

LOCUS

DE

PROVIDENTIA.

COLLEGE-DICTAAT VAN EEN DER STUDENTEN.

NIET IN DEN HANDEL.

A. Hüper.

Exemplaar N^o. 195 afgegeven aan den Heer

Prof B B Warfield

L O C U S

DE

PROVIDENTIA.

COLLEGE-DICTAAT VAN EEN DER STUDENTEN.

NIET IN DEN HANDEL.

Exemplaar N^o.

afgegeven aan den Heer

LOCUS DE PROVIDENTIA.

§ 1. *Introductio.*

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

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

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

IV. Maccab. 17: 22 „*διὰ τοῦ αἵματος τῶν ἐσπεῶν ἡ θεία πρόνοια τὸν Ἰσραὴλ διεσώσει*” (door het bloed der vromen heeft de goddelijke Voorzienigheid Israël behouden). Gelijk gebruik III. Macc. 4: 21; 5: 30; IV. Macc. 9: 22; 13: 18.

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

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

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

-Van *God* komt het weer voor:

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

Hand. 24 : 2 „*τῆς οἷς προνοίας*” beteekent niets anders dan *administratie, bestuur*.

De Statenvertaling geeft „daar uwe voorzichtigheid.” (Cicero, de Nat. Deor. Cap. XXX verbond *πρόνοια* met *administrari*). In elk geval is het woord hier van een mensch gebezigd en dus niet in onzen dogmatischen zin.

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

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

elkander, de Heer heeft ze allen gemaakt". Men vat dit gewoonlijk op, alsof 't zeggen wil: God doet alle menschen geboren worden en dus ook den rijke en den arme; neen, het beteekent: evenals *zij* nooddruftig en weelderig tegenover elkander staan als resultaat van de volksontwikkeling, zoo staat ook die volksontwikkeling en haar proces onder Gods beleid. Niet dus, zooals de plutocraten eruit afleiden: de armen *moeten* er zijn; immers, als ze er eens niet meer zullen wezen, dan heeft God evenzcer die nieuwe wereld gemaakt.

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

I Cor. 8:6.

Ἀλλ' ἡμῖν εἰς Θεὸς ὁ πατήρ. ἐξ οὗ τὰ πάντα, καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν. καὶ εἰς Κύριος Ἰησοῦς Χριστός, δι' οὗ τὰ πάντα, καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ.

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

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

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

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

Nemen we nu die twee lijnen:

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

1. De *Luthersche* Formulieren bestaan dan uit:

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

Verder vinden we in deze Conf. evenmin iets hieromtrent.

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

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

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

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

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

In de 26^e vraag hebben we dus *ineenschakeling*,
in de 27^e vraag de voorzienigheid als *een op zich zelf staand stuk des geloofs*, afzonderlijk beschreven.

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

Nu nog twee punten:

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

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

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

וַיֵּרָא אֱלֹהִים אֶת-כָּל-אֲשֶׁר עָשָׂה וְהִנֵּה-טוֹב מְאֹד וַיְהִי-עֶרְבַּ וַיְהִי-קֶדֶם יוֹם הַשְּׁבִיעִי:

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

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

וַיְכַל אֱלֹהִים. Wat beteekent וַיְכַל hier? Letterlijk beteekent het „en God vol-

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

„En de Heere voleindde op den zevenden dag het werk, dat Hij gedaan had, daardoor, dat Hij rustte op dien dag en hem heiligde, omdat Hij rustte van Zijn werk, dat Hij geschapen had, om het te maken,” — al wat hier staat komt alleen tot zijn recht, indien we Gods שָׁבַת, rust *niet verstaan als een werkeloosheid, maar als een niet-meer-doen, wat Hij de zes vorige dagen deed*.

Het מְלָכָה van de vorige dagen wordt aangegeven als het scheppen, daaruit volgt dus alleen, dat de scheppingsactie ophield, voltooid was; maar nu moest het geschapene een *tweede* bewerking ondergaan: alles was geschapen met potentie, met de bestemming om een proces te doorloopen en eerst als al die potenzen zich ontwikkeld zouden hebben, zou het τέλος bereikt zijn, dat God zich in Zijn scheppingsacte had voorgesteld. Gelijk iemand, die zaad zaait, na het zaaien de acte doet ophouden, maar pas zijn τέλος heeft bereikt, als alles is uitgekomen, zoo zou God pas Zijn τέλος hebben bereikt, als alles, wat in de Schepping lag, ten volle ontwikkeld zou zijn. Tusschen het scheppen, het grondleggen en het verdere voeren tot het τέλος is een principiël onderscheid: bij het *scheppen* werkt God *alleen*, de schepping doet nog niets. Evenals bij het zaaien akker en zaad nog niet werken, is echter het zaad aan den grond toebetrouwd, deze beide met den landman, die wiedt, egt, enz. meewerken, zoo is ook de absolute actie alleen van Gods zij. Maar is eenmaal de Schepping voltooid en *begint dat tweede stadium der ontplooiing*, dan werkt God niet meer alleen, maar *is er ook actie in de schepping zelf* door het naar buiten komen der potenzen. Zoo vinden we dus de verklaring, hoe er cenerzijds staan kan, dat volbracht zijn hemel en aarde (‘t בָּלָה bereikt) en dat er dan toch nog een tweede actie van een andere soort volgt, aangeduid door וַיִּבֶל. Dat tweede werk „het uit de potenzen laten voortkomen van het geheele wereldproces” is het werk van den *zevenden* dag, die daarom geen avond heeft, niet afgesloten is, maar doorloopt. In dien zin heeft Christus gezegd: „Mijn Vader werkt tot nu toe en Ik werk ook”; zoo wordt er ook gesproken van de „rust, die overblijft voor het volk Gods”. Het leven in de eeuwige heerlijkheid wordt zoo voorgesteld als een eeuwige Sabbath (die hier reeds aanvangt, cf. Zondag 38, Heid. Cat.), die niet bestaat in een eindeloos niets-doen, een eindeloze

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

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

- a. de mensch in zijn wezen als *Beeld Gods* (dus: zooals hij in de schepping zijn moest,
- b. de mensch in zijn *deterioreering* door de zonde,
- c. dan de *reformatie*, *de opheffing* van den mensch om hem uit de zonde te doen ontkomen.

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

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

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

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

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

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

1^o als *daad* (*creatio*),

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

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

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

a. de *creatio* als *werk*,

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

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

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

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

Diezelfde idéé, breed uitgewerkt, vinden we:

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

‘Verder vinden we ook het begrip van *planten* voor het werk Gods gebruikt:

Psalm 80 : 16 de stichting van het geheele volk Israëls wordt hier onder ‘t beeld van planten ingeleid; evenzoo *Jer. 18 : 9* (zie boven);

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

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

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

Nog een enkel woord over:

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

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

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

Ook de H. Schrift doet ons dit gedurig hooren:

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

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

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

Psaln 89 : 44. „Gij hebt ook de scherpte zijns zwaards omgekeerd en in den oorlog hem niet doen staan (וְהִקְמֵרְוֹ)”, d. i. in den krijg niet staande gehouden. Dus, hij is in den krijg gevallen, heeft opgehouden te bestaan.

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

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

Psaln 147 : 6: „De Heere houdt de zachtmoedigen staande (וּמְעִוֵּר), de goddeloozen vernedert Hij tot de aarde toe.”

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

Hoe staat het nu met den *mensch*?

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

Dus hebben we:

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

1° *de menschheid in Adam geschapen*;

2° *de solidariteit*.

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

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

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

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

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

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

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

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

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

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

Dus „scheppen” in de Schrift heeft volstrekt niet onze praegnante beteekenis van voortbrengen uit niets (zie de eerste paragraaf). Zóo hadden de Joden geen begrip van de schepping. כָּרָא beteekent in den grond niets anders dan vormen (עֲצָה synoniem).

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

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

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

§ 3. *De Providentia κατ' ιδίαν.*

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

a. van de Providentia κατ' ιδίαν,

b. van „ „ in verband met de zonde,

c. van „ „ onder de heerschappij der genade.

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

- 1°. in het doen voortbestaan van de geschapen momenten,
- 2°. in het instandhouden van de tusschen die momenten bestaande relatiën,
- 3°. in het innerlijk voortdringen en voortstuwen van al wat bestond tot zijn einddoel.

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

1°. als opus Dei, *objectief* in God,

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

a. de Providentia κατ' ιδίαν,

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

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

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

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

וַאֲתָה תְּחִיָּה אֶת־כָּלָם וּצְבָא הַשָּׁמַיִם לְךָ מִשְׁתַּחֲוִים:

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

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

2°. is hier niet naar die vlakke opvatting van de Voorzienigheid gesproken, eenvoudig als van *sustentatio*, alsof het al goed ware, indien het ding er maar was; neen, het „met leven bezielen” wordt met het *doel* in verband gebracht en dat doel niet alleen gesteld voor de bewuste schepselen (engelen en menschen) maar voor hemel en aarde en alles, wat in hemel en aarde bestaat: alles moet voor den Heer nederbuigen.

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

a. een *realiteit*, die nog niet *τέλος* is;

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

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

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

a. de realiteit, zooals de Schepping is,

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

b. het τέλος, waar ze heen moet.

De Providentia ligt tusschen beide om de *Schepping uit den oorspronk. toestand te leiden tot den idealen toestand*. Nu volgt: אֵלֶּה הַלְלוֹת, een opmerkel.

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

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

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

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

Openb. 21 : 18—21. En het gebouw van haren muur was jaspis; en de stad was zuiver goud, zijnde zuiver glas gelijk, enz. In het Paradijsverhaal komt voor, dat daar goudaderen bloot lagen bij de vier rivieren *Pison, Gihon,*

Hiddekel, Frath. Eveneens wordt van edelgesteenten, *בְּרִלִי* gesproken; maar toch is de voorstelling niet, alsof de lagere mineralia verdwenen en de hoogere daar regel zijn. In het Rijk der Heerl. echter verandert de mineralogische toestand. Nu is baksteen, ijzer, tin, enz. overvloedig, zoodat men daaruit steden bouwt; goud echter zeldzaam, zoodat een bed of troon van goud *exceptie* is. In het Rijk der Heerl. echter zullen de keurgesteenten en edele metalen regel zijn geworden. Dit is nu niet alles letterlijk op te vatten maar toch wordt aangegeven, dat de toestand, waarin het minerale zal verkeerden, zoo verheerlijkt zal zijn:

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

Wat het firmament betreft :

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

Wat de dierenwereld betreft :

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

Dit vinden we in de Schrift:

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

de ἰσχὺς = het vermogen in God;

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

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

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

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

Jes. 26 : 12: בִּי יְהוָה-מַעֲשֵׂינוּ פְעֻלָּתֵנוּ לָנוּ. We hebben er wel op te letten, dat er zijn מַעֲשֵׂים van de *mensen*, τὰ ἔργα τῶν ἀνθρώπων. Maar er staat, dat, hetgeen wij gedaan hebben, God het in ons gedaan heeft. „Gij hebt ons ook al onze zaken uitgericht”, dit komt dus in de overzetting niet tot zijn recht; *zaken* zijn דְּבָרִים, hier zijn het *werken* מַעֲשֵׂים, die wij gedaan hebben; פְּעֻלָּה is feitelijk *doen, niet uitwerken*. Dus: „al wat wij gedaan hebben hebt Gij gedaan.”

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

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

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

ἐκ ziet op den *Vader*, de *Bron*, waaruit het *zijn*, de *essentia*, het *ὄν*:

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

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

dan de ὅλη der Grieksche philos. zonder eenige kwaliteit, de essentie. Maar zoodra ik te doen krijg met een concreet ding in de schepping, dan is het de belichaming van een gedachte, het is er om van die gedachte het *ὅμα* te zijn. Bestaat het ding dus alleen daartoe, dan is het ook in zijn „hoe zijn” door die gedachte bepaald, wijl het die gedachte moet openbaren, die *λόγος* belichamen. Dat gaat door van elk ding in het bijzonder, maar ook van het *geheel* van den kosmos, die dan belichaming is van een majestueuse gedachte, die zijn „hoe zijn” bepaalt. Dit voert ons hiertoe terug, dat het „hoe zijn” der dingen wordt bepaald door den *Λόγος*: alle dingen zijn *uit* den Vader, maar *διὰ τοῦ Λόγου πάντα ἐγένετο καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν, ὃ γέγονεν*. Indien nu het Eeuwige Woord, de Logos, de *tweede Persoon* de gedachte van *den ganschen kosmos* zoowel als van *elk concreet ding* openbaart, dan heeft Hij die nu niet *uitgedacht*, maar Hij *is* zelf die Logos. Hieruit volgt, dat, indien ik de wereld ook maar één oogenblik in haar voortbestaan zou denken zonder dien Logos, dan haar *πῶς* weg zou zijn. Alleen het alomtegenwoordige in zijn van dien Logos in al het geschapene blijft aan het geschapene de kwaliteit, het *πῶς*, het *hoe* van zijn bestaan schenken en verlengen. Daarom lezen we: *εἰς Θεὸς ὁ Πατήρ* maar *ὁκ εἰς Κύριος Ἰησοῦς Χριστός*, in Wien de *tweede Persoon* was, *δι’ οὗ τὰ πάντα* (1 Cor. 8 : 6).

Dit punt, nu in het *generaal* besproken, moet nader uit de *Schrift* toegelicht worden. Behalve dan in 1 Cor. 8 : 6, zegt de Schrift dit *ὁκ*:

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

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

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

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

Zoo verstaan we ook, wat we lezen:

I Petr. 1 : 25; vers 23 luidt: Ἀπαγενηνημένοι οὐκ ἐκ σποράς φθαρτῆς, ἀλλὰ

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

In verband hiermede hebben we nog te bespreken:

Het Instinct.

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

mensch valt onder een generiek begrip (genus), niet onder één *soort*begrip. Vergel. *Gen. 2 : 7 en 19*. Twee uitdrukkingen van één hoofdstuk hebben dit voor, dat er van geen anderen stijl of woordgebruik kan sprake zijn. *Vers 7* wordt nu van den *mensch* gezegd, dat hij is *נָפֶשׁ חַיָּה*; *vers 19* wordt echter *dezelfde*

uitdrukking *נָפֶשׁ חַיָּה* gebezigd van *כָּל-חַיָּה הַצֹּרֶחַ* en *כָּל-עוֹף הַשָּׁמַיִם* (hier wel niet van de visschen maar van de vogelen en aarddieren). We zien, hoe er niet staat, dat er *in* die dieren *נָפֶשׁ חַיָּה* was; maar dat ze *zijn* *נָפֶשׁ חַיָּה*. Van het dier wordt het dus gezegd precies als van den mensch. Anders zouden we nog kunnen zeggen: een dier heeft een ziel maar een mensch een *levende* ziel.

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

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

a. of alleen ageeren in de *verschijningswereld*,

b. of ook in de *hoogere* en *ongeziene* wereld.

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

I *Bij den mensch vinden we:*

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

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

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

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

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

A. zijn de *onbewuste* factoren ook:

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

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

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

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

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

Ook hier moeten we weer onderscheiden:

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

2. De latente krachten.

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

a. de *potenzen in het organische*;

b. de *schuilende, chemische verbindingen*.

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

a. door een *directe* kracht;

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

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

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

De Schrift spreekt ons hiervan :

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Deutr. 18 : 10, v. v. Daar wordt evenzoo de duivelskustenarij erkend, maar aan Israël gezegd, dat het er niet aan mee mag doen; op een andere wijze zal het de openbaring, die het noodig heeft, van God krijgen.

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

Jes. 27 : 9; Micha 5 : 11.

Zoo ook in het N. Testament:

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

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

1^o. tot de loochening der Providentia om den loop der dingen over te laten aan de *τὴν φύσιν*;

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

4°. tot de stelling dat er geen Decreet bestaat en de dingen loopen naar 'smenschen keuze maar zóo, dat God incidenteel tusschenbeide treedt om, waar de dingen spaak zouden loopen, er orde op te stellen;

5°. tot het stelsel, dat het Eeuwige Gods moet genomen worden als niet voor de Schepping liggende maar als in den tijd in zijnde, zoodat God, in gestadige verhouding tot de vrije wilsdaden der menschen staande, eerst op elk gegeven oogenblik in verband met die wilsdaden des menschen Zijn beslissing nemen en Zijn wil uitvoeren zou.

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

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

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

De beteekenis van deze woorden loopt eenigszins uiteen:

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

kleederen, enz. maar dan spreken we niet van „souverein”. Dus vinden we dit begrip altoos daar, waar *twee* willen zijn en de vraag is, wiens wil over den anderen heerschen zal. Daarom heeft de man macht (*βασιλεία, κράτος, κυριεύειν, βασιλεύειν*) over de vrouw. Wanneer we de heele reeks teksten in de Schrift nagaan, dan zien we, dat *κυριεύειν, βασιλεύειν* en מָלַךְ steeds worden gebruikt van subject over subject. Deels vinden we hieromtrent generale uitspraken:

Psalm 93 : 1 (hier het meest absolute begrip van souvereiniteit in „Hoogheid”); *Ps. 96 : 10; Ps. 97 : 1; Ps. 99 : 1*. Ziedaar in kort bijeen staande plaatsen die souvereiniteit, die Gubernatio Dei zoo generaal mogelijk uitgesproken.

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Wat מלך, regeren betreft, vinden we  n in het Oude  n in het Nieuwe Testament geen ander gebruik dan dat het eene *subject* over het andere regeert. In het N. T. wordt gebruikt *προστίηται*, Vergel. *1 Tim. 3 : 4* (eigen huis = vrouw en kinderen, dus subjecten); *1 Tim. 5 : 17* (de Kerk wordt gedacht als vergadering der geloovigen, dus ook weer subjecten).

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

gedaan, maar mocht het alleen zeggen als עֲבָדֶיָהּ. Door אֲנִי, אֲנִי te zeggen stelt hij zich tegenover God als fons, waaruit de kracht komt. Had God hem echter niet gedragen, dan zou Nebukadn. evenals de zaag bij den boom te midden der volken zonder eenige kracht nedergelegen hebben.

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

in ζῶμεν de *existentia*;

in κινούμεθα de *actio*.

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

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

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

Ἐξ duidt op de *bron*, de *causa*;

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek.)

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

- a. met den wil onder die motieven,
- b. met zijn uiting als resultaat of vrucht.

