. w. z. eene voortschrijdende, die verband hield met het bewustzijn.

Het bewustzijn van Adam was niet gebrekkig, maar *onontwikkeld*; wanneer men bijv. aan Adam de „Kritik der reinen Vernunft” van Kant had voorgelegd, dan zou hij, ook al ware dit boek in zijne taal overgebracht, geen letter daarvan begrepen hebben. De geheele concatenatio van voorstellingen zooals die in den loop der eeuwen werd aaneengeschakeld, bestond voor Adam nog niet. Datzelfde verschil in ontwikkeling van het bewustzijn bestaat in den loop der eeuwen tusschen geslacht en geslacht, volk en volk, persoon en persoon, ja bij elk mensch in de verschillende perioden van het leven. (Een oud man zal bijv. zeggen: „het begint mij wat te schemeren voor mijn bewustzijn”).

Het bewustzijn is geen constante, maar *wisselende* grootheid, en waar nu

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

het bewustzijn van den mensch in de verschillende stadiën zijner ontwikkeling zoo uiteenloopt, daar spreekt het vanzelf, dat het bewustzijn van zonde, verlossing en mystieke gemeenschap met God niet bij allen altoos denzelfden vorm draagt.

[Wanneer een zendeling op Java aanstonds aan de Javanen den Catechismus zou gaan leeren, zou dit hier den indruk van onverstand geven; de Javaan begrijpt van den Catechismus niets. Wanneer men in een heidenland aanstonds eene kerk ging stichten op den grondslag der 3 formulieren, zou dit dwaas klinken; daarom is de zending dan ook langen tijd vruchteloos gebleven, omdat men het verschil van bewustzijn niet begreep. Evenals Paulus moet men zich schikken naar het bewustzijn der hoorders, den man een man, het kind een kind zijn en afdalen tot hun levenstoan.]

Van dat standpunt af hebben wij het Oude Testament te beoordeelen.

Het bewustzijn van den *Oosterling* is anders dan dat van een *Westerling*; Aristoteles' werken zouden onder de Joden niet geschreven kunnen zijn; bij hen is meer de verbeelding, de fantasie, de mystieke gewaarwording; van dialectisch-discursieve gedachten hebben zij geen begrip.

Wat de brieven van Paulus dan ook zoo moeilijk maakt, is dit, dat daar de mystiek-orientalistische en westersch-dialectische stroomingen in elkaar vloeien.

De openbaring zooals wij die hebben in onze Confessie etc. is de openbaring Gods opgevangen in het prisma van ons Westersch bewustzijn; en die zou dus voor de Joden paedagogisch ongerijmd geweest zijn, zij zouden er niets aan gehad hebben, het zou hun als een steen in de maag hebben gelegen, en *mechanisch* zijn aangehangen.

God gaf hun datgene wat zij in zich konden opnemen, wat correspondeerde met hunne zielsnooden, wat *organisch* verbonden was met hun leven en hun dus nuttig was, evenals het brood door organisch verband met de maag, het lichaam voedt. God begon met aan Israel aanschouwelijk onderwijs te geven, evenals aan een kind dat men prentjes laat zien; en die visionair-symbolische openbaring behoorde *organisch* bij het Oude Testament, gelijk de prentjes bij het kind.

Daar nu echter het bewustzijn van lieverlede voortschreed en rijker werd, kon die Openbaring ook toenemen in inhoud, en zoo krijgen wij een historisch *proces*, de *historia revelationis*, maar met deze bepaling dat de Openbaring in dien staat niet staat beneden die aan het einde van het proces, evenals het gebed van het kind kwalitatief in niets staat beneden dat van den man op jaren. Wanneer een klein kind de handen vouwt en nastamelt zonder te begrijpen wat het zegt, dan is de gewaarwording voor dat kind nog veel rijker dan die van een man, die voor de gemeente werktuigelijk staat te bidden.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Quantitatief schreed de Openbaring voort, maar *qualitatief* is de in elke periode gegeven Openbaring voldoende geweest om hen tot wie zij kwam, tot geloof te brengen.

Dit organisch standpunt dat wij innemen, brengt nu twee elementen van waarheid tot eenheid die liggen in de meeningen van Voetius en Coccejus en wel

1°. Dat er slechts *één weg ter zaligheid is* in Christus (Voetius) en

2°. Dat de Openbaring een *historisch proces* doorliep (Coccejus).

Die eenheid kregen wij niet door bemiddeling, maar door te letten op de waarheid, die zoowel Coccejus als Voetius uit het oog verloor, dat de zielsnooden niet in alle eeuwen en bij alle personen dezelfde vormen hebben, maar dat zij naar de quantiteit uiteenloopen naar gelang van de ontwikkeling van het bewustzijn.

I. Slaan wij nu het *Oude Verbond* op, en zien wij nu na te gaan welke sporen wij daarin van een trinitarisch bestaan van het Goddelijk Wezen vinden, dan nemen wij allereerst

Gen. 19 : 24: וַיְהִי הַמָּטֵר עַל-כָּסֶם וְעַל-עֲמֹדָה גִּפְרִית וְאִשׁ מֵאֵת יְהוָה מִן-הַשָּׁמַיִם. Wij zien, dat in deze plaats gezegd wordt, niet dat de Heere zwavel en vuur uit den hemel regent, maar dat er uitdrukkelijk staat, dat *God* het deed *van uit God* uit den hemel. Om dit nu wel te verstaan, moeten wij er op letten, dat daar bij Sodom God aan Abraham verschenen was; verschenen zijnde gaat God naar die stad en doet vuur en zwavel regenen van God uit den hemel; hier hebben wij dus uitgedrukt een *tweeërlei* actie van God zonder verdere bepaling, die als actie van twee Personen onderscheiden wordt, want:

1°. Die God die op aarde aan Abraham verscheen, is de **מָטֵר**; en

2°. Hij doet het niet uit zichzelf, maar **מִן-הַשָּׁמַיִם מֵאֵת יְהוָה**.

Er is dus zekere *Differenzierung* in het persoonlijk leven Gods; en nu is het opmerkelijk, dat dit feit later in de Heilige Schrift meer dan eenmaal gecommemoreerd wordt, en op meer dan eene van die plaatsen diezelfde Differenzierung van den God die het doet en van den God, van wien uit Hij het doet, weer wordt uitgesproken. Zoo lezen wij bijv. in

Jerem. 50 : 40: בְּמַהֲפַכַת אֱלֹהִים אֶת-כָּסֶם וְאֶת-עֲמֹדָה וְאֶת-שִׁכְנֵיהָ נֹאֵם-יְהוָה לֹא-יֵשֵׁב. Ook daar dus weer hetzelfde verschil. Weer is er sprake van Sodom en Gomorra. God zelf spreekt. Er staat niet **בְּמַהֲפַכַתִּי**, maar *Jehova* die spreekt, zegt, dat *God* Sodom en Gomorra omkeerde, evenals in *Gen. 19 : 24*.

Jes. 13 : 19 zegt ons: וְהָיְתָה כָּכָל צְבִי מַמְלָכוֹת הַפָּאָרָה גֵּאוֹן בְּשָׂדִים בְּמַהֲפַכַת אֱלֹהִים

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

אֶת־עֲמֹרָה. Hier spreekt niet de Profeet, anders zou het natuurlijk zijn, maar *God zelf* zegt (cf. vs. 17) dat Babel evenzoo verwoest zal worden, als toen *God* Sodom en Gomorra omkeerde.

Evenzoo in *Amos 4: 11*, waar wij lezen: הִפַּכְתִּי בָכֶם כְּמִהַפֵּכַת אֱלֹהִים אֶת־כֹּסֶם. (וְאֶת־עֲמֹרָה וְתַחֲיוּ כְּאֹד מִצֵּל מִשְׁרָפָה וְלֹא־שִׁבְתֶּם עָרֵי נְאֻמ־יְהוָה). Hier zegt dus weer de Heere niet *Ik*, maar *God*. Die wijze van uitdrukking, dat een God van God onderscheiden wordt, komt ook op andere plaatsen in het Oude Testament voor, zelfs nog krasser en meer in het oog loopend. Zie bijv.

Hos. 1: 7: וְהִשְׁעֵתִּים כִּיהוָה אֱלֹהֵיהֶם וְלֹא אוֹשִׁיעֵם בְּקִשָּׁת.

וּבִהְרֹכ וּבְמִלְחָמָה בְּסוֹסִים וּבְכַרְיִים. Hier hebben we een der oudste Profeten, en dus een standpunt der Openbaring uit de oudere periode. Zoo kras mogelijk staat hier: „*Ik de Heere zal hen redden door Jehova hunnen God*”. Sterker uitdrukking is niet mogelijk om te vermelden, dat er eene Differenzirung tusschen de eene en de andere vermelding van Jehova bestaat. Vergelijken wij verder daarmede wat we lezen in

Psaln 45: 8: אֶהְיֶה צֶדֶק וְתִשְׁנָא רִשְׁעֵי עַל־בֵּן מִשְׁחָךְ אֱלֹהִים אֱלֹהֶיךָ שָׁמֶן שִׁטְוֹן מִהַבְרֶךְ.

dan zien wij ook hierin weer de אֱלֹהִים van den אֱלֹהֶיךָ onderscheiden. Op ongezochte wijze is hier in een verhaal waar geene Openbaring wordt gedaan, eene zekere Differenzirung in het Goddelijk handelen.

Nu moet echter de kracht van zulk beroep op Schriftuurplaatsen wel worden verstaan. Men mag niet zeggen: „Ik beroep mij op die plaatsen, want daarin wordt eene Differenzirung in God geopenbaard.” Dat is veel te zwak gesteld. Zeg ik tegen een kind: „God zal u door God redden”, dan lijkt dit wartaal; deze mededeelingen onderstellen, dat zij die ze lezen, reeds zekere Differenzirung in God *kenden*. 't Wordt niet als een nieuw mysterie data opera gemanifesteerd, maar 't is gewone verklaring; en om die spreekwijze te verstaan, moeten wij dus teruggaan op den kring waarin zoo gesproken werd.

Staat het dus vast, dat bij Israel tot de toenmalige religie reeds zekere Differenzirung in het Goddelijk Wezen behoorde, dan heeft men na te gaan, of hiervan bij de רִלְדוֹת, in het boek *Genesis* ook reeds aanwijzingen te vinden zijn. Dat verhaal van de Toledoth in *Genesis* geeft ons de uitgangspunten aan voor ons geloof en onze beschouwing.

De *kerkraders* nu hebben ons daarvan reeds het een en ander meegedeeld, ja, in hun strijd met de Arianen maakten zij zelfs veel „Spielereien”. Zij zeiden bijv.:

1°. „De belijdenis van de Heilige Drieëenheid komt reeds in *Genesis 1 twee-*

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

maal voor", en dit trachtten zij te bewijzen uit de *letters* van enkele woorden uit Genesis 1 : 1.

De drie eerste letters van het woord בְּרֵאשִׁית, beschouwden zij dan als de aanvangsletters van de woorden בֵּן, רִיחַ en אֶבֶן; terwijl zij hetzelfde nog eens toepasten op het volgende woord בְּרָא; de *eenheid* ligt dan volgens hen daarin, dat, waar אֱלֹהִים in het meervoud staat, het woord בְּרָא in het enkelvoud voorkomt.

Vraagt men nu: „Is dat alles geen onzin?" dan is ons antwoord: Neen, dat behoeft niet gezegd te worden; het 1^{ste} vers van Genesis 1 kan dit hebben ingehouden, het gebruik maken van den woordvorm om iets uit te drukken is zeer gewoon in de Oostersche wereld, men speelt daar vaak met letters; zie bijv. de zoogenaamde Alphabetische Psalmen, zooals 25, 111, 119 enz.; let op het woordenspel bij Jesaja (cap. 28 : 10) in het לָקוּ קוֹ לָקוּ קוֹ לָצוּ צוֹ לָצוּ צוֹ, en op de alliteratie in het יִשְׁפַךְ דָּם הָאָדָם בָּאָדָם דָּמוֹ יִשְׁפַךְ van Gen. 9 : 6 en andere plaatsen; de *mogelijkheid* zou dus kunnen bestaan dat ook hier in Gen. 1 : 1 de intentie is om de Drieëenheid uit te drukken, maar *bewijzen* dat het werkelijk zoo is, kan men *niet*, en derhalve kan ook uit die woorden geene conclusie gemaakt worden.

2^o. Ditzelfde geldt ook van wat zij zeiden over het woord בְּרֵאשִׁית zelf. Velen onder de kerkvaders zeiden: „Wij hebben hier te doen met een *quiproquo*, het moet vertaald worden door „in den beginne", maar beteekent eigenlijk „door Christus".

Zij beriepen zich voor hunne meening op *Apoc. 3 : 14* waar Christus wordt genoemd de ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ, en redeneerden nu aldus: „is de naam van Christus de ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ, dan hebben wij ook in *Joh 1 : 1* dat ἀρχὴ te verstaan van Christus, en, daar Johannes aanspielt op het בְּרֵאשִׁית van Gen. 1, hebben we dat laatste in mystieken zin van Christus te verstaan". Ook in het ontbreken van het artikel zoowel in *Joh. 1* als in *Gen. 1* meenden zij steun te vinden voor hunne opvatting.

Deze poging door de kerkvaders in het werk gesteld, hangt nauw samen met hun zin om ook *mystieke exegese* te leveren, eene methode, die betrekkelijk recht heeft, maar die, gelijk zij toegepast werd, ook hier moest leiden tot de slotsom: „Het is mogelijk, maar op u als affirmans incumbit probatio, en daar ge het niet kunt bewijzen, geeft het ons niets."

3^o. Ook de meening der kerkvaders, dat in het *meervoud* אֱלֹהִים bij het *enkelvoud* בְּרָא de *meerderheid der personen* zou liggen, is eene bewering die geen steek houdt. Immers is het in 't Hebreeuwsch evenals in alle Oostersche talen

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

een gewoon verschijnsel, dat men eene zaak of een persoon met het nomen in het meervoud uitdrukt, en construeert met een verbum in 't enkelvoud, wanneer men zekere hoogheid wil uitdrukken.

't Is een gewoon verschijnsel dat er in het Oude Testament gesproken wordt van אֱלֹהִים, אֲדָנִים en קִרְשִׁים om hetzelfde Wezen uit te drukken, ja zelfs, als we *Job 40:10* opslaan, dan zien we, dat daar hetzelfde ook gebeurt bij een *beest*; daar toch is sprake van בְּרֵמֶת (het nijlpaard) plur. van בְּרֵמָה evenals אֱלֹהִים plur. is van אֱלֹה, terwijl de constructie verder in het *enkelvoud* staat. Waar nu van een *beest* het meervoud wordt gebruikt, daar mist men elk recht om uit die constructie te concludeeren tot de meerderheid van personen in één wezen.

Bij het gebruiken van het woord אֱלֹהִים voor de *rechters* die God stelde om in Zijnen Naam recht te spreken, doen zich groote moeilijkheden op.

De vraag zou kunnen gesteld worden: Moet men dat אֱלֹהִים vertalen door „*God*”, of „*goden*”; en aan de beantwoording dier vraag staan groote moeilijkheden in den weg. Op dat woord kunnen wij ons dus voor deze kwestie niet beroepen. Wel kan verwezen naar אֲדָנִים. Zien we toch *Gen. 40:1* in, dan zien we, dat in dien tekst, waar sprake is van Farao, gebruikt wordt het woord אֲדָנִיָּהם, dus in plurali, van den vorst gebruikt om de grootheid zijner macht uit te drukken. Nog sterker komt dit uit bij *Malachi cap. 1:6* waar God zegt אִם אֲדָוִנִים אֲנִי. Duidelijk blijkt hier, dat men alle recht mist om het meervoudig begrip te stellen in den persoon, omdat er in de protasis aan voorafgaat אֲדָוִי וְעַכְרָא ook in het meervoud.

Waar dus van den heer van den gewonen slaaf sprake is als van אֲדָנִים, daar blijkt het duidelijk dat אֲדָנִים een pluraalvorm is, die een *enkelvoudig* begrip te kennen geeft.

Al dergelijke afleidingen zooals die der kerkvaders, moeten verworpen; wij moeten niet medegaan met den mystischen zin der kerkvaders en der Roomsche theologen, die aan deze dingen ook nog hechten. Doen we dat, dan maken we ons toch schuldig aan „*Spielerei*”.

Om nu dieper op deze zaak in te gaan, moeten wij spreken over *Gen. 1:26 en 27*.

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כְּדְמוּתֵנוּ וְיִרְדּוּ בְּרִגְתַּי הֵם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבְבְהֵמָה וּבְכָל־הָאָרֶץ וּבְכָל־הָרֶמֶשׂ הָרֹמֵשׂ עַל־הָאָרֶץ: וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם בְּצַלְמוֹ בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Deze plaats wordt ook aangehaald in *Art. 9 der Confessio Belgica* waar het heet: „Daaruit blijkt, dat er meer dan één Persoon in de Godheid is, als Hij zegt: Laat *ons* menschen maken naar *ons* beeld, en wijst daarna de eenigheid aan, als Hij zegt: *God schiep*”. Uit het feit, dat de Belijdenis zich op die plaats beroept, volgt uit den aard der zaak niet dat het beroep juist is, altijd moet het wetenschappelijk oordeel vrij blijven om te beoordeelen of die exegese goed gevoerd is. De Confessie zal echter blijken het juiste gevoelen te hebben, daarom moeten wij dezen tekst nader inzien.

Nu heeft het reeds van oudsher, tot zelfs bij de Rabbinisten de opmerksaamheid getrokken, dat er eerst staat **נְעִיָּה**, dan **כְּצִלְמֵנוּ** en **כְּדְמוּתֵנוּ** alles in het meervoud en dat dan daarop volgt **וַיִּכְרָא** in 't enkelvoud, **אֱלֹהִים** in 't meervoud, **כְּצִלְמוֹ** in 't enkelvoud, **כְּצִלְמֵם** in 't meervoud, en dan weer **כָּרָא** in 't enkelvoud.

Daaruit is wel eens te spoedig geconcludeerd, dat ons hier de Drieëenheid is geopenbaard; te spoedig zeggen wij, want men mag toch de Heilige Schrift niet gebruiken als een lexicon, waarin men plaatsen naslaat om die als bewijsgronden aan te voeren. Het blijkt dan ook, dat hier van de ternaar geen sprake is, maar alleen van eene *pluraliteit*, en ook al wil men uitgaan van de veronderstelling dat de menschen in dien tijd die woorden begrepen, toch is er alleen sprake van pluraliteit.

De vraag is: „*Heeft men het recht om op den pluralis נְעִיָּה den nadruk te leggen?*” en de beantwoording dier vraag spreekt zich uit in drieërlei meening:

1°. van hen die zeiden: **נְעִיָּה** is een pluralis die tot subiect heeft *God en de engelen*.

2°. van hen die beweren dat men hier zou te doen hebben met een pluralis waarvan het subiect is God alleen, zich uitdrukkende in een *pluralis maiestatis*, dus een subiectum maiestaticum; en

3°. de meening waarbij ook de Confessie zich aansluit, dat hier een pluralis is, waarvan het subiect is God, maar als een *subiectum pluraliter enunciatum*, als een God, die zich in meerderheid van personen uitspreekt.

Nu willen wij nagaan, waarom alleen het laatste gevoelen kan verdedigd, en de aanhaling in de Confessie dus gewettigd is.

1. Het eerste gevoelen, dat het subiect zou zijn *Deus cum angelis*, is op zichzelf wel te verdedigen. In *Job 1* toch zien wij de engelen verschijnen in den Raad Gods, en daar, in dien Raad der **כְּנֵי אֱלֹהִים** bespreekt God wat Hij doen zal, zoodat Satan zelfs verschijnt en mede beraadslaagt, en daarmede

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

zou dan overeenkomen dat hier bij het נִעְטָה ook met de engelen werd geraadpleegd.

Waar nu die gedachte bij het נִעְטָה wellicht niet ongerijmd klinkt, wordt die echter ten eenenmale uitgesloten bij het בְּצַלְמֵנוּ en בְּדַמֵּינוּ, want indien daar dat נִ sloeg op God en de engelen, dan zou de mensch geschapen zijn ook naar het beeld der engelen, en die gedachte is aan de Heilige Schrift ten eenenmale vreemd.

Bovendien, gesteld eens dat men de redeneering zou willen opzetten, die wij weerspreken, maar die toch zoo vaak wordt gehouden: „de engelen zijn ook naar het beeld Gods geschapen, en waar nu God zegt: laat ons menschen maken, daar kan het ook op de engelen slaan, omdat die toch naar Gods beeld geschapen zijn,” dan moet die redeneering vallen door vers 27, waar, indien bedoeld was de Schepping naar het beeld Gods en der engelen, zou moeten staan בְּצַלְמֵם en בְּדַמֵּם, en niet zooals nu בְּצַלְמֵנוּ en בְּדַמֵּינוּ, terwijl die gedachte geheel wordt uitgesloten door de beteekenis van נִעְטָה, wat beteekent „laat ons scheppen”.

Nemen we nu als subiect God en de engelen, dan zijn de engelen ook scheppers, en God dus niet de eenige creator. Die voorstelling is dan ook exegetisch onhoudbaar.

[Vele godgeleerden van naam, o. a. à Marek en Brakel leerden, dat ook de engelen naar het beeld Gods geschapen zijn. Wij verwerpen dit gevoelen, mede op grond van Psalm 8, waar duidelijk de meerderheid van den mensch boven den engel uitkomt.]

2. De tweede voorstelling, die van een pluralis waarbij een *subiectum maiestaticum* bedoeld zou zijn, vond veel meer verdedigers. Men zeide: „wij hebben te doen met een pluralis maiestatis zooals men thans in de wetten vindt, en waar dit in de wetten wordt gebruikt, daar kan God à plus forte raison in plurali maiestatis spreken.”

Dit zij toegegeven, maar, dan moet ook uit de Heilige Schrift worden aangetoond dat God werkelijk zoo spreekt; daarom gingen de voorstanders dezer meening ijverig zoeken, en kwamen voor den dag met een paar plaatsen, waar, naar zij meenden, een pluralis maiestatis gevonden werd, nl.

a. 2 Sam. 16: 20 waar Absalom zegt tot Achitofel: „Geeft onder ulieden raad, wat zullen wij doen?” Zien we die plaats in, dan springt dadelijk in het oog, hoe onhoudbaar een beroep op dezen tekst is, want Absalom maakt hier zelf melding van de andere subiecten; hij roept de ministers samen en zegt: „laat ons zien wat ons te doen staat”; het meervoud ziet dus op Absalom en zijnen raad. Had hij een pluralis maiestatis gebruikt, dan zou hij dien in zijn

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

verder spreken niet achterwege hebben gelaten, terwijl hij nu overigens in het enkelvoud spreekt.

b. Ook beriep men zich op *Cant. 1 : 4* waar staat: „Trek mij, *wij* zullen U naloopen.”

Was de aanhaling der vorige Schriftuurplaats dom te noemen, het beroep op *dezen* tekst is bepaald belachelijk. Zij die hier spreekt, is de Sulamith, een landmeisje, dat vergezeld van hare maagden, hare liefde tot haren Bruidegom verklaart. Het meervoud is dus vanzelf duidelijk, maar hoe belachelijk is het nu dat die uitleggers den pluralis maiestatis willen toepassen op een eenvoudig landmeisje, en dat nog wel op haar terwijl zij handelt van haren minnaar; dan kan er toch wel allerminst van zulk een pluralis sprake zijn.

[In een staatsstuk van keizer Wilhelm lezen wij in het begin: „Wir Wilhelm”, maar is de Deutsche keizer op een feestmaal, dan zal hij niet spreken van „wir”, maar van „ich”. Een prins die eene prinses ten huwelijk vraagt] schrijft bij zijn aanzoek niet „wij”, wat aan bigamie zou doen denken, maar „ik”.

Het onhoudbare van deze pogingen dan ook inziende, verliet men het Oude Testament, om over te gaan op het *Nieuwe*; ook daar vond men eene plaats in

c. *Joh. 3 : 11 en 12* waaruit het gebruik van den pluralis maiestatis zou blijken. Zien we dien tekst in, dan bemerken wij, dat hij begint met een singularis λέγω, en onmiddellijk na vers 11 komt dat enkelvoud weer terug in εἶπον, later in εἶπω; de Heere Jezus spreekt alzoo van Zichzelven in het enkelvoud, ook waar Hij zegt: ἐγὼν ἐγώ, eene plechtige betuiging, waar wij in d eerste plaats een pluralis maiestatis zouden verwachten.

Nu volgt het *meervoud*. ὁ οἶδαμεν λαλοῦμεν, en vraagt men naar de reden hiervan, dan is de oplossing niet moeilijk. De Heere Jezus toch stelt Nicodemus als Jood niet tegenover Zichzelven alleen, maar tegenover Zichzelven in verband met de *profeten* die voorafgingen, bepaaldelijk met Johannes den Dooper. Nicodemus droeg als Jood kennis van het getuigenis van Johannes dat voorafging, hij wist dat dit weer steunde op het getuigenis der profeten. en zijne fout was, gelijk de Heere Jezus hem verwijt, dat hij, die dit alles moest kennen als leeraar, niet de vervulling daarvan in Jezus had gevonden, en niet had opgemerkt wat door de profeten was geopenbaard.

Bovendien is het ongerijmd dat de Heere Jezus, nu in 't verborgen met Nicodemus sprekende, een pluralis maiestatis zou gebruiken, terwijl Hij in al Zijne redenen die wij over hebben, in al Zijne verklaringen in plechtige oogenblikken gedaan, in Zijne bergrede, waar Hij de wet van Zijn koninkrijk geeft, altijd in 't *enkelvoud* spreekt, ja, waar Hij zelfs 10 à 20 pronomina en werkwoorden bezigt tegenover Nicodemus, in het enkelvoud.

Wij hebben dus de onhoudbaarheid aangetoond van het gevoelen der sub 1

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

en 2 genoemden; thans moeten wij overgaan om aan te toonen dat alleen het gevoelen van de *Confessie in art. 9* houdbaar en gewettigd is.

3. Bij de verdediging van het standpunt der Confessie, dat ook door ons wordt ingenomen, moeten wij ons allereerst rekenschap geven van den eigenlijken toestand van den pluralis maiestatis.

Nooit is de industria daarover gehandeld; wij moeten ons dus behelpen met de gegevens die ons ten dienste staan. Wat er van te zeggen valt is dit: dat hij afkomstig is van uitgevaardigde wetten, en wel van de decreten der *Romeinsche keizers*; in de Instituten bijv. spreekt de keizer van zichzelf in het meervoud.

Men vermoedt, hoewel niet met zekerheid, dat het meervoud bij de keizers daarin zijn oorsprong had, dat men onder de republiek gewoon was aan een meervoudsvorm in de wetgeving, omdat daar het subiect was: „*Senatus populusque Romanus*”, en men dus aan dien vorm gewoon was, of ook, dat de Romeinsche keizers den meervoudsvorm gebruikten omdat zij eene *pluraliteit van ambten* bekleedden; de keizer toch liet zich benoemen tot consul, praetor, tribunus plebis enz., en vereenigde alle ambten in zich; daarom zou hij dan ook gesproken hebben van „*nos*” in de officieele staatsstukken.

Hebben we hier dus naar alle waarschijnlijkheid met een pluralis maiestatis te doen, over het geheele terrein der Heilige Schrift is die vorm volkomen *onbekend*.

Overal waar wetten gegeven worden in de Heilige Schrift of staatsstukken medegedeeld, hetzij God als wetgever optreedt, of de koningen van Israel en Babel sprekende worden ingevoerd, vinden we steeds het *enkelvoud*. Wanneer de Heilige Schrift den pluralis maiestatis kende, dan gevoelt men dat die, eer hij aan menschen toekwam, zou toekomen aan God den Heere, dat hij dus allereerst daar zou moeten voorkomen, waar Hij als gebieder optreedt en wetten geeft.

Wat zien wij nu in de wet aan *Israel* gegeven?

a. In *Ex. 19:3* begint de nationale wetgeving aan Israel, en die geheele wetgeving is in het *enkelvoud*; overal „*Ik*” en niet „*Wij*”.

Zegt men nu: ja, maar, dat geldt niet voor alle wetten, dan antwoorden wij: maar dan zou het toch wel moeten gelden voor de wetgeving op Horeb, waar de heerlijkste Majesteit Gods verscheen. Ja, sterker nog, in *Ex. 3:14* zien wij, dat, waar aan Mozes in het braambosch de Openbaring van het Wezen Gods wordt gegeven, het niet heet: „*Wij zullen zijn*”, maar „*Ik zal zijn die Ik zijn zal*”.

Let men voorts op de *Bergrede* waar de Heere Jezus de wet voor Zijn koninkrijk geeft, op de verordeningen die de Apostelen, met gezag bekleed, uitvaardigden voor de gemeenten; op hetgeen Mozes in des Heeren Naam

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

bepaalde voor het volk van Israel, overal vindt men het enkelvoud; en waar nu ieder toestemt, dat de pluralis in de eerste plaats aan het hoofd der *wetten* moet staan, daar volgt uit het feit, dat hij aan 't hoofd van de wetten in de Heilige Schrift niet voorkomt, het bewijs dat het gebruik van een pluralis maiestatis in de Heilige Schrift ongerijmd is.

b. Want zien wij ten overvloede wat ons van de wetten der *vorsten* in de Heilige Schrift vermeld staat, dan zien wij dat in hunne decreten evenmin een meervoudsvorm wordt gevonden.

In *Dan. 4 : 34* is een gedeelte van wat Nebukadnezar als decreet uitvaardigde; ook daar vinden wij alleen „ik”.

Ook in *Dan. 6 : 27* vinden wij in een decreet van Darius nergens den meervoudsvorm, en in

2 Chron. 36 : 23, waar eene officieele verklaring van Cyrus gevonden wordt, lezen wij slechts van „mij”.

In *Ezra 7 : 11—13* vinden wij een staatsstuk door den koning in zijn majesteit gegeven, want hij betitelt zich met den naam „Koning der koningen”, en nu lezen wij in het 13^{de} vers niet van „ons”, maar van „mij”.

[Intusschen verdient het nog de aandacht, dat in vers 24, nadat het geheele stuk in het enkelvoud liep, gelezen wordt „wij”; men ziet dus dat daar een pluralis voorkomt, maar tevens dat die niet de regel is, maar enkel bij eene bepaling voorkomt die betrekking heeft op de Priesters en de Nethinim. Dit toont dus alleen aan, dat Arthasasta die verordening gaf in overleg met den Hoogepriester die daarover te zeggen had. Het geheele stuk heeft dus geen enkel bewijs voor een pluralis maiestatis.]

Ook in *Gen. 41 : 15* zien we dat Farao van zichzelf spreekt met „ik”.

Die ontstentenis van den pluralis maiestatis niet alleen bij Gods wetten, maar ook bij die van Oostersche vorsten, is te merkwaardiger, omdat in 't Hebreuwsch meer aanleiding was om zulk een pluralis te gebruiken, en men inderdaad in het Oosten gewoon was zulk een pluralis te gebruiken om de majesteit uit te drukken, gelijk reeds blijkt uit het vroeger aangehaald voorbeeld van de **הַמְּמוּת**.

Wij kunnen dan ook nog een paar dergelijke voorbeelden aanhalen waarin de meervoudsvorm uitkomt, bijv. in *Spr. 1 : 20*: **הַמְּמוּת בְּהוֹיֵן הָרָנָה בְּרַחֲבוֹת הָהָן**; zien wij, dat **הַמְּמוּת** in 't meervoud staat, en daarbij het werkwoord in 't enkelvoud.

Dat meervoud wordt hier gebruikt om die **הַמְּמוּת** in hare heerlijkheid te doen uitkomen, als de concentratie, de bron van alle wijsheid, evenals ook het woord **מַיִם** een pluraalvorm is, om de meervoudige samenstelling der wateren

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

uit te drukken. Evenzoo vinden wij nog een merkwaardig voorbeeld in *Jes. 54 : 5*:

כִּי כַעֲלִיךָ עִשְׂיָךְ יִהְיֶה צְבָאוֹת שְׁמוֹ וְגִאֲלֶךָ קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל אֱלֹהֵי בְלִהְיָרִין יִקְרָא

כַּעֲלִיךָ is 't part. praes. van כָּעַל „heer zijn”; wat de vorm aangaat is het meervoud zooals blijkt uit de י; ook עִשְׂיָךְ is weer meervoud; dan volgt גִּאֲלֶךָ in 't enkelvoud, hetgeen voor ons taalgevoel alles even vreemd is. Met die woorden כַּעֲלִיךָ en עִשְׂיָךְ is 't weer eveneens gelegen als met בְּהִמּוֹת, en dat meervoud drukt hier de majesteit uit van Hem die schiep en beheert, toont aan dat Zijne werking absoluut is en dat er niets in den mensch is wat niet door God gemaakt is en beheerd wordt.

Zoo ook *Pred. 12 : 1*: וְזָכַר אֶת־בּוֹרְאֵיךָ כִּימֵי בְּהוֹרֶתֶיךָ. Daar vinden wij weer het meervoud בּוֹרְאֵיךָ zooals blijkt uit de י (uw scheppers zijn Jehova) en dat wel in een anders zoo gewonen volzin; hetzelfde dus als boven bij *Jesaia 54 : 5*.

In *Jos. 24 : 19* zegt Josua tot het volk: „Gij zult den Heere niet kunnen dienen, want Hij is een heilig God”, en die woorden „Hij is heilig” drukt hij uit קְדוֹשִׁים הוּא en niet קְדוֹשִׁים הָיָה; gelijk alles aantoon, moet dus קְדוֹשִׁים in 't enkelvoud genomen worden, alhoewel het meervoud is in den vorm.

[De plaats wordt gebruikt door de voorstanders van de meening dat in Israel oorspronkelijk het Polytheïsme in zwang geweest is, eene meening die wij op grond der Openbaring ten eenenmale verwerpen, en waarover we dus niet verder uitweiden.]

Als wij dus van den pluralis maiestatis spreken, dan ziet de pluralis maiestatis niet daarop, of het nomen in 't meervoud staat, maar of een nomen dat *enkelvoudige beteekenis* heeft, *meervoudig* geconstrueerd wordt; wij moeten dus vragen of de *pronomina*, *adiectiva* en *verba* in 't *meervoud* staan.

In onze wetten zijn de *nomina* in 't enkelvoud, bijv. „Wij Koningin der Nederlanden” en niet: „ik Koninginnen”, en dus blijkt ons dat voor den pluralis maiestatis eisch is:

a. het nomen in het enkelvoud, maar

b. *pronomina*, *adiectiva* en *verbum* in het meervoud.

Zoo zien wij het ook in 't Engelsch: „you” is meervoud; daarbij komt het *verbum* in 't meervoud: „you were”; en dan staat het nomen in 't enkelvoud, bijv. „you were a good friend”, en niet „good friends”.

Vergelijken we nu hiermede het Hebreuwsch, dan zien wij daar juist het omgekeerde.

Daar vinden wij steeds het nomen in 't meervoud, en de *pronomina* en *verba* in 't enkelvoud. Passen we deze gegevens nu toe op den zooeven genoemden

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

tekst Gen. 1:26—27, dan zien wij juist datgene wat overeenkomt met de geheele teneur van de Heilige Schrift, nl.

a. 't *nomen* telkens in 't *meervoud* (אֱלֹהִים) en

b. 't *verbum* steeds in 't *enkelvoud* (וַיֹּאמֶר en וַיִּבְרָא).

Er is dus in de Heilige Schrift geen sprake van een pluralis maiestatis.

Wanneer er nu toch in datzelfde verband in Gen. 1 een meervoud van een verbum voorkomt, zooals נִעֲשֶׂה, dan blijkt dat dit *geen* pluralis maiestatis is, en dat de kerk volkomen gelijk heeft, als zij in hare Confessie de conclusie trekt uit dezen tekst, dat hier van het Eeuwige Wezen gesproken wordt met eene plurale Differenzirung.

Dit alles krijgt nog te meer zekerheid als wij hierbij vergelijken wat wij lezen in Gen. 3:22: וַיֹּאמֶר יְהוָה אֱלֹהִים הֵן הָאָדָם הָיָה בְּאֶחָד מִיָּמָיו לְעֵצַת טוֹב וְרָע: וְעַתָּה פְּרוּיָשָׁלָה יָדוֹ וְלָקָה גַּם מֵעֵץ הַחַיִּים וְאָכַל וְהָיָה לְעֹלָם:

[Het is niet overbodig er hier op te wijzen, dat juist in die eerste hoofdstukken van Genesis alle grondbegrippen en grondvoorstellingen voorkomen, die wij voor onze levens- en wereldbeschouwing noodig hebben. In Genesis 1—12 staan alle uitgangspunten aangegeven voor onze geheele beschouwing der natuur, der volkeren, der verhoudingen onder de menschen en voor alle relatien waarvan wij ons eene voorstelling te maken hebben.

Het is dus zeer noodzakelijk die capita bijv. op de Catechisatie goed te behandelen, en er langen tijd mede bezig te zijn. Iemand die deze 12 hoofdstukken in een half jaar tijds afhandelt, kan zeggen dat hij hard gewerkt heeft.

Verzuimt men hieraan de vereischte aandacht te wijden, dan kan men niet verstaan hoe hier de fundamenteen van alles liggen, en de palen waarop het gebouw moet rusten.

De richting van de mannen der Bijbeleritiek die Genesis achter de Profeten wil brengen, weerlegt zichzelf dan ook volkomen daardoor, dat zij in haar pogen het gebouw met de palen naar boven zet.

Zeer opmerkelijk is het dus ook, dat hier in de eerste 3 capita de gedachte van eene plurale Differenzirung in het Eeuwige Wezen voorkomt.]

Deze plaats is eene der gewichtigste uit het geheele boek Genesis.

Ons bestek laat geene uitvoerige exegese toe, maar toch moeten wij met opmerkzaamheid nagaan wat hier staat als er sprake is dat de mensch zou worden בְּאֶחָד מִיָּמָיו, hetgeen, blijkens wat we hier boven gezegd hebben, met den pluralis maiestatis onvereenigbaar is.

Men kan nu begrijpen hoe die uitdrukking, in verband met het נִעֲשֶׂה van Genesis 1 de zaak tot zekerheid brengt. Geen koning toch kan spreken van

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

„onzer een”, en waar er hier nu toch van gesproken wordt, volgt daaruit aanstonds dat *een begrip van Differenzierung reeds in de oudste tijden door God geleerd is, niet bij wijze van Dogmatiek, maar zuiver paedagogisch*, in de gewone openbaring, evenals eene moeder, die haar kind niet iets van buiten laat leeren omtrent zichzelf, maar het psychologisch in de juiste begrippen opvoedt.

In *Jes. 6 : 8* hebben wij ook datzelfde verschijnsel. וְאָשַׁמַע אֶת־קוֹל אֲדֹנָי אִמֶּר אֶת־מִי אֲשִׁלָּה וּמִי יִלְךְ־לִנִּי וְאִמֶּר הִנְנִי שְׁלָחְנִי:

Hier springt het in 't oog dat er eerst staat אֲשִׁלָּה in 't *enkelvoud*, daarna לִנִּי in 't *meervoud*, en daarna in vers 9 weer in 't *enkelvoud* וְאִמֶּר. Dat daarin eene *Differenzierung in het Goddelijk Wezen* ligt, leert ons de Heilige Geest zelf op twee plaatsen in het Nieuwe Testament.

1°. in *Joh. 12 : 41* waar na herhaling dezer woorden in vers 38—40. met toepassing op Christus gezegd wordt: Ταῦτα εἶπεν Ἡσαΐας ὅτι εἶδεν τὴν δόξαν αὐτοῦ, καὶ ἐλάλησεν περὶ αὐτοῦ.

Alzoo blijkt hieruit, dat het Evangelie van Johannes verklaart, dat deze woorden gesproken zijn van Christus, en zoo de *Differenzierung in het Goddelijk Wezen* reeds in Genesis wordt aangewezen.

2°. Ook in *Acta 28 : 25 en vv.* worden wij op deze woorden gewezen; en daar worden zij rechtstreeks toegepast op het verwerpen van Christus.

Nog éene plaats moeten wij aanhalen alvorens hiervan af te stappen, en wel *Gen. 11 : 7*: הָכָה נִרְדָּה וְנִבְלָה שָׁם טָפְתָם אֲשֶׁר לֹא יִשְׁמְעוּ אִישׁ טָפַת רְעֵהוּ. In vers 6 staat het *enkelvoud*, nu volgt er het *meervoud* נִרְדָּה וְנִבְלָה, en dan weer het *enkelvoud* וַיִּפֹּן en כָּלָל in de volgende verzen; dus vindt ook hier weer een dooreenmengen plaats van enkelvoud en meervoud.

Op dit verschil moet nauwkeurig gelet worden, omdat wij hier, evenals in *Gen. 1 : 26* weer hebben:

het *beraad* in het *meervoud* en

de *actie*, de uitvoering van het besluit in het *enkelvoud*.

Dat verschil is niet toevallig; wie toch de constructie van de Gereformeerde Belijdenis kent, weet daaruit dat:

1°. alle opera *ad extra* aan alle drie Personen gemeen zijn, en daarbij dus het *enkelvoud* moet gebruikt, terwyl:

2°. alle opera *ad intra* het *meervoud* eischen omdat daarbij het verschil der Personen uitkomt. Zoo ook hier; zoolang het een opus *ad intra* is, staat het meervoud; zoodra het een opus *exeuns* is, komt het enkelvoud.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

(Zie over de opera ad intra en ad extra Loc. de Great. pag. 3—5 en het werk van den Heiligen Geest, Dl. I pagg. 13—19).

In al die plaatsen die wij hebben ingezien, zagen wij dus gedurig datzelfde verschijnsel van zekere pluraliteit, zonder dat echter die pluraliteit nader bepaald wordt of iets te bespeuren is van een ternaar.

Den *ternaar* vinden wij eerst in *Gen. 18:1 en rr.* Wij zijn hier in de geschiedenis van Abraham, d. w. z. de geschiedenis van de Schepping en die der 2^{de} verordening over deze wereld onder het Noachietisch verbond is afge-loopen; nu zijn wij dus op het terrein der bijzondere genade. Hier liggen de Toledooth van de bijzondere Openbaring, waardoor de Heere het optreden van Zijn volk Israel voorbereidt, en nu hebben wij op dit terrein ook weer eene Openbaring, die op zekere pluriformiteit wijst, maar nu komt de ternaar er in, want in vers 3 spreekt Abraham van בְּעֵינַי; hij spreekt dus de drie man-nen in 't *enkelvoud* aan.

[Een enkel woord ter toelichting dezer geschiedenis is niet overbodig. Hoe hebben we dit alles te verstaan? Er staat toch, dat er drie mannen waren, en uit de wijze waarop Abraham hen ontvangt, krijgt men den indruk dat het menschen waren; hij is jegens hen gastvrij, en beveelt voor hen een kalf te slachten opdat zij zouden eten. Hoe hebben we ons dat alles nu voor te stellen, want dat wij met eene zaak extra ordinem rerum te doen hebben, is duidelijk.

God heeft op deze wereld Zijne menschen, en wil aan hen Zijne Openbaring geven, en nu doet God dit aan één bepaalden man, dien Hij daartoe uitver-koor, aan Abraham, opdat door hem die Openbaring weer aan het menschelijk geslacht zou komen.

Maar nu moet men zich de vraag stellen: „op wat wijze kan God zich aan zondige menschen openbaren?”

Voor die Openbaring bestaan groote moeilijkheden, en allereerst deze, dat God geest is, en niet uitwendig aan de menschen verschijnen kan; alleen waar een onzondige toestand bestaat, is de mensch rijk genoeg om die geestelijke Openbaring te vatten; maar in gevallen toestand is er geestelijke stompzin-nigheid bij den mensch ingetreden, zoodat hij geene geestelijke gemeenschap met God kan hebben, en slechts door voorbereiding de bevatting voor het geestelijke in zich kan opnemen.

Daaruit volgt dat, als dat Eeuwige Wezen zich toch wil openbaren, er geen andere weg bestaat dan deze, dat God tot de menschen zich neerbuigt, tot hen afdaalt, evenals wij doen bij de negers, als we teekens maken om onze mee-ning te doen begrijpen, omdat wij niet op de hoogte van hunne gedachten zijn; op die wijze handelt ook God de Heere als Hij wil verschijnen aan de

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

menschen; Hij daalt paedagogisch af tot den toestand waarin de mensch verkeert, omdat de mensch niet hoog genoeg is om zich tot het Goddelijk metrum op te heffen.

Wij vinden in dat alles iets Gode onwaardigs, maar juist door dat Gode onwaardige wordt aanraking verkregen met het bewustzijn van den mensch, en wij zien al de instrumenten der Openbaring dat neerbuigende karakter dragen; nu geschiedt dus die Openbaring en mededeeling door middel van voorstellingen die aan het menschelijke ontleend zijn, evenals oudere menschen met een kind spreken in vormen en voorstellingen ontleend aan de kinderwereld.

Onder de menschen bestaan voorts velerlei manieren om iets aan het verstand te brengen van degenen met wie wij niet spreken kunnen, daar zij op te grooten afstand van ons zijn verwijderd; denk slechts aan de wijze waarop schepen op zee elkander teekens geven om mede te deelen wat men elkander wil bekendmaken, door het ophijschen van vlaggetjes, het aansteken van lantaarns enz., zoodat men elkanders bedoeling door die afgesproken teekens volkomen verstaat. Zoo gebeurt het ook dat de gidsen in de bergstreken door fakkels aan te steken de menschen waarschuwen. Een ander teeken is nog het afschieten van kanonnen bij watersnood etc.

Op diezelfde manier vinden wij ook in de Heilige Schrift dat God teekenen geeft (de wolkkolom, brandende fakkel etc.).

In dit verhaal echter hebben wij te doen met eene andere methode van Openbaring Gods aan de menschen nl. het optreden van een soort geheimzinnige mannen, van wie we niet kunnen zeggen wie zij waren of hoe zij daar kwamen, en voor wier verschijning 2 middelen ter verklaring bestaan:

1. op dezelfde wijze waarop God Adam als mensch schiep, formeerde Hij hier 3 mannen om als instrumenten van Zijne Openbaring, uitsluitend voor dit doel, te dienen; Hij liet hen naar Abraham toegaan, en nadat zij hunne taak hadden volbracht, vernietigde Hij ze weer.

Daartegen, dat God, als Hij wil, een mensch schept, om dien te gebruiken, is niets in te brengen.

2. Drie op de wereld levende personen die in Abrahams omgeving woonden, werden door God daarvoor gebruikt.

Voor deze hypothese geeft het hypnotisme, de magnetische slaap een analogon; wij weten toch, hoe de hypnose werkelijk ontdekt heeft het vermogen van den mensch om passief zijn eigen persoon te laten inslapen, en passief door een ander te worden geëxploiteerd, zijne taal te spreken, kortom, in alles een gewillig instrument van den andere te zijn. Dit is eene psychologische werking, die groote geheimen in zich bevat, en wellicht nog groote dingen zal doen zien. (Prof. Bornheim te Rouaan heeft de aandacht der wetenschappelijke wereld er op gevestigd).

Welnu, dat feit opent de mogelijkheid, dat God ook alzoo met een mensch handelt, als Hij den mensch geheel passief maakt, en dus den mensch het-

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

zelfde doet ondergaan als een magnetiseur. Wanneer die werking toch van mensch op mensch gezien wordt; dan moet à plus forte raison die werking ook van God op den mensch werken kunnen; ook bij de profeten vinden wij van die analoge gevallen van behandeling van den menschelijken persoon door God.

De mogelijkheid zou dus kunnen bestaan, dat God 3 lieden in zulk een toestand van hypnose bracht, en uit Zijn bewustzijn liet spreken.

Dit stellen wij echter niet onvoorwaardelijk vast; daartoe zouden wij het recht missen; maar memoreeren slechts de voorstellingen die zich de menschelijke geest daarvan vormde, en zeggen tevens, dat wij van die voorstellingen niets kunnen bewijzen of bestrijden, omdat het Woord er ons niets verder van zegt.]

Doorloopen wij Genesis 18, om het wondere van die verschijning te doen zien.

Vers 3. Abraham begint met *één* der 3 mannen aan te spreken, en dit vreemdt niet; de geheele verschijning heeft dit karakter, dat bij Abraham een Bedouïnen-chef met twee knechts verschijnt; de kleeding wees hem duidelijk aan wie de voornaamste was, hij spreekt dan ook den hoofdman aan met den naam Adonai, waarbij wij niet moeten denken aan den Naam Gods, maar aan den hoofdpersoon van dit gezelschap.

Vers 5. Nu komt er een *meervoud*. Abraham zal als gastvrij man spijze gaan halen, en nu moet niet alleen de overste, maar ook de andere 2 mannen daarvan gebruiken; alles loopt dus hier zeer eenvoudig en natuurlijk.

Vers 8. Hier lezen wij dan ook, dat Abraham, nadat alles klaargemaakt was, het aan die drie mannen voorzette, en dat zij daarvan aten; ook hier geene enkele moeilijkheid.

Vers 10. Hier heeft onze Statenvertaling reeds „*Hij*” en „*Hem*” met hoofdletters gezet, als van Jehova, en met recht, want die chef begint in eens zóo te spreken als alleen God kan doen; hij belooft nl. aan Sara, dat zij eenen zoon zal baren. Dat kon geen reiziger zeggen, dat komt alleen God den Heere toe, die zeggenschap heeft ook over de zwangerschap der vrouw. Sara lacht, en nu komt in *vers 13* ineens **וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־אַבְרָהָם**.

Hierbij moeten wij vooral goed opletten, en toch nauwkeurig de Heilige Schrift lezen. Er wordt niet gezegd door Abraham dat die man Jehova was, en dit zeide, maar de schrijver van het verhaal zegt, dat de woorden van dien man, woorden waren van God door dien man, die dan in vers 17 weer worden opgenomen.

Tusschen vers 13 en vers 17 staat dan nog in *vers 16* **וַיִּקְרְבוּ מִשָּׁם הָאֲנָשִׁים**; altoos zijn er dus nog diezelfde drie mannen.

Nu komen de Goddelijke daden. De geheele omkeering van Sodom en Go-

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

morra wordt aangekondigd bij monde van een der mannen; er zijn nog drie bij elkaar; de eene spreekt dus niet uit zichzelf, maar God uit hem.

Dit wordt nog duidelijker uit:

vers 19, dat in dit opzicht bovenal de opmerking verdient, omdat hier, evenals in de vroeger besproken plaatsen van Amos en Hosea, de Heere spreekt van „de Heere”. In

vers 20—21 lezen wij weer dat de Heere spreekt, en dat Hij zegt: „Ik zal nu afgaan en bezien of zij naar hun geroep, dat tot Mij gekomen is, het uiterste gedaan hebben” etc. Zien we

vers 22. „Toen keerden die mannen het aangezicht vandaar en gingen naar Sodom, maar Abraham bleef nog staande voor het aangezicht des Heeren.” Nu scheiden dus de twee van den eene, zooals ook overeenkomt met Cap. 19 : 1, waar wij lezen, dat twee mannen te Sodom kwamen. Die éene, die blijft staan, spreekt zóo, dat God door hem rechtstreeks spreekt. Daarop volgt dat geheele welbekende gesprek, en de priesterlijke voorbede van Abraham voor Sodom.

Dat Abraham zich *volkomen bewust is*, dat hij met God zelf spreekt, blijkt uit *vers 25*, waar hij zegt: „Zou de Rechter der gansche aarde dan geen recht doen”, en ten slotte toont ons

vers 33 dat, toen de priesterlijke voorbede van Abraham voleind was, de Heere wegging en Abraham naar zijne tent.

Eén van de drie is nu weg; de twee anderen zijn naar Sodom gegaan.

Wie zijn nu die twee?

Daarmede raakt men in de war als men vasthoudt aan het woord „engelen” van Gen. 19 : 1. Dat woord מַלְאָכִים is altijd een struikelblok; men denkt altijd bij het vertalen door „engelen” aan eene soort gevleugelde wezens, zooals men ze ook vaak afteekent. Dit nu is fout, dit kan niet zoo zijn; engelen hebben geen lichaam, veel minder vleugelen; als מַלְאָכִים vertaald was door „boden”, dan zou de zin duidelijk zijn. Laat ons dus dat woord hier nemen zooals het is: „loopers” (zie de etymologie van het woord Loc. de Angelis).

Dat er nu metterdaad gereede aanleiding bestaat om aan „boden” te denken, blijkt uit Gen. 19 : 13: „Wij gaan verderven”. Zij verklaren zelf *gezonden* te zijn door den Heere, om Zijn gericht aan Sodom en Gomorra te voltrekken.

In *vers 10 en 11* lezen wij van die twee mannen, die eerst engelen genoemd zijn, als van *mannen*; zij slaan met hunne handen de mannen van Sodom af van het huis, en trekken Lot tot zich naar binnen.

In *vers 17* lezen wij nu eensklaps dat „Hij” zeide en in *vers 18* antwoordt Lot ook in ’t enkelvoud met „Heere”; een van die twee spreekt dus weer als God zelf. Cf. *vers 21* waar wij lezen: „Hij zeide tot hem”; dan in *vers 24* zien

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

wij weer dat *de Heere* vuur deed regenen, en ten slotte in vers 25, dat *Hij* de 2 steden omkeerde.

Dit laatste verschijnsel, dat na het weggaan van den éene, een der twee weer als God spreekt, is een zeer opmerkelijk verschijnsel, en doet ons denken aan de hypnose.

Eerst is 't de voornaamste van het gezelschap die spreekt, en de andere twee schijnen slechts bijloopers; dan worden de twee anderen weggezonden naar Sodom; de eerste die sprak als Jehova blijft bij Abraham, en gaat dan weg; en waar het nu aankomt op handelen in Sodom, wordt weer *een van die twee* het passieve instrument dat handelt. God gebruikt dus naar Zijn welbehagen één van de drie als passief instrument. Daarbij komt nog, dat deze apparitie gepaard ging met eene pneumatisch-psychologische bewerking van de personen van Abraham en Lot, zoodat zij in die personen Jehova zagen, en niet gewone menschen. Als toch een boerenknecht, die door een professor gehypnotiseerd is, tot ons kwam, dan zouden wij niet op de gedachte komen om hem aan te spreken met den naam van „professor”. Bij Abraham en Lot zien wij, dat zij zelf voelen dat de toespreker God is, en dit is alleen mogelijk door eene pneumatisch-psychologische bewerking, waardoor wij iets anders gaan zien in den persoon die voor ons staat.

[Wij moeten nog iets daarbij voegen, om over deze apparitie nog iets te zeggen, en wel over het acteeren.

Het tooneelspel doet ons den acteur kennen; wij weten hoe de acteur toont, dat de mensch in zich heeft het vermogen „*aliam agendi personam*”; een mensch kan zich zelfs zóo hypnotiseeren, dat hij geheel in de rol van een ander opgaat. Wereldberoemd zijn alleen die acteurs, die zóo inleven in hunne rol, dat men bij hun spel zich verbeeldt dat men met den persoon te doen heeft dien zij voorstellen; vooral eenvoudige menschen komen spoedig onder dien indruk, en schrikken als de acteur in zijne rol iemand quasi doodsteekt. Dit is bewijs van goed spel.

Het acteeren heeft voor 't geheele leven der Openbaring zoo ernstige betekenissen; de acteur toch toont het vermogen dat in den mensch ligt om zich zóo te bewerken, dat hij een anderen persoon uit zichzelf laat kijken. Op dat acteeren moet gelet, om te begrijpen hoe God de Heere, waar Hij een menschelijken persoon gebruikt om zulk eene rol te doen vervullen als bij Abraham en Lot, de macht heeft om te maken, dat de illusie eene volkomenen is.]

Ligt nu in deze verschijning aan Abraham een bewijs voor de Drieëenheid opgesloten?

Neen! Men heeft aan dat optreden der 3 mannen, zooals het ons hier wordt beschreven, een gewaand bewijs ontleend voor de Triniteit, maar ook slechts een gewaand. Voor de Drieëenheid zou hier dan alleen iets bewezen zijn,

College-dictaat van een der studenten, (Dogmatiek).

indien de 3 Personen van het Goddelijk Wezen *onderscheidenlijk* verschenen waren; maar dat is hier niet het geval; er verschijnt slechts één Goddelijk Persoon; de twee anderen nemen eene dienende plaats in en zijn slechts de gezellen van dien eenen die boven hen uitmunt.

Hier is dus slechts een *schijnbewijs* aanwezig voor de Drieëenheid, en aan schijnbewijzen hebben wij niets; daarvoor is het mysterie veel te heilig.

Alleen dit kan uit deze belangrijke plaats geconcludeerd worden, nl. *dat er is eene „Differenzirung” in het Goddelijk Wezen*; want terwijl die Persoon op aarde openbaar wordt en spreekt met Abraham, wordt er tevens van Hem bijgevoegd, dat de verwoesting van Sodom en Gomorra plaats zal hebben door God uit den hemel; dus dat er tusschen God uit den hemel en den verschenen Persoon onderscheid is, en aan Abraham in deze geheele wondere verschijning eene inleidende openbaring wordt gedaan door God den Heere aangaande eene Differenzirung in het Goddelijk Wezen.

Beschouwen wij thans eene andere plaats en wel: *Num. 6 : 22* enz.

Wij hebben hier te doen met een *zegen*, die door Aäron, als vertoonende het beeld van den eenigen Hooepriester, op het volk gelegd moest worden, in den Naam des Heeren, en op Zijn hoog bevel.

[Iets soortgelijks als waarvan ons hier gesproken wordt, vinden wij ook bij den Heiligen Doop; ook daar wordt de Naam des Heeren gelegd op het zaad der kerk; wij hebben hier dus te doen met eene heilige acte, die niet hierin bestaat, dat men met zeker gebaar of op deftigen toon iets zegt, maar die hierin haar heilig karakter vindt, dat zij door God geboden is, en wel juist in dien bepaalden vorm, en dat Hij alleen machtig is om uit de volheid Zijner genade dien opgelegden zegen ook te realiseeren.

Dat die realisatie niet buiten het geloof omgaan kan spreekt als vanzelf; dat toch is als 't ware de mond waardoor de zegen Gods genoten wordt door het schepsel.

Met den zegen die door den Dienaar des Woords op de gemeente gelegd wordt in den Naam des Heeren, staat het evenzoo; het geloof aan dien zegen moet telkens weer gewekt of versterkt, anders versterft het, en gaat het allengs bij de gemeente weg.

Bestaat voor leeraar of gemeente die zegen slechts in den vorm, dan is het uitspreken ervan comediespel en geen heilige realiteit, dan verloopt men in allerlei ceremoniën en holle klanken, waarin de hiërarchie heil zoekt; beschouwt men den zegen als door God zelf verordend, dan komt men te staan voor heerlijke, geestelijke realiteit, dan wordt het verlangen weer levendig om dien zegen dien Hij Zijner gemeente oplegt door den Dienaar, in het geloof te mogen ontvangen, en door Hemzelf te zien verwezenlijkt.]

Daarom begonnen wij in dit hoofdstuk te lezen van vers 22 af, omdat hier alles afhangt van dat „En de Heere sprak tot Mozes zeggende.”

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

God gebiedt; daarin bestaat het authentieke en het heilige dezer acte.

Van oudsher heeft nu de kerk zich ook op deze uitspraken die wij hier lezen beroepen als *bewijs voor de Triniteit*; men dacht die dan te bewijzen door het driedledige van deze woorden:

„*De Heere zegene en behoede u*” enz. (Num. 6 : 24—26). Dit bewijs is echter op onjuiste manier aan die woorden ontleend, het ligt er op zichzelf niet in, en het staat er ook hier mede evenals ten opzichte van de bovengenoemde verschijning der drie mannen aan de eikenbosschen van Mamre.

Anders komt de vraag echter te staan, als men haar gaat stellen op deze manier:

„*Als wij van achteren het mysterie kennen uit de volheid der Openbaring in Christus, ligt dan ook hierin niet de openbaring der Drieëenheid?*”

Daarop is ons antwoord volmondig: „ja”; wij vinden hier een der middelen waardoor God de Heere de belijdenis van Zijn Drieëenig Wezen heeft willen voorbereiden in het volk van Israel; deze plaats nemen wij niet als los op zichzelf staande in de Heilige Schrift, maar als een van de schakels in de ontwikkelingsketen der Openbaring waarin God voortschrijdt tot de ternarische manifesteering van Zijn Wezen.

Ligt dan het ternarische begrip daarin dat de hier genoemde zegenspreuk drievoudig is? Neen; reeds vroeger zagen wij immers dat de ternaar in ons besef ligt ingeschapen; want ook daar, waar niemand om de Triniteit denkt, komen die ternarische uitdrukkingen voor, zooals ons ten duidelijkste blijkt uit enkele plaatsen, als bijv. uit

Jer. 7 : 4, waar op ternarische wijze wordt gezegd: „Des Heeren tempel, des Heeren tempel, des Heeren tempel zijn deze”; ook uit:

Jer. 22 : 29: „O land, land, land, hoor des Heeren woord”, waar wij eveneens ternarische repetitie vinden; voorts uit:

Ezech. 21 : 27, waar ook evenals in de vorige verzen eene ternarische wijze van uitdrukking voorkomt in het „Ik zal die kroon omgekeerd, omgekeerd, omgekeerd stellen”, en eindelijk ook uit:

2 Sam. 18 : 33, waar koning David, weenende over zijnen zoon uitroept: „Mijn zoon Absalom, mijn zoon, mijn zoon Absalom, och dat ik voor u gestorven ware.”

Op zichzelf is dus eene ternarische uitdrukking geen bewijs voor het bestaan van een Drieëenig Wezen; 't was bij Israel evenals bij ons het geval, dat de rythmus van het leven zich, vooral in opgewonden oogenblikken, ternarisch uitdrukt, en er ligt dus alleen eene *analogie* in met het Wezen Gods; die uiting die bij den mensch zoo gevonden wordt, moet ook bij God bestaan, omdat Hij den mensch naar Zijn beeld schiep. Er is in die woorden van Num.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

6 dan ook iets anders waarom men er nadruk op legt. Die reden ligt in de woorden zelf.

Deze 3 zegenspreuken zijn niet maar een repeteerend parallelisme, maar zij bewegen zich elk in een *eigen genadesfeer* die ieder op zichzelf weer overeenkomen met Vader, Zoon en Heilige Geest.

Vers 24 wijst ons toch in het „zegenen en behoeden” op de scheppende en voorzienende macht Gods; zegen uit de schepping en bewaring uit de voorzienigheid, en dit verplaatst ons dus in de speciale sfeer van actie van God den *Vader*.

Vers 25 toont ons daarop de *tweede* sfeer in het „de Heere doe Zijn aangezicht over u lichten en zij u genadig”, de sfeer van den *Zoon*, die het licht doet opgaan in de duisternis, en barmhartigheid betoont waar ontferming noodig is, de sfeer dus van de *verlossing* des zondaars, die in duisternis en ellende neerligt, en in

vers 26 krijgen wij dan de *derde* sfeer in het: „de Heere verheffe zijn aangezicht over u en geve u vrede”. Dat verheffen van Gods aangezicht vindt dan plaats, als de Heere zich aan ons kennen doet, zich persoonlijk aan ons openbaart, terwijl de vrede, dien het kind Gods smaken mag, de vrucht is des geloofs (cf. Rom. 5:1); en die twee werkingen nu, die openbaring Gods aan den zondaar en dat uitvloeien van vrede, behooren tot de toepassende werking des *Heiligen Geestes*.

Beschouwen wij dus die drie onderscheidene zegenspreuken achter elkaar, dan is niet te ontkennen, dat

1°. hier *drie* onderscheidene soorten van zegen worden uitgesproken,

2°. dit terrein van zegen ook beantwoordt aan de 3 sferen in het werk des Vaders, des Zoons en des Heiligen Geestes, die van schepping, verlossing en persoonlijke werking, en

3°. die 3 juist in die volgorde staan, waarin zij moeten voorkomen, zoodat de belijdenis der Triniteit er in ligt opgesloten.

Op dien grond heeft men de vraag te stellen: „Is dit bij toeval zoo, of hebben wij het recht, dat te beschouwen *als door God zoo bedoeld?*”

Daarop antwoordende, komen wij terug op wat vroeger reeds betoogd is, dat de Gereformeerden altoos hebben volgehouden dat, *waar God iets zegt, Hij altijd levens bedoelt al wat logisch in die woorden ligt*; Hij is Zichzelven steeds bewust, en zegt niets bij toeval.

Daarom moet worden erkend, dat in deze aangehaalde Schriftuurplaats Num. 6:22–26 eene Goddelijke ordinantie ligt, die geheel past bij Gods Drieëenheid, en zonder het dogma als zoodanig uit te spreken, zonder in persoonlijke onderscheidingen in te dringen, toch een *openbaringsstrius* uitdrukt, en alzoo voor Israel een schakel in de Openbaring was, waardoor God van lieverlede Zijn Wezen openbaarde.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Voorts heeft men zich nog beroepen op *Jes. 6 : 3*, waar de Serafs uitroepen : „Heilig, heilig, heilig is de Heere der heirscharen” enz.

Men zeide dan, dat in het uitspreken van dat *driemaal heilig* een ternaar ligt, die als zoodanig eene revelatie is van het Drievuldig Wezen Gods.

Nu geldt alleen de vraag, of, in verband met wat wij vroeger reeds bespraken aangaande de „Differenzirung” in het Wezen Gods, in het zoogenaande trishagion een bewijs is te vinden voor de Drieëenheid; en dan blijkt uit al de hierboven aangehaalde ternaren genoegzaam, dat hier *geene* conclusie mag worden getrokken voor de Triniteit. Men kan niet ontkennen dat er eene toespeling in ligt, maar dat is hier de vraag niet; de bewijskracht ontbreekt.

Dit alleen blijkt er uit, dat ook in de wereld der *engelen* eene ternarische uiting bestaat, en dit feit, dat die uiting ook bij de engelen bestaat, versterkt onze opvatting, dat God, in overeenstemming met Zijn Wezen, dezen ternarischen drang in mensch en engel gelegd heeft.

Hoe zuiverder al die plaatsen worden gezien, hoe krachtiger men staat.

Eindelijk beriep men zich nog op *Jes. 33 : 22* : „Want de Heere is onze *Rechter*, de Heere is onze *Wetgever*, de Heere is onze *Koning*; Hij zal ons behouden”. Metterdaad spreekt deze plaats veel sterker en krachtiger.

Intusschen moet wel worden ingezien, dat deze plaats volstrekt niet op éene lijn ligt met Num. 6 : 22; hier toch hebben we geen openbaringstrias, geen verschillende sferen van genade; hier zijn drie dingen die de souvereiniteit Gods raken: Rechter, Wetgever en Koning; van eene onderscheiding, die op schuld, verlossing en heiliging zou zien, is hier in 't geheel geen sprake.

Wel echter ligt in deze woorden iets dat ons wijst op eene onderscheiding in het *bestuur* dat van God over Zijn volk uitgaat; 't is niet de trias politica in engeren zin: rechterlijke, wetgevende en besturende macht; neen, in de koningsidee ligt meer dan de besturende macht; en toch ligt er eene aanduiding in, dat ook in het bestuur Gods eene ternarische onderscheiding ligt, en derhalve alle bestuur onder menschen in *drieën* uiteenvalt, en als afschaduwing van het regeeren Gods zich splitst in:

1°. *'t wetgeven*, om de wet uit te vaardigen;

2°. *de rechterlijke macht*, om te beoordeelen of men de wet handhaaft; en

3°. *de koninklijke macht*, om de wet uit te voeren.

Er is dus hier ook zelfs geen zwak bewijs voor de Driepersoonlijkheid, maar wel de aanduiding, dat ook het leven Gods in Zichzelfen zich op ternare wijze uit; waarna, zoo men de Triniteit belijdt, weer kan gevraagd worden of dit ternare in Zijn levensuiting ook samenhangt met Zijn Persoonlijk bestaan, welke vraag dan toestemmend moet beantwoord.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Meer sporen van een ternare opvatting geeft het Oude Testament ons niet, maar wel geeft het ons op breede wijze:

II. *Eene successieve, steeds klimmende openbaring van eene Differentiëring in God, die samenhangt met de Differentiëring in Zijn persoonlijk bestaan*, en het is dat punt dat nu uitvoerig moet worden behandeld.

1. Zeer opmerkelijk is het, dat de heldere, krachtige openbaring van deze Differentiëring optreedt in de Heilige Schrift daar, *waar Israel begint te bestaan*, niet in het daarachter liggende, maar bij het optreden van Abraham, daar waar de eerste fundamenteën gelegd worden voor de heilsopenbaring aan Israel. Op dat moment juist begint krachtig en sterk, op eenigszins bevreemdende wijze, het optreden van den **מְלֶאךָ יְהוָה**; die komt als een nieuw element in de geschiedenis, daar waar zij aan een keerpunt is, waar zich de algemeene kerk oplost, en de kerk zich concentreert binnen het stroombed van één geslacht.

2. Ook treft het de opmerkzaamheid, dat nu de eerste openbaring van dien **מְלֶאךָ יְהוָה** ten deel valt, niet aan Abraham, maar aan Hagar. In *Gen. 16: 9*

zien we dien **מְלֶאךָ יְהוָה** opgetreden. In vers 7 verschijnt hij: hij spreekt tot Hagar, en in vers 10 lezen we dan iets dat de geheele orde van zaken omkeert; daar toch zegt hij: „Ik zal uw zaad grootelijks vermenigvuldigen” etc.

Had hij gezegd: „de Heere zal het doen”, dan zou er niets uit af te leiden zijn, dan was hij een gewone bode Gods, nu echter is dit niet het geval. Hij is het die van zichzelf zegt: „Ik zal eene scheppingsdaad uitoefenen”, en dit is eene zaak die geen engel vermag te doen, maar alleen de levende God. Dus treedt hier op een persoon, die als man verschijnt en zegt: Ik zal dit of dat doen, niet slechts in de naaste toekomst, maar zelfs in latere geslachten.

Nu komt de vraag die van het hoogste belang is, en wel deze:

„Waarom is die **מְלֶאךָ יְהוָה** het eerst aan Hagar verschen en niet aan Abraham?”

Dit is voor de Joden eene bittere pil om te slikken, de Rabbijnen willen er maar niet aan en kunnen dit feit niet verklaren. Toch is het ons duidelijk waarom God de Heere dit alles zoo beschikte.

Deze openbaring hangt ten nauwste samen met de geheele conditie van de heilsopenbaring Gods, en die is deze: dat Hij voor een tijd lang het heil in Israel opsluit om het gereed te maken, en als het dan in den Christus gereed is, gaat het weer uit naar de wereld, en gaat Israel weg.

Het doel Gods ligt dus niet in Israel, maar in de wereld; het heil is niet voor één geslacht, maar voor *alle geslachten* der menschen; aan Abraham wordt het dan ook bij zijne roeping door God ingeprent: „In u zullen al de geslachten des aardrijks gezegend worden”.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Zien wij nu *vers 9* in, dan lezen wij daar: „Toen zeide de Engel des Heeren tot haar: Keer weder tot uwe vrouw” enz., wat wij zouden kunnen opvatten als een uitgesproken gebod des Heeren door Zijnen engel, maar nu volgt *vers 10*, waar wij woorden lezen die van eenen engel niet kunnen gelden. Terecht staat dan ook in onze vertaling het woord „Ik” met groote letter, omdat het geheele verhaal ons wil te kennen geven, dat wij hier te doen hebben met een Goddelijken Persoon, van Wien dingen verteld worden waarover God alleen macht heeft. Waar er niet staat „de Heere zal uw zaad vermeerderen”, maar „Ik” zal dit doen, daar volgt dat Hij, die hier verschijnt, zeggenschap heeft over de generatie, en waar Hij dezelfde Persoon is die in *vers 9* de מַלְאָךְ יְהוָה is, daar is het duidelijk, dat het een *Goddelijk Persoon* is, die verscheen in den Engel des Heeren.

Nu verdient het de opmerkzaamheid, dat er in *vers 11* volgt: „de Heere heeft uwe verdrukking gehoord”, en dit, gevoegd bij het voorafgaande, toont ons dus dat wij hier hebben:

- 1°. de manifestatie van een engel in menschengedaante;
- 2°. dat die aldus verschenen engel *Goddelijke* scheppingsdaden arroegeert; en
- 3°. dat toch die Persoon weer is *onderscheiden* van Jehova.

In *vers 13* wordt ons verder Hagar zelve voorgesteld als geen dupe van eene illusie, maar zichzelf volkomen bewust van de openbaring die zij ontving. zooals blijkt uit de woorden: „Zij noemde den naam des Heeren die tot haar sprak אֱלֹהֵי רַחֵם”. Het opmerkelijke hierin is, dat zij, naar deze woorden aangeven, niet den naam van אֱלֹהִים aldus noemde, maar *van dien Jehova die haar verschenen was*; en daarnit spreekt dus duidelijk het besef, dat zij te doen had met een God die in eene Differenzierung van Zijn persoonlijk Wezen zich aan haar openbaarde.

In *Cap. 21* van Genesis krijgen wij nu het 2^{de} verhaal van Hagars vlucht; ook daar zien wij weer in *vers 17* dat de engel Hagar toeriep uit den hemel „Wat is u Hagar” enz.; men zou dus zeggen dat hier een bode des Heeren verscheen; maar nu vinden wij ook hier weer, dat er volgt: „Ik zal hem tot een groot volk stellen”, wat niet staat in de macht van het creatuur, maar alleen van Hem die met almacht bekleed is: ook hier is dus weer de bepaalde strekking van het verhaal, om ons in dien daar verschenen מַלְאָךְ יְהוָה te doen zien eene persoonlijke openbaring van God zelf. Ook hebben wij hier weer de Differenzierung der personen, want hoewel die engel hier zoo spreekt, spreekt hij in *vers 17* van „God”, en terwijl hij zegt: „God heeft naar des jongens

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

stem gehoord", verklaart hij verder: „Ik zal hem tot een groot volk stellen”. Ook hier dus weer drieërlei:

- 1°. een engel in mannengestalte;
- 2°. een *persoonlijke God* die uit die gestalte spreekt; en
- 3°. tevens eene *Differenzirung* van dien engel met God.

3. Nu gaan wij over tot *Gen. 22*, waar ons de offerande van Izaäk beschreven wordt.

Hier komen wij op *verbondsterrein*; met die offerande van Izaäk hebben wij te doen als type van de offerande van den Christus, het is dus een heilig terrein.

Nu zien wij op dat heilige terrein dezelfde verschijning die we vroeger waarnamen, maar veel dieper opgevat; dat dezelfde verschijning hier voorkomt, blijkt wel uit *vers 11*, waar staat dat de מְלָאךְ יְהוָה spreekt, maar met de opmerkelijke trek in het verhaal, dat die verschijning aan Abraham ten deel viel מֶן הַשָּׁמַיִם; niet dat hij uit den hemel nederdaalt, maar dat die gestalte zich vertoonde als niet rustende op de aarde, maar opgeheven in den hemel. Die trek doet uitkomen, dat wij hier te doen hebben met het verbond der genade dat den hemel met de aarde verbindt, — iets dat bij Hagar niet gevonden werd; daar toch ging het alleen over de aardse dingen: een groot volk en grooten invloed op de menschenwereld, daarom is die openbaring aan Hagar dan ook gelijkvloers, op den grond.