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

- a. de vrijheid van te handelen of niet te handelen (*libertas exercitii*),
- b. „ „ „ zus of zóo te handelen (*libertas discretionis*).
- c. „ „ „ zóo of tegenovergesteld te handelen (*libertas contrarietatis*).

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

de *natuurlijke* dingen gaan naar *wetten*;

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

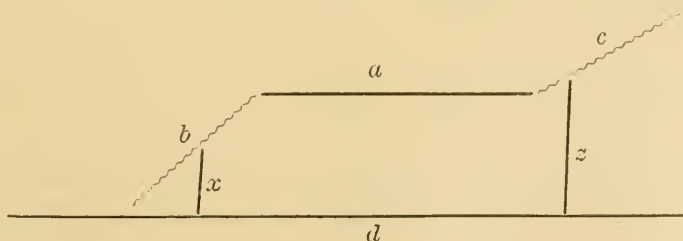
de cijfers voor zich. Maar de statistiek, die ons in staat gesteld heeft om van een reeks van levensverschijnselen de cijfers bij elkaar te voegen, heeft nu het verrassend resultaat gebracht, dat de uitkomsten jaar in jaar uit voor alle onderscheidingen en landen bijna altoos gelijk zijn. Wanneer men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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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



College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

Resumeeren we nu het gevondene:

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

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

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

Het fysieke, ethische, intellectueele en aesthetische in 's menschen ziels-uitingen zijn elk op zichzelf iets in den mensch, dat reageert op die categorieën.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek.)

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

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

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

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

§ 5. *Providentia in relatione ad peccatum.* ¹⁾

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

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

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

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

In *Jes. 63 : 17* lezen we: **לָמָּה הִתְעַנּוּ יְהוָה מִדְּרָכֶיךָ תִּקְוִיָּה לָכֵן מִדְּרָאֲתֶךָ טוֹב לִמְעַן עֲבָדֶיךָ יִטְבְּיוּ נַחֲלָתֶךָ:**

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

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

וַאֲנִי אֶחָזֵק אֶת־לִבּוֹ וְלֹא יִשְׁלַח אֶת־רַגְלָיו:

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

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

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

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

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

Hetzelfde vinden we in *Jeremia 31: 29*.

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

op hem zijn, en de goddeloosheid des goddeloozen zal op hem zijn etc. (vs. 20 rr.)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

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

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

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

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

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

Men heeft gezegd: Ja, maar daarin spreekt zich uit het strenge monotheïsme van Israël.

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

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

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

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

· Zij zijn niet monistisch, maar dualistisch.

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

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

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

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

Jes. 5 : 7: „Ik formeer het licht en schep de duisternis, Ik maak den vrede en schep het kwaad, Ik de Heere doe al deze dingen.“

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

Heeft nu dit feit haar ertoe geleid, de antithese met de zonde ook maar iets te verzwakken? Neen. De engelen jubelen het heilig uit, en nergens is verzwakking in den moed en den ernst, waarmee de zonde door de H. S. bestreden wordt. Ziet slechts *Ps. 5 : 5—7* en daarnevens *1 Joh. 1 : 5*. In *Zachar. 14 : 20* is dit begrip van het heilige zelfs zoóver doorgedreven, dat deze symbolische voorstelling, tekenend den eindtriumf Gods, zegt, dat niet alleen de menschen, maar ook de bellen der paarden het heilig devies dragen zullen.

Maar niet alleen, dat we in de H. S. het ideaal van heiligheid zoo hoog gesteld vinden, maar wat meer zegt: God straft ook de zonde. Door dat straffen wordt beslist afgesneden, dat het opnemen van de zonde in Gods bestel de zonde vergoelijkt en het kwaad toelaat. Door heel de H. S. heen wordt de bangste straf voor de zonde aangezegd. Wie één gebod overtreedt, staat schuldig aan de geheele wet. Voor elke zonde, hoe gering ook, kent de H. S. maar één straf: eeuwige rampzaligheid. Dat verstaat men tegenwoordig niet meer, zoo diep denkt men niet meer; maar juist die gedachte, dat in elke levensdaad telkens is saamgevat de totaliteit van onze existentie, dat elke daad, elk woord, elke gedachte haar projectie in de eeuwigheid heeft, juist die gedachte bezielde onze vaderen, bracht in hun leven in zoo hoogen, zedelijken ernst.

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

Om de questie te vergemakkelijken slaan sommigen dezen weg in.

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

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

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

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

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

Het menschelijk gevoel spreekt dan nog veel meer het Pelagianisme toe, waarin alle menschen de beslissing hebben, dan dat Adamitische stelsel, waarin de beslissing aan éénen mensch staat.

In elk geval is het in dit stelsel de mensch, die voorgaat, God, die volgt. God determinatur: en daar God is omnia determinans a nemine determinatus is dit stelsel voor ons onaannemelijk.

Daar komt meer bij. Allen erkennen, dat Adam door de verleiding van Eva, Eva door de verleiding van Satan gevallen is; uit niets blijkt, dat, zoo Adam alleen gebleven ware, hij zou gevallen zijn. Nog veel sterker, in *Joh. 8* zegt Jezus zelf, dat Satan de menschenmoorder is van den beginne, erkent dus, dat er in het Paradijs een zedelijke moord is geschied. Hij, die vermoord is, heeft dat niet vrijwillig laten doen, maar de oorzaak van den moord ligt in den wil van den moordenaar. Anders zou die moord in het Paradijs een zedelijke zelfmoord geweest zijn, wat Jezus weerspreekt. Er is dus alle oorzaak, om te zeggen, dat zonder Satans indringen in het Paradijs er geen val zou zijn geweest. De kwestie komt dus hierop neer, niet of Adam, maar of Satan de beslissing in handen had. Men komt er dus op uit, dat de beschikking over heel de historie van het menschelijk geslacht niet in handen is geweest van God, maar dat God die beschikking aan Satan in handen gegeven heeft, afwachgend, wat Satan doen zou.

Uit zichzelf heeft Satan de macht niet, om te beslissen: ze moet hem dus door God gegeven zijn. En zoo kom ik tot de absurde voorstelling, dat God

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Satan de beslissing zou gegeven hebben over heel het verloop van hemel en aarde, de beslissing of Gods Eeniggeboren Zoon in Zijne heerlijkheid zou blijven dan wel zich vernederen tot den kruisdood. Is dat niet den duivel tot God kronen, God afhankelijk van den duivel maken?

Met dit godslasterlijke stelsel vorderen we geen stap.

De waarheid, dat de zonde, ook de val van Adam en van de engelen in het Raadsbesluit Gods moet zijn opgenomen, wordt ook bevestigd door onze levens-experientia, en wel zóó, dat dit in niets te kort doet aan den ernst van ons zedelijk leven.

Nemen we een voorbeeld uit de historie: den Bartholomeusnacht en Elizabeth van Engeland. Karel van Frankrijk was na de inneming van den Briel en van Bergen aan onze zijde, op raad van de Coligny bereid den strijd tegen Spanje op te nemen, de Hugenoten en de Calvinisten in Holland te steunen. De Prins van Oranje trok naar Bergen, om zijn broeder te ontzetten. Onze overwinning scheen dus zeker. Karels stelsel berustte hierop, dat hij met Elizabeth onderhandeld had over een verbond. Engeland had de zee, Frankrijk had de landmacht; saam zouden ze Spanje overwinnen. Maar op één oogenblik gaat Elizabeth, een vrouw zonder ideaal, zonder hart, zonder zedelijken ernst, om een laffe, nietige gril om, geeft het bondgenootschap met Frankrijk prijs en gaat met Spanje onderhandelen. Daarvan maakt Catharina de Medecis gebruik en nauwelijks is het bericht ingekomen, dat Elizabeth een tegenovergestelde politiek kiest, of ze haalt Karel over tot den moord van Frankrijks beste zonen. Het overwicht slaat bij ons en elders om: alle politieke verhoudingen ondergaan wijziging. Dat alles was gevolg van Elizabeths luchthartigheid. Is Elizabeths daad nu een zonde? Oppervlakkig gezien: neen, Maar voor wie dieper denkt is er geen kwestie van, of ze beging een ernstige zonde. Ze speelt met hare verantwoordelijkheid tegenover haar land, tegenover Europa. Doch die ernstige zonde was zoo weinig geïndiceerd, dat Elizabeth ze waarschijnlijk nooit gevoeld, nooit vergiffenis er voor gevraagd heeft. En evenwel is die gedachtenzonde, die overleggingszonde van zooveel gewicht geweest, dat ze overal bloed en tranen ten gevolge had. De historie ons zóó te denken, dat iets kan gebeuren en niet gebeuren, is de historie omver werpen.

Datzelfde vinden we in het gewone leven. Een vrouw zondigt één oogenblik: maar die eene daad beheerscht heel haar positie in de toekomst. Het onecht-geboren-worden is voor haar kind een oorzaak van lijden tot aan het graf toe. Ook in ons leven zijn stappen, woorden, daden, die ons in de

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

conscientie voor God beschuldigen. De nawerking daarvan gaat heele stukken van ons leven door, noodzaakt ons te bedekken, goed te maken. Nooit staat een zonde individueel, geatomiseerd, maar ze grijpt in heel het organisme van ons leven in.

Hoe staan we nu met onze experientie ten opzichte van de zedelijke verantwoordelijkheid. Is er nu iemand, die, geloovend aan het Raadsbesluit Gods, niet meer bidden kan: „Leid ons niet in verzoeking” of „Vergeef ons onze schulden”? Meer nog, als we een zonde te gemoet gaan, voelt dan niet een ieder drang om de hulpe en bewaring Gods in te roepen? En als dan de verzoeking voorbij is, en men heeft getriumfeerd, zal dan iemand zeggen: „dat heb ik nu gedaan” of zal hij zijnen God danken? En omgekeerd, als hij in de verzoeking bezwiken is, zal hij dan niet zichzelf aanklagen en niet God?

Eenerzijds is dus vast, dat de zonde verband heeft met het leven, doch anderzijds breekt het Raadsbesluit onzen zedelijken ernst niet. Dat dragen we in onze ziel om. Logisch redeneerend stuiten we op tegenstellingen, doch in het gebed wordt van die antithesen *καθαραις* gevonden.

Resumptie van de pogingen tot oplossing van het probleem:

1^e. De zoogenaamde praevisio. In dit stelsel wordt wèl de val van Adam en de zonde in het raadsbesluit opgenomen: wèl geeft men toe, dat men òf geen raadsbesluit moet aannemen òf een Deus omnia determinans; maar, zegt men, God heeft dat niet vrijmachtig bepaald, doch God heeft in Zijn eeuwig denken voorzien: de mensch houdt het niet, zal vallen, in dat zondige spoor zullen zich de geslachten ontwikkelen: en op grond van dat voorzien het aldus in Zijnen raad vastgesteld.

Dit stelsel, we toonden het reeds vroeger aan, is in flagranten strijd met alle idee van kennis Gods, die niet door waarneming ontstaat, maar uit zichzelf is.

Nu weerleggen we het van een andere zijde: Als God, wetende al de ellende die komen zou, zoo'n wereld niet hoevende scheppen, machtig haar anders of in 't geheel niet te scheppen, als God nochtans zoo de wereld schiep: is dan de aansprakelijkheid voor een kwaad, dat ik kan verhinderen en toch niet verhinder, niet even groot als voor een kwaad, dat ik doe?

Als een reeder weet, dat de ketel van een schip, dat hij uitzendt, binnen drie dagen springen moet, dat dan het schip vergaan zal, het leven der passagiers bedreigd wordt: en hij geeft geen last niet uit te varen, gaat die man dan vrij uit?

Dat stelsel, dat men ons tegenwerpt om de verantwoordelijkheid van God af te nemen. stelt God even verantwoordelijk als het Geref. stelsel, dat de

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

zonde rechtstreeks uit Gods bestel doet voortkomen, brengt ons dus geen stap verder.

2°. Het tweede stelsel, thans vooral en vogue, geeft ons in zoover gelijk, dat alles vast. dat het onzin is te beweren, dat alles onzeker is en van den equilibristischen wil van den mensch afhangt. Het is het Pantheïstische stelsel en behoort tot de historische school. Hieruit blijkt meteen, dat we niet moeten meenen, dat al wat uit de historische school komt, omdat het tegen de Revolutie zich kant, kan worden geaccepteerd. Dit systeem geeft ons dus tegenover Arminiaan en Pelagiaan gelijk: alles gaat naar een vast proces. Maar zij gaan niet uit van het point de départ, het Raadsbesluit, doch van het point d'arrivée. Alles laten zij bepalen door het Zweck. Al wat er is jaagt naar een doel, al wat geschiedt is deel van een proces, dat naar dat doel heenvoert.

Al wat het doel nog niet bereikte is in wordingsproces. De zonde wordt voorgesteld als nog niet het doel n.l. het heilige bereikt hebbende. Op elk van de stadiën moet de zonde zoover zijn als het proces eischt. Het leven, het ontwikkelingsproces der levende wezens is precies zoover als het wezen moet. Zonde is er dus eigenlijk niet: ook zij is als ontwikkelings-stadium tot het heilige zóó, als het proces eischt. In 't begin onzer jaartelling was Nero even goed als Jezus; ze zijn zooals ze wezen moeten. Jezus kan niet heilig geweest zijn, want anders zou er geen proces meer zijn, dan was het doel bereikt.

Dit Pantheïstische stelsel negeert de zonde, vernietigt het zedelijk leven, is dus het gevaarlijkste, dat in ons denken kan indringen.

3°. De differentieele voorstelling, waarbij men onderscheidt tusschen het lichte en het eigenlijke kwaad. Het eerste is niet, het andere is wél zonde.

Waar die differentie wordt toegelaten, bestaat neiging om eenerzijds het terrein der zonde al meer in te krimpen, anderzijds het terrein van het niet-zondige, neutrale, uit te breiden. Men ziet dan ook gewoonlijk, dat in huisgezinnen, waar die richting heerscht, de kinderen erop uit zijn. om het terrein van het geoorloofde uit te breiden. Hebben ze zelf kinderen later, dan krimpen ze dat terrein weer in, maar breiden het terrein van het geoorloofde dan, waar ze kunnen uit, in hunnen handel etc. Men heeft voortdurende verschuiving van de terreinen; naarmate men in een bepaald beroep of een bepaald ambt geplaatst is, maakt men het ééne terrein grooter, het andere kleiner.

Voorts neemt men de gewone gedragingen der menschen, waarin geen eigenlijke zonde is, in het Godsbestuur op, maar sluit daarvan uit die, welke zoo erg zijn, dat ze bijna een crimineel karakter dragen. Het gedrag is

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

zedelijk goed, als er maar geen crimineele incidenten zijn: die enkele incidenten herstelt God wel weer.

Dat stelsel komt erop neer het ideaal van Gods heiligheid geheel naar beneden te halen: wat er in 't leven door kan, kan er ook wel mee door in Gods heilig oog.

4^e. Het laatste stelsel is het dualistische of materialistische. Men is 't er wel mee eens, dat de dingen zeker zijn; ze komen meest op uit fysieke oorzaken. Kleine manieën, dwangvoorstellingen voeren ons tot allerlei kwaad (Lombroso). Alles wordt toegeschreven aan een nijldige oorzaak, die ergens inwerkt. Dat is het stelsel der Pessimisten. De moordenaar is slachtoffer van de algemeene ellende, die de wereld vergiftigt. De zonde is een ongeluk, dat recht geeft op medelijden. Alle gevoel van verantwoordelijkheid en schuld gaat weg.

Er is ook een stelsel, dat zegt: „Ge moet niet alleen medelijden hebben met zoo'n man, maar ook met zijn kinderen, want die zullen ook zoo ongelukkig worden. En daarom, sluit zoo'n man op, houdt hem gescheiden van de vrouw.” Nog anderen zeggen: „Laten we heel zoo'n geslacht van ongelukkigen uitroeien.” Dat is natuurlijk een uitvloeisel van het Pessimisme, dat ten slotte ook in den zelfmoord een geoorloofd middel ziet, om aan de ellende te ontkomen.

Ook die weg geeft geen verklaring, maar snijdt het zedelijk leven af.

Alle deze voorstellingen moeten dus prijsgegeven.

Hoe beschouwt nu de H. S. en de Gereformeerde belijdenis deze zaak?

In de § is erop gewezen, dat de herschepping hooger staat dan de schepping en er iets hoogers door wordt bereikt. Als 't nu waar is volgens de H. S., dat eerst de herschepping het ideale bereikt, en dat zij dat alleen kan, waar dood, verderf en val vooraf gingen; en als we die beide gedachten dan combineren, dan opent ons de H. S. dit gezichtspunt, dat de doorgang door zonde tot herschepping leidt tot een hooger iets. Dit kan beschouwd a parte hominis en a parte Dei.

Eerst willen we dat duidelijk maken a parte hominis. De herschepping leidt volgens de H. S. den mensch 1^e tot hoogere, zedelijke kracht, 2^e tot hoogere zedelijke genieting.

Voor het eerste verwijzen we allereerst naar 1 Joh. 3:9. „Een iegelijk, die uit God geboren is, die doet de zonde niet, want Zijn zaad blijft in hem. En hij kan niet zondigen, want hij is uit God geboren.” Dit kindschap Gods is een kindschap in anderen zin dan dat van Adam. Want volgens Joh. 1:12 is de macht, om kinderen Gods te worden, aan zondaren gegeven. Het is dus een kindschap, dat niet opkomt uit de Schepping, maar uit de herschap-

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

ping. Dit laatste nu staat hooger, want waar Adam labilis geschapen werd, is het kind Gods door herschepping illabilis: het kan niet zondigen.

Zeggen we nu, dat Adam ook illabilis had kunnen geschapen worden, dan vragen we: ja, maar waarom is 't dan niet gebeurd? Dat vraagt elk redelijk gevoel. Als God anders gekund, en desnietteenstaande Adam labilis geschapen heeft; als het van Gods wil had afgehangen een menschelijk geslacht te scheppen, waarbij al die duivelsche ontwikkeling der zonde zou zijn uitgebleven; als Hij dat gekund had en het niet gedaan heeft, dan houdt alle begrip van Gods heiligheid op, dan ware God geen hoog ideaal van aanbidding meer en de Heilige, maar een duivel, dan zou 't onmogelijk zijn, langer te blijven gelooven.