Hier bij Abraham echter waar het de eeuwige dingen geldt, verschijnt de מְלָאךְ יְהוָה als *opgenomen* in de hemelsche sfeer.

In *vers 12* lezen wij dat de מְלָאךְ zegt: „Strek uwe hand niet uit” etc.; hij begint dus te spreken als bode, maar nu volgt er: „nu weet Ik dat gij uwen zoon van *Mij* niet onthouden hebt”; hij arroegeert dus de Goddelijke waardigheid; en toch spreekt die engel weer van God als van iemand anders dan hijzelf, in *vers 16*, waar hij zegt: „Ik zweer bij Mijzelven, *spreekt de Heere*”. Ook hier komen we dus weer tot die drieërlei onderscheiding die we kregen bij de bespreking van *Gen. 16* en *Gen. 21*.

Waarom staat nu deze openbaring hooger dan die aan Hagar?

Omdat de מְלָאךְ יְהוָה zegt: „Ik zweer bij Mij zelven” als uitspraak van Jehova, en hij, waar hij op die plechtige wijze spreekt, aan 't slot weer zegt: „Omdat gij *mijner* stem zijt gehoorzaam geweest”. Daarin, dat Abraham toonde God te vreezen en Zijne stem te gehoorzamen, ligt een zedelijk, een geloofselement, dat bij de openbaring aan Hagar geheel ontbrak.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Geen eenvoudige zegen wordt hier gegeven, maar er is eene wederkeerige werking. God stelt zich met Abraham in verband, omdat Abraham zich met Hem in verband gesteld had door het geloof.

Abraham had getoond God te vreezen, en dat vreezen van God en het gehoorzamen Zijner stem past de engel op zichzelf toe, en niettegenstaande het geloofselement er in is, volhardt toch die מִלְאָךְ יְהוָה om dat alles op zichzelf toe te passen.

Laat ons voor een oogenblik met Rome aannemen, dat God de scheppende macht aan een schepsel kan overdragen, dan zou daardoor wel verklaard worden wat tot Hagar gezegd wordt: „Ik zal vermeerderen”, maar deze verschijning aan Abraham niet; want nooit wordt beweerd, ook niet door de Roomsche kerk, dat een schepsel zich mag maken tot *voorwerp des geloofs en der aanbidding*; en dit nu arrogance hier de engel voor zich, dat hij is degene aan wiens ordinantiën men te gehoorzamen heeft, door te zeggen: „naardien gij *mijner* stem gehoorzaam geweest zijt”.

4. Nu moeten wij overgaan tot wat we lezen in *Gen. 32* over het gebeurde met *Jacob* bij Pniël.

[Tusschen *Gen. 22* en *Gen. 32* hebben wij nog de verschijning des Heeren aan Jacob in den droom te Bethel; op die geschiedenis zullen wij echter niet ingaan, omdat wij daar wel lezen dat de Heere zich vertoonde boven aan den ladder, maar wij toch daar geen bepaalde pertinente vorm van openbaring voor ons hebben om er ons op te beroepen.]

Wij beginnen te lezen bij *vers 25*; daar zien wij dat Jacob alleen is achtergebleven bij den Jabbok, en dat er nu een אִישׁ kwam om met hem te worstelen, niet een engel, maar een *man*.

[Als wij zullen vragen ter verduidelijking van wat wij hier lezen: waaraan volgens de Heilige Schrift ontdekt werd of men met een man of een engel te doen had, dan vinden wij op die vraag het antwoord in *Richt. 13 : 6*, waar Manoachs huisvrouw tot haren man zegt, dat er tot haar een man Gods is gekomen, wiens aangezicht was als dat van een engel נֹרָא כְּמַלְאָךְ. Daaruit blijkt dus dat bij zulk eene manifestatie als hier plaats had, dááruit werd opgemaakt of men een mensch of een engel voor zich had, dat bij den engel eene uitstraling van het gelaat waargenomen werd, eene soortgelijke uitstraling als ook gezien werd bij Mozes toen hij van den berg des Heeren kwam, bij Christus toen Hij op den Thabor van gedaante veranderd werd voor de oogen Zijner discipelen, en bij de verschijning aan de vrouwen die heengingen naar het graf des Heeren na Zijne opstanding,

Wanneer in het Nieuwe Testament ons gezegd wordt dat in de dagen der opstanding ons lichaam zal veranderd worden in gelijkheid met Zijn heerlijk

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

lichaam, dan mag daaruit geconcludeerd dat van het menschelijk gelaat een hogere glans zal uitstralen.

Het verschil in glans springt dadelijk in 't oog, ook bij de vogelen; zien we een raaf dan treft ons dadelijk zijn doffe kleur, terwijl de andere vogels glanzen; hetzelfde verschil hebben wij tusschen den steen en de metalen, zelfs bij de vergelijking van een levend mensch met een lijk, waar het laatste ons absentie van allen glans doet zien.

In verband nu daarmee, dat aan Manoachs vrouw een man verscheen met verhoogden glans op het gelaat, moet dus beschouwd worden wat wij lezen in Gen. 32:25 over den **אִישׁ** die aan Jacob verscheen.]

Toen nu die man met Jacob worstelde, heeft hij volgens *vers* 28 tot hem gezegd: „Uw naam zal voortaan niet Jacob heeten, maar Israel” etc.; dus nu wordt door dien man over Jacobs *naam* beschikt.

En nu lette men er wel op, dat hier niet alleen een bloote naamsverandering voorkomt, maar dat het geven van een anderen naam onder het Oude Verbond tevens inhoudt eene verandering in het *wezen*; dit inziende gevoelt men eerst de hooge beteekenis van de acte hier door den **אֱלֹהִים** bij Jacob verricht.

[De naamsverandering kwam ook voor bij den proselietendoop, gelijk het ook in de eerste tijden der Christelijke kerk de gewoonte was om de namen der gedoopten te veranderen, als zinnebeeld van de verandering in hun wezen door de wedergeboorte.]

Naamsverandering kan dus alleen geschieden door Hem die het wezen veranderen kan, door *God Almachtig*.

Jacob vraagt nu in het volgende vers naar den naam van dien man, en nadat een ontwijkend antwoord is gegeven, krijgt hij het besef dat hij met een vreemd persoon te doen heeft. Toen ging hem een licht op, en sprak hij het uit: „Ik heb *God* gezien van aangezicht tot aangezicht”.

Hier hebben wij dus de verschijning van eene menschelijke gestalte, eene apparitie niet met schittering maar gelijkvloers om zoo te zeggen.

Glanzen kon die gestalte hier niet, omdat er eene worsteling als van man tegen man moest plaats hebben, een engel kon het dus niet zijn die hier verscheen; die worsteling moest plaats hebben omdat zij eene heilige bedoeling had voor de karakteriseering der gemeente Gods, omdat in dat worstelen bij Pniël geestelijk en typisch wordt uitgedrukt de geheele verhouding tusschen God en Zijn volk; daarom heet ook het *geheele volk* Israel, zelfs in het Nieuwe Testament.

Daarom staat dan ook in dit 31^{ste} vers het **פָּנִים אֶל-פָּנִים** wat wij bij geene der vroegere verschijningen hebben waargenomen; hier is niet alleen de be- tooning van Goddelijke macht: die laat altijd nog een afstand overblijven; neen, hier grijpt God den mensch *persoonlijk* aan om met hem te worstelen,

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

en dus de engste gemeenschap uit te drukken, door hem te klemmen aan Zijn hart, en door die lichamelijke aanraking de hoogste intimiteit te doen uitkomen.

Daarom is hier op deze plaats de uitdrukking פָּנִים אֶל־פָּנִים zoo reëel waar, want Mozes had, alhoewel diezelfde woorden ook in zijne ontmoeting met God worden gebezigd, toch niet op die wijze den heiligen omgang met den Heere, bij hem is altijd grooter afstand, en deze ontmoeting van Jacob bij Pniël, deze innige gemeenschap met den Heere vindt alleen hare wederga in wat Johannes zegt van zijnen omgang met Jezus, dat hij had gelegen εἰς τὸν κόλπον αὐτοῦ, en in Jezus' woord dat hij sprak: „Wie Mij gezien heeft, heeft den Vader gezien.”

In die woorden אֶל־פָּנִים פָּנִים ligt dus de hooge beteekenis en het karakteristieke van dit verhaal.

5. Nu gaan wij over tot het bespreken van *Exodus 3*.

Zooals we in *vers 2* lezen, kwam de Engel des Heeren af; hier hebben wij dus weer eene verschijning van den מַלְאָךְ יְהוָה.

Er was een doornbosch, niet slechts een paar doornstruiken zooals men wel eens op platen ziet afgebeeld, maar een woud, en onder de boomen van dat bosch zag Mozes iemand wandelen die in zijne verschijning iets bevreemdends had, want, hoe nader Mozes bij dat bosch kwam, hoe meer die persoon begon te glanzen; niet alleen zijn gelaat, maar ook zijne kleederen straalden licht uit, de geheele verschijning schitterde van hemelsch licht, evenals later Christus bij Zijne verheerlijking op den Berg. Die gestalte schitterde niet alleen, maar zette ook de naaste boomen van het woud in gloed. Zoo nam Mozes dit alles waar, en toen hij naderbij kwam, sprak die gestalte tot hem uit dat bosch en beval hem de schoenen van zijne voeten uit te trekken omdat de plek waar hij stond heilig land was. Dat is het taferel dat ons hier wordt voorgesteld, en nu lezen wij opeens in *vers 4*: „Toen Jehora zag dat hij zich daarheen wendde, zoo riep God tot hem uit het midden van den braambosch” etc.

Terwijl er eerst staat dat hetgeen hij zag de Engel des Heeren was, staat er nu dat God zelf spreekt uit dat bosch, zoo concreet mogelijk dus; en niet alleen dat dit er staat, maar ook wat die מַלְאָךְ יְהוָה zegt drukt dit uit.

In *vers 6* toch lezen wij dat Mozes die gestalte hoort zeggen: „Ik ben de God uws vaders” etc.; niet alleen dus een historisch bericht dat het Jehova was, maar de persoon die hem verschijnt zegt het zelf.

In *vers 11* wordt ons nu ook rechtstreeks bericht: „Toen zeide Mozes tot God” etc., zonder eenige onzekerheid, zoo bepaald mogelijk; en niettegenstaande

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

dit alles, hooren wij nu toch den מְלֶאךָּ יְהוָה in 't 12^{de} vers antwoorden: „Wanneer gij dit volk uit Egypte geleid hebt, zult gijlieden *God* (niet *Mij*) dienen op dezen berg”, en dan volgt er weer in vers 14 die uitspraak die het inbegrip is van heel de Openbaring des Ouden Verbonds אֱלֹהֵי אֲשֶׁר אֱהְיֶה.

't Hoofdmoment voor de Openbaring in de Heilige Schrift ligt altijd in de naamgeving van *God*, zoo ligt in het Nieuwe Testament dat hoofdmoment in de formule van den Heiligen Doop „in den Naam des Vaders, en des Zoons, en des Heiligen Geestes”.

Terwijl wij hier nu dat hoofdmoment hebben voor de Openbaring des Ouden Verbonds, komt die מְלֶאךָּ niet meer als מְלֶאךָּ voor, maar lezen wij: „Mozes sprak tot *God*”, en die gestalte zegt in den 1^{sten} persoon zoo sterk mogelijk אֱהְיֶה אֲשֶׁר אֱהְיֶה.

Daarop moet nauwkeurig acht geslagen; de naam van *God* wordt anders gebruikt in den 3^{den} persoon als יְהוָה naar den ouden vorm van het imperfectum, dus lag het voor de hand dat ook hier door den Engel des Heeren in den 3^{den} persoon zou gesproken worden, maar dat gebeurt niet, en alhoewel het grammaticaal en syntactisch juister geweest zou zijn indien Mozes tot Farao had moeten zeggen: „יְהוָה אֲשֶׁר יְהוָה heeft mij tot u gezonden”, geschiedt dit niet, maar spreekt de verschijning pertinent van אֱהְיֶה, ook in het tweede lid van dit vers, waar men verhalenderwijs den 3^{den} persoon zou hebben verwacht.

Krasser bewijs voor het feit dat in deze verschijning het sprekende subiect *God zelf* is, is niet te leveren, en noch wat de duidelijkheid betreft, noch wat het gewicht der openbaring aangaat, is er eene verschijning te noemen die het van deze wint.

In Cap. 4:5 zegt de Heere nog bovendien uitdrukkelijk tot Mozes: „Doe dat, opdat zij gelooven mogen dat u werkelijk verschenen is de Heere, de God hunner vadersen”, etc.

God geeft hier zelf eene opzettelijke bevestiging van hetgeen in het braambosch was geschied, opdat Mozes dit alles niet maar voor zich zou houden, maar het aan het volk zou aanzeggen en er bij hen op aandringen dat zij gelooven zouden in de werkelijkheid der hem ten deel gevallen openbaring van eene menschelijke gestalte die tot subiect had den Goddelijken Persoon.

Dat nu *hier* juist die krasse openbaring plaats greep, hing samen met het gewicht van het oogenblik, het *historisch oogenblik*, waarin het leven der gemeente Gods uit den huiselijken, patriarchalen kring zou overgaan op den volkskring, en het volk als de gemeente Gods te voorschijn zou treden.

Het is om dat volk als een buit zich toe te eigenen, dat de Heere dien

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

ontzaglijken strijd met Farao gevoerd heeft (cf. wat de Heere zegt in Rom. 9 : 17 van dien Farao: „Hiertoe heb Ik u verwekt, opdat Ik in u mijne kracht bewijzen zou”) het is hier het moment, waarop in den koning als representant van het machtigste wereldrijk dat te dier tijde bestond, de incorporatie van de wereldmacht optreedt, die het volk onklemde houdt; en nu is het losrukken van de wereld datgene waardoor God Zijn volk Zich tot een eigendom maakt; het is de overgang van de *scheppingssfeer* in die der *verlossing*.

Krachtens de *schepping* heeft God recht op ons, maar een veel intiemer sfeer is die der *verlossing*, daar krijgen wij dat zalige en koesterende gevoel in ons hart, als wij verzekerd zijn van onze redding.

Die gedachte van verlossing, die groote verlossingsidee is gerealiseerd door het feit van Golgotha's kruis, en die machtige idee bewerkte op de wereld een geheel ommekeer.

[Voor eenige jaren waren hier te lande de zoogen. „negerzangers”, die op vele plaatsen hun liederen ten gehoor brachten; onder hen was éene vrouw, die een lied zong waarvan de woorden geene andere waren dan deze drie: „I am redeemed”; met variatie van stem en toon herhaalde zij altijd weer diezelfde woorden in eindeloos refrein. Dat was de kreet die in dat negerhart alle bezieling wekte, dat wijst ons op die groote verlossingsgedachte die wonderen verricht op deze wereld en harten in gloed zet.]

Die machtige *verlossingsgedachte* nu is het, die hier in de Openbaring indringt, en er symbolisch wordt ingedragen in een reëel symbool dat hierin bestaat dat God Zijn volk eerst laat besluiten in de macht eens geweldenaars, maar hen nu daaruit verlost en vrij doet uitgaan.

6. Zoo komen wij als vanzelf op eene andere Schriftuurplaats die wij moeten inzien met betrekking tot de openbaring Gods aan Zijn volk.

In *Exodus 13* zien wij, dat de worsteling tusschen de wereldmacht en de verlossende macht des Heeren nu beslist is; hier hebben wij het eerste oogenblik waarop het volk Gods *los* staat van Egypte en uitgegaan is uit de slavernij. Op dat *eerste moment van Israëls zelfstandig optreden* nu gebeurt het, dat er eene verschijning van God komt, niet aan één persoon, maar aan het *geheele volk*.

Tot dusver waren de verschijningen Gods aan één mensch, en ook waar Hij Zijn volk iets wilde openbaren, maakte Hij gebruik van de tusschenkomst van Mozes om hun Zijnen wil bekend te maken; maar nu lezen wij in dit hoofdstuk in

vers 21: „En de Heere toog voor hun aangezicht, des daags in eene *wolkkolom*, dat Hij hen op den weg leidde, en des nachts in eene *vuurkolom*, dat Hij hen lichtte, om voort te gaan, dag en nacht”, en in

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

vers 22: „Hij nam de wolkkolom des daags, noch de vuurkolom des nachts niet weg van het aangezicht des volks”.

Hier treedt dus geene menschelijke gestalte op, hetzij dof of met schitterenden glans, geen engel vertoont zich hier; er is alleen *een teeken van de praesentie des Heeren*, niets dan een teeken, en wel zulk een teeken dat zich het eerst verwachten liet.

Wanneer men een langen marsch doet in eene bergachtige streek, en er zich een onweer samenpakt, dan zal iemand die daar wandelt zonder aan God te denken, onwillekeurig de gedachte aan God voelen opkomen, en als dan de bliksem niet uitschiet met stralen, maar naar alle kanten vonken doet heenspatten, wordt hij door een gevoel van de tegenwoordigheid Gods getroffen, en is het hem niet mogelijk langer gedachteloos voort te wandelen.

Op die wijze nu wordt ons gezegd dat bij de uittocht uit Egypte, de wolken op eene buitengewone wijze met donkerheid omkleed, en toch vuur uitstralende, halverwege de aarde zweefden, en zich lager dan anders vertoonden.

[Hier is niet bedoeld, het wonder dat daar plaats greep te verkleinen, als kwam er juist een onweer opzetten dat tevens dienst deed voor het doel dat God beoogde in de leiding van Zijn volk; neen integendeel, het vergroot juist het wondere dezer verschijning dat zij juist plaats greep zonder onweder, en niet in een bergland, maar in de vlakte.

Men moet of aan wonderen gelooven of er niet mee rekenen; erkent men ze, dan moeten zij ook in volle majesteit optreden. God de Heere is zoo rijk, dat Hij uit de gewone natuur Zijne middelen kiest, en ze gebruikt tot wat Hij wil.]

Deze verschijning was constant; er waren geen *twee* verschijnselen, neen *diezelfde* wolken gloeiden innerlijk; door den glans van het daglicht kon die vuurglans niet uitstralen, maar bij nacht vertoonden zij een rossen gloed.

Welke is nu de *beteekenis* van die wolkkolom?

Wij moeten hierop letten: dat het einddoel van alle religie niet is de Middelaar, maar hierin bestaat, dat men door den Middelaar *tot God zelven* komt het diepste wezen der religie wordt dan eerst vervuld, als het „ik” van onze eigene ziel met het „Ik” Gods persoonlijke gemeenschap heeft.

Nu is de *מְלַאךְ יְהוָה* altoos eene tusschengestalte, bij wien wij hetzelfde vinden wat bij den Heere Christus voorkomt, dat hij nu eens zegt: „ik ben God zelf”, en dan weer spreekt over God alsof een ander dan hij God was. Bij al die verschijningen van den *מְלַאךְ יְהוָה* stelt zich iets tusschen God en den persoon in, en daarom zijn twee dingen mogelijk:

1°. dat God *rechtstreeks* verschijnt, of

2°. dat God in eene *menschelijke gestalte* Zich openbaart.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Die laatste wijze van verschijning kwam tot volkomenheid in de vleeschwording des Woords; en het einddoel dier verschijning is om Gods kinderen zoover te brengen dat zij eens in de heerlijkheid God zelf zullen zien; wanneer het verlossingswerk voltooid is, en God alles en in allen zal zijn. (Cf. 1 Cor. 15.)

Het persoonlijk, *rechtstreeks* verschijnen van God wordt in de Heilige Schrift, zooals wij reeds vroeger zagen, uitgedrukt door **פָּנֵי אֱלֹהִים**; daarentegen, wanneer er sprake is van de *instrumenteële* verschijning Gods, wordt gebruikt de **מַלְאֲךְ יְהוָה**.

Om nog dieper inzicht te krijgen in het verschil tusschen die openbaringen Gods moeten wij even opslaan Ex. 32 en 33.

De wet is door God gegeven, Mozes komt van den berg af, en vindt het volk geknield voor het gouden kalf; daarop bedreigt God straf. In vers 34 van Cap. 32 lezen wij: „Doch ga nu heen, leid dit volk waarheen Ik u gezegd heb, zie mijn Engel zal voor uw aangezicht gaan”; dit wordt als straf aan het volk opgelegd. Die straf bestond daarin dat God Zijne rechtstreeksche verschijning terugtrok, en nu aan Israel alleen instrumenteële openbaring wilde geven door den **מַלְאֲךְ יְהוָה**. Daarop heeft Mozes met den Heere geworsteld, om opheffing van die straf te krijgen, en daarvan lezen wij nu in Cap. 33 : 14 dat de Heere tot hem spreekt: „Zou Mijn aangezicht moeten medegaan om u gerust te stellen?” waarop Mozes antwoordt: „Indien Uw aangezicht niet medegaan zal, doe ons dan van hier niet optrekken”, d. i. indien Gij Uwe persoonlijke verschijning van ons terugneemt, dan zijn wij verloren en is de zaak van dit volk hopeloos.

a. In Ex. 13 komt nu voor het eerst de verschijning **כַּכְנִים**. Waar God rechtstreeks verschijnt, daar kan geen engel wezen, en kan die verschijning alleen plaats hebben door *natuursymbolen*, die bij het aanschouwen den indruk teweegbrengen van de praesentie des Heeren.

Zoo hebben wij dus die verschijning van de wolk- en vuurkolom aan Israel te verstaan, waaruit de Majesteit des Heeren en Zijne tegenwoordigheid zich openbaart aan Zijn volk.

b. Een *tweede hoofdmoment* voor de immediate mededeeling van de zijde Gods vinden we in het verhaal van de *wetgeving op den berg Horeb*, zooals ons dat wordt gegeven in Ex. 19; en het onmiddellijk karakter van deze verschijning des Heeren wordt ons dan aangegeven in

Ex. 20 : 18, waar wij lezen dat het volk die ontzagwekkende teekenen aanschouwde waaronder de Heere zich openbaarde op den top van den berg, en dat zij, uit vrees voor dat alles, afweken en stonden van verre; daar verscheen

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

diezelfde wolkkolom, maar nu boven op den Horeb, en veel indrukwekkender omdat met die verschijning gepaard gingen bliksemstralen en het geluid eener sterke bazuin.

Het volk is zeer bevreesd, en nu zegt het tot Mozes, *vers 19*: „Spreek gij met ons, en wij zullen u hooren, en dat God met ons niet spreke opdat wij niet sterven”. Ten duidelijkste blijkt dus uit deze woorden, dat *God de Heere* spreekt, en daarop moeten wij zeer nauwkeurig letten; de gewone voorstelling toch die velen zich maken is, dat de Heere eigenlijk niet sprak, maar *in Mozes hart* die gedachten deed opkomen, die Hij wilde dat door hem aan het volk Israels zouden worden medegedeeld in Zijnen naam.

Die voorstelling moet ten ernstigste bestreden, omdat zij volgens dit vers in lijnrechten strijd is met wat het verhaal ons meldt.

Was toch het spreken bij Horeb alleen een spreken van *Mozes*, dan kon het volk niet tot hem zeggen: „Spreek *gij* met ons”; het volk voelde het onderscheid tusschen het eene geval dat *God* sprak, en het andere geval dat *Mozes* in den naam des Heeren hun iets mededeelde; we zien het uit het beven des volks bij het hooren van de ontzaglijke stem des Heeren.

[Over dat spreken Gods zullen wij hier niet verder uitweiden; in de Encyclopaedie Dl. II pagg. 433—35 kwam het reeds uitvoerig ter sprake; daarom wijzen wij hier slechts de lijn aan waarlangs wij tot helderder inzicht hier omtrent kunnen komen.

a. Psalm 94:9 zegt ons: „Zou Hij die het oor plant niet hooren, zou Hij die het oog formeert niet aanschouwen”, en in aansluiting daarmede kunnen wij zeggen: „Zou Hij die den mond, het woord en de taal geformeerd heeft, niet spreken?”

Zeer opmerkelijk is het, dat in Psalm 115, waar sprake is van de afgoden, van hen gezegd wordt: „Zij hebben eenen mond, maar spreken niet”; eene voorstelling waaruit volgt dat dan God de Heere wel spreekt, omdat het anders niet als iets belachelijks kon worden gezegd van die afgoden dat zij „geen geluid geven door hunne keel”.

b. Bovendien heeft de mensch zijn mond niet zelf uitgevonden, neen, maar God heeft dien bij de schepping aan den mensch gegeven; en niet dien mond alleen, maar ook alles wat daartoe behoort; het geheele samenstel der spraakorganen is door God zóo aangelegd dat de mensch kan spreken met den mond. Zouden nu die organen op het spreken zijn aangelegd, dan moest God eerst zelf weten wat spreken is, dan moest Hij dit geheele complex van organen in zijne werking reeds vooruit hebben gedacht, evenals iemand die een huis wil bouwen, eerst dat geheele huis in zijne gedachten voor zich moet gezien hebben.

Het spreken is dus eene uitvinding van God, en waar Hij nu machtig is, om gehemelte, tanden, keel en tong zóo te zetten dat er klanken en woorden worden voortgebracht, daar bezit Hij ook de macht, om zonder die organen

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

als hulpmiddelen, de luchtgolven zóo te doen trillen, dat er klanken en woorden worden voortgebracht, daar bezit Hij ook de macht, om zonder die organen als hulpmiddelen, de luchtgolven zóo te doen trillen, dat er klanken en woorden worden gehoord.

c. Evenzoo is het, als wij vragen naar de taal van de woorden die God sprak.

Uit de Linguistiek kent men den langen strijd die reeds bij Democritus opkwam en ook in Plato's Cratylus werd gevoerd over de vraag of de taal bestaat *κατὰ φύσιν* of *κατὰ θέσιν*; eene vraag die thans op linguistisch gebied beantwoord wordt in dien zin dat de *θέσις* is uitgesloten, en de taal opkwam uit de menschenlijke organen.

God is Schepper van de taal, en waar Hij dus den mensch de taal heeft gegeven, zou het absurd zijn te meenen, dat Hij niet kan spreken in verstaanbare woorden en de mensch wel.]

Aan dat spreken Gods op Horeb wordt telkens herinnerd in de Heilige Schrift. Zoo bijv. in *Deut. 5 : 26* stelt Mozes het als geheel exceptioneel voor, dat de Heere tot een geheel volk spreekt, zooals tot Israel, bij de wetgeving; slechts aan *Israel* viel het te beurt *als volk* de stem des Heeren te hooren uit het midden der donkere volk.

Hierdoor nu wordt versterkt wat wij reeds vroeger hebben gezien, nl. dat de beteekenis van de verschijning Gods in de wolkkolom niet is eene verschijning aan één persoon maar aan een geheel volk. *God zelf* was in dien glans dien het volk zag uitstralen uit de volk; op die wijze maakte God voor het volk Zijne tegenwoordigheid openbaar, door het laten uitkomen in de atmosfeer van zulk een sterken bovennatuurlijken lichtglans.

[Het is met dien glans, om eene vergelijking te maken, evenals met de uitstraling die wij waarnemen bij den glimworm. Loop op een zomeravond langs de struiken, wat ziet ge dan? een glimworm? neen, eene uitstraling van licht die de gestalte van den worm zelf onzichtbaar maakt.]

In *Ex. 19 : 9* lezen wij bovendien nog uitdrukkelijk, dat God dit zelf zóo wilde doen, opdat het volk zelf hooren zou wat Hij sprak; Hij legt dus den sterksten nadruk op deze Zijne verschijning als Hij daar zegt: „Zie, Ik zal tot u komen in eene dikke volk, opdat het volk hoore als Ik met u spreek” etc.

III. 8 Zien wij nu in wat geschreven staat in *Ex. 23 : 20—21*, dan lezen we in die woorden: „Ziet Ik zend eenen engel voor uw aangezicht”, reeds de aankondiging van *iets anders* dan die onmiddellijke verschijning des Heeren; daar krijgen wij dit, dat, om den afval van het volk niet de Heere zelf, maar *de Engel des Heeren* voor het volk zal heentrekken, dus een terugkeeren tot de *mediate* openbaring.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Maar tevens vinden wij omtrent dien Engel in vers 21 de gewichtige verklaring: „Want Mijn Naam is in het binnenste van Hem”, en daaruit blijkt ons aanstonds dat hier van geen gewonen engel sprake kan zijn.

Wanneer er toch een gezant wordt afgezonden door zijnen koning, dan heeft hij een legitimatiebrief bij zich, eene volmacht om in naam van zijnen vorst te spreken, maar zelf is hij een gewoon mensch; binnen in hem is niets van den koning die hem uitzond; hier hebben we dus te doen met een *Goddelfijken Persoon*, van wien verklaard wordt dat de *Naam Gods* in zijn binnenste is.

Hoe hebben we dat te verstaan?

Naar onze begrippen is die uitdrukking eenvoudig onverklaarbaar, en kan slechts worden verstaan, als men er op let dat in de Heilige Schrift de naam het *wezen* aanduidt in zijne openbaring; het wezen dat noembaar is geworden omdat het zich openbaarde, heeft een naam, en die naam drukt het wezen volkomen uit. Zoo moet het hier verstaan van dien Engel Gods; in Zijn innerlijk wezen openbaart zich het wezen *Gods*.

Wij komen hierbij vanzelf tot *Ex. 32 : 34*, waar wij de worsteling hebben tusschen Mozes en den Heere, over de wijze waarop voortaan de Openbaring zal geschieden.

Daar zegt God tot Mozes: „Mijn *Engel* zal voor uw aangezicht gaan”, met welke woorden Hij te kennen geeft, dat Hij voortaan Zijne onmiddellijke gemeenschap zal terughouden en *middellijk* werken zal.

Nu zagen wij reeds terloops dat God in *Ex. 33 : 14* tot Mozes spreekt: „Zou Mijn aangezicht moeten medegaan om u gerust te stellen”, en dat Mozes daarop antwoordt: „Indien uw aangezicht niet medegaat, doe ons van hier niet optrekken”. Daar zien we die worsteling ons voorgesteld, daar lezen we hoe Mozes geen genoege neemt met de *middellijke* Openbaring, maar bidt of die *onmiddellijke* Openbaring niet kan blijven voortbestaan. Die bede kon niet worden ingewilligd, van dien tijd af is de Openbaring *middellijk* gebleven.

Vergelijken wij hiermede *Jes. 63 : 9, 10*, dan lezen wij daar met een terugblik op wat in Israel geschiedde: „In al hunne benauwdheid was Hij benauwd, en de Engel Zijns aangezichts heeft hen behouden... maar zij hebben Zijnen *Heiligen Geest* smarten aangedaan”.

Hier zien wij dus nevens den engel des Heeren ook nog den *Heiligen Geest* optreden, en wel wordt hier van den Heiligen Geest zóo gesproken dat Israel Hem smarten heeft aangedaan, en daarom de Heere hun verkeerd is in een vijand.

Vragen wij nu: Waar is in dat geschiedkundig proces van Israels volksleven het optreden van den Heiligen Geest te zoeken? dan is ons antwoord: Die Openbaring des Heiligen Geestes greep juist plaats bij die *rechtstreeksche, persoonlijke, onmiddellijke* Openbaring van God aan heel Zijn volk. Waar de

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Middelaar tusschenbeide trad in den Engel des Verbonds, daar was de Openbaring *middellijk*, en had *niet* de werking van den Heiligen Geest plaats; maar waar de Engel weg was, daar was de Openbaring des Heiligen Geestes.

Dien Geest hebben zij smarten aangedaan, daarom is Hij geweken; en bij den Pinksterdag nu zien wij, nadat Christus ten hemel gevaren is, dien Heiligen Geest weer *terugkomen* om in zijne kerk te blijven tot in eeuwigheid.

In den *Heiligen Geest* en niet in Christus heeft Gods volk rechtstreeksche gemeenschap met den Heere; daarom zegt de Heere Jezus ook in Joh. 16 : 7 : „Indien Ik niet wegga, zoo zal de Trooster tot u niet komen,” en lezen wij in Joh. 7 : 39 : „Want de Heilige Geest was nog niet, overmits Jezus nog niet verheerlijkt was”, en daaruit zien wij derhalve, dat de gemeenschap met God door den Heiligen Geest rechtstreeks is, terwijl de bedeeeling door Christus *middellijk* is.

Er zijn dus twee momenten van Openbaring:

a. de Openbaring aan de *aartsvaders*, de *middellijke*, niet door den Heiligen Geest, en

b. de Openbaring in de *woestijn*, de *onmiddellijke*, door den Heiligen Geest.

Die Openbaring wordt nu door het volk beantwoord met een vloek; zij gaan huppelen rondom het gouden kalf en in die gestalte willen zij den Heere aanbidden; daarop volgt het opheffen van die onmiddellijke gemeenschap en komt zooals wij zagen weer de *middellijke* Openbaring.

[Evenzoo is het gelijk we zagen in het Nieuwe Testament bij de Apostelen. Eerst hebben zij te doen met den Middelaar; na Christus' opvaren gold voor hen het Woord des Heeren „de Vader zelf heeft u lief” en „Wij zullen komen en woning bij hem maken”.]

Dientengevolge zien wij dan ook in de volgende geschiedboeken den *Engel des Heeren* terugkeeren.

1°. in het hoofdmoment in Israëls geschiedenis dat ons is beschreven in Jos. 5 : 13, op dat tijdstip dat het volk *overgaat van uit de woestijn in het Heilige Land*.

Daar wordt ons gemeld dat Josua een *man* zag staan (niet een engel) evenals Jacob bij Pniël. Hij vraagt dien man: „Zijt gij van ons of van onze vijanden”, waarop het antwoord luidt: „Neen, maar Ik ben de Vorst van het heir des Heeren”, waarop, evenals aan Mozes bij het braambosch, aan Jozua bevolen wordt: „Trek uwe schoenen van uwe voeten, want deze plaats is heilig”; terwijl wij nu in Cap. 6 : 2 lezen, dat die man *de Heere* was.

2°. Het optreden van die verschijning zien wij ook in *Richt.* 2 : 1—5, waar het hoofdmoment ligt in vers 2. Een engel des Heeren komt en zegt: „Ik heb ulieden uit Egypte opgevoerd, maar gij zijt mijner stem niet gehoorzaam

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

geweest". Israel had tegen Gods bevel in een *verbond gemaakt met de inwoners des lands*; we hebben hier dus een da-capo van het gebeurde met het gouden kalf; het volk zondigde in de woestijn in 't vooruitzicht van een heerlijke toekomst; dit herhaalt zich hier. Uitdrukkelijk had God geboden, dat het volk met die heidenen niet op goeden voet mocht leven, die volken waren bestemd om verdelgd te worden, het was éene massa perditionis die verpest was door de gruwelijkste bestialiteit, en toch laat Israel zich met hen in en sluit een verbond.

Daarmede trad die ellendige toestand in die van dat oogenblik af de realiteit is geworden, dat het volk zelf gemengd wordt in de zonden der Kanaänieten.

Bijna geen volk was er zoo afgodisch als het volk Israels, en als dan ook de profeten klagen dat in alle straten afgodstempels staan en onder allen groenen boom afgoderij bedreven wordt, dan is dat een beeld van de werkelijkheid; geene plek op de wereld was er waar de afgoderij zoo hand over hand toenam als juist in Israel.

De verklaring van dit feit is niet ver te zoeken. Wanneer God aan de Grieken *kunstzin* geeft, dan vindt men bij geen volk ter wereld het aesthetisch schoon zoo uitkomen als bij hen. Zoo vindt men nergens het *recht* meer ontwikkeld dan bij de Romeinen, wier rechtsbesef door God in zoo eenige mate ontwikkeld was. Zoo nu ook, wanneer God aan Israel geeft een *charisma voor het religieuse*, dan volgt, dat, zoodra in dat volk de menschen zich afkeeren van God, zij zich gaan werpen op de *afgoden* gelijk geen ander volk op aarde, en de realiteit bewijst het telkens duidelijk hoe de gruwelijkste afgodendienst onder Israel gansche scharen van aanhangers vond.

Het is dus kortzichtigheid als men wil staande houden dat Israel eerst langzamerhand tot het Monotheïsme kwam; men ziet dan voorbij, dat een religieus gestemd volk als het Israelitische wel „ueberbieten" moest aan die andere volken bij wie de afgodendienst in eere was, maar die niet zooveel religieuse aandrift hadden.

Op dat gewichtige moment waarop Israel zich vermengt met de Kanaänieten treedt dan nu de Engel des Heeren op; bij dit punt wordt eene nieuwe periode geopend, wordt het volk van Israel gemengd met het Kanaänietische leven, en de religieuse Trieb afgeleid op het afgodische.

3°. Ook in *Richt. 6* heeft de Openbaring van God aan Zijn volk plaats door een Middelaar, die ook hier in vers 11 genoemd wordt „de Engel des Heeren".

Die Engel spreekt tot *Gideon* volgens vers 12 deze woorden: „de Heere is met u, gij strijdbare held"; Hij spreekt dus van den Heere als van een anderen Persoon, en zegt niet: „Ik zal met u zijn".

Uit *vers 11* blijkt ons duidelijk dat ook hier de verschijning was die van

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

een man aan wien niets bijzonders te zien was: hij zet zich daar neder onder den eik, hetzij op een bank die zich daar bevond of op de wortels van den boom die eenigszins boven den grond uitstaken, evenals een wandelaar die zich neerzet om te rusten. Die man spreekt Gideon aan en spreekt van God als van een ander Persoon. Blijkbaar heeft ook Gideon geen idee dat hij met eene bijzondere verschijning te doen heeft, want volgens *vers 13* spreekt hij dien man aan met „mijnheer” zooals men elken vreemdeling aanspreekt. Wanneer Gideon gemeend had dat op dat oogenblik zelf hem een wonder verscheen, zou hij niet gezegd hebben „waar zijn al de wonderen des Heeren die onze vaderen ons verteld hebben”: hij had er dus geen denkbeeld van, dat hij zelf voor een wonder stond.

Nu volgt in *vers 14* „toen keerde zich *de Heere* tot hem” en spreekt alzoo de schrijver van het verhaal uit, wat Gideon nog niet gemerkt had, dat hier eene Goddelijke verschijning plaats greep; en thans volgt er niet: „de Heere heeft u gezonden”, maar: „heb *Ik* u niet gezonden”, die man gaat nu in den 1^{sten} pers. spreken, zóo, dat nu langzamerhand uitkomt dat hij zelf God is. Toch merkt Gideon dat nog niet aanstonds, zooals blijkt uit het wederkeerende „mijnheer” waarmede hij zijnen bezoeker aanspreekt; maar daarop volgt dat die man zegt in *vers 16* „omdat *Ik* met u zal zijn”. Nu begint Gideon iets te ontdekken, de vraag komt bij hem op: „hoe kan die man dat zeggen?” En nu verzoekt hij in *vers 17* een teeken van hem om de zekerheid te erlangen, „dat Gij het zijt die met mij spreekt”, d. i. dat *God* in U aan mij verschijnt.

Gideons eerste drang na die ontdekking is nu, om eene offerande te brengen, daarom zegt hij verder in *vers 18*: „Wijk toch niet van hier totdat ik kome en mijn geschenk — beter zou hier vertaald zijn „offerande” — uitbreng”, waarop die man verklaart, dat hij blijven zal. De man zat nog steeds onder den eik, alles ging dus nog uitwendig eenvoudig toe; maar nu in *vers 20* lezen wij: „de *Engel Gods* zeide tot hem” etc. Eerst was het de „Engel des Heeren” (*vers 12*), toen „de Heere” (*vers 16*), en nu „de Engel Gods”, waaruit blijkt, dat de schrijver van het verhaal denzelfden persoon bedoeld heeft.

Gideon wordt bevolen het vleesch en de koeken van zijn offer neer te leggen op den rotssteen, d. i. op eene rotsachtige verhevenheid van den bodem, die als altaar dienst moet doen, en nu steekt die reiziger die daar met een staf bij zich onder den eik had gezeten, zijn staf uit naar hetgeen Gideon heeft aangebracht, en terstond „ging er vuur op uit de rots en verteerde de offerande”, terwijl terzelfder tijd de Engel des Heeren „bekwam uit zijne oogen”.

En nu staat er in *vers 22* dat Gideon zeide nadat hem alles duidelijk was geworden: „Ach Heere, Heere, daarom, omdat ik eenen engel des Heeren

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

gezien heb van aangezicht tot aangezicht", waarop weer in *vers 23* volgt dat de Heere tot hem sprak: „Vrede zij u". Dit laatste, het blijkt duidelijk, wordt niet meer gesproken door dien man, maar is *inspraak* van God in Gideon's hart, en dus *zelfopenbaring* Gods aan hem, zonder tusschenpersoon.

4^o. Op gelijke wijze viel volgens *Richt. 13* zulk eene verschijning ten deel aan *Manoach en zijne huisvrouw*. Die beide verschijningen, aan Gideon en Manoach zijn daarom zoo uitermate leerrijk, omdat bij beide alles ontbreekt wat de strekking kan hebben om een bijzonder karakter aan de zaak te verleen.

[In de heilige boeken van Chineezers en Indiërs vinden wij ook vaak gewag gemaakt van verschijningen van hoogere wezens aan de menschen, maar de verhalen van die apparities zijn altijd potsierlijk, vol van ophef, uiterst fantas-tisch, zoo inbliksemende in de realiteit der dingen, dat alle continuïteit en verband met de werkelijkheid geheel ontbreekt. Hier echter is de toedracht der zaak juist eene gansch gewone en bijna natuurlijke.]

Om de momenten te vatten waarop hier moet gelet, zullen wij ook dit verhaal even nagaan.

De vrouw van Manoach was kinderloos. Nu lezen wij in *vers 3—6*, dat een Engel des Heeren haar verschijnt en haar belooft, dat zij eenen zoon zal baren; en aanstonds krijgen wij hier weer diezelfde 2 momenten, nl. dat er een Engel des Heeren verschijnt, die begint met over God te spreken als een *ander Persoon*, „dat knechtje zal een Nazireër Gods zijn".

De vrouw gaat heen, en zegt tot haren man: „Er kwam een man Gods — een profeet — tot mij"; dat het een profeet was, maakte zij op uit de voorspelling die hij haar had gedaan, maar zij voegt er tevens bij dat „zijn aangezicht zeer vreeselijk was", wat volgens hetgeen wij vroeger hieromtrent zagen, beteekent, dat zijn gelaat schitterde.

Die verschijning van den Engel des Heeren was voor de vrouw, evenals voor andere menschen die hem zagen, als die van eene vreemde persoonlijkheid; aan zijne kleeding was niet te zien vanwaar hij kwam, alle gegevens ontbraken om uit te maken tot welke landstreek hij behoorde; de vrouw van Manoach vroegde hem ook niet naar zijn naam, en hijzelf sprak daarover niet zooals blijkt uit *vers 6*.

Na het verhaal van zijne vrouw gehoord te hebben, bidt Manoach tot den Heere, dat die man Gods mag weerkomen, volgens *vers 8*; ook hij denkt dus nog dat hij met een *creatuur* te doen heeft. Die bede wordt verhoord; in *vers 9* zien wij dat de Engel Gods weer aan de vrouw verschijnt terwijl zij in het veld is.

Zij roept haren man (*vers 10*), deze volgt haar en beiden veronderstellen nog steeds dat hun een creatuurlijk wezen verscheen, zooals blijkt uit haar

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

zeggen: „die *man* is mij verschenen”, en uit de aanspraak van Manoach tot den Engel des Heeren: „Zijt gij die *man*?” (*vers 11*). Nu zien wij in *vers 15* hetzelfde gebeuren als bij Gideon. Manoach ontdekt dat hij te doen heeft met een hooger wezen; hij wil een geitenbokje halen om te offeren; de Engel des Heeren zegt echter tot hem in *vers 16*: „wat zult gij *den Heere* offeren?”; hij spreekt dus nog van God als van een ander Persoon, zoolang Manoach nog geen klaar bewustzijn heeft van de verschijning van den Goddelijken Persoon; daarom volgt dan ook de vraag van Manoach naar den *naam* van dien man.

De engel antwoordt hierop (*vers 18*): „Mijn naam is **פְּלֹא**, dezelfde naam die in Jes. 9 : 5 de uitdrukking is van het Goddelijke Wezen.

(Die naam **פְּלֹא** is hier vertaald door „wonderlijk”, maar heeft veel dieper zin dan dit woord in 't Hollandsch uitdrukt, het beteekent „*het absolute wonder*”).

Daarop neemt Manoach een geitenbokje en offert het, waarop het wonderlijk handelen van den Engel des Heeren volgt; de Engel vaart op in de vlam van het offer, en Manoach en zijne vrouw vallen ter aarde, terwijl wij ten slotte lezen dat Manoach zegt: „Wij zullen zekerlijk sterven omdat wij *God* gezien hebben”.

Hieruit blijkt dat de absoluutheid der verschijning hem tot volle klaarheid is gekomen, nadat hij langzaam al verder is voortgedrongen in het besef dezer apparitie.

Ziedaar wat ons in het historisch gedeelte der Heilige Schrift over den „Engel des Heeren” medegedeeld wordt; alleen kunnen wij nog als in 't voorbijgaan melding maken van het feit, dat

5°. in 1 Kon. 19 : 35–36 die verschijning nog wordt gemeld in het *verslaan van Sanheribs leger*. Daar komt die verschijning echter voor zonder iets te spreken, zoodat wij daaruit geene momenten kunnen afleiden.

☞ Ook wordt over dien „Engel des Heeren” *retrospicienter* gesproken op eenige plaatsen in de *profetiën*, nl. in Jes. 63 : 9; Mal. 3 : 1; Zach. 3 : 1 en 12 : 8; niet in de *historie* dus, maar in de *Openbaring*. Het verschil tusschen het voorkomen van den Engel des Heeren in de *historie* en in de *Openbaring* is dit. dat, als Hij voorkomt in de *historie*, Hij *verschijnt* en *spreekt*; terwijl Hij in de *Openbaring* niet verschijnt en spreekt, maar *over Hem* gesproken wordt, of eene *visionaire verschijning* van Hem wordt gemeld. Zoo nu is het in Jes. 63 : 9, over welke plaats wij vroeger reeds spraken, en waarover ons thans dus niets meer te zeggen overig is; eveneens in

Mal. 3 : 1, waar wij eene profetie van de toekomst hebben, eene aanduiding dat Hij verschijnen zal.

Deze plaats is van te meer gewicht, omdat in de evangeliën er op gewezen

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

wordt, hoe deze profetie in de komst van Christus met zijn voorlooper Johannes den Dooper vervuld is geworden.

Het Oude Testament geeft dus, in verband met het Nieuwe, deze aanduiding, dat de Middelaar die onder het *Oude Verbond* optrad, in verband staat met den Middelaar des *Nieuwen Verbonds*. Wij hebben dus wel te onderscheiden tusschen *tweeërlei* Middelaar in het Oude Verbond.

a. formeel en *reëel* was de Middelaar in 't Oude Verbond *Mozes*, omdat hij tusschen Israel en God stond, en instrument der Openbaring aan Israel was; maar

b. de geestelijke Middelaar in 't Oude Testament is iemand anders; die treedt op in den *Engel des Heeren*; die heeft heenwijzende, profetische, typische beteekenis, doelende op de komst van den Christus.

In *Zuch. 3 : 1* vinden wij het verhaal van den Engel des Heeren, staande in een visioen naast Josua den Hoogepriester; Zacharia zag Hem in een droomgezicht, niet in de realiteit; en ook in

Zuch. 12 : 8 wordt in de Openbaring van Hem gesproken... „en het huis Davids zal zijn als goden, als de Engel des Heeren voor hun aangezicht”; Hij komt hier alleen voor bij wijze van vergelijking. Wat de Engel des Heeren geweest was voor Gideon en Manoach, dat zou dan het „huis Davids” voor de kerk des Nieuwen Verbonds zijn. Met „huis Davids” is altijd bedoeld de „*Spruite*” die in Davids huis heerschen zou; Christus zal voor het volk des Heeren staan, evenals de Engel des Heeren in het Oude Verbonden stond voor hen aan wie Hij is verschenen.

Hiermede hebben wij afgedaan met het spreken over den Engel des Heeren.

IV. Nu hebben wij in het Oude Testament nog met andere verschijnselen te doen, die ons in andere orde, met andere woorden, toch op 't hoofdpunt waarover wij hier handelen, hetzelfde openbaren als we bij den Engel des Heeren vonden, nl. dat sprekende ingevoerd wordt of gesproken wordt over *een persoon van God onderscheiden en die toch met Goddelijk gezag spreekt en bekleed is*. Dezelfde „*Differenzierung*” als bij den engel des Heeren komt ook hier weer voor.

1. Allereerst moeten wij daartoe wijzen op de *Psalmen*, (alhoewel deze bespreking slechts vluchtig kan zijn, omdat wij later bij het bespreken van de Goddelijke natuur des Middelaars deze teksten omstandiger zullen behandelen.)

Psal. 2. In het 1^{ste} gedeelte lezen wij, dat de machten, die op aarde gezag uitoefenen, de banden trachten te verscheuren waarmee zij aan God verbonden zijn, en hunne eigene ordinantiën in de plaats van Gods ordinantiën willen stellen.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Daarop volgt de verklaring dat de Heere hen bespotten zal, en in zijnen toorn spreken: **וְאֲנִי נִסְכְּתִי מִלְכִּי עַל־צִיּוֹן הַר־קֹדֶשׁ**.

Terwijl hier dus spreekt het persoonlijk Goddelijk Wezen met „Ik”, volgt nu in *vers* 7 dat een andere Persoon spreekt over God als over een van Hem verschillend subieet, want Hij zegt: **יְהוָה אָמַר אֵלַי**, en terwijl Hij zich van God onderscheidt, zegt Hij dat God tot Hem spreekt: „Gij zijt mijn Zoon, **הָיִים** — d. i. in 't absolute heden — heb Ik U tegenereerd”.

Ook hier vinden wij dus *tweeërlei* subieet sprekende, zoodat de een over den ander spreekt, en niettegenstaande die onderscheiding wordt er toch door dat eene subieet zóo gesproken, dat Hij met het Goddelijk Wezen in eene betrekking staat, die het creatuurlijke verre te boven gaat.

Waar toch inplaats van de schepping de *generatie* staat, en de generatie aan het eeuwige **הָיִים** verbonden wordt, daar blijkt, dat in dat tweede subieet *Goddelijke* mogendheid en wezenheid aanwezig is.

Psalm 45 : 8.

In dien Psalm lezen wij in *vers* 7: „Uw troon, o God, is eeuwiglijk en altoos”, en verder: „... Daarom heeft U, o God, uw God gezalfd met vreugdeolie, boven uwe medegenooten”.

Er wordt hier dus gesproken tot dezen Koning van wien dit lied zingt, en die Koning wordt rechtstreeks als *God* aangesproken, maar nochtans wordt het Eeuwige Wezen van dien Koning onderscheiden. Er is één die zalft, en één die gezalfd wordt; en zoowel 't subject dat zalft als 't subject dat zalving ondergaat wordt met den titel van *God* toegesproken.

Nu zou men nog kunnen zeggen: ja maar, de naam van „goden” wordt ook aan de *Overheid* gegeven, en alzoo kunnen beweren, dat hier bedoeld wordt, dat die Koning evenals de rechters wordt toegesproken. Er moet dus op gewezen, waarom die explicatie geen steek houdt.

Wanneer we nl. in *vers* 18 lezen: „Ik zal uws naams doen gedenken van elk geslacht tot geslacht; daarom zullen U de volken loven eeuwiglijk en altoos”, dan is daarmee de grens van wat aan de Overheid of aan de koningen toekomt, verre overschreden.

Wat hier staat, is een vorm van *aanbidding*. Waar nu in de *heidenv wereld* de idee doordringt dat in de Overheid eene Goddelijke verschijning zich openbaart, en de keizer den titel van „Augustus” aanneemt, en dien weer ampliciert tot „divus Augustus”, daar wordt op heidensch terrein in werkelijkheid aanbidding bedoeld.

Op heidensch zoowel als op Israelietisch terrein hebben wij te doen met het verschijnsel, dat men in Overheid en Vorst Goddelijke majesteit ziet; maar ziehier het principiele verschil:

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

In de heidenwereld, waar de creatuurvergoding heerschte, leidde dit tot aanbidding van den „divus Augustus”, en 't is omdat de Christenen weigerden te knielen, dat hun de kop voor de voeten werd gelegd; men bedoelde die aanbidding in de heidenwereld ernstig, de zelfaanbidding van den staat in den persoon des Vorsten. Terwijl het nu op Heidensch-Romeinsch terrein natuurlijk was, dat men tot aanbidding van de Overheid kwam, daar was op Israëlietisch terrein in de Openbaring Gods, waar alle creatuurvergoding principieel bestreden wordt, en God alleen te aanbidden is, eene uitdrukking zooals hier gebezigd wordt, ondenkbaar als zij gericht was op den menschelijken persoon.

Psalm 72.

In dezen Psalm hebben wij, evenals in Psalm 45 te doen met een lofzang ter verheerlijking van een Koning, en die Koning wordt ons ook hier weer beschreven als bovennatuurlijk.

In *vers 6* wordt toch van Hem gezegd dat Hij nederdalen zal, evenals de regen nederdaalt van den hemel en neerdruppelt op de aarde en nu die aarde doorweekt en bezwangert. Er staat niet dat Hij zal zijn *als* de regen, ook niet „Hij zal zijn als een *nederdalende regen*”, maar dat *Hijzelf* de regen zal zijn.

En *vers 7* zegt ons dat dit zal zijn „totdat de maan niet meer zij”; dit sluit ten eenenmale uit het perk van één menschelijk leven. Een koning heerscht voor eene zekere periode, dan sterft hij, en krijgt een opvolger; hier is dus bedoeld eene periode van regiment, zeer ver overschrijdende het perk van eene periode van menschelijk regeeren.

Eveneens wijst *vers 5* ons daarop: „Zij zullen U *vreezen* van geslacht tot geslacht”, wat ook weer het menschelijke te boven gaat. Stond er *יָרֵא* dan zou het menschelijk zijn; de naam van Vorsten blijft voortleven tot in verre nageslachten, maar er staat *יִרְאָה*, wat altijd uitdrukt het *ontzag* dat de persoon inboezemt. Vreezen kan men iemand zoolang zijn regiment duurt; en wanneer nu nochtans van het regiment van dezen Vorst hier staat dat het zal zijn „van geslacht tot geslacht”, dan beteekent dit, dat zijne regeering de periode van het langste menschenleven ver overschrijdt.

Nemen wij nu *vers 5 en 7* en zien we dan op het *6^{de} vers* daartusschen, dan voelen we dat het „nederdalen” een klemtoon ontvangt.

Er wordt toch verwezen naar zon en maan, en door die verwijzing wordt de aandacht gevestigd op de dingen des *hemels*; hierdoor wordt dus temeer bevestigd, dat zijn nederdalen uitdrukt zijne afkomst uit den *hemel*, en uit die afkomst verklaart zich het *eeuwige* van zijn regiment.

Wanneer er nu in *vers 11* staat: „Alle koningen zullen zich voor Hem nederbuigen”, dan is daarmede uitgedrukt eene mate van eerbetoon dat op Israëlietischen bodem ook weer het eerbetoon van den koning te boven gaat;

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

en als er in *vers 15* staat: „Hij zal leven”, wat kan dat dan anders beduiden dat dit, dat hier „leven” genomen wordt in dien absoluten zin waarin de Christus zegt: „*ἵνα πιστεύσῃτε ὅτι ἐγὼ εἰμι*”. Dit absolute יהי draagt hetzelfde karakter als het absolute יהיו van Psalm 2, en beteekent dus: „in Hem zal het leven ongestoord schitteren en uitblinken”; en wanneer nu in *vers 17* volgt: „Zijn Naam zal zijn tot in eeuwigheid..... alle heidenen zullen Hem welgelukzalig roemen”, dan ligt daarin, in verband met het vorige, evenzoo uitgedrukt, dat wij hier een Koning hebben wiens regiment de perken van een aardsch koning te bovengaat.

Psalm 110.

Op dezen Psalm is het noodig te wijzen, omdat in Math. 22 : 41—46, in Acta 2 : 33, in 1 Cor. 15 : 25 en in Hebr. 7 : 17 naar dezen Psalm wordt verwezen, en de uitdrukkingen daaruit worden toegepast op Christus.

Bij het lezen van een Psalm als deze, kan de vraag rijzen: Wordt hier op een Goddelijken Persoon gedoeld? en dan kan daarop de eene exegeet toestemmend, de andere ontkennend antwoorden. Die exegese wordt geheel beheerscht door het standpunt waarop men staat. Wie niet gelooft aan de voorafgaande Openbaring van den Christus onder het Oude Verbond, moet wel den Christus hieruit weg-exegetiseeren; wie daarentegen den Christus ziet komen door het geheele Oude Testament, is vrij in de exegese, hij behoeft niet tot de conclusie te komen: „hier wordt de Christus wel geprofeeteerd”, hij stelt niet den eisch dat de profetie van den Christus *overal* moet voorkomen, maar het is hem genoeg *dat* zij voorkomt.

De ongeloofige moet *alle* profetie verwerpen; want wanneer er slechts éene profetie is die staan blijft, dan ligt zijn geheele stelsel omver. Maar behalve die profetieën onder het Oude Verbond hebben wij nog op iets anders te letten. In de omgeving van den Christus toch waren mannen voor wie Hij het Oude Testament uitlegde; en indien nu die mannen ons komen verklaren met eenparige stem dat deze Psalm *wel* slaat op den Christus, dan is dat voor ieder die gelooft, een concludent argument, dat men verkeerd exegetiseert als men *niet* de aanwijzing van den Christus er in vindt.

Wij lezen in *vers 1* „De Heere heeft tot mijnen Heere gesproken: Zit aan mijne rechterhand”. Wie die „Heere” is, is duidelijk, maar wie is nu die „mijnen Heere”, wie is de Heere van David tot wien de Heere gesproken heeft יָשֵׁב לְיָמִי?

Die vraag is door de Apostelen beantwoord in dezen zin, dat die Heere de Middelaar, *de Christus* is, in de profetie gezien; die woorden worden dan ook in 't geheele Nieuwe Testament toegepast op den Christus.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Ja, Christus zelf deed dit, toen Hij zeide tot Kajaphas: „Van nu aan zult gij zien den Zoon des menschen, zittende ter rechterhand der kracht Gods, en komende met de wolken des hemels”, dus in dat supreme moment van zijn leven, toen Hij beschuldigd werd van godslastering, heeft Hij met beroep op dezen psalm verklaard, dat Hij de Zoon des menschen is, van wien deze woorden spreken.

In *vers* 4 lezen wij evenzoo: „Gij zijt priester in eeuwigheid naar de ordening van Melchizedek” (cf. over de theorie van Melchizedek „E Voto” en L. de Chr. III 89—99).

De verhouding tusschen de Aäronietische en Melchizedekietische priesterorden is deze, dat het priesterschap van Aäron moest voorbijgaan, en dat van Melchizedek moest blijven, als gegrond in de scheppingsordinantiën Gods. Die eeuwigblijvende ordinantie wordt dus op Christus toegepast en genoegzaam blijkt dus uit dezen Psalm, dat wij vinden gewag gemaakt van een subiect dat *onderscheiden* wordt van het Eeuwige Wezen, en onderscheiden van het Eeuwige Wezen, nochtans met *majesteit* bekleed, als van eeuw tot eeuw bestaande ons wordt voorgesteld.

Verbinden wij nu die twee resultaten, dan krijgen wij:

a. dat wij in de *historie* des Ouden Verbonds gewag vinden gemaakt van eene persoonlijke verschijning waaruit Goddelijk bewustzijn spreekt, en die nochtans zich van het Eeuwige Wezen onderscheidt;

b. dat wij ook in de Oudtestamentische *lyriek* van zulk een persoon gewagen hooren die, zelf Goddelijk subiect, zich nochtans van God als het Eeuwige Wezen onderscheidt;

c. dat in de *Psalmen* dat van God zich onderscheidende Goddelijke subiect profetisch heenduidt op den Middelaar Gods en der menschen.

2. Met de Psalmen thans afgedaan hebbende zullen wij een kort woord spreken over de *Profeten*.

In *Jes. 61: 1* vinden wij een sprekend subiect dat van zichzelf getuigt: „de Geest des Heeren Heeren is op Mij” etc.

Slaan wij nu op *Luk. 4: 17*, dan lezen wij daar, dat de Heere Jezus in de synagoge te Nazareth deze woorden op zichzelf toepast met het „heden is deze Schrift in uwe ooren vervuld”. Ook hier hebben we precies hetzelfde als bij den 110^{den} Psalm; hier toch is het de Christus, die zelf in een hoofdmoment van zijn leven (zijn eerste optreden als leeraar) verklaart, dat deze profetie Hem geldt en *Hijzelf* door den mond van Jesaia gesproken heeft, want in *Jes. 61: 6* staat niet: „de Geest des Heeren is op Hem”, maar „op Mij”; het daar sprekende subiect is dus *de Christus*.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Jesaia kon die groote taak niet vervullen, die was niet te volbrengen door eindige krachten, en daarom moeten wij er wel op letten, dat hier niet alleen eene voorspelling is, maar dat er een Goddelijk subiect in deze profetie sprekende optreedt.

In *Jes. 4:2* lezen wij dat „te dien dage des Heeren Spruit zijn zal tot sieraad en tot heerlijkheid, en de vrucht der aarde tot voortreffelijkheid”. Hier is dus sprake van een **צֶמַח יְהוָה** die in het parallelisme genoemd wordt **פְּרִי הָאָרֶץ**. Nu geldt als regel voor alle goede exegese, dat men, waar twee uitdrukkingen gebezigd worden, waarvan de eene bekend is en de andere niet, begint met de bekende, om den zin der woorden te verklaren. Zoo ook is hier de bekende uitdrukking het **פְּרִי הָאָרֶץ**, daaraan is geen twijfel mogelijk, ieder verstaat die woorden; de vrucht springt uit de aarde op, de aarde is de bron waaruit de vrucht voortkomt.

Stellen we nu daarmede in verband de woorden **צֶמַח יְהוָה**, dan vinden wij dat **צֶמַח** staat voor **פְּרִי** en **יְהוָה** voor **הָאָרֶץ**, en dan beteekent derhalve **צֶמַח יְהוָה** „een Spruit die uit Jehova komt, evenals de vrucht die uit de aarde ontspruit”. Dit is de goede interpretatie; de „Spruit” is het product dat voortkomt uit Jehova.

Wanneer wij nu denken aan den *Messias*, die als Zone Gods nederdaalde uit den hemel en toch geboren werd uit Maria als kind der aarde en Zoon des menschen, dan zijn hier 2 factoren van incarnatie, een uit *God* en een uit de *aarde*, en hebben wij dus het recht, om dien Persoon te noemen **צֶמַח יְהוָה** en **פְּרִי הָאָרֶץ**.

Wanneer dus de **צֶמַח יְהוָה** uit Jehova spruit, evenals de **פְּרִי** uit de aarde, dan hebben wij hier dezelfde gedachte als ligt in het **הַיּוֹם יִלְדָהּ** van Psalm 2; ook daar heeft **יֵלֵד**, wat eigenlijk van de vrouw gezegd wordt, de beteekenis van „doen voortkomen”, en die woorden, vergeleken met wat wij lezen in *Jes. 4*, leiden ons dus tot het resultaat dat **צֶמַח יְהוָה** hetzelfde is als **בֶּן יְהוָה**.

Ook onder menschen wordt dat woord „spruit” wel gebezigd, doch slechts in de poëzie, niet in het gewone dagelijksche leven; maar daarentegen is de uitdrukking „gesproken uit” overal in gebruik, ook in proza.

In *Jes. 7:14* lezen wij de bekende woorden: „Zie de maagd zal zwanger worden en een Zoon baren en zijnen naam *Immanuël* heeten”.

Nu behoeven wij over dat woord **עִמָּנוּאֵל** niet veel te zeggen, maar toch moet er op gewezen, dat die naam Immanuël niet hetzelfde beteekent als de spreuk die wij als randschrift lezen op onze munt. Die woorden beteekenen geheel iets anders dan het „God met ons” in dezen tekst.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Het randschrift van de munt beteekent „God is onze Helper, de God onzer vaderen staat ons bij, is met *ons*, niet met onze vijanden; en doordat die woorden nu in dien zin zoo algemeen bekend zijn, leest men in die uitdrukking vaak hetzelfde als bij Jesaja. Dat is echter verkeerd, het woord **עם** kan nooit die beteekenis hebben; het duidt altijd aan dat iemand *bij ons* is, dat hij *onder ons* verkeert, en nooit dat hij ons bijstaat.

עֲמֵנָאֵל beteekent dus dat God *onder ons* verkeerden zal, in dien naam ligt dus een komen Gods tot en een wonen Gods bij ons.

Men miskent de beteekenis van deze plaats, als men **יָשֻׁבוּ** opvat in Westerschen en niet in Oosterschen zin. Wij hebben hier toch het feit der naamgeving door *God zelf*.

Vele menschen droegen namen waarin de naam Gods voorkomt, zooals bijv. Ezechiël, maar daarin ligt geen bewijs; als God echter *zelf* een naam geeft, dan beteekent dit, dat de realiteit die in dien naam ligt, alzoo komen zal. Dat **יָשֻׁבוּ עֲמֵנָאֵל** beteekent uitdrukkelijk, dat die naam *verleend* wordt en beantwoordt aan de werkelijkheid. Dit blijkt vooral duidelijk uit wat te dien opzichte met Abram geschiedde. Heette hij eerst **אַבְרָם**, vader der hoogte, de verandering van dien naam in **אַבְרָהָם**, vader der menigte, zag op een reëel feit, en duidde aan, dat die menigte uit hem zou voortkomen. Evenzoo was het met de naamsverandering van Jacob; hij toch ontving den naam „Israel” met terugslag op het feit der worsteling aan den Jabbok.

Overal waar derhalve de naam van Godswege genoemd wordt, beteekent dit de aankondiging van de *realiteit*, hetzij in het verleden, hetzij in de toekomst.

Voorts moet gewezen worden op *Jer. 23 : 5, 6*. Daar lezen wij in vers 5 weer van een **צִמָּה**, maar niet van een **צִמָּה יְהוָה**, maar van den **צִמָּה צִדִּיק** van *David*; hier dus niet in denzelfden zin als in Jesaja 4, maar toch ook weer als een **פְּרִי הָאֲרֶז**, als eene spruite uit het huis van David.

Nu wordt er gezegd, dat Hij het recht bestellen zal en dat zijn naam is **יְהוָה צִדְקָנִי**, en wordt er dus van een mensch, van een prins uit vorstelijken bloede gesproken, en gezegd dat Hij heerschen zal niet alleen over Juda en Israel alleen, maar over de geheele aarde.

Van Hem wordt gezegd dat zijn naam zal zijn „de Heere die onze gerechtigheid is”, d. i. „die ons de gerechtigheid aanbrengt”; hier is dus de naam ook weer een uitdrukkelijk bestelde naam; in Hem zal de realiteit zijn van wat in den naam ligt, een zoodanige Jehova die het recht van zijn volk op aarde bestellen zal.

Iets dergelijks vinden wij in *Micha 5 : 1 en 2*. Er is hier sprake van:

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

a. iemand die uit eene vrouw geboren wordt, want er volgt: **יְהִי עֶרְוָתוֹ יוֹלְדָה יוֹלְדָה**; nu wordt ook

b. van dat kind, dat gebaard zal worden, gezegd dat het komt uit Bethlehem; dan

c. dat dat Kindeke zal zijn om te heerschen over Israel, dus een koningskind, en eindelijk:

d. dat zijne uitgangen zijn van ouds, van uit de dagen die zich in het oneindige uitsprekken.

Eenerzijds dus **בְּרִי הָאָרֶץ**; hij wordt te Bethlehem Efrata uit eene vrouw geboren, maar ook

anderzijds wordt er bij gezegd, dat, al wordt Hij ook geboren uit Davids geslacht, toch het subiect, dat in Hem openbaar wordt, reeds bestaat **מִקֶּדֶם**

מִיְמֵי עוֹלָם, dat het opkomen van dat subiect reeds van eeuwigheid plaatsvond, en het bestaan van dat subiect ligt in God in wien de eeuwige oorsprongen zijn.

Eindelijk wijzen wij op *Dan. 7 : 14*, waar wij die groote profetie hebben over de verschillende koninkrijken die zich in de wereldgeschiedenis ontwikkeld hebben.

In die 4 gestalten van den leeuw, den beer, den luipaard en het dier dat „schrikkelijk en gruwelijk” was, worden nemine contradicente de vier groote wereldrijken aangeduid die achtereenvolgens de wereld overheerscht hebben. Zij zijn in diereengestalten voorgesteld, om dat zij het „droit du plus fort” hebben geoefend. Dat recht van den sterkste is in het dierlijk leven het eenige waarnaar gevraagd wordt; ook bij de tamme dieren zien wij het vaak geschieden, dat zij elkander bekampen, totdat één de baas wordt over de anderen.

In tegenstelling nu met die vier wereldrijken, waarvan het laatste, het Romeinsche rijk, dat alles overheerschte, ons onder het beeld van dat „verschrikkelijke” beest geteekend wordt, komt nu het *koninkrijk Gods* te staan, en de komst van dat koninkrijk wordt dan beschreven met de woorden dat er met de wolken des hemels een kwam als eens menschen zoon, de **בֶּר אָנוּשׁ**. Er is hier dus eene dubbele tegenstelling:

a. er komt een nieuw rijk uit de *wolken*, niet uit de zee gelijk de vier wereldrijken — de zee is het symbool van de woelende golvende menschenzee, de gevallen menschheid, — maar van boven; het symbool is een *mensch*, niet een dier, en

b. bij dat nieuwe rijk dat van boven neerdaalt is geen recht van den sterkste zooals bij de wereldrijken, die het dierlijk karakter vertoonen, maar het is het rijk van het recht en de gerechtigheid Gods.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Trekken wij nu uit wat wij zagen in de Psalmen en Profeten de *conclusie* dan blijkt ons:

1°. dat de Psalmen en Profeten ons doen zien hoe er in uitzicht gesteld wordt als afloop van de voorafgaande geschiedenis, als 't eindpunt waarop de geschiedenis moest uitloopen, de verschijning op aarde van een Koning, een Heerscher, en wel een Heerscher niet alleen over Israel en Juda, maar over de geheele aarde;

2°. hoe het rijk van dien Koning principieel tegenover de rijken der natiën zou overstaan, en hoe dat principiele verschil daaruit te verklaren was, dat de oorsprong van dien Koning zou zijn uit de wolken, uit den hemel, en dat in dier voege, dat het subiect, dat in dien Koning sprak, hetzelfde zou zijn als het subiect in God.

Ook hier dus weer dezelfde Differenzirung van Personen in het Goddelijk Wezen, maar nu met het oog op de *toekomst*, gelijk vroeger met het oog op het *verleden*, vroeger incidenteel als *middel* van Openbaring, nu duurzaam als het *einddoel* der Openbaring.

Nu komen wij tot eene andere vraag.

Practice is dan, zooals ons uit het verhandelde duidelijk bleek, aan Israel het denkbeeld aangewezen van eene Differenzirung in het Goddelijke Wezen, maar eene andere vraag is of reeds in de Openbaring aan Israel de *explicatie* van dit mysterie in het Wezen Gods was aangeduid. Het schijnt toch tegenstrijdig dat, niettegenstaande God in den hemel is, toch een subiect op aarde zal verschijnen dat zich uitspreekt als zijnde God.

Bleef dit zoo staan, en wisten wij niets anders dan dit verschijnsel, dan zou het onverklaarbaar zijn, en een „nudum factum” blijven, daarom rijst nu de vraag:

V. *Of er reeds in het Oude Testament sporen in de Openbaring aanwezig zijn die aanduiden dat er ook een zeker inzicht is gegeven om de oplossing te verstrekken van dat probleem dier onverklaarbare verschijning.*

Daartoe wijzen wij eerst op het **יְהוָה**, daarna op de **הִנֵּנִי**, op het *Woord* en op de *Wijsheid*, zooals die reeds in het Oude Testament voorkomen. .

A. Om de beteekenis te voelen, moeten wij beginnen met opzij te zetten eene valsche voorstelling waaronder wij verkeerden: „Verbis non opus est ubi facta adsunt, wat heb ik aan woorden, zij zijn slechts flatus vocis en hebben geene realiteit”. Wanneer men onder de suggestie van die voorstelling tot de

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Heilige Schrift komt, en zoo het „Woord” opvat, dan maakt dit geen indruk; daarom moeten wij, eer wij in die quaestie indringen, duidelijk maken dat het „Woord” Gods nooit mag opgevat als een „flatus vocis”.

Het woord דָּבָר beteekent in 't Hebreuwsch wel „woord” maar ook „zaak”, en daarom moeten wij er dit laatste bijvoegen, omdat bij ons de uitdrukking „woord” zoozeer verzwakt is; wij moeten, als wij tot het Oude Testament komen, geen verzwakte beteekenis nemen, maar de volle, ware beteekenis der woorden nagaan.

Uit het feit dus, dat in 't Hebreuwsch דָּבָר (de „zaak”) gebruikt is, blijkt, dat daarin, in dat woord zelf, de *realiteit* inzit.

De volle beteekenis van „woord” is dus: de uiting der 2 vermogens in den mensch, en dies ook van de 2 krachten in God, nl. van zijn *verstand* en *wil*.

Alleen dan komt de uitdrukking „woord” ook bij ons tot zijn recht, als in ons woord ook de uitdrukking van onzen *wil* ligt.

Als een officier zijne troepen commandeert, openbaart zich zijn denken en willen; in elke wet openbaart zich tevens het willen van de Overheid.

Bij ons is de beteekenis van het woord gebroken door de zonde, maar bij God den Heere is in de uiting der gedachte tevens de uiting van zijn wilsvermogen.

Toch meene men niet, dat het feit waarvoor we hier staan, nl. dat דָּבָר, woord, met „zaak” zoo nauw samenhangt, aan onze Westersche talen vreemd zou zijn. Wij kennen het woord „ding”, en zetten we dat nu in verband met het werkwoord „dingen”, wat beteekent dan *dingen*? Dat woord is bij ons in gebruik in den zin van „afdingen”; op de gestelde voorwaarden iets afdingen, dat geschiedt door *spreken*, niet door handelen.

Zijn we eenigszins bekend met het Middel-Nederlandsch, dan weten we, dat daar oorspronkelijk „dingen” beteekende „verba facere in iudicio, dingen bij den rechter”; daarvandaan komt dan ook het oude „dingtale”. Uit dat gebruik nu van „dingen” voor „pleiten” is het „afdingen”, het pleiten als advocaat voor zijn eigen belang afkomstig.

Het Hollandsche woord „ding” hangt dus in de Westersche talen etymologisch samen met een woord dat „spreken” beteekent.

Ja, meer nog: דָּבָר beteekent ook „zaak”.

Nu komt „zaak” zelf ook af van een woord dat „spreken” beteekent, even als het Duitsche „Sache” van den stam dien we in „zeggen” hebben, in 't Duitsch „sagen”; derhalve is het opmerkelijk, dat de woorden „ding” en „zaak” beide etymologisch samenhangen met een wortel, die niet op het handelen, maar op het *spreken* ziet. Het gebruik van „zaak” en „ding”

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

geschiedt in onze taal ook min of meer in verband met de uitdrukking „om reden”, die afkomt van *ratio* wat weer in verband staat met *reor* (*ratus sum*) en eene verhouding aanduidt, en dus het begrip van „spreken” insluit. „Om reden” geeft te kennen de *oorzaak*, ook dan als er van spreken geen gewag wordt gemaakt.