Zoo kon Adam niet geschapen worden. In *Joh. 3:9* zien we, dat om den mensch tot hooger potenz te brengen, tot illabiliteit, dat daartoe middel was en moest zijn de doorgang door de zonde. Dat is de doorgaande beschouwing der H. S. Ook in

1 *Joh. 5:18*. Het niet-zondigen wordt genoemd als de inhaerente eigenschap van de uit God geborenen. En dat wordt niet zòò bedoeld, dat de uit God geborene niet meer in verzoeking komt, want zonder strijd zou de illabiliteit geen beteekenis hebben: maar zòò, dat de uit God geborene wel aan de verleidingen van Satan bloot staat, doch dat Satan hem niet kan *ἁπτειν*.

In gelijken zin 1 *Cor. 1:8*. Dat moeten we niet maar flauw opvatten zòò, dat God de geloovigen wel voor het ergste bewaren zal, dat ze kleine zonden wel doen mogen. Er staat: *ὁς καὶ βεβαιώσει ὑμᾶς ἕως τελος ἀνεγκλήτους. Ἀνεγκλήτος* is datgene, waaraan voor het heilig oog Gods geen smet of rimpel meer te bekennen is. En als er nu sprake is van een onberispelijk stellen tot het einde toe, dan is dit een uitspraak, die wijst op de absolute illabiliteit der geloovigen.

Joh. 10:28 Weer hetzelfde, maar nu van andere zijde, n.l. krachtens de soteriologische acte van den Zoon.

1 *Petri 1:4* In de kracht Gods worden ze bewaard door het geloof voor een onverwelkelijke erfenis. Die erfenis moet beantwoorden aan hunne zedelijke qualiteit. Dus ook die is *ἀμίαντος* en *ἄφθαρτος*. Datzelfde ook in *vs. 23*, in *Luc. 22:32*.

De Schriit beschouwt den wedergeborene als iemand, die gekomen is tot hooger zedelijke potenz, daarin uitgedrukt, dat vallen onmogelijk is; in verband daarmee wordt ook hooger genieting voorgespiegeld.

Dat zien we reeds dadelijk in de zaligsprekingen des Heeren, *Matth. 5*.

Aan allen, die gelooven, kent de Heere toe het hoogste begrip van zaligheid, zich culmineerend in het zien van God, den *clarus adspetus Dei*, een

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

zaligheid, die geen oog gezien, geen oor gehoord heeft en die in geen menschenhart is opgeklommen, d. w. z. die uitgaat boven alle aspiraties, zooals die in den mensch oorspronkelijk lagen. De aspiraties van den herschapen mensch gaan ver daarboven uit.

Zoo vinden we ook in *Hebr. 11:40*, dat het *τέλος* van de heerlijkheid alleen in den weg der herschepping bereikt wordt.

1 Petri 1:8-12 is voor deze quaestie *locus classicus*, omdat we hier alle elementen samenhebben. *Παράκλῃσις* is: nieuwsgierig naar iets staan kijken. De engelen hebben wel kennis van de schepping, proefondervindelijke kennis van de heerlijkheid. Maar hier is sprake van een heerlijkheid, waarvan ze geen idee hebben, die dus boven de schepping uitgaat.

Ook de profeten konden volgens hun menscheijk begrip, alhoewel ze den Geest van Christus hadden, geen kennis van die heerlijkheid krijgen. Zij zochten en vraagden ernaar. Maar nu is die heerlijkheid geopenbaard door het heil in Christus.

Daarom kan toegevoegd, wat we lezen Jeremias' slot. Daar wordt een toestand geprofeteerd, waarin de wet niet meer zal geschreven zijn op steenen tafelen, maar in het binnenste, in het hart, waarin geen verrijking meer zal zijn van kennis des Heeren, want allen zullen God kennen van den kleinste tot den grootste. cf. *1 Cor. 13*. Er zal zijn een kennen van aangezicht tot aangezicht, uitgevoerd dus boven de kennis in het Paradijs.

We zijn bezig aan de bespreking van de vraag, in hoever ons de H. S. gegevens verstrekt, die ons heenwijzen naar een bewegende oorzaak tot het opnemen der zonde in 't bestel Gods. Wij zagen, dat metterdaad de H. S. erop wijst, hoe de zonde aanleiding gaf tot verlossing, niet een herstellen van den toestand voor de zonde, maar een opvoering van den mensch tot een hooger en toestand:

1^e. De wedergeborene klimt op tot hooger Potenz.

2^e. De wedergeborene komt tot hoogere genieting.

Dit a parte hominis.

In de tweede plaats wijst ons de H. S. erop, hoe a parte Dei de zonde aanleiding gaf tot het verlossingswerk, en daarin

1^e. Hooger zelfopenbaring Gods ligt, dan buiten zonde zou gekomen zijn;

2^e. Aanleiding gegeven is tot hooger krachtsbetoon van Gods zijde.

Voor het eerste verwijzen we naar *Joh. 1:18*. Dat wordt gezegd, nadat in *vs. 14* de vleeschwording was aangegeven. Die twee verzen moeten in verband genomen. Er is hier geen sprake van den tweeden Persoon in Zijn goddelijke essentie, maar van den Middelaar, het vleeschgeworden Woord. Daar wordt dus aangegeven, dat juist de vleeschwording is geweest het mid-

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

del, om de hoogste Zelfopenbaring Gods aan Zijn schepsel teweeg te brengen.

In *Rom. 11 : 33—36* komt de betuiging van de hoogste en rijkste, alles omvattende openbaring Gods na de uiteenzetting niet van het werk der schepping, maar van het werk der verlossing. Die openbaring staat dus hooger dan de openbaring in de schepping. Daar is een ondoorgrondelijke diepte ontsloten van genade, barmhartigheid, goddelijke ontferming, een diepere openbaring van liefde dan de amor simplex.

Dat zien we nader gespecificeerd, sterker, beslister in *Rom. 9 : 22*. Hier wordt niet alleen dezelfde zaak ons geopenbaard. maar erbij gezegd expressis verbis, dat de zonde ingetreden is, opdat het werk der verlossing zou uitbreken, en dat weer, opdat de diepte der genade zou openbaar worden.

Dat de *σργη* en *ἐλεος* tegenover elkaar gesteld worden, moet ons niet verbazen. De twee zijden worden ons getoond, om door de tegenstelling van schaduw — *σργη* — het licht — *ἐλεος* — weer te helderder te maken. Ten slotte staat erbij *ἵνα γνωρίσῃ τὸ δυνάτον αὐτοῦ* enz. In de schepping was ook een macht uitgegaan, maar de volle openbaring van Gods almacht komt eerst uit, waar de tegenstelling van de zonde intreedt.

Datzelfde vinden we in het slot van Efeze I. In heel dat Hst. heerscht de voorstelling, dat door de zonde hoogste openbaring van Gods heerlijkheid gekomen is. Wat het krachtsbetoon aangaat, wordt in het slot zoo uitdrukkelijk gezegd, dat eerst door het geloof in verband met het nieuwe leven krachtens Zijn opstanding is uitgekomen het volle krachtsbetoon Gods.

Περὶβαλλον beteekent, dat een gesteld perk wordt te boven gegaan. Dat perk van Gods almacht moet ik nemen in de schepping, waarboven men zou zeggen, dat Gods macht niet uit kon gaan. Maar de apostel zegt, dat het inbrengen van het geloof nog grooter ding is. Die actie overtreft alle andere actie Gods in de schepping.

De H. S. leert ons dus zeer beslist, dat, als zonde, herschepping uitgebleven was, dat dan ook de energie van het geloof inbrengen uitgebleven was, dat dan die *ὑπέρβαλλον μέγεθος τῆς δυνάμεως αὐτοῦ* niet gezien zoude zijn.

Hieraan willen we nog toevoegen een verwijzing naar de gelijkenis van den verloren zoon. Was op dien oudsten zoon iets aan te merken? En toch, al moet worden toegegeven, dat die oudere broer ver boven zijn broer uitging, als men de gelijkenis leest, voelt men dat niet. Jezus bedoelt, ons meer aantrekking te doen gevoelen voor den verloren zoon dan voor den ouderen broer. Uit het „Ik heb gezondigd tegen den hemel en voor u” komt dieper hartetoon, dan uit het hart van den ander ooit gekomen was. Uit den vader spreekt hooger openbaring van liefde. Maar de oudste zoon miskent het hart en van den vader en van den zoon, omdat hij dat niet begrijpt.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Hier wordt het groote probleem gesteld, waarmede we thans te doen hebben: hoe de zonde komt, hoe de genade komt, daardoor hoogere openbaring van liefde, hoe de oudste zoon er niet bij kan.

Jezus nam dit tafereel, in het leven voorkomend, als voorbeeld. God legde die trekken in het menschelijk hart, omdat we naar Gods beeld geschapen zijn. De zonde komt tusschen beide, brengt hooger potenzen bij vader en zoon, de mensch, die buiten zonde staat, kan er niet bij komen.

Het is terens de verhouding tusschen het werk- en genadeverbond. Het „betere” verbond van *Hebr. 8:6* is hier niet bedoeld, want daar wordt het gesteld tegenover het Sinaitisch verbond. Nemen we nu de tenure van het werkverbond en die van het genadeverbond, dan kan het voor niemand questieus zijn, dat het laatste in heerlijkheid ver boven het eerste uitgaat. Verklaard is het probleem hiermee niet, want we kunnen nooit van het eindige op het oneindige overgaan. Maar wel toont het hier gezegde, dat de H. S. zelf ons aan de hand geeft dezen kijk op de dingen, dat alles, met de zonde saam genomen, hooger standpunt inneemt dan buiten zonde. Wel kunnen we ons niet verklaren, hoe God, met eerbied gezegd, het kwade doen kon, opdat het goede er uit zou voortkomen, maar wel zien we tenminste een bewegend motief.

Het tweede punt, waarop we willen wijzen, is dit, dat de zonde wel voor ons in verschillende vertakkingen bestaat, maar alzoo niet voor God. Wat is zonde? De H. S. antwoordt daarop, *1 Joh. 3:4*, dat *ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἐνομία*. Als Chr. komt en Zich vernedert, dan is de energie, waarmee de zonde gedood wordt deze dat Hij *ἐπὶ τῆς ἡμέρας ἐγενετο* *Filipp. 2:8*. Dus als ééne bepaling hebben we, dat de zonde is *ἐνομία*, als tweede dat ze is *ἀντιπαρόν*.

Die begrippen vallen ineen. Daaruit volgt, dat het wezen der zonde niet zit daarin, dat men iets doet, maar hierin, dat men het doet niettegenstaande het verboden is. Is nu dit begrip op God van toepassing? Neem eens de tien geboden. Kan het eerste gebod op God toegepast? Neen, want God heeft geen God boven Zich, is zelf God. En als men geen God boven zich heeft, kan men ook geen *andere* goden voor Zijn aangezicht hebben. Evenmin het tweede gebod, want er is niemand, voor wien God zich zou kunnen buigen. Evenzoo is het met het derde, het vierde gebod. Het Sabbathgebod kan God niet gelden, want God werkt altoos, en als Hij niet werkte op den 7^{den} dag zou den eersten den besten Zaterdagavond de wereld verzinken in 't niet. Hetzelfde kan gezegd van het vijfde gebod, want God heeft geen vader en moeder boven Zich om die te eeren; „Gij zult niet dooden”, maar

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

God doodt elken dag duizenden. God kan niet echtbreken, kan niet stelen, want alles behoort Hem. God kan niet begeeren, want Hij heeft alles, en wat Hij nog begeeren zou, dat kan Hij scheppen.

Het 9^{de} gebod noemden we niet. De diepe gedachte van waarheid, die in dit gebod schuilt, is de eenige, door de H. S. op God toegepast. God is de waarachtige, Hij kon zichzelf niet verloochenen. Alleen in dat ééne — het zichzelf gelijk blijven — daarin vindt het zedelijk leven, daarin vindt het eindige zijn aanrakingspunt aan God zelf.

Gods heiligheid heeft niets met de zedewet te maken, evenmin Zijn liefde, want de liefde in God draagt niet als bij ons het karakter van zelfverloochening, maar van zelfzucht, hoog-onzedelijk in den mensch. Het beginsel der wet: „Heb lief” kan dus op God niet worden toegepast, aangezien Hij wel liefheeft, ja Zelf bron van liefde is, maar Zijn liefde een karakter draagt, gansch tegengesteld aan dat van onze liefde.

Voor God is er geene *ἐνομία*, want boven Hem bestaat geen *νόμος*. Wel probeerde men zoo'n wet te stellen: de lex aeterna, de *είσαγωγή* — maar dat is goddeloos; voor God bestaat zoo'n wet niet.

Op al die punten zien we, dat de voorstelling, alsof onze zedelijkheid in 't klein is, wat bij en voor God in 't groot is, valsch genoemd moet worden. De zedelijken norm geldt voor God alzoo niet. Van *ἐνομία* kan bij Hem dus geen sprake zijn.

Ook van den kant der *ὑπακοή* blijkt terstond de zedelijke norm niet toepasbaar te zijn op God. *ὑπακοή* is een zich conformeren naar de zedelijke ordonnantie. God nu is *νομοθέτης*, staat als zoodanig boven de wet, kon haar ook anders gegeven hebben. Men moet bij deze questie onderscheiden tusschen de geboden, die in zichzelf vaststaan, en die aldus door God zijn gesteld. De monogamie b.v. is niet een in zichzelf vaststaande ordonnantie: God had ook een leven kunnen organiseeren zonder huwelijk, een leven met bi- of polygamie. Staat het nu vast, dat God die ordonnantie anders had kunnen geven, dan kan er dus geen eeuwig beginsel zijn, dat God tot gehoorzaamheid aan die ordonnantie verplichten zou.

Evenmin kan er een lex aeterna zijn, die God bij het stellen van de zedelijke norm zou hebben moeten volgen. Want dan moet er ook iemand zijn, die die lex aeterna gesteld heeft.

Dat is de gedachte van het gnosticisme. Wanneer men zich voorstelt, dat God de zedewet heeft *moeten* geven, zooals ze daar ligt, dan moet die dwang naar een beginsel, een ordonnantie geweest zijn. En iemand moest dat beginsel stellen. Zoo krijgt men een lageren God A en een hooger God B. Maar van A tot B opgeklommen, krijgen we bij dien hooger God weer dezelfde

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

vraag: Moet Hij de *lex aeterna* stellen, zooals Hij haar stelde? Ja, dan krijgt men weer een hooger God C. En zoo kan men tot in 't oneindige doorgaan. Wel kan men in 't eind zoo gaan vervluchtigen, dat het schijnt, alsof er geen hooger principieel meer is, doch dat is schijn.

God is bij het stellen van Zijn wet alleen gebonden aan Zijn eigen wezen: wat in dat wezen vastligt is bindend, omdat Hij zichzelf niet verloochenen kan.

De wet geldt slechts voor menschen. Zoodra als men vergelijkt de *societas angelorum* en de *societas hominum* voelt men dat onmiddellijk. Kan een engel, stelen, zijns naasten vrouw of goed begeeren, zijn vader en moeder eer bewijzen, den Sabbath schenden? Natuurlijk niet. Beelden kunnen ze zich niet maken, want beeldhouwers worden onder de engelen niet gevonden. Alleen het eerste gebod is èn op de engelen èn op ons van toepassing. Alleen het principium van de *ὑπαζών* geldt voor alle schepselen gemeenschappelijk. Op God kan het niet toegepast, want aan Hem is het te bevelen, Souverein te zijn; Hij zou zondigen, als Hij gehoorzaamde, als Hij verloochende Zijne Souvereiniteit. Het is ermee, als met ouders in een gezin. Vader en moeder behoeven niet te gehoorzamen, maar zondigen, als ze hunne souvereiniteit niet staande houden. Het handhaven nu van Gods Souvereiniteit is Zijn heiligheid, niet toestaande aan den mensch, terug te dringen de grens, die het menschelijke van het goddelijke leven afscheidt.

Is dit nu waar

1^o. Dat de zonde principieel is een niet voldoen aan de *ὑπαζών*,

2^o. Een ons niet conformeerden aan de gestelde levensordinanties, dan volgt eo ipso, dat God niet kan zijn auteur der zonde, omdat ongehoorzaamheid alleen kan opkomen in het schepsel, maar in God ondenkbaar is. Dus uit het komen van de zonde volgens Gods wil, kan niet volgen, dat God is causa, fons peccati, omdat de *ἀνομία*, de *ὑπαζών* alleen kan opkomen in den mensch.

Daarom maakten de Geref. Theologen de onderscheiding tusschen het in simplici en in composito.

In elke daad van den mensch, zeiden ze, is een compositum: de entitas, en de qualiteit, aan die entitas toegevoegd.

Ik kan dus elke zaak nemen in simplici of in composito, alnaargelang of ik let op het feit, de gebeurtenis, of op het feit met de qualiteit. En nu hebben ze gezegd, dat al de kracht, waarmee de zondige daad volbracht wordt, en de zekerheid, dat ze volbracht zou worden, gegeven is door God. Doch dat is de volkomen neutrale entitas. Eerst de mensch geeft er door zijn verdoold verstand en zijnen verdorven wil eene zondige zedelijke qualiteit aan.

Daarmee hangt saam wat we lezen in *Deut. 29:28* (Hebr. text). Daar worden

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

tegenover elkaar gesteld הַנִּבְּרָה — de dingen, die verborgen zijn — en הַנִּגְלוֹת — datgene, waarvan het *κάλυμμα* is afgenomen. Het eerste is het Raadsbesluit Gods, het tweede de norma agendi, de norm voor het zedelijk leven, zooals blijkt uit het laatste deel van het vers. Moest men nu zeggen: God heeft een raadsbesluit gemaakt, dat Adam vallen, dat gij die of die zonde doen moest: en als God nu dat Raadsbesluit aan hem, aan u, aan de menschen in 't algemeen had meegedeeld, dan zeker zou dat verwoestend op hun zedelijk leven gewerkt hebben. Doch neen, de נִבְּרָה blijven verborgen. En vragen we wat God wil, dan krijgen we de נִגְלוֹת, die ons de zonden verbieden. Verstaan we nu dit, dat de נִבְּרָה voor God, de נִגְלוֹת voor ons zijn, en dat we ons naar de laatste gedragen moeten, dan zijn we, als we zondigen, tegen die openbaring, die ons van de zonde afmaande, ingegaan.