Datzelfde begrip nu van „om reden” wordt in het Hebreeuwsch uitgedrukt door woorden die op het *spreken* zien:

1°. door het woord **עַן** waarin de stam **עַן** afkomstig is van het werkwoord **עָנָה** = terugspreken.

2°. In dienzelfden zin van **עַן** kan men ook gebruiken **עַל־דָּבָר**.

Zoo bijv. in *Gen. 12:17* waar we lezen dat de Heere Farao en zijn huis plaagde **עַל־דָּבָר שָׂרִי**, het staat dus hier voor „om reden”, en dit gansche begrip hangt in 't Hebreeuwsch weer samen met *spreken*; in 't Latijn zou hier „ratio” gebruikt zijn. Het gebruik van **עַל־דָּבָר** gaat in 't Hebreeuwsch zeer ver, zie slechts in *Levit 5:2* waar **דָּבָר טָמֵא** niet kan vertaald door „alle onrein woord”, maar beteekenen moet „iets” onreins, en waaruit ons dus blijkt, dat het begrip van „iets” in meer algemeenen zin daardoor wordt uitgedrukt.

Evenzoo blijkt uit *Jer. 44:4* dat er in **אֵת דְּבַר־הָעֵבֶה** in verband met **עֵשָׂה** duidelijk sprake is van eene „zaak”.

Ook in *Richt. 19:24* waar de man te Gibeā zegt tot degenen die zijn huis belegerden om zijn gast te schenden: „doet aan dezen man niet deze **דְּבַר הַנִּבְלָה**”, blijkt dat geen sprake is van spreken maar van een *daad* in den volsten zin des woords.

In *Gen. 18:14* komt het zelfs absoluut voor, als „eenig ding”. Daar staat zoo kras mogelijk: „zou enig **דָּבָר** voor den Heere te wonderlijk zijn”. De Heere sprak hier. Het woord in onzen zin was er dus, maar 't kwam op de *zaak* aan, en het ging er om, of datgene, wat God gesproken had en waarom Sara lachte, ook werkelijk komen zou,

Ook in *2 Kron. 12:12* lezen wij voor „goede dingen” **דְּבָרִים טוֹבִים** in 't meervoud zelfs.

In *2 Kron. 9:24* heet eene jaarlijks terugkeerende zaak **דְּבַר־שָׁנָה בְּשָׁנָה**.

In *2 Kron. 19:6* is sprake van eene rechtszaak als van **דָּבָר מִשְׁפָּט**; en in *Ex. 5:13* wordt door **דָּבָר יוֹם** eene dagelijksche bezigheid uitgedrukt.

Het is niet noodig hierop nog verder in te gaan; men kan zich thans genoegzaam overtuigen van de waarheid dat **דָּבָר** zelfs daar gebezigd wordt, waar men aan het *woord* niet meer denkt.

Uit dit alles moeten wij nu komen tot

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Genesis 1.

Als wij dit hoofdstuk opslaan, en met onze manier van spreken daar telkens weer lezen **וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים**, dan maakt dit op ons den indruk, alsof er eene stem uitging, en alsof op dat commando als door tooverslag kwam wat er werd genoemd. Dat is de voorstelling die ieder die dit leest zich vormt, en waarvan wij ons moeilijk kunnen losmaken. Juist omdat wij met onze Hollandsche opvatting onwillekeurig daarheen gedreven worden, is het noodig helder in te zien, dat het *niet* zoo is, maar dat de woorden iets heel anders beduiden, dat het spreken hier in denzelfden zin als **דָּבָר** is de uitdrukking van de „*processus virtutis divinae*” waardoor de schepping tot stand kwam; geen uitwendig commando dus in een flatus vocis, maar een uitgaan van *Goddelijke kracht en mogendheid*.

Dat dit zoo is, kan men zien uit *Hebr. 11:3*.

Daar lezen wij toch *Πίστει νοοῦμεν κατηγορίσθαι τοὺς αἰῶνας ᾧματι Θεοῦ* — dus door het Woord Gods, het **דָּבָר יְהוָה** —, en daar staat nu bij: *εἰς τὸ μὴ ἐκ φαινομένων τὸ βλεπόμενον γεγονέναι*. De *φαινόμενα* zijn dus ontstaan uit wat *μὴ φαινόμενον* is, terwijl *ἐκ* de grond, de fons beteekent, waaruit iets opkomt.

De *νόσμος*, dien wij zien, is dus ontstaan uit *μὴ φαινόμενα*; hij is ontstaan *ἐκ τινος*, maar dat *τι* is hetgeen niet gezien wordt, het is de nadere bepaling van het *ᾧμα τοῦ Θεοῦ*, de *virtus divina*, de Goddelijke mogendheid en scheppingskracht.

Dat *ᾧμα τοῦ Θεοῦ*, het **דָּבָר יְהוָה** is hier dus de *virtus divina* wanneer die niet meer in ruste is, maar in *actie* komt, en er alzo iets uit te voorschijn treedt.

Nog duidelijker wordt ons de zaak in *Hebr. 1:3*.

Overal waar sprake is van de schepping, zouden wij altijd nog kunnen blijven in de voorstelling van een commando, maar dat kan niet meer bij de *onderhouding* van alle dingen, want de flatus vocis bepaalt zich maar tot één moment, en waar de onderhouding steeds doorgaat, zou dan ook die stem altijd moeten voortgaan.

Hier lezen wij, dat de Zoon is *φέρων τὰ πάντα τῷ ᾧματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ*, aldoor dragende door het Woord zijner kracht; hier gevoelt men dus, dat geen sprake is van een uitgesproken woord, maar dat het is de „*exitus virtutis*” omdat er staat *τῆς δυνάμεως αὐτοῦ*, en waar we nu bedenken dat die stam *ῥέειν* in zijn wortel de beteekenis heeft van „vloeien, uitstroomen”. daar klemt het nog te meer dat de woorden *ᾧματι τῆς δυνάμεως* beteekenen de uitvloeijing der kracht.

Dat nu nochtans dat woord *ᾧμα* gebezigd wordt, en niet een ander woord dat „uitvloeien” beteekent, heeft weer reden, want stond er zulk een woord, dan zou het een pantheïstisch, onbewust uitvloeien van kracht kunnen zijn, nu echter deze uitdrukking hier staat, sluit die in, dat wij hier hebben eene *met opzet gewilde* uitvloeijing der Goddelijke kracht.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Voorts wijzen wij op *Joh. 1 : 1*. Hier vinden wij die opzettelijk gewilde uitvloeijing toegeschreven aan den *Logos*.

(Het begrip „logos” laten wij hier rusten, het drukt bij ons uit: „rede, bewustzijn, woord”, en in ’t algemeen „al het bewuste, het denkende”.)

Er wordt gezegd van den Logos: πάντα δι’ αὐτοῦ ἐγένετο κ.τ.λ.; ook hier wordt dus niet gezegd dat alle dingen op ’t spreken van het Woord geschapen zijn, maar dat zij δι’ αὐτοῦ zijn ontstaan; het Woord was het *instrument* geweest waardoor geschapen is.

Uit die zinsnede blijkt, dat naar de apostolische opvatting het וְיֵאמָר van Genesis 1 niet een soort commando is, maar dat wij het hebben te verstaan als de „processus virtutis” waardoor de schepping tot stand kwam.

In *Jes. 55 : 10* en *11* vinden wij dezelfde opvatting als in Johannes en Hebreë. „Alzoo zal mijn Woord, dat uit mijnen mond uitgaat, ook zijn, het zal niet ledig tot Mij wederkeeren, maar het zal doen hetgeen Mij behaagt” etc. Hier is dus sprake van een דְּבָרַי יֵצֵא, een woord dat gezonden wordt; er is dus processus, en nu wordt gezegd, dat dat woord niet werkeloos is, maar iets עֲשֵׂה.

Letten wij er nu wel op, dat er niet staat „Ik zal het doen naar of overeenkomstig mijn woord”, maar dat het woord *zelf* werken zal, en wel datgene waartoe het door God wordt uitgezonden; ’t is dus hier een *gezant*, een *bode*, een *persoon* die uitgaat en een opgedragen last volbrengt, niet een flatus vocis, maar kracht in zich dragende, en wel eene kracht die genoegzaam is, om den wil des Heeren volkomen ten uitvoer te brengen.

Wanneer wij nu daarna opslaan in *Psalms 33 : 6* de bekende woorden: בְּדִבְרֵי יְהוָה יִטְמָיו נַעֲשֶׂיוּ וּבְרוּחַ פִּי כָל-צָבָאָם, dan zullen die in een ander licht komen te staan dan bij oppervlakkige lezing.

Men denkt oppervlakkig aan een flatus vocis, in denzelfden zin als waarin men Genesis 1 verstaat, maar waar nu bleek dat wij bij דְּבָרַי te doen hebben met de processus virtutis divinae, daar komt het בְּדִבְרֵי in dien zin te staan, dat het beteekent de *zaak* waardoor alles tot stand kwam; daar blijkt dat men hier niet mag vertalen: „op het zeggen van God”, maar dat het beteekent het *instrument* waardoor geschapen is, en dat het hier, evenals in *Jes. 55* een woord is, waarin *kracht* lag.

Als we dan dat דְּבָרַי in parallelisme vinden staan met רִיחַ, dan verstaan wij dat onze vaders gezegd hebben: „de diepe zin van deze woorden is, dat er de *Triniteit* in ligt uitgedrukt, omdat we hier achtereenvolgens vermeld vinden:

1°. den *Schepper* aller dingen,

2°. den *Logos*, door wien de schepping tot stand kwam, en

3°. den *Ruach*, die in die schepping het leven indroeg.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Thans moeten wij de aandacht vestigen op de zeer belangrijke woorden die wij vinden bij

Haggai, Cap. 2:4 en 5 (naar den Hebreewschcn tekst):

וְעָתָה חֹזֶק וְרִכְכָּל נִאֲסִיחָה וְחֹזֶק יִרְוּשָׁע בְּיִהְיֶזְרֶק הַפֶּה הַגָּדוֹל וְחֹזֶק כָּל־עַם הָאָרֶץ נֹאמַר יְהוָה וְעִשְׂנוּ כִּי־אֲנִי אֲתֶכֶם נֹאם יְהוָה צְבָאוֹת: אֶת־הַדָּבָר אֲשֶׁר פָּרַטִי אֲתֶכֶם כִּצְאָתְכֶם מִמִּצְרַיִם וְרוּחִי עִמָּדָתְכֶם אֶל־תִּירָאוּ:

Deze plaats heeft wel eenige overeenkomst met de zooeven genoemde, Psalm 33:6; ook hier toch is sprake zoowel van *דָּבָר* als van *רוּחַ*.

In dit hoofdstuk lezen wij, dat de profeet staat in Jeruzalem bij den nieuwen tempel die gebouwd is. Het was maar een geringe tempel, armelijk opgetrokken, en daarom is het, dat de profeet in vers 3 vraagt wie er is, die dien eersten tempel gezien heeft; er is hier dus eene uiting van droefenis over de schraalheid, iets wat kon ontmoedigen alsof Israel ten onder ging, maar nu volgt er na die droefheid: „houdt moed, Zerubbabel en volk des lands, en gaat voort”.

Wij zien dat die 2 verzen in elkander vloeien; het 4^e vers eindigt: „Ik ben met u, spreekt de Heere der heirscharen”, en nu volgen de raadselachtige woorden waarmee vers 5 aanvangt.

De laatste woorden van vers 5 zijn gemakkelijker, daarom nemen wij eerst dat *וְרוּחִי* waarop volgt *אֶל־תִּירָאוּ*, en waarin de oorzaak ligt opgegeven waardoor de vreeze kan gebannen uit hun hart; daartoe is sprake van den *Heiligen Geest* die stond in hun midden.

Dit roept in de gedachte terug wat wij lezen in *Jes. 63:11*, waar gesproken wordt van den Engel des Heeren, die, toen Israel in de benauwdheid verkeerde, ook benauwd was, en waar wij vinden, dat zij den Heiligen Geest verdriet hebben aangedaan. Daar wordt dus verhaald, dat God van ouds Mozes leidde door 2 tusschentredende machten, den *מְלָאךְ יְהוָה* en den *רוּחַ* en dat het volk tegen die beide in verzet kwam.

Beide zijn als *personen* daar voorgesteld, wat blijkt uit de „liefde en ontferming” die hun worden toegeschreven, en die alleen van een *persoon* kunnen gelden.

Dit wordt in hetzelfde 11^{de} vers nog nader bevestigd als we lezen van den *מְלָאךְ יְהוָה* als van den *צִוֵּנוּ רָעָה* en van den *קִדְּשׁוּ רוּחַ* dien God in het midden van hen stelde. Hier hebben we dus diezelfde combinaties die wij terugvinden in Haggai; de *עִמָּדָת כְּרוּכְכֶם* *רוּחַ* is in beide plaatsen precies hetzelfde, en dus hier ook aangemerkt als een *persoon*, van eene kracht toch kan niet gezegd worden dat hij *staat*.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Die tegenwoordigheid nu wordt hier als reden aangegeven waarom zij niet vreezen zouden; er wordt hier blijkbaar gezien op hun uittocht uit Egypte, toen de lichtende volk, het signum praesentiae des Heeren, hen voorging, en toen het feit dat Hij tegenwoordig was, hun rust gaf.

Op diezelfde wijze staat nu hier: „Vrees niet, want Ik ben met u in dien-zelfden **רוּחַ** die toen stond **בְּהוֹכְכֶם**.”

Hoe was nu God de Heere in Egypte met hen geweest?

Op *tweeërlei* wijze:

1°. door den Engel des aangezichts — middellijk.

2°. door den Engel des Verbonds — onmiddellijk.

Ook hier worden die twee Openbaringen gecommemoreerd, en de onmiddellijke prasentie is hier uitgedrukt door **עֲמֻדָה**.

Nu verwacht men dan ook dat er in dit vers eveneens sprake zal zijn van den *Engel des Heeren*, omdat zoowel bij Jesaja als in het geschiedverhaal in Exodus sprake is van den **רוּחַ** en van den **מַלְאֲךְ יְהוָה**.

Om aan te toonen dat ook hier die twee voorkomen, zullen wij wijzen op het 1^{ste} gedeelte van vers 5 dat wij straks oversloegen.

Zij moeten moed houden, want Hij is met hen evenals toen Hij hen uit Egypte leidde, en wel in 2 dingen:

1°. door den **רוּחַ** in hun midden, en

2°. door het **דָּבָר** zooals vers 5 zegt.

Wat beteekent nu dat **דָּבָר** hier?

Men kan er onder verstaan een *woord*, eene *zaak* of den *logos*, den *persoon*; en als wij er het laatste onder verstaan dan zien wij, dat alles in orde is, en dat er hier door aangeduid wordt wat in Jesaja 63 is de **מַלְאֲךְ יְהוָה**, dan hebben wij telkens de zaak, dat God zijn volk redde door

1°. de praesentie van den *Engel des Heeren*, en

2°. de praesentie van den **רוּחַ**.

Dan loopt het verband dezer woorden ook uitnemend, en lezen we hier m. a. w.: „De tempel is klein; verliest den moed echter niet, want Ik ben nog met u, als bij den uittocht uit Egypte, door de *onmiddellijke* Openbaring van den **רוּחַ** en de *middellijke* Openbaring van den **מַלְאֲךְ יְהוָה**.”

De Gereformeerde theologen hebben steeds vastgehouden aan deze explicatie; maar ook worden er anderen gevonden die beweren dat deze uitlegging niet opgaat, en wel omdat er in vers 5 volgt: **אֲשֶׁר בְּרִיזִי אֶהְיֶה**. Zij meenen dat het woord **כֶּרֶת** verbonden moet worden met **דָּבָר** om zoo te kunnen komen tot het „verbondshuten”, en **דָּבָר** dus een andere naam zou zijn voor „verbond”.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Zeer ten onrechte is het echter dat men die verbinding eischt, want er zijn voorbeelden in de Heilige Schrift aanwezig dat het woord כָּרַת op zichzelf, zonder bijvoeging van כִּרְית beteekent „verbondsluiten”; bijv. blijkt dit uit 1 Sam. 20 : 16, waar wij voor „hij sloot een verbond” lezen וַיִּכְרֶת; eveneens uit Jes. 57 : 8, waar alleen כָּרַת staat en „verbond” met cursieve letters door de vertalers er bij gezet is.

In Haggaï 2 : 5 kunnen wij dus die woorden geheel op zichzelf vertalen door „Ik heb met u een verbond gesloten”. Het woord אָשֵׁר levert hier evenmin bezwaar op, het beteekent toch niet altijd het pronomen relativum „wat”, maar drukt alleen de *relatie* uit, hetzij een pronominale, adverbiale of conjunctieve; er bestaat dus volstrekt geen bezwaar om de woorden te vertalen „met opzicht tot wien Ik met u een verbond gesloten heb”, en daarom is dan ook de Staten-Vertaling volkomen correct als zij vertaalt: „Met het woord in hetwelk Ik met ulieden een verbond gemaakt heb”. Hier de woorden אֶת־הַדְּבָר op te vatten als een accusativus, is niet aannemelijk, een vers dat met אֶת begint in den zin van een accusativus, zoekt men te vergeefs; daarom bestaat hier voorkeur om אֶת als praepositie op te vatten, in den zin van „met”, en dan loopt de zin der woorden hier volkomen goed, als men ze opvat als „met den *Logos*”.

De interpretatie dezer woorden is dus: „Ik zal met u zijn op 2erlei wijze

1°. door dien *Engel des Verbonds*, door wiens tusschenkomst Ik een verbond met u sloot toen gij uit Egypte gingt, en

2°. door mijnen *Heiligen Geest*, die in het midden van u staat”.

Met betrekking tot den *רוּחַ* moeten wij nu nog nagaan die plaatsen, die de *positie van dezen רוּחַ in het Oude Verbond* ons voor oogen stellen. Zooals men weet, komt die *רוּחַ* in het scheppingsverhaal onmiddellijk voor, en wel daar, waar van heiligheid, geestelijke ontwikkeling, kortom iets pneumatisch, nog geen sprake is.

Naar onze opvatting van een Heiligen Geest die bezielt, zouden wij verwachten, dat de *רוּחַ* genoemd werd *na* de schepping van den mensch, maar wat vinden wij?

Dit, dat bij de schepping van den mensch die *רוּחַ* niet ter sprake komt, maar dat er van Hem sprake is in gansch anderen zin, en op een geheel ander punt.

1°. In *Gen. 1 : 2* staat dat de Geest Gods was כְּרוּחַבַּת, broedende, als eene klokken die op de eieren zit, en de vleugels uitbreidt om ze te dekken en uit te broeden.

Ook in het Nieuwe Testament is de vogel het symbool van den Heiligen

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Geest; bij den Doop van Jezus in de Jordaan daalde de Heilige Geest neder in de gedaante eener duif; en daaruit blijkt dus, dat de vogel het dier is, dat in de Heilige Schrift den Heiligen Geest symboliseert.

Die **רוּחַ** komt dus hier volstrekt niet voor als eene heilige gezindheid in mensch of engel, maar als eene zelfstandige kracht Gods, die, onderscheidenlijk van God gedacht, in het werk der schepping een eigen roeping vervult. De Heilige Geest wordt alzoo niet beperkt tot het soteriologisch gebied, maar werkt in alle dingen psychisch en physisch; die **éne רוּחַ** bezielt beide sferen.

2°. In *Psalm 104 : 30* vinden wij melding gemaakt van God den Heere als den „*uitzender van den Geest*”, en zoodra dat geschiedt, is de werking daarvan „zij worden geschapen”. Dat wordt niet gezegd van menschenzielen, maar van planten, dieren etc., van alles wat in de schepping is begrepen, hetgeen blijkt uit hetgeen er in 't parallelisme op volgt: „Gij vernieuwt het gelaat des aardrijks”. De Heilige Geest is dus *Schepper*, en daarmede stemt geheel overeen, wat wij zagen in *Psalm 33 : 6*.

Voegen wij nu ook daarbij wat wij vonden in *Jes. 63 : 11* en *Haggai 2 : 5*, dan vinden wij, dat eerst de Heilige Geest wordt voorgesteld als *zwevende*, als geene plaats hebbende voor het hol van den voet, dat daarna in *Jes. 63 : 11* die Geest die eerst zweefde, gesteld wordt en diensengevolge *staat*; terwijl eindelijk in *Jes. 11 : 2* de Geest *rust*.

In het Nieuwe Testament wordt dit nog verder ontwikkeld, daar gaat die Heilige Geest *inwonen* en vindt zijnen tempel in het hart der kinderen Gods.

Die voorstelling wijst er reeds op, dat hier een Geest wordt bedoeld die een *persoonlijk karakter* draagt, zooals **אֵל** en **אֱלֹהִים** aanduiden; daarbij komt dat **πνεῦμα** en **רוּחַ** altijd *persoonlijke* begrippen zijn in het Oude Testament.

Wanneer wij nu de uitspraken aangaande **רוּחַ** en **אֱלֹהִים** samennemen, dan vinden we reeds hier, dat de Differentiëring van de Personen in het Goddelijk Wezen die in de historische en profetische boeken ten deele was aangeduid, nog binnen den kring van het Oude Testament, reeds tot zekere vastheid van uitdrukking is gekomen.

De uitdrukkingen **אֱלֹהִים** en **רוּחַ** krijgen reeds eene certa sedes, zoodat wij in *Psalm 33*, *Jesaia 11* en *Haggai 2* vinden:

1°. God die spreekt; en wel:

2°. over de **אֱלֹהִים**, en

3°. over de **רוּחַ**.

Aan de 3 Personen van het Goddelijk Wezen is natuurlijk nog niet gedacht; maar de drieheid van God die spreekt, het ternarische begrip, ligt hier duidelijk in.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

B. Wat wij nu in het Oude Testament vonden over רוח, wordt nog versterkt door wat wij vinden in de *chokmatische* boeken over de *Sapientia*.

Nu heeft men zeer terecht deze distinctiën ingevoerd, dat men zeide:

1°. Als er gesproken wordt van de *Sapientia*, dan moet wel onderscheiden de *Sapientia quae est Deus*; heeft God wijsheid, dan is Hij ook de Wijsheid, naar den vasten regel, dat God zijne eigenschappen zelf is.

2°. Dat men nu van dezen wijzen God de eigenschap van wijs te zijn te onderscheiden heeft, maar dat het dan is de eeuwige, oneindige, in God inziende wijsheid, eene *sapientia non creata*.

3°. Dat er nu ook is eene *sapientia creata*; Hij objectiverde zijne wijsheid in de creatuur; het aardrijk is vol van zijne heerlijkheid; alles in de oorspronkelijke schepping is toonbeeld van zijne heerlijkheid, en eindelijk

4°. Dat er is eene *sapientia creata subiective*, d. i. in den mensch is niet alleen eene *sapientia creata* in oog, oor, hersenen etc., maar de mensch heeft, als geschapen naar den beelde Gods, afspiegeling van de *Sapientia Dei* in zijn bewustzijn.

Terwijl nu die onderscheidene begrippen wel uit elkaar moeten gehouden, zien we in Job, de Spreuken en ten deele ook den Prediker optreden een Chokma die als *persoon* verschijnt, spreekt en handelt.

Voor ons staan hart en hoofd tegenover elkander; wij beklagen den man die sterk van hoofd is en wiens hart ineenkromp; hypertrophie van het hoofd, bij atrophie van het hart is verlaging van de menschenlijke persoonlijkheid.

Liefde is daarom het denkbeeld dat met ons *hart* verbonden is.

Wanneer wij nu van die Chokma lezen dat zij *lieft*, dan ligt reeds in dien eersten trek, dat de Chokma hier als *persoon* voorkomt; en die *persoonlijke* Chokma nu is het, die in de *Chokmatische* litteratuur *dezelfde plaats inneemt die רוח en דבר innemen in de overige boeken*.

Nu staan wij dus bij de Chokmatische school van het Oude Verbond voor dit verschijnsel, dat die Chokma optreedt als een ik, als zelf zijnde een subiect.

Dit verschijnsel nu poogde men tot niets te reduceeren, door te zeggen: „wij hebben hier te doen met eene persoonsverbeelding. op dezelfde wijze als waarop men in de poëzie daarvan gewag maakt, evenals men bijv. de gerechtigheid voorstelt met een blinddoek voor de oogen en eene weegschaal in de hand”.

Maar stelt men de vraag nu: „vindt ge zoodanige personificatie in de Heilige Schrift, laat de poëzie in het Oude en Nieuwe Verbond zoodanige personificatie optreden”, dan is het antwoord daarop niet absoluut in negatieven zin.

De dood, de honger, het zwaard bijv. laat de Heilige Schrift optreden als

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

personen, zooals duidelijk blijkt uit de bekende plaats Zach. 13 : 7: „Zwaard, ontwaak tegen mijnen Herder en tegen den Man die mijn medgezel is”; maar wat wij vinden als wij de Hebreuwsche litteratuur nagaan, is dit, dat de personificaties nooit uitgewerkt zijn, dat zij wel optreden als personificaties, maar nooit dat zij tevens optreden als een *ik*, en van zichzelf gewagen. Neen, het karakter der personificaties in de Heilige Schrift is dit, dat zij als Gods dienstknechten optreden, uitsluitend als עֲבָדִים die slechts gehoorzamen, en eenvoudig doen wat God hun gebiedt.

Waar men nu in ons menscheijk leven alleen *personen* gebieden kan, en niet storm, onweder etc., zoodat zij gehoorzamen, daar moest in het Oude Testament eene personificatie optreden in die natuurmachten, omdat zij dienstknechten Gods zijn; alleen die *passieve* personificatie wordt dus in de Heilige Schrift gebruikt, waar de machten in de natuur als dienstknechten worden toegesproken.

Laten we nu hierna zien, of de persoonlijke voorstelling van de Chōkma dult, dat we aan niets anders dan eene personificatie denken. Hierbij moeten wij wel opletten, dat van afgetrokken begrippen zooals bijv. „de gerechtigheid” en dergelijke, nooit personificaties voorkomen in de Heilige Schrift, men vindt die nergens; alleen de plagen treden als personen op, en daar blijft het bij.

Slaan wij nu Job en de Spreuken op, dan blijkt, dat wij hier te doen hebben niet met natuurelementen, maar met eene *abstractie*.

De sapientia is als sapientia concreata in elke bloem, steen, vogel etc., in al het geschapene, maar wij kunnen ons die alleen denken als *geabstraheerd* van het object.

In ons is objectieve sapientia increata, ons oog, oor enz. is met wijsheid gemaakt; en subiectieve sapientia. die in ons werkende wijsheid, maar ook die kunnen wij ons alleen denken als *geabstraheerd* van onzen eigen persoon.

Waar dus in de Chokma niet sprake is van een concreet natuurelement, daar blijkt, dat wij daar alleen te doen hebben met abstracties, maar nu is de vraag: Hoe komt die Chokma dan in Job en de Spreuken voor, en om die vraag te beantwoorden, moeten wij verder gaan met te zien of de termen dulten, dat wij hier aan personificaties denken.

In Job 28 is van vers 1—12 sprake van de macht des menschen over de natuur, de sapientia subiective increata in homine.

Van den mensch toch wordt daar gezegd, dat hij heerscht over alles wat God schiep in het rijk der natuur. Hij weet het zilver uit de mijn te halen, het ijzer en koper uit de aarde te graven, en een oven te maken om het te smelten; hij heeft over het verloop der beeken en stroomen zekere macht,

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

hij heeft verstand van zaaien, ploegen en oogsten. De arenden weten te komen op de toppen der bergen, maar de mensch komt overal, hij graaft in die rotsen en weet ze te verzetten, hij weet het kristal uit de rotsspleten voor den dag te brengen (vers 10), hij maakt sluizen, zoodat geen druppel water uitvloeit. Maar nu komt in vers 12, wat de mensch niet heeft, de sapientia *non creata*, die wijsheid die, terwijl alles in de natuur wisselt, bestendig blijft, die alles, ook in den mensch, inwerkt; waar is zij? De mensch weet die niet te vinden.

Nu zien wij tot vers 20 eene vergelijking gemaakt, er wordt een parallel getrokken tusschen de waardij van die wijsheid en het kostelijkste op aarde. Met al dat kostelijke is zij niet te vergelijken, die onvindbare wijsheid, die niemand weet, waarvan de afgrond zegt „zij is in mij niet” en de zee betuigt: „zij is niet bij mij”, die is verholen voor de oogen aller levenden.

In vers 23 komt nu eene wending, een antwoord op de vraag, wie die wijsheid dan wel kent. „God verstaat haren weg, en Hij weet hare plaats”. Toen de ure geslagen had, waarop de schepping in het aanzijn zou treden, heeft God haar volgens vers 27 *gezien*; en derhalve wordt zij

1°. genomen als iets wat geheel op zichzelf staat, afgedacht van alle creatuur, want zij was er eer alle schepsel bestond, zij is dus iets dat God de Heere objectief voor zich zag staan; er is dus eene *Differenzierung* tusschen God en die Chokma.

2°. God *vertelde* haar וַיִּסְפֹּרָהּ. Het woord סָפַר is een bekend woord voor „schrijven” en „tellen”. Hier hebben de Staten-vertalers het niet onaardig weergegeven door „vertellen”; het begrip „verhalen” valt samen met „tellen”. Het beteekent dus hier, dat God al wat in de Chokma was er uit nam, naar buiten vertolkte, en *openbaarde* in de schepping; de geheele creatie is dus vertolking in de realiteit van den inhoud die in de Chokma besloten lag. De natuur is dus in die gestalte, dat zij is een boek, waarin in concrete elementen vertolkt is de rijke inhoud die in de Chokma ligt, evenals de Confessie het uitspreekt in art. 2.

God zag de wijsheid, Hij droeg ze uit, en nu staat er

3°. הִכִּינָהּ בֵּין bet. „staan”, in Hiph. „oprichten”, iets wat ligt opzetten. De Chokma wordt dus eerst genomen als iets liggends, d. i. nog niet gezien; dit beteekent dus dat God haren inhoud oprichtte en zien liet; en eindelijk

4°. הִקְרָהּ, Hij *doorzocht* haar, hetzelfde wat wij lezen in Genesis als het oordeel Gods over al het geschapene: „En God zag dat het goed was”.

In *Sprenken* 8 vinden wij dezelfde gedachte terugkeeren als wij lezen
II.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

in Job 28, maar nu veel rijker, en meer uitgewerkt, nu komt de Chokma optredende als een *Persoon*.

In Job 28 ontdekten wij nog niets van een persoon, wel hadden we daar eene sapientia non creata, wel eene sapientia non creata die geobjectiveerd voor God stond, maar zelf treedt zij nog niet op, handelt nog niet, zij wordt gezien, gehoord etc., zij is nog geheel *passief*.

Maar in het boek der Spreuken vinden wij iets anders; en om nu te weten hoe die Chokma daar optreedt, om den weg te vinden tot wat ons Cap. 8 zegt, moeten wij onderscheid maken tussehen de *sapientia creata* en *non creata*.

Reeds in Caput 1 vinden wij in vers 2 gezegd „om wijsheid en tucht te weten, om te verstaan redenen des verstands”; dat is dus de *sapientia creata* die in de schepselen ligt. In vers 20 komt nu de „Opperste Wijsheid”, en die zegt in vers 23: „keert u tot mijne bestraffing; ziet, Ik zal mijnen Geest ulieden overvloediglijk uitstorten, Ik zal mijne woorden u bekend maken”; daar is dus de *sapientia non creata* sprekende als een eigen subject, ja Zij dient zich hier zelfs aan als een Persoon die over Goddelijke macht beschikt, die macht heeft gehoorzaamheid te eischen en ongehoorzaamheid aan zijne ordinantiën te straffen, die zelfs volgens vers 26 „lacht in het verderf der goddeloozen”, iets wat ook alleen aan God toekomt, omdat Hij absoluut het slechte kent, en het niet alleen mag, maar moet bespotten.

In Cap. 1 is de Wijsheid dus reeds een Persoon, maar toch ligt de principele openbaring eerst in het 8^{ste} hoofdstuk.

Het optreden dier persoonlijke Wijsheid wordt ingeleid door vers 1: „Roept de Wijsheid niet, en verheft niet de verstandigheid hare stem” en door vers 4 „Tot u, o mannen, roep Ik, en mijne stem is tot der menschen kinderen”, en in vers 12 treedt Zij zelf op en dient zich aan met וָאֵנִי, praegnant. Nu komt in vers 13 „de vreeze des Heeren is, te haten den hoogmoed . . . Ik haat ook den mond der verkeerdheden”, en daarop in vers 14 „Raad en het wezen (הַיִּשָּׁה) zijn mijne” etc. Dat woord הַיִּשָּׁה, van יָשָׁה, adessentia, staat in tegenstelling met den schijn, het is 't intrinsieke van de zaak; het komt hier voor, niet als in de zaak gegrond, maar als door den kenner gekend, want er is eerst sprake van „raad”. d. i.: „Ik beschik alleen over de beste orde, en daardoor komt in de dingen wezenlijke kracht”; tegenover „raad” staat „verstand” en tegenover „wezen” de „sterkte”. (Een locomotief bijv., waaraan iets defect is, kan niet werken, het wezen is er uit, dat komt eerst terug als het gebrek hersteld is.)

Hadden wij nu niets meer dan wat hier staat, dan zouden wij in zekeren zin aan eene personificatie kunnen denken, met deze afwijking van wat in de Hebreuwsche poëzie gewoonte is, dat hier die personificatie ook spreekt

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek.)

van *Ik*; maar geheel anders wordt de zaak, als wij in vers 17 lezen: „Ik heb lief, die Mij liefhebben; en die Mij vroeg zoeken, zullen Mij vinden”; dit אָהַב nu kan van geene personificatie gezegd worden. De liefde onderstelt een *hart*; zal daar liefde werken, dan moet ik een persoon hebben uit wien een hart spreken kan.

In de volgende verzen hebben wij nu dan ook eene *liefdesbetrekking* die ontwikkeld wordt; die Chokma beloont de wederliefde met geluk en voorspoed in het leven. Daaruit blijkt dus, dat die chokma is een *persoon*, en wel een *Goddelijk Persoon* omdat zij het levenslot regelt van de menschen op aarde.

In vers 23 spreekt nu die Chokma weer in den 1^{sten} persoon „Ik ben van eeuwigheid af gezalfd geweest”.

„Zalven” is iets wat voorkomt bij de aanstelling tot het ambt van koning, priester en profeet, en vooral is de uitdrukking „zalven” in de Heilige Schrift gebezigd bij de constitutio Mediatoris. Van eene abstracte deugd of kracht kan nooit gezegd worden dat zij gezalfd zijn; eene zalving heeft altijd plaats bij eene buitengewone opdracht.

De Overheid, de priester, de profeet zijn er om de zonde, die ambten zijn extraordinaire ingezet; maar alle machten die krachtens de schepping werken, worden nooit gezalfd; een vader wordt nooit gezalfd; Melchizedek, de priester naar de schepping is nooit gezalfd; die officiën, die krachtens de schepping werken, werken vanzelf, maar wat om de zonde optreedt ontvangt zalving.

Wanneer nu van de Chokma gezegd wordt dat zij gezalfd is, dan blijkt het dat we hier te doen hebben met een officium dat alleen aan een persoon kan worden opgedragen; en ligt hierin de besliste aanduiding dat die Chokma is een *persoon*, en niet eene kracht.

In vers 27—29 is nu sprake van de totaliteit der schepping, daarom eerst van de שָׁמַיִם, daarna van de שְׁהַקִּים den onderhemel, de wolken, en daarna van de aardsche sfeer, en wel eerst in hare oppervlakte, waar de zee over het land stroomt, en dan van wat de fundamenten der aarde zijn in hun diepsten afgrond; en nu zegt de Wijsheid: „op 't oogenblik dat God hemel en aarde schiep אֶת הָאָרֶץ”, zij treedt dus op als persoon, en wel als persoon van den kosmos geheel onderscheiden.

Wanneer er dus staat, dat bij de schepping van hemel en aarde de Chokma ook daar was, dan krijgen wij deze voorstelling: God schiep den hemel en de aarde en toen was er behalve die nog een derde iets, de Chokma, die er was vóór die beide en optreedt als persoon.

Maar nu komt de vraag: Als er bij God een ander persoon was die sprak, welke was dan de *verhouding* tusschen God en die Chokma?

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Daarop nu geeft vers 30 het antwoord; daar toch zegt de chokma וְאַחֶיהָ אֶצְלוֹ אָמוֹן

אֶצְלוֹ beteekent „bij iemand zijn” en אָמוֹן beteekent een kindje dat de moeder aan de borst heeft.

Die beeldspraak is hier zeer schoon; zoolang toch de moeder het kind nog onder het hart draagt, kan van dat kind nog geen sprake zijn als אָנִי, maar op den eersten dag na de geboorte is het kind wel uit de moeder uitgetreden, maar kleeft nog aan haar, wordt nog met haar melk gevoed, en bestaat er dus nog eene levenseenheid tussehen beide.

Dit beeld nu wordt hier gebezigd om te verklaren in welke verhouding die Chokma stond tot den Schepper; zij is wel van Hem onderscheiden, maar toch zóo nauw met Hem verbonden dat zij was als een אָמוֹן.

Dit beeld nu wordt in de woorden van vers 30 nog verder uitgewerkt. er volgt:

וְאַחֶיהָ יַעֲשֶׂנוּעִים יוֹם יוֹם מִשְׁחָקָהּ לִפְנֵי בְּלָעָה. Eene moeder die zulk een kindeke heeft, heeft alleen oog, oor en hart voor dat kind, zij vermaakt er zich voortdurend mede, daarom staat er hier ook dat יוֹם יוֹם bij; dat beeld van die moeder met haar kind wordt genomen als beeld van de verhouding waarin de Chokma staat tot den Schepper; „Hij vermaakte zich in Mij”, het מִשְׁחָקָהּ wordt toegepast op de verhouding van God en de Chokma, dat מִשְׁחָקָהּ had

plaats בְּלָעָה, het is dus eene permanente en constante betrekking. Rappeleeren we ons wat we lezen in het פְּנֵי אֶתָּה van den 2^{den} Psalm, dan zien we hier denzelfden בֵּן terugkeeren, maar met dit verschil dat wanneer de vader een kind gegenereerd heeft, hij zich daarin wel verheugt, maar toch niet in die mate als de moeder, die er voortdurend mee bezig is en er al hare aandacht en zorg aan wijdt. Daarom treedt hier de moeder op, omdat zij aanduidt de constante betrekking die tussehen haar en dat kind blijft bestaan. Nu komen wij tot vers 31. De betrekking die we ons zagen voorgesteld in vers 30 is die, waarbij de zelfstandigheid van het kind in de moeder opgaat, er wordt alleen uitgedrukt wat de moeder doet, zij zoogt het kind en speelt er mede; maar nu moet ook uitgedrukt dat de Chokma eene actieve rol vervult. Dat kind, groot geworden, gaat zelf spelen, het krijgt zijn speelgoed, zijn speelkamer, en dat vinden we in dit 31^{ste} vers uitgedrukt. Hier komen dus de genietingen die het kind zelf heeft. Het speelgoed is de תֵּבַל אֶרְצוֹ en de יַעֲשֶׂנוּעִים van de Chokma zijn in engeren zin de *menschen*. De Chokma is het speelkindeke van God, en in de wereld zijn de menschen weer het speelgoed van de Chokma. Die Chokma staat dus tussehen God en de wereld in, en bekleedt hier de plaats van den *Middelaar*; de Chokma is 't vermaak van God, en vindt

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

zelf ook vermaak in de wereld en wel bepaaldelijk in de menschenkinderen.

Nadat dit nu gezegd is, volgt nu in vers 32 eene geheel andere rol die de Chokma vervult; Zij treedt op in het beeld van den *leermeester*; Zij wendt zich tot de kinderen der menschen in het karakter van den onderwijzer die hen leert en verder brengt. Zij zegt niet „hoort naar God”, maar „weest *Mij* gehoorzaam, erkent het zeggenschap dat *Ik* over u heb”.

Daarin komt dus weer uit dat die Chokma een persoon, en wel een Goddelijke Persoon is, want geen mensch noch eenig creatuur heeft het recht om tot de menschen in algemeenen zin te zeggen: „doe wat ik u zeg, ontvang van mij uw levensregel”; dat mag de vader tot zijn gezin, de koning tot zijn volk zeggen, maar God alleen heeft zeggenschap over de menschen op de geheele wereld. Dit wordt nu nog versterkt door de bijvoeging: אֲשֶׁרִי דְרָכִי יִשְׁמְרוּ. Dat אֲשֶׁרִי is de uitdrukking voor het absolute geluk, en tot dat absolute geluk is alleen te geraken door het wandelen in de wegen Gods. Deze Chokma nu zegt: „het absolute geluk krijgt ge als ge in *mijne* wegen wandelt”, dus wordt hier nog sterker uitgesproken dat die Chokma met Goddelijke autoriteit zich uitspreekt, door dat absolute geluk toe te zeggen.

In vers 34 keert dat אֲשֶׁרִי terug; hier wordt hetzelfde herhaald, maar tevens nader uitgelegd. Nog eens wordt gezegd: „Het absolute geluk komt u toe als gij gehoorzaam zijt”, maar nu komt er bij dat de mensch „dagelijks wakende aan mijne poorten” moet zijn, en om dat te verstaan moeten wij Cap. 9 inzien, waar wij de explicatie van deze woorden vinden in het 1^{ste} tot het 6^{de} vers.

In dit 9^{de} Hoofdstuk treedt de *zonde* op, in het 8^{ste} nog niet, daar zijn alleen de scheppingsordinantiën genoemd, daar komt de mensch voor alleen in den staat der rechtheid; maar in Cap. 9 staat uitdrukkelijk: „Verlaat de slechtigheden en leeft, en treedt op den weg des verstands”. Hier is dus overgang uit het *werkverbond* naar het *genadeverbond*; dat laatste wordt hier dan als tweede schepping naast de schepping gesteld in het beeld van een *huis*, waarin offers worden gebracht en eene groote maaltijd wordt aangericht door de Chokma; en de afgezanten — hier dienstmaagden omdat הַקְּבָהּ vrouwelijk is — noodigen de gasten tot die maaltijd. Reeds hier dus wordt symbolisch heen- gewezen op wat later werd aangeduid in brood en wijn.

Wij kunnen hier nu niet verder ingaan op de symboliek en typiek van het genadeverbond, maar zeker is het dat die Chokma, na eerst bij de schepping te zijn geweest en in die schepping te hebben gespeeld, nu ook een tweede rol vervult in de verlossing van den zondaar, in de bijzondere Openbaring, die evenzeer werk der Chokma is als de heerlijkheid die in de oorspronkelijke schepping uitblonk.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

De Chokma treedt hier dus op, evenals de *Logos* in Johannes 1, in het schepings- zoowel als in het genadewerk. De *lógos* was bij God, door dien *lógos* is alles geschapen, en met betrekking tot het genadewerk lezen wij daar dat die *lógos* *ἀρχὴ ἐγένετο*.

Nu is het dus met heenwijzing op Cap. 9 dat de Chokma in Cap. 8 : 34 spreekt van het „waken aan hare poorten en het waarnemen van de posten harer deuren”, dat geldt van diegenen die nu bij dien tempel der genade dien Zij in de wereld opricht, wonen gaan, die „dorpelwachters aan het huis huns Gods” mogen wezen; Zij zegt tot hen: „laat aan dien tempel dag aan dag uwe vermaking en uw leven zijn.”

In vers 35 wordt nu gezegd, dat een zondaar die in die Chokma geloofd het leven heeft gevonden dat hij eerst kwijt was, dat hij *חַיִּים מֵתִים*, dat het leven in tegenstelling met den dood door de zonde alleen gevonden wordt in dien tempel die door de Chokma is opgericht; maar tevens wordt er de tegenstelling bijgevoegd: „die tegen Mij zondigt, doet zijne ziel geweld aan, allen die Mij haten hebben den dood lief”, en komen die woorden „tegen *Mij*” dus opnieuw bevestigen dat de Chokma een Goddelijke Persoon is; want tegen een creatuur kan men niet zondigen, men kan een mensch alleen droefheid en smart aandoen, tegen God alleen kan gezondigd, en allen die tegen Hem zondigen toonen Hem te haten en alzoo den dood vast te houden.

Deze woorden zeggen ons over de openbaring van de Chokma hetzelfde wat wij nu verder zullen zien in het Nieuwe Testament.

Wij stappen thans van het Oude Testament af, maar alvorens over te gaan tot het Nieuwe Testament zullen wij eerst geven eene

Resumptie van wat wij in het Oude Testament vonden.

1°. bleek ons, dat in het Oude Testament, bij de schepping ons geopenbaard wordt het Goddelijk Wezen in *pluraliteit* van personen, zonder nadere definitie;

2°. dat daarna in de Openbaring er eene Goddelijke Openbaring tot ons komt, die over God spreekt als over een ander; dus de *Differenzierung* van de Personen in de Openbaring.

3°. zagen we, hoe daarna in de manifestatie op aarde optreedt een Persoon, 't zij als man of engel, en hoe daaruit een subjeet spreekt dat steeds duidelijker spreekt in het bewustzijn van *zelf* God te zijn, zich als God aandient, en dingen uitsprekt die alleen God uitspreken kan;

4°. dat wij, na die middellijke Openbaring eene tweede soort Openbaring zien optreden, waarin God niet door een ander persoon, maar *onmiddellijk*, zooals in den wolk- en vuurkolom en op Horeb zijne tegenwoordigheid aan zijn volk bekend maakt;

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

5°. dat die 2 soorten van Openbaring, de middellijke en de onmiddellijke, daarna antithetisch tegenover elkander treden, en wel in den vorm van Openbaring van *mijn Aangezicht* en de Openbaring in den *Engel des Heeren*;

6°. dat, nadat op die wijze in de reële manifestatie die dubbele openbaringsvorm tot Israel doordrong, we in de Psalmen en Profeten een Persoon zich zien vertoonen, die zich ontwikkelt als de *Messias*, in welken idealen Persoon wij hetzelfde subiect zien terugkomen dat met Goddelijke autoriteit en als Goddelijke Persoon werd aangediend en sprak.

7°. Nadat nu op die wijze de gedachte aan Israel steeds duidelijker geopenbaard was van eene Differenzierung in het Goddelijk Wezen tusschen een God in den hemel en een God die op de aarde optreedt om te verlossen, komt nu hetgeen wij over den ternaar gevonden hebben, nl. dat er, nog zonder scherpe aanwijzing, maar als door de nevelen heen begluurd, een *ternaar* zich begint te ontwikkelen voor het religieuze besef, die onderscheiden wordt door de uitdrukkingen אֱלֹהִים, דָּכָר, וְרוּחַ, een ternaar die eerst nog zwevende is, maar die daarna een constanten vorm aanneemt, zoodat wij die drie in bepaalde verhouding terug- en bij elkaar vinden; en terwijl nu in het genoemde 't alles nog blijft bij aanduidingen die betrekking hebben op een openbaringsternaar, hebben wij

8°. ten slotte gezien, hoe in de *Chokmatische* litteratuur van uit die Openbaringsternaar teruggegaan wordt achter de schepping, dus ook achter het verlossingswerk, om ons nu een zekere tweeheid van persoonlijk leven, een dubbel subiect, God en de Chokma, in onderlinge wezensbetrekking te vertoonen, en ons te doen gissen, hoe, 't geen in de Openbaring werd waargenomen, samenhang met iets dat eigenaardig is in het Goddelijk Wezen zelf, afgedacht van het werk der schepping en het werk der verlossing.

VI. Thans komen wij tot het *Nieuwe Testament*. Zouden wij hier evenzoo te werk gaan als bij het Oude Testament, en het geheele verloop der Openbaring nagaan, dan zouden wij het geheele Nieuwe Testament moeten doorloopen, en daarom moet zich ons onderzoek bepalen tot die bepaalde uitspraken waar de Openbaring over het Drieëinig Wezen Gods ons in hare volheid gegeven is, en bespreken wij slechts enkele plaatsen. Wij vinden in het Nieuwe Testament deels *geschiedenis*, deels *openbaring*, deels *manifestatie*, deels *revelatie*.

A. Bepalen wij ons eerst tot de *manifestatie*, dan vinden wij in de Evangelien vier *hoofdmomenten*: het eerste van die is de *vleeschwording*, het

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

inkomen van den Zone Gods in de wereld; daartegenover staat aan 't slot het moment waarop de Zone Gods de wereld weer verlaat, zijne *hemelvaart*.

Behalve die 2 ultimi termini staan daartusschen nog 2 van hetzelfde karakter; na eerst in de wereld te zijn ingekomen, volgt er een 2^{de} moment, waarop wij den *Christus* in de wereld zien *optreden* op het terrein der wereld als leeraar; en datzelfde hebben wij nu ook bij het verlaten van de aarde, daaraan gaat het voorloopig verlaten vooraf, zijn *sterven*.

Er zijn dus twee momenten van inkomen, zijne geboorte en zijn optreden; en twee momenten van verlaten, zijn dood en hemelvaart; dat zijn de 4 hoofdmomenten, die het groote drama van Jezus' optreden in de wereld beheerschen.

Bij elk van die momenten nu vinden wij in de Evangeliën eene Openbaring gegeven, waarin ten slotte finaal niet alleen de pluraliteit, maar de *triniteit* van het Eeuwige Wezen wordt uitgesproken.

Het is niet genoeg enkel teksten op te slaan om te zien wat daarin staat; de Heilige Schrift is geen boek waarin men alleen teksten opzoekt, neen in die Heilige Schrift ligt een drama; de historie heeft momenten, die momenten staan in perspectief, er zijn hoofd- en nevenmomenten; die uitspraken in het Nieuwe Testament die het klaarste ons de Openbaring van het Drieëenig Wezen schonken, incideeren juist bij deze 4 momenten.

Nu behoeven wij dan ook niet meer te vragen, waar de *ἐκμή* van deze Openbaring ligt; want schrijdt een proces door 4 stadiën, dan moet de *ἐκμή* liggen bij het *laatste* moment.

1. Beginnen we dus met op dat laatste moment de aandacht te vestigen, dan moeten we zien wat ons dienaangande bericht wordt in

Mattheus 28: 18—20, de teekening van het moment waarop de Christus deze aarde verlaat.

Op dat moment spreekt de Heere: *Ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς*, en reeds hierin ligt duidelijk een onderscheid tusschen Vader en Zoon, want, waar staat *ἔδόθη*, is er een die geeft en gevingrecht heeft en een ander die ontvangt. Die geeft en ontvangt kan niet hetzelfde subiect zijn, maar tevens bezit hij die ontvangt *ἐξουσία* over den *οὐρανός* en de *γῆ*, dus macht over den *κόσμος*: hij kan derhalve niet zelf tot dien *κόσμος* behooren, maar moet er boven staan. In deze uitdrukking hebben wij dus de onderscheiding tusschen het subiect van hem die *geeft* en hem die *ontvangt*, en tevens de aanwijzing dat het ontvangende subiect boven het creatuurlijke uitgaat.

Nu vervolgt de Christus aldus: *Πορευθέντες οὖν μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, διδόντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλόμην ὑμῖν. καὶ ἰδοὺ ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμὶ*

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος. — Die slotwoorden zeggen ons weer hetzelfde als ἐδόθη μοι ἐξουσία, n.l. dat hier een subiect bekleed is met macht, die boven de creatuurlijke macht uitgaat, die niet bepaald is wat plaats en tijd betreft, die voortduurt tot aan de συντελεία τοῦ αἰῶνος.

Daaraan vooraf gaat, dat Hij die spreekt, gelast dat πάντα τὰ ἔθνη, de geheele wereld, Hem als leeraar moet erkennen; μαθητεύειν beteekent „iemand tot discipel maken”, en niet zooals de ongelukkige vertaling van dit woord ons zegt: „onderwijzen”; er is geen sprake van verstandelijke ontwikkeling, maar van onderhouden der geboden die Hij gaf, en dus van gehoorzaamheid; het ligt in de woorden zelf; er volgt toch „leerende hen onderhouden alles wat Ik u geboden heb”; alle volken moeten dus Hem als gebieder erkennen.

Op die woorden volgt nu: βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα κ. τ. λ.

Eerst moeten wij even wijzen op dat woord εἰς. Velen zeiden dat het moest vertaald worden door „tot”; maar men kan niet zeggen dat zij die dit voorstelden, bijzonder thuis waren in het Grieksch. Als ik zeg „βάπτε τοῦτο εἰς τὸ ὕδωρ” dan verstaat ieder dat ik daarmee bedoel „dompel dit of dat in het water”. Wanneer ik zeg θὲς τοῦτο τὸ φορτίον εἰς τὴν ναῦν” dan beteekent dit: „leg dit in het schip” en niet „tot het schip”.

Daarom moeten wij ons bij εἰς nooit ophouden; de zin en beteekenis van εἰς is bij dergelijke woorden geen oogenblik twijfelachtig. In de Hollandsche taal moet bij zulke woorden altijd gebruikt worden „in”, omdat wij door geen ander woord de beteekenis kunnen weergeven. Wat nu aanleiding gaf aan den Heere om εἰς te gebruiken, is duidelijk, het is het begrip van βάπτειν of βαπτίζειν, d. i. indompelen; en juist bij dat βάπτειν praepositio εἰς in Graecis certam habet sedem. Daarover dus niets meer, maar we moeten nu letten op wat anders. Er staat het woord ὄνομα; wat beteekent dat? éénmaal staat er τὸ ὄνομα en als nadere bepaling daarbij niet „πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος” maar „τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πν.”: er zijn dus niet 3 ὀνόματα, maar ἓν ὄνομα, terwijl duidelijk onderscheiden worden 3 personen.

Om nu goed te verstaan wat ὄνομα is, moeten we nog een verder onderzoek instellen. Wij gebruiken evenals de Grieken en Latijnen hun „in nomine” of εἰς τὸ ὄνομα, onze uitdrukking „in naam van...” bijv. als er recht gesproken wordt dan geschiedt dit „in naam der Koningin”, als er een vonnis wordt ten uitvoer gelegd dan heeft dit plaats „in naam der Wet”, als er een gezant van onze Koningin verschijnt aan een ander hof, dan komt hij daar „namens” onze Vorstin.

Wat wil dan bij al deze gevallen de uitdrukking „in naam” zeggen?

Om dat in te zien, moeten wij ons best doen om een doode klank weer te doen leven; dat „namens” leeft niet meer, het beteekent bij ons: „ik kom van

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

die of die", de eigenaardige beteekenis ging teloor in ons taalgebruik. 't Is bij eenig nadenken duidelijk, dat „naam" in al die uitspraken, beteekent „kracht", de *macht* die de persoon bezit wiens naam ik noem. Zegt een officier van Justitie „In naam der Wet gebied ik u die deur te openen", dan beteekent dit: „open die deur krachtens de macht die de Wet heeft om dat te doen". Komt een gezant „namens" zijnen Vorst, dan is dat krachtens de bevoegdheid die die Vorst bezit om te handelen met een Vorst daarbuiten; in het woord „namens" ligt dus uitgedrukt de bevoegdheid van den persoon wiens naam genoemd wordt. In 't Latijn wordt „in nomine" en in 't klassieke Grieksch *ὄνομα* evenzoo gebezigd.

Gaan wij nu terug op het Nieuw-Testamentische Grieksch, dan vinden wij daar om zoo te zeggen het huwelijk tusschen twee taalwerelden, die van het Oosten en van het Westen; die van het Oosten gerepresenteerd door het Hebreeuwsch en die van het Westen vertegenwoordigd door het Grieksch. Het verschil van karakter tusschen die twee is, dat de Oostersche taalwereld meer het *leven* laat spreken, terwijl in de Westersche meer het *verstandelijk denken* tot zijn recht komt; de Oostersche is dus meer *mystiek*, de Westersche draagt meer een *dialectisch* karakter. Komen wij nu op *ὄνομα* dan hebben we in verband hiermede eerst te letten op de beteekenis die het had dialectisch in de Westersche en in mystieken zin in de Oostersche taalwereld.

Wij zagen nu reeds dat het in de Westersche beteekent *kracht*, het zeggenschap van den persoon die genoemd wordt, maar in de mystieke Oostersche taalwereld komt er een element bij; het woord *שם* drukt niet alleen eene bevoegdheid uit, maar duidt tevens aan het *wezen*. Daaruit nu volgt, dat wij het woord *ὄνομα* eenerzijds moeten opvatten als uitdrukkende het *zeggenschap* van *πατήρ, υἱός* en *πνεῦμα ἅγιον*, maar ook anderzijds dat die autoriteit schuilt in het *Wezen* van deze drie Personen.

Wanneer nu in de Heilige Schrift met eene dubbele benaming de eenheid van den persoon wordt bedoeld, dan zien wij steeds dat het lidwoord niet gerepeteerd wordt, maar staat voor het *eerste* nomen, zooals bijv. in 2 Cor. 1 : 3, waar wij lezen voor „God den Vader" *ὁ θεὸς καὶ πατήρ* en later weer *ὁ πατήρ καὶ θεός*. Eveneens in Titus 2 : 13, waar niet *τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ σωτήρος* maar *τοῦ θεοῦ καὶ σωτήρος* uitdrukt dat Hij, die God is, ook verlost heeft.

Wanneer wij dus hier in Matth. 28 telkens het lidwoord *herhaald* vinden bij de namen der Goddelijke Personen, dan blijkt uit die repetitie, dat de *πατήρ, υἱός* en *πνεῦμα ἅγιον* zijn bedoeld als *drie subiecten*.

En nu, niettegenstaande er 3 subiecten geïndiceerd worden, staat er toch *ὄνομα* in 't enkelvoud; zij hebben dus samen één onoma. Dat *ὄνομα* is de aanduiding van machtsvolkomenheid; 't is de autoriteit die hiermede wordt

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

uitgesproken, die als autoriteit berust in den Vader, den Zoon en den Heiligen Geest.

Wat met die machtsvolheid wordt aangeduid is duidelijk: er is een *νόμος* ὃς κείται ἐν τῷ πατρὶ d. w. z. dat als die *νόμος* aan zichzelf blijft overgelaten, hij te gronde gaat; wat er goeds in is, is het gevolg van de genadedaad Gods, die op en in hem werkt. In die wereld nu die in het booze en in het duister ligt, dringt het leven Gods in, het licht van den hemel, er gaat van uit den hemel naar die wereld uit eene heilige macht, heilige liefde, een heilig leven. Dat hemelsche element, dat Goddelijke dat van boven af in die wereld indringt, is niet iets los van God, maar *God zelf*; evenals het zonnelicht wel onderscheiden is van de zon; het is de zon zelf, die in het licht ons beschijnt.

Zooals die zon nu sfeer van licht is in het leven der natuur, zoo straalt God zelf eene sfeer van licht in die wereld uit, en daarom is het God zelf die in die sfeer openbaar wordt.

Welnu, de *ὄρα* is nu die sfeer van licht, van liefde en leven, die Goddelijke sfeer die in die doode wereld indringt, maar onder éen bepaald gezichtspunt, dat ligt in het *ὁραόειν*.

Een kind in de wieg wordt bestraald door de gunste Gods; de doop is het teeken van de gunste Gods, maar het kind kan dit alles nog niet *ὁραόειν* bij gebrek aan bewustzijn.

Het karakter van den *ὄρα* komt dus dan alleen tot openbaring, wanneer die Goddelijke uitstraling in de wereld ook ontdekt wordt aan het *menschelijk bewustzijn*, dan wordt de mensch in staat gesteld om zijnen God te noemen, en dan heeft Hij een *ὄρα*.

Ὅρα is dus die sfeer, voorzoover zij door den mensch kan gegrepen worden en in zijne belijdenis kan ingaan.

De Heere Jezus zegt nu: „Gaaf de wereld in, roept de menschen tot Mij als hun leermeester, en maakt ze tot mijne *μαθηταί*”. Zij moeten een *βαπτισμός* ondergaan, wat plaats moet hebben in den Naam des Vaders en des Zoons en des Heiligen Geestes, d. i. zij moeten uit de sfeer der wereld overgezet worden in de sfeer der Goddelijke liefde, en dit moet plaats hebben na onderricht, nadat zij het in hun bewustzijn konden opnemen; zoo worden zij gebracht tot het noemen van den aan hen geopenbaarden Naam.

Die *ὄρα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος* is de reële en de voor het menschelijk bewustzijn geopenbaarde indringing van het Goddelijke leven in den dood dezer wereld; en die *ὄρα*, die dus niet is een doode naam maar de openbaring zelf, de *יהוה* is nu *éene* *ὄρα*; er zijn niet drie openbaringen, maar die eene openbaring, die krachtens de autoriteit Gods in de wereld indringt, is eene zoodanige, dat de sleutel tot het verstaan daarvan

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

besloten ligt in het noemen van die drie τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος. Die drie komen dus hier voor als

- a. bekleed met Goddelijke machtsvolkomenheid,
- b. samen het leven in den dood dezer wereld indragende, en
- c. zijn zij samen de 3 subiecten op wie de μαθηταὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ hunne belijdenis en aanbidding hebben te richten.

Waar nu de geheele openbaring aan Israel rust in het *Monotheïsme*, en er noch onder de hoorders van den Heere Jezus, noch bij zijne discipelen eenige twijfel kon rijzen aan de belijdenis: „Hoor Israel de Heere onze God is een eenig Heere”, (Deut. 6 : 4) daar spreekt het vanzelf dat de Heere Jezus, bij het verlaten van de wereld zijnen jongeren hiermede in last geeft om als hoogste vrucht der Openbaring, dit mysterie de wereld in te dragen, dat de aanbidding van den eenigen God dan eerst gegeven wordt, als wij komen tot de belijdenis van dien naam die uitgedrukt wordt in Vader, Zoon en Heilige Geest.

2. Gaan we nu van dit moment der hemelvaart terug op het moment waarop de Christus in de wereld *intrad*, dan vinden wij in de woorden van *Luk. 1 : 28—35* waar ons de verschijning van den engel Gabriël aan Maria wordt geteekend, eene manifestatie met eene Openbaring van Godswege, die ons evenzoo op deze 3 wijst.

Nu is er van meetaf op gewezen in de Christelijke kerk, dat, waar de Christus vóór zijne hemelvaart afscheid neemt met het mysterie uit Matth. 28 en dit als testament aan zijne kerk medegeeft, nu evenzoo bij het verschijnen van Gabriël gesproken is over een *Goddelijk* subiect als zijne *komst* wordt aangekondigd, en dat niet alleen, maar dat er bijgevoegd wordt: „Hij zal den troon van zijnen vader David krijgen” en nog sterker: zijn βασιλεία zal geen τέλος hebben.

Hier is dus geen sprake van een aardsch koning; van een aardschen vorst kan dit alles niet gezegd worden, er is dus hier een *Goddelijk* subiect genoemd.

Maar er is nog meer; wij lezen, dat Maria in dat aangrijpende oogenblik, nog niet kunnende indringen in het mysterie, tot solutie krijgt eene uitspraak waarin die 3 subiecten weer met het oog op de incarnatie worden gecombineerd. Er wordt toch gesproken van

- a. den πνεῦμα ἁγίου die ἐπελεύσεται,
- b. den ὑψιστος die ἐπισκιάσει, — en wie die is, is niet twijfelachtig; uit vers 32 blijkt ons dat er de Vader mede bedoeld wordt, omdat Hij daar de πατὴρ τοῦ υἱοῦ heet — en ook dat
- c. het aldus geborene zal zijn υἱὸς τοῦ θεοῦ.

Hier, bij de intrede van Jezus in de wereld, wordt, waar Maria in naam

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

van Gods volk vraagt naar den sleutel van het mysterie, de verwijzing gegeven naar die 3 subiecten waarnaar de ziel had uit te gaan.

Ditzelfde vinden wij nu ook in de 2 andere momenten, het *optreden* van den Heere Jezus als Leeraar, en zijn *heengaan naar Golgotha*.

3. In *Matth. 3: 13—17* is het moment van Jezus' *optreden in de wereld*, zijne *ἐπιφάνεια* zooals de oude kerk het noemde. Op dat moment moeten wij wel letten, het is bij ons te veel op den achtergrond geraakt, tegenwoordig is alles te zeer naar het kerstfeest teruggetrokken, en ziet men vaak de hooge beteekenis voorbij van het feit dat de Heere Jezus 30 jaren oud zijnde, optrad als Rabbi.

Bij de geboorte hebben wij eene Openbaring, evenzoo bij zijn scheiden uit deze wereld, maar hier niet; hier is geene aankondiging, maar ging het om eene *realiteit*; Hij moest hier bij zijnen doop in den Jordaan de ambtelijke reële zalving des Heiligen Geestes ontvangen, en nu is dat nederdalen van den Heiligen Geest, dat ons in *vers 16* wordt beschreven, niet maar een schijn, een ornament, maar hoofdzaak dezer gebeurtenis. Er hebben twee dingen plaats gehad, zijn *doop* en zijne *inzetting in het ambt*, en nu zien wij ook hier weer die 3 zelfde subiecten terugkomen:

- a. is er *ὁ πατήρ* die in deze manifestatie spreekt,
- b. is er aanwezig op aarde het subiect dat gedoopt wordt, en dat door God betiteld wordt als *υἱὸς μου*, en
- c. is er de *Heilige Geest* die neerdaalt in de gedaante van eene duif.

[Over die gedaante van de duif is vaak veel gesproken. Zij die zich daaraan stooten doen de Westersche stompzinnigheid van ons volk om de reële symboliek te verstaan, uitkomen. Immers de gemeente Gods komt in het Oude Testament voor in het beeld van de tortelduif, ja in het scheppingsverhaal lezen wij reeds van den Geest Gods, die, evenals een vogel zijne vlen-gels uitspreidt over de eieren, „broedde op de wateren”; en wanneer wij dus hier hetzelfde zien, hebben wij met niets anders te doen dan met een teken dat God schiep om daarin de praesentia Spiritus voor het menschelijk bewust-zijn te openbaren; eveneens als in de wolkkolom een teken wordt geereërd waarin de praesentia Dei zich symbolisch openbaart, zoo is de duif hier ook een symbolisch teken van de komst des Heiligen Geestes.

De Groningers stellen deze verschijning voor als natuurlijk; zij zeggen: er vloog daar juist eene duif over het water. Dit is knoeien en der symboliek onwaardig; men moet of de Heilige Schrift loochenen of haar aannemen, maar niet gaan knutselen met de feiten die zij ons beschrijft.]

4. Evenals bij Jezus optreden in de wereld, vinden wij ook bij zijn heen-gaan als „het Lam Gods dat de zonden der wereld wegneemt” hetzelfde mysterie voor ons aangeduid, en wel het breedst in *Joh. 14, 15 en 16*.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Hier vinden wij den Heere Jezus als het Hoofd, met zijne kerk, zijne jongeren, bijeen bij brood en wijn, en nu komt in die hoofdstukken weer in aankondiging dezelfde trilogie voor.

Toen de Christus n.l. gekomen was aan het groote moment, dat zijne omwandeling een einde nam, toen hing het eindelijk aan dat laatste wat komen moest, n.l. om de openbaring Gods aan zijne kerk tot *τέλος* te brengen. Dat *τέλος* der Openbaring lag in het neerdalen van den Heiligen Geest; er is niet alleen eene vleeschwording des Woords, er is ook een nederkomen uit den hemel van den Heiligen Geest.

Christus als het vleeschgeworden Woord, is de openbaring Gods in de *menschheid*, niet in de individuen; zou de gemeenschap met God dus voltooid worden, ook in het hart van den enkele, dan kon dit alleen geschieden door het neerdalen van den Heiligen Geest.

In de schepping zien wij dat het leven eerst komt wanneer de Heilige Geest broedt over de wateren; zoo is het ook in de kerk. Of men Christus' werk leerde eeren, helpt niet; dan eerst is het zaligmakend, als de Heilige Geest personeel in het hart woont. Daarmee is de groote Openbaring Gods eerst voltooid, nu ook de Heilige Geest neerkomt om speciaal te wonen in het hart, en dit wordt ons als eene zaak van het hoogste belang voorgesteld.

Joh. 7 : 39 erkent de noodzakelijkheid van deze gebeurtenis. *Ὁὖτω ἦν πνεῦμα* de Heilige Geest bestond wel en openbaarde zich reeds onder het Oude Verbond, maar de individualiseering van het heil in Christus kon eerst plaats hebben door de inwoning des Heiligen Geestes in het hart des menschen, waar die inwoning is, daar wordt het nieuwe leven eene fontein die ontstaat door de neerdaling des Heiligen Geestes.

In *Joh. 14, 15 en 16* vinden wij dus herhaaldelijk de aanwijzing van deze gebeurtenis ingekleed in het mysterie der trilogie, zoodat telkens de 3 subiecten terugkeeren.

Joh. 14 : 26. Hier is die *πνεῦμα ἅγιον* een subiect, want er staat dat Hij *ἐπιμνησεί πάντα*, Hij zal troosten en indachtig maken. Hij komt met eene missie, want Hij is *πεμπόμενον*, de Vader heeft Hem gezonden, en de Vader zal Hem niet zenden uit zichzelf, maar *ἐν τῷ ὀνόματι μου*.

De bijeenvoeging van die 3 subiecten vinden wij eveneens in *Joh. 15 : 26*. Daar treedt weer de *παράκλητος* op den voorgrond. De *πνεῦμα ἅγιον* is een actief subiect, en ook weer een gezondene die uitgaat van den Vader in gemeenschap met den Zoon. — Evenzoo vinden wij in

Joh. 16 : 13 ook weer de *πνεῦμα ἅγιον* die *ὁδηγήσει* etc., dus als een actief persoon die niet los op zichzelf staat, maar het zijne neemt uit den Zoon en dat in verband met den Vader, want *πάντα ὅσα ἔχει ὁ πατήρ ἐμὲ ἔστιν*.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

In dat laatste samenzijn van den Heere Jezus met zijne discipelen is dus niet eene losse aankondiging, maar dit, dat, waar Hij heengaat als Goddelijk subiect, er een ander Goddelijk subiect komt dat zijne ambtelijke werkzaamheid zal overnemen, dat nu de Heilige Geest zal komen zooals die vroeger nooit gekomen was, en dat die komst op éene lijn staat met de komst van Gods Zoon in Bethlehem.

Die aankondiging vindt plaats in de trilogie, de drie subiecten die niet te scheiden zijn maar onderling samenhangen, zóo zelfs dat er verwisseling plaats heeft en dat Christus op de eene plaats zegt van den Heiligen Geest: *ὁ πατὴρ πέμψει εἰς ὑμᾶς* en op eene andere plaats *ἐγὼ πέμψω ὑμῖν παρὰ τοῦ πατρὸς* (Joh. 14 : 26 en 15 : 26).

Wanneer wij nu de Evangeliën uitgaan, vinden wij aanstonds bij het groote moment van de uitstorting des Heiligen Geestes weer dat verschijnsel.

Wij lezen in *Acta* 2 : 33 van den Christus: *Τῇ δεξιᾷ οὖν τοῦ θεοῦ ὑψωθείς τὴν τε ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου λαβὼν παρὰ τοῦ πατρὸς, ἐξέχεεν τοῦτο ὃ ὑμεῖς καὶ βλέπετε καὶ ἀκούετε*. Derhalve is hier ook weer

1°. sprake van den Christus als van een *Goddelijk subiect*, want het spreekt wel van zelf, dat geen creatuur de macht bezit om dien Heiligen Geest uit te storten in de kerk, maar

2°. toch vinden wij naast dat Goddelijk subiect genoemd *ὁ θεός*, want er staat *παρὰ τοῦ πατρὸς* en nog eens *ὑψωθείς τῇ δεξιᾷ τοῦ θεοῦ*, terwijl wij

3°. nu ook weer in dit gewichtige moment daar bijgevoegd vinden *τὸ πνεῦμα ἅγιον*.

B. Slaan wij nu daarna de *Apostolische brieven* op, dan kan gezegd, dat heel die litteratuur met insluiting van de Apocalypse, geheel geteekend is uit motieven die juist aan de drieheid van Vader, Zoon en Heiligen Geest ontleend zijn; dat zijn die 3 tinten op het palet waarmee het beeld der geheele Apostolische litteratuur ontworpen is, de 3 factoren, waaruit alle agentia voortkomen; 't zijn de 3 groote momenten waaruit geheel de inhoud der Apostolische litteratuur wordt afgeleid, waarmee zij zich bezighoudt, en waarop zij uitloopt.

Het bewijs daarvoor is te leveren, als wij die geheele Apostolische litteratuur doorlezen; maar daarvan onthouden wij ons, want niemand die er ook maar eenigszins mede bekend is, zal de waarheid daarvan ontkennen.

Ja zóo sterk gaat dit door alle Apostolische brieven heen, dat zelfs in den kleinen brief van *Judas*, waar derhalve de ontstentenis van deze materie ons niet behoefde te bevreemden, nog gelezen wordt in vers 20 en 21 . . . *ἐν πνεύματι ἁγίῳ προσευχόμενοι, ἑαυτοὺς ἐν ἀγάπῃ θεοῦ τηροῦσατε, προσδεχόμενοι τὸ ἔλεος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς ζωὴν αἰώνιον*.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Ook hier zien wij weer de $\piνεῦμα ἅγιον$ genoemd, dan $ὁ θεός$ en ten slotte $ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός$ en vinden wij weer die 3 als Goddelijk subiect optreden, want de $ἐκτος$, de bron van alle ontferming, die elders alleen bij *God* wordt aangeduid, wordt hier toegeschreven aan den *Christus*.

Veilig kunnen wij dus zeggen, dat de gansche Apostolische litteratuur getuigenis aflegt van wat wij daareven zeiden.

[Wat wij nu uit al die Schriftuurplaatsen aantoonen moet echter wel verstaan. Wij beweren niet, dat in de Heilige Schrift of in het Nieuwe Testament een „dogma de Sancta Trinitate” voorkomt, dat zou zijn de geheele verhouding uit haar verband rukken; in de Encyclopaedie Dl. II, pag. 511—19 is in den breede daarover gehandeld. De Dogmatiek kon eerst beginnen toen de Heilige Schrift voltooid was, zij toch verwerkt al de gegevens die in de Heilige Schrift liggen tot één geheel.

Bovendien is de dogmatische formuleering niet in de Oostersche wereld opgekomen, maar in de Westersche kerk, zij kwam niet op uit de behoefte des geloofs; dat is tevreden met in elk der drie Personen zijnen God te aanbidden, en heeft het dogma niet noodig. Maar toen de ketterij opkwam en aan de Goddelijke Personen het karakter van Goddelijk subiect werd betwist, werd de kerk genoodzaakt tegenover die ketterij hare belijdenis, in het dogma geformuleerd, te stellen.

De vraag is dus niet, of, in wat we dusver doorliepen eene dogmatische formuleering blijkt, dit zou tegennatuurlijk zijn; eerst bij de dogmatische behandeling rijst die vraag: of de Schriftgegevens al dan niet tot het dogma leiden. Nu deden wij nog niets dan de organische loten der Openbaring, zooals die opschoten in de revelatie aan Israel nagaan, en hebben wij gezien hoe de volle bloem in Matth. 28 ontloken was.]

Nu laten de Apostelen niet alleen die 3 factoren uitkomen, wat op zichzelf reeds voldoende geweest zou zijn, maar zij *verbinden* ze ook. Dat blijkt o. a. uit

1 Cor. 12: 4—6. $\Delta\iota\alpha\iota\rho\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\iota\varsigma\ \delta\grave{\epsilon}\ \chi\alpha\rho\iota\sigma\mu\acute{\alpha}\tau\omega\upsilon\epsilon\iota\sigma\acute{\iota}\nu,\ \tau\acute{o}\ \delta\grave{\epsilon}\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}\ \pi\upsilon\epsilon\delta\mu\alpha\ \kappa\alpha\iota\ \delta\iota\alpha\iota\rho\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\iota\varsigma\ \delta\iota\alpha\kappa\omicron\nu\iota\omega\upsilon\epsilon\iota\sigma\acute{\iota}\nu,\ \kappa\alpha\iota\ \delta\acute{o}\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}\varsigma\ \kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \delta\iota\alpha\iota\rho\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\iota\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu\epsilon\pi\omicron\gamma\eta\mu\acute{\alpha}\tau\omega\upsilon\epsilon\iota\sigma\acute{\iota}\nu,\ \acute{o}\delta\grave{\epsilon}\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}\varsigma\ \theta\epsilon\acute{o}\varsigma\ \acute{o}\ \acute{\epsilon}\nu\epsilon\pi\omicron\gamma\acute{\omega}\nu\ \tau\acute{\alpha}\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\ \acute{\epsilon}\nu\ \pi\acute{\alpha}\sigma\iota\upsilon.$

Hier vinden wij 3 factoren bijeengenomen, n.l. $\tau\acute{o}\ \pi\upsilon\epsilon\delta\mu\alpha$, $\delta\acute{o}\ \kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$ en $\delta\acute{o}\ \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$, en wij vinden die 3 genoemd als agentia in éézelfde proces, want de $\chi\alpha\rho\iota\sigma\mu\acute{\alpha}\tau\alpha$ openbaren zich in de $\delta\iota\alpha\kappa\omicron\nu\iota\acute{\alpha}\iota$ en de $\delta\iota\alpha\kappa\omicron\nu\iota\acute{\alpha}\iota$ werken door de $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\pi\omicron\gamma\eta\mu\acute{\alpha}\tau\alpha$.

$\delta\iota\alpha\kappa\omicron\nu\iota\acute{\alpha}\iota$ zijn dan de lastgevingen,

$\chi\alpha\rho\iota\sigma\mu\acute{\alpha}\tau\alpha$ „ „ speciale talenten en gaven,

$\acute{\epsilon}\nu\epsilon\pi\omicron\gamma\eta\mu\acute{\alpha}\tau\alpha$ „ „ speciale inwerkingen.

Als deze 3 vereenigd zijn is er éézelfde proces waarin 3 stralen werken en wel

1°. de $\chi\alpha\rho\iota\sigma\mu\acute{\alpha}\tau\alpha$ uitgaande van den *Heiligen Geest*,

2°. de $\delta\iota\alpha\kappa\omicron\nu\iota\acute{\alpha}\iota$ „ „ „ *Zoon*, en

3°. de $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\pi\omicron\gamma\eta\mu\acute{\alpha}\tau\alpha$ „ „ „ *Vader*.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Ook in 2 Cor. 13 : 13 vinden wij nog eene samenvatting van die 3 stralen in één brandpunt. Daar hebben wij in de bekende woorden Ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ καὶ ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος μετὰ πάντων ὑμῶν. Ἀμήν te doen met de Apostolische zegenspreuk, die we naar den aard van het Nieuwe Verbond op éene lijn te stellen hebben met de zegenspreuk uit Numeri 6. Daar vonden wij een *ternaar* waarvan de eerste zegenspreuk zich richtte op de *Schepping* en *Voorzienigheid*, de tweede op het leven der *Verlossing* en de derde op het leven der *Heiligmaking*; hetzelfde dus wat de Catechismus zegt in Zondag 8 „van God den Vader en onze Schepping, van God den Zoon en onze Verlossing en van God den Heiligen Geest en onze Heiligmaking”. Met terugslag daarop komt nu hier ook dezelfde ternaar, maar waar de Openbaring in Christus gekomen is, worden nu ook de 3 Personen genoemd van wie de 3 stralen uitgaan, en weer alle drie in die ternarische verbinding van:

1°. *κοινωνία* — het leven der heiligmaking,

2°. *χάρις* — de genade der verlossing, en

3°. *ἀγάπη* — de liefde Gods, die als grondslag van alles het geheele leven omvat.

In 1 Petri 1 : 2 wordt geschreven aan al de kerken in een uitgebreid district; die worden daar toegesproken en van hen wordt gezegd, dat zij zijn ἐκλεκτοὶ κατὰ πρόγνωσιν θεοῦ πατρὸς, ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος, εἰς ὑπακοὴν καὶ ῥαντισμὸν αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ. Uit die 3 wordt, door het brandpunt heengaan, afgeleid de *χάρις* en de *εἰρήνη*; ook hier zijn dus de 3 motieven in éenzelfde vers genoemd, en zijn alle weer in dezelfde werking, want:

1°. aan den *Vader* wordt toegekend de *πρόγνωσις*,

2°. aan den *Heiligen Geest* wordt toegekend de *ἁγιασμός*, en

3°. aan den *Zoon* wordt toegekend de *ῥαντισμός*.

Iets langer moeten wij ons ophouden bij 1 Joh. 5 : 7.

Deze plaats is door de meeste critici beschouwd als verkeerdelijk in de Heilige Schrift geplaatst te zijn, en de overtuiging dat die woorden er niet in hooren, is zoo algemeen, dat Tischendorf zelfs in zijne 12^e kleine academische uitgave ze weglief, en er zelfs in de critische noten geen gewag van maakt. Wanneer men onder de theologen aan onze universiteiten rondgaat, dan is men er zeker van dat men zal hooren dat het nu eene uitgemaakte zaak is, en deze woorden niet in den tekst behooren gelezen te worden.

Daarom is het noodzakelijk om in de critische quaestie ten opzichte dezer plaats eenigszins in te dringen, al hoort dit op het college over de Dogmatiek niet thuis.

De lezing zooals zij door den „textus receptus” jarenlang gangbaar was is van vers 6 af deze:

Οὗτος ἐστὶν ὁ ἐλθὼν δι’ ὕδατος καὶ αἵματος, Ἰησοῦς ὁ Χριστός· οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον, ἀλλ’ ἐν τῷ ὕδατι καὶ τῷ αἵματι· καὶ τὸ Πνεῦμα ἐστὶν τὸ μαρτυροῦν ὅτι τὸ Πνεῦμα ἐστὶν ἡ ἀλήθεια.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Ὅτι τρεῖς εἰσὶν οἱ μαρτυροῦντες ἐν τῷ ὁργανῷ, ὁ Πατήρ, ὁ Λόγος, καὶ τὸ ἄγιον Πνεῦμα. καὶ οὗτοι οἱ τρεῖς ἓν εἰσιν.

Καὶ τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες ἐν τῇ γῇ, τὸ πνεῦμα, καὶ τὸ ὕδωρ, καὶ τὸ αἶμα, καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἓν εἰσιν.

Deze critische quaestie is op het standpunt waarop men zich gewoonlijk plaatst, spoedig uitgemaakt. Men zegt gewoonlijk: „houd u aan de codices, vraag wat er in den codex staat, geef bij verschil aan de oudere codices (unciales) de voorkeur boven de jonge (minusculi) en als die overeenstemmen, stel dan den tekst vast". Volgt men dezen regel ten opzichte van deze plaats, dan is de quaestie spoedig uit; alle unciaal-codices toch en de meeste minuscels hebben deze woorden *niet*; alzoo is het volgens de critici eene uitgemaakte zaak dat de woorden hier bedoeld niet in den tekst hooren.

Die methode echter kan o. i. niet tot het doel leiden. Al de unciaal-codices hebben deze plaats niet, goed, maar hoeveel van die codices bezitten wij van den brief van Johannes? Wij hebben er slechts *vier*. Uit welken *tijd* zijn zij? Van die 4 zijn de 2 oudste uit het laatst der 4^{de} eeuw en de jongste uit de 9^{de} eeuw. Wij hebben:

1°. *Codex A* (Alexandrinus) die geacht wordt van omstreeks 450 te zijn.

2°. *Codex B* (Vaticanus) van omstreeks 400,

3°. *Codex G* (Regius, Parisiensis) die van 850 is, en

4°. *Codex K* (Mosquensis) die geacht wordt van het jaar 900 te zijn.

Nu moet men wel in het oog houden, dat men, als men die codices gaat schatten, ze nooit te oud maakt, men kan dus in den regel nog wel ongeveer 10 jaren op hun ouderdom opleggen; de uiterste grens waartoe we dus komen is, dat wij hebben *twee* codices van de oudere periode, nl. A en B die omstreeks 400 à 450 gekomen zijn.

Brengen we dit eens over, denken we ons 450 jaar terug, en stellen wij ons voor een werk dat in het jaar 1445 werd geschreven, dat overal werd gebruikt, en waarvan nu eerst afschriften gemaakt worden; dan moet men zich toch afvragen. welke waarde men dan voor het vaststellen van het afschrift daaraan kan toekennen!

Denkt men aan de snelheid waarmee de kerk zich in de eerste eeuwen uitbreidde, dan kan men het aantal kerken in de 3^{de} eeuw veilig stellen op 10000, een getal dat zeker nog veel te klein is (alleen op de noordkust van Afrika had men 400 bisschoppen, en rekent men dat iedere bisschop het bestuur had over 10 gemeenten, dan waren er daar alleen wel 4000). Er zijn dus in de 2^{de} en 3^{de} eeuw stellig 10000 codices bij de gemeenten in gebruik geweest, en een nog veel grooter aantal in de daarop volgende tijden.

Als ik nu uit dat aantal over 5 eeuwen er *twee* tot mijne beschikking heb, dan kan men beoordeelen wat waarde er is toe te kennen aan het toevallig

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

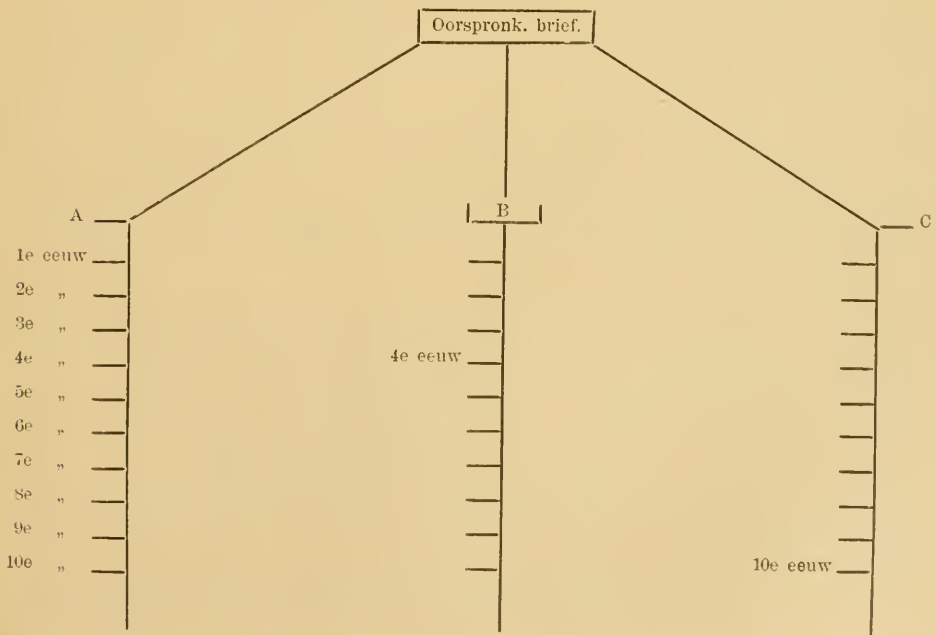
vinden van *twee* codices. Had men uit alle streken meer dan één codex om die samen te vergelijken, dan zou men aan zulk een tekst waarde kunnen hechten, maar welke bewijskracht ligt er nu eigenlijk in?

Daarom echter moet niet worden beweerd, dat men aan die codices geene waarde moet toekennen; alleen de *methode* der critici verdient afkeuring, niet het gevoel mag bij hen den doorslag geven.

Tegen *Tischendorf* en zijne methode kan dan ook niet genoeg worden gewaarschuwd; zijne ijdeltuiterij die hij aan den dag legde, o. a. door in zijne editio maior onder zijn naam op het titelblad in 14 regels fijne druk al zijne titels op te sommen, kan men hem vergeven om de groote en gewichtige vondsten die hij deed, maar zijne methode is beslist te verwerpen; hij volgde den regel dien wij daareven vermeldde; de oudste codex had bij hem gelijk.

Kuenen en *Cobet* gaven ook het Nieuwe Testament uit, maar volgden daarbij een beteren weg, zij zagen dat *Tischendorfs* systeem niet houdbaar was, en gaven alleen den *Codex Vaticanus* uit, zoodat zij éene bepaalde lezing hadden; *Tischendorf* echter gaat uit allerlei teksten, uit allerlei verband alles samenhalen, en stelt zelf een tekst op eigen hand op.

Waarom kan nu niet aan de oudere codices meer autoriteit toegekend worden dan aan de jongere? Laat onderstaande figuur dit ophelderen.



College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Stel, dat er van den oorspronkelijken brief 3 afschriften zijn vervaardigd, A, B en C. Neem aan dat in B eene fout is ingeslopen, en A en C den oorspronkelijken tekst in alle opzichten getrouw weergeven; dat nu in den loop der eeuwen van A en C zoowel als van B eene reeks afschriften zijn gemaakt, dan kan het plaats hebben dat door de vervolgingen, die groote oorzaken van het verloren gaan der codices, vele exemplaren van A, B en C wegraken.

Stel bijv. eens, dat van A weggeraapt worden de afschriften van de 1^{ste} tot de 7^{de} eeuw en van C die van de 1^{ste} tot de 10^{de} eeuw, terwijl die van B gespaard blijven, maar dat er nu in enkele kloosters afschriften gemaakt worden van A uit de 7^{de} eeuw en van C uit de 10^{de} eeuw, dan zullen die immers beter zijn dan een afschrift van B uit de 4^{de} eeuw.

Hieruit blijkt, dat men geen recht heeft om te zeggen dat een oude codex per se meer waarde heeft dan een minuskel; de minuskel kan de zuivere tekst hebben, terwijl een unciaal soms een verkeerde lezing geeft.

De grootste oorzaak van het verloren gaan der codices waren de vervolgingen; de keizers waren er op bedacht om de boeken der Christenen zooveel mogelijk te verbranden; dat begrepen de geloovigen, en omdat die boeken hun grootste schat uitmaakten, werden de *traditoren* — zij die de boeken aan den vijand uitleverden — gebannen uit de Christelijke kerk.

In 315 echter hield de vervolging op, maar hoe komi het dat er uit dien daaropvolgenden tijd zoo weinig codices zijn, zoo vraagt wellicht iemand?

Dat komt hiervandaan, dat het schrift van eeuw tot eeuw *verloopt*. Wij zien dat reeds als we schrift uit de 17^e eeuw voor ons krijgen, dat is zeer moeilijk te lezen; gaan wij bovendien nog iets verder terug, dan is er geen sprake van dat wij het ontcijferen kunnen. Voor dat feit, dat het schrift verliep stond men ook in die vroegere eeuwen, en daarom is het natuurlijk dat men telkens, naarmate het schrift zich wijzigde, nieuwe copieën liet vervaardigen van de Heilige Schrift.

Toen de *drukkunst* kwam werd dit wel iets beter, maar toch is het zoo, dat als men boeken van zeer ouden datum ziet, b.v. den eersten druk, dien Plantijn van den Bijbel leverde, het zeer moeilijk is om die letters te lezen: die oude exemplaren gingen dan ook langzamerhand verloren omdat men dien druk niet meer kon ontcijferen. Daaruit verklaart zich, dat het niet-constante van het schrift de oorzaak was van het teloorgaan der codices.

Gaan wij nu de *geschiedenis* na van 1 Joh. 5 : 7. Deze tekst heet het „*comma Johanneum*”. Met ernst bestreden en als onecht tentoongesteld is deze tekst het eerst door:

Simon in zijn „Histoire critique du texte du Nouveau Testament” pag. 203 en v.v., en op zijn voetspoor door *Mill*, door *Wetstein*, door den Engelschman

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Porson in zijn „*Letters to Travis*”, na hem door *Griesbach*, *Tischendorf*, en het laatst door *Westcott and Hort* in Dl. 2, pag. 204 van hunne uitgave.

Van *Roomsche* zijde is zij steeds verdedigd, totdat zij in deze eeuw in twijfel getrokken door *Scholz*, *Huy* en *Hahnberg*.

Tegen die critiek is daarentegen de *echtheid* van deze plaats verdedigd door:

Bengel in zijn „*Gnomon*” pag. 1005 en v.v. Hij deed dit met zoodanig enthousiasme, dat hij schrijft: „*Quod sol est in mundo, quod in pixide nautica acus, quod in corpore cor, id in hac tractatione est versus septimus capitis quinti*”.

Na hem verdedigden deze plaats:

Wolff, *Leusden*, *Sander*, *Majus*, *Perrone*, *Estius*, *Aberlee*, *Ziegler*, *Heinrich* en *Wiesemann* (in zijn werkje „2 letters on some parts of the controversy concerning the genuiness of 1st St. John 5th 7”; te vinden in zijne uitgave „*Essays on various subjects*” 1853).

De *zaak zelve* betreffende, moet, wat de *codices* betreft, worden geconstateerd, dat deze verzen *ontbreken*:

1°. in de straks genoemde 4 *unciales*,

2°. in al de *minuskels*, voor zoover die onderzocht zijn (men heeft 160 minuskels, maar lang niet alle zijn met behoorlijke zorg nagezien),

3°. in de *lectionariën* waarvan men er nog ongeveer 40 over heeft; (*lectionariën* zijn de *codices* waarin de stukken die bij den dienst voorgelezen werden, achter elkaar zijn opgeteekend); wat nog meer zegt:

4°. ook in de *Koptische* vertaling, in de *Sahidische*, in de *Syrische*, de *Armenische*, en de *Ethiopische* vertalingen.

5°. Ook bij de *Grieksche patres* in hunne verschillende strijdschriften uit de eerste 6 eeuwen, iets wat bij de meesten weinig beslissend gezag heeft, omdat e *silentio* nooit te argumenteeren valt, maar wat wel gezag heeft: bij *Ephraïmus* en *Cyrrillus*, omdat zij 1 Joh. 5 : 1—10 aanhalen met uitlating van het 7^{de} vers.

Wanneer nu blijkt, dat de *Grieksche codices* deze plaats niet hebben, en de vertalingen evenmin (wat meer zegt omdat die een oudere *codex* representeren), dan geeft dat alles, in verband met het niet-voorkomen bij de *Oostersche patres*, het recht om te constateeren dat in de *Oostersche kerk*, in de *Grieksche wereld*, van het oogenblik af dat wij kennis van die wereld bezitten, dit vers in de daar gebruikte bijbels *niet* voorkomt.

Het gezag van die *codices* en *patres* klint op tot ongeveer 350; en daar nu het niet-voorkomen van dien tekst omstreeks 350 niet mogelijk was geweest indien hij tot 350 wel was voorgekomen, moet men constateeren, dat minstens 2 menschenlevens te voren die tekst *niet* bekend was, dus dat men tot

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

omstreeks het jaar 280 van dit vers in de Oostersche wereld geene kennis heeft gedragen.

Maar hiermede zijn wij er nog niet. Behalve de Oostersche kerk was er ook eene *Westersche kerk*, en wanneer wij daar in die Westersche kerk komen, dan vinden wij andere gegevens; geen Grieksch Nieuw Testament, maar een Bijbel in het Latijn en wel in 3 vormen, n.l. de *Itala*, de *Afra* en de *Vulgata*. Het verband tusschen die drie is nog niet correct vastgesteld, maar zooveel schijnt men te mogen aannemen, dat de oorspronkelijke vertaling in 't Latijn plaats had in het Zuiden van Italië, dat die vandaar uit naar het Noorden van Afrika kwam en men daar de *Afra* kreeg, die eenige varianten bood, terwijl de *Vulgata* de Latijnsche vertaling van Hieronymus is, die door de bisschoppen van Rome werd geijkt.

Nu staat men in die Westersche wereld voor een feit dat op zichzelf veel zegt: men vindt n.l. bij *Victor Ulicensis* in zijne werken een klein werkje getiteld: „De persecutione Vandalica”, waarin hij beschrijft het lijden der Afrikaansche kerk onder den inval van Hunerik, den koning der Vandalen, die de noordkust van Afrika binnentrok, en de Christelijke kerk aanviel om hare goederen te rooven. Hij verhaalt, dat door de toenmalige bisschoppen van de Noord-Afrikaansche kerk aan Hunerik, eene „confessio fidei” is aangeboden, evenals onze Vadersen dit deden aan Filips van Spanje en de Hugenoten aan Frans I. Die confessio fidei deelt hij mee, door 400 bisschoppen had de aanbieding plaats, en er komen de woorden in voor: „Et adhuc luce clarius unius divinitatis esse cum Patre et Filio Spiritum Sanctum, docemur Johannis Evangelistae testimonio; ait namque: tres sunt qui testimonium perhibent in coelo, Pater, Verbum et Spiritus Sanctus, et hi tres unum sunt.” Deze confessio fidei is aan Hunerik ingeleverd in 483; en dit getuigenis is veel meer waard dan dat van een codex; men mag toch wel aannemen dat elke bisschop een codex had, en als nu in naam van 400 bisschoppen eene confessie wordt ingediend bij een vijandigen koning, waarin met zooveel woorden wordt verklaard dat zij in Johannes lazen wat wij hier hebben, dan volgt, dat in die Afrikaansche kerk een Bijbel gebruikt werd waarin toen deze tekst *wel* voorkwam; een getuigenis dat meer waarde bezit dan één of twee codices, omdat het subintreert voor een groot aantal handschriften, ja omdat het de lezing is van eene geheele Christelijke kerk.

Terwijl dus in de Oostersche kerk deze lezing te dier tijde niet voorkomt, staat het er in Afrika mede gelijk wij zagen, en die omstandigheid leidt er ons vanzelf toe, om te vragen, hoe het te dien opzichte staat met de *Westersche kerkvaders*.

Bij *Cyprianus* in „de Unitate ecclesiae” Cap. 6 vond men deze opmerkelijke

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

woorden: „Dicit Dominus: Ego et Pater unum sumus (Joh. 10 : 31) et etiam de Patre et Filio et Spiritu Sancto scriptum est: *et hi tres unum sunt*”.

Letten wij er nu op, dat er niet staat: „hi tres unum sunt”, maar „*et*” er bij staat, waaruit blijkt, dat het uit een verband genomen is, want niemand zal een los op zichzelf staande zin beginnen met „*et*”.

In 1 Joh. 5 : 7 nu komt juist dat citaat met „*et*” voor; was dus de bedoeling van Cyprianus dat het geheele verband van de Heilige Schrift leerde dat Vader, Zoon en Heilige Geest één is, dan zou er geen „*et*” bijstaan, het zou dan ook geen zin hebben; als citaat kan het alleen zijn uit 1 Joh. 5 : 7. Zooals bekend is, stierf Cyprianus in 258; zijne geschriften liggen dus al *achter* den tijd der Ethiopische vertaling en *achter* de laatste periode die wij in de Grieksche kerk voor het ontstaan der codices vonden.

Nu komt daarbij nog eene plaats van *Tertullianus* (gest. 220) uit zijn werk „*Contra Praxeum*” Cap. XXV waar wij lezen: „Ceterum de meo sumet Paracletus, sicut ipse de Patris, ita connexus Patris in Filio et Filii in Paracleto tres efficit cohaerentes alterum ex altero, qui tres unum sunt, non unus, quomodo dictum est: *Ego et Pater unum sumus*”.

Leggen wij nu die uitspraak naast de woorden van Cyprianus, dan zien wij dat bij *Tertullianus* de bewijskracht ontbreekt, die bij Cyprianus ligt, omdat de laatste citeert terwijl dit bij den eerste niet het geval is; men kan dus niet zeggen: „*Tertullianus* heeft dien tekst gebruikt”.

Toch legt de verklaring van *Tertullianus* gewicht in de schaal, omdat uit zijne woorden blijkt, dat deze formule bij hem reeds in zwang was.

Daarin heeft men niet een bewijs dat in zijne dagen die tekst al bekend was in de Afrikaansche kerk, maar als blijkt dat in 483 de geheele kerk dien gebruikt, en Cyprianus dien reeds zoolang vóór dien tijd citeert, dan hebben wij recht om te zeggen:

1°. dat in de Oostersche kerk tot omstreeks het jaar 300 1 Joh. 5 : 7 *niet* bekend was,

2°. dat daarentegen blijkt, dat in de *Westersche* kerk de tekst *wel* bekend was van dien tijd af, en

3°. dat blijkt uit de „*Confessio fidèi*” dat hij in *Afrika* gold omstreeks dien tijd waarop hij in het Oosten niet bekend was.

Rekenen wij nu, dat in 't jaar 250 de zware vervolging onder Decius uitbrak, en dat *daarna* de codices pas voor den dag komen, dan staan wij voor deze vraag: „of niet de *opzettelijke uitroeiing* der codices in de vervolging van Decius de oorzaak is van de verschillende lezing in de Oostersche en Westersche kerken.”

Wij staan dus voor het opmerkelijke verschijnsel, dat in de twee groote

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

deelen der Christelijke kerk van 450 à 500 de *weglating* in de Oostersche en de *aanwezigheid* in de Westersche kerk vaststaat.

Ziegeler deed eene vondst in een klooster bij München; hij ontdekte daar een codex van de Itala, bekend onder den naam van codex *r*, die bestaat uit 24 palimpsest-bladen; daarin kwam ook voor 1 Joh. 5, en ook deze woorden. Dit versterkt dus het getuigenis nog te meer, dat in het Westen die plaats wel gelijk bekend was.

In den tijd van Hieronymus was men zich bewust van de wankelheid dezer lezing; hijzelf schrijft in zijn Proloog ervan, dat in het Oosten deze woorden uit den codex *opzettelijk* weggelaten zijn; hij was dus gewoon deze woorden in het Westen te bezigen, en was er zich van bewust, dat er schrapping had plaats gehad in het Oosten, en er dus in het Westen onmogelijk insertie kon hebben plaats gevonden.

Het opperen van twijfel of in het Oosten die tekst vroeger ook wel voorgekomen is, is ongerijmd; altijd is terecht beweerd dat verwisseling van den tekst in den strijd om de Triniteit die toen in de kerk werd gevoerd, *niet* heeft plaats gehad; toen de worsteling over het dogma plaatsgreep, was omissie evenals insertie onmogelijk; hangende dien strijd te onderstellen dat er bedrog zou gepleegd zijn van den eenen of anderen kant, is dus dwaasheid. Hadden die woorden er in het Oosten ingestaan, dan zou *Athanasius* er zich zeker op beroepen hebben, en had er omissie of insertie plaats gehad, ongetwijfeld zouden de tegenstanders dit dadelijk als bedrog hebben gebrandmerkt.

Er is eene wijze om de omissie te verklaren. Men heeft nl. om de omissie aan opzet toe te schrijven gewezen op het *mysterium* dat in het Oosten tijdens de vervolgingen in praktijk werd gebracht; om te voorkomen dat er een verkeerd gerucht uitging, maakte men niet iedereen bekend met de geheimenissen in het Christendom. De heidenen beschuldigden de christenen van het vergieten van kinderbloed etc.; daarom wilde men aan de buitenwereld niet alles zeggen, en die waarheden, die niet algemeen werden verstaan, stil houden. Men had in de Christelijke kerk afdelingen van geënitieerden en niet-ingewijden, „*missa est contio*” zeide men na afloop der predikatie (vandaar het woord „*mis*” in de Roomsche kerk) de geënitieerden mochten alleen blijven tot het bespreken van meer intieme zaken, terwijl de anderen heengingen. De usantie om dit te doen was in de Oostersche wereld natuurlijk, en daarom bij niemand vreemd, bij de Eleusinische mysteriën was dit vaste gewoonte, bij alle Grieksche en Oostersche mysteriën kwam eerst de groote massa saam en daarna de ingewijden alleen.

Nu zeide men, dat men in de Oostersche kerk, bang zijnde dat het mysterie

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

der Heilige Drieëenheid naar buiten zou komen, dit geheim hield, en het schrapte uit de codices die men naar buiten uitdroeg.

Die voorstelling nu, moet o. i. ten eenenmale verworpen. Indien toch de Tendenz bestaan had om ter voorkoming van gissingen stukken uit de Heilige Schrift uit te laten, dan kon men zich niet bepalen tot dit eene vers, maar tal van verzen hadden dan moeten worden uitgelicht; men kan dus van al de mysteriën niet zeggen dat zij alle bleven bestaan en slechts dit eene werd geschrapt.

Het feit is alleen zóo te verklaren, dat

1°. in de Deciaansche vervolging zoo goed als alle codices verloren gingen, en men slechts een enkele overhield, die als een „*rarus natans e diluvio*” was overgebleven, en waarin door het *ὁμοιοτελευτόν* die plaats was uitgevallen, zoodat de codices die naar dit exemplaar waren gerevideerd, nu ook die plaats misten, terwijl in het Westen de Itala gold, die vertaald was naar een codex waarin die woorden *wel* voorkwamen, en dat

2°. de Oostersche en Westersche kerken zóo van elkaar verwijderd stonden, dat men in de Westersche kerk den tekst behield, en, niet van elkaar afwetende, in de twee deelen der Christelijke kerk leefde zonder dat dit verschil was uitgekomen.

Maar nu blijft ook nog deze mogelijkheid bestaan, dat men zegt: „in het *Westen* was een valsche codex, waarin deze woorden waren geïnsereerd en die ongehinderd had voortgetierd”. Vraagt men nu, of het is uit te maken, welke van die twee meeningen zeker is, dan moet elke dier twee mogelijkheden toegegeven.

Voor de tekstcritiek is deze kwestie niet uit te maken, wel voor de *hoogere* critiek, in het verband van den tekst.

Nu komt dus de vraag: Geeft de *tekst zelf* hier eenige fingerwijzing en motief aan, waaruit het eene waarschijnlijker wordt dan het andere?

Die vraag geeft o. i. den doorslag; het tekstverband doet kiezen voor het *eerste* beweren, nl. *dat de codices na Decius tot omissie zijn gekomen*.

Maar wij worden nog geplaatst voor een ander feit, de vraag nl., hoe het komt, dat op dit oogenblik in alle landen die woorden in den tekst beslist *ingekomen* zijn.

Ons antwoord is: Doordat de *Vulgaat* niet uit het Oosten maar uit het *Westen* is, en daarin die woorden zijn opgenomen, daardoor is in de Christelijke kerk van het Westen al de eeuwen door deze tekst als vaststaande aangenomen en overgeschreven.

Door het *drukken* kwam hierin nog weer verandering, zoowel in den Grieksch-
schen tekst als in dien van de Vulgaat en de inheemsche vertalingen; toen vroegen de drukkers: „zal ik die woorden behouden of uitlaten?”

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

In de *Gricksche* uitgave (Complutensis) van 1514 naar een codex die uit het Vaticaan naar Spanje was gezonden, en den naam van Codex Ravianus draagt, werden die woorden *opgenomen*.

Erasmus nam ze in zijn uitgaven van 1516 en 1518 *niet* op; in die van 1522 *wel*. In de voorrede geeft hij deze verantwoording: „Repertus est apud Anglos codex Graecus n°. 34, ex hoc igitur codice Britannico reposuimus quod in nostra editione dicebatur deesse, ne cui sit causa calumniandi”, maar hij voegt er bij: „quamquam et hunc suspicor ad lectionarium fuisse castigatum”; hij nam dus den tekst op om de aanmerkingen die hij ontving.

Opgenomen werd de tekst in de uitgaven van:

1546 en 1559 (de editio Stephaniana),

1565 en 1567 (de uitgave van Beza),

1624 (die van Elzevier); zoo eindelijk is hij gekomen in

1633 in den *textus receptus*.

Luther heeft hem in zijne Wurtembergsche editie van 1522 45 *niet* opgenomen, maar *wel* in zijn commentaar op dezen brief; daarna ook in zijne Duitsche vertaling van 1529, hoewel eerst nog met kleine letter om het verschil aan te geven, en in zijne editie van 1534 kwamen deze woorden reeds met gewone letters voor.

Calvijn nam den tekst op, maar zeide er bij „nil asserere audeo.”

Uit den aard der zaak is de humanistische richting, die in Erasmus, Luther en Calvijn aan het woord kwam, eer geneigd om den tekst die in de Vulgaat voorkwam, maar in vele codices niet, uit anti-papisme te verwerpen, dan om hem op te nemen.

Sedert is die tekst opgenomen in alle vertalingen en tegenwoordig is in de Oostersche kerk een gedrukte Gricksche Bijbel in gebruik, die ook de plaats heeft.

Nu komen we, na dit alles gezien te hebben, tot datgene wat alleen den doorslag geeft, nl. de *hoogere* critiek, die ons niet daartoe brengt om te zeggen: „zoo en niet anders is het”, maar die ons doet neigen tot de reeds meer uitgesproken these, dat deze omissie door de vervolging van Decius kwam, en sedert constant is gebleven.

Wij moeten het *verband* van den tekst inzien, en vragen of de hoogere critiek het eene of het andere meer geraden doet voorkomen.

Het *verband* van den 1^{sten} Brief van Johannes is dit:

Cap. I: 1—4 geeft ons de *inleiding*. De hoofdtendenz is om te wijzen op de *zotvoría* die de Christenen erlangen moeten met den *Vader* en den *Zoon*. Daarna in *Cap. I en II* komt dan de *zotvoría* met den *Heilige*, in *Cap. II* vinden wij de *zotvoría* met den *Christus*,

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

in *Cap. III en IV* hebben wij de *zoïronia* met den *Heiligen Geest*, in *Cap. V* is dan de *resumptie*, die eindigt in de peroratie van vers 18, 19 en 20.

Die 3 *zoïronia* zijn gecoördineerd en staan niet separaat naast elkaar, maar zijn beheerscht door deze gedachte, dat de *πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ* moet aanwezig zijn, en om die te hebben moet men zijn wedergeboren. Daarom staat ook in *Caput III* dat het de *wedergeboorte* is die ons gemeenschap geeft met den Heiligen Geest.

Onder die 3 betoogen door is de grondgedachte: het geloof is niet uitwendig; geloof in Jezus eischt ethische aansluiting aan Hem.

Dat ethisch aansluiten bij den *Vader* wordt voorgesteld in *Cap. I: 8*: „Indien wij zeggen, dat wij geene zonde hebben, zoo verleiden wij onszelfen” etc.

Die gedachte wordt bij den *Christus* doorgezet, maar van een anderen kant in *Cap. II vers 1*: „Indien iemand gezondigd heeft, wij hebben een Voorpraak bij den Vader”, terwijl het er ten slotte op aankomt:

Hoe komt ge aan het nieuwe leven? Door de *wedergeboorte*, daarom dan ook in *Cap. III vers 9*: „Een iegelijk die uit God geboren is, die doet de zonde niet” etc.

Daarop volgt nu in *Cap. V: 5* de *conclusie*, die ingeleid wordt met vers 1: „Een iegelijk die gelooft dat Jezus is de Christus, die is uit God geboren” etc.

Nu gaat de Apostel zoo voort in vers 2: „Hieraan kennen wij dat wij de kinderen Gods liefhebben want al wat uit God geboren is overwint de wereld, en dit is de overwinning, die de wereld overwint, n.l. ons geloof”; dat is de diepe antithese, 't is te doen om de wereld te overwinnen in haar principium, die macht is het geloof in Christus.

Nu gaat de Apostel in vers 5 voort: „Wie is het, die de wereld overwint, dan die gelooft dat Jezus is de Zoon van God”, het is niet te doen om wijsheid in de wereld in te dragen, het is geen uitwendig intellectueel geloof, maar het is ethisch begründet.

Nu volgen de woorden van vers 6: „deze (Christus) is het die gekomen is door *water* en *bloed*” etc.

Wijzen ons deze woorden nu heen op Joh. 19:34, waar we lezen dat uit de zijde van den gestorven Christus, nadat de krijgsknecht er in gestoken had met eene speer, bloed en water vloeide? Neen! dat kan niet, omdat dan de orde der woorden hier anders moest zijn. Daar in Joh. 19 is het *bloed* het hoofdbestanddeel; hier echter gaat het *water* opzettelijk voorop, wat ook blijkt uit hetgeen volgt: „niet door het *water* alleen, maar door het *water* en het *bloed*”. Hier is sprake van *twee* momenten, op Golgotha hebben wij er slechts één.

Op Golgotha is Christus niet *gekomen*, het zou geen zin hebben om dit van den gestorven Christus te zeggen, het „gekomen” kan alleen zien op den *Middelluur*.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Hier hebben wij twee instantiën die gescheiden zijn, Hij is gekomen door het water en door het bloed, dat kan niet anders beteekenen dan dat Hij gekomen is als Middelaar door beide instantiën.

Waar trad Hij op als Middelaar? Immers bij zijnen doop; toen werd Hij aan de wereld bekend, daarbij was Hij actief.

Het tweede groote feit waardoor Hij eene tweede periode van het Middelaar zijn is ingetreden, is zijn dood aan het kruis.

Die twee zijn altijd de groote momenten geweest; vandaar ook de twee Sacramenten, die Christus heeft ingesteld, den Doop en het Avondmaal; daarom verstaan we deze woorden: „Deze is het die optrad bij zijnen *doop* door het *water* en bij zijnen *kruisdood* door zijn *bloed*.”

Nu wordt er door den Apostel nog bijgevoegd: „en de Geest is het, die getuigt dat de geest de waarheid is”.

Hier komt *πνεῦμα* voor in tweeërlei zin, het woord „geest” moet hier niet tweemaal met een hoofdletter geschreven worden zooals onze Statenvertalers deden; men weet, hoe de Apostel in Hoofdstuk 4 gehandeld heeft over het „beproeven der geesten”. Vele geesten gaan uit in de prediking; de Christenen moeten weten aan welke prediking zij geloof moeten slaan, zij moeten beproeven welke uit God is en welke niet, en het eenige middel om ze te kennen is, dat de geloovigen het testimonium Spiritus Sancti in zichzelf hebben.

Wij krijgen dus 3 momenten in het leven van den Christus en uitgaande in de kerk en wel in de bediening der kerk alzoo voorkomende:

1°. de bediening van den *Doop* — het *water*.

2°. „ „ „ het *Avondmaal* — het *bloed*, en

3°. de uitgaande *Geest* — de prediking van het *Evangelie*.

Nadat dit gezegd is, gaat nu het verband aldus voort (vers 7): „Want drie zijn er die getuigen in den hemel, de Vader, het Woord en de Heilige Geest en deze drie zijn een”. Die woorden slaan terug op het laatste gedeelte van het 6^{de} vers, waar sprake was van de onderscheiding der geesten. Of de prediking waar of niet waar is, dat maakt de Heilige Geest in het hart uit, en nu weten wij niettemin, dat Johannes in zijn Evangelie Cap. 5 : 31, 32, 36, 37 en 39 en Cap. 8 : 13, 14 en 18 breed aangeeft dat er een getuigenis uitging van den *Christus* van Hemzelven en dat ook de *Vader* van Hem getuigd heeft.

Nadat nu in het Evangelie van Johannes herhaaldelijk een beroep is gedaan op dit tweeërlei getuigenis, volgt in Joh. 15 : 26 etc. de aankondiging dat er nog een derde getuigenis aan toegevoegd zal worden, n.l. het getuigenis van den *Heiligen Geest*, die het getuigenis voltooien zal.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Hier nu, waar de Christus verdwenen is, is de vraag: Wie geeft nu het getuigenis, de Vader, de Zoon of de Heilige Geest? en daarop geeft dan de Apostel. het antwoord: dat de Heilige Geest getuigt in de harten, maar hij voegt er bij, dat het getuigenis vroeger gegeven door den Vader van den Zoon en door den Zoon van zichzelf, één is met dat van den Heiligen Geest, omdat die drie één zijn, en een getuigenis geven dat identiek is.

Daarna komt dan in vers 8: „En drie zijn er, die getuigen op de aarde, de geest, het water en het bloed, en deze drie zijn tot een”.

Nu moet dat woord „geest” niet worden verstaan van den Heiligen Geest, maar dit ligt in deze woorden, dat, gelijk er nu dat getuigenis is in den hemel, zoo gaat er ook op de aarde een drieledig getuigenis uit, door *prediking*, *Doop* en *Avondmaal*, en die drie getuigen zijn tot één; er is dus hier eene tegenstelling tusschen het *hemelsche* getuigenis en het getuigenis op *aarde*.

Daarmee in overeenstemming zegt vers 9: „Indien wij het getuigenis der menschen aannemen, het getuigenis van God is meerder; want dit is het getuigenis van God, hetwelk Hij van zijnen Zoon getuigd heeft”.

Dat zijn de woorden die o. i. de zaak beslissen en tot volkomen zekerheid brengen. Het getuigenis op de aarde gaat van menschen uit; daarop volgt, dat dit niet het concludente is, maar dat het getuigenis *Gods* meerder is. Neem ik nu het 7^{de} vers uit het 5^{de} Hoofdstuk weg, dan kan de vergelijking tusschen een aardsch en een hemelsch getuigenis niet worden gemaakt: om te vergelijken is het noodig dat er twee getuigenissen zijn; en bovendien wordt hier alle nadruk gelegd op het *Goddelijk* getuigenis.

Nu komt nog daarbij, dat, zooals we in den Griekschen tekst zien, de uitdrukking van vers 8: „τὸ πνεῦμα καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ αἷμα καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἓν εἶναι”, zich zooals zij daar staat, niet laat verklaren; er zou volgens den regel moeten staan ταῦτα τρία, en waar nu die woorden op zichzelf in 't *neutrum* staan, daar is het sterk, dat de Apostel hier bij 3 *neutra*, tegen de *grammatica* in bezigt „οἱ τρεῖς.”

Dit verschijnsel laat zich alleen verklaren, als het 7^{de} vers aan deze woorden voorafgaat; licht ik dat vers er uit, dan blijft de grammaticale opvatting onverklaarbaar en het verband van den tekst vlot niet, daarentegen loopt alles zuiver als ik het opneem.

Komen wij nu met dit verkregen resultaat tot de twee meergenoemde hypothesen „omissie of insertie”, dan inclineert Prof. Kuiper er toe om te zeggen: „het resultaat van de hoogere critiek geeft aanleiding om aan de eerste hypothese boven de tweede de voorkeur te geven”.

HOOFDSTUK III.

De drie Personen van het Drieëenig Wezen.

INLEIDING.

Als resultaat van het vorige Hoofdstuk vonden wij:

1°. dat er in het Oude zoowel als in het Nieuwe Testament eene voortschrijding van Openbaring is, eene Openbaring, die niet stilstaat, die niet op dezelfde hoogte blijft staan, maar die ontplooid wordt, en waarin steeds duidelijker aan het licht kwam eene zekere Differenzirung;

2°. dat die uitkomende Differenzirung meer en meer den vorm aannam van den ternaar;

3°. dat er in dien ternarischen vorm weer eene Differenzirung uitkomt die steeds meer hecht aan de namen van Vader, Zoon en Heiligen Geest.

Nu, bij de bespreking van die 3 Personen afzonderlijk, hebben wij ons reenschap te geven van wat wij gaan doen.

Gaan wij ze toch afzonderlijk beschouwen, dan is die beschouwing altoos te nemen in samenhang met de fundamenteele waarheid van de eenheid Gods; elke andere beschouwing leidt tot tritheïsme.

Dan alleen blijft men in het rechte spoor, als men steeds staan blijft op den grondslag van de eenheid Gods.

In de eerste plaats moeten we een woord spreken over de *eenheid* Gods.

A. Opmerkelijk is het, dat wij die Differenzirung vinden in eene religie die meer dan andere, ja, wat meer zegt, die *alleen* onder alle religiën het *monothēisme* proclameert.

Al die uiteenwijingen, die onderscheidingen die wij vonden in het geheele verloop der Openbaring, ontwikkelen zich in eene religie waarbij het monothēisme op den voorgrond staat als het alles beheerschende stuk der religie. Dit, dat het monothēisme alleen bij *Israel* was en uit de bron van *Israel* kwam, is het groot feit dat het meest frappeert.

Indien de Drieëenheidsleer zich uit het polythēisme had ontwikkeld, zou men zeggen: 't is als bij de godsdiensten der andere volken, bijv. het Buddhisme,

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

die 3 Personen zijn geresumeerd tot eene eenheid. Daar is echter in de Israelietische Openbaring geen spoor van aanwezig; integendeel, het *monotheïsme* is het uitgangspunt, het midden en het einde der Openbaring, het is nergens anders te vinden, en is alleen uit Israel de wereld ingegaan.

Let er maar op, welke religiën in onzen tijd het monotheïsme huldigen; wij vinden het bij de Christenen, de Joden en de volgelingen van Mohammed, en deze drie danken immers allen hun godsdienstig bewustzijn aan Israel.

Het monotheïsme is dus aan Israel eigen en uit de bron van Israel gevloeid.

Maar nu zou men een paar bedenkingen kunnen maken, en wel deze:

1°. dat er toch bij *Plato*, *Cicero* enz. veel gezegden voorkomen, waarin eene eenheid van numen, *δαίμων* en *divinitas* is aangeduid, en

2°. dat er in de oude *mythologieën* toch eene zekere voorstelling is van Jupiter, die als „*Deorum hominumque pater*” boven alles en allen staat.

Om hierop te antwoorden, moet er op gewezen

ad 1^{um}. Dat de philosophische erkentenis van een God nergens doordrong tot de belijdenis van een *persoonlijk* God, maar bleef staan in de abstractie van eene Godheid. Ja meer nog; die philosophische beschouwingen en uitlatingen over de eenheid Gods die wij in elke Dogmatiek kunnen lezen en die hier dus niet behoeven herhaald, zijn bij die mannen opgekomen evenals het ongeloof in ons land. Evenals er nu hier te lande velen zijn, die braken met de religie der Vaders, die gingen filosofheeren, en nu van „de eeuwige liefde”, „het ideële heilige”, „den ongekende”, „het onbekende” spreken, zoo ging het ook in Athene en Rome. Zij die aan de religie ontwassen waren, wilden niets daarvan weten, gingen filosofheeren, en hadden eene zekere *communis causa* gepostuleerd om aan te geven dat er wel zulk een geheimzinnig wezen, zulk een *x* bestond, hetzelfde wat Plato „*δαίμων*” en Cicero „numen” noemt. Wat zij gaven zijn dus abstracte begrippen, want was het hun eene religie geweest, dan zou er een zekere *eredienst* door hen zijn ingericht zooals later geschiedde door de Neo-Platonici en de Gnostieken onder Marcion. Daarvan vinden wij echter bij al die mannen geen spoor; nooit vinden wij sprake van een gebed, eene samenkomst, een offer of eene culte, en waar het daartoe niet komt, heeft men niet te doen met een persoonlijken God, maar met eene bloot abstracte idee.

Die abstracte idee leidt tot eenheid van idee, omdat de idee in één punt culmineeren moet, maar heeft nimmer een persoonlijken God op het oog.

Ad 2^{um}. Als men de mythologieën na gaat, dan vindt men, dat er eene zekere herinnering uit de verte is dat er niet altijd *rele* goden geweest waren; zij kwamen ergens uit; zoo komt men tot een 6-tal, eindelijk zelfs tot een 2-tal, maar die geheele voorstelling is geene belijdenis van het monotheïsme, omdat

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

die oudste oppergoden zoo goed als niet meer vereerd werden; immers Kronos had geen eeredienst meer. Daarin hebben wij dus slechts eene zwakke herinnering van den God, die in het polytheïsme was overgegaan, een monotheïstisch besef hoogstens, maar volstrekt geen levende God.

Opmerkelijk is het, dat men in de Heilige Schrift vóór den zondvloed van geen polytheïsme sprake vindt. Dit verdient de aandacht, omdat men toch zoo licht kon meenen, dat het polytheïsme reeds zeer spoedig na den val is ingetreden. Dit is echter *niet* zoo; de voorstelling van de Heilige Schrift is deze, dat men toen had menschen met en zonder religie; pseudo-religie bestond er niet, er waren kinderen Gods en kinderen der menschen. Eerst uit het Noachietisch geslacht zien wij de veelgoderij komen, en wel na de verstering der eenheid bij Babel; toen het menschelijk geslacht gesplitst werd in deelen, nam elk volk zijne kennis van den waren God mee, verwerkte en vervalschte die op eigen hand, en zoo kwam het polytheïsme in de wereld.

Gaan we nu bij *Israel* zelf, wat zien we dan?

1^o. dit, dat in de *X* geboden, *Israels grondwet*, als uitgangspunt van alle geboden, als principium der wet, bovenaan staat: „Gij zult *geene andere goden* voor mijn aangezicht hebben.”

Ziedaar het monotheïsme. Hier is volstrekt geen sprake van hogere ontwikkeling der religie, maar bij het uitgangspunt in de woestijn, bij het oudste stuk van Israel vindt men het monotheïsme principieel zoo kras mogelijk uitgesproken, en dat wel niet theïstisch, zooals in het Paradijs, maar *antithetisch*. Er staat niet: „Gij zult God dienen”, maar: „Gij zult geene andere goden voor mijn aangezicht hebben”; dat is de antithetische uitspraak, waarmee het monotheïsme zich tegenover het polytheïsme stelt.

Wat is nu de vorm, waarin Israel dit zoekt op te vatten?

Deze, dat het volk, dat aan het monotheïsme wel aanwil, dien waren God nu ook in een beeld voor zich zetten gaat. Dat is de *kalverdienst*. Die kalverdienst had niet het idee van afgoderij, maar bedoelde aanbidding van God in eene zichtbare gestalte, waarvan we later de repetitie vinden bij Dan en Bethel.

Wat zien we nu verder in de Wet? Dit, dat die min zuivere opvatting van het monotheïsme wordt uitgeroeid met wortel en tak in het 2^{de} gebod waar gezegd wordt: „Gij zult u geen *gesneden beeld* maken” etc., en we zien dan ook, dat om dien kalverdienst de 10 stammen verworpen worden, er is verder in de historie niets meer van hen te vinden; zij zijn slechts een verstrooide hoop. De vereering die tot polytheïsme leidde wordt dus bij den wortel afgesneden, en niet alleen is het monotheïsme in het 1^{ste} gebod afgekondigd, maar ook zoo beslist mogelijk bepaald en gehandhaafd in het overhoop werpen van den kalverdienst zoowel in de woestijn als bij Dan en Bethel.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Daarom is dit juist zoo opmerkelijk, omdat dit kalf schijnbaar een onschuldig symbool was, een jonge stier, de procreëerende kracht, als symbool van de scheppende en voortbrengende kracht Gods. Dit symbool wordt ten eenenmale afgesneden en het *monotheïsme* zoo kras mogelijk op den voorgrond gesteld.

B. Een tweede feit van beteekenis is, dat *Israel gedurig met allerlei afgoderijen is meegegaan*.

De Joden waren als de andere menschen, zij vonden de afgoderij veel amusanter, neigden er gemakkelijk toe, en daarvan kwam het dat de Israelieten zulke groote afgodendienaars waren. Maar hieruit blijkt ook, dat het monotheïsme niet uit Israel opkwam, maar door God aan die dragers van de Openbaring, die als getuigen Gods optraden, gegeven was. Er is geen oorspronkelijke Israelietische afgod, zij werden alle in Israel binnengedragen van buiten af. Was Israel dus oorspronkelijk een afgodisch volk geweest, en het monotheïsme onder hen opgekomen, dan moest men de oude Joodsche afgoden toch immers vinden; maar men vindt ze niet, omdat ze niet bestaan.

Niettegenstaande het volk zoo afgodisch gezind was, en dit tengevolge van het eigenaardig kenmerk van de Joden dat zij zich overal „einbürgern”, is het opmerkelijk, dat bij dat afgodische volk, per slot van rekening, 't monotheïsme al het andere opzijde wierp. en na de ballingschap geen enkele afgod meer is te zien.

Bezien we nu hiermee in verband *Deut. 6 : 4*, en vooral *vers 5*.

Vers 4 luidt: **יְשׁוּעָה יְהוָה אֱלֹהֵינוּ יְהוָה אֶחָד**. Wij zien dat dit vers geëncleaveerd is tusschen 2 woorden die elk een groote letter hebben. Dat is de manier waarop men zulk een vers onderstreepte; die groote letters duiden dus aan, dat dit een der gewichtigste verzen van het Oude Testament is.

Nu lezen we in *vers 5*: **וְאָהֳבָתָ אֶת יְהוָה אֱלֹהֶיךָ כָּל־לְבָבְךָ וְכָל־לְבָבְךָ וְכָל־מְאֹדְךָ**. Waarom vat nu Jezus het summier van de Wet samen in die ééne gedachte (Matth. 22 : 37)? Dat is niets anders dan de uitspraak van het *monotheïsme*. Heeft men 3, 4 of 5 goden, dan verdeelt men zijn hart over die alle, maar heeft men één God, dan verzamelt men al de liefde van zijn hart op dien enkelen éenigen God. Daarom gaat het 4^{de} vers aan het 5^{de} vooraf, en uit de eenheid Gods wordt afgeleid, dat men alzoo den Heere moet liefhebben.

Hierop moet vooral wel gelet, want 't ongeluk wil, dat men bij het spreken over Jezus' woorden niet het Oude Testament inziет, en zoo de zaken verkeerd verstaat.

C. Die gedachte van het monotheïsme vinden wij *in het geheele Oude Testament*. We kunnen niet alle plaatsen nagaan, maar wijzen alleen op *Jes. 45* waar tot 4maal toe de belijdenis ervan voorkomt.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

In *vers 5* lezen wij: אֲנִי יְהוָה וְאֵין עוֹד וְלֹתִי אֵין אֱלֹהִים אַחֲרָי וְלֹא יִדְעָנִי.

Dit vers is ook antithetisch uitgesproken tegen hen die zich inbeelden dat er meerdere goden zijn.

Evenzoo vinden we het in *vers 14*: אֵךְ כִּךְ אֵל וְאֵין עוֹד אַפֶּס אֱלֹהִים.

אֶפֶס duidt evenals עַצֶם de realiteit, het wezen aan. Wij zouden dus zeggen: „God is wel onder u, maar buiten Hem is er geen wezenlijke God”.

Zoo zegt de Heere in *vers 18*: אֲנִי יְהוָה וְאֵין עוֹד.

En eindelijk in *vers 21* luidt des Heeren Woord: הֲלוֹא אֲנִי יְהוָה וְאֵין-עוֹד אֱלֹהִים מִכְלָעָרִי אֶל-צִדִּיק וּמוֹשִׁיעַ אֵין וְלֹתִי.

In het Nieuwe Testament vinden we dit terug met nagenoeg dezelfde woorden.

In *Markus 12 : 29* antwoordt de Heere Jezus op de vraag: „welk is het eerste gebod van allen?” met de woorden van Deut. 6 : 4: „Hoor Israel” etc. in verband met vers 5: „Gij zult liefhebben den Heere uwen God” etc. Hij wees dus op het monotheïsme en den plicht om dien eenigen God lief te hebben met geheel het hart.

Zoo in de woorden van *Rom. 3 : 30*: Ἐπίστευε εἰς ὁ θεὸς ὃς δικαιοῦσιν περιτομῇ καὶ πίστει καὶ ἀκαρποβυστίαν διὰ τῆς πίστεως. Ook hier is dus weer de eenheid Gods in verband gezet met de volken. Wat het verschil der volken is, doet er niet toe, 't is voor alle volken één God.

Zoo ook uit de bekende woorden des Heilands uit *Joh. 17 : 3*: Ἀυτὴ δὲ ἐστὶν ἡ αἰώνιος ζωὴ, ἵνα γινώσκουσιν σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν. Zie verder *Jac. 2 : 19*, *4 : 12* en *Judas vers 4*. Wij vonden dus in deze bespreking ons aangewezen:

hoe de Differenzierung in 't Goddelijk Wezen in den loop van de Openbaring voorkomt bij een volk waarbij voor het monotheïsme principieel de grondslagen zijn gelegd en vanwaar uit het de wereld is ingegaan.

D. Dat monotheïsme ging uit Israel *de wereld in* bij de *Christenheid* en bij den *Islam*; en wat zien wij nu bij dien overgang uit Israel geschieden?

1°. Dat het bij de *Christenen* gegeven wordt in overeenstemming met de Openbaring in Israel, gedifferentieert in de ternarische belijdenis van de Triniteit, en

2°. dat het bij de *Arabieren* van die Differenzierung geheel ontleed is, en gemaakt tot eene onbeweeglijke eenheid. Het gevolg daarvan is, dat het Godsbegrip omslaat in fatalisme; het leven gaat er uit, en feitelijk wordt bij den Islam dat Godsbegrip eene ἀναγκή die het leven drukt en eindelijk doodt.

Waar het monotheïsme in zijne Differenzierung is gekomen in de wereld, daar is aanbidding van den levenden God en ontplooiing van het rijkste liefdeleven.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Maar daarna vinden wij ook op *Christelijk* terrein eene poging om *het monotheïsme vast te houden met opzijzetting der Differenzirung* alzoo de vorm zonder pit en kern. Dit geschiedde bij de *Unitariërs* en de *Socinianen*.

De uitkomst was deze, dat alle kerken die het monotheïsme met innerlijke Differenzirung namen, staan bleven, en religieuze kracht ontwikkelden. terwijl

1°. de *Socinianen*, die eerst eenige macht ontwikkelden in Polen en Italië, zijn verdwenen, onbekwaam als zij waren om met een abstract, dor, hol monotheïsme iets voor de religie te doen.

2°. De *Unitariërs* bleven staande; in Amerika en Engeland hebben zij kerken, maar zij leiden éenzelfde leven als de Vrije Gemeente hier ter stede; zij vormen zekere kringen, vereenigingen, maar die zich staande houden door lezingen, muziekuitvoeringen etc., die zich niet als eene religieuze gemeenschap openbaren, maar als kringen waarin men toespraken hoort over allerlei interessante onderwerpen. Zij leiden zulk een kwijnend bestaan, dat men, als men de cijfers der volkstelling naziet, moet zeggen: Zij bestaan eigenlijk niet meer. Wanneer men de kerken van Europa opnoemt die eenigen invloed oefenden, zal niemand de Unitariërs er bij nemen.

Daarnaast staat nu weer:

1°. Het nieuwe *Pantheïsme*, dat met Spinoza opkwam, en evenwijdig daarmee

2°. het in Engeland opgekomen *Deïsme*.

Deze beide staan den monotheïstischen vorm van het Godsbegrip voor, waarbij de innerlijke Differenzirung van den ternaar *gemist* wordt. Hoe hebben we nu die twee te beschouwen?

1°. De *Pantheïstische* vorm is 't weer opkomen van het Pantheïstisch denken, van *Plato* af in de philosophische wereld bestaande; niet uit het Christendom afgeleid, maar een pogen om een gebouw op te trekken op de basis der Platonische filosofie, evenals dit geschiedde in het Neo-Platonisme en het Gnosticisme, die zich met het Christendom zochten te vermengen, doch te niet gingen.

Nergens is dan ook vroeger of later uit de Pantheïstische denkwijze een religieus leven opgekomen; de eenige die een soort religie stichtte was *Comte* te Parijs. Hij maakte zich hoogepriester van zijne religie, doch dit pogen is niets dan idiosyncrasie waaraan alle kracht ten eenenmale ontbreekt.

2°. Het *Deïsme* valt geheel in hetzelfde kader. Nergens is er onder het volksleven eenige kracht door uitgegaan; het roeide het geloof uit, en 't is dus eigenlijk geen monotheïsme maar het zegt tegelijk ja en neen.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Op de vraag „is er een God” antwoordt het „ja”, maar vraagt men verder: „is er een God die op mij werkt?” dan zegt het „neen”; het is een contradictio in adiecto, en trekt zijn God pro memorie uit.

Historisch staat dus het feit vast, dat het monotheïsme bij Israel niet anders bestond dan gedifferentieert, en dat het van Israel in het Christendom inging als eene levenwekkende macht. Overal waar in anderen vorm het monotheïsme zich handhaafde, liep het op niets uit.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

A. Nu komen wij tot de bespreking van den *Eersten Persoon* van het Goddelijk Wezen.

Daarbij doet zich zekere moeilijkheid voor. In de kerken toch is veel gestreden en gedacht over den 2den Persoon van het Goddelijk Wezen, ook is er op gelijke wijze en in de realiteit van het kerkelijk leven en op dogmatisch gebied, veel geworsteld over den *Heiligen Geest*; daarentegen is over den 1sten Persoon haast nimmer gehandeld, en zelfs in den strijd met de Patropassianen was de 1ste Persoon ook maar zijdelings betrokken.

Nu is de vaste regel op dogmatisch gebied, dat men nooit noodeloos rede-neert; de kerk begint met te belijden, en komt er geen verschil, dan valt er verder niet over te handelen; alleen waar antithese komt, moet de these gesteld worden, en zoo is het nu hier geweest in de belijdenis van den 1sten Persoon. Nooit stond er iemand op die dien 1sten Persoon loochende of zijne Godheid ontkende, ook is er niet over gehandeld.

Dit ontslaat ons echter niet van de moeite om ook de belijdenis van den 1sten Persoon in haar samenhang uiteen te zetten.

De belijdenis van den Vader moet onderscheiden in tweeërlei soort:

De naam van *ὁ πατήρ* en *אֱלֹהִים* wordt de eene maal gegeven aan het Drie-vuldig Wezen, en de andere maal wordt die naam „Vader” gegeven aan den *Eersten Persoon* in dat Goddelijk Wezen.

I. Daar waar het monotheïsme in de belijdenis nog niet tot ontplooiing gekomen is, belijdt men eenvoudig het *Goddelijk Wezen*, en wordt de vadersnaam op dat Goddelijk Wezen toegepast, en

II. eerst daarna, als de Differenzierung opkomt, trekt zich die Vadersnaam op den *1sten Persoon* terug.

Nu is de gang van de Openbaring deze, dat met dit eerste begonnen wordt, en het langzamerhand tot het tweede komt. De Heilige Schrift begint met den naam Vader te bezigen zonder nadere onderscheiding, en komt er later eerst toe, dien te onderscheiden.

I. De wijze, waarop dat denkbeeld van Vader op het Goddelijk Wezen wordt overgebracht, is paedagogisch, en wel in dien zin, dat:

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

♣ die naam eerst genomen wordt van de vaders *onder de menschen*, en van die menschen wordt overgebracht op God, terwijl

♣ eerst veel later, in het Nieuwe Testament, het Vaderschap *archetypisch in God* wordt genomen en ectypisch op den mensch overgebracht.

♣. Die Openbaring is paedagogisch, omdat zij de waarheid zoo openbaart als noodig was om de kinderen der menschen tot de belijdenis van God als Vader op te leiden.

De mensch heeft vader en moeder, en het eerste wat God doet, is het inprenten aan den mensch van het „Eert uwen vader en uwe moeder”; hierin is wel eene sociale bedoeling, maar tegelijk ligt er een dieper zin in, nl. om door het eeren van den vader op aarde eerbied te wekken voor den Vader die in de hemelen is.

Dat eeren van den aardsehen vader is, tengevolge van de Goddelijke ordiantie, in heel de Oostersche wereld zoo diep ingeprent, dat het den grondslag van het leven uitmaakt. Nu nog wordt in Joodsche kringen het „Eert uwen vader en uwe moeder” beter verstaan dan in de meeste Christelijke kringen. In den Jood zit een instinctief respect voor de ouders; dit is een atavistische trek, van geslacht tot geslacht is dit ingeprent, die trek is in het Oosten algemeen; in China zelfs is er geen vrij zelfstandig leven voor den zoon mogelijk zoolang de vader leeft.

Die eigenaardige trek is daarom instinctief te noemen, omdat wij hetzelfde ook bij de *beesten* waarnemen; in het opspringen van een hond tegen zijn meester ligt een eeren van dien meester, dat soms veel hooger gaat dan het eeren van den vader door een kind.

Nu is 't wel niet, zooals men tegenwoordig beweert, dat er ook bij het dier van religie sprake is, maar toch die instinctieve vereering van zijn meester door den hond, is eene beschamende afbeelding van de eere die wij onzen God hebben toe te brengen, want, eert het dier dat naar het beeld van den mensch geschapen is, zoo zijn meester, hoe gelukkig zou dan niet de mensch zijn, die naar analogie van het dier zijnen God zoo vereerde!

Bij Israel nu vinden we het instinctieve en het ethisch-religieuse saam, en tengevolge daarvan is bij Israel het eeren van den vader zoo diep ingeprent, dat het de grondslag werd van de geheele volksexistentie.

Bij de Openbaring is gerekend met dat feit, dat de zucht tot de vereering des vaders er inzat; omdat nu Israel een volk was, dat zoo expresselijk geprepareerd was, was ook tegelijk aan de vaders ingeprent, beide instinctief en ethisch-religieus: zorg voor het kind! zooals bij geen ander volk. (In China vindt men het omgekeerde, daar is geen vaderzorg, maar willekeurig handelen met de kinderen).

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

In Israel had men dus beide dingen: liefde van het kind voor den vader, maar ook omgekeerd vaderlijke zorg voor de kinderen; dit komt het sterkst uit in de patriarchale levensontwikkeling.

Nadat nu Israel zoo was voorbereid, kwam de Openbaring die zeide:

1. Wat uw vader is op aarde, is voor u uw God in veel hooger zin; den *eerbied*, dien ge uwen vader schuldig zijt, hebt ge in veel hooger mate aan uwen God te bewijzen, en

2. Gelijk uw vader op aarde voor u *zorgt* en u beschermt, zoo zorgt uw God voor u in veel hooger zin.

Langs die twee wegen is aan Israel de Vadernaam van het Goddelijk Wezen geopenbaard, en daarbij kwam dan nog

3. dat men wist uit zijn vader *geteeld* te zijn, dat de vadernaam daar effect had, waar tevens getuigd kon worden dat dat kind uit dien vader geboren was; dat is de band van teling.

In elk van die drie opzichten nu is in de Openbaring aan Israel dit per analogiam overgebracht op het Goddelijk Wezen. Dit zien wij ons met voorbeelden aangetoond:

ad 1^{um}, wat betreft het 1^{ste} punt, in *Mal. 1 : 6*. Hier wordt uitgegaan van een feit: „Een zoon zal den vader eeren”; en na op dit feit gewezen te hebben zegt de Heere daar: **וְאַסֹּאֵב אֲנִי אִיָּה כְבוֹדִי**. De vadernaam wordt op God overgebracht, en ten opzichte van God wordt nu eere vereischt; de vader-naam dient dus om te vragen het eerbetoon dat aan God als Vader toekomt.

Ad 2^{um}, met betrekking tot het 2^{de} punt, vinden wij een bewijs in *Jes. 63 : 16*.

Daar is sprake van aardsche vaders, van Abraham als de vader van alle Joden, en van Israel als de vader van alle Israelieten; zij zijn gestorven en

kunnen dus niet meer beschermen, en daarom: **בִּיָּאֲתָה אֲבִינוּ בִּי אֲבִרְהָם לֹא יִדְעָנוּ**. Hier hebben we dus den vadernaam in eminenten zin op God overgebracht; die eigenlijke Vader zijt Gij. Nadat dit nu uitgesproken is, volgt er: **אֲתָה יְיָהּ אֲבִינוּ גִּבּוֹרֵנוּ מֵעוֹלָם שְׁמִיךְ**. Daar zien we dat het begrip van **אֲב** verwisseld wordt met dat van **גִּבּוֹר**, en dat dus hun God, als hun Vader, hen *beschermt* en redt uit den nood.

Daarna kunnen we wijzen op *Psalms 68 : 6*, waar we lezen dat God is **אֲבִי יְתוּמִים**. Nadat we *Jes. 63 : 16* gelezen hebben zullen we dit verstaan. Hunne vaders zorgden zoolang zij er waren, maar lieten hen nu als weezen achter; sedert openbaarde zich God als de ware Vader, en die ware Vader heeft den wees nooit begeben of verlaten.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Evenzoo vinden wij het in *Jer.* 31 : 8.

Daar zegt God dat Hij Israel leiden zal in een rechten weg, en laat er aanstands op volgen: **כִּי־הָיִיתִי לְיִשְׂרָאֵל לְאָב וְאֶפְרַיִם בְּכָרִי הוּא**. Hier dus ook weer het denkbeeld van den reddenden helpenden Vader, die zijne kinderen beschermt, en deze plaats toont ons bovendien in de laatste woorden reeds het *generatieve* begrip aan, dat we ons duidelijk zien voorgesteld.

Ad 3^{um}, in *Jes.* 64 : 7 **וְעָתָה יְהוָה אֲכִינוּ אֶתָּה אֲנַחְנוּ הַחֹמֶר וְאתָּה יִצְרָנוּ וּמַעֲשֶׂה יָדְךָ כָּלֵנוּ**; Duidelijker kan het niet; wij zijn geheel uit uwe hand voortgekomen; daarom belijden wij U als onzen Vader.

In *Deut.* 32 : 6 blijkt ons, dat het Vaderschap Gods bij Israel reeds vroeg bekend was, het begrip van **אב** wordt daar evenzoo met het ontstaan in verband gebracht in de woorden: **הֲלוֹא־הוּא אָבִיךָ קִנְךָ הוּא עֲשֶׂךָ וַיִּכְנֶנְךָ**.

In *Ex.* 4 : 22 laat de Heere tot Farao zeggen: **בְּנִי בְכָרִי יִשְׂרָאֵל**; hier is wel niet de Vadersnaam genoemd, maar toch uitgedrukt dat Israel uit Hem *gegeneerd* is.

[Om misvatting te voorkomen, wijzen wij er op, dat hierbij niet behoort de plaats uit *Mal.* 2 : 10. De woorden „Hebben wij niet allen éenen vader?” vat men dikwijls op als slaande op God. Dit kan niet, omdat hier sprake is van het huwelijk met vreemde vrouwen. Dit huwelijk wordt na de ballingschap bestreden, en om de afsnijding van vreemde volken te kunnen hebben, moet men teruggaan tot den stamvader Abraham. Sloegen die woorden op God, dan zou de reden voor het verbod om met vreemde vrouwen te huwen, vervallen.]

2. Konen we nu tot het Nieuwe Testament, dan zien we daar het vaderschap *archetypisch* in God, en *ectypisch* op den mensch overgebracht.

In *Efeze* 3 : 14–15 vinden we dit zoo sterk mogelijk: *Τούτου χάριν κέμπω τὰ λόγια μου πρὸς τὸν πατέρα τοῦ νεοῦ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἐξ οὗ πᾶσα πατριὰ ἐν οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ γῆς ὀνομάζεται*.

Matth. 23 : 9 zegt ons ook duidelijk, dat het archetypische vaderschap in God is: *Καὶ πατέρας μὴ καλέσητε ἑμῶν ἐπὶ τῆς γῆς· εἷς γὰρ ἐστὶν ὁ πατὴρ ἡμῶν ὁ οὐράνιος*.

Ook in *Matth.* 5 : 48 wordt niet van ons op God gerekend, maar van God op ons: *Ἔσεσθε οὖν ἡμεῖς τέλειοι ὥσπερ ὁ πατὴρ ἡμῶν ὁ οὐράνιος τέλειός ἐστιν*.

Maar al is dit zoo, ook komt toch in het Nieuwe Testament de andere zienswijze voor; wel is het vaderschap *sensu eminentissimo* in God, maar toch vinden wij het per analogiam van den mensch op God overgebracht.

Zoo in *Lukas* 11 vers 11 en vv. Daar wordt gezegd: (Gij, in uw betrekkelijk klein vaderschap, zult uwen zoon, die u om brood vraagt, geen steen geven etc., en dan volgt er: *πόσω μᾶλλον ὁ πατὴρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ δώσει πνεῦμα ἕγιον τοῖς*

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

αἰτοῦσιν αὐτόν; de analogie wordt dus van den aardschen vader genomen.

Ook in de *gelijkenis van den verloren zoon* vinden wij hetzelfde; daar wordt het beeld genomen van een aardschen vader die zijnen zoon ontvangt. Nu ziet men in deze gelijkenis gewoonlijk in den vader God, in den zoon den zondaar etc., en denkt dus dat in het *beeld zelf* God geteekend is. Dit is echter zoo niet; de Heere teekent het beeld zooals het in het leven voorkomt, en wil ons hiermee te verstaan geven: zoo de ectypische vader reeds zoo handelt met zijn zoon, hoeveel te meer zal dan de archetypische vader, God, ontferming betoonen aan den zondaar!

Ook vinden wij in het Nieuwe Testament dat Vaderschap van God eveneens als in het Oude Testament in den zin van *protectie* en *generatie*.

Het begrip van *protectie* geeft ons Matth. 6 : 8 te kennen in het *Οἶδεν γὰρ ὁ πατήρ ὑμῶν ὃν χρεῖαν ἔχετε πρὸ τοῦ ὑμᾶς αἰτῆσαι αὐτόν*. Daar hebben wij het denkbeeld van den vader, die zijne kinderen verzorgt.

Het *generatieve begrip* zien we uit Luk. 3 : 38. Daar wordt in de geslachtslijst eindelijk Adam de „zoon van God” genoemd; de mensch is dus uit de hand Gods voortgekomen.

In Hebr. 12 : 9 vinden we ook dit begrip in de woorden: *Εἴτα τοὺς μὲν τῆς σαρκὸς ἡμῶν πατέρες εἶχουμεν παιδευτάς καὶ ἐνετροπέμεθα· οὐ πολὺ μᾶλλον ὑποταγησόμεθα τῷ πατρὶ τῶν πνευμάτων καὶ ζήσομεν*; Daarmee wordt dus uitgedrukt: gij mensch zijt samengesteld uit vleesch en geest; de aardsche vader heeft u naar het vleesch geteeld, maar uw geestelijke vader is God.

In *Jac. 1 : 17*: *Πᾶσα δόσις ἀγαθὴ καὶ πᾶν δῶρημα τέλειον ἄνωθεν ἐστὶν καταβαῖνον ἀπὸ τοῦ πατρὸς τῶν φώτων*, is God de Vader der lichten, die in het licht woont, en zijne lichtvonken uitzaait uit zijnen hemel, van wien alle gave van genade en kennis afdaalt.

In *Matth. 15 : 13* zegt de Heere Jezus: *Πᾶσα φυτεία ἣν οὐκ ἐφύτευσεν ὁ πατήρ μου ὁ οὐράνιος ἐκρίζωθήσεται*. Teling en planting is hetzelfde idee. God heet vader in dien zin, dat het bestaan der geestelijke plant uit Hem is. Diezelfde gedachte vinden we ook in *1 Cor. 8 : 6* uitgedrukt: *Ἀλλ' ἡμῖν εἷς θεὸς ὁ πατήρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν, καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός, δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ*. Daar wordt dus de vadersnaam met het *ἐξ οὗ* in verband gebracht; er is onderscheid tusschen het *δι'* en *ἐξ αὐτοῦ*; zooals een kind is *ἐκ* den vader en *δια* de moeder, zoo wordt dit hier overgebracht op de verhouding van den Vader en den Zoon.