Vraagt men nu ten slotte, of het voor ons ook doenlijk is, om dit gespannen vraagstuk, ook op dit punt nader onder de oogen te zien: hoe het toch te verklaren zij, waarom God dezen en niet een anderen Raad gesteld heeft, waarbij de zonde uitbleef: of we ook in het formeele niet eenigszins voelen kunnen, waaruit die gebondenheid voortgekomen is, dan moeten we terug tot de meest abstracte verhouding van God en mensch. God, creaturen in het leven roepend, stelt een niet-God, een nicht-Ich, tegenover God, een Ich. Absoluter is de verhouding niet uit te drukken dan dat God tot mensch stond als het Ich tot het nicht-Ich. Het doel Gods is nu, om de these — God — en de antithese — mensch — tot synthese te brengen. Die synthese kan niet tot stand komen met de mineraliën, de dieren, maar alleen met den mensch. omdat de mensch geschapen is naar den beelde Gods. Daarin ligt heel het scheppingsplan. Nu is het voor ons niet tot klaarheid te brengen, maar wel om in te gluren, dat de synthese niet waarachtig zou zijn, als niet de antithese in de diepte ware uitgekomen.

Altercatione amicorum redintegratio amicitiae. Wanneer er nooit eenig verschil is gerezen onder menschen, dan komt de liefde ook niet tot spanning blijft slechts een liefde van de eerste energie.

De moeder heeft voor haar zuigeling in 't eerst liefde in de eerste energie. Ze voedt het en helpt het, zooals ook een dier zijn jong voedt en helpt. Wordt dat kind lastig, dan rijst de liefde. Hoe lastiger dat kind, des te hooger de energie der liefde. Nog meer rijst die energie, als het kind der moeder verdriet begint aan te doen. Hoe dieper de antithese wordt, des te inniger wordt de liefde.

Daarmee hangt samen de kwestie van huwelijk en echtscheiding. Men zegt,

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

en dat schijnt redelijk: „Beter een huwelijk ontbinden, dan saamleven als hond en kat”. Toch mag en moet dat niet. Wordt op andere terreinen, b.v. dat der vriendschap, wanneer de antithese te groot wordt, eenvoudig de band verbroken, heeft dus daar de liefde geen gelegenheid, zich tot de hoogste energie te ontwikkelen, in het huwelijk is juist, doordat breking van den band onmogelijk is, ons op aarde gegeven de eenige leerschool voor de hoogste energieën van de liefde.

Wanneer nu de synthese van den kosmos met God — want in den mensch culmineert zich de kosmos — hoogste doel is, dan moet de liefde, om die synthese tot stand te brengen, tot absolute energie komen. Daarom kunnen we alleen door Christus zalig worden, omdat in Hem alleen de absolute synthese kan tot stand komen.

We kunnen nu zeggen: „Die hoogste synthese van God en den kosmos kon niet in den mensch tot bewustzijn komen, tenzij de antithese op zijn sterkst was uitgekomen, en die antithese is de zonde.

De volgende observatie raakt de verstokking. In de H. S. wordt herhaalde-lijk over verblinding, verstokking, verharding gesproken. Verblinding doelt meer op de verduistering van het inzicht, de beide andere op het min plooi-baar worden van den wil. Ook gebruikt de H. S. nog als uitdrukkingen voor hetzelfde begrip: „dat God iemand heeft overgegeven in een verkeerden zin,” „dat Hij iemand verlaat.”

Al deze woorden drukken dezelfde zaak uit: dat daar, waar in den mensch nog aanwezig is een zekere aarzeling, of hij het kwade doen zou, God daar-aan een einde maakt, en wel zò, dat de mensch het kwade kiest.

Het onderstelt, dat er nog een kleine balans is: de evenaar kan naar rechts door slaan: en nu bestaat de verstokking daarin, dat er een vinger tegen het huisje gesteld wordt, zoo dat de evenaar naar links doorslaan moet.

We vinden die gedachte uitgedrukt in *Rom. 1* sensu generali van de Heidenwereld.

De passieve vorm, zooals die voorkomt in *vs. 21*, onderstelt altijd een actie, die van buiten af komt. En die actie is het *παρέδωκεν* van *vs. 26*, dat we ook in *vs. 28* vinden. Hier gaat de verstokking generaal over geheele geslachten en volken eeuw aan eeuw, niet over een persoon.

In *Thess. 2*, te beginnen van *vs. 10*, lezen we van den toestand der laatste dingen in de periode van finale beslissing. En dan staat in *vs. 11*, dat God over hen zal zenden *ἐνέργειαν πλάνης*, d.w.z. een werkende kracht van dwaling, die tot resultaat zal hebben, dat zij gelooven in de leugen.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Hetzelfde in *Rom. 9: 17*, *Jes. 6: 9*. Diezelfde woorden worden in de Evangeliiën voortdurend aangehaald, b.v. in *Matth. 13: 14*; in *Marc. 4: 12* wordt dit nog verscherpt, doordat er bij staat niet causaal, maar finaal: *ὥστε βλέποντες βλέπωσι καὶ μὴ ἴδωσι καὶ ἀκούοντες ἀκούωσι καὶ μὴ συνίδωσι*. Daarmee min of meer corresponderend, hoewel niet zoo sterk, vinden we hetzelfde in *Jer. 6: 10*:

Het beginsel van de verstokking zit er: ze zondigen, omdat hun oor onbesneden is, zoo vinden we 't ook in *Hand. 7: 51*.

Het sterkst vinden we de verstokking geteekend in *Exodus*. Wanneer we daar komen in het verhaal van het gebeurde met Pharao, dan vinden we gedurig, evenals in *Hst. 8: 32* het verzwaren van Pharao's hart als gevolg van een verharding van Godswege. Die verharding vinden we bij ongeveer al de groote teekenen in Egypte. Op al die plaatsen wordt het herhaaldelijk gezegd van één persoon, van Pharao.

Het feit wordt dus in de H. S. geleerd en generaal ten opzichte van alle natien, behalve van Israel (*Rom. 1*) en generaal van heel Israel, enkele geloo-vigen uitgezonderd (*Jes. 6*) en speciaal van één persoon (*Rom. en Exod.*).

We zien dus, dat, waar de gewone voorstelling is, dat de verstokking slechts een enkele maal voorkomt, dat daar de H. S. ons leert, dat ze een zeer algemeen verschijnsel is. In Jeremia's dagen ligt ze zelfs over heel de wereld, behalve over de weinigen, die geloofden.

Dat ze evenwel wordt voorgesteld als slechts een enkel maal voorkomend, heeft daarin zijn oorzaak, dat, als we in de kerk spreken over verharding, het niet geldt de absolute, maar de relatieve verstokking. Dan is er sprake van een kind Gods na zijn bekeering, waarvan onze vaders zeiden, dat het wel kan vallen, maar niet vervallen. Cf. de Artt. tegen de Remonstranten, *Hst. V*, art. 4, 5, 6, 7.

Nu ontstaat hier de vraag, hoe het te verklaren is, dat God zelf, die de zonde straft en altoos zich tegen haar kant, het hart kan komen verstokken, het vet maakt, zoodat bekeering onmogelijk wordt.

Dat vraagstuk is ten eenenmale onoplosbaar bij de gangbare voorstelling der zonde. Vat men de leer van de overgebleven vonkskens zoo op, dat de mensch nog niet heelemaal gevallen is, maar dat er nog iets goeds in hem gevonden wordt; hoe zou dan God den man, die nog op krukken voortstompelt, een duw kunnen geven, dat hij geheel neerviel? Maar dat is niet Gereformeerd. De Catech. leert, dat de mensch geheel gevallen is. Die verkeerde voorstelling van de zonde is opgekomen, doordat het leerstuk der algemeene genade geheel verzuimd werd, zoodat vijftig jaren lang ook door Gereform. predikanten gepreekt is, zonder dat ook maar met één letter op de *gratia communis* werd gewezen. Daardoor is onze geheele anthropologie,

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

onze geheele psychologie bedorven en staan we op dit punt tegenover de Roomschen zoo zwak.

Maar geheel anders komt de zaak te staan, als we de ware voorstelling nemen. Volgens de leer der gemeene gratie is de mensch heelemaal gevallen, is zijn natuur zóó bedorven, dat hij onbekwaam is tot eenig goed; die mensch strompelt niet, maar ligt op den grond. Wat van de vonkskens geleerd wordt beteekent, dat God door de gemeene gratie de doorwerking der zonde gestuit heeft zóó, dat de zonde wel altoos opwerkt en perst en wringt naar het booze, maar dat God elk oogenblik die macht tegenhoudt. Doet God dat één oogenblik niet, dan springt de veer van het kwaad ongehinderd op.

Op dat standpunt begrijpen we, dat de verstokking een gansch ander karakter verkrijgt. Nu is ze niet dit, dat God het eene oollam van het goede, dat hij nog bezat, uit den stal des menschen wegroeft, maar dit: 1^e. dat als God dien man of dat volk even loslaat, dat dan het kwaad in de eigen bedorven natuur absoluut doorwerkt. 2^e. dat God door de algemeene genade beproefd heeft de doorwerking in dat volk, in dien man te stuiten: dat ze er niet dankbaar voor zijn, maar er tegenin werken; 3^e. dat God zijn algemeene genade terugneemt; op hetzelfde oogenblik begint het dikworden van het hart, de doorwerking van het kwaad.

Geheel neemt God nog niet eens zijn gemeene gratie in, want dan zou de mensch direct een duivel zijn. Dat toont het leven der Heidenen, waar nog zooveel gaven uitkwamen, waar toch God ze had overgegeven, cf. Cicero's kring en die van een Dingaan. De verharding komt dus hierop neer, dat God zijn gemeene gratie, die de zonde tot op zeker peil terughield, in zekeren graad terugneemt, zwakker laat werken, waardoor de zonde vrijer en meerder wordt. Doch die meerdere zonde is niet gevolg van de verstokking, maar van het doorwerken van het inwonende kwaad. Staat er een huis in brand en wil men dat blusschen; wil voorts de eigenaar van het brandende huis de blusschers weren met een geweer: dan is het zeer begrijpelijk, dat men terug gaat; dan zijn niet de blusschers schuldig, maar de eigenaar is schuldig. Dat staat juist in *Rom. 1:29*: Zij hebben God niet gedankt voor het bluschwater over het vuur hunner zonden, maar Hem bespot en gehoond met afgodsbeelden.

Hebben we dus onder verstokking te verstaan vermindering van de gemeene gratie, dan ontstaat de vraag of God gehouden is tot het instorten der algemeene genade. Dat strijdt met het begrip genade: genade is altoos ongehouden.

Daarmee vervalt alle klacht, die men over de verstokking bij God zou willen inbrengen: God moet daarentegen gedankt, omdat Hij nog zooveel algemeene gratie gelaten heeft,

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Er is nog een tweede. Men kan zeggen: er is een verstokking, die hierin bestaat, dat God geen particuliere genade geeft. Maar, ook zij blijft genade, kan nooit als recht geëischt. Daaruit is dus evenmin een klacht af te leiden noch tegen de liefde, noch tegen de rechtvaardigheid Gods.

Toch, zal men zeggen, blijft nog eene vraag over. Zoo voorgesteld zou de verstokking niets zijn dan een wegnemen van het remmende. *Maar in de woorden, die de H. S. bezigt, ontvingen we toch den indruk, dat er een positieve actie Gods inzigt: een uitdrijven tot het kwaad.*

In den mensch nu is afgescheiden van zonde of niet-zonde gradueel verschil in levenskracht. Den eenen dag zijn we down, den anderen voelen we onze levenskracht veel sterker, zijn we vroolijk, opgewonden. Dat verschil dat we bij ons zelve kunnen opmerken bestaat ook tusschen mensch en mensch, volk en volk. Zoo zijn de Engelschen Forscher de zaken aanpakkend dan de Hollanders, omdat de levensenergie er hooger is.

Als nu de levensenergie in een slecht mensch zeer zwak is, komt hij niet tot een groote misdaad, anders wel. Daarom is het waar, dat groote misdadigers gemeenlijk menschen van buitengewone energie zijn. Dit nu toepassend op de zonde hebben we: Het minderen van de zonde remmende genade kan gepaard gaan met een verhooging der levensenergie. Dan breekt de zonde schrikkelijk uit. Die twee momenten vormen het begrip van verharding positief en negatief.

In de derde plaats komt daar nog dit bij: in het Paradijs is de mensch niet gevallen zonder temptatie. Hij is door God bestemd, niet om aan God te kleven, als hij niets beters heeft, maar om aan God te kleven bij voorkeur boven alles. Men kan een vervelend sujet in zijn omgeving hebben, waarmee men liever niet van doen heeft. Maar als men dagen lang in een eenzame streek gereisd en geen menschelijk gelaat ontmoet heeft, dan zal men, omdat er niets beters is, hem aanspreken, als men hem ziet. Zoo behandelen velen God. Als ze niets beters meer hebben, b.v. bij den dood, dan doen ze 'het met God. Maar van zoo'n liefde is God niet gediend. Integendeel, Hij zet de verleidelijkste wezens op onzen weg om te zien, of we ondanks die alle zullen blijven zeggen: God boven al. God is niet tevrée dan met al onze liefde. Dat kan echter niet uitkomen, zoolang als we niets dan God hebben, want dan is er geen comparatie. Om die comparatie stelt God andere objecten op onzen weg. Dat is oorzaak, waarom Hij ons in Satan zoo'n ontzettend verleidelijk wezen heeft voorgesteld.

In 't Paradijs wordt de mensch beproefd, of hij God boven Satan zou kiezen. Wel wordt Satan gewoonlijk afschuwelijk afgebeeld, maar, hoewel omgekeerd, is Satan toch in zijn wezen de heerlijkste engel.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Nu begrijpen we, dat de verstokking ook daardoor nieuwe energie verkrijgt, dat God Satans verzoeking sterker maakt. Dat mag God doen, want te allen tijde heeft God het recht, om te onderzoeken, of de mensch Hem boven alles liefheeft. We zien dan ook *I Kon. 22*, dat God een daemonischen geest uitzendt, om te zien of Josaphat zich aan God zou houden ja dan neen. Datzelfde wordt uitgesproken *II Thess. 2:9*. Ook daar worden tegenover elkaar gesteld de liefde tot de waarheid en het *πνεῦμα τῆς πλάνης*: of n.l. de liefde tot de waarheid ondanks dat *πνεῦμα* stand houdt.

Er is nog een vierde element in de verstokking. De onwedergeboren zondaar heeft de pretentie, dat hij goed is, en dat, mocht hij al eenigszins krank zijn, God hem met een klein medicijn wel weer op de been kan helpen. Zoo stelt men ook, dat als Christus met de genade komt, de zondaar gemakkelijk die genade kan aannemen. Maar dat kan de zondaar niet. Eerst moet God komen, om de ziel in de diepste kern van haar wezen door wedergeboorte om te zetten. Om nu de menschen te overtuigen, dat zij zelf de genade niet kunnen aannemen, moet die genade zeer dicht bij hen worden gebracht, opdat uit de feiten blijke, dat ze, hoe liefelijk en hoe sterk die genade op hen inwerke, haar niet kunnen aannemen. Daartoe moet de genade zoo dicht bijgebracht, zoo sterk aandringen op den zondaar, dat hij de verzenen tegen de prikkels slaat en zondigt. Cf. *Hebr. 6*. Daar wordt gehandeld van menschen, die werkingen des H. G. ondervonden, die verlicht zijn, gesmaakt hebben de krachten der toekomstige eeuw, en die toch daardoor niet gered zijn, maar geprikkeld tot nog dieper vijandschap tegen God. Het gaat hier dus over onwedergeboren menschen, die onder sterke werkingen van genade worden gebracht, zoodat ze daardoor een oogenblik meegenomen worden. Maar na een tijd slaan ze om in te bitterder vijandschap. Dat zien we ook wel in onze dagen. In Rotterdam is eens een predikant opgetreden, die zoo warm en zoo bezielend preekte, dat hij door alle vromen werd nagevolgd. Maar niet lang duurde het, of hij sloeg om: later is hij anarchist geworden, die al het heilige op het ontzettendst lasterde. Datzelfde zien we ook wel bij kinderen, in geloovige kringen opgevoed en bij wie de genade de bitterste vijandschap gewerkt heeft. Op het gebied van wetenschap en staat zijn juist die menschen het vijandigst, die in geloovige kringen werden groot gebracht. Zoo de man, die als Min. van Binnenl. Zaken in '78 de scherpe Resolutie heeft doorgedreven. Zijn ouders waren Gereformeerd. Hij zelf heeft bij een doopplechtigheid ten huize van Groen van Prinsterer geassisteerd als getuige. De liefde tot de waarheid is bij hem omgeslagen in haat.

Ook met die sterke reactie, die de Heere in 't leven roept, moet gerekend.

In *II Cor. 2:15, 16* vinden we geheel hetzelfde. Als Christus door een

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

apostel gepredikt wordt, oefent dat natuurlijk veel grooter pressie uit op de hoorders, dan wanneer een ander Hem verkondigt. En toch zegt Paulus, dat die prediking maar voor een klein deel der hoorders een *ὁσμή ζωῆς εἰς ζωὴν* geweest is; aan de anderen ging ze zoo maar niet voorbij, maar voor hen was ze een reuke des doods ten doode.

In *II Petri 2:12* is van menschen sprake, evenals in den heelen brief, die slechts schijnbaar bekeerd zijn, heerlijke krachten ervaren hebben: ook die menschen zijn erger geworden.

In *I Petri 2:7* wordt evenzoo gezegd van den Christus, dat Hij gesteld is tot een val en een opstanding. Hun, die niet zijn wedergeboren, wordt Christus een *σκάραλον*, waarover zij vallen.

Hetzelfde vinden we in *Judas: 10*, *Rom. 2:4, 5*. Als de menschen de genade Gods niet aannemen, blijven ze niet, wat ze zijn, maar komen in slechter conditie.

Bij de verharding moet dus gelet op vier elementen:

1^e. Het terugtrekken der gemeene gratie.

2^e. Het sterker prikkelen der levensenergie.

3^e. De verzoeking, verleiding.

4^e. De reactie, die gewekt wordt door het bijbrengen van de genade bij den onwedergeborene.