Nemen wij nu den aanhef van het „*Onze Vader*”, dan hebben wij daar niet te doen met den 1sten Persoon uit de Heilige Drieëenheid, maar met het Goddelijk Wezen, dat met den vadersnaam wordt aangeroepen. Daarin ligt dus niet alleen het generatieve begrip, maar tevens het denkbeeld van onzen Vader, die ons *beschermt* en *behoedt* en *verzorgt*.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Op al deze plaatsen vinden wij sprake van den Vadersnaam, ter aanduiding van Gods Wezen als zoodanig, nog zonder nadere Differentiëring.

II. 8 Maar ook, reeds in het Oude Testament, komt de Vadersnaam voor, niet ziende op het Goddelijk Wezen, maar teruggetrokken op een der *Differentiëringen* in dat Goddelijk Wezen.

In 't voorbijgaan zij hier gewezen op *Psalms* 2 : 7. Daar wordt van eene verhouding tusschen Vader en Zoon gesproken, en wordt dus de Vadersnaam teruggetrokken op den 1^{sten} Persoon in verhouding tot den 2^{den} Persoon.

Die meer *speciale* aanduiding waarin God als Vader van den Zoon voorkomt, is voorbereid in *2 Sam.* 7 : 14 waar de profeet tot David komt, om te zeggen dat niet hij, maar zijn zoon Salomo den Heere een huis zal bouwen.

Bij die gelegenheid zegt de Heere: אֲנִי אֶהְיֶה לָּאָב וְהוּא יִהְיֶה לִּבְנִי. Dit is gezegd sensu specialissimo, omdat Salomo een type is van den Messias die den waren tempel bouwt.

Hetzelfde vinden wij in *Psalms* 89 : 27 waar op deze Profetie wordt teruggezien in de woorden: הוּא יִקְרָאֵנִי אָבִי אֶתְהָ אֵלִי וְצִדִּיק יִשְׁעָתִי. Dat God in algemeen z'n Vader is, wist ieder Israeliet; maar dat dit hier zoo bijzonder van één persoon staat, duidt aan, dat God in eene nauwere betrekking staat tot hem op wien hier gedoeld wordt (den Christus).

In dien zin vinden we ons dit bevestigd in het *Nieuwe Testament*.

In *Joh.* 5 : 18 staat, dat de Joden Jezus zochten te dooden, niet alleen omdat Hij den Sabbath brak, maar God zijn eigen Vader noemde, τὸν πατέρα ἑαυτοῦ sensu specialissimo; dit ziet op de bijzondere betrekking die bestond in het Eeuwige Wezen tusschen den Vader en den Zoon, zoodat de Zoon tevens zichzelf verklaarde God te zijn.

In *Joh.* 10 : 30 lezen wij: Ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ ἓν ἑσμεν. Ook hier is dus weer in denzelfden zin uitgedrukt eene geheel bijzondere betrekking tusschen Vader en Zoon, die niet tusschen andere personen bestaan kan (cf. vers 38).

In *Matth.* 26 : 63 bezweert de Hoogepriester den Heere Jezus om onder eede te verklaren of Hij is de Zoon van God. Jezus bezweert het met het Σὺ εἶπας, en daarop volgt de aanklacht van Godslastering. Waarom? Juist omdat de Heere verklaarde de Zoon van God te zijn sensu specialissimo.

Luk. 2 : 49. Daar zegt de Christus: Οὐκ ᾔδειτε ὅτι ἐν τοῖς τοῦ πατρὸς μου δεῖ εἶναι με; Hij zegt niet „in de dingen van den Vader“, niet „in de dingen van den Vader die in de hemelen is“, maar „van mijn Vader“. van Hem die niet uw Vader is maar de mijne. Zulk eene uitdrukking nu, is alleen te bezigen als men staat in eene geheel eenige betrekking tot den Vader; en daaruit blijkt, dat wij te doen hebben met een zich terugtrekken van den Vadersnaam

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

op eene der Differenzirungen in het Goddelijk Wezen, staande tegenover eene Differenzirung die als God voorkomt.

2. Maar nu vinden wij ook in de tweede plaats, dat in het Nieuwe Testament aan *mensen* gegeven wordt het privilegie om *tot God te komen* en in een evenzoo specialen zin tot Hem als hun Vader te staan. De wedergeboorte is niet eenvoudig dit, dat daardoor God onze Vader wordt, en wij zijne kinderen, want dat bestaat ook vóór en zonder de wedergeboorte; Adam was de zoon van God buiten wedergeboorte, en in dien zin zijn alle menschen Gods kinderen, Hij is de Vader van alle geesten en schiep ze alle, en al verwierp nu de zondaar den Vader, daarom houdt Hij toch niet op, Vader te zijn; daarom blijft tevens de grootste zondaar in dien algemeenen zin kind Gods, maar zal ook het harde oordeel hem treffen dat hij dien Vader niet wilde eeren.

Zelfs kan men, voorzoover de engelen in de Heilige Schrift genoemd worden „kinderen Gods”, ook zeggen dat Satan, de gevallen engel, een kind Gods blijft. Daarmee is volstrekt niet bedoeld het kindschap, dat vrucht is van de wedergeboorte: dat kindschap toch is niet de uitdrukking van het „Vader der geesten” maar hiervan, dat Hij aan zijne uitverkorenen *pro mensura creaturae* deel geeft aan het kindschap van Christus; dat kindschap der wedergeboorte wordt alleen verkregen in *communione cum Jesu Christo*, en dit is het wat naar analogie met het menschelijk leven genoemd wordt het *adoptieve* kindschap, de *υιοθεσία*. Daardoor komt de geloovige tot God te staan in speciale betrekking, niet tot het Goddelijk Wezen zonder onderscheiding der Personen, maar tot de drie Personen in dat Wezen en wel zoo, dat

1°. de betrekking van ons tot den *Vader* is die van *Zoon*,

2°. „ „ „ „ „ „ *Christus* is die van *broeder*, en

3°. „ „ „ „ „ „ *Heiligen Geest* is die van *tempel*.

Men versta dit echter niet verkeerd, en meene nu niet, dat, wanneer Christus in de Heilige Schrift genoemd wordt de Zoon van God, dit opgevat mag worden in denzelfden zin als waarin alle geloovigen „kinderen Gods” heeten. Van de geloovigen zal men ook in het spraakgebruik der Heilige Schrift doorgaans melding vinden gemaakt als van „kinderen Gods”, evenals in de taal van het dagelijksch leven niet van „zonen” maar van „kinderen Gods” wordt gesproken; maar toch vinden wij enkele malen gezegd in de Heilige Schrift bijv. in 2 Cor. 6:18: „Gij zult Mij tot *zonen* en *dochteren* zijn, zegt de Heere, de Almachtige”. Men houde slechts in het oog, dat *υιοθεσία* eigenlijk beteekent „aanneming tot zonen”, en dit ingezien zijnde wordt het duidelijk dat de geloovige kan genoemd worden een „zoon van God”.

Maar, al is dit zoo, toch moet met nadruk worden bestreden de meening alsof dat zoonschap van de geloovigen zou kunnen worden verstaan in den-

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

zelfden zin als van Christus; neen, we wezen er reeds op, Hij is *sensu unico* de Zoon van God.

Dat zien we o. a. in *Matth. 11 : 27*. Duidelijk blijkt hier, dat Christus zich volstrekt niet op éene lijn stelt met ons, wat betreft het rapport of de relatie met den Vader. Hij vindiceert eene *venige* betrekking tot den Vader en daarom zegt Hij: *Πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρὸς μου*; in eigenlijken vollen zin is Hij alleen de Vader van Christus, en nu geldt dit zóó, dat *οὐδείς ἐπιγινώσκει τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ, οὐδὲ τὸν πατέρα τις ἐπιγινώσκει εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ ὃ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλέσθαι*; alle anderen staan dus in dependentie van den Zoon.

In de woorden van *Joh. 12 : 26*: *ἐὰν τις ἐμοὶ διακονῇ τιμήσει αὐτὸν ὁ πατήρ*, ligt dan ook, dat de Vader de geloovigen niet eert alsof zij op zichzelfden zijne kinderen waren, maar alleen als men zich in rapport stelt met den Christus door Hem te eeren, dan geeft de Vader aan de geloovigen eere om Christus' wil.

Het „om Jezus' wil" aan het einde van onze gebeden beteekent dan ook dit: „Wij in onszelfden hebben geen recht om iets te vragen, maar wij erkennen den Christus, en deswege, o Vader, zegen ook ons".

In *Joh. 15 : 23* vinden wij hetzelfde in tgenovergestelden zin. Daar lezen wij nl.: *Ὁ ἐμὲ μισῶν καὶ τὸν πατέρα μου μισεῖ*. Ook hier komt de Christus tusschen de geloovigen en den Vader te staan, en de relatie, waarin wij tot den Vader staan, wordt bepaald door de wijze, waarop wij staan tot den Zoon.

In *Openb. 3 : 21* lezen wij: *Ὁ νικῶν, δώσω αὐτῷ καθίσαι μετ' ἐμοῦ ἐν τῷ θρόνῳ μου, ὡς καὶ γὼ ἐνίκησα καὶ ἐκάθισα μετὰ τοῦ πατρὸς μου ἐν τῷ θρόνῳ αὐτοῦ*. Daar vinden wij dus hetzelfde op eenigszins symbolische wijze nog sterker uitgedrukt. Men moet het pikante hier wel inzien; men krijgt n.l. bij 't lezen den indruk dat er twee tronen zijn, de eene waarop de geloovige met Jezus zit, en de andere waarop Jezus met den Vader is gezeten. Die voorstelling gaat echter niet op, want dan zou Jezus op twee tronen tegelijk moeten zitten; er is sprake van slechts éen troon. Jezus zit met den Vader op dien troon, de geloovigen, gekroond als koningen en priesters, zitten nu op dien troon omdat Jezus ze toelaat bij Hem te zitten. Jezus heeft rechtstreeksche gemeenschap met den Vader, en al de anderen hebben deel aan de dingen des Vaders alleen door Hem.

2. Ten derde zien wij, dat diezelfde Eerste Persoon in het Drieëinig Wezen, *ὁ πατήρ*, rechtstreeks *ὁ πατήρ* genoemd is ten opzichte van de *wedergebornen*, maar te hunnen opzichte alleen in hunne *κοινωνία μετὰ Χριστοῦ*, altoos in *communione cum Mediatore*.

Om dit toe te lichten zij gewezen op

Openb. 14 : 1 waar beschreven wordt hoe het Lam staat op den berg Sion met de 144.000 *ἔχονσαι τὸ ὄνομα αὐτοῦ καὶ τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς αὐτοῦ γεγραμμένον*

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

ἐπὶ τῶν μετόπων αὐτῶν. Waarom wijzen wij hierop? Omdat het duidelijk is, dat die 144.000 zaligen zijn, wedergeborenen, en men nu verwachten zou, dat zij den naam *huns* Vaders op hunne voorhoofden droegen. Dit staat er echter beslist *niet*, neen, zij dragen den naam van *zijnen* Vader.

In 1 Joh. 5 : 1 zien we dat sprake is van de wedergeboorte, zoo duidelijk mogelijk komt dit uit, want er staat : Πᾶς ὁ πιστεύων ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστός, ἐκ τοῦ Θεοῦ γενένηται, καὶ πᾶς ὁ ἀγαπῶν τὸν γεννησάντα ἀγαπᾷ καὶ τὸν γεγεννημένον ἐξ αὐτοῦ.

Hier is geen sprake van het eeuwig Goddelijk Wezen, maar bepaaldelijk van den *Eersten Persoon*; er is dus onderscheid gemaakt tusschen Christus en dengene uit wien zij geboren zijn. De wedergeboorte is dus ἐκ τοῦ πατρὸς, de actie gaat uit van den Eersten Persoon in het Drieëinig Wezen. de πατήρ is de γεννήσας, het kind Gods wordt genoemd ὁ γεγεννημένος, en dit is de explicatie van wat in het 2^{de} vers genoemd wordt τὰ τέκνα τοῦ Θεοῦ. Die kinderen zijn dus uit God geboren door wedergeboorte, niet aangenomen. Maar nu staat er bij, dat dit zoo bestaat bij een iegelijk die gelooft dat Jezus de Christus is, dat dit dus komt *bij* het geloof in Jezus Christus, niet dat men *door* het geloof wedergeboren wordt. Dit geboren zijn uit God en gelooven in Christus zijn dus 2 correlate begrippen, er wordt aangetoond dat die 2 feiten noodzakelijk samenhangen.

In Joh. 14 : 2 zegt de Heere Jezus : Ἐν τῇ οἰκίᾳ τοῦ πατρὸς μου μοι καὶ πολλὰ εἰσιν. Wanneer wij over de eeuwige dingen spreken, zouden wij niet kunnen zeggen „in het huis van *mijnen* Vader”, dit zou geestelijke pedanterie zijn, maar „van *onzen* Vader”. De Heere Jezus echter zegt dit niet. Hij weet, dat Hij als Zoon daar alleen woningsrecht heeft, en daarom blijft Hij het ook noemen „het huis *mijns* Vaders”; Hij moet heengaan om zijnen volgelingen plaats te bereiden, en zijn ze éénmaal daar, dan zijn ze bij *zijn* Vader thuis.

In Joh. 6 : 65 hebben wij de omgekeerde verhouding van Matth. 11 : 27 : Οὐδεὶς δύναται εἰσελθεῖν πρὸς μὲ ἢ ἂν μὴ ἡ δεδομένον αὐτῷ ἐκ τοῦ πατρὸς. Niemand komt dus tot den Zoon, tenzij de Vader het hem geve. Hier is dus eene wederzijdsche betrekking, die de speciale verhouding van Christus tot den Vader aanduidt. Niet anders dan in gemeenschap met Hem kunnen wij het besef erlangen, God tot onzen Vader te hebben.

In Matth. 10 : 32 vinden wij weer hetzelfde : Πᾶς οὗν ὅστις ὁμολογήσει ἐν ἐμοὶ ἐμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, ὁμολογήσω καὶ γὼ ἐν αὐτῷ ἐμπροσθεν τοῦ πατρὸς μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς. De geloovige moet eerst beleden worden bij den Vader, eer hij het kindsrecht heeft.

Datzelfde gaat bij aardse broeders niet op; de eene broeder behoeft den anderen broeder niet te belijden bij zijnen vader. Wel zal dit kunnen plaats-

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

vinden bij een vader, die één zoon heeft; dan zal dit kind kunnen zeggen: Och, vader, neem ook dezen of dien lieven vriend van mij als uw zoon aan. (Denk aan de geschiedenis van David en Jonathan.)

Nu hooren we in dienzelfden zin Jezus zeggen, dat Hij voor al wie Hem belijden zal en voor Hem in de bres zal staan, en desnoods het offer van zijn leven geven zal, tusschenbeide zal treden bij den Vader.

Ook in *Efeze 3:14*, die plaats waarop wij reeds wezen toen we spraken over het archetypische en ectypische vaderschap, vinden we weer dien naam van Vader genomen in geheel eenigen zin, zoodat *πατήρ* ook hier beteekent, dat Hij niet zonder tusschenkomst de Vader is van elken geloovige.

In *Gal. 4:4—6* lezen wij: Ὅτε δὲ ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου, ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ, γενόμενον ἐκ γυναικός, γενόμενον ὑπὸ νόμον, ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ, ἵνα τὴν υἰοθεσίαν ἀπολάβωμεν. ὅτι δὲ ἐστε υἱοί. ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ εἰς τὰς καρδίας ὑμῶν, κρᾶζον Ἀββᾶ ὁ πατήρ. In het hart van de geloovigen wordt dus uitgezonden een *πνεῦμα*, en tengevolge daarvan leeren zij roepen „Abba, Vader”. Welke Geest is dat nu? Dat is niet de Heilige Geest op zichzelf, niet de geïsoleerd hen wederbarende Geest, neen, maar het is de Geest die in zijn Zoon is, d. i. de kindsgeest. Hij, die *sensu maxime* genuino de Zoon is, heeft kindsbesef, kindsinstinct om zoo te zeggen; en is die Geest nu in den geloovige ingebracht, dan kan hij roepen: Abba, Vader.

Wanneer en waardoor wordt nu die Geest in hun hart uitgezonden? Alleen daarom dat zij de *υἰοθεσίαν ἀπέλαβον* worden zij als zonen behandeld.

En aan die *υἰοθεσία* kwamen zij daardoor dat Hij zijnen Zoon uitzond.

Er zijn dus *twee* uitzendingen:

1°. in het *zijn*: God zond zijnen Zoon; daarom krijgen zij de *υἰοθεσία*;

2°. in het *bewustzijn*: dat zoonsbesef uit den Middelaar komt ook in hen, opdat zij het genot van die *υἰοθεσία* hebben zouden.

Rom. 8:15 leert ons hetzelfde. Οὐ γὰρ ἐλάβετε πνεῦμα δουλείας πάλιν εἰς φόβον, ἀλλὰ ἐλάβετε πνεῦμα υἰοθεσίας, ἐν ᾧ κρᾶζομεν Ἀββᾶ ὁ πατήρ.

Deze woorden zullen nu beter worden verstaan; de uitdrukking *πνεῦμα δουλείας* wordt toch vaak verkeerd uitgelegd. Er is onder te verstaan het knechtsgevoel, het knechtsbesef; het is niet *sensu causativa* genomen, maar duidt aan het effect van de *δουλεία*. Als slaaf heeft men een knechtelijk gevoel, een knechtelijken geest; we moeten deze woorden dus opvatten: „Wij hebben ontvangen niet den knechtelijken geest, maar een kindsgeest”. De verklaring ligt in het kindsbesef, en het is dan τὸ πνεῦμα, de Heilige Geest, die getuigt dat wij kinderen Gods zijn. Ook dit is weer verbonden aan den band met Christus; wij zijn medeërfgenenamen met Christus; indien wij met Hem lijden, zoo zullen wij ook met Hem verheerlijkt worden.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

In *Joh. 17:21* zegt de Heere Jezus: *ἵνα πάντες ἐν ὁσίν, καθὼς ἐν πατὴρ ἐν ἐμοὶ καὶ ὡς ἐν σοί, ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ἐν ὁσίν, ἵνα ὁ κόσμος πιστεύσῃ ὅτι σὺ με ἀπέστειλας.*

Daaruit blijkt, dat Christus ook hier voor zichzelf vindiceert eene geheel eigene betrekking tot den Vader, en dat de geloovigen alleen deel hebben aan het heil door in die combinatie van Vader en Zoon in te gaan.

Diezelfde gedachte ligt ook in *Joh. 14:6* waar Hij zegt: *Οὐδείς ἔρχεται πρὸς τὸν πατέρα εἰ μὴ δι' ἐμοῦ*; niemand leert God als Vader kennen, niemand komt tot Hem in kindsbetrekking te staan dan door Mij.

Vatten we nu samen wat we in deze observatie zagen, dan komt dit hierop neer, dat

1°. aan Israel het vaderschap geopenbaard is in de reële wereld hier beneden, en dat, zoo door het V^{de} gebod als door het kinderinstant, de betekenis van het vaderschap onder Israel bloeide;

2°. dat, toen dit feit verkregen was, de hooge gedachte aan het Eeuwige Wezen bij Israel gekleed is in den vorm van God te eeren gelijk men zijnen vader eert, maar zóo dat de naam van „Vader” per analogiam op God werd overgedragen, en niet sloeg op den 1^{sten} Persoon, maar op het Goddelijk Wezen als zoodanig;

3°. dat, nadat in het Oude Testament de ternarische Differenzierung in 't Eeuwige Wezen van lieverlee ontloek, de naam van „Vader” teruggetrokken is op den *Eersten Persoon*, en dat in het Nieuwe Testament dat proces is voortgezet, en we ten slotte daar deze gegevens hebben:

a. dat het vaderschap niet meer per analogiam wordt genomen, maar archetypisch in God wordt gesteld;

b. dat de Vadernaam gebruikt wordt van het Eeuwige Wezen als Schepper en Verzorger;

c. dat de Vadernaam sensu eminentissimo gebruikt wordt van den Eersten Persoon;

d. dat de Vadernaam ter uitdrukking van den 1^{sten} Persoon in het Goddelijk Wezen geheel gebonden wordt aan de uitsluitende betrekking tusschen den Vader en den Tweeden Persoon, zoodat de uitdrukking „Vader van onzen Heere Jezus Christus” aangeeft de eenige betrekking van den Vader tot den Messias; en

e. dat de Vadernaam als uitdrukking voor het telen ook overgebracht wordt op de wedergeborenen, die daarom τέκνα heeten, maar met den tusschen-schakel van ὁ υἱός, nadat als trait d'union de Zoon tusschen den Vader en hen intreedt, zoodat alleen door gemeenschap met den Zoon de geloovigen gemeenschap hebben met den Vader.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

B. Over den *Tweeden Persoon* der Heilige Drieëenheid,

Hier moeten wij beginnen met te waarschuwen voor eene misvatting, die allicht zou kunnen worden begaan.

De vergissing ligt toch voor de hand, dat wij denken dat nu gehandeld zal worden van den *Christus*, en dit is niet zoo; neen, de *Locus de Christo* heeft eene afzonderlijke plaats in de Dogmatiek, men moet weten wat daar thuis hoort en wat gebracht moet worden bij de bespreking der Triniteit; daarom is het opschrift van deze paragraaf dan ook niet: „over den Christus”, maar „over den *Tweeden Persoon*”.

I. Om dit nu wel in te zien, moeten wij dezen gedachtengang volgen: In deze paragraaf wordt er over gehandeld, dat in Christus een „*Ik*” spreekt, dat zich als God openbaart en als God beleden wordt; maar de conclusie die straks daaruit te trekken is, zal niet zijn, dat we nu het bewijs voor de Godheid van Christus hebben geleverd, maar dit, *dat die Goddelijke Persoon die in Christus spreekt, zich overal onderscheidt van den Vader*.

Men kan zich zeer goed denken, dat er eene menschwording Gods plaats had, zooals ook gevonden wordt in andere godsdiensten, b.v. bij de Buddhisten. maar dat is eene andere kwestie; want daarmee zou niets anders geleerd zijn dan dit: *dat God zich in dien Persoon openbaart*, maar het zou niets geven voor het dogma de Triniteit; dat geschiedt dan eerst, als die Goddelijke Persoon zich *onderscheidt van God den Vader*, dan eerst, wanneer die Persoon die zich aan ons aankondigt, niet eenvoudig zegt: „Ik ben de God van hemel en aarde en verschijn nu in menschelijke gedaante, maar wanneer Hij twee dingen uitspreekt, en wel:

1°. Ik ben in mijn subieet niet creatuurlijk, maar Goddelijk, en

2°. Ik ben onderscheiden, een ander dan God de Vader.

Dan eerst hebben wij het punt waarin deze quaestie eene bijdrage levert voor het dogma de Triniteit.

In bijna alle Dogmatieken is te dien opzichte eene vergissing begaan, bijna overal vindt men aangetoond, dat hier sprake is van de Goddelijke natuur van den Christus. Dit nu is verkeerd gezien; dit punt hoort thuis in den

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Locus de Christo, en dat men het daar dan *niet* behandelt, ligt hierin, dat men dan tweemaal hetzelfde krijgen zou.

Met al die quaestien, die daarbij dan verder gmoveerd worden, hebben wij hier niets te maken, wij bespreken thans den Tweeden Persoon, d. i. den Christus die van zichzelf uitspreekt:

1°. dat zijn Ik een *Goddelijk Ik* is, en

2°. dat dit Goddelijk subieet *onderscheiden* is van het Goddelijk subieet in *God den Vader*.

Nu is het punt waaraan we toekwamen, het hoofdpunt der geheele Dogmatiek, de hoofdzaak van heel de Christelijke religie, het hoofdmoment van heel het werk der verlossing en der zaliging van zondaren. Van alle religie is het hoofdprobleem: „Hoe vind ik God, hoe nader ik den Eeuwige, hoe ontdekt het Eeuwige Wezen zich aan mij?”

Het hart zoekt dien Eeuwige, het dorst naar God, gelijk het hert naar de waterstroomen, en nu is dit de Tantalusdrift van het edele in het hart van den zondaar, dat hij met eene oneindige koortshitte gedreven wordt naar God, en hij, omdat hij zondaar is, Hem niet vindt; dat hij wel ideeën, namen en voorstellingen kan maken van God, maar dat de realiteit om den reëlen God te vinden hem ontbreekt.

Daarom gaat in Israël eene stem uit door den bode, die zegt: „Zegt der steden van Juda: ziet, hier is uw God”, en die stem is het antwoord van de Eeuwige Ontferming op den dorst, die in het hart van den mensch leeft naar zijn God. Niet: „daarboven is uw God, uw God trekt zich in het onzienlijke terug”, niet: „zoek uw God”, maar: „zie *hier* is Hij”, Immanuël. God met ons, de reële, de werkelijke openbaring van God in ons eigen geslacht, in ons eigen vleesch en bloed, in onze eigen natuur, en daarom ons tot in de realiteit nabij gebracht.

En dat nu is alleen eigen aan de *Christelijke* religie; dat is het waardoor alleen de Christelijke religie de diepste aandrift van het religieuze besef bevredigen kan; daardoor oefende zij kracht uit op het menschelijk geslacht, waardoor zij eene macht over de natuur bereikte in de Christelijke landen, waarbij de ontwikkeling in China, Rome en Griekenland in het niet wegzinkt.

Niet waar is het, dat de erkenning van Jezus als den Rabbi van Nazareth of als een onzondig mensch dien ommekeer bracht in Europa; neen, wat dien ommekeer bracht, was uitsluitend de prediking van den Christus als het vleeschgeworden Woord, als Hem in wien God zich *reëel* openbaart; dat was het gemeengoed der Christelijke kerk in die eeuwen, waarin zij ontzaglijke veroveringen maakte, daarin ligt de kracht en bezieling van de Christelijke

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

kerk en maatschappij; en wat men thans weer poogt, om het Christendom los te maken van dat middenpunt, en het over te brengen op „edele gevoelens” etc., is niets dan het ondermijnen van het Christendom en het vernietigen van de kracht die heel dien omkeer tot stand bracht. We zien dan ook, dat, naarmate in zekere kringen dat hoofdmoment losgelaten wordt, de oude heidensche filosofie weer opleeft en de maatschappij terugzinkt in plaats van vooruit te gaan.

Vragen we nu: Hoe zullen we dat alles wat hier besproken werd uit de Heilige Schrift waar maken? dan moet geantwoord, dat het dan noodig zou zijn, eigenlijk den geheelen Bijbel door te lezen, van het begin tot het einde.

Wat is toch het hoofdmoment dat in de Heilige Schrift alles beheerscht? Dat hoofdmoment ligt alleen in het *reël verschijnen van God in Christus*, en wie nu de Evangeliën, de Openbaring, de Acta, de Brieven, de Profeten, Psalmen en Historische Boeken lezen kan zonder dat dit machtige moment hem telkens in het oog springt, is geestelijk blind.

[Die uitspraak is niet te kras. Letten we slechts op de periode, die voor ongeveer 40 jaren het toenmalige Modernisme onder Prof. Scholten heeft doorgemaakt.

Wat was het stadium waarin toen het Modernisme was? Dit, dat men aan de Heilige Schrift vasthield, en zeide: Onze beweringen moeten uit de Schrift bewezen worden; en dat men toen de Heilige Schrift valsch ging exegetiseeren om zijne stellingen waar te maken.

Men gaf zich de moeite, om al de uitspraken der Heilige Schrift, waar de Godheid van Christus werd geleerd, opzettelijk weg te exegetiseeren.

Scholten was in die periode nog zeer conservatief; hij verdedigde nog de wonderen, alhoewel hij ze naturalistisch verklaarde, en bepleitte nog de realiteit van Christus' opstanding en de echtheid van het Evangelie van Johannes, maar nu werd door de valsche exegese eene onware voorstelling geschapen.

Prof. Scholten had veel historischen zin, hij kende veel beter dan van Oosterzee c. s. de Gereformeerde theologie, en had de rijkste bibliotheek van Gereformeerde theologie in ons land; hij gebruikte die werken, terwijl men te Utrecht slechts een enkelen perkamenten band als een rara avis in de bibliotheken der hoogleeraren vond.

Dit nu maakte, dat Scholten zoo machtig was in zijne polemieken, hij kende de zaak, de anderen daarentegen niet.

Op grond van zijne studie der Gereformeerde theologie kwam hij tot deze twee hoofdmomenten:

1°. de Souvereiniteit Gods in het genadewerk, waarbij de verkiezing op den voorgrond trad, en

2°. het formeele beginsel de autoriteit der Heilige Schrift.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

De uitverkiezing werd nu bij hem Determinisme, een filosofisch stelsel, in plaats van wat onze vaders leerden, en anderzijds liet hij de autoriteit der Heilige Schrift gelden, maar exegetiseerde er uit weg wat hem in den weg stond.

Dat was de gewone methode, die deze richting in heel Europa toepaste, en dat duurde totdat Scholten zelf omging en een boek schreef waarin hij de echtheid van het Johannes-Evangelie met kracht bestreed. Toen maakte die richting zich los van de Heilige Schrift, dit ging verder voort onder Rauwenhoff en Kuenen; totdat men eindelijk er niets meer om gaf, en zei: het behoeft ons religieus gevoel niet te stuiten, als wij zeggen: „Jezus zag verkeerd en vergiste zich.”

Toen was men dus vrij geworden van de Heilige Schrift, en wat is nu het verschijnsel? Dit, dat, zoodra men eenmaal op het standpunt gekomen is om te zeggen: of de Heilige Schrift het zegt, daaraan storen wij ons niet, men erkennen ging, dat het *wil* in de Heilige Schrift stond, en dat, wat men vroeger had weggecijferd, berustte op dogmatische exegese.

Leest men nu hunne commentaren, dan vindt men daar volmondig en gulweg erkend: de Orthodoxen hebben gelijk, en dit zeggen is het gevolg hiervan, dat de Heilige Schrift hun niet meer autoriteit is. Nu geven zij obiectief weer wat er staat, en daarom hebben wij het recht te zeggen dat de tegenpraak, die van Modernen kant kwam, voortspoot uit moedwillige blindheid of geestelijke beperktheid, die niet zien kan.]

Vraagt men nu, welke methode dan is te volgen bij het onderzoek uit de Heilige Schrift, dan is ons antwoord: de geheele Heilige Schrift doorlezen, gaat niet; de beste wijze is deze, dat men achtereenvolgens onderzoekt:

- 1°. hoe het staat met het gebruik van den *Naam Gods*;
 - 2°. hoe het staat ten opzichte van de *applicatie* van die uitspraken uit het Oude Testament, waarin de naam Jehova genoemd is;
 - 3°. hoe het staat ten opzichte van de *borencreatuurlijke werkingen*, die alleen Gode toegekend worden, en
 - 4°. hoe het staat met die *rechten*, die Gode alleen toekomen;
- en op die wijze zorgvuldig te onderzoeken, of die dingen, die aan geen mensch kunnen toekomen, in de Heilige Schrift al dan niet aan Christus worden toegekend.

Daardoor alleen kan het bewijs geleverd, dat de Heilige Schrift ons den Christus zóó voorstelt.

a. Het gebruik van den *Naam Gods*.

Hierbij moet al aanstonds worden opgemerkt, dat het gebruik van den naam van *God* voor den Middelaar uiterst zeldzaam is in de Heilige Schrift. iets wat zich daaruit verklaren laat, dat daar, waar de Differenzierung beleden

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

wordt in het Goddelijk Wezen tusschen den Vader, den Zoon en den Heiligen Geest, het in den aard der zaak ligt dat men wel den Differenzierungs-naam, maar niet den gemeenschappelijken naam bezigt.

Een vader bijv. die 3 kinderen heeft, zal zelden die kinderen bij hun geslachtsnaam noemen, maar steeds den specialen naam voor ieder van hen gebruiken; en zoo nu vindt men van den 1^{en} en 3^{den} Persoon van het Goddelijk Wezen meestal de afzonderlijke namen gebruikt van Vader en Heiligen Geest, en zoo ook van den 2^{den} Persoon meestal melding gemaakt als van den Zone Gods of het Woord.

Dit verklaart zich dus zeer goed; wij stelden het voorafgaande in het licht, omdat anders iemand allicht zou zeggen: Hoe weinig komt de naam „God” voor Christus voor.

Sommige secten, met name de *Hernhutters*, die het Trinitarisch verband uit elkaar rukten, en die in Christus eigenlijk een Goddelijk Wezen boven den Vader zien, hebben het gebruik van „God” in het benoemen van den Middelaar in zwang gebracht, terwijl de Christelijke kerk dit nimmer deed.

Zien we nu de Schriftuurplaatsen in.

In *Acta* 20:28 zegt Paulus aan het strand van Milete tot de ouderlingen van Efeze:

Προσέχετε ὅν ἑαυτοῖς καὶ παντὶ τῷ ποιμένῳ ἐν ᾧ ὑμεῖς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔθετο ἐπισκόπους, ποιμαίνειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ Θεοῦ, ἣν περιποιήσατο διὰ τοῦ αἵματος τοῦ ἰδίου.

Eene eerste quaestie die zich hierbij voordoet, is deze dat, gelijk men bij inzage van Tischendorfs uitgaven zal bemerken, hij in zijne eigenwijsheid deze plaats heeft veranderd. Hij schreef in plaats van *τοῦ Θεοῦ*: *τοῦ ζευρίου*.

Dat was de manier om de bewijspplaatsen voor Christus' Godheid te verdonkeremanen,

Ziet men de groote critische uitgave van Westcott and Hort, II. pag. 99a in, dan zal men bemerken, dat zij er van zeggen „while however *τοῦ Θεοῦ* is undoubtedly genuine”. Zij zijn eerlijk, maar Tischendorf is een knoeier.

De tweede quaestie hierbij, waarin Tischendorfs dwaasheid nog duidelijker uitkomt, is deze, dat die woorden zijn een *citaat uit het Oude Testament*. Zij zijn genomen voor het עֲרֵךְ אִשֶּׁר קָנִיתָ van Psalm 74:2.

Van wien is nu die uitdrukking gebezigd? Daarover kan geen quaestie rijzen; daar is immers *God zelf* toegesproken!

Degene die de *ἐκκλησίαν περιποιήσατο* is ὁ Θεός; en nu, door ὁ Κέριος daarvoor in de plaats te willen stellen, gaat men den zin van Psalm 74:2 verkeeren.

Men begripe dat op het standpunt van Tischendorf Christus niet is God, maar een gewoon mensch, hij brengt het Goddelijk werk op den mensch over.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

In *Rom. 9:5* spreekt Paulus over zijne verhouding tot het volk van Israel. Hij, die tegen de Joodsche partij optrad, betuigt hier (cf. vers 3), dat zijne liefde voor Israel niet in 't minst verminderd is. Hij zegt, dat hij wel zou wenschen verbannen te zijn van Christus voor zijne broederen, die zijne maagschap zijn naar het vleesch, etc., en ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα, ὁ ὢν ἐπὶ πάντων Θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνες.

Tischendorf heeft weer gepoogd zich van deze plaats af te maken; hij plaatst achter *σάρκα* een *punt*.

Deze quaestie is niet uit te maken uit de codices, daar staan in 't geheel geen punten; juist door die punt bereikt men dit, dat de woorden van af ὁ ὢν worden afgekapt van ὁ Χριστός, en zóó vertaald luiden zouden: „Uit wie de Christus is naar het vleesch. God is boven allen te prijzen in eeuwigheid.”

Alleen *exegētisch* is dit uit te maken, en daarom zij gevraagd: Waar wil men in de geheele Heilige Schrift één voorbeeld vinden van eene zóó losweg bijgevoegde doxologie? Want wat zou dan ἐπὶ πάντων beteekenen?

Is er echter sprake van *Christus*, dan laat die bijvoeging zich begrijpen, maar wat zou het beteekenen indien dit van God gezegd was? het zou immers zinloos zijn er zoo iets nog bij te zetten. Alleen heeft het zin van *Christus*. Hij toch is God boven alle creaturen te prijzen in eeuwigheid.

In den gedachtengang van Paulus heeft het ook een goeden zin; het is om zijne belijdenis van wat aan Israel gegeven is te laten culmineeren, dat hij zegt, dat boven alles staat Christus, die te prijzen is tot in eeuwigheid.

Die punt achter *σάρκα* heeft dus slot noch zin, maar is eene uitvinding van de Rationalisten, die haar echter tegenwoordig hebben laten varen, want in de commentaren zal men thans vinden, dat van die exegese is afgezien, en de woorden ὁ ὢν ἐπὶ πάντων Θεός etc. moeten slaan op ὁ Χριστὸς κατὰ σάρκα.

In *Titus 2:13* lezen wij duidelijk Προσδεχόμενοι τὴν μακαρίαν ἐλπίδα, καὶ ἐπιφάνειαν τῆς δόξης τοῦ μεγάλου Θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.

Het toenmalige Rationalisme en Intellectualisme kon deze plaats niet onaangeroerd laten staan. de belijdenis van Christus' Godheid moest ook hier weg, wat men poogde te doen op 2 manieren.

1°. Men nam de woorden Ἰησοῦ Χριστοῦ weg, maar zag tevens spoedig in, dat dit niets helpt, omdat uit het volgende ten duidelijkste blijkt, dat Christus is bedoeld.

2°. Toen dit niet gelukte, probeerde men het zóó. dat men zeide: „er is tweeërlei doxa, van God en van den Zaligmaker; achter Θεοῦ kwam dan een komma te staan, terwijl καὶ σωτῆρος ἡμῶν l. X. apart stond. Ook ten opzichte van deze plaats wordt tegenwoordig door de niet meer geïnteresseerde exegeten toegegeven dat deze opvatting niet doorgaat.

Wat is hier dan de zaak? Letten we op tweeërlei:

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

1^o. er is hier *dubbeltal*; in de elevatie van den stijl wordt elke zaak door 2 momenten uitgedrukt; er staat bv.: *ἐλπίδα καὶ ἐπιφάνειαν*, en daarmee correspondeeren dan de twee woorden die ééne zaak uitdrukken *Θεοῦ καὶ σωτήρος*, wat deze quaestie finaal beslist, maar bovendien:

2^o. nergens in de Heilige Schrift wordt eene *ἐπιφάνεια* van God den Vader geleerd; de parousie is de *ἐπιφάνεια* van den verhoogden Middelaar; dus *ἐπιφάνεια τοῦ Θεοῦ καὶ σωτήρος* is een hendiadyoin.

In *Joh. 20 : 28* lezen wij, dat Thomas, na de teekenen des lijdens gevonden te hebben in het lichaam des Heeren, uitriep: *ὁ Κύριός μου καὶ ὁ Θεός μου*

Op deze woorden was critisch niets te vinden, en ook exegetisch was hieraan niets te doen er schoot niets anders over dan te zeggen: Thomas zei het wel, maar had het mis; hij was blijkbaar in de war, hij maakt een exceptie op de andere Apostelen, en er is dus aan zijn spreken geen argument te ontleenen.

Daarmee is echter niets gezegd tegen de bewijskracht van deze uitspraak; wat zou men toch denken van een vader die, wanneer zijn zoon naar hem toekwam en zeide: „mijn Vader en mijn God,” dien jongen niet scherp reprimandeerde om die idololatrie?

Alleen een onbegrensd ijdel persoon zou dit hebben toegestaan, bijv. Hegel, die zich verbeeldde dat de Pantheistische God in hem voor het eerst openbaar werd.

Op het standpunt dezer critici krijgen we dus dit: dat de Heere Jezus dit zeggen van Thomas zich liet aanleunen, maar daaruit volgt dan, dat Hij was een zeer ijdel mensch voor wien wij geen respect kunnen hebben.

Nu zou men nog kunnen tegenwerpen: „Ja, Jezus zal wel iets bestraffends gezegd hebben,” maar dan is ons antwoord: „Goed, maar dan moest het hier ook vermeld staan; is het gezegd, en vermeldt de Apostel het niet, dan schaaft dit het karakter van Johannes.

Van welke zijde men de zaak dus beziet, de bewijskracht die aan deze plaats ontleend wordt, volgt door het niet spreken van Johannes die er bij was.

In *Joh. 1 : 1* wilde men ook de kracht van de woorden *καὶ Θεός ἦν ὁ λόγος* ontzenuwen door te zeggen: er staat niet *ὁ Θεός*, maar *Θεός* en dus is het niet op te vatten als „God”, maar als „Goddelijk van aard”, derhalve zou dan ook van ons gezegd worden dat wij goddelijk zijn. Hiertegen verzet zich echter de taal; *Θεός* beteekent nooit „goddelijk”, alleen *θεῖος* heeft die beteekenis; er blijft dus niets anders over, dan ook hier de volle kracht van het *Θεός ἦν ὁ λόγος* te laten staan.

Ziedaar de plaatsen uit het Nieuwe Testament waar de Middelaar wordt aangeduid met den naam *Θεός*; nu komen wij tot

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

b. de tweede categorie, die naspeurt, of er in het Oude Testament ook plaatsen zijn, die sine dubio van God handelen en die in het Nieuwe Testament op den Christus zijn toegepast.

Men gevoelt, dat er bij deze categorie geene mogelijkheid overblijft om iets weg te exegetiseeren. Blijkt het, dat in het Oude Testament van God sprake is, en dat het subiect dat in het Oude Testament God is, in het Nieuwe Testament geïdentificeerd is met den Christus, dan blijkt dat zij, die dit overbrachten, in den Christus God zagen.

Zien we in *Jes. 40 : 3*:

קול קורא במדבר פני דרך יהוה ישרו בערכה מסלה לאלהינו

Deze plaats laat geene mogelijkheid van twijfel over; daar is sprake van den Heere onzen God, wiens weg moet gebaad.

In 't Nieuwe Testament vinden we van deze plaats gebruik gemaakt in

Matth. 3 : 3, daar worden de woorden van Jesaia letterlijk toegepast op Johannes den Dooper als voorlooper van den Christus.

In *Mark. 1 : 3* en *Luk. 3 : 4* wordt datzelfde herhaald, terwijl in *Joh. 1 : 23* deze woorden aan Johannes den Dooper zelf op de lippen gelegd worden, en dat wel na de uitdrukkelijke aankondiging, dat Johannes de Dooper de wegbereider van Christus was.

Wij bezitten 4 Evangelien, waarin het eerste bedrijf van het groote drama dat zij voor ons ontrollen, hiermee begint, dat zij eene uitspraak die in het Oude Testament van God gezegd wordt, overbrengen op den Christus.

Zij introduceeren als 't ware den Christus en zeggen aan de wereld hoe zij Hem heeft te ontvangen, en dat doende, verklaren zij nu alle vier eenparig met beroep op ééne uitspraak, dat de komst van Johannes den Dooper moet opgevat als de vervulling van de profetie uit Jesaia 40 : 3.

In *Mark. 1 : 3* zien wij nog een ander citaat voorafgaan: Ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸς προεσώπον σου, etc.

Deze plaats is geciteerd uit *Mal. 3 : 1* en wel met eene zeer opmerkelijke wijziging.

Wij lezen daar: הִנְנִי שְׁלֵחַ מַלְאָכִי וּבְנֵה־דֶרֶךְ לִפְנֵי מִינ *mijn* aangezicht; die bode is dus uitgezonden voor het aangezicht *Gods*, en terwijl er nu bij Malcachi staat לִפְנֵי, zegt Markus πρὸς προεσώπον σου, om duidelijk te doen uitkomen, dat de applicatie van die uitspraak in den Christus plaats greep.

In *Joh. 12 : 37—41* vinden wij gezegd, dat de Heere teekenen deed, en de Joden niet geloofden; terwijl dat ongeloof in verband gebracht wordt met *Jesaiu's profetie* in Cap. 6, waar wij eene beschrijving vinden van het roepingsvisioen van den Profeet.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Slaan we op wat daar staat, dan is het niet twijfelachtig, of er wordt van *God den Heere* gesproken. De Heere zat op zijnen troon, de serafs vlogen, de engelen dienden Hem, etc., en nadat nu Johannes uit dat verhaal de woorden, die geciteerd zijn in Joh. 12 : 38—40, heeft overgenomen, zegt hij, dat Jesaia dit zeide „toen hij zijne heerlijkheid zag en van Hem sprak.”

Zoo duidelijk mogelijk is dus een der gewone stukken uit het Oude Testament door Jesaia opzettelijk geduid op den Christus.

In *Hebr. 1 : 8—9* worden de woorden uit *Psalms 45 : 7 en 8* uitdrukkelijk verklaard gesproken te zijn van den Zoon, want juist om de vergelijking tusschen Hem en de engelen begint vers 8 met de woorden: *Πρὸς δὲ τὸν εἰόν·* en daar zien we de uitdrukking uit het Oude Testament totidem verbis toegepast op den Christus in de woorden: *Ὁ θρόνος σου ὁ Θεὸς εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος· ὁ ἱσθμὸς τοῦ ἁγίου σου· ἡ ἰσχυρία σου· ἡ βασιλεία σου· ἡ γὰρ πηγή σου δικαιοσύνης καὶ ἐμίσσησας ἀδικίας· διὰ τοῦτο ἐχρίσεν σε, ὁ Θεός, ὁ Θεός σου ἔλαιον ἀγαλλιάσεως παρὰ τοὺς μετόχους σου.*

In *Hebr. 1 : 10* wordt nog een ander citaat op Christus toegepast, en daar worden genomen de woorden van *Psalms 102 : 26*: *Σὺ κατ' ἀρχὰς Κύριε τὴν γῆν ἐθεμελίωσας, καὶ ἔργα τῶν χειρῶν σου εἰσὶν οἱ οὐρανοί, etc.*

Zien we die plaats in Psalm 102, dan is het duidelijk, dat daar sprake is van den Schepper van hemel en aarde, deze uitdrukkingen gelden dus onbetwistbaar alleen God den Heere; maar niettegenstaande het nu vast is, dat in Psalm 102 God is bedoeld, wordt hier verklaard, dat die woorden op den Christus moeten geapliceerd.

Eindelijk letten wij op *Rom. 14 : 10 en 11*: *Πάντες γὰρ παραστήσόμεθα τῷ βήματι τοῦ Χριστοῦ. γέγραπται γάρ· ὁ ἑγὼ, λέγει Κύριος, ὅτι ἐμοὶ κάμψει πᾶν γόνυ καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται τῷ Θεῷ.* Die woorden zijn uit *Jes. 45 : 23*, en ook in *Phil. 2 : 11 en 12* worden zij op Christus toegepast. Hij verkreeg een naam boven allen naam. Bovendien is het ook geenszins twijfelachtig of het oordeel den Zoon is overgegeven, het „wij zullen allen geopenbaard worden voor den rechterstoel van Christus” staat vast in geheel het Nieuwe Testament.

En terwijl dit alles geldt van den Christus, terwijl alle knie Hem gebogen wordt, staat er nu in vers 11, dat „alle tong God belijden” zal; aan God wordt dus hetzelfde toegeschreven, en derhalve dat „God” met name op den Christus overgedragen.

c. In de derde categorie moeten wij de aandacht vestigen op dit verschijnsel dat aan dit subiect werkingen worden toegeschreven die geen creatuurlijke maar Goddelijke werkingen zijn, werkingen die alleen in een Goddelijk subiect mogen worden gedacht.

Te dien einde wijzen wij op:

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

2 Cor. 5 : 10: Τοὺς γὰρ πάντας ἡμεῖς παρερωθήμεθα δεῖ ἔμπροσθεν τοῦ βήματος τοῦ Χριστοῦ, ἵνα κομίσῃται ἕκαστος τὰ διὰ τοῦ σώματος πρὸς ἃ ἔπραξεν, εἴτε ἀγαθὸν εἴτε κακόν.

Joh. 5 : 22 en 23a: Οὐδὲ γὰρ ὁ πατήρ κρίνει οὐδένα, ἀλλὰ τὴν κρίσιν πᾶσαν δέδωκεν τῷ υἱῷ, ἵνα πάντες τιμῶσι τὸν υἱὸν καθὼς τιμῶσι τὸν πατέρα.

Rom. 14 : 10b: Πάντες γὰρ παραστήσόμεθα τῷ βήματι τοῦ Θεοῦ.

1. Vergelijken wij nu die drie plaatsen met elkaar, dan zien wij, dat daarin sprake is van een βῆμα, d. i. de rechterstoel, waarop de rechter gezeten is. en nu wordt die βῆμα de eene maal genoemd de βῆμα τοῦ Χριστοῦ en in Rom. 14 de βῆμα τοῦ Θεοῦ, terwijl beide malen verklaard wordt, dat allen, d. i. alle menschelijke creaturen daar verschijnen moeten om geoordeeld te worden; en waar nu de eene maal gezegd wordt, dat degene die op dien rechterstoel zit, God is, en de andere maal Christus, daar geeft Joh. 5 : 22 ons de sleutel voor de verklaring daarvan, want daar zegt de Heere „dat de Vader al het oordeel den Zoon heeft overgegeven”, met deze bedoeling „opdat zij allen den Zoon eeren gelijk zij den Vader eeren.”

Zoo duidelijk mogelijk wordt hier dus gesproken van een niet-creatuurlijke daad, maar van eene daad, waarbij alle creatuur *passief* verkeert, want allen moeten geoordeeld worden, en terwijl nu alle menschelijke creaturen worden geoordeeld, is het eigenaardig attribuut van het Goddelijk subiect, niet geoordeeld te worden, maar zelf te oordeelen.

Hierbij moet echter nog ééne opmerking worden gemaakt.

Men zou nl. kunnen vragen: maar er staat toch ook in de Heilige Schrift, dat *wij de engelen oordeelen zullen* en dat de Apostelen zullen zitten op twaalf tronen, oordeelende de twaalf geslachten Israels, en zoo komen er meer uitdrukkingen voor, waarin het recht van oordeelen aan de uitverkorenen wordt overgedragen.

Dit is volkomen juist, maar men merke hierbij op, dat

a. nergens dit recht van oordeelen gegeven wordt aan de uitverkorenen dan in deelgenootschap aan het oordeel dat Christus uitsprekt, het is een *met Hem* oordeelen van de anderen, nooit een zelfstandige daad van de uitverkorenen, en bovendien:

b. diegenen, die aan dat rechterschap van Christus zullen deelnemen als leden van Hem die het hoofd is, zijn niet geëximeerd van het creatuurlijke leven, want zij zelven moeten ook geoordeeld worden; wel is er voor hen geen *κατάκριμα* meer, maar allen, zoowel schapen als bokken, zullen voor den rechterstoel verschijnen.

Aan den Christus wordt dus in onderscheiding van alle andere subiecten eene actie toegekend, die uitsluitend toekomt aan een *Goddelijk* subiect.

In verband daarmee, wordt nu ook

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

2. eene *tweede* daad aan den Christus toegeschreven, nl. *de kracht, de werking om de dooden weer levend te kunnen maken.*

In Joh. 5 : 21 lezen we: "Ὡςπερ γὰρ ὁ πατήρ ἐγείρει τοὺς νεκροὺς καὶ ζωοποιεῖ, οὕτως καὶ ὁ υἱὸς οὗς θέλει ζωοποιεῖ. — en in vers 28 en 29 ἐρχεται ὥρα, ἐν ἣ πάντες οἱ ἐν τοῖς μνημείοις ἀκούσουσιν τῆς φωνῆς αὐτοῦ καὶ ἐκπορεύονται οἱ τὰ ἀγαθὰ ποιήσαντες εἰς ἀνάστασιν ζωῆς οἱ τὰ φανῶτα πράξαντες εἰς ἀνάστασιν κρίσεως.

In Joh. 11 : 25 noemt de Heere Jezus zich de ἀνάστασις καὶ ἡ ζωὴ, en

in Phil. 3 : 21 wordt van Hem met zoovele woorden gezegd, dat die Κέριος Ἰησοῦς Χριστὸς μετασχηματίσει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν εἰς τὸ γενέσθαι αὐτὸ σὺνμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ, κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ δύνασθαι αὐτὸν καὶ ὑποτάξαι ἑαυτῷ τὰ πάντα.

Daar wordt dus nog specieuser, rechtstreeks de weeropstanding des vleesches van *alle* geloovigen toegeschreven aan den Christus, en wel aan den Christus niet krachtens een bidden tot den Vader, maar krachtens de *ἐνέργεια*, die in Hem werkt, en waardoor Hij alles aan zich onderwerpt.

In Joh. 5 : 28 wordt ook zoo in 't algemeen gesproken; *allen*, die in de graven zijn, ook de ongeloovigen, zullen zijne stem hooren, en in Joh. 5 : 21 wordt het alles geheel en al in het welbehagen van dit subiect zelf gesteld, want ζωοποιεῖ οὗς θέλει; de beslissing is dus in Hem genomen, gansch discretionair.

Maar, zou men kunnen vragen: is nu de opwekking van een doode per se de daad van een Goddelijk subiect? Lezen we dan ook niet van Profeten en Apostelen soortgelijke dingen?

Ons antwoord daarop is: dit is niet soortgelijk, want wanneer er van een Profeet gezegd wordt bijv., dat hij het kind van de weduwe te Sarfat weer opwekte, dan is er geen sprake van een werking die *hij* doet, maar van een *gebed* dat hij opzendt, en van eene instrumenteele daad, die God door hem tot stand brengt.

Nu kan God voor hetgeen Hij doet als instrument gebruiken wien Hij wil, en waar nu de mensch instrument is, daar is van geen Goddelijk subiect sprake, want zulk een subiect kan geen instrument zijn.

In dit licht hebben wij ook te beschouwen *de opwekking van Lazarus*, waarvan opzettelijk geene melding is gemaakt bij de geciteerde schriftuurplaatsen, en dat wel om deze reden:

Bij die opwekking bidt de Heere Jezus tot zijnen Vader. Hij zegt: „Vader, Ik weet dat Gij Mij altijd hoort”, die opwekking geschiedt dus *op het gebed*, en daar hebben wij dus niet te doen met eene daad per se van een Goddelijk subiect, neen, de Heere Jezus neemt daarbij geene andere plaats in dan een Elia, een Petrus of een Paulus.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Wel is er verschil in de intensiteit van Lazarus' sterven, de ontbinding was reeds ingetreden, daarin is dus wel versterking van de kracht van het wonder, maar overal, waar de Christus optreedt om na gebed dit te doen, is het niet per se eene daad van een Goddelijk subiect.

Heel iets anders is het natuurlijk, als de Heilige Schrift ons in de genoemde plaatsen zegt, dat dit subiect eens zal optreden over allen die ontslapen zijn, en allen zullen worden teruggebracht tot de vereeniging van ziel en lichaam; dan doet de Christus dit niet door een gebed, maar door eigen energie, en naar eigen welbehagen. De daad toch, om eene ziel en een lichaam die gescheiden zijn weer te vereenigen, is eene *scheppingsdaad*, het is dezelfde scheppingsdaad die God in het Paradijs deed, toen Hij den mensch maakte tot een levende ziel.

De band van ziel en lichaam is een scheppingsmysterie; in den dood wordt die unio mystica verbroken, maar in de wederopstanding herstelt Christus die unio mystica, en doet dus een daad, die alleen door een Goddelijk subiect kan worden verricht.

3. Maar ook in de derde plaats: Dit subiect is een subiect, waarvan gezegd wordt, dat de *Goddelijke Openbaring*, gelijk die dusver na den val in de wereld was ingekomen om den fakkel van het hemelsche licht weer te ontsteken in onze duisternis, door *Hem* is tot stand gebracht.

Een creatuurlijk subiect beschikt alleen over de weinige jaren zijns levens; niet over de jaren, die vóór hem liggen. Indien iemand bijv. eens tot ons zeide: „dit of dat huis is door mij gebouwd in het jaar 1400,” dan zouden we hem immers beschouwen als in zijne hersenen gekrenkt en maatregelen nemen om hem aan de samenleving te onttrekken.

Op grond daarvan zeggen we, dat, al hadden we slechts die ééne uitspraak uit Matth. 23 vers 37: „Jeruzalem, Jeruzalem, hoe menigmaal heb Ik uwe kinderen willen bijeenvergaderen, gelijkerwijs eene hen hare kiekens bijeenvergadert onder de vleugels; en gijlieden hebt niet gewild. Ziet, uw huis wordt u woest gelaten,” dat ééne gezegde voldoende is om te toonen, dat wij met een Goddelijk subiect te doen hebben. Er staat: *Ik* heb u willen vergaderen, niet: *God*.

Niemand zal dan ook meegaan met de flauwe en nietsbeteekenende exegese, die deze woorden laat slaan op de drie of vier malen dat Jezus in Jeruzalem geweest zou zijn om hen te roepen; dit vernietigt de waarheid der Heilige Schrift, en alleen dan hebben die woorden zin, als zij beduiden: „Hoe vaak is mijne stem niet tot u uitgegaan, eerst door middel mijner Profeten en ten slotte door Mijzelven, maar gij hebt niet willen hooren.”

Diezelfde voorstelling, dat heel de werking, die in vroegere eeuwen in de

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

λάλησας τὸν Θεοῦ tot de zijnen was uitgegaan, van dit subieet komt, vinden wij in :

Hebr. 12 : 26 (vergel. met vers 25).

Daar is eene vergelijking gemaakt tusschen hen die vroeger tot Israel gesproken hadden en den Christus; het τὸν λαλοῦντα van vers 25 kan dan ook alleen op Hem slaan, want er volgt: εἰ γὰρ ἐκεῖνοι οὐκ ἐξέφυγον τὸν ἐπὶ τῆς γῆς παραιτησάμενοι χορηματίζοντα, πολλῷ μᾶλλον ἡμεῖς οἱ τὸν ἀπ' οὐρανῶν ἀποστρεφόμενοι.

Die χορηματίζων is hij die orakels geeft; en nu wordt hier gezegd dat er iemand was, iemand ἀπ' οὐρανῶν, d. i. iemand die uit den hemel de Openbaring geeft; wenden we ons van Hem af, dan zullen we het oordeel dragen, de ἀπ' οὐρανῶν is dus de Christus, en nu wordt van Hem verklaard in vers 26 οὐ ἡ φωνὴ τῆν γῆν ἐσάλενσεν τότε, νῦν δὲ ἐπήγγελλται λέγων "Ετι ἅπαξ ἐγὼ σείσω οὐ μόνον τῆν γῆν ἀλλὰ καὶ τὸν οὐρανόν; de Goddelijke oordeelen onder het Oude Testament worden dus toegeschreven aan het Goddelijk subieet dat in Christus is.

Hetzelfde zien wij in *1 Petri 1 : 11*: Ἐραυνῶντες εἰς τίνα ἢ ποῖον καιρὸν ἐδῆλον τὸ ἐν αὐτοῖς πνεῦμα Χριστοῦ προμνημονεύμενον τὰ εἰς Χριστὸν παθήματα καὶ τὰς μετὰ ταῦτα δόξας; waar verdeeie uitlegging overbodig is; terwijl in *1 Cor. 10 : 4* de steenrots in de woestijn wordt geëxpliceerd als zijnde ὁ Χριστός.

Dit subieet wordt dus niet gesteld als de Openbaring van het Oude Testament ontvangende, maar als het subieet dat die Openbaring gaf, dat zelf actief was en het licht zelf in deze wereld indroeg.

4. Ten vierde moet er op gewezen, dat ditzelfde subieet *de macht bezit om te doen wat geen mensch doen kan, nl. de uitdeeling van de ambten en bedieningen* in het koninkrijk der hemelen.

In een aardsch koninkrijk geschiedt dit door een mensch, maar in het koninkrijk der hemelen kan alleen een Goddelijk subieet dit doen, temeer, daar de χαρίσματα daarvoor noodig nooit door menschen kunnen gegeven worden, maar dit de eigenschap is van een Goddelijk subieet. Wij lezen dan ook in *1 Cor. 12 : 28*, dat ὁ Θεὸς ἔθετο ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πρῶτον ἀποστόλους etc.

Vergelijkt men daarmede *Efeze 4 : 11 en 12* dan zien wij van dat subieet gezegd, dat Hij gaf τοὺς μὲν ἀποστόλους, τοὺς δὲ προφήτας enz., en die gedachte ligt ook in *Matth. 28 : 20*, waar Hij zegt: ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας, ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἵωνος.

Dat kan geen schepsel verklaren. David kon, toen hij de regeering overdroeg op Salomo, niet tot hem zeggen: „Ik zal met u zijn gedurende uwe geheele regeering”, maar de Christus zegt vóór zijne hemelvaart: „Ik ben met ulieden in uwe ambten tot aan het einde der wereld”; van een Goddelijk subieet alleen kan zoo iets verklaard, en dat is alleen daaruit te verstaan, dat

5. aan dat subieet wordt toegeschreven *het vermogen om centraal het leven van het schepsel te beheerschen.*

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Daarover hebben wij uitspraken van twee zijden:

- a. van den Christus, die het leven van 't creatuur beheerscht, en
- b. van de creaturen, die die beheersching ondergingen.

Vergelijken we slechts *Gal. 2 : 20*; daar wordt met eene beslistheid, die ons bijna huiveren doet, het eigen leven weggeworpen, en wel zóó, dat Paulus zegt: *ὧν δὲ οὐκ ἔτι ἐγώ, ὧν δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός* enz., daar is dus een centraal indringen van een subiect in een ander subiect om het te beheerschen.

Onder de menschen heeft men allerlei biologische invloeden, maar van dat alles komt niets in aanmerking, er is hier sprake van eene blijvende levens-verhouding; daarom gaat het subiect centraal in de creatuur in; dat kan echter niet tot stand gebracht door een creatuurlijk subiect, maar moet geschieden door een Goddelijk subiect.

Omgekeerd vinden wij die gedachte van den Christus uitgedrukt in *Joh. 17 : 23*, waar de Heere zelf spreekt: *Ἐγὼ ἐν αὐτοῖς, καὶ σὺ ἐν ἐμοί, ἵνα ὧσιν τετελειωμένοι εἰς ἔν* etc.

Daar is dus weer sprake van de centrale inwoning van het eene subiect in het andere, en wel van zulk een inwoning die het creatuurlijke subiect tot zijn τέλος brengt, terwijl er bij staat, dat dit centrale subiect in den ge-loovige is de Zoon.

6. Verder wordt ook in de Heilige Schrift aan het subiect dat wij in den Christus zien optreden, *de schepping* toegekend.

Dit is een werk, dat niet in een schepsel kan vallen, en zien we dus in de Heilige Schrift, dat de schepping aan dat subiect wordt toegekend, dan wordt ook aan den Christus eene Goddelijke werking toegeschreven.

Zien we in *1 Cor. 8 : 6*.

In vers 5 spreekt de Apostel van de publieke opinie te Corinthe. Daar in die samenleving was, evenals heden ten dage bij ons, eene publieke opinie, en die was daar zóó, dat er volgens de Corinthiërs zouden bestaan *θεοί, εἴτε ἐν οὐρανῷ εἴτε ἐπὶ τῆς γῆς, ὥσπερ εἰσὶν θεοὶ πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοί*; op hun Polytheïstisch standpunt meenden zij dus, dat er veleerlei goden waren, evenals er op aarde vele heeren bestonden.

Nu zou dit op Christelijk standpunt Polytheïstisch, verkeerd kunnen worden opgevat, en gemeend dat men met de belijdenis van God den Vader en God den Zoon ook bedoelde *θεοὶ πολλοί*, een gemodificeerd Polytheïsme.

Daartegenover zegt nu Paulus: Neen, dat is niet zoo, want wij hebben *εἰς Θεός ὁ πατήρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν, καὶ εἰς Κύριος Ἰησοῦς Χριστός, δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ*.

Aan het subiect in Christus wordt dus toegeschreven, dat door dat subiect alle dingen zijn.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Hij nu, die zeggen kan: „alles is door mij geworden” kent zichzelf en de daad van het in 't leven roepen der schepping toe.

[Hierbij vergelijkte men wat reeds vroeger werd besproken, en daarom hier slechts kan aangestipt, dat de praeposities *ἐκ* en *διὰ* zien op de combinatie van *πατήρ* en *μήτηρ*; het kind is *ἐκ τοῦ πατρὸς* en *διὰ τῆς μητρὸς*, de generatie vindt plaats door beiden].

In *Coloss. 1: 16 en 17* lezen we dat *ἐν αὐτῷ* (d. i. de Christus blijkens het voorafgaande) *ἐκτίσθη τὰ πάντα τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα, εἴτε θρόνοι εἴτε κυριότητες εἴτε ἀρχαὶ εἴτε ἐξουσίαι· τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται, καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν.*

Hier zien we dus dat op gelijke wijze met eene dubbele praepositive *ἐν* en *διὰ* (wat ook van de moeder geldt, die eerst het kind onder het hart draagt en daarna ter wereld brengt) op Christus wordt toegepast de geheele schepping, ook die der *ἀόρατα*, ter vermijding van het misverstand, alsof alleen de zichtbare dingen hun oorsprong in den Christus vonden.

Uitdrukkelijk worden de *ἀόρατα* er bij genoemd, dit was ook noodig tegenover het Neo-Platonisme, dat onderscheidt tusschen de onzienlijke *ἰδέαι* en de *ὁρατά* die op aarde de afschijnsels daarvan zijn, en bovendien snijdt de Apostel door die woorden elke gedachte af aan eene scala, een trapsgewijze uit elkander ontstaan van de onzienlijke dingen, daarom spreekt hij het zoo duidelijk uit, dat ook de *θρόνοι* en de *κυριότητες*, alle hemelsche machten, door Hem geschapen zijn en bestaan.

Evenzoo *Hebr. 1: 2*, waar gezegd wordt dat nu de Openbaring gekomen is door den Zoon, en waar van dien Zoon wordt gemeld, dat Hij gesteld is tot een erfgenaam van alle dingen; iets positiefs dus, eene daad die aan Hem is geschied; maar nu volgt er *δι' οὗ καὶ τοὺς αἰῶνας ἐποίησεν*, weer dezelfde uitdrukking; de *αἰῶνες*, d. i. de wereld, geschapen door Hem.

Eene uitvoerige etymologie van de woorden „wereld” en „*αἰών*” zal zeker overbodig zijn. Ons „wereld” is samengesteld uit de woorden *weer* (cf. vir, weergeld) = man en *alt* = leeftijd (cf. het Duitsche Alter). Weeralt beteekent dus „mannenleven”. *Αἰών* beteekent oorspronkelijk ook „leeftijd,” en evenals nu in 't Germaansch het begrip „mannenleeftijd” is overgebracht op wat wij „wereld” noemen, zoo is ook het begrip *αἰών* in 't Grieksch op den kosmos toegepast; het beteekent alzoo het heelal met al zijne hollen en sferen.

Ook in *Joh. 1: 3* vinden wij hetzelfde in dien machtigen proloog van Johannes' Evangelie. Zoo sterk mogelijk wordt het daar, zoowel thetisch als antithetisch uitgesproken: *Πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν.*

Wij moeten, hoewel wij later hierover breeder zullen handelen, hier terloops wijzen op het begrip *λόγος*. *Λόγος* beteekent het woord en ook de

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

gedachte. Nu is het beeld van den λόγος genomen van de intellectueele genesis; er is generatie in het intellect, de λόγος is de ψυχή, het ὄημα is het σῶμα. — Is de gedachte dus uitgedrukt, dan zijn λόγος en ὄημα identiek. Omdat nu het woord uit de gedachte is gegenereerd, wordt die intellectueele generatie overgebracht op de verhouding van den 1^{en} en 2^{en} Persoon in het Goddelijk Wezen.

7. Maar nu wordt op dat subiect niet alleen toegepast eene instrumenteele medewerking in de schepping, maar ook *het Goddelijk dragen van de wereld met zijne almogende kracht wordt aan Hem toegeschreven*.

De Vader schiep de wereld door den Zoon, die schepping is dus daad van die twee Personen, evenals het produceeren van een levend kind de daad is van vader en moeder saâm: daarmee is het uit, en komt de onderhouding van dat alles weer aan den Vader.

Dit leert ons de Heilige Schrift echter anders.

In *Hebr. 1:3* wordt van den Zoon gesproken als van het ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ.

Daarin liggen analogieën, die op iets anders zien.

a. ἀπαύγασμα doelt op het licht dat glans uitstraalt; de glans is gelijk aan het licht, wordt gegenereerd door het licht, dus ligt in dit woord eene heenwijzing naar de generatie.

b. χαρακτήρ beteekent een *zegel*. Dit geeft ons weer eene analogie; een zegel komt eerst tot uiting als ik het afdruk in het lak: wij worden hier dus heengewezen naar het woord dat de Heere Jezus sprak: „Niemand kent den Vader dan de Zoon, wie Mij gezien heeft, heeft den Vader gezien”; de afdruk heeft plaats gehad in Hem, en omdat die afdruk heeft plaats gehad, kan men zien wie de Vader is.

En nu staat er van datzelfde subiect, dat ons in vers 1 wordt aangeduid met den naam ὁ υἱός, dat Hij is φέρων τὰ πάντα τῷ ὄheimati τῆς δυνάμεως αὐτοῦ.

Dezelfde gedachte vinden wij in *Coloss. 1:17*: Καὶ αὐτὸς ἐστὶν πρὸ πάντων, καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν.

σύνστημα is datgene wat niet een los aggregaat is, maar wat saam één organisch geheel uitmaakt. Nu wordt hier verklaard: Hij is het σύνστημα, alles maakt in Hem een organisch geheel uit, en alles bestaat in Hem organisch; 't geheele bestaan van den kosmos als organisme wordt dus in Hem gesteld.

De uitdrukking hier gebezigd, moet vergeleken met *Acta 17:28*. Daar zegt Paulus, staande op den Areopagus: ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν; dit εἶπε ἐν αὐτῷ kent hij hier toe aan *God*, terwijl het in *Coloss. 1:17* werd toegekend aan den *Zoon*.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

8. Eindelijk moeten wij ook zien, *hoe dat subiect in Christus geproclameerd wordt als de Κόριος, als Heer.*

Het begrip van „heer” is hier bij ons verzwakt, de titulatuur maakt het woord krachteloos.

Oorspronkelijk wordt er mee aangeduid degene die absolute autoriteit over iemand heeft; „heer” stond tegenover „slaaf. lijfeigene”; „heer” is de koning van een land, en al de woorden die van dit woord zijn afgeleid, drukken de gedachte van absolute heerschappij uit.

Zoo ook zijn in de Heilige Schrift de woorden אֲדֹנָי, אֲדֹנֵי en Κόριος volkomen identiek met het begrip van *God*.

Dat de Joden אֲדֹנֵי in plaats van het nomen mysticum יהוה schoven, toont genoegzaam hoe zij dat woord begrepen en hoe het voor hen identiek was met „*God*”.

Hier te lande heeft men bij de Bijbelvertaling het woord „HEERE” in de plaats gesteld, en dat is het absolute woord geworden, waarmee men het Eeuwige Wezen aanroept en noemt.

In dien zin wordt nu ook het woord Κόριος toegepast op den Christus.

Zien we 1 Cor. 2 : 7 en 8, dan zien we daar den Christus bepaald tot God geproclameerd, daar wordt toch gezegd door den Apostel, dat indien de Joden Hem gekend hadden, zij Hem, den Κόριος τῆς δόξης, niet zouden gekruisigd hebben.

De naam Κόριος werd dan ook in de Heilige Schrift de staande benaming voor den Christus.

Zie *Judas vers 4*, waar gesproken wordt van menschen τὸν μόνον δεσπότην καὶ Κόριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ἀπορούμενοι.

Hier wordt dus door die samenvoeging van δεσπότης en κύριος en de bijvoeging van μόνον zoo absoluut mogelijk uitgesproken, dat dit alles geldt van een subiect, dat zelf God is.

Ook in 2 Petri 2 : 1 vinden wij weer melding gemaakt van de zulken die genoemd worden τὸν ἀπολόγιστον αὐτοῖς δεσπότην ἀπορούμενοι, ook daar wordt dus de Christus weer in den meest absoluten zin δεσπότης genoemd.

In verband hiermede heeft het subiect dat in den Christus verschijnt, iets wat niemand heeft, nl. *het recht van beschikking over zichzelf.*

Mag iemand zelfmoord plegen? Neen, omdat hij niet over zijn eigen leven te beschikken heeft, maar dat leven toekomt aan God. Niemand heeft dus de macht om zijn leven af te leggen.

Desniettemeenstaande spreekt nu de Christus in Joh. 10 : 17 en 18 het uit, dat Hij daartoe *wel* de macht heeft.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Διὰ τοῦτο ὁ πατήρ με ἀγαπᾷ, ὅτι ἐγὼ τίθην τὴν ψυχὴν μου, ἵνα πάλιν λάβω αὐτήν. οὐδεὶς αἶρει αὐτὴν ἀπ' ἐμοῦ, ἀλλ' ἐγὼ τίθην αὐτὴν ἀπ' ἐμαυτοῦ· ἐξουσίαν ἔχω θεῖναι αὐτήν καὶ ἐξουσίαν ἔχω πάλιν λαβεῖν αὐτήν· τούτην τὴν ἐντολὴν ἔλαβον παρὰ τοῦ πατρὸς μου.

Gewoonlijk verklaart men deze woorden in matten, doffen zin, alsof de Heere hier zeide, dat Hij de macht bezat om als het noodig was zijn leven op te offeren voor de zake Gods; maar die opvatting heeft geene de minste kracht; daarin zou toch niets bijzonders zijn, want immers ieder staat onder de verplichting om desgevorderd zijn leven te geven voor de zaak des Heeren, voor het vaderland of voor het heil van zijnen naaste.

Wel iets bijzonders zou het zijn indien wij het leven dat wij verloren hadden, konden terugnemen, maar wat zou het voor ons, wat zou het voor den Christus beteekenen, indien deze woorden moesten verstaan in den zin: „Ik bezit het zedelijk vermogen mijn leven af te leggen”?

Zie dan eens op die vervolgde Armenische Christenen; de Turken boden hun aan hen te zullen sparen indien zij hun geloof wilden verloochenen en overgingen tot den Islam, en, 't is waar, velen verzaakten hunne belijdenis, maar ook, gansche scharen lieten zich het hoofd voor de voeten leggen, liever dan Muzelman te worden; bij hen bestond dus ook die zedelijke macht.

Ook in den oorlog zien we dit geschieden, en nog veel sterker, want, ja, velen keeren uit den slag terug, maar toch, allen wijdden zich ten doode, die zedelijke aandrift om het leven te laten voor het vaderland bezaten allen die uittrokken.

De Heere Jezus zegt dan ook niet dat Hij zedelijke macht heeft om zijn leven af te leggen, maar dat Hij heeft *ἐξουσία*, d. i. potestas, rechtvaardige beschikking; Hij kan verklaren: „Ik kan met mijn leven doen wat Ik wil” en dat kan geen der stervelingen Hem nazeggen, Hij heeft *metaphysische* macht, en die bezit geen mensch.

Dit geldt ook van de macht om het leven weer *op te nemen*; die macht bezit ook niemand; die potestas metaphysica om te beschikken over zijn leven, om lichaam en ziel uit elkaar te halen en weer in elkaar te zetten, is dus eene Goddelijke potestas, die hier aan het subiect dat in Christus is wordt toegekend.

Dat recht van beschikking over deze tijdelijke existentie wordt niet alleen aan den Christus toegekend wat Hem zelve betreft, maar ook ten opzichte van andere creaturen; Hij heeft macht om de dooden levend te maken, en het leven aan anderen te ontnemen, maar dat niet alleen.

Ook wordt aan Hem toegekend de beschikking over al die elementen, die *elementa vitae* zijn; Hij beschikt over licht, waarheid, leven, genade, eeuwig

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

leven, wateren des levens, over de *δόξα* die eens den mensch zal toekomen. Zie slechts de uitspraken der Heilige Schrift als deze: „Ik ben de weg en de waarheid en het leven”, en: „In Hem was het leven, en het leven was het licht der menschen”.

Dit zal ieder toestemmen; die woorden doelen op de *elementa vitae*. Als wij geen lucht en licht hebben, sterven wij; wij hebben niets aan ons bloed zoo wij geen water hebben om het gedurig te ververschen; wij staan in nauwe verbinding met de physische elementen; de beschikking daarover is alleen Godes; en zoo ook kan Hij alleen de geestelijke levenselementen scheppen.

En nu wordt in de Heilige Schrift de beschikking over al die *elementa vitae*, zoowel lichamelijke als geestelijke, aan het subject van den Christus toegeschreven.

Zie slechts *Joh. 1 vers 4; Joh. 1 vers 16 en 17; Joh. 4 vers 13 en 14; 10 vers 28; 11 vers 25; 14 vers 6 en 17 vers 22.*

d. Nu komen we aan onze vierde categorie, en gaan we bespreken de *rechten* die aan dit subiect worden toegekend, die rechten die niet aan een schepsel, maar uitsluitend aan een Goddelijk subiect toekomen.

1. Op den voorgrond staat daarbij de *λατρεία*. Wij weten, hoe de *λατρεία* van ouds af een punt van ernstige discussië is geweest tusschen de Roomsche, Luthersche en Gereformeerde kerken.

Tegenover de *λατρεία* stelde men het begrip *δουλεία*; en dan verstaat Rome onder *λατρεία*: de aanbidding die alleen *Gode* toekomt, en onder *δουλεία* alleen zekere vereering, die toegekend wordt aan de *heiligen, de engelen* en aan *Maria*.

Dit punt moet bij de controvers met Rome altijd wèl in aanmerking genomen worden, dat de Roomsche kerk alleen aan *God* de *λατρεία* toekent, en geenszins aan eenig schepsel.

Nu wordt in de Heilige Schrift die *λατρεία* metterdaad ook aan het subiect van den Middelaar toegekend, en hoe streng dit in de Heilige Schrift wordt doorgevoerd blijkt o. a. uit:

Apoc. 22: 9 waar Johannes, neergevallen voor de voeten van den engel, die hem alles getoond had, en hem willende aanbidden, de vermaning ontvangt: *Ὅρα μὴ σέβδονός σου γάρ εἰμι τῷ Θεῷ προσκύνησον.*

Hierin hebben we dezelfde gedachte als er ligt in Jezus' woord tot den Satan bij de verzoeking in de woestijn: „den Heere uwen God zult gij aanbidden en Hem alleen dienen.”

In *Acta 14: 13 en 14* vinden wij hetzelfde uitgesproken door Paulus en Barnabas, toen zij op een oogenblik dat de priester van Juppiter op hen

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

toetrad met ossen en kransen om hun goddelijke eer te bewijzen, dat eerbetoon beslist weigerden en het uitriepen: "Ἀνδρες, τί ταῦτα ποιεῖτε: καὶ ἡμεῖς ὅμοιο παθεῖς ἐσμέν ὑμῖν ἄνθρωποι etc.

Letten we nu op de houding van Christus tegenover Thomas, dan zien we daar juist het tegenovergestelde. Thomas roept het uit: „Mijn Heer en mijn God", daar is dus niet alleen *λατρεία*, maar uitdrukkelijke aanroeping van den Christus als Heere, d. i. Jehova.

Wat doet de Heere nu? Wijst Hij die aanbidding af? Neen! integendeel, Hij *eischt* zelfs voor zich die Goddelijke eere in het woord van Joh. 5 : 23: *ἵνα πάντες τιμῶσι τὸν υἱόν, καθὼς τιμῶσι τὸν πατέρα.*

Hier wordt dus niet alleen gezegd dat de *τιμή* (eene andere uitdrukking voor *λατρεία*) aan den Christus toekomt, maar er wordt uitdrukkelijk bij geëischt den Zoon te eeren *gelijk* den Vader, ieder die dit subiect dat hier spreekt uit den Christus niet eert gelijk hij het subiect in den Vader eert, doet tekort aan de eere van den Christus; en dat eere geven wordt nu niet alleen aan de geloovigen opgelegd, het is niet iets wat uit de bijzondere conditie der geloovigen voortvloeit, neen het wordt geboden aan *allen*, alle schepselen zijn daartoe verplicht, en hij die het niet doet, 't zij mensch of engel, zal het oordeel dragen voor die weigering.

Die verplichting is ook opgelegd aan de *engelen*, blijkens *Hebr. 1 : 6*. Als Hij wederom den Eerstgeborene inbrengt in de wereld, d. i. wanneer Hij in zijne Openbaring onder het Oude Testament nogmaals den Zoon in die Openbaring indraagt, zegt hij: *Προσκυνήσάτωσαν αὐτῷ πάντες ἄγγελοι Θεοῦ.*

Daarom noemden we dat een *recht* van Christus, het wordt in den imperativus, als bevel, uitgedrukt; Hij heeft er aanspraak op, het moet gebeuren.

Niet alle menschen volbrengen het bevel om Hem te aanbidden, wel alle engelen, en daarom, als de kerk op aarde bidt: „Uw wil geschiede op aarde gelijk in den hemel", dan beteekent dit: Wij hier hebben ons neer te buigen in aanbidding voor U gelijk het in den hemel geschiedt door al uwe engelen.

Daarom wordt ook het verschil aangeduid tusschen de engelen en den Zoon. — De engelen zijn er om te dienen, maar tot den Zoon wordt gesproken: (cf. vers 8) *ὁ Θρόνος σου, ὁ Θεός, εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος*: de engelen zijn dienende geesten, en tegenover het dienen, de *leitourgía*, staat het heerschen, tegenover den *leitourgós* de *Κύριος*, die op den troon zit van eeuwigheid tot eeuwigheid, en nu worden tegenover elkander gesteld de engelen en het subiect in den Christus in dier voege, dat die engelen zijn verplicht neer te buigen, en dat de Zoon tot in eeuwigheid op den troon zit als *ὁ Θεός*.

Het slot (vers 14) van dit Cap.: *οὐχὶ πάντες εἶδον λειτουργικὰ πνεύματα*, moet dan ook in dien zin worden verstaan.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Deze woorden worden in de prediking meestal verkeerd toegepast, wat hierin zijn oorsprong vindt, dat er in de Staten-Vertaling min juist gelezen wordt: „gedienstige geesten”; daardoor vat men dit op alsof het zou beteekenen dat die engelen er zijn om ons te dienen, dat zij ons wel willen helpen.

Nu ontkennen wij in 't allerminst niet dat dit zoo is, maar toch, in deze woorden ligt die beteekenis niet; hier is gehandeld van het subiect in den Christus en het subiect in de engelen; het subiect in den Christus is dat van den Heer; daartegenover staan dan de engelen in ondergeschikte rol, in de positie van ambtsdragers, die de hun opgelegde taak hebben te vervullen; zij zijn niet geroepen om te heerschen, maar staan in dienende verhouding tot den Christus.

In deze woorden wordt dus zoo kras mogelijk tegenover die dienende engelen het heerschappijvoerende karakter van het Goddelijk subiect in Christus gesteld.

Hetzelfde leert ons *Philipp. 2:6*.

Daar wordt gezegd, dat het subiect in Christus is *ὑπάρχων ἐν μορφῇ Θεοῦ*; weer dus een Goddelijk praedicaat uitgesproken van dit subiect.

Nadat nu in de woorden van deze pericoop de vernedering en verhooging van dat subiect geteekend is, lezen we in vers 10, dat alle knie, zoowel van de *ἰσχυρότεροι* als van de *ἐπίεριοι* ja zelfs van de *καταχθόνιοι* moet gebogen worden *ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ*, en aller tong Hem moet *ἑξομολογῆσθαι*, dat Hem dus moet toegebracht wat alleen toekomt aan een Goddelijk subiect.

Zelfs de *καταχθόνιοι*, de daemonen en gevallen menschen, moeten ook in hunne rampzaligheid erkennen, dat Hij is de *Κύριος*, in absoluten zin identiek met *ὁ Θεός*.

Van dit laatste, het erkennen van den Christus door *daemonen*, vinden wij reeds voorbeelden bij zijne omwandeling op aarde.

Telkens toch kwamen er bezetenen, uit wie de geest riep: „Ik ken U wie Gij zijt”, of: „Wat heb ik met U te doen, Jezus, gij Zone Gods des Allerhoogsten”.

Dit verschijnsel, dat een ander subiect uit iemand spreken kan, heeft men in het begin van deze eeuw rationalistisch eenvoudig geloofchend; die koude rationalistische vorst liet zich verklaren uit de valsche sentimentaliteit, die heerschte in het laatste vierde deel der vorige eeuw, dat was het moeras waarin alle leven verstikt was.

Leest men iets uit het begin dezer eeuw, dan gevoelt men het aanstonds: alles is ledig en koud, maar daaruit kwam nu weer het intellectualisme, dat men thans bezig is ook weer los te laten om het in te ruilen voor een mysticisme dat ons weer de ellendigste dingen zal te zien geven.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Het verschijnsel van het Spiritisme, dat hand over hand toeneemt en zijne aanhangers zoowel hier als in Amerika bij tienduizenden telt, heeft weer dit gebied geopend en den mensch ontvankelijk gemaakt voor allerlei wondere verschijningen. Men staat thans dus tegenover de historie der bezetenen anders dan in het begin dezer eeuw, want tegenwoordig bij mermerisme en somnambulisme heeft men weer hetzelfde verschijnsel, dat menschen voor ons staan, die eene taal spreken, waarvan zij zelf geen woord verstaan; nu men dit weer ziet, begrijpt men er iets van, hoe uit een mensch een ander subiect kon spreken, dat wist wat aan dien mensch zelf onbekend was, en tot den Christus zeggen kon: „Ik ken U”.

In *Apocal 5 : 11 en 14* hebben we de beschrijving van een visioen dat door den Heere aan Johannes getoond is, en daarin komt voor het *ἐσθλόν ἐσθαγμένον*, het subiect in den Christus, dat, zittende op den troon met den Vader de *τιμὴ, δόξα* en *εὐλογία* in den meest uitgebreiden zin ontvangt; want op het uitroepen van den engel valt al het schepsel in den hemel, op de aarde en onder de aarde neer en eert Hem, terwijl de 4 dieren (de cherubim als vertegenwoordigers der engelenwereld) en de *προεβύτηροι* (representanten der *ἐκκλησία*) samen op die aan den Christus toekomende eerbetuiging hun *Ἀμήν* uitspreken.

De overige punten die bij de iura van den Christus ter sprake komen, zullen we kortelijk aangeven.

2°. Er wordt bij den Christus *gezworen*; dit nu kan niet plaats hebben bij een mensch, men kan alleen zweren bij Hem die God is.

3°. De *doop* wordt bediend in den naam van Jezus; ook dit kan niet geschieden in den naam van eenig schepsel.

4°. Het *gebed* wordt tot Jezus opgezonden, en Hij verzekert dat Hij het hooren zal, (conf. Joh. 14 : 14), iets wat alleen door een Goddelijk subiect kan worden verklaard.

5°. De geestelijke elementen worden aan de kerk toegebeden. niet alleen in den naam des Vaders, maar ook des *Zoons*. — De elementen worden dan (cf. Rom. 1 : 7, Gal. 1 : 3) genoemd *χάρις καὶ εἰρήνη ἀπὸ Θεοῦ πατρὸς ἡμῶν, καὶ Κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ*.

Ziet men deze woorden alleen als klanken aan. dan geeft dit niets; vat men ze echter goed op, dan ziet men dat er eene rijke en heerlijke beteekenis in ligt. *Χάρις* en *εἰρήνη* toch zijn voor den geestelijk benauwde wat het licht en de lucht is voor iemand die in een donkeren, vunzigen kerker kwijnt, en waar komen nu die *χάρις* en *εἰρήνη* vandaan? Immers *ἀπὸ* de bron waaruit zij vloeien! En nu wordt er gezegd, dat die bron niet alleen is de *πατὴρ Θεός*, maar ook de *υἱὸς Ἰησοῦς Χριστός*; in den Christus is dus een Goddelijk subiect.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

II. Nu komen we tot eene volgende observatie, die waarin wij gaan onderzoeken, *onder welke vormen dat Goddelijk subiect optreedt dat zoo beslist in Christus wordt erkend.*

Wanneer een subiect dikwijls verschijnt en genoemd wordt, dan moet het noodzakelijk ook zekere forma aannemen, dan moeten er woorden en namen zijn, waardoor ons het karakter van dat subiect wordt aangeduid, en zoo vinden wij dan ook, dat de *formae*, de namen, waarmede de Heilige Schrift ons dit Goddelijk subiect in den Christus poogt uit te drukken in eigen karakter, in onderscheiding van ο πατήρ, zijn:

1°. ἡ εἰκών en ὁ πρωτότοκος.

2°. ὁ λόγος,

3°. τὸ ἀπαύγασμα,

4°. ὁ χαρακτήρ,

5°. ὁ νόος.

Niet in aanmerking komen hier die reeks andere uitdrukkingen die ook zoo vaak worden gebezigd als: τὸ ἀρνίον τοῦ Θεοῦ; de uitdrukking „*Messias*”; „*Zoon des Menschen*”; *Koning der Koningen*; ἡ ῥίζα τοῦ Δαβὶδ etc.; alle benamingen in de Heilige Schrift die rijk in beteekenis zijn, maar hier niet thuis hooren, omdat wij hier niet te doen hebben met wat den Christus als Middelaar karakteriseert, maar wat Hem aanduidt als Goddelijk subiect.

Wat nu de eigenlijke benamingen betreft, beginnen wij met die van:

1. ἡ εἰκών.

Die naam komt voor in 2 Cor. 4:4.

Nadat de Apostel in vers 3 gezegd heeft: „Doch indien ook ons evangelie bedekt is, zoo is het bedekt in degenen die verloren gaan”, laat hij nu volgen in vers 4: ἐν οἷς ὁ Θεὸς τοῦ αἰῶνος τοῦτον ἐτέφλωσεν τὰ νοήματα τῶν ἀπίστων εἰς τὸ μὴ ἀνύψαι αὐτοῖς τὸν φωτισμὸν τοῦ εὐαγγελίου τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ, ὃς ἐστὶν εἰκὼν τοῦ Θεοῦ.

Vragen we nu, wat deze laatste woorden beteekenen, dan moet het antwoord op die vraag gevonden worden door de beantwoording van een tweede vraag: *Waarom staan die woorden er bij?*

De zin zou toch volkomen uitgewerkt zijn zoo ze er niet bij stonden; de reden voor die bijvoeging kan niet gelegen zijn in het volgende, maar moet gezocht in hetgeen voorafgaat.

Er wordt in het voorafgaande gesproken van een hooger geestelijk levens-element dat aan de geloovigen toekomt, en dat niet gegeven wordt aan hen die hun hart verharden; bij hen toch is een κέλημα dat gehangen is voor die heerlijkheid van Christus, zoodat de glans dier heerlijkheid hen niet kan bestralen.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Die heerlijkheid nu, die zij verhinderen hen te bestralen met haren glans, is niet maar de heerlijkheid van het Evangelie of de glans van Christus, maar het is de schittering die wij opvangen van den Christus *als beelddrager Gods*. evenals de maan ons de glansen toewerpt die zij ontving van de zon. Wij zeggen dan ook, als wij de heerlijkheid van het maanlicht willen doen uitkomen: dat licht is licht dat de zon haar toekaats. — Zoo ook hier; de bijvoeging *εἰκὼν τοῦ Θεοῦ* is dus om de hooge beteekenis te doen uitkomen van dat hoogere geestelijke levenslicht dat den geloovige de ziel doordringt.

Intusschen gaven deze woorden vaak aanleiding tot misverstand; men zeide nl.: Ja, maar ook de mensch is immers geschapen *בְּצֶלֶם יְהוָה* en dus spreekt het wel vanzelf, dat ook Christus naar dat beeld geschapen is.

Men gevoelt echter, dat hier van iets geheel anders sprake is, want waar wordt in de Heilige Schrift de mensch ooit genoemd *εἰκὼν τοῦ Θεοῦ*? Eénmaal staat 'er, dat de *ἀνὴρ* het beeld Gods is, en met die woorden voor oogen zal men te beter begrijpen, dat hier niet is bedoeld de schepping naar Gods beeld; want die geldt toch niet minder van de vrouw; neen, waar de *man* genoemd wordt *εἰκὼν τοῦ Θεοῦ*, daar is eerst sprake van God die de heerschappij bezit, en wordt daarna gezegd dat de man het beeld Gods is, voor zoover hij door God met macht en autoriteit bekleed is in zijn huisgezin.

Voorzeker is de Christus naar zijne menschelijke natuur naar het beeld Gods geschapen, maar van dat alles wordt hier niet gesproken; hier is alleen sprake van het *innerlijk* wezen; hier wordt uitgedrukt, dat Hij is een onmiddellijk gegenereerd product van God zelf.

We kunnen ons een zwak denkbeeld maken van wat hier bedoeld is, als we denken aan de *photographie*. Wij *laten* ons niet fotografeeren, wij fotografeeren *ons zelven*; de man maakt alleen de plaat gereed, maar ons eigen gezicht drukt zich op die plaat af; wij genereeren ons eigen beeld, en er is dus in de photographie waarlijk eene fijne analogie van iets dat zichzelf reproduceert en buiten zich objectiveert; dit is derhalve eene der analogieën die ons de uitdrukking *εἰκὼν τοῦ Θεοῦ* leeren verstaan.

De geheele Heilige Schrift leert, dat God de Vader zijn eigen beeld objectiveert in den Zoon al de eeuwen door, en dat dit beeld nooit iets anders is dan God zelf; zoo ook wanneer ons beeld zich heeft gereproduceerd en anderen het zien, zeggen zij niet: dat is het beeld van die of die, maar: „dat is *hij*”.

Denkt men datzelfde proces, dat genereeren van zich zelf, de zelfreproductie van den persoon altoos doorgaande en onafhankelijk van alle instrument, dan krijgen wij de uitdrukking te verstaan die hier gebezigd wordt van het subiect in den Christus, dat Hij is het *εἰκὼν τοῦ Θεοῦ*.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

In *Col. 1:15* vinden wij dezelfde uitdrukking; daar lezen we de bekende woorden: *ὃς ἐστὶν εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως*.

Om in te zien wat het verband is van het woord *εἰκὼν*, moeten we eerst verstaan, wat bedoeld wordt met de uitdrukking *πρωτότοκος*.

Dit is eene uitdrukking, die men van Rationalistische en Moderne zijde zóó zocht te verklaren, dat de beteekenis er van hierop neer kwam: „Christus is de eerste onder de schepselen”.

Het allereerst brachten de *Arianen* deze exegese in zwang in de kerk; zij achtten Christus als eerste van allen, maar beschouwden Hem als de eerst-geschapene van alle schepselen; zij wilden alle eer aan den Christus toebrengen, als zij maar mochten vasthouden aan hunne formule: *ἦν ὅτε οὐκ ἦν*, „er was een tijd waarop Hij er niet was”.

Daartegenover staat de belijdenis van de Christelijke kerk door alle eeuwen heen, dat het woord *πρωτότοκος* die uitlegging geenszins toelaat.

Hier hebben wij toch

1°. twee begrippen, *τίττειν* en *κτίειν*, en nu wordt met *τίττειν* op de *generatie* gedoeld, terwijl *κτίειν* op het *scheppen* ziet.

Van *τίττειν* wordt afgeleid *τόκος*, en dit woord duidt dus aan, dat Hij niet onder de schepselen is gerekend, maar dat Hij door *generatie* is wat Hij is, en alle schepselen door *κτίσις* zijn wat zij zijn, en bovendien

2°. leert vers 16 ons in de woorden: *ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα*, dat al wat geschapen is uit Hem is; derhalve kan Hij niet zelf tot het geschapene behooren.

Nemen we nu dat alles in dien samenhang, dan zien we, dat *πρωτότοκος* aanduidt de eenige waardij van het subiect in den Christus, en lezen we daarmee in verband het *ὃς ἐστὶν εἰκὼν τοῦ Θεοῦ*, dan zien we, dat dit juist de verklaring is van het *πρωτότοκος*; Hij is het *εἰκὼν* omdat God de Vader zijn beeld van eeuwigheid tot eeuwigheid in Hem weerkaatst.

Die gedachte ligt ook in *Joh. 14:9* waar op de vraag aan Jezus gedaan *δεῖξον ἡμῖν τὸν πατέρα*, Jezus tot Philippus zegt: *ὁ ὡρακὼς ἐμὲ ὡρακεν τὸν πατέρα*, dat is hetzelfde als uitgedrukt wordt door het *εἰκὼν τοῦ Θεοῦ*.

Is een portret goed gelijkend, dan is het 't zelfde of men zegt „ik heb hem gezien” of „ik heb zijn portret gezien”. Zoo zegt de Heere Jezus: hoe kunt ge, nu ge het *εἰκὼν* ziet, nog vragen: toon ons den Vader?

Hier hebben wij dan ook tevens de verklaring van de gedachte die ligt in Jezus' woord: „Geloof Mij dat Ik in den Vader ben en de Vader in Mij is”; iemand is in zijn portret, als dat portret adaequaat is aan den persoon, alle uitdrukkingen zijn er in, al de trekken van het gelaat, het sprekende in het oog enz., en zoo geldt dan van het beeld, vergeleken met het origineel, dat het eene het andere en het andere het eene is.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

In *Phil. 2:6* vinden we weer diezelfde gedachte op eenigszins andere wijze uitgedrukt in de bekende woorden: *ὃς ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἄρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ* etc.

Daarin ligt weer hetzelfde als in *εἰκὼν*. Het *εἰκὼν* toont de *μορφή*. Als het portret zeer goed gelijk, moeten we eigenlijk vergeten dat het een portret is; maar gaan we onderscheid maken tusschen portret en wezen, dan hebben we in dat portret de *μορφή*. De *μορφή τοῦ Θεοῦ* nu is in Christus afgespiegeld, en die *μορφή* is dan niet de majesteit in Christus, maar bestaat in de trekken die het Goddelijk wezen uitmaken.

In *Col. 2:9* is diezelfde gedachte weer anders uitgedrukt, maar toch altoos in het genre van het *εἰκὼν*; daar lezen we *ὅτι ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς*.

Dat *σωματικῶς* moet niet genomen in den zin van het menschelek lichaam; die gedachte ligt er ook wel in, maar op zichzelf heeft het woord toch die beteekenis niet; het is niets anders dan de vorm waarin de gedachte zich inkleedt.

In elk portret, dat werkelijk gelijk, kan gezegd worden het *πλήρωμα* van den persoon *σωματικῶς* uitgedrukt te zijn; gelijk het daarentegen slechts gedeeltelijk, dan is het gebrekkig en ligt dat *πλήρωμα* er niet in. Ziet men dus deze woorden wél in, dan ligt ook in deze uitdrukking weer die grondgedachte van het *εἰκὼν*.

Hiermede nemen we afscheid van de eerste forma, die zooals ons bleek eene analogie uit het leven nam, de analogie van den mensch en zijn beeld, en daaruit een vorm ontleende, die geschikt is, de betrekking van het subiect van Christus tot God den Vader eenigszins nader in het licht te stellen.

Wij gaan nu over tot de analogie van

2. ὁ λόγος.

Van die forma is sprake, behalve in *Joh. 1:1* in *Openb. 19:13* waar van Hem die op het witte paard zit, gezegd wordt, dat zijn naam is *ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ*.

In *1 Joh. 1:1* vinden wij hetzelfde; daar heet Hij de *λόγος τῆς ζωῆς*.

Men kan dus niet zeggen, dat ook die naam vele malen in de Heilige Schrift voorkomt; ongeveer even dikwijls als *εἰκὼν*; men zou kunnen zeggen dat de analogie van het *εἰκὼν* die van Paulus is, terwijl Johannes steeds spreekt van *λόγος*.

Die twee, Paulus en Johannes, verschilden van elkander in velerlei opzicht, de een had voorliefde voor dit, de ander weer voor een ander beeld; zij hadden van God elk hun eigen aard ontvangen om ons op verschillende manieren de gedachten Gods te vertolken.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Om nu de beteekenis van dat begrip *λόγος* recht te verstaan, zal het noodig zijn wat verder hierop in te gaan.

We zagen het reeds, dat het begrip „generatie” verder moet uitgestrekt dan tot de teling van een kind; dit blijkt duidelijk als we spreken van de *notionale genesis*.

In alle talen gebruikt ieder, die een stuk in het hoofd heeft, daarvoor het woord „*conceptie*” d. i. ontvangenis, dus een term ontleend aan de generatie van het kind, en al die uitdrukkingen op het gebied van kunsten en wetenschappen, zooals „in 't licht brengen, in de wereld brengen” etc., worden overal gebezigd voor intellectuele voortbrengselen, voor al wat uit het bewustzijn komt.

Het *zijn* en het *bewustzijn* moeten hier parallel loopen.

Het *zijn* heeft in zich de macht om te genereeren, maar ook het *bewustzijn* heeft generatief vermogen, en op het terrein van het bewustzijn gelden diezelfde begrippen als bij het *zijn*; door het bewustzijn wordt ook ontvangen en gedragen, ook daar komt de vrucht tot rijpheid en wordt eindelijk gebaard.

Gewoonlijk stellen we ons nu voor, dat al die uitdrukkingen, op het terrein van het bewustzijn overgebracht, in overdrachtelijken zin gebezigd worden, maar dit is *niet* zoo; wel degelijk wordt in den menschelijken geest in letterlijken zin, wanneer een kunstenaar eene conceptie voelt opkomen, iets uit God in hem ontvangen; die kiem vond in hem, evenals in het ovarium der vrouw, de gegevens die geboorte mogelijk maken; in het veld van zijne verbeelding vindt dat semen die *μορφαί* die geschikt maken tot baren.

Maar nu is dit het eigenaardige bij de notionale generatie, dat zij heeft wat het menschelijk genereeren mist, en juist door die eigenaardigheid is deze analogie meer bruikbaar voor de generatie van den Zoon uit den Vader.

Dat eigenaardige ligt daarin, dat bij de notionale generatie blijft wat bij de generatie onder menschen wegvalt.

Wanneer er toch op het gebied van het *zijn* zulk een processus plaats heeft, dan scheidt het gegenereerde zich af van den persoon die genereerde, het werk der generatie gaat verder buiten hem om; hijzelf verwelkt, maar wat hij genereerde blijft leven en verwelkt op zijne beurt weer na iets anders gegenereerd te hebben; daar is het dus een telkens wegspringen van het leven in een nieuwen vorm, terwijl het andere wegvalt.

Bij den geestelijken processus echter is dit anders. De geest, die genereerde, blijft ongeschonden staan; de geest van den kunstenaar wordt na zijne productiën niet minder, het gegenereerde wordt afgescheiden en het genereerende blijft niettemin in wezen.

Nu zal men verstaan wat die analogie van den *λόγος* beteekent, hoe wonder-

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

schoon en rijk die is, en hoe zij juist uitdrukt wat er mee uitgedrukt moet worden. *Λόγος* is dus de rede in ons, het bewustzijn. In elke zaak zit *λόγος*; in den boom heb ik de materie en de gedachte die er in zit; die gedachte is de *λόγος* van den boom; bij de schilderij heb ik de verf en de idee die in het stuk ligt, die idee is dan de *λόγος* van de schilderij.

Maar nu kan ik hebben *λόγος* en ik kan hebben *ὁ λόγος*. Wanneer er *λόγος* is in den boom, in den vogel etc., dan zijn dat niet elementen die daarin naast elkaar liggen als korrels zand, maar er is éénheid; het is *έέν λόγος* die zich daarin uit.

Zeg ik dus *ὁ λόγος*, dan bedoel ik daarmee den *λόγος in absoluten zin*, de Rede, die al 't redelijke, dat in al het bestaande ligt, uit zich heeft gegene-reerd.

Die *λόγος* heeft nu dit eigenaardige, dat Hij

1°. *en in zichzelf besloten kan blijven, en ook naar buiten zich kan uitdrukken.*

Hij *drukt zich uit* in al het geschapene, er is geen schepsel zonder *λόγος*, daarom kunnen we zeggen dat er niets zonder *λόγος* geschapen is wat bestaat. Er kon niets tot stand gekomen zijn zonder dat er een *λόγος* was die dacht, en er kan niets bestaan of er moet gedachte in ingedrukt zijn.

Denken we nu voor een oogenblik eens niet aan den Zone Gods, maar stellen we ons de vraag: Moeten niet alle schepselen eene gedachte uitdrukken? Ligt niet de denkende Rede ten grondslag aan al het geschapene? Heet die denkende Rede niet *ὁ λόγος*? dan is de verklaring *Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος* en *χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν* op zichzelf zóó duidelijk, dat wij het ons niet anders zouden kunnen voorstellen.

Maar die *λόγος* moet ook een *zetel* hebben, en gaan we terug tot dien zetel, dan spreekt het van zelf, dat de absolute volheid der gedachte slechts in God kan resideeren, en resideert die eenmaal in God, dan komen we op dit tweede verschijnsel, dat die *λόγος*, behalve dat Hij zich uitdrukt in de *τίγματα*, zich ook *uitspreken* kan, en waar Hij zich uitsprekt, is derhalve overgang van de gedachte in het woord, daarom lezen we ook in Joh. 1 van „het Woord”.

Is het woord goed, dan moet de gedachte het woord geen oogenblik loslaten, dan is het woord slechts product van de gedachte en bestaat er tusschen woord en gedachte een generatieve band; de *gedachte* is dan de *vader* van het woord, en het *woord* is het *kind* van de gedachte; en nu die analogie, dat woord en gedachte *έέν* zijn en het eene door het andere gegene-reerd is, geeft weer een van die prachtige analogieën waardoor de Heere ons duidelijk maakt, welke de verhouding is waarin Hij het subiect in God den Vader stelt tegenover het subiect in God den Zoon.

Nu hebben wij, aphoristische schepselen, nooit *έέν* woord waarin onze ge-

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

denken uitgesproken zijn, wij hebben allerlei woordjes die we samenrijgen om uit te drukken wat wij denken; maar stel dat er iemand was, die volkomen zichzelf bewust was, en al zijn denken kon samenvatten in één woord, dan zouden wij bij hem kunnen spreken van „zijn woord”. Dit kan bij ons niet, maar wel bij God. Bij Hem is geen agglomeraat, maar ééne wortelgedachte; omdat bij Hem het denken absoluut één is, gaat het woord uit Hem uit als één woord, als *ὁ λόγος*, en in die eenheid van *het Woord* treedt nu de Christus op, om ons de innerlijke samenhang te toonen van het subiect in den Vader en dat in Hem.

Deze voorstelling wordt nu zeer zeker hoofdzakelijk gevonden bij den Apostel Johannes, hoewel niet uitsluitend, want ook in het Oude Testament vonden we een gelijksoortig gebruik van het woord *דָּבָר*, maar daarmee is metterdaad eene verrijking van deze Openbaring ons geschonken, en wel eene verrijking die eene geheel eigenaardige beteekenis in de Openbaring heeft.

Wanneer toch in de Openbaring dit mysterie uitsluitend in de analogie van het *Zoonschap* was gegeven, dan zou dit bij de eeuwige generatie geleid hebben tot eene min of meer *materialistische* opvatting van de zaak.

Wij kunnen ons geene generatie denken dan die een stoffelijke basis heeft; eene generatie met een absoluut geestelijke basis is voor ons ondenkbaar en onbestaanbaar.

Nu hebben wij bij het Wezen Gods te doen met eene generatie die *geestelijk* bestaat, en om nu dat pneumatisch karakter dezer generatie meer te doen uitkomen en op den voorgrond te dringen, was metterdaad slechts één middel aanwezig, nl. om naast het beeld van het *Zoonschap* te stellen het beeld van den *λόγος*, de analogie genomen uit- en ontleend aan een procesus, eene conceptie, eene geboorte, die buiten al het stoffelijke omgaat en een louter geestelijk karakter draagt.

Wanneer wij van de conceptie in de kunstwereld spreken en van het woord waarin de gedachte uitgaat, dan hebben wij eene geestelijke voorstelling, en 't is daarom dat wij dezen vorm van den *λόγος* moeten beschouwen niet als overbodig, maar als een integreerend, een noodzakelijk deel der Openbaring om het geestelijk karakter dezer zaak duidelijk op den voorgrond te plaatsen en in het licht te stellen.

2°. In de tweede plaats moet er op gelet, dat wij hier te doen hebben niet met de *ἐήματα*, maar met *ὁ λόγος*.

'O *λόγος* valt uiteen in *τὰ ἐήματα*; ook zelfs in dat overdrachtelijk spraakgebruik bij ons als wij spreken van eene *rede*.

Eene rede is eene verzameling van woorden, ook de rede valt in *ἐήματα* uiteen, maar nu is het bij ons zoo: wij hebben geen woord, wij hebben nooit

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

anders dan $\acute{\epsilon}\eta\mu\epsilon\tau\alpha$; het eenheidsbegrip van „woord” is bij ons nooit denkbaar, wij uiten begrip na begrip, gedachte na gedachte, $\acute{\epsilon}\eta\mu\alpha$ na $\acute{\epsilon}\eta\mu\alpha$ aphoristisch, alles valt uiteen, en daarom moet men nu waar van $\acute{\omicron}$ $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ gesproken wordt, den nadruk gevoelen van het $\acute{\omicron}$; want indien bedoeld was een woord zooals het onze, dan zou het moeten zijn $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, het artikel $\acute{\omicron}$ stempelt dezen $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ tot een $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ unicus, waarnaast geen andere bestaat en die een absoluut karakter draagt.

En wat is nu $\acute{\omicron}$ $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$?

Wij zeggen zoo wel eens in onze spreekwijze: „Ik had ook nog een woord (of een woordje)”; en gaan we dan spreken, dan komt er vaak een speech van een minuut of 10. Dat is overdrachtelijk gesproken, maar toont toch, dat we in die veelheid eene *eenheid* bedoelen, we hebben *iets* te zeggen, maar die éne gedachte kunnen wij niet in éen woord uiten; we moeten dus een woordenreeks hebben, en velen bezitten niet eens het vermogen om die vele woorden eenigszins te beperken, men maakt omwegen en herhalingen; ziedaar het gebrekkige van het door ons gebruikte hulpmiddel; want om dat „*iets*” dat we in onze gedachten hebben, in éen woord naar buiten te brengen, zijn wij onbekwaam, dat vermag alleen God.

Stellen we nu dat een man zóó zijne gedachte in de wereld kon uitdragen, dan zou die gedachte in éen woord kunnen geresumeerd. Ja, denken we ons dat een volk éene gedachte in de menschheid kon uitdrukken, dan zou men het leven van dat geheele volk in éen woord kunnen samenvatten.

En nog sterker: zeggen we dat de menschheid door éene gedachte moet bewerkt worden, en kon men die gedachte neerleggen in éen woord, dan zou in dat éene woord die gedachte kunnen worden uitgesproken.

En eindelijk: denkt men zich nu éen woord om heel de gedachte van den $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$ uit te drukken, dan is dat éene woord de uitdrukking van de gedachte die aan heel den $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$ ten grondslag ligt.

Belijden we dat nu reël, dan is dit $\acute{\omicron}$ $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, dan is dat *de Christus*.

De uitdrukking die wij in het begin van het Evangelie van Johannes lezen (Cap. I : 18) $\acute{\omicron}$ $\acute{\omega}\nu$ $\epsilon\iota\varsigma$ $\tau\acute{\omicron}\nu$ $\kappa\acute{o}\lambda\pi\omicron\nu$ $\tau\omicron\upsilon$ $\pi\alpha\tau\epsilon\rho\acute{\omicron}\varsigma$ is eene uitdrukking die veelal verklaard wordt alsof zij beteekende: „Hij die de vertrouweling des Vaders is”. Toch komt daarmee die gedachte niet tot haar recht. Het $\epsilon\iota\varsigma$ $\tau\acute{\omicron}\nu$ $\kappa\acute{o}\lambda\pi\omicron\nu$ $\tau\omicron\upsilon$ $\pi\alpha\tau\epsilon\rho\acute{\omicron}\varsigma$ $\epsilon\iota\kappa\alpha\iota$ beteekent veeleer: dat het Woord, waarvan hier sprake is, niet moet genomen als een woord, dat, eenmaal uitgesproken, van den spreker los is, gelijk onze woorden, maar als een woord dat, gesproken, het *eigendom* blijft van den spreker.

Als bij ons de gedachte in het woord is uitgegaan, dan is het er uit; heeft iemand iets, dan is hij vol, hij spreekt, en ten slotte zegt hij: „nu is het er

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

uit, nu zijn wij weer goede vrienden". Wij hebben die gedachte: „als het er uit is, is het van ons af"; van vele woorden, die wij spraken, weten wij niets meer af, veel zeggen we thans wat het tegendeel uitdrukt van hetgeen wij vroeger beweerden; (vooral vinden wij dit bij iemand die bekeerd werd). Bij ons is het dus *zóó*, dat het *ῥῆμα*, eenmaal uitgesproken, rust buiten ons, wij vervreemden er langzamerhand van.

Dit kan echter bij *ὁ λόγος* niet; *ὁ λόγος* is daarom met het woord *λόγος* genoemd, om aan te duiden dat de innerlijke gedachte en het uitgaande woord geen oogenblik van elkander afraken; zij blijven voortdurend aan elkander verbonden; het is dus niet een woord dat eens afgegaan is, de *λόγος* is altoos uitgaande zonder ooit te zijn uitgegaan; het verband tusschen de rede innerlijk en het woord uiterlijk blijft constant, is altoos dezelfde.

Daarover spreken we thans niet verder; wat we hier zeiden strekt slechts ter voorbereiding om later het leerstuk der eeuwige generatie te beter te kunnen verstaan.

Over de andere formae thans nog een enkel woord, en wel 't eerst over

3. τὸ ἀπαύρασμα.

Welke is de beteekenis die deze forma heeft?

De openbaring in het *Zoonschap* is *existentieel*, het kind wordt geboren, het bestaat.

De *λόγος* is eene *notionale* openbaring; de eene is eene openbaring in den vorm van het *zijn*, de andere in dien van het *bewustzijn*; maar die twee mogen nu ook weer niet genomen als van elkaar afgescheiden, en daarom is het, dat behalve die twee er nog een derde intreedt, waarin beide begrippen, het *existentieele* en het *notionale*, voor zooveel mogelijk, vereenigd liggen.

Nu is er niets, waarin het materieele zoozeer „vergeestigt" wordt als in het *licht*. Daar treedt voor ons besef niet het materieele begrip op. Zien we b.v. alleen de olie in de lamp, dan hechten we nog aan het materieele, maar zien wij den gloed van de vlam, het licht dat zich door de kamer verspreidt en waarbij wij kunnen lezen, dan gaat elk denkbeeld aan het materieele geheel van ons weg.

De zon is materieel, hoe het licht van dat hemellichaam ook ontsta, eene vraag waarop het antwoord nog niet is gevonden; maar wie zal nu, terwijl hij op straat rondwandelt den indruk krijgen dat het zonnelicht iets materieels is? Het licht wekt juist bij ons den indruk van iets niet-materieels.

Neem ik nu de *δόξα* en daarvan het *ἀπαύρασμα*, dan is dat *ἀπαύρασμα* juist die immaterieele uitstraling *ἀπὸ* het materieele, enkel schittering; we denken niet aan het materieele, maar wel denken we ons eene *materieele bron* waaruit dat licht komt. Het *ἀπαύρασμα* doet dus tweeërlei:

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

1°. roept het een *materieel* begrip voor ons op, en

2°. geeft het uitstraling in het *immaterieele*.

Hier vinden we dus de vereeniging, die we noodig hebben. In het licht, dat uitgestraald wordt uit de lichtbron, ligt de eenheid van het licht met de bron; daardoor hebben we hier eene uitdrukking voor het Zoonchap.

4. ὁ χαρακτήρ.

Neem een cachet, laat het wat gecompliceerd zijn, bezie het, en probeer het te lezen; daarmede zult ge moeite hebben, al uw turen helpt u niet; om het goed te zien moet ge het afdrukken in lak.

Datzelfde nu wordt uitgedrukt door de woorden *χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ* (Hebr. 1 : 3).

Deus nobis ignotus est, „niemand kent den Vader dan de Zoon en wien het de Zoon wil openbaren". Daardoor wordt God openbaar, doordat wat in den Vader is, als in een spiegelbeeld afgedrukt, in den Zoon aanschouwelijk wordt; op de afdruk staat hetzelfde als in het zegel.

Hier is dus ook onderscheid:

1°. de afdruk is *iets anders* dan het archetypon, en

2°. toch zijn beide *één*, en in het zegelbeeld wordt het stempel recht verstaan en doorzien

Daarom leent zich dit beeld ook zeer goed om uit te drukken wat in het mysterie der eeuwige generatie ligt.

5. ὁ νόμος.

De rijkste forma blijft ons altijd die van het *Zoonchap*. Hoevelen toch, zelfs onder de theologen, verstaan niet wat met die andere formae bedoeld is; daarom heeft elke analogie, aan die voorbeelden ontleend, nooit die kracht om de zaak in het algemeen menschelijk besef te doen indringen, en derhalve is het noodzakelijk dat er eene zoodanige forma optrede die *algemeen menschelijk* is; en welke forma voldoet meer aan dien eisch dan juist die van het Zoonchap?

Die analogieën zijn en blijven altoos analogieën, afspiegelingen, maar zijn geen realiteit. Daarentegen het vaderschap bij de menschen, is zelf een *reële* afschaduwning van het Vaderschap in God, en de betrekking tusschen den Vader en den Zoon in het Eeuwige Wezen is de werkende oorzaak en de grond van de betrekking tusschen den vader en het kind op aarde.

Hier hebben we eene archetypische betrekking, die bij de menschelijke verhoudingen ectypisch wordt uitgedrukt; hier is dus geen analogie maar *realiteit*; hier zijn twee dingen, die door een nexus causalis met elkaar in

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

verband staan. Dat de man vader heet en zijn jongen zoon, ontstaat uit het Vader- en Zoonschap in het Eeuwige Wezen. Welke hooge waarde de analogieën ook bezitten, de reële forma van het subieet in den Christus is en blijft *ὁ υἱός*.

Lezen we de Evangeliën, de Brieven en de boeken des Ouden Testaments, dan komen de overige analogieën slechts weinig voor, terwijl de vorm van het Zoonschap de doorgaande vorm is.

De benaming nu waarin die *υἱός* wordt aangediend in de Evangeliën is verschillend:

1°. *υἱὸς τοῦ Θεοῦ* vinden wij in *Joh. 20 : 31*: Ταῦτα δὲ γέγραπται ἵνα πιστεύητε ὅτι ὁ Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ etc.

2°. *ὁ υἱός* in absoluten zin, evenals *ὁ λόγος*, wordt ons het Goddelijk subieet van den Christus genoemd in *1 Joh. 2 : 22*: Οὗτος ἐστὶν ὁ ἀντίχριστος, ὁ ἀρνούμενος τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱόν, ziedaar het begrip van *ὁ υἱός* door het artikel geunificeerd en in absoluutheid op éene lijn gesteld met *ὁ πατήρ*. Zie *vers 23*: Πᾶς ὁ ἀρνούμενος τὸν υἱὸν οὐδὲ τὸν πατέρα ἔχει, en in *vers 24*: ἕν ἐν ἡμῖν μένην ὃ ἀπ' ἀρχῆς ἠκούσατε, καὶ ὑμεῖς ἐν τῷ υἱῷ καὶ ἐν τῷ πατρὶ μένετε.

3°. wordt gesproken van *υἱὸς τοῦ ὑψίστου* in *Luk. 1 : 32*: Οὗτος ἔσται μέγας, καὶ υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται καὶ δώσει αὐτῷ κύριος ὁ Θεὸς τὸν θρόνον Δαβὶδ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ.

Hier staat het begrip van *υἱὸς τοῦ ὑψίστου* in verband met het begrip dat David zijn vader was; er wordt hier dus een *dubbel* vaderschap aangegeven, en dat is het wat hier noodzakelijk maakt de bijstelling *τοῦ ὑψίστου*, omdat tegenover David God hier staat als de Heer van alles.

4°. Voorts vinden we de excipieerende uitdrukking *ὁ μονογενής* (*Joh. 1 : 14*), eene uitdrukking van gelijke strekking als *ὁ υἱός*, want daardoor wordt ontkend dat er meerdere zijn; Hij treedt dus ook hier op in een absoluut karakter.

5°. Verder wordt de uitdrukking gebezigd *ὁ ἀληθινὸς υἱός*. — *Ἀληθινός* is die vorm van het woord *ἀληθής*, dien de Grieken bezigden in de tegenstelling tegenover eene schijnvertooning; wat schijn is, is *ψεύδης*, wat reël is, heet *ἀληθινός*. God heet de *μόνος ἀληθινός Θεός* in tegenstelling met de afgoden, de schijngoden. Zoo wordt ook hier, tegenover verdere pretentie, de Christus genoemd de *ἀληθινός*, de eenig reële.

6°. Evenzoo wordt gebruikt de bijvoeging *ἴδιος* bijv. in *Rom. 8 : 32*.

Wij spreken van *eigen* kinderen in tegenstelling met aangenomen kinderen. De bijvoeging beteekent dus, dat er wel anderen zijn die in kindsrelatie komen tot den Vader, maar niemand is uit Hem gegengereerd en uit Hem geworden.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

7°. In *Matth. 3 : 17* vinden wij weer eene andere qualificatie; daar heet het *Ὁὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ ἠδδόκησα*.

Daar wordt de benaming dus weer isoleerend genomen, om het absolute karakter van dien Vader te doen uitkomen, en nu in dien zin, dat al de liefde des Vaders op Hem zich concentreert.

Nu verdient het de opmerkzaamheid, dat deze naam van *υἱὸς τοῦ Θεοῦ* juist in de *hoofdmomenten* van Christus' optreden wordt uitgesproken.

Wij zagen het reeds bij de aankondiging zijner *geboorte* in *Lukas 1 : 32*. De engel zegt tot Maria dat Hij, die uit haar geboren zal worden, is de *υἱὸς ὑψίστου*.

Daarop volgt als het grootste moment van Christus optreden na zijne geboorte de *ἐπιφάνεια*, zijn optreden op 30jarigen leeftijd; en toen, bij den doop die Hem tot die *ἐπιφάνεια* inleidde, werd Hij weer openlijk geproclameerd aan de wereld door den Vader zelf; ook daarbij komt weer de benaming *ὁὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός*.

Op den berg Thabor bij de *verheerlijking* van den Christus, op het groote keerpunt van zijne aardsche omwandeling, nu Hij den lijdensweg gaat betreden, wordt nogmaals dat subiect in den Christus als de *υἱὸς τοῦ Θεοῦ* geproclameerd.

Van zijne *opstanding* zegt Paulus, dat Hij daardoor krachtig bewezen is te zijn de *υἱὸς τοῦ Θεοῦ*.

Ook waar de Christus voor *Cajaphas* staat, om de zaak van zijn vonnis tot decisie te brengen, is het op de belijdenis van den Christus als Zoon des levenden Gods, dat het vonnis wordt geveld.

Bij al die hoofdmomenten keert dus telkens terug de uitdrukkelijke proclamatie van dat absolute Zoonschap.

Als zoodanig wordt door Jezus de belijdenis van zijne *discipelen* aangenomen. Wanneer de Heere aan het moment toekwam dat Hij hen tot klare ontdekking bracht van hunne verhouding tot Hem, vroeg Hij hen af: „wat indruk ontvangen de menschen van Mij?” en lokte Hij zelf hunne belijdenis uit die hierin bestaat, dat Hij is de Christus, de Zoon des levenden Gods.

Zoo vinden wij die belijdenis van het Zoonschap bij *Nathanaël*, bij *Martha*, bij onderscheidene *discipelen* des Heeren en ook bij de *daemonen*.

Ook die *daemonen* komen als zoodanig met de belijdenis van den Christus als *υἱὸς τοῦ Θεοῦ*.

In *Matth. 8 : 29* zeggen de daemonen tot Hem: *Τί ἡμῖν καὶ σοί Ἰησοῦ, υἱὲ τοῦ Θεοῦ*. Hier hebben wij dus juist te doen met eene kennis, die niet is ontleend aan de Openbaring in de menschenwereld, maar die rechtstreeks uit de engelenwereld ons toekomt.

In *Mark. 3 : 11* roepen zij het uit: *Σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ*; en in *Mark. 5 : 6 en 7* zegt een daemon: *Τί μοι καὶ σοί, Ἰησοῦ υἱὲ τοῦ Θεοῦ τοῦ ὑψίστου*;

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Die benaming van ἡ ψιστος, 't zelfde als עֲלִיּוֹן, is eene benaming voor het Eeuwige Wezen, die voornamelijk gebezigd wordt door engelen. Die uitdrukking van „Allerhoogste” komt juist bij hen voor. In Lukas 1 : 32 vinden we die ook gebezigd tot Maria, en ook hier, waar weer een engel spreekt, zij het dan ook een gevallen engel, komen die woorden weer voor. Daardoor wordt het tevens duidelijk dat de bezetene die woorden niet sprak, maar blijkt het dat we te doen hebben met een uitroep uit de engelenwereld.

In Luk. 4 : 41 en Luk. 8 : 28 vinden wij ook diezelfde uitroepen.

Al die daemonische uitspraken hebben in dit verband bijzondere beteekenis, want:

1°. Zij spreken Hem uitsluitend toe als *νιὸς τοῦ Θεοῦ* zoo maar, tout cru, terwijl geen der discipelen dit ooit doet, en

2°. terwijl de Heere bij menschen de belijdenis uitlokt dat Hij de Zone Gods is, en hen daarom zalig spreekt, nemen we waar dat Hij de daemonen bestraft als zij Hem zoo toespreken.

Voegen we nu saam die opmerkelijke bijvoeging van *νιὸς τοῦ ἡψιστου* die aan de engelenwereld eigen is, het uitlokken van die belijdenis door den Heere Jezus bij zijne discipelen en zijne bestraffing van de daemonen, dan gevoelen we, dat die toespraken van de daemonen geheel geïsoleerd staan; en wanneer we nu bedenken, dat hier eene uitspraak is, rechtstreeks uit de geestenwereld, dan blijkt het immers, *dat in de geestenwereld dit subiect van den Christus bekend stond als νιὸς τοῦ Θεοῦ*.

Eindelijk: Die naam van *νιὸς τοῦ Θεοῦ* geeft Jezus *zichzelven*.

Nemen we de overbekende plaats Joh. 3 : 16 waar de Heere van zichzelf spreekt en zegt dat God zijn *νιόν μονογενῆ ἔδωκεν*; daar proclameert Hij zich in den meest absoluten zin door die bijvoeging tot *den νιὸς τοῦ πατρὸς*. Joh. 6 : 40 spreekt ons niet van den Vader in de hemelen, niet van onzen Vader, maar zoo absoluut mogelijk lezen we daar *Τούτῳ ἐστὶν τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με πατρός* etc., er is dus sprake van een *eigen*, op zich zelfstaand Vaderschap; en de Heere introduceert zich daarna zelf weer als *ὁ νιός* zonder meer. Vragen we nu, als hoedanig die absolute isoleering van dat *ὁ νιός* te verstaan is, dan herhalen we hier de opmerking, die vroeger reeds is gemaakt, dat bij ons in het algemeen de uitdrukking van *νιοί* en *νιοθεσία* en *τέκνα* wel voorkomt in 't meervoud, maar dat de naam „Zoon van God” kieschheidshalve niet aan de geloovigen wordt toegekend.

In de oudste oorkonden der Openbaring worden de benamingen „zonen en dochteren Gods” wel op de menschen toegepast.

Zie bijv. Ec. 4 : 22; daar komt de uitdrukking כְּבָרִי voor als toegepast op het geheele volk; en zoo wordt ook gebezigd de uitdrukking „Gij zult Mij tot

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

zonen en dochteren zijn", maar dit geldt alles het volk als zoodanig, en nu is het opmerkelijk dat daar kieschheid er toe leidt om de uitdrukking „zoon of dochter van God" niet van de geloovigen te bezigen, en opdat ó *viós* te meer zou afgezonderd worden van alle overigen, wordt het woord „kind" gebezigd en gesproken van „aanneming tot kinderen".

Op zichzelf is het moeilijk uit te maken, of men *υιοθεσία* moet vertalen door „aanneming tot zonen" of „tot kinderen"; de Christelijke kerk nam het altijd in den laatsten zin, want een woord *τεκνοθεσία* bestaat niet; men moest dus een woord hebben dat communis generis is, en dat vond men in *υιοθεσία* dat zoowel van het mannelijk als van het vrouwelijk geslacht gebruikt wordt.

In den Brief aan de Hebreëen wordt wel eene vergelijking gebezigd van een vader die den zoon kastijdt; in zooverre zou men dus kunnen zeggen dat de geloovigen „zonen" genoemd worden. Dit geldt echter slechts van het gebruikte beeld, niet van hunne betrekking tot God.

Zoo ook komt in de gelijkenis van den verloren zoon de naam *viós* wel voor in het beeld, maar niet in de relatie van den mensch tot God.

Dat woord *viós* wordt aan Christus uitsluitend overgelaten, terwijl het aan ieder ander wordt ontzegd.

Hoogst opmerkelijk is met betrekking hierop, wat we lezen *Hebr. 3 vers 5 en 6* *Καὶ Μωϋσῆς μὲν πιστὸς ἐν ὅλῃ τῇ οἰκῇ αὐτοῦ, ὡς θεράπων, εἰς μαρτύριον τῶν λαληθησομένων, Χριστὸς δὲ, ὡς υἱὸς ἐπὶ τὸν οἶκον αὐτοῦ* etc.

Daar is sprake van den tabernakel die door Mozes was ingericht, die tabernakel wordt vergeleken met het gebouw van de Christelijke kerk als de ware tempel waarin God wonen kwam, en de vergelijking wordt hier genomen tusschen Jezus en Mozes.

Hier wordt nu de naam van *viós* niet alleen van den Christus gebruikt, maar ontzegd aan Mozes. Indien er onder de geloovigen éene grootsche figuur was die 't meest de gemeenschap Gods gesmaakt heeft, was het Mozes die God zag van aangezicht tot aangezicht; maar hoewel Mozes een kind Gods was, wordt niettegenstaande dit kindschap Gods de tegenstelling tusschen hem en den Christus zóó scherp opgevat, dat er staat: Mozes was knecht en Christus de Zoon, en dat verschil maakte, dat Mozes verkeerde in een vreemd huis, terwijl Christus verkeerde in Zijn eigen huis.

Diezelfde tegenstelling komt, alhoewel niet zoo uitgewerkt, in beginsel ook voor in *Joh. 1: 17* *Ὅτι ὁ νόμος διὰ Μωϋσέως ἐδόθη, ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο*.

Bij Mozes was alleen de *νόμος*, de *תורה*, de geheele symbolische bedeeling van het Oude Testament, heel de dienst der schaduwen. Mozes heeft dus in promessen het heil afgebeeld, maar kon het niet realiseeren, *ἀλήθεια* werd dat

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

alles door Christus, omdat Hij als de eengeboren Zoon van God alleen ons de *ἐξήγησις* kon geven, de uitlegging der verborgenheid waarvoor we in de symbolische bedeeling stonden als voor een gesloten mysterie.

We wezen er op, en herhalen het hier, dat de *ῥιθοεισία* niets anders is dan deel erlangen aan het Zoonschap van den Middelaar. Nooit staat het kind van God naast den Christus; de Zoon is de zon, en daarvan straalt het licht van het kindschap uit; wie daardoor bestraald wordt, heet kind van God.

Vandaar ook, dat alles er op aankomt, of men gevoelt: „Christus is in mij”; wie niet gevoelt dat Christus in hem doorstraalt, dat Hij is de movens van zijn leven, die kent het kindschap Gods niet en smaakt er de vrucht niet van.

Er is geen ander kindschap Gods voor ons, dan daardoor, dat we éene plante met Christus worden, ranken uit den wijnstok, en ons leven trekken uit Hem.

Wie een apart kindschap met den Heiligen Geest zoekt, komt er niet; alleen in den Christus wordt het kindschap gesmaakt, en de zaligheid er van genoten.

Behalve die tegenstelling tusschen Mozes en den Christus wijzen wij thans op éene andere, die ons ook zoo duidelijk de absolute beteekenis van de uitdrukking *ὁ υἱός* doet uitkomen.

In *Matth. 22 : 2 en 3* lezen wij de gelijkenis van dien koning die éene bruiloft voor zijnen zoon bereid had. Daar worden eenerzijds genomen de zoon, anderzijds de dienstknechten, en in de derde plaats de gasten, de genoodigden. Dat daarmede bedoeld wordt wat Jezus realiseeren zou in zijne kerk, blijkt daaruit, dat er staat „het koninkrijk der hemelen is gelijk aan een koning” etc. In dat koninkrijk der hemelen zijn velen, een massa menschen, en nu ontstaat de vraag: Staat die massa met den Zoon op éene lijn? En het antwoord is: Neen, er is slechts één Zoon, voor dien Zoon is de bruiloft bereid, de overigen zijn dienaren en genoodigden, die buiten het zoonschap staan.

De dienstknechten zijn de verkondigers van het Evangelie, de genoodigden zijn de geroepenen, en zij samen staan andersoortig tegenover den Zoon.

Hetzelfde hebben wij in de andere gelijkenis van den wijngaard (*Matth. 21 : 33 en v.v.*).

De heer die den wijngaard geplant had, verhuurde dien aan landlieden en zond dienaren om de pacht te ontvangen. Die knechten werden gedood, en toen ten laatste de zoon verscheen, zeiden de pachters: Wij zullen hem dooden, en als wij dat gedaan hebben zullen wij den wijngaard erven; dat erfrecht had alleen de zoon, die dus ook hier weer éene eenige plaats inneemt.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Nu moeten wij eene bedenking weerleggen die zich kan opdoen bij de bespreking van die forma van het Zoonschap.

Wij willen aantonen, dat die forma van *υἱός* is eene kwalificeering van een Goddelijk subiect, maar nu kan men vragen: Is dat niet te sterk uitgedrukt, en moet de naam Zoon van God niet alleen als titel *honoris causa* van den Messias gebezigd?

Is dat zoo, dan is daarin omtrent de natuur van dit subiect niets uitgesproken, dan valt ons bewijs.

Het tegendeel is echter waar; want:

1°. In Israël zijn vaak pseudo-Messiassen opgetreden, en indien nu *υἱός τοῦ Θεοῦ* de titel was voor den te verwachten Messias, dan zouden ook die pseudo-Messiassen zich immers als *υἱοὶ τοῦ Θεοῦ* hebben aangediend. Zij dachten er echter niet aan, dien titel voor zich te vindiceeren.

2°. Indien de titel *υἱός τοῦ Θεοῦ* is eenvoudig de titel van den Messias, evenals *υἱός τοῦ ἀνθρώπου*, dan ligt er in het aannemen daarvan geene godslastering.

Wij zien echter in het Sanhedrin, dat door den Hoogepriester aan den Heere Jezus gevraagd wordt, niet: „Zijt gij de Messias?” maar: „Zijt gij de Zoon des levenden Gods?” en toen de Heere dat bevestigd had, heeft het Sanhedrin Hem eenparig beschuldigd van godslastering. Die godslastering kon niet bestaan, of er moest zijn een zich toekennen van een Goddelijken titel.

Daaruit blijkt dus, dat de titel van *υἱός τοῦ Θεοῦ* in de geheele Joodsche wereld gold als een Goddelijke titel, en het blijkt dat dit bij de theologen van dien tijd zoo vaststond.

Ook de algemeene opinie bij Israel was zoo, zooals blijkt uit *Joh. 10: 33 tot 36*.

Daar vinden wij eene schare van Joden bijeen; de Heere Jezus zegt tot hen: „Zegt gij tot Mij: gij lastert God, omdat Ik gezegd heb: Ik ben Gods Zoon?” en nu lezen wij, dat die woorden het volk woedend maakten; ook hier dus weer hetzelfde als bij het Sanhedrin. Jezus gebruikt de benaming *υἱός τοῦ Θεοῦ*, en de schare erkent: dat is het zich aanmatigen van een Goddelijken titel, daarop beschuldigt zij Hem dan ook van godslastering.

Dit alles zou onbegrijpelijk zijn, als hier sprake was van een Messiastitel.

Wanneer nu vaststaat, dat in de toenmalige publieke opinie van Israel geene andere overtuiging bestond dan dat *υἱός τοῦ Θεοῦ* was 't zich arripieeren van een Goddelijken titel, dan is het immers onmogelijk, dat de Heere Jezus dit zelf niet zou geweten hebben; en waar Hij nu in die wereld optrad, en dien titel niet alleen liet aanleunen, maar beslist van zichzelf uitsprak, daar zou Hij opzettelijk misverstand hebben doen geboren worden indien Hij die woorden niet had bedoeld in denzelfden zin als waarin zij gangbaar waren onder Israel.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

In al de Evangeliën blijkt het duidelijk, dat de Heere Jezus nooit met één enkel woord zeide, dat Hij die benamingen niet in dien vaststaanden zin heeft bedoeld; neen, Hij ving die woorden als 't ware zelfs van de lippen der Joden op, met zijn „Gij hebt het gezegd”, ja op die belijdenis heeft Hij zich ter dood laten veroordeelen.

Om die reden is het, dat het voorgeven alsof hier de Messiasitel bedoeld was, moet worden terzijde gesteld.

Zien wij *Matth. 22 : 41—46* in, dan blijkt ons, dat de Heere Jezus tot de Farizeëen zegt: „Wat dunkt u van den Christus, wiens Zoon is Hij?” en daar wordt dan in het „Davids zoon” de titel van den Messias uitgesproken. Zoo noemden zich ook de pseudo-Messiasen.

De Heere Jezus maakt hier echter onderscheid tusschen den Messiasitel en de kwalificatie van het Goddelijk subiect: Hij voegt er toch bij, dat die zone Davids ook is „Davids Heer”.

Lezen we *Joh. 5 : 19—29*, dan zien we dat de Heere Jezus zegt: „Wat de Vader doet, dat doet ook de Zoon desgelijks”; daar bezigt Hij den naam „Zoon van God”, noemende daden die geen mensch kan verrichten, maar die alleen een Goddelijk subiect kan doen.

Soms vloeien de Messiasitel en de qualificatie van het Goddelijk subiect ineen, en dit bevreemde niemand, want de Zoon van God kan niet anders Messias zijn om ons te redden, dan zoo Hij tevens waarachtig mensch is.

Overal toch komt het uit, dat die beide niet kunnen worden gescheiden, en dat de Messiasitel alleen toekomt aan het Goddelijk subiect.

III. Nu komen wij tot de bespreking van de *hoedanigheden, die aan dit subiect worden toegekend, en die een karakter dragen dat alleen vallen kan in een Goddelijk subiect.*

A. Wij moeten die hoedanigheden eerst bezien ten opzichte van het *kennend vermogen*, en stellen ons dus vooraf de vraag:

Draagt het kennend vermogen, in de Evangeliën aan dit subiect toegekend, een *beperkt* karakter dat van het menschelijk karakter onafscheidelijk is, of is het een kennen *dat het menschelijk-beperkte ver te buiten gaat?*

Hierbij moet nu niet oppervlakkig worden geredeneerd en gezegd: Alles wat de maat van mijn kennen te buiten gaat is niet meer menschelijk. Ook wat het kennen betreft, zijn toch in den mensch mysteriën die onze gewone begrippen te buiten gaan, denk slechts aan de clairvoyance etc.; er zijn

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

menschen, die dingen weten die voor ons onbegrijpelijk zijn. Van een gedachten-lezer b.v. kunnen wij niet nagaan, op welke manier hij achter onze gedachten komt, en ook op mystiek gebied ontmoeten wij feiten die een zonderling karakter dragen, denk slechts aan Schwedenborg.

Maar ook afgescheiden daarvan; ook in de Heilige Schrift vinden wij dergelijke verschijnselen.

In *Deut. 18* wordt in duidelijke bewoordingen tot de kerk gezegd, niet dat er geene hoogere kennis bestaat, maar dat zij die kennis niet van de zwarte kunst maar alleen van God kan verkrijgen.

Voor de kerk geldt: „Een profeet uit het midden van u, uit uwe broederen. als mij, zal u de Heere uw God verwekken”, en dit staat nadat gezegd is dat zij geen acht mag geven op duivelskustenarijen; het verschijnen van het Profetisme wordt genomen in tegenstelling van de manier, waarop die andere volken de geheimzinnige dingen zochten te verklaren.

Uit het geheele beloop der profetie is het duidelijk, dat God aan velen gaf eene zekere kennis die in anderer weten doordringt buiten den weg der gewone mededeeling om. Komen er dus in de Evangeliën zoodanige verschijnselen voor, als bij Nathanaël bv. tot wien de Heere Jezus zegt: „Eer u Philippus riep, toen gij onder den vijgeboom waart, zag Ik u”, dan is daaruit niet de gevolgtrekking te maken, dat hier per se Goddelijke kennis is. Men zou dan immers ons kunnen tegenwerpen, dat bijv. Schwedenborg zag wat er gebeurde zelfs op een afstand van 30 uren.

Uit dergelijke momenten is dus niets af te leiden voor de Goddelijke qualiteit van den Christus, maar er is iets anders; men moet wijzen op het centrale:

1. „Want wij weten dat wij allen moeten geopenbaard worden voor den *rechterstoel* van Christus”.

De Christus wordt alzoo als *rechter* gesteld. Hij erkent het zelf, dat het oordeel Hem is gegeven, en Hij zegt niet, dat in dat oordeel alleen scheiding van schapen en bokken zal plaats hebben, maar dat er dan eene toemeting zal zijn van loon en straf in verband met wat in het leven door dien persoon gedaan is, hetzij goed hetzij kwaad.

Dit, dat Christus een concreet oordeel velt over elken mensch in het geheele proces van zijn leven, vereischt dat er bij Hem zij eene kennis van ieders bestaan, wat in den additief-menschelijken zin onmogelijk is; al die details in het leven van al die millioenen zijn niet te kennen voor een schepsel; daartoe wordt vereischt de onmiddellijke Goddelijke intuïtie die doordringt door het geheele wezen.

Bedenken we nu daarbij, hoeveel er in dit leven ongestraft blijft en hoeveel goede dingen worden versmaad, dan blijft er bij het sterven van den mensch

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

eene wrake en eene vergelding over, die den man van edelen bloede doet denken: „Eens zal mijne zaak toch bekend worden de zake Gods te zijn”.

De rechter, die hier recht spreken zal, moet dus die rechtskrenking kunnen zien; de kennis van uitwendige feiten is niet voldoende, er moet wezen kennis van het hart, en daarom moet het subiect van den Christus dat die rechtspraak oefenen zal, het absolute Goddelijke weten bezitten.

2. Verder merken wij hierbij op, dat waar de Christus *zelf* sprekende gewag maakt van die alles doordringende kennis, Hij dat niet doet op de wijze waarop een *profeet* dat doet.

Wij vinden nl. ook bij de Profeten mededeelingen en getuigenissen die hunne kennis geheel te boven gaan, en men zou dus kunnen zeggen: Daar waar de Profeten hunne profetieën uitspreken bv. over Babel, terwijl die stad nog bloeit, en voorspellen dat Babel zal vernietigd worden, zóó, dat die stad met al wat daaromheen ligt eene woestijn zal worden waar het wild gedierte zal verkeerren; daar hebben wij ook mededeelingen die het menschelijk kennen te boven gaan. Derhalve zou deze meening kunnen postvatten: Waar nu de profeten van God zulke kennis inspirative ontvingen, daar zou de Christus eveneens zulke kennis inspirative van den Vader hebben kunnen verkrijgen.

Om die meening weg te nemen, moet er op gelet worden, dat de profeet den schijn zelfs niet aanneemt dat hij, wat hij spreekt, uit zichzelf zegt. Hij begint altijd met het **יְהוָה אֵמַר**, en geeft uitdrukkelijk telkens aan, soms in 4 of 5 opeenvolgende verzen, (vooral Jeremia doet dit) dat de lezer geen oogenblik den indruk moet ontvangen dat hij uit zichzelf weet wat hij openbaart.

Bij den *Christus* echter, die even stellige profetieën geeft over toekomstige dingen, bv. over de verloochening van Petrus, over het verraad van Judas, over de verwoesting van Jeruzalem enz., vinden wij nimmer dat **יְהוָה אֵמַר**, maar al wat Hij in die opzichten spreekt, doet Hij altoos voorkomen als zijnde uit Hem zelf.

Hier ontstaat weer de vraag of ook het menschelijk weten van Jezus die grenzen overschreed. Daarmee in verband bereept men zich dan op Markus 13:32 waar de Heere Jezus zegt van den oordeelsdag: „Van dien dag en die ure weet niemand, noch de engelen, noch de Zoon dan de Vader”, en zegt dan: Ziet ge. Jezus erkent dat Hem die kennis niet eigen was. Dit raakt echter niet de zaak hier behandeld, maar de kwestie der *περιχώρησις*, en hoort alzoo thuis in den Locus de Christo. De vraag op welke wijze de unio tuschen de menschelijke natuur en het Goddelijk subiect tot stand kwam, houdt ons hier niet bezig; wij handelen over het subiect dat uit den Christus spreekt,

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

en zien, dat dit subiect nooit gebruikt een *בְּה אֲמַר יְהוָה*, maar altijd spreekt van „Ik”.

Nemen wij bijv. *Apocal.* 2. Daar lezen wij in vers 18 en 19, dat de Christus van zichzelf uitspreekt dat Hij het aldoordringend oog heeft, en tengevolge van het aldoordringende van zijn kennend vermogen, in de gemeente van Thyatire niet alleen de uitwendige werken kent, maar ook hunne *ἀγάπη* en hunne *πίστις*, zoodat Hij zeggen kan: *καὶ τὰ ἔσχατα πλείονα τῶν πρώτων*. Zoo ook in vers 8 en 9 waar weer dat begrip dat Hij alles ziet en weet positief wordt uitgesproken.

In vers 23 spreekt de Heere het zelfs principieel uit en zegt: *καὶ γνώσκονται πάντες αἱ ἐκκλησίαι ὅτι ἐγώ εἰμι ὁ ἔραννῶν νεφροὺς καὶ καρδίας, καὶ δώσω ὑμῖν ἐκάστη κατὰ τὰ ἔργα ὑμῶν*.

Daar wordt de kardiognosie, die in het Oude Testament juist als het Goddelijke voorkomt, door Hem voor zich gearripeerd. Hij zegt niet: de Vader deelt Mij de kennis mede, maar: Ik ben zelf de *ἐραννῶν* die alles kent, en mijn oordeel zal op die kennis rusten.

Duidelijk zien wij dus, dat het oordeel, dat door den Christus als rechter over levenden en dooden zal worden uitgesproken, niet zal worden gehouden krachtens medegedeelde kennis, maar krachtens de kennis die Hij van zichzelf heeft.

In *Col.* 2 : 3 staat van den Christus: *ἐν ᾧ εἶδὼν πάντες οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ τῆς γνώσεως ἀπόκρυφτοι*.

Ook daar dus wordt weer de geheele schat van de kennis aller dingen geplaatst in den Christus, als in Hem gegeven.

Verder wijzen wij op de voornaamste plaatsen waar dienaangaande getuigenissen voorkomen.

Men zie slechts *Mattheus* 8 : 19; 9 : 2 en 6; 12 : 34; 19 : 16; 23 : 2; *Johannes* 4 : 16 en 18, en vergelijk wat de Heilige Schrift ons zegt, hoe de Heere Jezus van Thomas reeds wist hoe hij zich over de opstanding had uitgelaten; hoe het Hem reeds bekend was dat Lazarus gestorven was, enz.

3. Voorts spreekt de Heere de gedachte uit, dat Hij niet alleen kennis heeft van de menschen en de menschelijke dingen, maar ook van *God* en de *Goddelijke dingen*.

Als Hij in *Matth.* 11 : 27 de bekende woorden uitspreekt: „Niemand kent den Zoon dan de Vader, noch iemand kent den Vader dan de Zoon, en wien het de Zoon wil openbaren”, dan arripieert Hij voor zich God te kennen in zoo absoluten zin, dat die kennis van God alleen door Hem aan de menschen kan toekomen.

In *Luk.* 10 : 22 lezen we diezelfde uitspraak maar nu dubbel genomen, hier hebben we een parallel: „Niemand weet, wie de Zoon is dan de Vader; en

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

wie de Vader is dan de Zoon en wien het de Zoon zal willen openbaren". De kennis die de Vader van den Zoon heeft, is absoluut, en daarmede op eene lijn wordt gesteld de kennis die de Zoon van den Vader heeft.

In *Joh. 10 : 15* zegt de Heere: „Gelijkerwijs de Vader Mij kent, alzoo ken Ik ook den Vader". Ik ken den Vader zooals de Vader den Zoon kent. De wijze waarop de Vader den Zoon kent, is niet een kennen op mededeeling rustende, maar eene absoluut Goddelijke kennis, en nu zegt de Heere Jezus, dat de kennis, die Hij van den Vader heeft, gelijk is met die absolute kennis.

In *Joh. 8 : 55* zegt de Heere, zoo men wil nog sterker: *καὶ ἐὰν εἶπω ὅτι οὐκ οἶδα αὐτόν, ἔσομαι ὅμοιος ὑμῶν, ψεύστης*. Hier is de tegenstelling zoo absoluut mogelijk. Gij kent Hem niet, maar Ik wel, en indien Ik zeide dat Ik Hem niet kende, zou Ik een leugenaar zijn.

Wanneer het nu zoo staat, dat volgens de voorstelling der Heilige Schrift de Heere niet heeft clairvoyance of profetie, maar dat er bij Hem berust een kennis van dingen die door afstand van tijd en plaats onwaarneembaar waren, en dat Hij die kennis niet verkreeg per inspirationem, maar als uit zich zelve zijnde;

wanneer Hij bovendien pretendeert te hebben eene kennis van het menschelijk hart, d. i. een proeven van het hart en de nieren, en daarop laat rusten het oordeel ten jongste dage;

wanneer Hij eindelijk pretendeert te hebben eene kennis van den Vader, die Hij aan allen betwist;

dan is het bewijs geleverd, dat de wetenschap van Christus volgens de Heilige Schrift geheel draagt het merk van *Goddelijke alwetendheid*.

B. Ook nog op een ander punt zijn de proprieteiten van het subiect in Christus Goddelijk.

Zoolang men zich voelt besloten in het creatuurlijke perk, mist men het recht om de voor het creatuur gestelde *grenzen* op te heffen, en ieder die zich daarboven verheft, pleegt opstand.

Blijkt nu nochtans, dat de Christus zich boven die Goddelijke wet stelde, dan zal het bewijs geleverd zijn, dat Hij zich beschouwt als autoriteit hebbende die alleen Gode toekomt.