In dit verband valt ook de zonde tegen den H. G. De Zoon brengt ons objectief in aanraking met de genade, de H. G. subjectief, d. w. z. Hij brengt de grootst mogelijke genade in subjectieve aanraking met ons hart. Wanneer het zondig hart die aanraking weerstaan heeft, dan heeft de energie zoo groote spanning verkregen, dan is de verharding zoo groot geworden, dat er geen vermurwen meer aan is.

Hierbij moeten nog twee punten besproken.

In de eerste plaats de passage in *Jesaia 6 (vs. 9, 10)*. We willen zien, wat de reden is voor dat onverklaarbare, alsof er menschen zijn, die zich eigenlijk wel willen bekeeren, maar wien God dat belet: want Jesaia wordt uitgezonden, om iets te doen, waardoor het volk zich niet zou kunnen bekeeren. Dit is gemakkelijk te begrijpen, als we even zien *Gen. 3:22*. Daar hebben we precies hetzelfde, maar in anderen vorm. Want ook hier zouden we vragen: Laat toch den mensch gaan tot den boom, als hij wil! Maar God laat dat niet toe. De zaak zit zoo: (In vs. 10 van Jesaia spreekt God; toch staat er niet Ik, maar Hij.)

De zondaar, in het Paradijs gevallen, wou niet grijpen naar den boom des levens, om zich onder God te stellen, zijne zonde te niet te doen, maar om tegen God sterk te staan, om tegen Hem te kunnen volhouden, dat hij nog

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

heel goed in staat was om te komen tot het eeuwige leven. Formeel, uitwendig voldoet hij aan de conditie, en wil dan van God een eeuwige zaligheid eischen, die door God alleen bedoeld is te geven, niet formeel door het recht, maar inwendig door het diepe mysterie der genade. Het is een met uitwendig brevet van voldoening naar God toegaan en vragen om het eeuwige leven.

Ook in *Jesaia* is sprake van een formeel voldoen aan de conditie ter zaligheid, en een op grond daarvan eischen van genezing en eeuwig leven.

In beide plaatsen gaat het dus over de ontzettende macht van den zondaar, om de uitwendige vormen zò na te bootsen, dat het schijnt, alsof hij op de eeuwige zaligheid recht heeft, dat het schijnt, alsof God onrechtvaardig is, wanneer Hij het niet geeft.

Om nu ook dien schijn weg te nemen en zich ervan te zuiveren, plaatst Hij in het Paradijs den Cherub bij den boom des levens, om te voorkomen, dat de mensch een formeel recht zou kunnen laten gelden. Dat wil God ook voorkomen in *Jesaia*. God zou den schijn krijgen, Zijn verbond niet gestand te doen. Daarom wordt *Jesaia* uitgezonden, om te maken, dat het volk zich ook niet schijnbaar bekeere.

Laatste questie.

Voor het generaal heel de paragraaf samenvattend, is men gewoon, de verhouding van God tot de zonde uit te drukken door het woord „toelaten”. Geeft die uitdrukking wat ze geven moet?

Slaan we allereerst op *Gen. 20 : 6, 31 : 7*. Daar is sprake van niet toelaten. Eerst wordt *הִטָּק* gebruikt, het eigenlijke Hebr. woord voor gemeene gratie. Dezelfde stam zit in *secare*, dus: de zonde afsnijden. Dan volgt *לֹא נָתַן*. Dat is positief. Daar wordt dus mee afgesneden, dat er in de zonde geen positief element zou zitten van Gods zijde; en dat wil men gewoonlijk onder toelaten verstaan.

Ook in *Hst. 31 : 7* vinden we *נָתַן* gebruikt, ook weer negatief: niet-toelaten.

Deze plaatsen zijn niet sterk genoeg, omdat telkens sprake is van *לֹא נָתַן*. Maar slaan we op *Ps. 81 : 13*, dan lezen we daar voor wat de Statenvertalers met „overgeven” vertalen in 't Hebr. gebezigd een woord, dat veel sterker nog is dan *נָתַן* n.l. *נָשַׁלָה*. Hoewel dit eigenlijk de locus classicus is voor de toelating, voelen we, dat dit heel wat anders is dan toelaten: God stuurt ze, stuurt ze voort, zooals een pijl van den boog wordt gezonden. En de Piel drukt bovendien nog een intensief begrip uit.

In *Acta 14 : 16* uit dezen Psalm overgenomen ligt in *ἐξῆν* hetzelfde begrip.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

'Εἰς is werkelijk in vele gevallen permittere, doch evenwel drukt het ook in het Grieksch veel meer energie uit dan eenvoudig: permittere, zoodat men de actie van een ander niet verhindert.

In 1 Cor. 10 : 13 wordt zeker uitgedrukt, dat God de verzoeking toelaat. Maar ook hier is het weer negatief: οὐκ ἐᾷ: waar God ze toelaat, legt hij er tevens een klem op, dat ze niet grooter zij dan de kracht.

„Toelaten” kan er dus zoo even mee door, maar een stringente openbaring dat de zonde eigenlijk uit zichzelf werkt en God ze dan niet verhindert, staat niet in de H. S. Te meer is er oorzaak, om tegen die nuda permissio op te treden, omdat de in haar tegendeel omgezette krachten, waarmede de zonde werkt, toch door God zijn geschapen. Bij elke actie toch wordt elke kracht door God gewerkt, al is ook in die kracht inhaerent het vermogen, om omgekeerd te worden. Geen kracht wordt gewerkt dan door den influxus virium van God.

Men mag dus nooit van „toelating” spreken als nuda permissio peccati. Dan staat men op Arminiaansch standpunt. Wel mag men het woord gebruiken, als men er dan maar deze beteekenis aan hecht, dat de causa peccati in de causa secunda, niet in de causa prima ligt. Aan de daad wordt de zedelijke qualiteit gegeven door den mensch. Maar de ἐνεργεια, waarmee de zonde geschiedt, is een kracht Gods.

§ 6. *De Providentia in relatione cum precibus.*

Ook tusschen het gebed en de voorzienigheid Gods schijnt strijd te bestaan. Het gebed toch, nu genomen niet in zijn aanbeddende, lof-verheffende, dankende en gemeenschapzoekende strekking, maar bedoeld als smeeking, om iets van God te begeeren en te verwerven, onderstelt verhooring.

Wie niet meer aan gebedsverhooring gelooft, houdt op iets af te bidden, ook al zal hij in den uitersten nood buiten zichzelf geraakt, en zijn philosophische wijsheid vergetende, toch nog onwillekeurig een uitroep doen, om door God te worden uitgeholpen.

En neemt men nu aan en dat er gebeden wordt om iets te verwerven en dat het afgebedene komen kan in oorzakelijk verband met het gebed, wat zeggen wil, dat het zou zijn uitgebleven, zoo er niet gebeden ware, dan ontstaat de vraag, hoe dit overeen te brengen is met Gods voorzienig bestel, opgevat als uitvoering van Gods van eeuwigheid af besloten raadslag. Dan toch is men geneigd te stellen, dat al wat in Gods Raad bepaald is, toch komen zou, onverschillig of erom gebeden of niet gebeden is, en omgekeerd, dat hetgeen niet in Gods Raadsbesluit staat niet kan komen, ook al worden er in breeden kring en op menigvuldige wijze de vurigste gebeden om opgezonden. Gaat men daarentegen van het gebed en zijn verhooring uit, dan schijnt te moeten worden aangenomen, dat zulk een gebed, zoo het verhoord wordt, op het eigen oogenblik, een verandering of wijziging in het voornemen Gods teweegbrengt, zoodat Hij alsnu Zijn oorspronkelijk voornemen varen laat, en om des gebeds wille zich schikt naar de begeerte van den biddenden mensch.

Toch is deze tegenstrijdigheid slechts schijnbaar en bestaat in werkelijkheid niet. Immers, de onderstelling ervan gaat uit van de valsche voorstelling, alsof in Gods Raadsbesluit wel de uitkomsten bepaald waren, maar niet ook de middelen en ingeschakelde oorzaken, waarvan die uitkomst het gevolg is, hier bepaaldelijk, alsof het gebed zelf buiten dien raadslag zou liggen. Dit nu is ten eenenmale in strijd met al hetgeen ons in de H. S. met opzicht tot den inhoud van het raadsbesluit Gods geopenbaard wordt. In Gods Raadsbesluit liggen volledig alle schakels van den ganschen keten, die uitgangspunt met eindpunt verbindt, vooruit

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

bepaald, zonder dat er één enkele kan ontbreken. Elk gebed alzoo en met name een gebed, dat verhoord wordt, moet volgens dat raadsbesluit uit het hart der menschen opkomen en door God aangenomen worden. Het kan niet uitblijven. De verhooring ervan kan alzoo nooit tegen het raadsbesluit ingaan, maar moet er altoos mee saamvallen. En van een onverhoord gebed is evenzoo in dien raadslag bepaald, dat het niet tot verhooring zal leiden; daarbij gaat desniettemin een psychologische werking uit niet met het oog op de begeerde en afgebeden zaak, maar met het oog op den bidder. Ook hiertegen ware intusschen nog in te werpen, dat wel het gebed alzoo plaats grijpt, en ook, dat komt hetgeen afgebeden was, maar dat er tusschen deze beide elk verband ontbreekt, terwijl toch het verhoorde gebed in eigenlijken zin juist zulk een verband eischt.

Dit causale verband bestaat dan ook wel terdege. Zulk een gebed, in eigenlijken zin genomen, is een uiting van hooge, geestelijke zielskracht, en zulk een geestelijke werking gaat niet als flatus vocis teloor, maar werkt in op de geheele beweging in het organisch samenstel der geestelijke krachten, evenals elke inkrimping of uitzetting van de lucht door koude of warmte invloed heeft op heel de beweging der winden in de atmosfeer. En overmits nu de werkingen, die van God uitgaan, niet atomistisch, maar organisch werken, en niet buiten het samenstel der geestelijke krachten omgaan, maar er zich van bedienen en er door gaan, en deze geestelijke werkingen niet alleen op de geesten, maar evenzoo op de stof inwerken, zoo is het gebed, dat verhoord wordt te erkennen als de uiting eener zielskracht, die als schakel in het geheel der providentieele werkingen onder Gods bestel inwerkt; en de verhooring bestaat alsdan in die daad Gods, die deze inwerking regelt en tot haar effect leidt.

Om deze § goed te vatten bezien we eerst het wezen van 't gebed. Het gebed moet verstaan als een actus op het terrein van het bewuste leven. Dat geeft ons een specificceering van de zielsacte, waarmee we hier te doen hebben. Vervolgens ontstaat de vraag welk verband die actie heeft met wat daarachter ligt op het terrein van het onbewuste leven. Hierover moet de H. S. geraadpleegd:

Allereerst *Rom.* 8, de meest bekende plaats. In het 26^{ste} vs. en in vs. 19—22 hebben we tweeërlei phaenomenen van het algemeen begrip, waarmee we

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

hier te doen hebben: de zich uitende behoefte; het gebed is daarvan een praegnante uiting; het is specificatie van 't generale begrip.

In *vs. 26* hebben we het hoogste.

In ons gewone leven zien we in ons gebed een uitspreeksel, *flatus vocis*. Als het dieper niet verstaan wordt, kan men nooit vinden het verband met Gods Raadsbesluit. We moeten dus het gebed verdiepen.

Eerst hebben we de *καρδία*, daarachter de algemeene uiting van de menschelijke natuur, die in de *καρδία* uitkomt, daarachter de uiting van behoefte in de schepping.

Deze text brengt ons dadelijk af van het begrip „gebed” als *flatus vocis*.

Een gebed is ook gebed als het in het hart is. Wel kan het noodzakelijk zijn, dat het in woorden gebracht wordt, maar dat is toch maar een appendix. Hier hebben we de diepst mogelijke opvatting van het gebed van den mensch. De H. G. is zoo vereenzelvigd met 's menschen ik, dat niet de mensch, maar de H. G. bidt met onuitsprekelijke zuchtingen zonder woorden

In *vs. 19—22* is sprake van een gebed, dat gansch anderen vorm aanneemt, Daar is sprake van *πᾶσα ἡ κτίσις*, *omnis creatura, tota creatura*. Paulus zegt, dat er ook in die *κτίσις* een leegte, gemis, behoefte is, en dat men overal, waar men de schepping aanziet, den indruk krijgt van een mensch, die staat men opgesteken hoofde, d. w. z. die in nood zit. Heel de natuur maakt dus den indruk van een schepping, die in nood zit en naar iets staat uit te kijken. En anders uitgedrukt: heel de schepping zucht, heeft een expressie van pijn. Al die uitwendige kenteekenen bij een mensch waargenomen, die drie vormen neemt nu Paulus om te zeggen: als ge goed op de schepping let, maakt ze den indruk op u van een organisch wezen, dat pijn heeft, iets noodig heeft, en voelt, dat het zijn verlossing moet hebben van den mensch. De zondaar kan dat niet. Maar wel kunnen eens helpen de *τέκνα τοῦ Θεοῦ*, als ze komen tot hunne *ἐλευθερία*.

Met de H. S. voor ons kunnen we dus zeggen, dat het gebed zijn achtergrond heeft in het hart, in de natuur van den mensch, in de natuur van de schepping. Het gebed van deze laatste is het hebben van eenen nood en het toonen van dien nood. Dat is het meest algemeene begrip van gebed. De aarde, heel de *κτίσις* buiten den mensch leeft, en laat merken, of zij pijn heeft al dan niet. Als de koude komt, het water verstijft, de bodem grauw wordt, als een somber zwart over de boomkroonen hangt, geeft ons dat een indruk van nood, naderend sterven. Zoo ook 's zomers bij langdurige droogte. Ook als er een aardbeving naderende is: zuigingen, loodzware lucht, doodsche stilte; en dan plotseling die ontzaggelijke stooten. Zoo weet de natuur uit te drukken haren nood. Evenzoo drukt ze uit haar blijheid en vervuldheid als na lange droogte malsehe regen valt.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Dat spreekt Paulus met deze woorden uit.

Datzelfde vinden we in *Joel 1 : 10*: „Het veld is verwoest, het land treurt.” 't Treuren, d. i. een uitdrukking van rouw, droefheid wordt door den profeet op de aarde toegepast, overgebracht op de natuur. Dat vinden we in vs. 18 nog sterker: niet meer „treuren”, maar „zuchten”.

Zoo vinden we in *Ps. 147* van God gezegd, dat Hij den jongen raven hun voeder geeft, als ze roepen. Het gepiep van die jonge beesten wordt voorgesteld als een gebed, dat God hoort.

In *Ps. 104 : 27, 29*, waar blijkens vs. 25 sprake is van beesten, worden op de beesten de woorden „op God wachten” toegepast, en „verschrikt worden, als God Zijn aangezicht verbergt.”

In *Jona 3 : 7* zien we, dat zelfs in de Heidenwereld het besef, dat de onbewuste schepping meeleeft, zoo sterk was, dat de koning het vee mee opneemt in de vasten; mensch en beest zullen saam tot God roepen. Als aan zoo'n beest een dag voedsel onthouden wordt, gaat het akelige geluiden maken; zoo werd het gevoel van aandoening, van verslagenheid voor God bij de menschen nog veel sterker.

Hosea 2 : 20, 21. Die uitspraak toont, dat er niet alleen zeker gebed is in de natuur, maar ook dat er zeker verband is tusschen dat van de natuur en dat van den mensch. We hebben hier een prachtige concatenatie. Het volk roept om spijs. Ja, maar dan moet er tarwe groeien. En daartoe moet er vocht in den bodem zijn. En daartoe moeten de wolken water loslaten. Nu verhoort God eerst de wolken, dat ze water mogen loslaten; daarna volgt het andere van zelf: ten slotte krijgt Jizreel het koren, waarom het geroepen heeft. Eerst door het hooren van het gebed der natuur wordt het gebed der menschen gehoord.

Het gebed heeft in de eerste plaats eene aanbiddende, dankende, lofverheffende zijde, in de tweede plaats pas een smeekende zijde. Men moet bij het gebed niet de smeeking N^o. 1 nemen. Adam kende geen gebed voor nood behoefte, evenmin als dat bestaan kan in het rijk der heerlijkheid. Daar is geen ellende, waaruit opkomt diepe smeeking. Nemen we het gebed allereerst als smeeking, dan zou daar dus geen gebed zijn. Het gebed moet in de eerste plaats gevat in zijn aanbiddende zijde: eerst door de zonde verkreeg het het karakter van afbedding, afsmeeking. Het gebed nu als lofbrenging wordt God toegebracht door heel de schepping. Vergelijk o. a. *Psalm 148*.

In de gewone voorstelling bidt de natuur in 't geheel niet. Maar de Schrift stelt, dat ook zij bidt, en dat de aanbidding der natuur zelfs de

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

achtergrond is, waaruit het hooger staande gebed van den mensch opkomt.

Eerst worden opgeroepen om lovend te aanbidden de Engelen, dan het zwerk, de afgronden, het plantenrijk, de natuurverschijnselen, de dieren, groote, kleine en kruipende. En eerst daarna en daarmee in verband volgt de oproeping tot de menschen — de koningen, de grooten en de kleinen — om te loven God.

Hetzelfde vinden we in *Ps. 19: 1-4*. In *Ps. 8: 2* enz. heeft de berijmer met zijn spitsburgerlijke opvatting er niets van verstaan. Terwijl in *vs. 10* duidelijk sprake is van de aanbidding, die God uit de natuur toekomt, heeft hij ervan gemaakt:

Hoe heerlijk rolt uit aller vromen mond
Die groote naam door gansch het wereldrond

We vonden alzoo dit, dat volgens de H. S. ook in de natuur een expressie is; en dat hare expressiviteit zich in twee bifurkeert, in een expressie van glorie en van miserie. Die expressie nu komt niet uit de natuur, maar heeft God erin gelegd. God zelf heeft de natuur expressief gemaakt, zoo geschapen, dat ze Hem eere geeft. En nu is het de priesterlijke roeping van den mensch, die expressie te verstaan en te vertolken.

Een boer heeft beesten op stal staan. Overal heerscht de pest, ook onder zijn runderen. Nu kan die boer bidden, dat zijn dieren beter mogen worden, opdat hij zijn geld in den zak houdt. Dat is geoorloofd, maar niet in den zin der Schrift. Hij moet medelijden met zijn beesten hebben en hunne expressie vertolken, bidden om verlossing van de miserie om der beesten wil.

In verband hiermee wijzen we op de uitdrukking in *Ps. 8: 3*, door Jezus aangehaald in *Math. 21: 16*, die nu eerst goed begrepen zal worden: „Uit den mond der kinderkens en der zuigelingen hebt Gij sterkte gegrondvest.” Over de uitlegging dier woorden is veel getwist. De kanteekenaars zeggen, dat ze slaan op kinderen, die reeds grooter zijn en bewustheid hebben. Maar en de samenhang en het Hebr. woord duiden niet op kinderen van zeven, acht jaar, maar op kleine kinderen, die nog onbewust zijn. Dat verstaan we nu. Waar we zagen, dat er een expressie uit de natuur uitgaat, daar is het begrijpelijk, dat ook zoo'n klein kind voor God een expressie heeft, die hij hoort en verhoort. Dat vinden we ook in het verhaal van Hagar, waar bij staat, dat de Heere den jongen hoorde (*Gen. 21: 17*). Die jongen was nog maar een klein kind, maar toch ging er van hem een expressie uit, die voor Gods oog niet ongemerkt voorbijging.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Dezelfde expressie van nood en admiratie vinden we ook bij ongeloovige menschen. Hun „o God!“ in nood, hunne expressie van admiratie bij het aanschouwen van een prachtig natuurtooneel geven blijk van zekeren drang om zich te uiten, die naarboven komt.

Datzelfde vindt men ook in de kunst. Zoo bestaan er o. a. muzikale expressies van nood en admiratie, gecomponeerd soms door totaal ongeloovigen.

Onze conclusie luidt, dat God in heel het leven van Zijn schepsel heeft ingeschapen de mogelijkheid, om expressie te geven aan den nood en aan de admiratie.

De Schrift gaat nog een stap verder. Ze kent ook een expressie van nood en admiratie van de dieren ten opzichte van den mensch. De theorie, die voorstaat, dat het menschelijk leven is opgekomen uit het dierlijke, is er op uit, menschelijke verschijnselen ook onder de dieren aan te toonen. Zoo zegt men ook, dat het dier een religie heeft. De hond doet 's morgens al wat hij kan, om zijn respect en bewondering voor den mensch te toonen. Daarin vindt men dan een aanduiding, dat onze godsdienst ons van de dieren is toegekomen. Maar men ziet dan voorbij juist het punt, door ons zooeven besproken, dat die expressie in heel de natuur ligt. Door God is die eerbied in de dieren ingelegd. De Schrift leert dan ook, dat die expressie van nood en admiratie werkelijk in de dieren bestaat, om den mensch te zijn tot voorbeeld. In de *Spreuken* worden de dieren zeer vaak tot voorbeeld gesteld. Zeer sterk vinden we dat in *Jesaia 1 : 3*. De hond weet van zijn meester, kent zijn kleed, zijn stap, zijn familie. En de mensch is vaak tegenover God dom, onwetend, onkundig; vele menschen dolen om geheel buiten de kennis Gods en van Zijn kinderen. Het leven van de dieren voor den mensch beschaamt zeer dikwijls dat van den mensch voor zijn God.

Het eigenlijke gebed bestaat dan eerst, als die natuuraandrift — in den mensch als het hoogste wezen in de schepping het sterkst — van natuuraandrift, instinct overgaat in den vorm van het bewuste, het zelfgewilde leven, nu niet meer tot stand komend instinctief, maar door de energie van den wil.

Maar dat hoogere gebed kon, juist omdat het zelfgewild, zelfbewust is, niet beperkt zijn tot het subject. Men moet bij dat gebed weten tot wien men bidt, tot den hoogsten, den heerlijken en heiligen God. Wie in dat gebed tot God komt, moet weten (*Hebr. 11 : 6*):

a. Dat Hij is.

b. Dat Hij een belooner is dergenen, die Hem zoeken, dat er dus ook een actie van Hem naar ons uitgaat.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Ook veronderstelt het, dat we met ons gebed dien God bereiken kunnen. In dien hoogen zin ontplooit zich het gebed het rijkst en volkomenst buiten zonde. Nu volgt, dat, waar de instinctieve uiting der natuur niet uit die natuur zelve komt, maar door God daarin gelegd is en onderhouden wordt, dat zoo ook die hoogere ontplooiing van 't gebed niet uit den mensch zelf opkomt, maar door God gewerkt wordt, zooals ook de H. S. zegt in *Zach. 12:10*.

Daarmee is afgesneden Romes erroneuze opvatting, als zou het gebed een verdienstelijk werk zijn. Zoo komt men er toe het gebed te veruitwendigen, het tien, twaalf malen te herhalen. Tegenover de Semipelagiaansche dwaling, dat het gebed uit den mensch zelf komt, handhaven wij, dat ook het gebed een genadegave Gods is.

Deze eerste observatie, dienend om een denkbeeld te geven van wat de H. S. onder „gebed” verstaat, is hiermee afgehandeld.

II. De tweede observatie raakt het effect van het gebed, de verhooring der gebeden. Daaraan geloofde men vroeger vrij algemeen. Maar nu gelooft de groote schare, ook al bidt ze nog, aan die verhooring niet langer. Men beschouwt het gebed meer als een uitroep, als een biecht voor zich zelf dan wel als middel om iets te verkrijgen. Ook onder de Gereformeerden zijn er wel, die door ongereformeerde inzichten in de waarheid tot nagenoeg gelijke conclusies komen. Als men het Raadsbesluit Gods geatomiseerd neemt, en vervolgens daaruit aan het redeneeren gaat, dan komt men op een dwaalweg, dan krijgt men het zgn. leven uit het Besluit, iets dat altoos door de echte Gereformeerden is bestreden. Bij de zoodanigen hoort men dan wel eens deze uiting: „Uw bidden geeft u niets, want ge kunt aan het Raadsbesluit niets veranderen.” Daaraan ligt nu wel een waarheid ten grondslag, maar toch is zulk spreken onschrijftuurlijk.

De H. S. leert wel degelijk, dat er een verhooring is der gebeden. Zoo *Joh. 5:15, 16*. Het is volkomen waar, dat er als beperking bijstaat *κατὰ τὸ θέλημα*. Doch dat is niet het *θέλημα* van het Raadsbesluit, maar de geopenbaarde wil van het gebod.

Eenzoo vinden we van de verhooring van gebeden melding gemaakt in *Luc. 1:13, Hand. 10:30, Zach. 13:9, Gen. 30:17, 22, Ex. 22:23, I Sam. 7:9, II Kron. 7:12, 30:20, Job 22:27, Hosea 2:20*.

I Kon. 8:28 vv. Hier bij de inwijding van den tempel en de instelling van heel den eeredienst van Israel bidt Samuel in zijn bekende gebed herhaaldelijk om verhooring. Hier komt de verhooring des gebeds zelfs voor als principe, als grondslag voor heel den eeredienst.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Intusschen is dat nog niet genoeg gezegd. Het fijne puntje is hier aan te toonen, dat het gebed in oorzakelijk verband staat tot de zaak, die komt. Men zou n.l. kunnen zeggen: „Die man bidt en nu komt de afgebedene zaak. Maar ze komt niet, omdat en doordat hij bidt, maar omdat God het zoo in Zijn Raad besloten heeft. De man bidt bij toeval tegelijkertijd, zoodat de verkregen zaak op hem den indruk maakt van verkregen te zijn door het gebed.

Dat er werkelijk oorzakelijk verband bestaat, is evenmin moeielijk aan te toonen. In

Philemon : 22, schrijft Paulus: ἐπέσω γὰρ ὅτι διὰ τὸν προσευχῶν ὑμῶν χαρισθήσομαι αὐτῷ. Daar wordt dus het gebed genomen instrumentaal, de oorzakelijke schakel, waardoor het afgebedene wordt mogelijk gemaakt.

II Cor. 9 : 14. Hier staat een Dat. instrument.

Zoo ook *Philipp.* 1 : 19 διὰ met genitief: Het zal geschieden door middel van het gebed. Ook in *Col.* 1 : 12 is geen andere uitlegging mogelijk.

Wanneer men strijdt met een wapen, dan is dat wapen iets, men doet er effect mee. Als dan het gebed het wapen is, waarmee tegen booze machten gestreden wordt, dan doet dat gebed ook iets, dan moet het een effect hebben.

Evenzoo wordt in *Jac.* 5 : 11—18 glashelder gezegd, dat door het gebed alle dingen komen. Eindelijk kunnen we daarmee vergelijken *Ps.* 106 : 23, 32:

De H. S. leert dus:

1^e. De verhooring des gebeds.

2^e. Die verhooring niet als een toevallig parallel loopen van gebed en raadsbesluit, maar zò, dat het gebed zelf causa instrumentalis is, waardoor de verhooring komt.

Om dat tweede punt nog wat scherper te accentueren, moeten we ook letten op de onverhoorde gebeden. Daar volgens Gods woord en de Geref. belijdenis alle dingen in Gods Raadsbesluit zijn opgenomen, geldt dat ook van de onverhoorde gebeden. Ze worden dan ook in de H. S. vermeld en tot op zekere hoogte gequalificeerd, vgl.:

Ps. 35 : 13. Het niet-verhoorde gebed wordt niet losgelaten als een rookwolkje, maar het heeft psychologische werking; want het keert in den boezem van den bidder weer.

Ps. 109 : 7. Alweer: het onverhoorde gebed doet iets: het stelt den man schuldig, wordt oorzaak van straf, ja kan zelfs oorzaak worden van zijn eeuwige verdoemenis.

Klaagl. 3 : 44. Ook hier wordt het onverhoorde gebed voorgesteld als een realiteit, waartegen God maatregelen neemt; Hij omringt zich met een wolk om zich te praemunieren tegen het doordringen van dat gebed.

Jes. 1 : 15, *Spr.* 1 : 28 vinden we hetzelfde.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Spr. 28 : 9. Het niet-verhoorde gebed heeft positief-reële beteekenis, is den Heere een gruwel.

Wordt een gebed gehoord, dan bestaat er een mystieke harmonie tusschen den willenden God en den willenden bidder. Waar het gebed niet gehoord wordt blijkt, dat die harmonie niet bestaat.

Die disharmonie nu kan zijn:

1^e. Principiëel.

2^e. Accidenteel. Accidenteel is dit gemis aan harmonie, als de verhooring niet nu maar later, niet in dezen, maar in een anderen vorm komt.

Dit nu kan zijn *per excessum of per defectum*, dat men meer ontvangt dan men bad, of minder ontvangt, dan men gebeden heeft.

Welke nu ook de oorzaken mogen zijn van een onverhoord gebed of dat de bidder ongeloovig is, zoodat er geen gemeenschap is met God in Christus (principieele disharmonie) of dat de bidder, hoewel geloovig, iets bidt, dat hij niet bidden mocht, altoos is het onverhoorde gebed, een daad, als zoodanig bepaald in het Raadsbesluit Gods.

Dat nu en het verhoorde en het niet-verhoorde gebed beide zulk een ernstige beteekenis hebben, ligt in de 1^e observatie. Daar zagen we dat het gebed de menschelijk-personeel-bewuste expressie is van de algemeene expressie van glorie en miserie. Daaruit blijkt, dat het gebed niet maar is een atomistisch iets, maar dat het samenhangt met onze menschelijke natuur, die zelf weer samenhangt met de creatuurlijke natuur. Het bidden der natuur is impersoneel, bij den mensch komt het eerst tot echt bidden, d.i. personeel en bewust bidden.

Nu is in de tweede plaats ook begrijpelijk, dat het gebed met ons bidden samenhangt. De wijze, waarop iemand zich in een bepaald oogenblik uit, hangt saam met zijn gebedsleven. Elk gebed hangt saam met iets generaals in heel zijn geestestoestand.

Bovendien staat ons gebed sociologisch in verband met het gebed van onze omgeving, het wordt beheerscht door de bestaande usanties, hangt saam met wat vader en moeder in dat opzicht deden, met de school, die iemand bezocht, met zijn kerk. Hier zal men het gebed mystiek behandelen, ginds weer wordt het uitwendig druk behandeld. Ook daarvan hangt af de wijze, waarop ons gebed wordt gebeden.

Ons gebed is dus een levensuiting, waarin ons eigen psychologisch bestaan en dat van onze omgeving tot uiting komt. Het is een vlam, die uitslaat van een altoos in het hart smeulend vuur, niet een lucifer, die men aanstrijkt en

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

die uitgaat. Elk vlammetje, dat uitslaat, laat zien, wat daarbinnen in 't hart is. Is 't daarbinnen zuiver, dan is ook de vlam zuiver; is 't in den gloed van het leven des harten zoo, dat er maar een ietsje smeult, dan is de vlam zwak.

Het gebed hangt dus samen:

Met de persoon

Met het sociologisch bestaan

Met het creatuurlijk bestaan

Met de expressie van glorie en miserie in heel de natuur.

Van eene soort van gebeden, de gedachteloos uitgeflapte of aangehoorde gebeden zou men kunnen zeggen, dat ze niet zoo groote beteekenis hebben.

De Roomsche Kerk heeft, door van het gebed een opus meritorium te maken, de repetitie der gebeden moeten invoeren. Dat meestal gedachteloos bidden kennen we gelukkig niet. Maar bij ons komen wel zeer vaak voor de gedachteloos aangehoorde gebeden. Sommige predikanten schijnen het er dan ook speciaal op toe te leggen, dat de gemeente niet meebidt. Het is een zeer groote kunst zò te bidden, dat men voelt, dat men de vergadering in zijn gebed meeneemt: ze wordt Euchetiek genoemd.

Die gedachteloos gezegde of aangehoorde gebeden nu hebben niet de besproken intensieve beteekenis.

Toch gaan die gebeden zoo maar niet voorbij. In elk geval, er spreekt zich in uit een genade: het vasthouden aan een heilige traditie; en tegelijk zijn ze een zonde door het ingaan tot het heilige zonder den toon ervan te vatten.

Bij het gebed heeft men altijd te doen met een zekere realiteit, een zekere *ἐνέργεια, δύναμις*.

Nu komen we tot het oorzakelijk verband van gebed en verhooring zelf. Dit is zeer zeker niet zoo gemakkelijk in te zien. Men heeft het te gelooven, ook voorzoover men 't niet begrijpt, daarom, wijl in Gods Raadsbesluit alles organisch samenhangt. Het niet constructief zijn van het Decreet zou Gods heiligheid schenden. In het raadsbesluit Gods past alles aan en in elkaar.

Toch mogen we een poging wagen om een inzicht te verkrijgen in het verband tusschen het gebed en de afgebeden zaak, omdat we dan eerst het volle begrip verhooring hebben.

In ander verband wezen we al op *Col. 4:12*. De gebeden worden door Paulus voorgesteld als de middelen, waardoor de overwinning behaald, de zaak verkregen wordt.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

In *Hosea 14:3* worden de gebeden „varren” genoemd. Een var nu is een reëel iets, dat ook iets uitricht. Het dier lag op het altaar als een realiteit, zonder welke de rook niet kon opklimmen. Evenzoo wordt het gebed als een realiteit genomen:

Hebr. 13:15, waar deze woorden zijn aangehaald. Daar wordt gesproken van den *σαρκος*, die ook een realiteit is, gegeten wordt en voedt. Dat hier *σαρκος* staat is of een andere lezing van *Hosea 14:3* (*פֶּרִי* voor *פָּרִים*) of wel opzettelijke vertaling, omdat het begrip „var” in het N. T. minder past.

In *Ps. 141:2* (in verband met *Exodus 30:1 vv.*, waar sprake is van de instelling van het reukaltaar als symbolische uitdrukking van het gemeenschappelijk gebed van Israel) vinden het gebed geïdentificeerd met reukwerk; diezelfde identificeering wordt vervolgens ook overgebracht op het wezenlijk heiligdom in den hemel in *Openb. 5:8*. Daar is sprake van schalen, fiolen, die als reukwerk in zich dragen de gebeden der heiligen.

In *Openb. 8:3* worden die gebeden weer voorgesteld als een realiteit: ze hebben tot doel, om de atmosfeer voor God aangenaam te maken. Heel de *κοσμος* ademt; die uitademing moet Gode aangenaam zijn en wordt dat door de gebeden der heiligen.

In verband hiermee wijzen we op nog eenige andere uitspraken.

In *Ps. 66:20* lezen we „Geloofst zij God; die mijn gebed niet heeft afgewend.”

Die uitdrukking beduidt, dat het gebed verhoord is, omdat het doordrong tot God en zijn werking doen kon. Het niet-verhooren van een gebed is dus dit, dat God de kracht, die, in het organisme der dingen doorgedrongen, effect zou gehad hebben, afwendt, zoodat ze haar effect mist.

Ps. 80:5. „O Heere, God der heirscharen, hoe lang zult Gij rooken tegen het gebed uws volks?” God blaast met Zijn neus, blaast het onaangename van zich af; dat is de rook van den adem van Gods lippen. Hier wordt alzoo uitgesproken, dat God iets doet, om het effect van het gebed te beletten, waaruit dus volgt, dat als Hij niets deed, dat het dan effect hebben zou.

Zoo wordt ook in *II Cor. 1:11* het bidden voorgesteld als een realiteit, als een daad, waardoor iets wordt teweeggebracht. Het gebed heeft dus altoos effect, mits dit effect niet verhinderd wordt. Gewoonlijk beschouwt men het gebed als niets, de verhooring als iets, dat God aan het gebed aanhangt. Maar de H. S. leert, dat het gebed altijd effect heeft, en dat God bepaald iets doen moet om te maken dat het dit niet heeft.

Laten we nu nog buiten bespreking de psychologische werking van het gebed, en nemen we eenvoudig een gebed, waarbij een stoffelijke werking uitgaat, b.v. een gebed om genezing van een zieke, waaruit komt dan die stoffelijke werking voort? Zijn de stoffelijke werkingen in 't algemeen in de

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

schepping autogoon, zoodat ze uit stoffelijke dingen voortkomen, of komen ze voort uit geestelijke principien?

Er zijn stoffelijke werkingen, die zelf ook weer voortkomen uit stoffelijke werkingen. Maar wanneer we nu teruggaan tot het primum movens, is dan die eerste stoffelijke werking autogoon of heeft ze niet-stoffelijke oorzaak?