1. Dat Hij dit deed, blijkt uit:

Lukas 14 : 26. Deze woorden, die schijnen weinig ter zake te doen, zijn juist een zeer krachtig bewijs voor de Godheid van Christus. De Heere zegt daar:

Εἴ τις ἔρχεται πρὸς με καὶ οὐ μισεῖ τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα καὶ τὴν γυναῖκα καὶ τὰ τέκνα καὶ τοὺς ἀδελφούς καὶ τὰς ἀδελφάς, ἔτι δὲ καὶ τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν, οὐ δύναται εἶναι μου μαθητής.

Nu is het eeren van vader en moeder en het liefhebben van de zijnen

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

de ordinantie Gods; het is het 2^e gebod, dat gelijk is aan het eerste en groote gebod in de Heilige Schrift: „God lief te hebben bovenal”.

Wanneer nu onder de menschen iemand tot een ander zeide: Gij moet u aan mij verbinden, en dat doende moet ge breken met hen die ge liefhebt, ja het moet zóo zijn, dat uw liefde jegens hen desnoods in haat omslaat, dan zou men zoo iemand, indien niet voor krankzinnig, dan toch voor grenzeloos pedant moeten houden.

Wel mag men zeggen: Om de belijdenis die ik u breng moet ge 'desnoods alles verlaten; dan echter roept men de menschen niet tot zich, maar tot God.

Dit doet de Heere Jezus nu niet. Hij zegt niet: „Indien iemand tot den Vader komt”, maar: *εἴ τις ἔρχεται πρὸς με*.

Hoe zou dit nu te verklaren zijn, anders dan door te komen tot dit dilemma: dat hij die dit uitspreekt een mensch was, en dan was iemand die tegen Gods ordinantiën opkwam, òf dat hier een subiect is dat dit zeggen kon, maar dan ook een subiect dat met den Wetgever nadrukkelijk één is.

Op deze woorden ligt een buitengemeene nadruk, omdat men hier te doen heeft met eene gansch eigenaardige uitspraak van Jezus, waaraan nooit iemand twijfelde.

Zij handelen niet de industria van het Goddelijk subiect in den Christus, maar het is sub- en obreptief hier uitgesproken in eene passage die door niemand betwijfeld wordt.

2. Nog eene tweede uitspraak is er, nl. die van de *Alpha* en de *Omega*.

Die uitspraak vinden wij 3maal in de Openbaring van Johannes, en wel Cap. 1 : 8, 21 : 6 en 22 : 13. Bezien we die plaatsen, dan blijft er geen twijfel over, en blijkt het ten duidelijkste dat het subiect de Christus is.

- In Openbaring 1 : 8 en 22 : 13 is die uitdrukking bovendien overgenomen uit Jesaja (Cap. 41 : 4; 44 : 6 en 48 : 12).

Daar, in de Profetie, is er geen twijfel aan, of de uitdrukking wordt gebezigd van God den Heere, en nu worden dezelfde uitdrukkingen die in de Profetie van Hem zijn gebruikt, hier gebezigd voor den Christus.

Op zichzelf ligt hierin dus reeds een bewijs, toch willen wij die belangrijke plaatsen nader inzien.

Beginnen we daartoe bij *Openb. 22 : 13*. Daar lezen wij eerst in vers 12: *Καὶ ἰδοὺ ἔρχομαι ταχύ*. Daaruit blijkt, dat hier sprake is van den *Middelaar*; nergens toch is in de Openb. sprake van eene parousie van den Vader, maar alleen van den Zoon.

Hetgeen volgt: *καὶ ὁ μισθός μου μετ' ἐμοῦ, ἀποδοῦναι ἑκάστῳ ὡς τὸ ἔργον αὐτοῦ ἔσται*, bevestigt dit, want al het oordeel is aan den Zoon overgegeven.

Nu zegt datzelfde subiect: *Ἐγὼ εἰμι τὸ Α καὶ τὸ Ω, ἀρχὴ καὶ τέλος, ὁ πρῶτος καὶ*

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

ὁ ἔσχατος. Hier komt het dus 't meest beslist uit, dat met *A καὶ Ω* bepaald is bedoeld de Christus.

In *Openb. 21:6* vinden wij deze uitspraak: *Ἐγὼ εἰμι τὸ A καὶ τὸ Ω, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος*. Dit wordt blijkens vers 5 gezegd door Hem die op den troon zit, en uit die uitdrukking met al wat er aan voorafgaat blijkt, dat Hij die op dien troon zit, ook weer is de Christus, en niet de Vader.

In *Openb. 1:8* lezen wij: *Ἐγὼ εἰμι τὸ A καὶ τὸ Ω... λέγει ὁ Κύριος*.

Op zichzelf is het hier niet uit te maken of dit van den Vader dan wel van den Zoon gezegd wordt; en wisten wij nu niet uit die twee voorafgaande plaatsen, dat de uitdrukking gebezigd wordt van den Christus, dan zou de beslissing hier moeilijk vallen. Nu echter pleit alles er voor, dat ook op deze plaats datzelfde subiect is bedoeld, er staat toch bij *ὁ Κύριος*, en dit is, zooals we weten, de staande uitdrukking die gebezigd wordt voor den Christus.

Daarop volgt dan de verschijning, niet van den Vader, maar van den Christus aan Johannes, en nadat die geteekend is, komt er dan weer, dat Johannes hoorde (vers 11): *Ἐγὼ εἰμι τὸ A καὶ τὸ Ω* etc.

Hoewel dus op zichzelf in vers 8 de zaak niet tot evidentie is te brengen, blijkt het uit vers 11 en uit de andere geciteerde plaatsen duidelijk, dat *A* en *Ω* is de naam van den Christus.

Maar, is dat zoo, dan vragen wij: Wat is daaronder nu te verstaan?

Dat leert ons het vervolg van vers 8: *ἀρχὴ καὶ τέλος, ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος, ὁ παντοκράτωρ*.

Maar hoe komt het nu, dat voor den Christus genomen wordt deze benaming van *A καὶ Ω*? Die twee letters zijn de eerste en de slotletter van het Grieksche alfabet.

Het alfabet is een stel van klinkers en medeklinkers, die samen uitmaken de elementen waaruit alle menschenlijke woorden bestaan. Bedenken wij nu, dat het subiect in den Christus den naam draagt van *ὁ λόγος*, het Woord, als de bron van alle menschenlijk woord, de fontein van alle woord, dan hebben wij dit, dat het subiect in den Christus zoo genoemd wordt als het volkomen inbegrip van alle bewustzijn, en wil die gedachte hier dus zeggen dat de Christus is het geheel van alle elementen waaruit alle menschenlijk betoog is opgebouwd.

A en *Ω* duidt dus

α op het totale alfabet, en geeft aan, dat in Christus is het ongebroken element waaruit alle gedachte komt, en

β ligt daarin, dat alleen *A* en *Ω* zijn opgenoemd, deze gedachte uitgedrukt, dat de uitgang van alle menschenlijk bewustzijn in den Christus is, en tevens de Christus weer is de finale, waarin dat bewustzijn besluit, om uit Hem

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

weer in de *A* op te komen; ook de oorsprong, de fontein van alle bewustzijn is dus in den Christus gegeven.

Daarin ligt dus tevens het ἀρχή en het τέλος, omdat ἀρχή is het begin, de fontein en τέλος het einddoel waar het in terugzinkt.

Het πρώτος en ἕσχατος drukt dit nog sterker uit. Πρώτος (door de forma masculina) duidt aan, dat eerst de Christus er is eer het denken begint, en ἕσχατος drukt uit dat, als alle gedachte is uitgeput, Hij er nog is.

Ditzelfde is ook uitgesproken in het ὢν, ἦν en ἐρχόμενος en het παντοκράτωρ.

Wanneer nu van een subiect gezegd wordt, dat de bron en het einddoel van alle bewustzijn in Hem is, dan spreekt het vanzelf, dat dit subiect een Goddelijk subiect is; want was er sprake van een creatuurlijk subiect, dan zou dit immers zelf ook eene bron en een begin moeten hebben.

C. Die gedachte, dat Hij is het einddoel waarop alles zich richt, het resultaat waarin alles moet uitvloeien, vinden wij ook *op andere wijze* in het Nieuwe Testament, daarin nl. dat eenvoudig gezegd wordt dat alle dingen zijn εἰς αὐτόν.

Daarvan lezen wij in Coloss. 1:16: "Ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα, εἴτε θρόνοι εἴτε κυριότητες εἴτε ἀρχαὶ εἴτε ἐξουσίαι. τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται. Dat begrip duidt dus aan het hoogste, het boven alles liggende, wat het einddoel van het creatuurlijk leven is; en dat creatuurlijk leven, niet beperkt tot het menschelijke, neen, genomen in gansch algemeenen zin; alles bestaat om zijnentwil, de reden van hun bestaan is eenig en alleen zijne verheerlijking.

Nu spreekt het vanzelf, dat een subiect, dat zoodanig is, een Goddelijk subiect moet zijn, omdat de idee van den levenden God door ons nooit anders kan gedacht worden dan zóó, dat alle dingen bestaan om Godswil en tot zijne verheerlijking.

Wanneer nu van het subiect in den Christus gezegd wordt, dat alles geschapen is met zijn einddoel in Hem, dan is het duidelijk, dat waar een stellen van Christus naast God leidt tot een tweegodendom, dat de Godsidee vernietigt, — zijn obiect in wezen identisch is met het Wezen Gods.

D. a. Ditzelfde geldt evenzoo van de uitdrukking, dat wij „in Christus moeten gelooven”.

In Joh. 14:1 lezen wij daaromtrent: Μὴ ταρασσέσθω ὑμῶν ἡ καρδία πιστεύετε εἰς τὸν Θεόν, καὶ εἰς ἐμὲ πιστεύετε.

Er staat hier niet ἐν ἐμοί, maar εἰς ἐμὲ, en er gaat vooraf: „Gijlieden gelooft in God”.

Er wordt dus gesproken van het geloof dat zich richt op God als zijn voorwerp, en geheel identiek daarmee volgt dan: „geloof ook in Mij”. Dat die

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

parallel bedoeld is, spreekt duidelijk uit hetgeen de Heere Jezus tot Philip-pus zeide (vers 9): „Wie Mij gezien heeft, die heeft den Vader gezien”.

Zoo ook in *Joh. 20 : 31* Ταῦτα δὲ γέγραπται, ἵνα πιστεύητε ὅτι ὁ Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ, καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ. De nadruk valt op het tweede gedeelte van het vers; uitdrukkelijk wordt er gesproken van den *υἱὸς τοῦ Θεοῦ* en van het eeuwige leven dat de geloovigen hebben in zijnen Naam.

Wordt nu gezegd dat ik, door aan iemand te hangen het leven heb in zijnen naam, dan is hier ook weer een Goddelijk subiect, omdat de levende *πίστις* alleen op God zelf mag en kan gericht zijn.

b. Op weer andere wijze vinden wij die gedachte in *Matth. 10 : 32* Πᾶς ὁὖν ὅστις ὁμολογήσῃ ἐν ἐμοὶ ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, ὁμολογήσω καὶ ἐγὼ ἐν αὐτῷ ἔμπροσθεν τοῦ πατρὸς μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς.

Het *belijden van den Heere* op deze wereld wordt gesteld als conditie van eeuwige zaligheid.

c. Nog anders zien wij hetzelfde in *Acta 4 : 12* in de zoo bekende woorden: „want er is ook onder den hemel geen andere naam, die onder de menschen gegeven is, door welken wij moeten zalig worden”.

Hier moet gewaarschuwd tegen misverstand. Men zegt wel eens: Deze uit-spraak zegt als zoodanig niets, want ook de Mohammedaan geeft voor dat hij zalig wordt in den naam van zijnen profeet. Dit is echter niet zoo; ner-gens in den Koran vindt men de uitdrukking dat men in Mohammeds naam kan zalig worden.

Een naam die gegeven is, beteekent het uitgesprokene en geopenbaarde onder de menschen dat het eeuwige Godsgeheim tot inhoud heeft.

Resumerende krijgen wij dus dit:

Die betrekking, waarin krachtens het beginsel van alle religie onze ziel tot God moet staan om het eeuwige leven te hebben, wordt overgebracht op den Christus, en geëischt als eene betrekking waarin onze ziel tot den Christus zal staan.

Onder de bewijzen, dat Christus is te aanbidden en te eeren, hechten wij aan de voorstelling, die hier gegeven werd, nog meer dan aan die plaatsen waar Christus met name God wordt genoemd; hier toch hebben wij met den wortel der religie te doen; en geeft men nu toe dat op religieus gebied de Christelijke religie het hoogst staat, dan zou zij die hoogste plaats niet kunnen innemen als het teederste punt werd verloochend, en die verloochening zou een feit zijn, als men het obiect waarop alles uitloopt in iemand anders zou zoeken dan in God.

Blijkt het nu dat dit obiect in den Christus ligt, dan blijft er niets anders

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

over dan dat men zich op het teerste punt der Christelijke religie ziet misleid of dat men erkent dat het subiect in den Christus een Goddelijk subiect is.

Nog één punt voegen wij hieraan toe, nl. dit:

E. Dat ook daarin de Goddelijkheid van het subiect in den Christus duidelijk uitkomt, dat Hij overal wordt voorgesteld als zijnde *υἱός de wereld en boven de wereld*.

Alle creatuurlijk subiect behoort tot de wereld, en kwam er met de wereld of na de schepping; een creatuur kan dus niet zijn voor of boven de wereld.

Intusschen is het duidelijk, dat in de Heilige Schrift telkens wordt gezegd, dat de Christus voor en boven de wereld heeft bestaan. Hijzelf spreekt het uit in de bekende woorden van *Joh. 17 : 5, 24*: *Δόξασόν με τῇ δόξῃ ἣ εἶχον πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι παρὰ σοί*, en in het *Ἑρμηνεύς με πρὸ καταβολῆς κόσμου*.

Bovendien weten wij ook, hoe de Christus, terwijl Hij op aarde rondwandelt, op hetzelfde oogenblik waarop Hij met de menschen spreekt zich als zijnde boven de wereld voorstelt.

Zie het in *Joh. 3 : 13*: *Καὶ οὐδείς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανὸν εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβὰς, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ*.

De Heere betuigt hier, dat Hij is neergekomen uit den hemel, en tegelijk dat Hij niet uit den hemel weg is, maar op datzelfde oogenblik nog is *ἐν τῷ οὐρανῷ*.

Bij een schepsel kan dit niet, en waar nu de Christus dit toch zoo beslist mogelijk van zichzelf uitspreekt, daar hebben we te doen met eene verklaring die alleen vallen kan in een Goddelijk subiect.

In *Joh. 16 : 28* vinden wij weer dat ueberweltliche. *Ἐξηλθὼν παρὰ τοῦ πατρὸς καὶ ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον· πάλιν ἀφίημι τὸν κόσμον καὶ πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα*.

Wij menschen kunnen nooit uit den *κόσμος* uitgaan, ook niet na onzen dood, omdat wij *κτίσματα* zijn en als zoodanig van den *κόσμος* een deel uitmaken.

De Christus echter verklaart, dat Hij, om zoo te zeggen, van buiten af in den *κόσμος* is ingekomen, en dat Hij weer terugkeert in dien vroegeren toestand. Duidelijk blijkt dus ook hier weer, dat wij te doen hebben met een Goddelijk subiect.

In *Joh. 6 : 65* verklaart de Christus *Οὐδείς δύναται ἐλθεῖν πρὸς με, ἐὰν μὴ ἡ δεδομένον αὐτῷ ἐκ τοῦ πατρὸς μου*.

Ook de band dus, die ons aan Christus bindt, komt niet uit ons, maar kan alleen tot ons komen van buiten dien *κόσμος*, van den Vader.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

IV. Nu rijst eene andere vraag, nl. deze:

Zoo het nu metterdaad niet te loochenen valt, dat in de Heilige Schrift het subiect in den Christus voorkomt als een Goddelijk subiect, *in welke relatie plaatst dan nu de Heilige Schrift dat Goddelijke subiect in den Christus tegenover het Goddelijk subiect in den Vader-en den Heiligen Geest?*

Die eerste vraag heeft de kerk behandeld in het dogma van de *generatio Filii aeterna*.

Dit is het leerstuk waarin de kerk tot uiting bracht, wat de Heilige Schrift dienaangaande leert.

A. Wat wordt er nu onder die eeuwige generatie verstaan?

1. Onder het begrip van „generatio aeterna” wordt verstaan, dat het subiect van den Zoon zijn oorsprong vindt in den Vader; niet begonnen is zijn oorsprong in den Vader te vinden op zeker *tijdstip*, maar dien vindt *van eeuwigheid tot eeuwigheid*, en op zulk eene wijze, dat het subiect in den Zoon nooit van eeuwigheid tot eeuwigheid van den Vader los wordt, maar door altoos voortgaande generatie van eeuwigheid tot eeuwigheid is uit Hem geboren wordende.

Bij menschen is er een tijdstip waarop het kind geboren wordt, dan komen er *twee* wezens tegenover elkander te staan, en de generatie is afgelopen, maar de uitdrukking „generatio aeterna” beduidt dat er wel generatie plaats heeft, maar dat die generatie nooit een terminus bereikt, en er *nooit* een wezen ontstaat *naast* den Vader.

Het spreekt vanzelf, dat we, wanneer we die formule „eeuwige generatie” bezigen, daarmede slechts eene stamelende poging doen om een diep verborgen mysterie uit het Goddelijk Wezen uit te spreken. De uitdrukking, zooals wij die bezigen, zal altoos ver beneden de waarheid en waardigheid der zaak blijven, maar wij hebben nu eenmaal dergelijke uitdrukkingen noodig, zal niet de zaak die wij bedoelen buiten ons bewustzijn omgaan; wij bedoelen dus niet de zaak met deze benaming ook maar eenigszins adaequaat uit te drukken.

Wanneer nu dit begrip van genereerder, wat het begrip van vader en moeder samen omvat, overgebracht op God den Heere, genomen zal worden niet als voortvloeiende uit eene acte in het verleden, maar sensu absoluto, zoodat in het genereeren *het wezen zelf* wordt uitgedrukt, dan vloeit daaruit voort, dat dit genereeren moet zijn eene altoos doorgaande daad, en dat karakter wordt uitgedrukt door het woord „*eeuwige*”.

Het beteekent niet eene generatie, die eeuwen geleden is, maar eene die begin noch einde heeft, zoodat het bij God nooit is: „Hij heeft ééns gegeneereerd”, maar: „Vader is Hij, omdat Hij *altijd* is genereerende”.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Bij ons komt het „vader worden” bij ons wezen bij: het wezen van menig-een bestaat, zonder dat hij ooit vader wordt; bij ons is het dus *accidenteel*, iets waarvan om zoo te zeggen de kiem bij ons ligt zonder dat uit die *potentia* de *actus* behoeft voort te komen.

De daad der generatie is echter van het Wezen Gods *onafscheidelijk*, Hij openbaart zijn Wezen in de daad des genereerens.

2. Eene eeuwige generatie, gedacht in den zin waarin bij ons uit de daad van genereering een zelfstandig wezen voortvloeit, zou er toe leiden, dat een eindeloos getal zonen uit God zou voortkomen. Ziet men echter het ongerijmde daarvan in, dan gevoelt men, dat het genereeren bij Hem nooit tot iets anders kan leiden dan tot de generatie van *één* Zoon.

Ditzelfde kan nog op andere manier worden voelbaar gemaakt.

3. *a.* Een vader bv. die twaalf kinderen heeft, ziet in elk kind een trek van zijn wezen, maar in geen van die kinderen heeft hij zichzelf overgestort, elk van die 12 bezit slechts een *deel* van hem. Nu is de generatie eene onvolkomene daad indien zij niet leidt tot het objectiveren van zichzelf, en daaruit volgt dus, dat de daad van generatie bij het Goddelijk Wezen niet anders denkbaar is dan zóó, dat in den Zoon het *geheele* Wezen van den Vader is overgestort.

Daaruit echter volgt nog iets, nl. dit:

b. Dat eeuwig doorgaan van de generatie mag ook niet zóó opgevat, alsof het volledige resultaat nooit zou bereikt worden. Ook onder menschen heeft de generatie soms een langen duur; eene vrouw is soms uren, ja dagen lang in arbeid voordat het kind geboren wordt, maar dat is gebrekkige generatie; zelfs bij de gezonde vrouw geschiedt de daad des baren in een oogenblik, en toch om der zonde wil gaat die daad met smarte gepaard. In God den Heere is geen beletsel; bij Hem is dus de daad van genereering *elk oogenblik volkomen*.

In deze drie punten wordt dus het begrip van eeuwige generatie gere-sumeerd:

1°. Tot den eigen aard van den Vader behoort het te genereeren; Hij is nooit *niet-genereerende*;

2°. dat genereeren moet altoos leiden tot het *werkelijk* voortbrengen van den Zoon; en

3°. in dien Zoon moet de Vader *geheel* zijn Wezen overstorten.

B. Vragen wij nu, of wij in de *Heilige Schrift* dit mysterie zoo geopenbaard vinden, dan wijzen wij er, voordat wij de Schriftuurplaatsen die hierop betrekking hebben gaan bespreken, eerst op, hoe er in de Heilige Schrift in den breede nadruk op gelegd wordt, *dat het absolute begrip van den Zoon alleen*

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

in *dén Christus* is. Hij heet steeds *ὁ υἱός, ὁ υἱός ὁ μονογενής, ὁ ἰδιος υἱός*, etc., telkens dus *de Zoon* in absoluten zin; en wanneer dat nu zoo is, dan volgt daaruit, dat in dat Zoon-zijn, zijn eigen bestaan ligt uitgedrukt, en het tot zijn *χαράτις* behoort Zoon te zijn.

Dit nu postuleert, dat Hij ook *reëel* gegenereerd is.

Niemand toch spreekt van een eigen kind of het moet in eigenlijken zin geboren zijn, en wanneer nu het subiect in den Christus in absoluten zin den naam van Zoon draagt, dien wij slechts relatief dragen als zijnde om zijnentwille tot kinderen Gods aangenomen, wanneer Hij dien *archetypisch* bezit terwijl wij hem *ectypisch* van Hem overnemen, dan moet ook in zijn Zoonschap het reëel gegenereerd-zijn opgesloten liggen.

Hierbij zij echter gewaarschuwd tegen eene misvatting.

Wanneer wij spreken van „geboorte”, denken wij aan iets stoffelijks; wij zijn dus geneigd om, wanneer wij over de generatie des Zoons spreken, te denken aan iets reëels dat we dan stoffelijk opvatten.

Dit is echter geheel onjuist. *Πνεῦμα ὁ Θεός*, nooit anders mag van den Vader en den Zoon gehandeld dan *πνευματικῶς*.

Reeds vroeger werd er op gewezen, hoe de intellectueele generatie parallel loopt met de vleeschelijke generatie, en nu zullen wij, bij herinnering hieraan, gevoelen hoe ad rem het is daarop acht te geven.

Spreekt men van de generatie des Zoons uit den Vader, dan begrijpt ieder, dat we in de *intellectueele* generatie een analogon bezitten dat ons nader brengt aan de realiteit van de bedoelde zaak dan de reële generatie uit den vader en de moeder; maar wij beweren daarmee natuurlijk niet, dat derhalve de generatie van den Zoon uit den Vader is eene intellectueele; wij zouden door dit te stellen op de lijn der Cartesiaansche filosofie komen, die al het geestelijk bestaande, zooals de engelen etc. slechts voor denksels houdt.

Neen, het intellectueele is de bewustzijnsvorm van het pneuma, en de generatie des Zoons heeft niet plaats uit het bewustzijn Gods, maar uit zijn geestelijk *Ik*.

Wij moeten daarom niet blijven staan bij de intellectueele generatie, maar moeten ook teruggaan tot de *creatie onzer eigen ziel*. Doen we dat, dan zien wij op tot den „Vader der geesten”, die onze ziel ons gaf, uit wien onze ziel geboren is. Daarin hebben wij dus eene *geestelijke* generatie, die met de reële generatie van vader en moeder niets dan den naam gemeen heeft.

Eerst waar wij de drieërlei generaties, de menschelijke, de intellectueele en de pneumatische, samennemen, kunnen wij eenigszins nader komen aan de voorstelling, hoe een pneumatisch „ik” uit een ander pneumatisch „ik” gegeneerd wordt.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Nu komen wij tot *Ps. 2 : 7*.

Daar wordt na het 6^e vers de Messias sprekende ingevoerd met het:

אַסְפְּרָה אֶל חָק יְהוָה אֶמְר אֱלִי בְנִי אֶתָּה אֲנִי הַיּוֹם יִלְדְתִּיךָ:

Deze plaats verdient eene nadere exegetische observatie.

Calvijn heeft deze woorden zóo geëxegetiseerd, dat de eeuwige generatie er *niet* in ligt, en ook in de commentaren van Keil en Delitzsch wordt de eeuwige generatie in deze woorden niet gezocht; vrij algemeen is tegenwoordig de verklaring van dezen tekst dan ook zóo dat men hierin daaromtrent niets vindt.

Anderzijds hebben de Roomsche, Gereformeerde en Luthersche theologen uit het tijdperk na de Reformatie bijna unaniem deze woorden opgevat als openbaring der eeuwige generatie.

Waar nu de zaak zoo staat, is het van belang deze quaestie dieper te onderzoeken.

Onze oude Gereformeerde theologen na *Calvijn* hebben metterdaad ten opzichte van deze plaats eene verkeerde methode op de Heilige Schrift toegepast. Men nam deze woorden op zichzelf, buiten verband met het voorafgaande en volgende en met de overige plaatsen der Heilige Schrift, waar dienaangaande gesproken wordt, en ging nu uit die op zich zelf staande woorden de eeuwige generatie opbouwen.

Dit deed *Calvijn* niet, en bij hem moet dan ook de betere methode geloofd, die hierin niet voorging; maar daarentegen heeft hij van de andere zijde den dieperen zin die erin ligt te weinig in het oog gevat. Hij zegt, dat hier David bedoeld is, dat deze woorden, evenals de geheele Psalm, van David gezegd zijn, en dat dus de uitdrukking בְּנִי אֶתָּה hetzelfde beteekent als *Ps. 89 : 28*: „Ik zal hem ten eerstgeboren zoon stellen, ten hoogste over de koningen der aarde”, terwijl dan ook הַיּוֹם יִלְדְתִּיךָ beteekent: „heden heb ik u aangesteld tot koning”.

Wat is nu de manier waarop men behoort te werk te gaan?

Eerst moet men beginnen met zulk een Psalm te nemen in het natuurlijk verband van zijnen tijd, van zijne omgeving en van den persoon die hem heeft gedicht.

Vraagt men nu of er eene bijzondere *tijdsopgave* is, dan verwijzen wij naar het begin van den Psalm, waar sprake is van de koningen der aarde die zich opmaken en zeggen: „Laat ons hunne banden verscheuren en hunne touwen van ons werpen”.

Daarop staat er dan, dat Hij, die in den hemel woont, lachen zal en zeggen: „Ik toch heb mijnen koning gezalfd over Sion, den berg mijner heiligheid”.

Als wij nu die woorden nemen, zooals een Israeliet in de dagen van David

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

of Salomo die moet hebben opgevat, dan moet bij Sion gedacht worden aan den berg Sion, en bij den koning die gezalfd is aan den koning uit het huis van David die toen regeerde, terwijl wij bij de koningen der aarde slechts denken kunnen aan de volkeren van Kanaän, die cijnsplichtig waren aan den koning van Israel, en onder wie een geest van verzet was gekomen om die afhankelijkheid te verbreken en Israels juk van zich te werpen.

Ongetwijfeld moet deze Psalm dan ook gedicht zijn in zulk een moment, hij is dus ontstaan nadat het aan een koning was gelukt die volken te onderwerpen, nadat er een opstand was geweest, die schrik had teweeggebracht in Jeruzalem.

Daaruit volgt echter niet, dat al de volgende woorden ook van dien koning moesten worden verstaan; neen, zoo te exegetiseeren zou ingaan tegen den geest der geheele psalmodie.

Wat de feiten betreft, heeft God in 2 *Sam.* 7 de verklaring: „Ik zal Hem tot een Vader zijn en Hij zal Mij tot een Zoon zijn”, gezegd van *Salomo*, zoodat het in zooverre van Calvijn verkeerd is, te zeggen dat die woorden op David betrekking hebben; aan den anderen kant echter weten wij ook, dat in *Salomo's* tijd geen opstand heeft plaats gehad; maar bovenal zijn de verdere uitdrukkingen in dezen Psalm van dien aard, dat zij geen zin hebben als men ze laat slaan op den koning, die zit op den troon te Jeruzalem.

Neem bijv. het „Kust den Zoon, opdat Hij niet toorne en gij op den weg vergaat, wanneer zijn toorn maar een weinig zoude ontbranden”, en ge gevoelt reeds dat daar niet van een gewonen koning kan gesproken zijn; het zou toch gansch hyperbolisch zijn, om dit te zeggen van een Israelitischen vorst, want de overwinning van David op zijne vijanden ging wel degelijk met moeite gepaard en geschiedde niet in een oogenblik.

Vergelijk hiermede *Psalm* 22. Daar wordt ons een lijden geteekend, dat alleen in Christus' lijden gerealiseerd is.

Die realiteit heeft de dichter zelf niet ondervonden, en toch schildert hij ons het kruislijden van den Christus in al zijne bijzonderheden.

Dit verschijnsel is hieruit te verklaren, dat de lyrische dichter hierin zijn lyrisch genie toont, dat zijn eigen persoonlijke smart de aanleiding is om zich te verdiepen in de algemeene smart gelijk die in idealen zin op 't hoogst gedragen wordt. Onder de inspiratie van den Heiligen Geest is nu dit verzinken in het algemeene lijden, die eigenaardige karaktertrek der lyrische poëzie, hierop gericht, dat de lijder in het Oude Testament van uit zijn eigen lijden opklimt tot het ideale lijden van den Christus.

Geldt dit nu van het lijden, dan geldt het ook van de andere aandoeningen des harten: vreugde en bezieling, waarin de dichter wordt opgeheven.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Zoo nu is hier in Psalm 2 een lyrisch verzinken in het triumpfgevoel van Israels koning, om daaruit op te klimmen tot het ideale triumpfgevoel, dat eerst gerealiseerd zal worden in den Christus.

Wij zien dit aanstonds duidelijk aan de laatste uitdrukking van dezen Psalm: „Welgelukzalig zijn allen die op Hem betrouwen”; hier spreekt de dichter niet meer van zichzelf, maar van een ander, en dien andere stelt hij voor als dengene, op wien te vertrouwen is, om zalig in God te zijn, iets wat David nooit van zichzelf kon verklaren.

Gaan wij na de verschillende plaatsen in het *Nieuwe Testament*, waar de woorden uit Psalm 2: 7 en 9 zijn aangehaald, nl. *Acta* 13: 33; *Hebr.* 1: 5; 5: 5; *Apocal.* 2: 27 en 19: 13; — dan zien wij, dat ook daar gesproken wordt van den *Christus*, en niet van David, met de eigen woorden die Psalm 2 ons geeft.

Bovendien zien we ook, dat in het 7^e vers van Psalm 2 een ander subiect optreedt, dat spreekt: „Ik zal van het besluit verhalen”, en dat dit subiect niet kan zijn de zanger zelf, blijkt overtuigend uit vers 8: „Eisch van Mij, en Ik zal de heidenen geven tot uw erfdeel, en de einden der aarde tot uwe bezitting”.

Nooit is er sprake van geweest dat een koning van Israel de einden der aarde tot zijne bezitting zou hebben; de uiterste grens van Israels gebied is de helft van de woestijn, die tusschen den stam van Gad en Mesopotamië inlag, verder heeft zich het rijk nooit uitgestrekt. Ook de uitdrukking: „Eisch van Mij”, is eene uitdrukking die noch op David noch op Salomo past. Nooit heeft iemand iets van God te eischen; een eisch kan alleen intreden daar waar grond voor dien eisch bestaat, en die grond zou alleen bestaan bij den Messias omdat Hij zich vrijwillig vernederen zou tot den dood des kruises en deswege een naam zou verwerven die boven allen naam is. Voor een koning van Israel echter zou het instellen van een eisch, dat geheel de wereld zijne bezitting zijn zou, ongerijmd geweest zijn.

Vers 7 zegt: „Ik zal van het besluit verhalen”; en wie kan dat doen, wie kent het besluit Gods? Van den Messias genomen verstaan deze woorden zich vanzelf uit de *Constitutio Mediatoris*, maar van David of Salomo gebezigd zijn zij zoo hyperbolisch, dat zij strijden zouden met het verband der Heilige Schrift; zij zouden dan in tegenspraak zijn met 2 Samuel 7. Daar toch is in die belofte niet gezegd: „Gij, David, zult Mij een zoon zijn”, maar: „Uw zoon zal Mij een huis bouwen”.

Hier in Psalm 2 zou dus het 7^e vers niet passen op de lippen van David, maar evenmin zou het door Salomo gezegd kunnen zijn, want niet hij, maar *David* verhaalde reeds het besluit Gods aangaande de tempelbouw.

Komen wij dus van die zijde met den Psalm volstrekt niet uit, daar blijkt

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

dat de gedachtengang uitnemend loopt als wij zien het opklimmen van den zanger uit zijn persoonlijk triumpfgevoel in het ideale triumpfgevoel van den *Messias*.

Er was eene heerschappij in Sion, de vorsten zwoeren saam tegen die heerschappij; maar waarom zegt de zanger nu, dat *God* die vijanden belachen zou? Hierom, omdat voor hem het vaste triumpfgevoel daarin lag, dat hij er zich van bewust was, daar te regeeren over Israel als voorbereiding en afschaduwing van het geestelijk koninkrijk Gods, en daarom was, hij gevoelde het, zijn triumpf over die opstandelingen eene flauwe schaduw van Christus' zegepraal.

Het zou immers geen vorm gehad hebben, God lachend te doen optreden, zoo de zaak slechts stond tusschen de koningen van Jeruzalem en Moab, maar wel is die lach gepast, als de gedachte er in ligt: In dien lach Gods ligt de triompf over al de vijanden, die Jeruzalem zoeken ten onder te brengen om zijn heilsplan te verijdelen.

Zoo heeft het dus ook beteekenis, als de Zone Gods sprekende wordt ingevoerd en zegt: „Ik zal van het besluit verhalen”, van het besluit zijner constitutio als Middelaar, dat Hij kent en aanvoert. Nu verstaat men ook het verdere: „Eisch van Mij”. Nu heeft het zin, met het oog op het laatste oordeel: „Gij zult hen verpletteren met eenen ijzeren scepter, Gij zult hen in stukken slaan als een pottenbakkersvat”; nu krijgt ook de oproeping tot alle koningen een goeden zin: „Nu dan, gij koningen! handelt verstandiglijk, laat u tuchtigen, gij rechters der aarde”, enz.

Verstaan wij nu zóó Psalm 2, dan komen wij ook niet in strijd met Calvijn dan in zooverre, dat hij den Psalm alleen typisch op den Christus laat slaan, terwijl wij beweren, dat David lyrisch uit zijn eigen nood opklimt, op den *Messias* overslaat, en het volgende alleen van den *Messias* meldt.

Nu komen wij tot het 7^e vers terug.

De woorden van dit vers worden aangehaald in *Acta 13 : 33* (zie van af vers 30): *Τίς μὲν εἶ σὺ, ἐγὼ σήμερον γεγένηκα σε.*

Vragen wij, hoe die woorden hier worden toegepast, dan zien wij dat deze plaats hier door den Apostel rechtstreeks wordt toegepast op den Christus, en verklaard van zijne opstanding.

In *Hebr. 1* is sprake van de vergelijking in waardigheid tusschen de engelen en den *Messias*, en om die hoogere waardigheid van den Christus te doen gevoelen, vraagt de Apostel in vers 5: *Τίτι γὰρ εἶπεν ποτε τῶν ἀγγέλων Τίς μὲν εἶ σὺ, ἐγὼ σήμερον γεγένηκα σε;* terwijl wij in *Hebr. 5 : 5* lezen, dat Christus zichzelf niet heeft verheerlijkt om Hoogepriester te worden, maar Hij die gezegd had: *Τίς μὲν εἶ σὺ, ἐγὼ σήμερον γεγένηκα σε.*

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Hier zien we dus gesproken worden van de *constitutio Mediatoris*, van den Mediator als Hoogepriester, niet naar de ordening van Aäron, maar naar die van Melchizedek, tot welke heerlijkheid Hij door den Vader geroepen is.

In verband hiermede moet ook verstaan worden wat we lezen in *Rom. 1:4*, waar de Apostel van den Christus spreekt als van Hem, die „krachtiglijk bewezen is de Zone Gods te zijn, naar den Geest der heiligmaking, uit de opstanding der dooden”.

Gaan we nu af op die verklaringen van het Nieuwe Testament, dan krijgen wij als exegese van Psalm 2:7 dit: „Ik zal van het besluit verhalen, de Heere heeft tot Mij gezegd: Gij zijt mijn Zoon, heden heb Ik U *tot Middelaar gesteld*”.

Nu komt echter de vraag op: Hoe is dit in overeenstemming te brengen met יְלִדְתִּי?

יְלִד is het woord, dat in het Hebreeuwsch gemeenlijk gebezigd wordt van de vrouw die baart; van den man wordt dan gebruikt de Hiphil הוֹלִיד: hij is de causa van het baren der vrouw.

Dat woord „baren” is in 't Hebreeuwsch ook overdrachtelijk gebruikt, en wel van „het licht doen aanschouwen”, voortbrengen in 't algemeen. Zoo wordt bijv. bij Job gezegd, dat de wolken den rijm en den regen baren, en in Spr. 27 lezen wij: „Beroem u niet over den dag van morgen, want gij weet niet wat de dag zal baren”, ook daar staat יְלִד; terwijl zelfs door den Heere dezelfde uitdrukking gebezigd wordt ten opzichte van zijn volk, want wij lezen in Deut. 32:18: „Den Rotssteen, die u gegenereerd heeft, hebt gij vergeten, en gij hebt in vergetenis gesteld den God, die u gebaard heeft.

Nu is het duidelijk, dat op die laatste plaats de uitdrukkingen „baren” en „genereren” aanduiden: het doen uitkomen van het volk als volk.

In dien zin kan men het ook in Psalm 2 verstaan: „Ik heb U als Messias doen uitkomen”, zoodat het dan op de epiphanie slaat en niet op de eeuwige generatie. Dit komt overeen met Acta 13:33 en Hebr. 5:5; het is in de *opstanding* van Christus, dat openbaar werd aan de wereld, dat Hij niet was een mensch, maar Gods Zoon; de opwekking uit de dooden vindiceerde Hem als zoodanig.

Nu blijft alleen nog de moeilijkheid van het „heden” bestaan.

Stond dat er niet bij, en was hier een imperfectum, dan zou de exegese hiermee zijn afgelopen, maar יְלִדְתִּי is nu eenmaal perfectum, we komen daarmee dus niet verder.

Dat הָיָה is metterdaad een onoverkomelijk bezwaar om de gegevene exe-

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

gese als voldoende te beschouwen, immers neemt men het in den zin van „op het moment waarop Ik mijn raadsbesluit genomen heb, heb Ik U als Middelaar aangesteld”, dan zou het raadsbesluit Gods niet eeuwig zijn, en daar er in het eeuwig raadsbesluit geen tijd is, laat het zich derhalve zoo niet verklaren. Ziet יְלֹדָתִי alleen op de opstanding en de hemelvaart, dan gaat הָיִים in 't geheel niet op, de uitbrenging zou dan gekomen zijn na zijne hemelvaart.

Wanneer wij dat nu mogen vaststellen, dan blijft er slechts éene explicatie over, om deze woorden met den zin in overeenstemming te brengen, nl. deze: Dat men wel het יְלֹדָתִי opvatte als in zich besluitende het uitbrengen van de eere aan den Zoon, maar met zijn grond in de eeuwige generatie, zoodat we deze woorden niet uitsluitend verstaan van de eeuwige generatie noch ook uitsluitend van het uitbrengen van den Middelaar in zijne heerlijkheid, maar van dat uitbrengen *op grond van en krachtens zijne eeuwige generatie*.

Dat gevoelen wordt ondersteund door hetgeen nu volgt:

יָלַד mag men zeker in overdrachtelijken zin gebruiken, echter niet als er sprake is van „Zoon”. Spreek ik daarvan, en zeg ik daarbij יָלַד, dan moet dat op het Zoonschap terugslaan; daarom gaat het niet aan het woord בְּנִי los van יָלַד te nemen, en hierin worden wij tmeer bevestigd doordat in Romeinen en Hebreëen juist op dat Zoonschap de nadruk valt.

Wat beteekent dan nu הָיִים?

In Joh. 8 : 58 zegt de Christus tot de Joden: *πρὶν Ἀβραάμ γενέσθαι ἐγὼ εἰμὶ*. Daar gebruikt de Heere een tegenwoordigen tijd, we hebben dus een zin die, zooals de woorden daar staan, in elke taal eene onregelmatigheid vormt. Er is geen twijfel aan of die woorden echt zijn, er is geen enkele variant op bekend; wat beteekent dus een tegenwoordige tijd, volgende op *πρὶν*? Het duidt aan eene sfeer, waarin geen verschil tusschen verleden, heden en toekomst bestaat. Bij ons menschen valt alles in die 3 uiteen, bij 't Goddelijke valt dat alles weg.

Nu kan ik, om het eeuwige in menschelijken taal uit te drukken, bezigen de woorden *ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος* of ook kan ik het *praesens* gebruiken.

Dit ligt ook in den naam יְהוָה, Ik zal zijn die Ik zijn zal, die ook het eeuwige bestaan Gods uitdrukt.

הָיִים nu ligt op éene lijn met het eeuwige, het is ook de uitdrukking van het tegenwoordige, in dien zin, dat het beteekent het eeuwige, wat altoos doorgaat.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Omdat Hij van den Vader het woord ontvangt **היום ילדיה**, kan Hij zeggen: *ἔγω εἰμί*, zonder verleden en zonder toekomst.

Zoo verstaan wij het verband tusschen het „Heden heb Ik U gegencreeerd” en „Gij zijt mijn Zoon”; Hij alleen kon Middelaar zijn, en daarom is Hij uitgebracht in heerlijkheid.

In *Micha 5 : 1* lezen wij van een Koning, die heerschen zal in Israel, en van dien Koning wordt gezegd: **מוֹצְאָתִי מִקְדָּם מִיָּמֵי עוֹלָם**. Daar is een uitgang, die niet aan een bepaalden tijd verbonden is, maar een eeuwig karakter draagt; daarom wordt die genoemd: „van ouds, van de dagen der eeuwigheid”, en wordt er van Hem gezegd dat Hij heeft *meerdere* uitgangen, er staat **מוֹצְאוֹת**.

Ook dit strookt weer geheel met de opvatting van Psalm 2 : 7. In de geboorte is maar één uitgang, maar de Zone Gods heeft ook als Middelaar een uitgang in de Constitutio Mediatoris; en nu wordt er gezegd dat die beide uitgangen eeuwig zijn, hetgeen niet gezegd kan worden van een aardsch koning, wiens vader en moeder bekend zijn, maar alleen kan gelden van den Messias, die de eeuwige uitgangen heeft, zoowel wat betreft zijne eeuwige geboorte uit God als zijne eeuwige aanstelling als Middelaar.

De *conclusie*, waartoe ons onderzoek naar Psalm 2 : 7 leidde en evenzoo de uitlegging van Micha 5 : 1, is dus deze, dat uit die twee Schriftuurplaatsen op zichzelf de eeuwige generatie van den Zoon niet is vast te stellen, maar dat, waar van elders die generatie vaststaat, de diepere ondergrond van die beide Schriftuurplaatsen metterdaad die eeuwige generatie aangeeft en stelt. Het leerstuk zelf der eeuwige generatie rust op den naam van *Zone Gods*, in dien praegnanten zin waarin dit als *ἰδιος υἱός, μονογενὴς υἱός, ὁ υἱός* etc. telkens wordt uitgedrukt in de Heilige Schrift.

Daar nu de *υἱός* parallel loopt met den *πατήρ*, en de *πατήρ* evenzeer in dien praegnanten zin in de Heilige Schrift staat, ontstaat er eene relatie van Vader en Zoon, eene relatie die niet overdrachtelijk is naar den naam van vader en zoon onder de menschen, maar die in God *archetypisch* is, en volle realiteit moet bezitten.

Die realiteit is ondenkbaar, tenzij er is generatie, en waar nu de generatie, die afloopt, leidt tot het ontstaan van twee wezens, en de Christus daarentegen betuigt: „Ik en de Vader zijn een”, is de generatie uit den Vader van den Zoon, bij het niet ontstaan van twee wezens maar het blijven van één Wezen, niet anders te explicieeren dan door den term „*eeuwige generatie*”.

De grond voor dit leerstuk in de Heilige Schrift is volkomen concludent; men doet dus verkeerd, als men zijne kracht zoekt in plaatsen als Psalm

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek.)

2 : 7 en Micha 5 : 1 die, alhoewel er mee in verband staande, nooit genoegzaam zijn om dit leerstuk vast te stellen.

Die methode was goed in de dagen, toen men met loca probantia de leerstukken zocht uit te wijzen, maar is niet meer houdbaar, nu wij zijn teruggekomen tot de ware methode om uit het verband der Heilige Schrift de waarheid op te maken.

Nemen wij bij elkaar uitspraken als deze: „Want gelijk de Vader het leven heeft in zichzelf, alzoo heeft Hij ook den Zoon gegeven het leven te hebben in zichzelf”; — „in Hem woont de volheid der Godheid lichamelijk”; — dat Hij is God en ook „bij God”, één met den Vader en nochtans van Hem onderscheiden, met Hem in relatie staande; — dan is daarmee voor het leerstuk der eeuwige generatie het voldoende bewijs geleverd.

C. Voordat wij hiervan afstappen, moeten wij nog wijzen op den grooten ernst en de geestelijke beteekenis, die in dit leerstuk der eeuwige generatie gelegen zijn, hoewel wij niet in den breede nu reeds daarover kunnen handelen, omdat wij straks, bij de bespreking van het „Filioque”, dieper daarop zullen ingaan. De beteekenis van die eeuwige generatie des Zoons uit den Vader ligt hierin, dat het *verlossingswerk* nooit los is van het *scheppingswerk*.

Er bestaat bij alle Methodistische richtingen de neiging om het Christendom niet theologisch maar *soteriologisch* op te vatten, en in de Christelijke religie en het Evangelie uitsluitend te zoeken een middel tot verlossing van zondaren.

Men verkreeg daardoor eene sfeer van genade, eene sfeer van heilswerkingen; en die sfeer van genade wordt geheel vervuld door den naam van den Christus, daar is het dan eigenlijk om te doen, men neemt dan die sfeer van Christus' heilswerk geïsoleerd van het gewone natuurlijke leven, geïsoleerd van het werk der schepping en der voorzienigheid. Men erkent wel, dat er ook natuurlijk leven is, men erkent wel het werk der schepping en der voorzienigheid, maar die twee komen als geïsoleerde sferen naast elkander te staan, hoogstens schuiven zij in elkaar.

Nu oordeelt men, dat dit natuurlijke leven, ons met alle menschen gemeen, vanzelf kan blijven rusten; de Methodistische prediker zal dan ook schier nimmer dat terrein van het werk Gods behandelen, en sluit zich geheel op in de sfeer van den Zoon, in het genadeleven, daarover handelt men uitsluitend en zoo krijgt men de voorstelling alsof die twee sferen niets met elkander van doen hebben.

Het scherpst komt die ongerijmdheid uit in de *opvoeding der kinderen*. Op deze lijn is de gewone opvoeding van geene andere beteekenis dan om eene betrekking in de maatschappij te krijgen, en het doel der Christelijke school

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

is dan, om de kinderen tot Jezus te brengen: vandaar draagt de school bij hen een missionair karakter.

Die grondfout nu van het Methodistisch-Soteriologisch leven, komt daaruit voort, dat men de eeuwige generatie verwaarloost, dat men wel den Vader aanbidt en den Zoon aanroept, maar dat men het *verband* tusschen Vader en Zoon verwaarloost, dat men het leven der wedergeboorte beschouwt als eene nieuwe schepping en niet als eene herschepping van wat in de schepping gegeven was, en dat zoo het verband tusschen wat God in de schepping werkte en in de herschepping herstelde geheel uit het oog wordt verloren; — alles richt zich dan op het éene punt van de bekeering, en wat daarachter ligt doet er niet toe.

Die grondfout is ten allen tijde door de Christelijke kerk bestreden in het leerstuk der Drieëenheid, vandaar ook dat de Methodisten zich daarom weinig bekommeren; men zal in die kringen wel opstuiven als men tornt aan de verzoening door Christus of aan zijne Godheid, maar het leerstuk der Triniteit liet men los, voornamelijk bij de Wesleyanen.

Die grondfout is alleen daardoor opgekomen, dat men de groote waarheid vergat, dat de Zoon niets van zichzelf kan doen, tenzij Hij den Vader dat zie doen; dat de Zoon niets spreekt dan datgene wat Hij van den Vader heeft gehoord; dat de Vader Hem de werken toont en Hij ze doet; dat Hij, al wat Hij heeft, uit den Vader heeft, en dat Hij het daardoor alleen als het zijne bezit.

Wanneer men die belijdenis vastgrijpt, en ziet wat daarin ligt, dan ziet men dat dit niets anders is dan de eeuwige generatie uit den Vader, dat er niets in Hem is dan wat in den Vader is en uit den Vader in Hem kwam.

Daaruit volgt dan vanzelf, dat in den Christus, in het verlossingswerk of het werk der wedergeboorte, niets wezen kan wat niet komt uit den Vader, en wie dan God den Vader belijdt als Auctor der schepping, die komt tot de conclusie, dat dit verlossingswerk in rechtstreeksch verband staat met de voorzienigheid.

Men erkent dit onder de Methodisten wel theoretisch, maar dit is niet genoeg; het is de vraag of men dat verband tusschen het scheppingswerk van den Vader en het verlossingswerk van den Zoon in het oog houdt, of men op het werk van den Christus ingaande, gevoelt dat men werken moet met de krachten in de schepping gegeven

Daarmee hangt samen het verband tusschen *theologie* en *wetenschap*, de geheele *opvoeding*, het werk der *Zending*, de vraag of men bij dat alles aansluiten zal aan het bestaande of iets geheel nieuws opbouwen. Op alle gebied gaat dit verder door, op het gebied der *kunst*, van het *sociale leren* enz., — alles

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

komt er op aan of men, als Christen optredende, het verband in het oog houdt.

Zoo gaat dit leerstuk overal in de practijk door, ook in de practijk van ons eigen zieleleven. Wie denkt: ik heb mijn tijdelijk leven en dan nog mijn geestelijk leven erbij, wie begint te rekenen van zijne bekeering af, en niet rekent met den tijd die daaraan voorafging, verbreekt de eenheid en schept eene duïteit, en zoo is dan door het miskennen van dat leerstuk der eeuwige generatie eene giftige strooming gekomen over het geheele menschelijke leven, die het Christelijk leven in een valsch spoor heeft geleid.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

C. Over den *Derden Persoon* der Heilige Drieëenheid.

I. A. De *Persoon des Heiligen Geestes*.

Bij het bespreken van den Derden Persoon in het Goddelijk Wezen staat men altoos voor enkele groote *moelijkheden*.

1. Spreken we toch van den *Vader*, dan is elk hoorder persoonlijk met den Vader in gebedsgemeenschap getreden, ieder ziet in Hem een persoonlijk Wezen. Hetzelfde geldt van den *Zoon*, Hij trad eenmaal als Persoon op; ook daarbij doet zich dus geen moeilijkheid op.

Maar komt men nu toe aan den *Heiligen Geest*, dan moet erkend dat het voor ons zóo moeilijk is om als van persoon tot Persoon met den Heiligen Geest in gemeenschap te treden, dat velen eerst op later leeftijd met Hem in gemeenschap kwamen.

2. Bij het spreken over den *Vader* is het woord, de naam van Vader zelf geschikt om een persoonlijk begrip ons voor de aandacht te roepen.

Ook de naam van *Zoon* leidt tot hetzelfde effect, en roept ons een Persoon voor den geest. Maar tot den *Heiligen Geest* gekomen, hebben wij een naam, die geen persoonlijk begrip voor ons oproept; het woord „geest” is een zóo hybridische naam, zoo gedurig varicerend, dat die telkens in eene andere beteekenis voor onze aandacht komt.

Men zal bijv. zeggen, dat iemand „den geest geeft”, eene courante uitdrukking, die niet beduidt, dat hij zijn persoon geeft, maar dat hij zijn levensadem geeft.

Men spreekt van „den geest des tijds”, en zal daarmee niet bedoelen een persoon of ik, maar een zekere stemming der gemoederen of eene richting van het denken.

Men zal spreken van „geest en stof”, en zal met die tegenstelling niet bedoelen de tegenstelling tusschen het persoonlijke en onpersoonlijke, maar tusschen het materiële en ideële.

Ook gebruikt men wel het woord „geest” persoonlijk, maar dan toch steeds exceptioneel. Bekend zijn bijv. uitdrukkingen als: „hoe grooter geest, hoe grooter beest” en: „een vlugge geest”, „een heldere geest” etc., daarmee wordt dan op een persoon gedoeld.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Dit feit, dat „geest” en sterker nog *πνεῦμα*, ja het sterkst *רוח* in den regel *onpersoonlijk* gebruikt zijn, maakt het nog moeilijker om aan een persoonlijk gebruik te hechten.

Door de woorden *πνεῦμα* en *רוח* toch wordt ook de *wind* uitgedrukt; daar heeft men dus een dooreenmengen van begrippen die het saisisseeren van een persoon onmogelijk maken.

3. Eene derde moeilijkheid hangt ook met dien naam samen. De *Vader* heeft ons gegeven eene Openbaring van zijn werk in de schepping, die zien wij voor ons in de natuur: de onzienlijke dingen Gods zijn kennelijk uit de zienlijke dingen, eene realiteit dus die gegrepen kan worden. Evenzoo, als er sprake is van den *Zoon*, dan hebben wij het grijpbare voor ons, want de Christus is gezien in het vleesch.

Komen wij echter op het werk van den *Heiligen Geest*, den ontglipt ons op eenmaal al dat grijpbare, er is niets meer te tasten.

4. Eindelijk: wanneer wij de drie oeconomieën nemen, die der *schepping*, die der *verlossing* en de geestelijke oeconomie van den *Heiligen Geest*, dan is

a. de *eerste* tot volledige openbaring gekomen, deels in het Paradijs deels in wat wij om ons heen zien;

b. de *tweede* gebracht tot het „volbracht” op Golgotha; terwijl

c. de geestelijke oeconomie van den *Heiligen Geest* nog in de eerstelingen is, daarvan is de oogst nog niet gezien.

Al die oorzaken nu maken, dat de Vader en de Zoon een naam hebben, maar de Heilige Geest is *N. N.*, want *πνεῦμα ἅγιον* is geen concrete naam.

Evenmin als in het Paradijs de Zoon met name geopenbaard was, evenmin is de Heilige Geest nu met name geopenbaard; de eenige naam waarmee Hij te noemen is, zou zijn „*de Trooster*”, de *Παράκλητος*, dit is dan ook de eenige concrete naam in de Heilige Schrift.

Wij zeggen niet, dat het nu eene fout was dat men dien naam niet nam, want wij hebben ons te houden aan de formule „Vader, Zoon en Heilige Geest”, het komt bij de belijdenis der Triniteit niet op de werkingen, maar op het *wezen* aan, en dan past alleen de naam „Heilige Geest”; men zal echter begrijpen hoe natuurlijk het is, dat het verstaan van den Heiligen Geest als Persoon voor de kerk altijd zoo moeilijk was en nog is voor ons persoonlijk leven.

Wend u in het gebed tot den Heiligen Geest, en ge gevoelt het, hoe vreemd die relatie voor het zieleleven is, hoe moeilijk het is met den Heiligen Geest als Persoon gemeenschap te oefenen, en toch de belijdenis van den Vader, den Zoon en den Heiligen Geest eischt terdege het gebed tot den Derden Persoon.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

De gemeente heeft dat gebed meest in het *lied* opgezonden. Bekend is het „Veni Creator Spiritus” der oude kerk, en daaruit blijkt dat daar waar men samen den Heiligen Geest aanroept, het bidden gemakkelijker valt dan wanneer de eigen ziel Hem smeekt.

De aanroeping van den Heiligen Geest als God en de belijdenis van Hem als God is in de helft van deze eeuw als met tooverslag voor velen klaar en duidelijk geworden, en dat wel langs dezen weg.

Men redeneerde zoo: de Drieëenheid is een verzinsel, maar de Heilige Geest is een Persoon. Hoe kwam men daartoe?

Die zaak is eenvoudig; men beriep zich op *Joh. 4 : 24* „God is een geest, en die Hem aanbidden, moeten Hem aanbidden in geest en waarheid”.

Zie, zoo redeneerde men: God is een geest, God is heilig, dus de Heilige Geest is een Persoon, want Hij is God.

Op die wijze heeft menig prediker de gemeente om den tuin geleid, doordat het den schijn gaf alsof hij aan de belijdenis van den Heiligen Geest vasthield.

Men vordert echter zoodoende niet, want de Heere Jezus zegt niet: God is τὸ πνεῦμα maar πνεῦμα; zonder het lidwoord τό is het dus een *genusbegrip*; zeg ik: „God is geest”, dan kan ik ook zeggen: „de engel is geest, de mensch is geest, Christus is geest” (1 Cor. 3 : 17); dit stelt dan alleen het genus πνεῦμα tegenover het genus „stof”. Zoo kan men ook zeggen: „God is een onzienlijk iets”, maar daarom is Hij nog niet het eenige onzienlijke.

Door dit niet rekenen met het artikel en het voorbijzien van het genusbegrip in deze woorden, misleidde men dus zichzelf en de gemeente.

Wanneer wij opslaan *Joh. 7 : 39*, dan lezen we daar deze raadselachtige woorden: Οὐπω γὰρ ἦν πνεῦμα ἅγιον, ὅτι ὁ Ἰησοῦς οὐδέπω ἐδόξεσθαι.

Wat beteekenen deze woorden? Ze kunnen niet beteekenen, dat de Heilige Geest nog niet bestond, dat behoeft geen betoog. Waar in al de gesprekken van Jezus gedurig van den Heiligen Geest gesproken wordt, waar Hij door den Heiligen Geest geleid wordt in de woestijn, waar gezegd wordt dat de Heilige Geest op Hem neerkwam in de gedaante van eene duif etc., daar valt alle denkbeeld, dat Hij niet bestaan zou, weg.

Evenmin wil het zeggen, dat er nog geen werkingen van den Heiligen Geest uitgingen, wij vinden die toch reeds door het geheele Oude Testament heen.

Toen Zacharias in den tempel stond en hem de geboorte van Johannes werd aangekondigd, had gezegd kunnen worden: οὐπω ἦν ὁ Χριστός, de Christus was er nog niet, omdat Maria nog niet ontvangen had; dit zou dan niet beteekend hebben, dat Hij niet bestond of dat er geene werking van Hem uitging, maar alleen dat het oogenblik nog niet gekomen was waarop de Zone Gods persoonlijk hier in het vleesch optrad.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Lezen wij nu hier van den Heiligen Geest: *οὐπω ἦν*, dan kan het evenwel niets anders beteekenen dan dit: het oogenblik was nog niet gekomen, waarop God de Heilige Geest *persoonlijk* inwonen zou in de *ἐκκλησία*; de *neerdaling* van den Heiligen Geest had nog niet plaats gehad. Er is een neerdalen van den Zoon en van den Heiligen Geest, en het verschil tusschen het Oude en het Nieuwe Testament bestaat daarin, dat onder het Oude Testament de Heilige Geest wel werkte, maar nog niet persoonlijk inleefde en woonde in de *ἐκκλησία*.

Dat persoonlijk inwonen wachtte daarop, dat Christus verheerlijkt zou worden, daarom spreekt Hij het ook met nadruk uit: „Indien Ik niet wegga, zoo kan de Trooster tot u niet komen”.

We hebben wel op te letten, dat heel de Pinkstergeschiedenis verzwakt wordt door ieder die er niets in ziet dan dat er slechts eene gave des Heiligen Geestes in die menschen werkte of dat toen hunne bekeering plaats greep. Die voorstelling vernietigt het feit, daarom, dat de bekeering van menschen van het Paradijs af plaats had. Ziet men nu in het Pinksterfeest niets dan eene gelijksoortige werking op de harten der discipelen, dan is er slechts herhaling en gebeurde er niets bijzonders.

De zaak is echter deze, dat er tweeërlei *κατάβασις* uit den hemel plaatshad:

- a. de *κατάβασις* van den Zoon, toen Hij de menschelijke natuur aannam, en
- b. eene *κατάβασις*, een persoonlijk neerdalen van den Heiligen Geest op het Pinksterfeest.

Tusschen die twee is dan alleen dit verschil, dat de *κατάβασις* van den Zoon plaats had in de *menschelijke natuur* en de *κατάβασις* des Geestes in het *menschelijk geslacht*.

Christus heeft zich de menschelijke natuur geschapen om zich te openbaren op de aarde, en de Heilige Geest heeft de bestaande menschheid gekozen om daarin neer te dalen, en woont als zoodanig nog op de aarde. Bij den Heiligen Geest is alleen *κατάβασις*, geene *ἀνάβασις*, en de *ἀνάβασις* van den Zoon is het middel, waardoor de *κατάβασις* van den Heiligen Geest mogelijk is geworden.

Door zwakke en ongeloovige prediking is thans, helaas! de rijke beteekenis van het Pinksterfeest uit de gemeente weggegaan; men begrijpt niet meer, wat het is dat de Heilige Geest in de gemeente woont en, naar Christus, belofte, eeuwig bij haar blijven zal.

Wat zien wij nu dienaangaande in het *Oude Testament*?

Daar vinden wij die bekende uitspraak van *Jesaja* (Cap. 63: 11) waarbij wij reeds vroeger uitvoerig stilstonden. „Waar is Hij die zijnen Heiligen Geest in het midden van hen stelde?”

Men zal zich herinneren hoe we er indertijd op hebben gewezen, dat daar

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

de tegenstelling bestaat tusschen de verschijning van God כְּנֹפֶס, in den מִלְאָךְ יְהוָה, en in de wolkkolom, en hoe juist daarin was gegeven wat hier staat, dat Hij zijnen Heiligen Geest in hun midden stelde.

De Heilige Geest staat dus wel in hun midden, maar niet ἐν τῷ σώματι τῆς ἐκκλησίας, niet in hunne harten.

Wanneer we nu, na dit feit te hebben geconstateerd, vragen, of de Heilige Geest nu ook in het *Nieuwe Testament* waar de Openbaring komt, aangeduid wordt als persoon, dan hebben we te letten op de verschillende grammatikale en verbale uitdrukkingen die daarop wijzen.

In *Joh. 15 : 26* lezen wij: "Ὅταν δὲ ἔλθῃ ὁ παράκλητος, ὃν ἐγὼ πέμψω ὑμῖν παρὰ τοῦ πατρὸς, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται, ἐκεῖνος μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ.

Dat de Heilige Geest als *persoon* wordt opgevat, blijkt ten duidelijkste uit de woorden παράκλητος, wat alleen van een persoon kan gelden; ἐκπορεύεται, wat niet van een zaak kan gezegd; het pronomen relativum ὃν; het ἐκεῖνος, en het μαρτυρήσει, wat slechts op een persoon kan slaan en onmogelijk van eene zaak kan zijn bedoeld.

Ook uit *Joh. 16 : 13* blijkt dit. "Ὅταν δὲ ἔλθῃ ἐκεῖνος, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὁδηγήσει ὑμᾶς ἐν τῇ ἀληθείᾳ πᾶσιν οὐ γὰρ λαλήσει ἅψ' ἑαυτοῦ, ἀλλ' ὅσα ἀκούσει λαλήσει, καὶ τὰ ἐρχόμενα ἀναγγελεῖ ὑμῖν.

Woord aan woord getuigt hier van een persoon: ἔλθῃ, ἐκεῖνος (niet ἐκεῖνο) ὁδηγήσει, λαλήσει, ἅψ' ἑαυτοῦ, ἀκούσει en ἀναγγελεῖ, al deze woorden sluiten de gedachte aan eene zaak buiten. Wij verwijzen hier niet naar eene andere plaats, waarop men zich veeltijds beroept, nl. *Efese 1 : 13 en 14* maar die hier niet als een locus classicus gelden kan, omdat de codices varianten opleveren bij deze woorden. Sommige lezen ὃ in plaats van ὃς in vers 14; de verschillende critische uitgaven hebben dan ook ὃς geschrapt en stelden er ὃ voor in de plaats.

Voor ons doet het weinig ter zake, wat hier staat; de codices zijn weinige in aantal en de quaestie zelf is moeilijk op te lossen; ons is derhalve de zaak er niet minder om; wij toch volgen de methode van het argumenteeren uit het organisme der Schrift, maar afgezien daarvan blijkt uit *Joh. 15 : 26*, dat uit dat enkele ὃ niets is af te leiden; het persoonlijk karakter komt daar immers niettegenstaande het ὃ zoo duidelijk uit, en op dat ὃ volgt dan onmiddellijk ἐκεῖνος. Uit het gebruik van ὃ is nooit af te leiden dat er van geen persoon sprake is.

1 Cor 2 : 10 zegt ons: Τὸ γὰρ πνεῦμα πάντα ἐρυνᾷ, καὶ τὰ βάθη τοῦ Θεοῦ. Ἐρυνᾷν is een onderzoek naar iets instellen, iets nauwkeurig bezien, het bestand opnemen om te komen tot een begrip ervan. Ἐρυνᾷν vereischt dus

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

een bewustzijn dat *ἐρυννᾶ*, en wordt het *ἐρυννᾶν* dus aan het *πνεῦμα* toegekend, dan kan dit niet bedoeld zijn van eene onbewuste zaak, maar moet het gelden van een bewusten persoon.

In 1 Cor. 12 : 11 lezen wij: *Πάντα δὲ ταῦτα ἐνεργεῖ τὸ ἓν καὶ τὸ αὐτὸ πνεῦμα, διαιροῦν ἰδίᾳ ἐκάστῳ καθὼς βοῦλεται.*

Hier geldt dus datgene, waarop wij bij *ἐρυννᾶν* wezen, nog sterker: daar hadden wij eene daad van het bewustzijn, hier is tegelijk de wil en het bewustzijn werkende, de *vermogens* die het kenmerk van den persoon zijn, er is sprake van een *διαίρουν*, een verdeelen met kennis van zaken, en van een *ἐνεργεῖν*, het doen uitgaan van eene actie.

In Openb. 22 : 17 vinden wij de bekende woorden: *Καὶ τὸ πνεῦμα καὶ ἡ νύμφη λέγουσιν· ἔρχου* etc. De bruid is een persoon; nu worden de Geest en de bruid gecoördineerd, beiden uiten zij iets. en wat zij uiten is een spreken met kennis, een vermanen, een begeeren, een roepen: *ἔρχου*; die daad kan dus alleen persoonlijk zijn.

Efese 4 : 30 vermaant de geloovigen: *Μὴ λυπεῖτε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τοῦ Θεοῦ, ἐν ᾧ ἐσφραγίσθητε εἰς ἡμέραν ἀπολυτρόσεως.*

Λυπεῖν kan slechts *persoonlijk* gebruikt, men kan niet een boom, deur, steen etc. verdriet aandoen: hier wordt dus dat bedroeven bedoeld als persoonlijke gewaarwording van den Heiligen Geest.

In 2 Cor. 13 : 13 hebben wij de bekende zegenspreuk: *Ἡ χάρις τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ καὶ ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος μετὰ πάντων ὑμῶν. Ἀμήν*, een woord dat elken Zondag in de wereld duizenden bij duizenden malen wordt uitgeroepen, maar dat vaak niet begrepen wordt in zijne kracht. Wat is *κοινωνία*? De gemeenschap van een socius met een socius. vergelijk 1 Joh. 1 : 3 en 6. Het begrip van *κοινωνία* is altoos de gemeenschap van den eenen persoon met den anderen, en nooit komt het in het Nieuwe Testament in anderen zin voor.

Uit 2 Cor. 13 : 13 zou reeds op zichzelf genoegzaam blijken, dat er eene gemeenschap van een persoon met een persoon bedoeld is, want bij de Personen des Vaders en des Zoons kan niet een onpersoonlijke Heilige Geest gevoegd.

Het woord *κοινωνία* laat echter ook op zichzelf geene andere uitlegging toe dan deze, dat de Heilige Geest in de gemeente woont en het de vraag is of elk persoonlijk dien Heiligen Geest leerde kennen en gemeenschap met Hem oefenen; het is niet alleen, zooals men het gewoonlijk opvat, eene gemeenschap met het geestelijke leven, geestelijke gedachten etc., maar de ware beteekenis is veel sterker; de *κοινωνία* wordt dan ook alleen in de gemeente uitgesproken, en past niet in eene andere vergadering of meeting. De Heilige

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Geest heeft zijne woning alleen in de vergadering der geloovigen; daar is alleen de *κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος*.

Nu moet gewezen op *Rom. 15 : 13*, met eenigszins afwijkende bedoeling. Daar is sprake van de *δύναμις* des Heiligen Geestes. Er staat toch: *Ὁ δὲ Θεὸς τῆς ἐλπίδος πληρώσαι ὑμᾶς πάσης χαρᾶς καὶ εὐρύνης ἐν τῷ πιστεῦναι, εἰς τὸ περισσεύειν ὑμᾶς ἐν τῇ ἐλπίδι ἐν δυνάμει πνεύματος ἁγίου*.

Meermalen komt in de Heilige Schrift eene aanwijzing van de *δύναμις* des Heiligen Geestes voor. In *Luk. 1 : 35* hebben we die *δύναμις* niet van den Heiligen Geest uitgesproken, maar van den Vader; daar staat: *δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι*. Nu zou er geen sprake kunnen zijn van de *δύναμις τοῦ ὑψίστου*, als de *ὑψίστος* zelf niet persoonlijk bestond, anders hadden wij te doen met eene kracht van eene kracht. wat ongerijmd zou zijn. Zoo ook lezen wij in *Luk. 24 : 49* weer van die *δύναμις ἐξ ὑψους*, en ditzelfde vinden wij ook in *Rom. 15 : 13*. Juist dus het feit, dat hier de *πνεῦμα ἅγιον* is samengevoegd met de *δύναμις*, beteekent dat de Heilige Geest niet zelf eene kracht is, en bewijst dat Hij genomen is als de *Persoon*, van wien de kracht uitgaat.

In *Acta 15 : 28* vinden wij vermeld de eerste encycliek, uitgevaardigd door het convent te Jeruzalem, en die encycliek begint met deze woorden: *Ἐδοξεν γὰρ τῷ ἁγίῳ πνεύματι καὶ ἡμῖν. Σοκεῖν* nu kan alleen gecombineerd met een persoon, is alleen mogelijk daar waar bewustzijn aanwezig is. De Heilige Geest komt dus ook hier weer als een persoon voor.

In *Acta 13 : 2* lezen wij dat de Heilige Geest zegt: *Ἀφορίσατε δὴ μὴ τὸν Βαρνάβαν καὶ Σαῦλον εἰς τὸ ἔργον ὃ προσέκλημαί αὐτοῖς*.

Dit is zeker de meest evidente uitspraak. Hier treedt de Heilige Geest metterdaad persoonlijk op. Hij geeft *bevelen*, en de woorden zijner ordinantie worden ons medegedeeld.

Ook in *Rom. 8 : 26 en 27* hoopen zich weer de personeele definities op. Eerst wordt er gesproken van een *συναρτιλαμβάνεσθαι τῇ ἀσθενείᾳ ἡμῶν* van den Heiligen Geest, d. i. het zich onzer aantrekken, medelijden hebben met onze zwakheden, eene geheel persoonlijke werking dus.

Ook wordt er gezegd, dat de Heilige Geest *ὑπερεντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν*; bidden nu is eene alleen bij personen denkbare handeling. Tevens blijkt hieruit dat de Heilige Geest onderscheiden is van den Vader en den Zoon, want als Hij bidt, bidt Hij *tot* iemand: hier vinden wij dus ook het onderscheiden persoonlijk bestaan.

Ook worden aan den Heiligen Geest toegekend *στεναγμοὶ ἀλλήλοι*, verder heeft Hij een *φρόνημα*, en ook wordt er bijgevoegd dat de *ἐντενξίς* van den Heiligen Geest zich richt *κατὰ Θεόν*.

Op gelijke wijze vinden wij dat persoonlijke van den Heiligen Geest in

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

eene breede reeks van Schriftuurplaatsen, die niet zoo omstandig als hier, maar met een enkel woord zijn persoonlijk karakter aanduiden.

In *Matth. 12:31 en 32* lezen wij, dat ἡ τοῦ πνεύματος βλασφημία οὐκ ἀφεθήσεται τοῖς ἀνθρώποις.

Hier wordt gesproken van lasteren, wat alleen kan geschieden tegen een *persoon*, en nu wordt er gezegd, dat er tweecërlei Openbaring van God op aarde heeft plaats gehad, die van den Zoon en van den Heiligen Geest. Van de βλασφημία tegen den Zoon wordt gezegd, dat die voor vergeving vatbaar is, omdat de Persoon des Zoons buiten den mensch staat, maar dat de κατέβας ἅγιον πνεύματος, omdat Hij *in* ons woont, niet kan gelasterd zonder totale verdorvenheid des harten, zoodat geene vergeving mogelijk is.

In *Acta 5:3* lezen wij in soortgelijken zin, dat Petrus zegt tot Ananias: διατί ἐπλήρωσεν ὁ σατανᾶς τὴν καρδίαν σου, ψεύσασθαί σε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον; en in vers 9 heet het tot de vrouw van Ananias: Waarom zijt gij met uw man overeengekomen πειράσαι τὸ πνεῦμα Κυρίου; dit liegen en verzoeken zijn daden, die men alleen een persoon kan aandoen.

In *1 Tim. 4:1* lezen wij, dat de Heilige Geest φητὼς λέγει ὅτι ἐν ἐστέροις καιροῖς ἀποστήσονται τινες τῆς πίστεως. De Geest spreekt dus „woordelijk”, iets wat ook weer alleen door een persoon kan geschieden, bij wien bewustzijn aanwezig is.

Bij *Hebr. 10:29* komt het alleen op de slotwoorden aan, die spreken van τὸ πνεῦμα τῆς χάριτος ἐνβολῆς. Evenals hoon, laster, enz. kan ook smaad alleen uitgaan tegen een persoon.

In *Acta 7:51* zegt Stephanus tot zijne rechters: αἰ τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ ἀντιπίπτετε.

Dit „wederstaan” is ook weer een begrip, dat uitsluitend tegenover een persoon kan gelden.

De verdere plaatsen zullen wij niet alle nagaan, maar slechts aangeven.

Het *spreeken* van den Heiligen Geest vinden we in *Hebr. 3:7*.

Het *betuigen* „ „ „ „ „ „ „ *Acta 20:23*.

Het *beduiden* „ „ „ „ „ „ „ *Hebr. 9:8*.

Het *verhinderen* „ „ „ „ „ „ „ *Acta 16:6 en 7*.

Het *voorzeggen* „ „ „ „ „ „ „ *Acta 1:16*.

Het *getuigen* „ „ „ „ „ „ „ *Hebr. 10:15; 1 Joh. 5:6; en Rom. 8:16*.