Met de H. S. voor ons belijden we, dat dat primum movens zijn oorsprong vindt in onstoffelijke oorzaak, de *βλεπούμενα* uit de *μη βλεπούμενα* (*Hebr. 11*). God spreekt: uit die onstoffelijke kracht komt de kosmos als het zichtbare. Maar we behoeven niet eens zoover terug te gaan. Want elk ding in hemel en op aarde wordt van oogenblik tot oogenblik gedragen door de omnipraesente almachtige kracht Gods, door den Logos, door wien niet alleen *τὰ πάντα* geschapen zijn, maar door wien ook *συνέστηκεν τὰ πάντα*. Op elk gegeven oogenblik wordt ons lichaam, wordt al wat we zien, gedragen door den influxus Dei, en die influxus is een onstoffelijk iets, een geestelijke oorzaak. Er is dus een substractum invisibile onder al het zichtbare en stoffelijke, zich concentreerend in God zelf.

Nu hebben we als tweede vraag, of het geestelijke, het *ᾠροατορ* in den mensch op het geestelijke in God kan inwerken.

In God is de bron van influxus, die uitstroomt in Zijne schepping; bij ons komt die influxus uit, maar gaat er nu ook van onzen kant werking uit? Deze vraag komt hierop neer: „Werkt God op de *ᾠροατα*, die de *ὀρατα* dragen, organisch of wel: is die werking eene actio nuda immediata?” In het laatste geval kan de mensch op den influxus niet inwerken, dan brengt het gebed geenerlei wijziging in den influxus, dus ook niet in de *ὀρατα* te weeg. Maar heeft de influxus plaats intermediair-organisch, dan zijn de werkingen van den influxus werkingen, die ons toekomen door één groot organisch geheel van *ᾠροατα*, het intermediair, waardoor God met Zijn geest op de stoffelijke wereld inwerkt. Dan gaat niet alleen van Gods zijde een actie uit door die geestelijke dingen heen op ons, maar dan moet ook elke trilling onzerzijds beweging brengen in dat geestelijk organisme. Er ontstaat verschil in modaliteit, verschil in richting.

Het gebed nu is een geestelijke werking van den mensch op de *ᾠροατα*, het komt alleen aan op de geestelijke beweging. Woorden hebben slechts daarom beteekenis, omdat het gebed eerst door het uitspreken tot volkomen klaarheid komt. Maar die uiting is het eigenlijke gebed niet. Het wezenlijke van het gebed zit in de innerlijke beweging des geestes. Heeft die plaats en staat ons innerlijk wezen in organisch verband alzoo met heel het organisme van de *ᾠροατα*, dan brengt onze innerlijke beweging daarin ook beweging en trilt zoo door naar God. Het trilt door, tenzij God een schok geeft, waardoor

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

de trillende beweging vernietigd wordt. God kan die geestelijke trilling stuiten of doorlaten. Laat God ze door, en komt zoo door het gebed in het organisme der *ἀνορτα* een werkelijke verandering, dan brengt God daardoor wijziging in de *όρτα*, die op dat geestelijk substratum rusten.

Zoo zijn we in staat, om, bij volkomen geloof aan het Raadsbesluit, aandrang te hebben tot bidden; want we weten nu, dat het bidden niet is een ledig iets, maar dat het, mits het geestelijke intensiteit hebbe, een instrument is, waardoor wijziging komen kan in de *ἀνορτα*, en van daaruit in de *όρτα*.

§ 7. *De providentia et miraculis.*

Eveneens schijnt strijd te bestaan tusschen de voorstelling eenerzijds van de Providentia als uitwerking en uitvoering van het Raadsbesluit Gods en anderzijds het plaatsgrijpen van wonderen. In dat Raadsbesluit toch zijn de ordinantiën Gods voor alle creatuurlijk leven vastgesteld, en overmits nu de wonderen niet naar den regel van deze ordinantiën gaan, maken ze den indruk van eerst later uitgedachte, en te zijner tijd van terzijde ingeschoven middelen, om hetgeen naar de gewone ordinantiën spaak liep, terecht te brengen. Ook aldus kan men dan in de wonderen wel een daad van voorzienig bestuur zien, maar ontstaat de indruk, alsof de Providentia ten deze niet naar het Raadsbesluit gaat, maar juist ervan afwijkt en het als ongenoegzaam aanvult. Zelfs komt dan het vermoeden op, alsof de wonderen, die niet naar de regel der vaste ordinantiën gaan, die ordinantiën zelve onvast maken, gevolg waarvan is, dat er eenerzijds mannen opstaan, die om de vastheid der ordonnantiën in de natuurwetten te handhaven, die wonderen hetzij naturalistisch wegedeneeren, hetzij loochenen, en dat anderzijds onder de geloovigen de neiging opkomt, om ter handhaving van de wonderen de vastheid der ordinantiën en ten slotte de vastheid van het Raadsbesluit zelf te laten glippen. De fout van deze redeneering ligt hierin, dat men uitgaat van de voorstelling, alsof de kosmos met de haar gestelde ordeningen te beschouwen waren als een zelfstandige macht, die spontaan de bestaande orde van zaken maintineerde, en alsof dientengevolge die ordonnantiën te beschouwen waren als een macht, waaraan niet alleen het schepsel, maar ook de Schepper gebonden ware.

Beide daarentegen deze stellingen verwerpt de H. S. als met het denkbeeld zelf van God in strijd. Er bestaat geen kosmos noch ook een orde in dien kosmos, die ook maar één oogenblik buiten God uit of inzichzelf bestand zou hebben. Van oogenblik tot oogenblik bestaat en de kosmos en zijn orde uitsluitend niet alleen door den *wil*, maar evenzoo door de kracht Gods, en elk oogenblik, dat Hij wil, dat die kosmos anders zal bestaan, bestaat hij op die andere wijze. Een andere bron voor zijn bestaan en zòò bestaan dan in Gods wil en kracht bezit de kosmos niet. Diensvolgens kan uit het bestaan en zòò bestaan van

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

den kosmos wel logisch geredeneerd met betrekking tot hetgeen het schepsel doet, maar nooit logisch geargumenteed worden tegen hetgeen God zelf in den kosmos wil volbrengen. De ordinantiën Gods zijn perken en grenzen, door God aan het schepsel gesteld, of ook wijzen ze de krachten uit, waarover aan het schepsel de beschikking is gegeven. Daarom vermag het schepsel er niets tegen en kan er niet boven uit, en kan hij de dingen niet anders doen of aanleggen dan volgens den regel, door die ordinanties gesteld. God zelf daarentegen is de wetgever, die deswege boven Zijn eigen ordinantiën staat, en uit dien hoofde vrijmachtig en machtig is, om voor wat Hemzelfen aangaat, anders te werken dan naar den regel der door Hem gestelde ordinantiën.

In het eeuwig Raadsbesluit nu liggen beide vast, en zijn zoowel vooruit bepaald alle ordinantiën van het physische en psychische leven van het schepsel, als ook al zulke daden en werkingen, die God Zich voorgenomen heeft te Zijner tijd op andere wijze teweeg te brengen; en de Providentia, die het Raadsbesluit uitvoert, is alzoo werkzaam zoowel in hetgeen loopt naar de aan het schepsel gestelde ordinantiën, als in die andere daden en werkingen, die God bepaald heeft op andere wijze tot stand te zullen brengen. De uitdrukking, alsof de wonderen tegennatuurlijk of bovennatuurlijk zouden zijn moet veroordeeld; ze geschieden alleen op andere wijze en naar een anderen regel, die evenals de gewone wijze en de gewone regel voortkomt uit denzelfden wil en dezelfde kracht van den in beide zich uitsprekende God.

Hieruit volgt dan ook, dat de wonderen nooit het schepsel tot causa secunda hebben, maar altijd rechtstreeks uit de causa prima voortkomen, overmits de causa secunda aan het gewone natuurverband onderworpen is. Ook waar Profeten of Apostelen hierbij instrumenteel optreden is het toch altoos God zelf, en zijn niet zij het, die de wonderen werken, ook al bidden zij die af, en al spreken en handelen zij erbij. Geheel anders daarentegen staat het met de dusgenoemde teekenen en wonderen, die de wijzen van Pharao verrichtten of ook de mensch der zonde eens verrichten zal. Deze toch zijn slechts openbaringen van krachten, die wel in de natuur verscholen en besloten lagen, maar dusver voor anderen verborgen waren gebleven.

Wij zijn hier toe aan het stuk van de ordinanties Gods. Bij hen, die zich op het standpunt des geloofs stellen, bestaat sterke neiging om het bestuur

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Gods incidenteel en atomistisch op te vatten en juist bij de ongeloofigen een neiging om in heel het bestaan en het verloop der dingen niets te zien dan vaste natuurwetten. Dat eerste, de neiging der geloovigen tot de atomistische opvatting, vindt men gedurig in de historie, in zijn omgeving en in eigen zielservaring bevestigd. Wanneer er twee personen zijn, die tot bekeering komen, maar zò, dat bij den een, nadat hij van der jeugd af in een vroom gezin is opgevoed, in paden van deugd en gerechtigheid gewandeld heeft, eindelijk ten laatste het persoonlijk geloof uitbreekt; dat de ander daarentegen in een godsdienstloos gezin werd opgevoed, tegen God geweest is, en nu plotseling tot een keer komt; dan neigt het vroom gemoed ertoe, om in die laatste bekeering iets grooters, bevredigenders, meer Gods macht openbarends te zien. Dat komt doordat men in zulk een exceptioneel geval meer gevoelt het persoonlijk ingrijpen Gods in het leven van dien persoon. Ook in ons eigen leven, onze eigen zielservaring voelen we dat. Dag aan dag zullen we voortleven door God verzorgd en versterkt; daarna zal het gebeuren, dat men, door eigen schuld in een moeielijkheid gewikkeld, plotseling als door een mysterieuse daad Gods gered wordt. Dit mystieke uitredden zullen we sprekender vinden dan die jarenlange trouwe vaderzorg Gods. Er bestaat dus steeds een neiging zich meer getroffen te gevoelen door datgene, waarvan het oorzakelijk verband ons ontglipt, dan door de jarenlange zorg Gods in het leven. De reden daarvan is natuurlijk. We zouden dat niet hebben, als we geen zondaars, als we niet in ons diepste wezen ongeloofig waren; maar nu is het ons bijna onmogelijk, om in de gewone dingen God te erkennen en te loven. Nu doet het ons goed, als God in eens acte de présence in ons leven geeft. Dan is het, of we God zien verschijnen, en we gevoelen de diepe roering van het vrome gemoed, die ons overtuigt van Gods bestel en doen.

Anderzijds is het even natuurlijk, dat de ongeloofige erop uit is, in alles het natuurlijk verband der dingen te zien. Zoolang in het leven nog onverklaarbare, mysterieuse dingen voorkomen is de massa geneigd, daar de verborgen oorzaken van op te sporen en die te bereiken in bijgeloof. Dit geeft aanleiding tot priesterlijke macht, die het bijgeloof der menigte tot eigen nut aanwendt, zeggende, dat ze met die mysterieuse machten in verband staan en ze kunnen bezweren. Zoo houdt de priester het volk onder zijn heerschappij en weerstaat de ontwikkeling van kennis en wetenschap.

Waar die priestermacht rust op het geloof van het volk aan die mysterieuse dingen, daar ligt in den aard der zaak, dat aan die priesterlijke macht afbreuk doet alle bijdrage van kennis, die weer een mysterie verklaart. Angstvallig moet die priestermacht toezien, dat er niets begrepen wordt, want dan zinkt haar macht in. Omgekeerd moeten diegenen, die het erroneuse van dat

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

bijgeloof inzien, er prijs op stellen al het onbegrepene te verklaren, het gebied der priesters in te korten en hunnen verderfelijken invloed te beperken. Vandaar, dat de ongeloovigen erop bedacht zijn, ons de onverklaarde dingen door onderzoek te verklaren, maar ook, dat ze hypothesen opstellen, waardoor de dingen zouden kunnen verklaard worden, om den indruk te vestigen, dat er niets onverklaarbaars overblijft; en waar het geloof aan het onverklaarbare hing, teert dit op zijn ondergaande krachten, en gaat eens door de wetenschap te niet.

Beide deze richtingen, de geloovige en de ongeloovige, hebben een grondfout. Het doolpad van de geloovige richting is niet de minste oorzaak, waardoor de ongeloovige op dat irreligieuze pad is gedreven. Voor onszelf en voor ons optreden in de gemeenten moeten we ons ervan bewust zijn, dat, als we de neiging der gemeente voeden, om uitsluitend in het buitengemeene de grondstof van het geloof te zoeken, we juist de ongeloofsrichting steunen. Juist waar men die uitsluitend mystieke geloofsbeschouwing in zwang bracht, ziet men, dat ze in brutaal ongeloof omslaat, zoo men meerdere kennis aanbrengt. Toch zal het nooit gelukken, om die neiging van het geloof geheel ten onder te brengen, wijl ze voortkomt uit het zondige van ons hart. Waren we meer vroom, meer levend met God, meer Hem ziende in het gewone, dan zouden we dat exceptioneele niet zoo noodig hebben. Nu heeft de vroomheid van de vroomsten zelfs zoo weinig te beduiden. Zij die elken dag bij elke bete God als afhankelijke wezens ervoor gebeden, en, beweldadigd, gedantk hebben, zijn zoo luttel in aantal. Het is de vraag, of het gemoed, de persoon in afhankelijke gebedstemming is, niet op de bloote betuiging van het gevoel van afhankelijkheid komt het aan. En dan: we spraken nu nog maar van dat ééne oogenblik, dat men spijs neemt. Maar we worden den ganschen dag door God gedragen. Zij die gevoelen, dat God hun steeds het gezicht, het gehoor, de denkkraft, het gevoel schenkt, dat zij zoo heel het leven van oogenblik tot oogenblik uit Gods hand ontvangen, worden o zoo weinig gevonden. En toch, in die continueele vroomheid, ons gansche leven door is een middel gegeven, om de valsche voorstelling „Alleen in 't buitengewone is God" te bekampen.

Door zonder ophouden te bidden, door God te danken in alles, door steeds de gemeenschap Gods te zoeken, komt men ertoe, om Gods tegenwoordigheid te zien ook in het gewone en Hem niet slechts te zoeken in het buitengewone.

Deze quaestie grijpt zoo diep in het leven in, dat er een arbeid van jaren noodig is, om met zielstudie voor zichzelf daartoe te geraken, en een jarenlang werk is het voor den leeraar, om althans de vromen zijner gemeente tot dat standpunt te brengen. De Gereformeerden, die dit laatste altijd

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

bedoeld hebben, staan juist daarin principieel tegenover het Methodisme, omdat dit leeft van de exceptie en daarin de zenuw zijner kracht zoekt. Dit geeft aan het Methodistisch optreden iets aangrijpends. Den Methodist laat het stille, gewone leven der vroomheid koud. Dezer dagen is hier in ons land opgetreden een vereeniging voor genezing op het gebed. Die menschen bedoelen het goed, maar hierop concentreeren zij heel hun Christendom; al het andere is geen vroomheid; voor hen is vroomheid alleen dat. En dan moet het nog wel bepaald het gebed zijn van een ouderling, dien zij zelf aanstellen. Dit is een voorbeeld van menschen, die in den gewonen gang der dingen voor de presentie van Gods almacht geen oog hebben: door middelen mag God niet genezen. Dan is het eigenlijk de Satan, die het doet, en die daardoor van God aftrekt.

We moeten nu wel verstaan: dat velen in den Methodistischen hoek gelokt worden, ligt aan de Gereformeerden, die veelal te onvroom waren, om die hooge pretentie van het Gereformeerde leven, om in de gewone dingen des levens juist vroom te zijn, in praktijk te brengen. Daardoor moest wel een reactie komen.

In onderscheiding van alle andere godsdienstige richtingen is het de Gereformeerde, die in de gewone dingen van het leven de alomtegenwoordige almachtigheid Gods wil doen erkennen en zien, er om wil bidden en er voor danken. Vandaar dat ze steeds met de wetenschap hoog weg liepen; ze waren nooit bang, als er weer iets was uitgevonden of verklaard. De Gereformeerde dankt voor elke ontdekking op het gebied der natuur, wijl daardoor de orde in die natuur te beter wordt verstaan, en de ordinantiën Gods daardoor weer klaarder voor zijn besef zijn uitgekomen.

Waar nu 't ware standpunt dit is, dat men God ziet ook in 't gewone, daar staat de gewone opvatting ook in geloovige kringen, alsof God alleen in 't exceptioneele te ontmoeten ware, feitelijk verre beneden alle Heidensche godsdiensten.

De totale som van alle gebeurtenissen is met duizend maal duizend millioen niet uit te spreken. Exceptioneele gebeurtenissen zijn er, laat ons zeggen 10000. Wanneer men nu om God te grijpen, zich aan die 10000 vasthecht, dan is in al die andere gewone gebeurtenissen God niet. Daardoor ontstaat een streven, om het aantal wonderen te vermeerderen. Die poging vindt men o. a. in de Roomsche kerk, nu niet genomen als specifiek instituut, maar te verstaan als de Christelijke kerk, waarin door eenzijdigheid allerlei verkeerdheden zijn ingeslopen, en die, in plaats van die eenzijdige opvattingen te bestrijden, ze gesystematiseerd heeft.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Die poging nu, om nieuwe wonderen te creëren, uitkomend in spiritisme, gebedsgenezing, is er altoos geweest. Rome heeft dat niet verzonnen, maar is er niet tegen ingegaan en heeft het gesystematiseerd: het is verband gaan stellen tusschen de wonderen en de persoonlijke heiligheid der Heiligen, welke laatste dan het vermogen zouden hebben, om wonderen te doen. Stellen we ons nu op dat standpunt, dat bij alle wonderen der H. S. alle wonderen der heiligen, alle gebedsgenezingen enz. optelt, en neemt men daarvoor dan aan het getal 100000: wat beteekent dat dan nog bij de immense hoeveelheid der gebeurtenissen op de aarde? Dan blijf ik komen tot hetzelfde resultaat: dat in verreweg de meeste gebeurtenissen God niet is.

Zoo sta ik beneden de Heidensche animisten. Bij den dienst van Lama in Thibet vindt men in de tempels tal van kruiken, waarin de priester beweert, dat de booze geesten opgesloten zijn. Dat is religieus; dat is een godsdienstiger standpunt dan dat van de mannen der exceptie, want die animisten erkennen, dat in alle dingen de booze geesten werken, dat alles door geestelijke machten wordt beheerscht: dat dit niet geschiedt bij wijze van uitzondering.