Zoo vinden wij dergelijke uitdrukkingen, die alleen van een *persoon* gelden, heel het Nieuwe Testament door gebezigd van den Heiligen Geest.

B. Nu kan men in de tweede plaats zeggen: Als de Heilige Geest wordt voorgesteld als een persoon, is het daarom echter wel zoo, dat Hij is een *Goddelijke Persoon*?

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Op zichzelf is dit eene oisieve vraag, want dat het metterdaad zoo is, blijkt duidelijk uit de aangehaalde Schriftuurplaatsen.

Daar waar op die wijze over den Heiligen Geest gesproken wordt gelijk wij zagen, daar spreekt het vanzelf dat de Heilige Geest de belijdenis zijner Godheid eischt. Als Hij *ἐφ' ἑαυτῇ τὰ βέδη τοῦ Θεοῦ* dan is de Godheid van zijn Persoon daarin gegeven. Als aan den Heiligen Geest medewerking bij de schepping, bij de wedergeboorte, bij de heiliging onzer zielen wordt toegekend, dan is dit het medewerken van een Goddelijken Persoon, en blijkt het ten duidelijkste, dat de Heilige Geest God is.

Echter zijn er ook uitdrukkingen in de Heilige Schrift die dit bevestigen.

1 Cor. 3 : 16 coll. 1 Cor. 6 : 19 en Acta 5 : 3 coll. vers 4.

In *1 Cor. 3 : 16* worden de geloovigen genoemd *ναὸς Θεοῦ* en in *1 Cor. 6 : 19* lezen wij dat zij zijn *ναὸς τοῦ ἁγίου πνεύματος*; de eene maal wordt de bewoner van dien tempel dus genoemd *God*, de andere maal heet Hij de *Heilige Geest*.

Hetzelfde zien wij uit *Acta 5 : 3 cf. vers 4*.

In vers 3 staat dat Ananias liegt tegen den *Heiligen Geest* en in vers 4 wordt Hem verweten dat hij gelogen heeft tegen *God*.

Uit het gezegde zal duidelijk zijn, dat men in de gemeente den Heiligen Geest te prediken heeft als zoodanig, als een Goddelijk Persoon. die neerdaalde op den Pinksterdag en woont in de ecclesia, en dat het de plicht van elken geloovige is, niet te rusten tot dat hij de gemeenschap met dien Goddelijken Persoon heeft verkregen.

II. Nu komen wij tot een tweede punt, tot de vraag *in welk verband die Goddelijke Persoon volgens de Heilige Schrift staat met den Vader en den Zoon*.

Wij weten, hoe in de leerstukken der kerk daarvoor een vaste term is aangenomen. Evenals voor de verhouding van den Vader en de Zoon de term „gegenereerd” bestaat, zoo is hier de vaste term het *gespireerd* zijn, wat uitgedrukt wordt door het woord *ἐκπόρευσις*, de *uitgang*; de Heilige Geest is van den Vader en den Zoon uitgaande.

1. De uitspraak in de Heilige Schrift die we dienaangaande bezitten, is in *Joh. 15 : 26*, eene plaats die we reeds vroeger citeerden. Daaruit zien wij, dat de *ἐκπόρευσις* onderscheiden wordt van de *πέψις*; die laatste is de uitzending in deze wereld, vandaar staat er *πέψω*, en nu wordt er bovendien bijgevoegd, dat de verhouding tusschen den Vader en den Zoon deze is, dat die Heilige Geest *ἐκπορεύεται παρὰ τοῦ πατρός*.

Vergelijken wij hiermede *Joh. 14 : 26* waar wij lezen: *Ὁ δὲ παράκλητος, τῷ*

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὃ πέμψει ὁ πατὴρ ἐν τῷ ὀνόματί μου, ἐκεῖνος ὑμᾶς διδάξει πάντα καὶ ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα ἃ εἶπον ὑμῖν, dan zien we, dat diezelfde daad van πέμψις die in Joh. 15 : 26 aan den Zoon wordt toegekend, hier aan den *Vader* wordt toegeschreven.

2. Nu kwam de vraag op, of de ἐμπόρευσις nu ook toekomt aan den Zoon, en daarop heeft de kerk in toestemmenden zin geantwoord, met het oog op Joh. 16 : 13--15. Daar wordt gezegd, dat de Heilige Geest den inhoud van wat Hij aan de kerk brengen zal, nemen zal uit den Zoon (ἐκ τοῦ ἐμοῦ), en dat wordt dan weer in verband gebracht met de gemeenschap die er bestaat tusschen den Vader en den Zoon, want er volgt πάντα ὅσα ἔχει ὁ πατὴρ ἐμὰ ἐστίν. De relatie is dus niet zóó, alsof de Heilige Geest het uit den Vader nam met voorbijgaan van den Zoon, maar de relatie tusschen Vader en Zoon is eene die als met twee stralen in den Heiligen Geest „ausmündet”.

Op dien grond leerde de kerk de uitgang van den Heiligen Geest. Die belijdenis gaf aanleiding tot het bekende „*Filioque*”, waarover lange jaren heftig werd gestreden en dat de aanleiding werd tot de scheuring tusschen de Oostersche en Westersche kerken.

Het verloop is zooals men weet dit. In de acta van het 2^{de} Constantino-politaansche Concilie was wel uitgesproken de uitgang des Heiligen Geestes van den *Vader*, maar het „*Filioque*” stond er niet bij, omdat toen ter tijd die quaestie nog niet aan de orde was geweest.

Toen nu echter de worsteling met de ketters opkwam, deed zich de behoefte gevoelen om zich uit te spreken, en werd de duidelijker formule door de *Westersche kerk* er bij gevoegd op de Synode te *Toledo*. Rome nam die formule op in de mis, zij bleef verder bestaan, en de Reformatie erkende, dat de Roomsche kerk metterdaad op dit punt de waarheid verdedigd had.

De *Grieksche kerk* erkende er wel iets van, maar had eene andere formule, nl. διὰ τοῦ υἱοῦ; dit doet echter te kort aan de Heilige Schrift, omdat het διὰ behoort bij de πέμψις en niet bij de ἐμπόρευσις.

De strijd, die hierover ontbrand is, was een tweeledige, eenerzijds een strijd van hiërarchische hoogheid, maar ook anderzijds een strijd om de *waarheid*.

Eensdeels weigerden de Oostersche patriarchen de vlag te strijken voor den bisschop van Rome; maar toch zit er ook een diep religieus verschil achter, en is er een groot verschil van opvatting mede gemoeid. De Grieksche kerk vervalschte het Christendom door de loochening van het „*Filioque*”, en daartegenover moet de ἐμπόρευσις ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ streng gehandhaafd, en dat wel hierom :

Wij zagen reeds, hoe groot belang voor het practische leven de generatie van den Zoon uit den Vader medebrengt tegen het Methodisme, en datzelfde

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

valt ook hier op te merken ten opzichte van het „Filioque”, maar met andere antithese, nl. de *Mystici*.

Loochent men het „Filioque,” en is de Heilige Geest alleen ἐκπορεύεις ἐκ τοῦ πατρὸς, dan komt men er toe om de sfeer van den Heiligen Geest te isoleeren, de werkingen van den Heiligen Geest als op zichzelf staande te nemen, zijne invloeden als werkingen te beschouwen, die buiten alle verband op ons werken, en wel zoo, dat het verband tusschen het werk van den *Heiligen Geest* en dat van den *Zoon* teloor gaat.

Het verlossingswerk wordt dan van ondergeschikte waarde, en het komt alleen aan op de *heilmaking*. De Ethische richting bijv. heeft door haar origine uit Schleiermacher een pseudo-mystieke bijmaak gekregen, en als men dan ook in die kringen komt, vindt men dit verschil met onze Reformatoren, dat de behoefte aan rechtvaardigmaking niet wordt gevoeld, maar alleen aan heilmaking; men hoort velen zeggen: ja, de verzoening op Golgotha is goed, maar ik moet zelf heilig gemaakt worden. Ziedaar de poging om de heilmaking te nemen afgescheiden van het werk van Christus, men vergeet dan, dat daar, waar de Heilige Geest het uit den Zoon neemt, de ware werking aanwezig is.

Men versta ons wel, wij zeggen niet, dat de Ethischen het werk van den Christus verkleinen, maar dit neemt niet weg, dat wat zij zeggen toch op dien weg ligt, en bovendien leidt het er toe, om het resultaat van Jezus' optreden op aarde: de kerk, als bijzaak te beschouwen en het persoonlijk leven te houden voor het een en al. Dogma's en leerstukken doen er niet toe zoo zegt men, daar hebben wij niets aan. Die formule nu is eene *kettersche* formule, zoodra zij ook maar eenigszins overgesteld wordt tegen het werk van den Christus en de noodzakelijkheid van het leven der kerk; men weet trouwens, hoe alle Mystici steeds verder en verder van de kerk, van de Heilige Schrift, en ten slotte van den Christus zijn afgeraakt. Zie het aan de Doopsgezinden in ons land, het nakroost der Anabaptisten, bij wie alle geloof aan de waarheid der Heilige Schrift is zoek geraakt.

Ook in onze kringen kwam het voortdurend uit, dat bij hen, die zich op de mystische doolpaden verliepen, alles wat tot de kerk en het werk van Christus behoort, gedurig minder waarde krijgt, men bezoekt zelden de kerk, nooit het Avondmaal, en acht zich verheven boven de Heilige Schrift.

Dit komt alles hieruit voort, dat men de werkingen des Heiligen Geestes geïsoleerd neemt, en dat het bestaan des Heiligen Geestes genomen wordt als alleen uit den Vader en niet uit den Zoon.

In de *Grieksche kerk* ziet men, wat er van geworden is. Die kerk zelve beteekent tegenwoordig weinig meer, zij heeft haar voornaamste steunpunt

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

in het *kloosterleven*. Nu nog zijn de vrome Grieken van de kerk afkeerig, het klooster, waar zooveel vrome mannen bij elkander wonen, is de plaats waar het eigenlijke leven wordt genoten door de ernstige Russen, daarom begeeft zich elke vrome nu en dan eenigen tijd in zulk een klooster om daar in bespiegeling en gebed zijn geestelijk leven te versterken.

De verhouding van de Oostersche en Westersche kerken tot de volken wordt zeer treffend afgebeeld door de legende van *Nicolaas* en *Michael*.

Een gewonde ligt daar, beide heiligen komen om naar hem te zien, maar terwijl Nicolaas boven hem blijft zweven en hem alleen beklaagt, uit vrees van zijne kleederen te zullen bezoedelen met zijn bloed, strekt Michael de hand naar hem uit om hem te helpen. In deze legende is de bijstand, aan den gewonde gebracht, symboliek voor de practische hulp, die de Westersche Kerk in tegenstelling met de Oostersche verleende.

Drijft men alleen op de eenheid van een opgewonden geestesleven, dan komt men uit bij de Kwakers, Darbisten en Plymouth Brethren, ja vindt zich ten slotte in dien kring, waar het persoonlijke geloofsleven de maatstaf is: de moderne, het best thuis, terwijl van het geloof niets overblijft. Zie slechts, hoe in Amerika de meest absolute loochenaars van den Christus samenwerken met Orthodoxen, die nog wel spreken van de persoonlijke werking des Heiligen Geestes, maar die zijn werk in de kerk van Christus voorbijzien; en vraag dan, of niet metterdaad de isoleering van den Heiligen Geest er toe leidt om het Christendom af te breken.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Tot dusver hebben wij bijeenverzameld, wat in de Heilige Schrift eenerzijds over de eenheid van het Goddelijk Wezen en anderzijds over de Differentiatie van het begrip van Vader, Zoon en Heilige Geest wordt medegedeeld.

Die openbaring ligt nu voor ons, en nooit zal het aan het menschelijk denken gelukken om iets daaraan toe te voegen, maar wel rust op het menschelijk denken de taak, en dit is de dogmatische taak, om den inhoud van de Openbaring ook op dit punt in te denken, te formuleeren, en zoowel als belijdenis in de kerk als tot verweer tegenover de ketters die Openbaring uit te spreken.

Nu heeft echter de dogmatiek onder alle onderwerpen, die haar ter formulering worden aangeboden, geen zwaarder taak dan bij dit mysterie, en dat wel hierom:

omdat bij alle andere mysteriën wij altoos te doen hebben met mysteriën die ten deele ons eigen menschelijk leven in zich opnemen. Handel bijv. van den Middelaar, en ge hebt in het mysterie opgenomen onze menschelijke natuur; handel van de zonde, en ge hebt er in opgenomen de dispositie van ons menschelijk hart; handel van het verlossingswerk, en ge neemt op die verandering, die het menschelijk hart ondergaat door de bewerking der genade; handel van de kerk, en ge vindt er in de openbaring van het kerkelijk leven; handel van de eschatologie, en ge ontmoet het vraagstuk van het graf en den toestand der ziel na den dood.

In al die mysteriën zijn dus stukken van ons menschelijk leven opgenomen, en waar dit het geval is, daar is eene bekende grootheid, iets verstaanbaars, en bij al die brokstukken komt dan eene onbekende grootheid waar de verbinding van het bovennatuurlijke plaatsgrijpt met ons menschelijk leven; daar hebben we dan een uitgangspunt en kunnen we door de bekende grootheid in het onbekende indringen.

Ook in den *Locus de Deo* is dit voor een deel het geval. Wanneer wij toekomen aan de *opera Dei*, aan de schepping, onderhouding en bestiering van alles, dan is daarin ook weer een deel van ons eigen leven opgenomen en vinden wij daarin een aanknooppingspunt met het reële van ons leven, maar waar wij het dogma de Sancta Trinitate behandelen, daar staan wij voor een mysterie, waarin alle grootheden voor ons onbekend zijn, waarin

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

geen enkele menschelijke factor zich mengt. In dit dogma moet men eigenlijk afzien van geheel den *νόσμος* en zich het Eeuwige Wezen Gods *absoluut* denken; en de groote verwarringen, die in dit leerstuk zijn ontstaan, hebben dan ook hierin hun oorsprong, dat men, denkende aan God en den *νόσμος*, tegelijkertijd het menschelijke op God wilde overbrengen.

Bij de *Trinitas* hebben wij te doen met het Eeuwige Wezen, in zichzelf bestaande, onafhankelijk van den *νόσμος*, en dies moet het ook geheel los en onafhankelijk daarvan worden ingedacht.

I. Om nu dit denkbeeld eenigszins in eene vaste terminologie te fixeren, heeft men van oudsher in het Wezen Gods onderscheiden

A. de *essentieele* en

B. de *notionale* werkingen.

Wij beweren niet, dat die woorden door juistheid uitmunten, maar geven ze gelijk ze in zwang gekomen zijn, opdat men, wanneer men ze ergens ontmoet, ze aanstonds zou herkennen.

Wat is nu het verschil tusschen beide?

A. 1. God is *liefde*. Wanneer nu die liefde in God er toe leidt om een *νόσμος* te scheppen en op die wereld naar zijn beeld den mensch te formeerén, in dien mensch het voorwerp zijner liefde te vinden en wederliefde te ontvangen, dan gaat er van het Goddelijk Wezen eene werking naar buiten uit, eene werking die creaturen schept en zich met creaturen bezighoudt.

Die werkingen noemt men *essentieele* werkingen. Essentieel is dan bedoeld *a parte hominis*, omdat zij voor ons de essentieele openbaring zijn van Gods almacht, heiligheid, gerechtigheid en liefde.

2. Die essentieele werkingen nu hebben dit karakter, dat zij *vrij* zijn, d.w.z. dat niemand of niets buiten God Hem verplicht om die werkingen te doen. Wanneer Hij eene wereld schept en den mensch formeert, dan doet Hij dit krachtens zijne vrijmacht. Zoo is het met alle essentieele werkingen Gods, alle dragen zij het karakter van vrij en vrijmachtig.

3. Bij den locus de Sancta Trinitate moeten wij van deze essentieele werkingen volkomen *afzien* en ze wegdenken als niet bestaande; wij moeten, om ons inzicht in dit mysterie te verhelderen, ons terugdenken in de eeuwigheid, vóór de schepping, ja vóór het Raadsbesluit tot de schepping, in het Eeuwige Wezen Gods, *πρὸ καταβολῆς νόσμου*.

Wanneer wij nu dat doen, en wij vragen ons dan af, of er, afgescheiden van den *νόσμος* en wat er in is, in het Eeuwige Wezen, op zichzelf genomen, alleen bij zichzelf bestaande en zichzelf bekend, *werkingen* zijn, ja dan neen, — dan antwoordt de kerk met de belijdenis daarop: „*Est Deus actus purissimus*”.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Op die belijdenis heeft Augustinus en hebben ook onze Gereformeerde kerken den vollen nadruk gelegd, terwijl zij ook door de Roomsche en Lutherse kerken gedeeld wordt, die haar echter niet zoozeer op den voorgrond doen treden.

Wat beteekent nu die belijdenis: „God is de zuiverste daad”?

De beteekenis van het „actus purissimus” is ontleend aan eene vergelijking met ons menschelijk bestaan. In ons menschelijk leven nl. moeten wij bij alle dingen onderscheiden tusschen wat *potentia* en wat *actu* bestaat.

Het *potentieele* is het sluimerende, het niet in het bewustzijn ontwaakte; *actueel* is wat, uit de sluimering opgewekt, tot handeling en werking kwam. Bij ons menschen bestaat die tegenstelling tusschen potentia en actus op elk levensgebied, ten opzichte van elk vermogen en elke conditie onzer mensche-lijke existentie; dat ligt daaraan, dat er bij ons is een proces, een voortschrijden van onze levenshistorie, en wat is nu historie anders dan de overgang uit het potentieele tot het actueele?

De graankorrel, die in de aarde wordt gelegd, is de potentia; van dat oogenblik af begint het groeiproces, en eerst wanneer de vrucht daar is, is wat in potentia was tot actus, tot volkomenheid gekomen. Zoo is het ook ten opzichte van ons lichaam, ons spraakvermogen, ons denken, zedelijk leven, schoonheidsgevoel etc., alles schuilt eerst potentia in ons. 't komt eerst langzamerhand uit, en is steeds bezig om een actus te worden. Maar, afgescheiden daarvan, is ook het verschil tusschen het potentia en actu in het heden doorgaande, op elk gegeven oogenblik.

Wij dragen allerlei beelden en voorstellingen om, die potentia in onze hersenen liggen, en op elk gegeven oogenblik komt er uit dien schat van dat alles een enkel ding, dat op dat oogenblik actus wordt. Als men spreekt, gebruikt men uit den breeden woordenschat, dien men in zijne hersenen heeft, actu zooveel als op dat moment noodig is.

Zeër duidelijk bovendien wordt de tegenstelling tusschen potentia en actu in ons menschelijk leven door het verschil van *slapen* en *waken*; als wij slapen zonder te droomen, zijn wij geheel passief, dan is alles bij ons potentieel.

De mensch is dus wel tot actie in staat, maar altijd gedeeltelijk, van hem kan dus nooit gezegd dat *al* de potentia in actus uittreedt.

In tegenstelling hiermede nu, spreekt de belijdenis uit, dat God is „actus purissimus”: geheel het verschil tusschen potentia en actu is in het Eeuwige Wezen ondenkbaar. Die actus is altijd onverstoord, al wat in God is is actus, de uitdrukking „actus purissimus” heeft dus dezelfde beteekenis als „zuiver goud” d.i. goud zonder alliage. In God is dus niets dan actus, zuivere actus, ja, sterker nog: *actus op het allerzuiverst*.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Is dit helder in het licht gesteld, dan zullen wij nu tevens begrepen hebben, waarom de kerk aldus hare belijdenis van God formuleert.

Wat is onder menschen ons gewone oordeel?

Wij vinden niet de volkomenheid, als wij niet actu vinden uitgekomen wat potentia verborgen was. Een kind kan, als het klein is, nog niet actueel spreken, wel potentieel; vergelijken wij het met den volwassen man, die veel talen kan spreken, dan gevoelen wij dat die laatste veel hooger staat dan het kind.

Elk mensch bezit potentia schoonheidsbesef, maar enkelen slechts zijn artistiek ontwikkeld, die enkelen staan dus hooger dan de overigen. Dit sluit dus vanzelf in, dat ook de mensch hooger staat, als hij waakt dan wanneer hij slaapt, en stelt, dat de volkomenheid toeneemt als de potentia afneemt en de actus meer uitkomt.

Belijden wij nu een God als het volmaakte Wezen, dan mag *niets* potentia in Hem overgelaten, daar elke potentia in Hem afbreuk doen zou aan zijne volkomenheid.

Is dat duidelijk geworden, dan komen wij nu tot

B. de *notionale* werkingen.

✱ Wat is het *Deïsme*?

Wij kennen den vloek, die over alle religie kwam. Het Deïsme stelt ons voor een God die eenmaal een oogenblik opgewaakt is en een onbegrijpelijk groot werk tot stand gebracht heeft, maar die daarna niets meer kon voortbrengen en in het „dolce far niente” is teruggezonden.

Men krijgt dus bij het Deïsme de comparatie, de analogie met een mensch, die jaren lang sufte en niets uitvoerde, maar op één moment door iets wordt aangegrepen, dat hem uit de werkeloosheid opwekt, en eene actie te voorschijn roept die ons verwonderd doet staan, maar wiens kracht daarna is uitgeput en plaats maakt voor nieuwe verdooving. Men kan zoo iets waarnemen bij sommige zangers, die ééns in hun leven een heerlijken zang zongen, maar daarna voor goed zwegen.

Op die wijze stelt het Deïsme ons een God voor, die van eeuwigheid sliep en sluimerde, en niets deed, maar die opeens met wondere energie den *νόμος* in het leven riep, en toen zich uitgeput terugtrok.

Wij verstaan nu, hoe bij die voorstelling het eeuwig bestaan van het Eeuwige Wezen niets anders is dan een *dood* bestaan, zonder leven en zonder werking.

Graan op den zolder draagt de mogelijkheid van werking en ontkieming in zich, maar ligt dood totdat het in de aarde wordt gelegd, en nu komt de ontkiuning, evenals bij het graan uit de sarcophagen, dat, toen men het vond,

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

nog even werkeloos neerlag als voor 3000 jaren, totdat men het aan de aarde toevertrouwde en zag opbloeien.

Zoo nu stellen de meeste menschen zich God Deïstisch voor als een nietsdoende, een werkeloze God, zonder actus, alleen potentia, en daartegen komt het eerbiedig gevoel op van wie God vreest, maar langs tweeërlei weg.

1. De eene weg is dat men zegt: „Een slapende God kan niet bestaan”, en nu evenals *Origenes* gaat zeggen: „De schepping is *eeuwig*”, een zeggen dat dus, met eerbiedige bedoeling om God niet werkeloos te maken, de wereld en de schepping van eeuwigheid stelt, het Deïsme zoekt af te weren, maar nu den *Pantheïstischen* weg opgaat.

2. Daartegenover belijdt de Christelijke kerk het „*opus ad intra*”, de „innergöttliche Wirkung”; zij belijdt, dat God niet alleen ad extra werkt, maar altoos werkt ad intra, dat Hij niet alleen opwaakt als Hij „aussergöttlich” bij de schepping werkt, maar van eeuwigheid tot eeuwigheid „innergöttlich” is werkende, dat Hij actus purissimus is krachtens zijn Wezen van eeuwigheid tot eeuwigheid, geheel afgezien van de schepping. Die werkingen nu van den actus purissimus in God, die *ad intra* zijn, die het eigenlijke van het Goddelijk Wezen uitmaken, noemt men *notionaal*; en waar wij nu zoo straks van de essentiele werkingen zagen, dat die vrij zijn, dat God ze kan doen, maar ook kan laten, dat de schepping gevolg is van zijne vrijmacht, daar belijdt de kerk van het opus ad intra, dat het is *noodwendig*, dat God geen oogenblik zonder die volle werkingen zijn kan, want dat elk oogenblik, dat God bestaan zou zonder die notionale werkingen, er iets in God zou zijn, wat niet was de actie op het zuiverst, maar *potentia* in Hem zou stellen.

Dit, dat die werkingen in Hem noodwendig zijn, beteekent niet, dat er eene macht buiten God is, die Hem noodzaakt, of eene lex aeterna, die Hem er toe verplicht, neen, die notionale werkingen zijn noodwendig *krachtens het Wezen Gods zelf*, omdat Hij het eeuwige leven is en niet de dood. In dien zin spreken de theologen en de vaders van ouds van essentiele en notionale werkingen in God, en 't zijn die notionale werkingen Gods die uitkomen in de *generatie* van den Zoon en de *spiratie* van den Heiligen Geest.

3 Nadat we dit gezien hebben, gaan wij nu eene schrede verder.

Als wij ons aangaande het Wezen Gods, zooals het in zichzelf in actie is, zekere voorstelling, zeker stamelend begrip zoeken te vormen, dan staan ons daartoe twee wegen ten dienste:

1°. om bijeen te zamelen de verschillende *uitdrukkingen*, die in de Heilige Schrift gegeven worden. en

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

2°. om te argumenteeren uit de *Schriftopenbaring*, dat God den mensch schiep *naar zijn beeld*.

Met die beide manieren van bewijsvoeren blijven wij dus op het Schrift-terrein; wij begeven ons niet tot redeneeringen uit de rede of de natuur op zichzelf: dat zou filosofie zijn; neen, wij putten onze gegevens uit de Heilige Schrift, en wanneer wij die gegevens hebben, moeten wij onze rede gebruiken om uit dit principium te argumenteeren.

Theologie en filosofie argumenteeren beide met de rede, maar het principium der Theologie is *de Heilige Schrift*, terwijl dat van de filosofie *de rede* is.

Wanneer wij nu uit de gegevens, die uit de Heilige Schrift voortvloeien, gaan argumenteeren, dan kunnen wij beginnen met te zeggen: In den mensch is een hooger en een lager deel, het lichaam en de ziel; het lichaam is het dienende, de ziel is het heerschende deel. Wanneer wij dus uit het beeld Gods in den mensch opklimmen tot het Wezen Gods, dan ontleenen wij de trekken eerstelijk aan 's menschen *geestelijk* bestaan.

De mensch is volgens de Heilige Schrift het hoogste wezen der schepping, de engelen staan lager dan de mensch, zie *Psaln 8*: alles, ook de engel, is aan den mensch onderworpen.

Daaruit vloeit ons recht voort om te zeggen dat wij, om ons een analogisch begrip van de actie in het Goddelijk Wezen te maken, dit middel ter beschikking hebben, dat wij vragen mogen: „Hoe is de actie in het *hoogere deel* van het menschelijk wezen?”

Dat hoogere deel van het menschelijk wezen ligt in de twee acties van zijn *denken* en zijn *willen*.

Metterdaad blijkt dus, als wij dit wel indenken, dat er in den mensch valt te letten op *drie* momenten: het *denken*, het *willen*, en ook op het *ik*, dat denkt en wil; er is in ons niet een opzichzelf drijvend denken en willen, maar *ik* denk, *ik* wil.

Daaruit volgt echter volstrekt niet, dat wij zodoende komen tot *trichotomie*; die heeft noch met het willen, noch met het denken noch met het ik iets te maken, bovendien heeft de Christelijke kerk altoos de *dichotomie* van den mensch beleden, terwijl in de Luthersche kerk de dwaling der trichotomie spoedig is ingeslopen.

Het zal niet overbodig zijn, hier te vragen wat wij onder die begrippen hebben te verstaan. Onder dichotomie of trichotomie verstaat men wat in twee of drie stukken gesneden kan worden, zóo, dat elk stuk opzichzelf bestaat. De mensch nu kan in twee stukken gesneden, dit scheiden vindt plaats bij ons *sterren*, dan bestaan ziel en lichaam afzonderlijk, en die twee worden

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

in de wederopstanding des vleesches hereenigd. Wij zien het in 't Paradijs, hoe eerst Adams *lichaam* geschapen wordt, daarna zijne *ziel*.

Zegt iemand nu met de trichotomisten: de mensch bestaat uit *geest*, *ziel* en *lichaam*, dan vrage men hem: of hij ooit kan waar maken dat de mensch in 3 deelen gesneden kan worden, en waar dan de geest blijft; hij zal het antwoord op die vragen schuldig blijven; het trichotomisme is dan ook niets dan droomerij en filosofie.

Waarin heeft nu het trichotomisme altoos den meesten steun gezocht? (cf. Delitzsch in zijne „Biblische Psychologie“). Daarin, dat men zegt: Wij belijden een God, die trinitarisch bestaat als een Drieëenig Wezen; de mensch is naar zijn beeld geschapen, derhalve moet ook in den mensch het *trinitarische* teruggevonden worden.

Dit is niets dan eene dwaze conclusie. In ons wezen is verschil in waarde tusschen die 3 deelen; ziel, geest en lichaam zijn in beteekenis niet met elkander te vergelijken; het geestelijke is 't hoogste, het „seelische“ is wat we met het dier gemeen hebben, het laagste is 't lichamelijke.

Verklaart men dit nu naar de analogie van de Triniteit, dan krijgt de *Heilige Geest* het hoogste, 't geestelijk bestaan; het „seelische“, dat wij met den hond gemeen hebben, krijgt dan de *Zoon*, en het lichamelijke de *Vader*.

Dit alles nu is ongerijmd; het trinitarisch bestaan van het Eeuwige Wezen kan zich nooit afspiegelen in ons lichaam, omdat God geest is en niet somatisch bestaat, maar het moet zich afspiegelen in de *actie van ons geestelijk leven*, daar vinden wij het Trinitarische.

Ons *ik* is de bron waaruit ons denkend bewustzijn opkomt; wij zien dat *ik* door middel van ons bewustzijn tot *wil* worden, en zoo tot actie overgaan in het leven. Dit ziet dus eenvoudig op de actus in ente spirituali van den mensch; ook in ons innerlijk geestelijk wezen vinden wij dus het *ik*, het *bewustzijn* en den *wil*.

Die drie trekken nu in ons wezen zijn het, die pro mensura humana en modo humano correspondeeren met het *Vaderschap*, het *Zoonschap* en met den *πνευμα ἄγιον* in het Goddelijk Wezen.

1. Om nu te doen gevoelen dat wij met zoo te concludeeren op Schriftuurlijk terrein blijven, willen wij beginnen met er aan te herinneren, dat dat tweede in den mensch, nl. zijn *denken*, in 't Grieksch wordt genoemd *λόγος*, en dat het, voorzoover het niet is 't discursieve maar 't *onmiddellijke* denken, den naam draagt van *σοφία*, en hoe nu in de Heilige Schrift die beide, *λόγος* en *σοφία*, worden uitgesproken van den *Zoon*.

Wanneer men vraagt: Wat is actie? dan is ons antwoord: alle actie van hogere orde is een *processus*, en wel genomen in den zin van een processus

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

quo aliquid ex aliquo oritur, een processus waardoor uit iets iets voortkomt.

Dat is zoo bij alle actie van hooger orde, niet bij mechanische maar bij *organische* actie, en daar wij nu èn in den menschelijken geest èn in het Wezen Gods moeten te doen hebben met iets organisch, daar spreekt het vanzelf, dat de actie in *essentia hominis* en in *Essentia Dei* moet dragen den vorm van *processus*.

Bekend is de analogie die hierbij kan worden aangegeven. Wanneer wij over het menschelijk denken spreken, gebruiken wij eene reeks van woorden en uitdrukkingen, die alle aan de generatie ontleend zijn, vgl. de woorden: bevatten (conceptie), bezwangeren, voortbrengen etc., eene geheele reeks van uitdrukkingen, ontleend aan het proces van de generatie bij den mensch. Daaraan ligt het dan ook, dat wij in onze taal evenals de andere volken in de hunne erkennen dat de *actus* van ons denken een *processus* is, waardoor iets geboren wordt.

Bij alle organische *actus* is een *causans* en een *causatum*, eene oorzaak en iets, wat veroorzaakt wordt; eene kiem, waaruit het wordt, en een mensch, dier etc., dat er uit geboren wordt.

Zoo nu is het ook bij het denken; als wij iemand hooren spreken zoo, dat niet telkens iets uit het voorgaande in zijne gedachten voortkomt, dan zeggen wij: die man spreekt wartaal. Gebrek aan *processus* geeft een on-samenhangend geheel en wekt verveling. In ons denken, zal het goed zijn, is altijd *processus*.

2. Ditzelfde is van den *wil* niet zoo gemakkelijk aan te toonen, daarom bepalen wij ons tot den middenterm, men zal dan genoegzaam verstaan wat wij bedoelen.

Volgens de Heilige Schrift en het dogma der kerk, is ook de *actus* in God een *processus*, en wel in dubbelen vorin, eene *processus generans* en *spirans*. Er is dus in God een actor, en van dien actor gaat eene dubbele actie uit, nl.

a. een *actio generans* en

b. een *actio spirans*.

Nu is de kerk in hare ontzettende worsteling met de Grieksche filosofie, om het Monotheïsme te verdedigen tegenover het Pantheïsme en Polytheïsme, gekomen tot nauwere formulering van deze zaak in deze uitdrukkingen die per analogiam zeker licht op de zaak werpen, nl.

a. dat de *actus generans* heeft plaats gehad per modum *intellectus* en

b. dat de *actus spirans* plaats heeft per modum *amoris*.

Die laatste uitdrukking beantwoordt niet geheel aan wat zooeven is gezegd over de tegenstelling van denken en willen, maar toch wordt in die uitdruk-

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

king hetzelfde weergegeven; er is mee uitgedrukt dat wat wij noemen de denkactie die in de handelende actie overgaat. Liefde in woorden geeft niets, liefde moet eene *daad* zijn.

α Stelt ge u nu zoo de zaak voor, denk dan uzelfven eens als menschelijk wezen met uw bewustzijn en wil, van uw geboorte af buiten alle omgeving gehouden en opgesloten in een donker vertrek, alleen voedsel ontvangende om het leven te houden, wat zou daarvan het gevolg zijn? Dit, dat er toch in uw menschelijk wezen een beweging des denkens en des willens zou plaats hebben, maar die actie bijna geheel potentieel blijven zou, omdat ons creatuurlijk denken en willen in zichzelf geen inhoud heeft en er op is aangelegd om zijn inhoud te ontleenen aan de samenleving en de schepping om ons heen.

Daarom zou in zulk een toestand de menschelijke geest niet kunnen baren; alleen zouden er primitieve gewaarwordingen zijn.

β Denk u nu in de tweede plaats zooals ge nu zijt, uitgenomen uit uwe omgeving en opgesloten in eene cel met onthouding van alle lectuur en alle uitzicht, dan zou er natuurlijk eene zeer sterke actus geboren worden in uw denken en willen, maar die actus zou zich alleen moeten bezighouden met de herinnering uit uw vroeger leven, terwijl de wil gedurig zou afstuiten op de onmogelijkheid om tot actie te komen.

Wanneer wij daarentegen die vraag stellen bij het *Goddelijk Wezen*, hoe komt dan alles anders te staan!

Is het Goddelijk Wezen zonder inhoud? Integendeel; alles in de schepping is uit God geworden, alzoo is in het Goddelijk Wezen, geheel op zichzelf genomen, niet alleen drang om te denken of te willen, maar zulk een absoluut volkomen inhoud van denken en willen, dat er nooit iets kan bijkomen.

Bij ons heeft het denken, ook wanneer wij den inhoud opnemen van buiten, altijd slechts *successief*, voor een deel plaats; niemand kan ooit twee gedachten tegelijk denken. Wanneer wij nu opklimmen tot het Eeuwige Wezen, dan hebben we daarin te doen met een absoluut eeuwig zijn, waarin alles tegelijk in absolute volheid gedacht en gewild wordt.

Men zou dus, tot op zekere hoogte kunnen zeggen, dat de „Gesamtheit” van alle denken in de schepping den inhoud uitmaakt van het Goddelijk denken, alhoewel dit niet zuiver is, daar alle denken Gods absoluut is, maar toch in elk geval is al wat in het creatuurlijk denken is, genomen uit het Goddelijk Wezen, en die meer dan adaequate inhoud van allen logos in de wereld is in Hem eeuwig praesent, van oogenblik tot oogenblik aanwezig.

Is dit ons duidelijk geworden, dan komen we nu van zelf tot de vraag: „Waaruit put God zijn denken, waar is de origo van zijn denken?”

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Daarop kan het antwoord geen ander zijn dan dit, dat God zijn denken put uit *zijn eigen Ik*, en we komen derhalve tot deze conclusie, dat

1°. uit het Goddelijk „Ik” van eeuwigheid tot eeuwigheid elk oogenblik volkomen voortkomt de absoluut aequale inhoud van zijn denken. In het Goddelijk Wezen is alzoo van eeuwigheid tot eeuwigheid het Goddelijk „Ik”, dat zijn volkomen inhoud absoluut denkt, en

2°. het eeuwig aanwezige product daarvan is in God.

Wanneer wij dat bij den mensch moesten uitdrukken, dan zouden wij moeten zeggen, dat uit ons denkend ik onze logos uitkwam en zich voor ons *objectieerde*.

Op deze wijze nu leert de Heilige Schrift, dat in het Goddelijk Wezen uit het Goddelijk Ik van eeuwigheid tot eeuwigheid de absolute inhoud van zijn bewustzijn geobjectieerd wordt, en noemt zij deze eeuwige zelfobjectivering van God den *λόγος*.

3. In de derde plaats moet er op gelet, dat wij in onzen menschen geest nog iets anders hebben dan ons denken, nl. het denken van *onszelven*, d.i. ons *bewustzijn*.

Een krankzinnige denkt veel, en men verstaat hem niet als men meent, dat hij altoos wartaal spreekt, neen, als hij een geleerd man is, kan men lang met hem praten over wetenschappelijke onderwerpen, maar op een oogenblik merkt men waar het hem hapert; de man heeft geen identiteit tusschen zijn ik en zijn zelfbewustzijn. Dat wonderbare dat wij onszelf denken, kennen, bestudeeren, beoordeelen, verheffen, heiligen, demoraliseeren, dat we in onszelf „differenzieren”, is alleen mogelijk door ons zelfbewustzijn; en 't is door het overgaan van het denken tot het zelfbewustzijn dat men komen kan tot het definieeren van den *λόγος* als den *νὸς τοῦ Θεοῦ*.

Daaruit, dat wij als menschen zelfbewustzijn hebben, behoeven wij echter niet per analogiam alleen op te klimmen tot God, want de Heilige Schrift openbaart ons, dat er in God een zelfbewustzijn is. De Heere onderscheidt zelf een „Ik” en een „Mij”; dit bewijzen woorden als: „Hij heeft alle dingen gewrocht om zijnszelfs wille”, en: „Ik zal mijne eer aan geen anderen geven”.

Bij ons is het bewustzijn van ons ik onderscheiden van den overigen inhoud van ons denken, omdat ons ik altijd identiek blijft voor ons besef, terwijl het denken altoos wisselt.

Ons *ik* blijft gedurende ons geheele leven hetzelfde als in onze kinderjaren, maar de *inhoud* van het denken is geheel anders geworden, de man denkt anders dan het kind. Dit onderscheid nu ontstaat bij ons alleen daardoor dat er bij ons een *proces* is, en daar er nu in God geen sprake kan zijn van een

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

proces, maar het denken in Hem altoos denzelfden inhoud heeft, verschilt het denken in God niet van zijn „Ik”, maar is hetzelfde.

Zooeven gebruikten wij de formule: „*zichzelven obiectiveeren*”. Wat beteekent dat?

Het is zichzelven kennen, zichzelven aan zichzelven voorstellen. Wie het daarin ver bracht, komt er toe om zichzelven te zien en te hebben een beeld van zichzelven, den indruk van zijn eigen bestaan.

Daarin, in dat kennen van onszelven, ligt juist de weg tot heiligmaking; het niet kennen of gebrekkig kennen van zichzelven is zonde, en het is toegezegd, dat wij in de zaligheid, nadat de zonde zal zijn weggedaan, volkomen zelfkennis zullen hebben; waar nu gebrekkige zelfkennis uit onze zonde voortkomt, daar spreekt het vanzelf, dat wij ons in God den Heere slechts *volkomen* zelfobiectieveering mogen denken.

Wanneer is die zelfobiectieveering *volkomen*? Dan eerst, *als het „ik” met al wat er in is of zijn kan, in het geobiectiveerde wordt teruggeronden*. Nu blijft bij ons menschen dat obiectiveeren altoos eene abstracte gedachtenwerkzaamheid, waarin ons wezen niet medegaat, omdat de grond van ons wezen ligt buiten ons „ik”, in God. Wij kunnen dus in onze zelfobiectieveering den grond van ons wezen nooit overdragen; 't is dus altijd een „Gedankending”. Brengt men zich echter te binnen, dat de Heere onze God den grond van zijn Wezen in zichzelven bezit, dan zal men gevoelen hoe bij Hem zelfobiectieveering er toe leidt om ook den grond van zijn Wezen over te dragen zoodat die obiectieveering substantieel plaatsgrijpt.

Zoolang men zich dus in dat geobiectiveerde in God nog iets minder voorstelt dan in God zelf is, wat ook, zoodat men niet zou kunnen zeggen: het obiectiveerende is gelijk aan het geobiectiveerde, dan zou de obiectieveering onvolkomen zijn, en dies Gode onwaardig; denkt men zich echter die obiectieveering als absoluut voltooid, dan kan er in het geobiectiveerde niets minder zijn dan in het obiectiveerende.

Dat is de grond, waarom elke belijdenis, die niet erkent dat in het Woord evenveel is als in den Vader, de volkomenheid in God aantast, en den actus in God onvolmaakt stelt.

God is God. Als Hij zichzelven obiectiveerde, en het geobiectiveerde ook niet tevens God was, dan zou het God-zijn van God niet geobiectiveerd zijn; elke Christelijke belijdenis, die iets te kort doet aan het God zijn van den Logos, maakt de daad van zelfobiectieveering in God onvolkomen en vernietigt het Goddelijk Wezen zelf.

Nu zou men kunnen vragen: Ontstaat er dan, wanneer het Eeuwige Wezen zichzelven obiectiveert, niet een *nieuwe wezen* naast het bestaande, en ligt er

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

niet in het georgineerde wezen een *tweede* wezen, onderscheiden naast het origineerende?

Denk het u slechts in: wanneer gij zelf bewustzijn in u opwekt, is er dan in dat „mijzelf” een tweede wezen ontstaan naast u? Neen, het is identiek met uw wezen.

Wanneer dus God de Heere door zich te objectiveren in den Zoon een tweede wezen liet ontstaan, dan zou Hij niet meer zichzelf objectiveren, maar een ander. De fout van al de kettersche secten, zooals de *Sabellianen*, het *Emanatisme*, het *Trithëisme*, *Arianisme* etc., schuilt dan ook alleen hierin, dat zij de zelfobjectivering van het Goddelijk Wezen *buiten* het Goddelijk Wezen laten vallen. Daarom is elke voorstelling, die, hoe weinig ook, zich een dubbel wezen poogt voor te stellen, geheel in strijd met de daad van Gods zelfbewustzijn, waarin Hij zijn Wezen geheel objectiveert.

1 Ter nadere adstructie zal het nu noodig zijn, dat wij overstappen op het *aesthetisch gebied*.

1. Zoolang wij in ons denken bevangen blijven, hebben wij nog maar met één vorm van ons menschelijk bewustzijn te doen, maar de menschelijke geest heeft niet enkel den *denkenden* vorm maar ook den *verbeeldenden* vorm, wij hebben niet alleen *begrippen*, maar oók *voorstellingen*. Nu is, vooral door theologen, die uit een geheel verkeerd begrip de aesthetica op zij gezet hebben, dit geheele verbeeldingsleven veel te veel verwaarloosd, te onvergeeflijker omdat de Heilige Schrift ons bijna nooit de Openbaring geeft in den vorm van het denken, maar steeds in dien der verbeelding; denk aan de symbolen, visioenen, beeldspraken etc. door heel de Openbaring, aan de typen waarin Christus vertoond is, dan blijkt het aanstonds dat de Openbaring dus veel meer gegeven is in den vorm der verbeelding.

2. Gaan wij nog verder tot op *den Christus*, dan zien wij uit de *gelijke-nissen*, door Hem gebruikt, en uit den *symbolischen vorm van zijn onderwijs*, dat ook Hij allereerst de *verbeelding* van den mensch aangrijpt. Het is dus wel loonend om in dat aesthetisch leven van den menschen geest in te dringen. Ook hier ligt weer door analogie eene illustratie van het mysterie dat wij bespreken; wij beweren nooit, dat iemand een mysterie kan verklaren, maar wel, dat hij het kan illustreeren en de voorstellingen oproepen, die er het naaste mede overeenkomen.

Wat is het verbeeldingsleven, het leven van den idealen kunstenaar? Wanneer er in den eminenten kunstenaar eene conceptie is, dan heeft er dit plaats, dat er eene Goddelijke vonk hem van binnen aanraakt, iets wat

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

men genoegzaam bemerken kan bij de dichters door hun aanroepen van de Muze zoo zij heidenen, en van God zoo zij Christenen zijn; zij hebben dus een besef, dat er iets van boven in hen komt. Wat komt er nu van boven? die regels van hun lied? dat beeld op hun doek? Neen, niets dan de conceptie van hetgeen zij uitwerken.

Wat grijpt er plaats, wanneer de vrouw bezwangerd wordt? Wordt er dan eene hoeveelheid vleesch en bloed in haar lichaam gebracht, zooveel als noodig is om een kind te formeeren? Neen, immers in de bezwangering treedt een levenskiem in haar, die het kind formeert uit haar eigen vleesch en bloed. Zoo is ook de conceptie van den grooten kunstenaar. Zijn vleesch en bloed zijn zijne kunstvormen, die daar in hem gereed liggen als disponibele materie; en nu is het de vonk uit God, die in den kunstenaar inslaat, hem arripieert, de in hem voorhanden kunstmaterie beheerscht, en het beeld doet geboren worden.

Na die conceptio nu bij den kunstenaar volgt er een tijd van zwangerschap, een benauwde tijd, een tijd dien ook elke goede prediker kent en doorleeft als hij eene predikatie moet leveren, een tijd waarin het beeld zich vormt in den kunstenaar vóór het, evenals bij de geboorte van een kind, als levend geheel naar buiten treedt. Het beeld is geheel in zijn geest afgewerkt; een kunstenaar heeft eerst gezien, wat hij in het marmer brengen wil; en eerst daarna is het naar buiten getreden; er komt niets in de incarnatie uit dan wat in hem voldragen was.

Dat ervaart elke kunstenaar in hooger zin, en nu zullen wij vanzelf gevoelen hoe dat kunstleven ons nog klaarder illustreert het mysterie der zelfobiectivering Gods.

God schiep eene wereld. Hij heeft in die wereld zijn Logos naar buiten gedragen en geïncarneerd, maar aan dat opus ad extra gaat in God vooraf de absolute conceptie, niet door een vonk van buiten Hem toegebracht, maar door de vonk uit zijn eigen Wezen, dus het beeld geconcipeerd uit zijn eigen Wezen en in Hem gevende het *volledige* beeld.

Denkt men zich een kunstenaar, die door God werd verwekt om als een kunststuk *zijn eigen portret* te leveren, dan zou die kunstenaar eerst zichzelf moeten gedragen hebben in zichzelf om een juist beeld te kunnen geven, en nu mag het met eerbied worden uitgesproken, dat God de Heere van eeuwigheid tot eeuwigheid zichzelf afbeeldt in zichzelf, en zichzelf in de volkomenheid ziet en bezit.

3. Wij kennen de quaestie van het principaat van den wil of het principaat van het denken, en weten, hoe de Gereformeerde theologen er steeds nadruk op leggen, dat het principaat van het *denken* moet gebruikt, en men, met het

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

principaat van den wil te leeren, op doolpaden verzeild raakt, die ons brengen bij Schopenhauer c. s. Daarom brachten ook Amesius c. s. een kwade strooming in het kerkelijke leven door den *wil* op den voorgrond te stellen.

Zullen wij nu recht verstaan, waarom het principaat van den wil nooit kan aanvaard, laat ons dan bedenken, dat dit principaat zou leiden tot de uitkomst dat de Heilige Geest uit den *Vader* geboren wordt, en de Zoon uit den *Heiligen Geest*.

Het principaat van het *denken* wil echter zeggen, dat de wil niet kan werken, tenzij de denkactus voorafgegaan zij en den wil uitdrijve.

Wat leert nu het mysterie der Heilige Drievuldigheid? Dit, dat de spireerende wil niet rechtstreeks het eerste is wat in de zelfobiectieveering Gods ontstaat, maar dat uit die zelfobiectieveering eerst ontstaat de *Zoon*, de Logos, de Sophia, en dat eerst daarna het „Ik” dat obiectiveerende en het uit Hem geobiectiveerde Woord het spireeren van den *Heiligen Geest* uit zich doen plaats hebben. Dit beled Amesius ook wel, maar hij doorzag het verband niet.

Juist toch de belijdenis dat de Heilige Geest e Patre Filioque procedit, brengt het primaat van den wil in strijd met de Triniteit, en geeft dezen grondregel, dat er eerst is de Logos die gegenereerd wordt, en daarna uit den Vader en den Logos de Spiritus uitgaat.

Hier zien wij dus weer het enge verband, dat tusschen deze dogmata bestaat, en dat alle lijnen van alle leerstukken uitloopen in den Locus de Deo.

Daarom is het dan ook, dat de Grieksche kerk, die het „Filioque” loochende, in het Mysticisme verzonken is bij gebrek aan wilskracht om te handelen; daarom is de belijdenis door de kerk zoo gestreng volgehouden, dat de generatie van den Zoon uit den Vader is, en dat de spiratie van den Heiligen Geest is uit den Vader en den Zoon; eerst als het „Ik” zichzelf obiectiveert, is het in staat om door spiratie den wil in actus te zetten.

Zijn dan de obiectiveerende en het geobiectiveerde, het spireerende en het gespireerde eenvoudig identiek? Is het in God driemaal hetzelfde? Ja, en nochtans zijn die drie absoluut van elkander onderscheiden, maar onderscheiden uitsluitend en eeniglijk door de *relatie*, waarin zij tot elkander staan. Op die relatie valt daarom alle nadruk; het is die onderlinge betrekking, die verhouding, die relatie, die uitsluitend het onderscheid maakt tusschen Vader, Zoon en Heiligen Geest, en een ander onderscheid bestaat er tusschen deze drie niet. Wanneer de Christus zegt: *ὁ πατήρ μου μέζωρ ἐστίν*, en men verstaat dit zoo dat het niet ziet op den Christus in zijne incarnatie, maar op de *wezensverhouding*, dan beteekent dit niets anders, dan dat de relatie van den Vader tot den Zoon en den Heiligen Geest eene hoogere relatie is dan die van den Zoon en den Heiligen Geest tot den Vader; het hoogere ligt dan

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

alleen in het verschil tusschen de *causa* en het *causatum*; wat oorspronkelijk is, staat, wat de relatie betreft, hooger dan wat daaruit gegenereerd wordt, het geobjectiveerde is altijd het passieve resultaat en het objectiveerende het actieve.

In die *relatie* bestaat dus het verschil, en bovendien nog eenig verschil te denken, zou zijn het Eeuwige Wezen in drieën splijten, waarmee de eenheid zou teloor gaan.

Nog ééne vraag doet zich hierbij op, en wel deze: Indien het nu zoo is, dat de Zoon gegenereerd is uit den Vader en Hem volkomen gelijk is, God uit God, eeuwig uit eeuwig, almachtig uit almachtig, — waarom genereert de *Zoon* dan ook niet weer op zijne beurt, waarom is er dan niet een eindeloze voortgang van nieuw genereren?

Die vraag vindt hierin hare beantwoording: Wanneer de daad van zelf-objectivering plaats greep en volkomen is, dan is daarmede het proces voltooid, het kan niet worden voortgezet, anders zou er nog iets aan de zelf-objectivering haperen.

4. Nu moet er intusschen bij het bespreken van het denkproces wel op gelet worden, dat bij dat proces de *persoon niet* voorkomt. In het mysterie der Heilige Drieëenheid moeten we onderscheiden tusschen tweeërlei belijdenis, die van den geestelijken ternaar en de belijdenis dat er drie Personen in het Goddelijk Wezen zijn. Wij gevoelen het wel, dat, zoolang men bij het denkproces blijft staan, dat op zichzelf nog niet de Personen geeft, maar dat, wanneer wij stipt argumenteeren, die analogie ons alleen drie *relatiën* aanbiedt.

Wij begrijpen, wat bedoeld wordt met de woorden „moment” en „relatie”; in het heelal bestaat alles uit deze twee, altoos heeft men te onderscheiden tusschen de zaak en de betrekking waarin die zaak tot eene andere zaak staat.

Of nu die drie momenten, die we op 't spoor kwamen, personen zijn, is eene zaak, die we straks afzonderlijk zullen bespreken; wij hebben nu slechts drie momenten gevonden met relaties. Die relatiën brengen nu te weeg wat men in de Oude Theologie noemde met den naam *oeconomia divina*, een naam dien men aan het trinitarische leven gaf omdat ook in het huisgezin vader, moeder en kind een zekeren ternaar vormen, waartusschen relatiën bestaan, die als zoodanig dus, wat de samenbinding betreft, hier een analogie opleveren: zoo heeft men dus de *oeconomia*, in den stipten zin van de relatie, met abstractie van al het vleeschelijke, zuiver geestelijk genomen, overgebracht op Gods Wezen.

In die *oeconomia divina* nu is het eenige, waarin de momenten van elkander verschillen, de relatie waarin zij tot elkander staan.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Tusschen Vader, Zoon en Heiligen Geest is geen verschil, wat hun wezen, raad, werking en vermogen betreft, er is alleen één onderscheid tusschen hen, en dat onderscheid bestaat uitsluitend in de relatie waarin zij tot elkander staan. Wie dus tusschen Vader, Zoon en Heilige Geest ééne enkele onderscheiding, hoe gering ook, stellen zou behalve in de relatiën, zou het mysterie der Drieëenheid ten eenenmale vervalschen, ja, het geheel opheffen.

Het is een en dezelfde God, die zich objectiveert in den Zoon, en een en dezelfde God, die als Zoon zich geobjectiveert weet uit den Vader; wanneer men tusschen die twee verschil zou willen zoeken, zou de objectivering uit den Vader eene onvolkomene zijn, zou er een werkeloos deel, hoe klein dan ook, in den Vader overblijven, en zoo zou het eeuwig Goddelijk karakter des Vaders vernietigd worden.

Bij ons menschen vindt altijd slechts objectivering van een deel van ons wezen plaats, niet alzoo echter bij God, Hij is altijd *actus purissimus*, alle deelen werken bij Hem volkomen absoluut en geheel, en de zelfobjectivering van den Vader is volkomen *adaequaat* aan zijn Wezen: de relatie tusschen die twee, Vader en Zoon, is alleen deze, dat de een objectiveert terwijl de ander geobjectiveerd wordt.

Dit zelfde geldt ook weer van het derde moment in het Goddelijk Wezen: hoe de objectiverende God, door den geobjectiveerden God heen, zijne kracht volkomen openbaart. Dit wordt ons duidelijk als wij er op letten, dat alle zelfbewustzijn bij ons daarmede eindigt, dat wij iets doen, en dat, naarmate het zelfbewustzijn krachtiger opwaakt, ook naar die mate de innerlijke actie in ons sterker zal wezen. Waar dat nu bij ons zoo is, daar kan het niet anders, of de daad van zelfobjectivering moet ook bij God den Heere niet zijn een spel des zelfbehagens, maar leiden tot het oefenen van kracht.

Wanneer door ons op die wijze gehandeld wordt, dan zal er een groot onderscheid bestaan tusschen de kracht, die in ons schuilt, en wat geobjectiveerd wordt, omdat onze actie, evenals ons zelfbewustzijn, onvolkomen is. Bij God echter kan het niet anders of de volkomen absolute kracht in God moet werken als vrucht van de objectivering, en daarom kan er in den Heiligen Geest nooit iets minder zijn dan in den Vader en den Zoon.

Bovendien kan er bij ons allerlei kracht, allerlei actie uitkomen buiten ons zelfbewustzijn om, maar ook dat is bij God onmogelijk, er is bij Hem geene actie dan zelfbewuste, en daarom kan de Heilige Geest niet alleen uit den Vader geshireerd zijn, want dan zou er eene werking wezen, die omsloop buiten den Zoon en dus buiten het Wezen Gods.

In die *relatiën* alleen ligt nu het eenige onderscheid, dat beleden wordt tusschen Vader, Zoon en Heiligen Geest, en alleen wie dat onderscheid wil

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

wegnemen, kan het onderscheid tusschen denken en zijn in God plaatsen.

Men vatte dit wel, we pogen niet eene verklaring te geven van dit mysterie: God alleen kan God begrijpen; maar ons doel is alleen om ons rekenschap te geven van wat in de uitdrukking van de gedachte „Drieëenig” ligt uitgesproken.

Gaven wij een geheimzinnigen naam aan God, dien niemand verstond, dan zouden wij eene soort van fetisch krijgen, iets wat buiten alle begrip ligt, zooals het woord Jehova voor menschen die geen Hebreeuwsch kennen. Nu wij echter een Hollandsch woord hebben voor het Eeuwige Wezen, spreekt het vanzelf, dat we dat woord moeten gebruiken met dat verstand dat van die klanken onafscheidelijk is. Daarom wijzen wij op wat in die relatiën het eenig onderscheid uitmaakt tusschen Vader, Zoon en Heiligen Geest, en hoe die onderscheiding door ons kan worden gevoeld en ingezien.

5. Echter is eene *waarschuwing* hierbij niet overbodig. Men zou toch het besprokene kunnen verstaan *ratione ratiocinata*, d. w. z. dat het alleen voor onze *voorstelling* zoo is, maar niet in de werkelijkheid zoo bestaat; men zou kunnen zeggen: wij kunnen ons God niet anders dan zóó denken, maar het kan wel zijn dat in de realiteit dit alles niet zoo is.

Het zou dan zijn, zooals Kant zegt, het *φαινόμενον* zonder het *νοούμενον*, voorstellingen die wij ons maken, maar waarvan wij geene zekerheid hebben, en wij zouden terecht komen bij de school van Schleiermacher, die ook beweert: wij kunnen het ons nu eenmaal niet anders voorstellen, maar bij God is het in de realiteit niet zóó.

Ware dat het geval, dan zou het voorwerp van aanbidding ons ontvloten zijn. Dit is de fout van Schleiermacher, dat al wat hij ons in God geeft product is van ons denken en verbeelding; wij aanbidden dan alleen de projectie van ons eigen hart, de schaduw van ons eigen wezen.

Daartegen nu gaat de Heilige Schrift steeds zoo beslist mogelijk in; de Heere God prent steeds zijn volk de gedachte in, dat Hij er werkelijk is, dat Hij is de realiteit, het *νοούμενον* in den hoogsten zin, en als zoodanig het voorwerp van aanbidding. Daarom moet de volle nadruk er op gelegd, dat deze relatiën in God *reële* relatiën zijn, dat zij in Hem wezenlijk bestaan, en wel in dien zin, dat wat in ons denkproces is ectypische afspiegeling is van de reële actie in God.

Daarom gaf de kerk dan ook de voorkeur aan het begrip *generatie*, omdat, bij ontleening der analogieën aan het denkproces, wij te veel zouden meenen, dat dit alles *ratione ratiocinata* was bedoeld; generatie en spiratie doen ons meer aan het reële denken.

Bij het Eeuwige Wezen nu zijn *denken* en *zijn* de twee zijden van de ééne

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

zaak, het bewustzijn en het zijn zijn niet van elkaar afgescheiden. Bij ons is het bewustzijn en het denken gebonden aan het zijn, niet het zijn aan het bewustzijn, want er zijn oogenblikken, waarin het cogitare niet in ons is: bij God den Heere echter is geen zijn zonder bewustzijn en geen bewustzijn zonder zijn, denken en zijn dekken elkander volkomen; die twee kunnen in het Eeuwige Wezen niet zonder elkaar bestaan.

Nu zal men verstaan, dat we bij het denkproces het zijn voegen om te komen tot het juiste begrip. De *Logos* behoort in het proces van het *denken*. De *Zoon* behoort in het proces van het *zijn*.

Dekken die nu elkaar geheel, is de Zoon het Woord en het Woord de Zoon, dan volgt daaruit dat de relatie, die ontstaat door den uitgang van het Woord uit den Vader, dezelfde is als die geboren wordt door den uitgang van den Zoon uit den Vader. Omdat nu die twee dezelfde zijn, moet de relatie eene bewuste niet alleen, maar ook eene volkomen reële zijn.

II. Nu rest ons nog te handelen over het *persoon*s begrip.

Reeds in de inleiding hebben wij hierover gesproken, er blijft ons dus nu over, het daar gezegde nader te adstrueren.

Eerst moeten wij ons rekenschap geven van de vraag waarom de kerk het begrip van *persona* koos, en dan moet geantwoord:

1. dat de Heilige Schrift zelf aanleiding geeft tot die keuze. Zij brengt ons de namen van Vader en van Zoon, en wanneer wij nu op aarde van een vader en een zoon spreken, en wij zoeken het hoogere begrip waaronder die twee samenvallen, dan zeggen wij: het zijn twee *mensen*.

Spreeken wij over Gabriël en Michael en nemen wij die samen onder één begrip, dan zeggen wij: het zijn twee *engelen*. Nu gevoelen wij terstond dat wij bij het Goddelijk Wezen daarmee niets vorderen. Van Vader en Zoon kunnen wij niet zeggen: het zijn twee mensen of twee engelen, ook niet: het zijn twee Goden, want dan zouden we tot Polytheïsme overslaan. Stellen wij echter nog eens de vraag: hoe zou ik een vader en een zoon samen kunnen noemen zonder het woord „mensen” te gebruiken? dan moet het antwoord zijn: ge kunt ze noemen *twee personen*.

Het denkbeeld van Vader en dat van Zoon sluit dus op zichzelf het begrip van „persoon” in; waar de Heilige Schrift ons die namen aan de hand doet, daar ligt het begrip „persoon” erin opgesloten.

De *Dooperschen*, *Methodisten* en andere richtingen voelen dat niet, omdat zij alleen in de Heilige Schrift lezen wat er totidem verbis instaat. Dit is, zooals wij vroeger reeds in den breede bespraken, eene verkeerde voorstelling;

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

wij menschen mogen elkander slechts houden aan het alzoo uitgesprokene, maar wanneer wij te doen hebben met den Auctor Divinus, dan moeten wij stellen dat God de Heere de consequentie van zijne woorden volkomen doorzag: al wat consequent uit zijne woorden volgt, ligt ook daarin opgesloten. Daar waar dus de Heilige Schrift ons de namen van Vader en Zoon voorlegt, legt zij ons het persoonlijk begrip voor.

2. Het persoonlijk bestaan blijkt ook daaruit, dat in de Heilige Schrift God spreekt als „Ik” en Vader en Zoon tot elkander spreken als „Gij”. Waar „ik” en „gij” gebezigd worden, daar zijn steeds *personen* bedoeld, denk slechts aan den 1^{sten}, 2^{en} en 3^{en} persoon van de tijden van het werkwoord, denk aan het persoonlijk voornaamwoord, daarmee vinden wij in alle talen het persoonlijk begrip aangeduid.

Zien we nu in de Heilige Schrift gedurig tusschen Vader en Zoon de uitingen „Ik” en „Gij” tegenover elkaar gebruikt, dan stelt de Heilige Schrift de persoonlijke relatie tusschen die twee Personen; staat er van den Heiligen Geest dat Hij de gaven uitdeelt gelijk Hij wil, dan kan er slechts sprake zijn van een persoonlijk begrip.

3. Daarmede is echter nog niet voldoende toegelicht het gebruik van het woord „Persona”. Het woord zelf komt noch in het Oude Testament noch in de *zouf* van het Nieuwe Testament voor, er wordt ook geen adaequaat woord gevonden.

Dit geldt natuurlijk niet de zaak, maar alleen de wijze van uitdrukking; wij moeten dus vragen, hoe de kerk er toe kwam om uit het toenmalige taalgebruik het woord *πρόσωπον* of persona te nemen, welke beteekenis het woord had, toen de belijdenis der Goddelijke Personen geformuleerd werd.

Destijds had het woord een gebruik, dat het buitengewoon geschikt maakte om uit te drukken wat er mee bedoeld werd. *Πρόσωπον* was het masker dat voorgedaan werd door den tooneelspeler, om telkens een ander voor te stellen; het woord is dus de uitdrukking voor den vorm, waarin het wezen optrad; datzelfde wezen droeg verschillende personae.

(Wij moeten niet blijven hangen aan het Latijnsche woord „persona”; we weten toch dat de groote dogmata van de Drieëenheid tot beslissing kwamen in de Oostersche kerk en dat de belijdenisschriften van Nicea etc. alle in het Grieksch gesteld zijn; het woord is dus niet aan de Romeinsche rechtswereld ontleend, maar aan het *πρόσωπον* bij de Grieken).

Nu begrijpt men, dat, waar men de eenheid van het wezen bij onderscheiding van personen wilde uitdrukken, het woord *πρόσωπον* volkomen adaequaat was.

De onderscheidingen, die in de Grieksche wereld bestonden, waren afkom-

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

stig van Aristoteles, zij zijn door hem gemaakt met wonder talent en verbazende juistheid, zóo dat het evident is hoe hij begaafd werd om die dienst voor de menschheid te vervullen. Hij heeft met een meesterhand als de eerste alles op dat terrein tot aanzijn geroepen en al die onderscheidingen zuiver doorgedacht. Als men bedenkt, dat hij zelf dat alles moest aanvangen, indenken en doordenken, waarmee wij, die thans leven, nog zoo vaak moeite hebben om het te verstaan, dan blijkt het overtuigend, welk eene geheel eenige plaats Aristoteles inneemt in de gratia communis.

Wat het begrip van *πρόσωπον* betreft, rusten wij nog altijd op Aristoteles; wel zijn wij eenigszins dieper ingedrongen in de onderscheidingen, maar er gingen dan ook zoovele eeuwen voorbij, en waar wij zelfs gebonden zijn aan hetgeen hij gaf, daar spreekt het vanzelf, dat de Vaderen in de 4^e en 5^e eeuw op hem rusten.

Aristoteles heeft ons gewend aan de onderscheidingen:

1. eenerzijds van de *οὐσία* en de *φύσις*, in het Latijn aangeduid door de woorden *substantia* en *natura*, en

2. anderzijds daartegenover van de *ὑπόστασις* en *πρόσωπον*, in 't Latijn genoemd *subsistentia* of *hypostasis* en *persona*.

Hoe hebben wij nu het verschil te denken tusschen hypostasis en persona?

Het verschil ligt hierin, dat *hypostasis* eigen is aan *elk wezen*, een boom is eene hypostase, een boom is een subsistentia, een mug is een hypostase, maar noch die boom noch die mug zijn personae.

De mensch is ook eene hypostase, evengoed als de boom en het insect, maar het begrip van hypostase, dat aan alle wezens gemeen is, wordt nu gespecialiseerd zoodra wij aankomen bij de redelijke wezens. Onderscheiden we tusschen de redelijke en de van rede ontbloote schepselen, dan is de persona alleen eigen aan de redelijke wezens.

Men kan daarom, als men spreekt van het Goddelijk Wezen, spreken van hypostasis en persona, omdat men in het Goddelijk Wezen ook te doen heeft met wat onderscheiding maakt en iets wat rationaliter bestaat.

Anderzijds moeten we ook goed inzien het verschil tusschen *φύσις* en persona.

Neem ik den boom als een generaal begrip, dan heeft die eene natuur, de boomennatuur; neem ik nu uit die boomen een eik, dan heeft die de eiken-natuur. Onder die eiken kan ik weer soorten maken, maar alle eiken, tot één species behorende, b.v. de zilvereik, hebben de bepaalde natuur van die eiken, elke boom van die soort is een eigen iets, dat is het waarin de natuur van den boom rust, de *φύσις* is aan alle eiken gemeen, maar in die bepaalde species, en nader nog in elken boom afzonderlijk, komt op eigen wijze die natuur uit.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Boëthius noemt dit *individuatio naturae*. Individuum beteekent niet wat wij gewoonlijk verstaan onder het woord „individu”, dat eene min respectabele beteekenis heeft, daardoor dat het, behalve van den mensch, ook van boomen, dieren etc. kan gezegd worden; het duidt eenvoudig aan, dat de splitsing zoover is voortgezet, dat er niet meer te splitsen valt.

Boëthius' zeggen gaat door. Er is eene bepaalde schakeering onder de eiken, de zilvereik, die is niet meer vatbaar voor specialiseering, daar hebben wij dus eene *individuatio* van den zilvereik.

Nu moet er iets wezen, eene oorzaak, waardoor de natuur van dien zilvereik in den eenen zus, in den anderen zoo uitkomt; het eigenaardige, dat elke eik heeft, is de hypostase die zich in elken eik uit, de hypostase draagt dus de natuur.

Komen wij nu van dit algemeene op het bijzondere, op ons menschelijk leven, op de hypostase van het redelijk wezen, dan staan wij voor de groote fout die telkens gemaakt wordt, nl. deze, dat wij altijd denken dat wij wezens zijn die op zichzelf staan, terwijl de Heilige Schrift er ons op wijst gedurig weer, dat wij alleen leden zijn van het groote lichaam: het menschelijk geslacht.

Dat menschelijke geslacht heeft éene menschelijke natuur, daarom is er eene *ἁνθρωπίνη φύσις*, die zich weer individualiseert in den persoonlijken mensch, in het „ik” tegenover het „ik”. Dientengevolge noemde Boëthius den persoon de *individuatio naturae rationalis*.

Neemt men het begrip van „persoon” nu zóo, dan is het ook toepasselijk op den engel en op het Goddelijk Wezen, want ook bij die is substantie, maar terwijl nu in ons die natura uiteenvalt in onderscheidene personen en die onderscheidene personen saam één lichaam vormen, is het in God zóo, dat buiten Hem geen God staat, Hij is de eenige God, alle *individuatio* ligt in zijn Wezen zelf.

Echter moeten wij ons wel wachten voor verwarring. Velen denken, dat, wanneer wij spreken van drie Personen in het Goddelijk Wezen, daar eigenlijk mede bedoeld zijn vier personen. De meesten gelooven dat er is een persoonlijk God en in dien eenen God drie Personen, dat is echter eene fout waardoor men van de waarheid in God afglijdt. Omgekeerd moet men zeggen: Wij belijden een persoonlijken God, juist in zijne driepersoonlijkheid; het persoonlijk leven, dat in ons menschen éénpersoonlijk is, is in God driepersoonlijk, omdat het in Hem absoluut volmaakt moet zijn.

Het driepersoonlijke in God is de hooge vorm van het persoonlijke leven in God; wij hebben alleen eene zwakke afschaduwing in ons menschelijk persoonlijk leven.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Wij moeten den menschelijken persoon niet op God overbrengen, maar zeggen: het eigenlijke rijke persoonlijke begrip is het driepersoonlijke; omdat in God het volle, het rijke is, bestaat het in Hem driepersoonlijk, terwijl bij ons alleen afschaduwing is, maar in gebrekkigen vorm; éénpersoonlijk in het individu.

Resumeerende, wat wij tot dusver zagen, krijgen wij het volgende:

„Het leerstuk der Heilige Drieëenheid is de eenige belijdenis van het Goddelijk Wezen, die de verschillende openbaringen van de Heilige Schrift, zoo in uitspraken als in feiten ons gegeven, in onderlinge harmonie plaatst en herleidt tot hoogere eenheid; — die beantwoordt aan het wezen der religie, doordien zij alleen het eeuwige zijn Gods onafhankelijk stelt van den kosmos en als in zichzelf genoegzaam leert kennen; — die alle postulaat en aspiratie van het ons ingeschapen Godsbesef volkomen bevredigt; — die in staat is gebleken de Christelijke religie, die haar beleed, tot vastheid en invloed te brengen en aan het hoofd te plaatsen van de geheele ontwikkeling van ons geslacht; — die te midden van den strijd der geesten alleen bekwaam bleek het Monotheïsme te vrijwaren tegen het ondergaan in Deïsme of Pantheïsme; — die in het persoonlijk leven Gods al den rijkdom van ons persoonlijk leven doet uitkomen, en het nochtans ver boven ons persoonlijk leven in zijn archetypische oorspronkelijkheid verheft; — die alle ware elementen van aller religiën Godsdeed in zich opneemt, en aller dwaling mijdt en afsnijdt; — die door een iegelijk die Christus is ingeplant, in de onderscheidene en toch harmonisch één zijnde inwerkingen op zijn eigen hart als waarachtig bezegeld wordt; — die zoodanig is, dat de voorstellingen of begrippen van het Goddelijk Wezen, die nieuwere speculatie waande te kunnen vaststellen, er wel beneden bleven maar nog nimmer er boven uitgingen; — die als mysterie voor ons treedt, maar ons *het* mysterie in zulk eene gestalte biedt, dat het volkomen zich aansluit bij het mysterie van ons eigen hart; — en eindelijk die als Caput Theologiae de wettige uitgangspunten biedt voor alle loci der Dogmatiek”.

Corollarium.

Na deze resumptie volge alleen nog eene korte opmerking.

Dezer dagen (April 1896) deed zich een geval voor, dat wel de aandacht verdient, en voor de bespreking van de Triniteit niet van belang ontbloomt is.

Een professor in de medicijnen te Bazél, een psychiater, werd geconsulteerd

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

over een daar ter plaatse zich bevindend meisje, waarbij zich sterke somnambulaire werkingen voordeden. Hij erkende, dat hij hier met een vreemdsoortig geval te doen had, en bij zijn pogen om die verschijnselen te verklaren, kwam hij tot de conclusie dat er mogelijkheid bestaat, om door autosuggestie een tweede ik en een tweeden persoon in zich te ontwikkelen. Daaruit verklaarde hij het verschijnsel, dat zij sprak met een andere toon dan de hare, dat zij over zichzelf sprak in den 3^{den} persoon, en daarna niet meer zich bewust was van hetgeen zij had geuit.

Wij nemen de verklaring van dezen geleerde niet over, integendeel, het staat voor ons vast, dat wij bij zulk een geval te doen hebben met een ander ik, dat in dien persoon indringt, en dat ons daarin een analogon gegeven is met de bezetenen, waarvan wij lezen in het Nieuwe Testament, die ook spraken met eene andere stem.

Waarom is de verklaring van dezen geneesheer echter belangrijk? Hierom, omdat men van wetenschappelijk standpunt altijd tegen de Drieëenheid heeft aangevoerd, dat er geen tweeërlei „ik” in één wezen kan bestaan. Hier hebben wij echter een ongeloovig man, die alleen op het terrein der sciences exactes zich beweegt, en nu, stuitende op een hem onverklaarbaar verschijnsel, aankomt met de verklaring, dat de eene persoon een tweeden persoon genereren kan.

Daarom wezen we op dit verschijnsel, om te doen uitkomen, hoe weinig men zich houden moet aan het zeggen der wetenschap en der logica: „dit of dat kan niet waar zijn”, want met hetzelfde aplomb zegt men nu ook „het is onmogelijk dat Christus God is”, men cijfert dus den Christus weg; maar zoodra men stuit op een geestelijk verschijnsel zooals bij de bezetenen, wordt opeens de mogelijkheid, dat tweeërlei „ik” in één wezen kan bestaan, toegegeven, alleen om ook dat andere geestelijke verschijnsel te kunnen wegrijferen.