Datzelfde vinden we bij de Chineezzen. In de Chineesche vlag staat een draak: dien draak vindt men in bijna alle Chineesche teekeningen terug.

Dat is religieus. Die draak is een afbeelding van den boozen geest, en het voeren ervan in de vlag beteekent, dat China dien draak gevangen heeft, dat het door de macht van zijn godsdienst in staat is dien boozen geest te bedwingen. De Chineesche draak heeft ongeveer dezelfde beteekenis als in vele Europeesche vlaggen het kruis: „In hoc signo vinces.”

Alleen dan komt men tot een werkelijk-religieuze natuurbeschouwing, als men God zien gaat niet alleen in het bijzondere, maar ook, en zelfs in de eerste plaats, in het gewone. De waarachtig vrome moet verstaan, dat in den gewonen gang der dingen en der natuur van oogenblik tot oogenblik de alomtegenwoordige en almogende kracht Gods werkt. Dan staat men hooger dan het dwalende Animisme.

Nu is hieraan nog dit toe te voegen: Het geloof, als het tot waarachtige, klare, heldere, bewuste vroomheid zal komen, moet niet zijn gevoelsvroomheid: mag ook niet zijn wilsvroomheid of praktikale vroomheid alleen: maar zal ze goed wezen, dan moet het een vroomheid zijn van ons ik, van onze persoon, een, die gevoel en wil maar ook bewustzijn heeft. De echte vroomheid moet dus gelijkmatig worden gevoeld en gekend en werken in den wil.

Nu vindt men vele richtingen, die zeggen: „Met al die systemen en dogmata, met al die Theologie hebben we niet te maken. Zorg maar dat uwe ziel goed tegenover God staat. In tegenstelling daarmee zeiden de Geref.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

steeds: „Neen men moet kennis hebben, niet alleen ninemonistische, zoodat men text na text van buiten kent, niet alleen atomistische, maar ook systematische kennis.” Nu is alle Theologie erop gericht, om de elementen van waarheid in de H. S. in systeem te brengen; vandaar dat de Geref. er altoos hoogen prijs op stelden, wetenschappelijk te werk te gaan.

Ook in de stichting onzer Universiteit heeft zich dat beginsel uitgesproken. De behoefte en de noodzakelijkheid nu om tot systematisch kennen te komen hangt met ons onderwerp nauw saam en wel zoo: de kennis die we te verkrijgen trachten, is niet anders dan empirische kennis. Gaat ge b.v. den Lomboschat zien in het Rijksmuseum, dan zult ge aan het onderscheiden gaan en trachten uit de verschillende dingen, die ge waarneemt, tot de conclusie te komen, hoever men 't op Lombok in de kunst van houtsnijden, metaalbewerken enz. gebracht heeft. Diezelfde neiging nu is de groote drang van de wetenschap: om door de kennis van onderscheiden objecten te komen tot de kennis van iets, dat die alle gemeenschappelijk hebben. Eerst als dat gelukt is, als men het generale achter de phaenomena gevonden heeft, dan eerst is de dorst naar kennis bevredigd.

Is wetenschap niets dan systematisch kennen, dan onderstelt ze, waar ze de wereld object noemt van haar onderzoek, dat die wereld een systeem is; wat niet mogelijk is, als God haar niet als systeem in 't leven heeft geroepen.

De menschen van het exceptioneele standpunt kunnen nooit komen tot het verband van wetenschap en religie: de laatste begint volgens hen pas buiten het gewone leven en zoo krijgt men dan een principiële antithese van religie en wetenschap.

Door vele predikanten wordt dit in de gemeenten bestendigd. Daarom is 't goed, dit punt eens ernstig onder de oogen te zien. Want metterdaad laat men zoo de wetenschap los; de religie verschimmelt, omdat de kracht van het denken eruit weg is. En niet alleen worden op die wijze religie en wetenschap uit elkaar gerukt, maar ook, men vervalscht zijn godsbegrip. Men krijgt een systematische ongeloovige wetenschap en daarnaast een onsystematische, aphoristische God van willekeur. Dat is de diepste oorzaak, waarom al die richtingen zoo vijandig staan tegen de leerstukken van Praedestinatie, Raadsbesluit, van vastheid van den wil Gods. Uit haar standpunt, van alleen in 't exceptioneele God te willen zien, vloeit dat vanzelf voort.

Zijn we genoeg ingeleid in de vraagstukken, die bij deze paragraaf te pas komen, laat ons dan nu zien, hoe de H. S. van zoo'n onsystematischen God niets weten wil, maar hoe zij steeds op den voorgrond stelt de vastheid, het systematische van wat God geschapen heeft. Alles gaat naar vasten regel en alleen in zulk eene omlijsting van vastigheid is het, dat ons de נִפְלְאוֹת worden

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

aangediend. Altoos is de achtergrond, waarop alle ding zich vertoont, één geheel, een machtige kosmos, een samenhangende structuur.

In de eerste plaats wijzen we op Ps. 19. Waarschijnlijk zal eerst in dit verband de geheel eigenaardige beteekenis van dien Psalm ons duidelijk worden. Het eerste deel loopt tot vs. 7, het tweede van vs. 8 tot slot. Reeds bij eerste lezing valt in 't oog, dat in het eerste deel sprake is van de dingen der natuur, in het tweede van de תורה, de zedelijke wereldorde. Om daarvan de heiligheid en het hooge karakter aan te toonen wordt naar het heilig zevental van vs. 8—10 zeven maal de naam van Jehova genoemd. Van beide, zoowel van de ordinanties der natuur, als van de zedelijke ordinanties wordt de vastheid aangewezen.

Dat dit zoo is zien we in vs. 5. Het richtsnoer is een bepalende macht, die de orde der dingen regelt. Waar de zon dag en nacht, avond en morgen licht en schaduw maakt, trekt ze over de aarde een richtsnoer, waardoor het leven wordt bepaald. Daar zijn wel individuen, die daar tegen ingaan, maar hun aantal is zoo minimaal, dat men eigenlijk zeggen kan, dat ze op de 1400.000.000 niet meerekenen. Tot op den huidigen dag regelt de menschheid zijn leven naar het richtsnoer, dat de zon trekt. Im groszen ganzen worden ook zij, die ertegen ingaan, door de zon beheerscht, want tegen warmte en kou kunnen ze niets doen. (Om de regelmatigheid, waarmee de zon werkt, aan te geven, gebruikt de berijmer nog niet zoo'n kwaad woord, n.l. evenredigheid.)

Richtsnoer is hier het woord, dat straks heet תורה, de תורה der natuur, de ordenende macht. Zij komt van boven: want de aarde beheerscht niet de hemelen, maar de hemel de aarde.

Daartegenover nu staat in het tweede deel de תורה יהוה, de ordinantie voor het geestelijk leven.

De eerste is in tegenstelling met de tweede de תורה אלהים, universeel, gaat over alle natiën en volken: geen spraak en geen oor, waar hare stem niet gehoord wordt.

De tweede is de ordinantie van Jehova, van den God Israëls, komt dus alleen tot haar recht onder Gods volk. En die staat eindelijk ook hierin met de eerste in tegenstelling, dat de Torah van de natuur geen afwijking kent, onwrikbaar vast is, maar bij de tweede zien we reeds dadelijk van afwijking sprake: „Reinig mij van mijne verborgene afdwaling.”

In den 19^{den} Psalm wordt op het schoonst heel het stuk, dat we behandelen, uitgelegd.

Job 10 : 21, 22. „Eer ik henenga (en niet wederkom) in een land der duis-

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

ternis en der schaduwe des doods, een stikdonker land als de duisternis zelve, de schaduwe des doods, en zonder ordeningen, en het geeft schijnsel als de duisternis."

Hier wordt de tegenstelling tusschen leven en dood genomen in tweeërlei opzicht :

1^o. Waar leven is, is licht ; waar de dood is, duisternis.

2^o. Waar leven is, zijn ordinantiën ; waar de dood is, een chaos.

Het zijn dus de ordinantiën, die het leven doen opkomen. Eerst is er een chaos zonder ordinantiën : maar als de ordinanties in dien **הָרָא וְכָרָא** inkomen, dan ontstaat daardoor de kosmos, daardoor eerst komt het leven. God is een God van orde, omdat Hij is de levende God. Alle leven is ordinantie. Het lijk heeft geen wet, geen regel ; het ontbindt zich, valt uiteen, alles vloeit door elkaar : het wordt één pap, één mengelmoes. Juist door ordening bestaat het lichaam.

Waar nu in de H. S. de grondvoorstelling heerscht, dat de dood zich hierdoor kenmerkt, dat daar is het aphoristische, het Ordnungslose, dan komt bij tegenstelling deze voorstelling van het leven, dat het niet dan met vaste ordinanties denkbaar is. Zoo krijgen we dan een biologie, die niet alleen erkent, dat er ordinanties zijn, maar die ook in het aanwezig zijn van die ordinanties den grondslag ziet van alle leven.

Ps. 109 : 89—96. In dezen Psalm wordt onder allerlei benamingen : „trouw (hier in den zin van constantia = het aan zichzelf gelijk blijven), wet, woord, getuigenis, ordeningen, bevelen" : de **תּוֹרָה** bezongen. In alle volmaaktheid heeft de Psalmist een einde gezien, maar niet in Gods **תּוֹרָה**.

Heel den Psalm door treedt op den voorgrond deze gedachte : dat er in het leven, in het bestaan van de dingen van hemel en aarde geen aphorisme, maar vastheid en orde bestaat. En juist daarin, in het bestaan van die vastheid overal en altijd, daarin juist vindt het geloofsvertrouwen van den Psalmist rust en verkwikking. In *vs. 89—96* wordt de spil gevonden, waarom heel deze Psalm zich keert, welke spil gezocht wordt in de essentie van 't wezen der schepping zelf. Onder de schijf van de geestelijke **תּוֹרָה** ligt nog een andere, die der natuur : en beide draaien zich om één spil : de vastheid van Gods ordinanties.

Ook hier (*vs. 93*) vinden we evenals in Job, dat het de bevelen Gods zijn, waardoor God den Psalmist levend gemaakt heeft.

Nu voelen we, dat we juist de gansch tegenovergestelde vroomheid vinden bij de menschen van de vrome exceptie. Daar heet het : „ging het maar minder naar de natuurwetten, en hadden we maar meer van die exceptie."

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

De vroomheid der H. S. heeft behagen juist in de vastheid van de ordinantiën Gods en in de natuur en in de geestelijke dingen: en die ordinanties zijn den Psalmist boven alles dierbaar daarom, omdat hij er de natrillingen in grijpt van het leven Gods.

Heel de Psalm is slechts één in verband zetten van de ziel met de ordinantiën van hemel en van aarde, en met God, die juist in die ordinantiën Zijne heerlijkheid openbaart.

In *Job* 28 vinden we de **הַכְּמָה** verheerlijkt. Zij is van den buitenkant genomen hetzelfde wat de Logos is van den binnenkant. De Logos van den binnenkant is het ordenende denken, de ordenende gedachte, die heel het leven doet opkomen door haar ordening: *διὰ τοῦ λόγου τὰ πάντα γέγονεν*. Doordien de Logos den chaos aangrijpt en er zich in belichaamt, komen de dingen tot leven uit. Maar is dat nu zoo de Logos van den binnenkant, dan kan men ook het totaal daarvan nemen, zooals het zich naar buiten openbaart, en dat is de **הַכְּמָה**. De kiem, waaruit de structuur opkomt, is de Logos, het bestek de **הַכְּמָה**.

Zoo lezen we dan in *Job* 28: 22, dat de dood en het verderf de ordeningen niet kennen; die hebben slechts een gerucht gehoord van de ordeningen der Chokma. Maar God verstaat haren weg, Hij weet hare plaats. Die wijsheid wordt ons daarin geteekend, dat de wind, schijnbaar het meest willekeurige, dat maar te denken valt, toch beantwoordt aan een bepaalde wet. Hij heeft n.l. een gewicht, een nauwkeurig vastgesteld gewicht. Tegenwoordig noemt men dat „druk van stoot”. De wateren hebben eveneens een bepaling, ze zijn opgewogen in een maat, de regen heeft een gezette orde.

Wat schijnt onbepaalder dan de vraag, waar de bliksem zal inslaan? Neen, antwoordt de H. S., ook dat gaat naar een ordinantie Gods: God heeft een weg geteekend voor het weerlicht der donderen (*vs.* 25, 26). Daartegenover staat nu weer in *vs.* 28 de geestelijke **הוֹרָה**.

Job 38: 1—13. Ook hier vinden we weer deze beschouwing:

1°. Dat de wetenschap bestaat in het kennen van de ordinanties Gods.

2°. Dat die ordinantiën voor heel de schepping gelden: „Wie heeft hare maten gezet?” (*vs.* 5).

3°. Dat heel de schepping voor ons staat als een goddelijke, majestueuse bouw, waarvan alle fundamenteen en hoeksteen en zijn afgemeten.

4°. Dat God ook voor de zee naar een besluit, een vaste ordening de aarde doorgebroken heeft.

5°. Dat licht en duisternis etc. evenzoo gaan naar de ordinantien Gods.

De kennis waarvan is de echte wetenschap, de waarachtige Chokma.

Job 37, o. a. *vs.* 6, 11, 12. De wolken, die drijven in het zwerk, men zou

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

ervan zeggen: „ze spelen, ze stoeien met elkaar willekeurig, geheel wisselvallig is het, in welk deel van het land die wolken haar water zullen lossen.” „Neen,” zegt de H. S., „naar den wijzen Raad Gods bewegen die wolken zich, in hare ommegangen doen ze alleen dat, wat God gebiedt.”

Ook in *Jeremia 31 : 35, 33 : 25* vinden we weer dezelfde grondgedachte. De beweging der hemellichten gaat niet naar wetten, die ze in zichzelf dragen, maar naar wetten, door God gesteld, wetten, zoo onverwrikbaar, dat de vastheid van die ordinanties genomen wordt als uitgangspunt, om te betuigen de verzekerdheid van het verbond, dat God met Israel heeft.

Nemen we nu dit alles saam, dan zien we, dat niets der H. S. vreemder is dan een onsystematisch-aphoristische natuur- en wereldbeschouwing. Zoo kras mogelijk doet ze uitkomen, dat in alles vaste ordinantiën bestaan.

De natuurwetenschap ziet een genit. subjecti in hetzelfde, waarin de H. S. ziet een genit. objecti: de H. S. wetten, *aan* de natuur gegeven, leges, quae naturae ordinem regunt; de natuurwetenschap bedoelt wetten, *door* de natuur gegeven, quas dedit natura. Daarin zit alle verschil tusschen geloof en ongelooft. Over het feit, dat er natuurwetten zijn, bestaat tusschen de strengste wetenschap en de H. S. geen zweem van verschil.

In *Jeremia 8 : 7* lezen we: „Zelfs een ooievaar aan den hemel weet zijne gezette tijden, en een tortelduif, en kraan, en zwaluw nemen den tijd hunner aankomst waar.” Hier worden we gewezen op de ordinantiën Gods, in staande tusschen de natuurwetten en de zedelijke wereldorde, de תִּקְוָה van het instinct. Men kan niet zeggen, dat het trekken van die vogelsoorten is een dynamische natuurwet, want die doet niets uit zichzelf; maar die beesten doen het uit zichzelf, ze weten hunne gezette tijden. Die instinctieve ordinantiën leggen dus de brug tusschen de natuurlijke en de geestelijke ordinantiën. We zien alzoo, dat de H. S. niet alleen onder de ordinantiën verstaat natuurnoodwendigheid en zedelijke wetten, maar ook dat, wat God in de dieren bestelt en uitwerkt.

In de H. S. wordt de Souvereiniteit herhaaldelijk daardoor toegelicht, dat die Souvereiniteit ook over de zee gaat. Die zee is nu lang zoo'n schrikwekkend verschijnsel niet meer. Maar toen de kennis van de zee, van de astrologische en meteorologische verschijnselen nog niet bestond, was ze voor den mensch de grootste machtsopenbaring in de schepping, die alleen door God kon beheerscht worden.

Dat hangt met nog iets anders saam. De aarde is uit het water opgekomen. Het water is dus oorspronkelijk geweest het graf der wereld, de macht, die

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

alle leven, alle kracht ten onder hield. Van die macht nu is de zee volgens de H. S. een overblijfsel. Daarom wordt voortdurend gezegd, dat de aarde op de rivieren is gegrondvest. Welnu, Hij, die zijn scheppingsmacht toonde door 't doorbreken van die watermassa, dat is God en God alleen.

Wanneer we nu de verschillende uitspraken van de Souvereiniteit Gods over de zee vergelijken, dan zien we aan den eenen kant de uitspraak, dat van de scheppingsure af aan de schepping paal en perk gesteld door de scheppingsordinanties; aan den anderen kant, dat het God is, die door Zijne Souvereiniteit de zee tegenhoudt en bedwingt.

Zoo is in *Spreuken* 8 : 29 sprake van de Souvereiniteit Gods over de zee als aanduiding van die ordinanties Gods in de schepping, waardoor God voor altoos aan de zee paal en perk stelde.

Ps. 104 : 5—9. Daar vinden we de voorstelling, dat eerst de wateren den aardbol als met een kleed omvangen hebben, dat God daaruit de aarde heeft doen voortkomen, die wateren teruggedreven heeft, en daardoor hun een perk gesteld heeft, dat ze niet overgaan zullen.

In *Ps.* 65 : 7, 8 daarentegen vinden we een voorstelling van de Souvereiniteit als de op een gegeven oogenblik intredende almacht Gods, waardoor de met geweld opbruischende golven bedwongen en teruggedreven worden.

En omgekeerd in *Job* 38 : 10, 11: in de schepping zelf is door God aan de zee eene ordinantie gesteld.

Resumeerend krijgen we dus:

1^e. In de H. S. wordt steeds gesproken tegen de aphoristische natuurbeschouwing en verdedigd de organische, vaste natuurbeschouwing.

2^e. Die vastheid wordt gegrond op de ordinanties Gods, op de natuurlijke, instinctieve en zedelijke.

3^e. Die ordinanties worden voorgesteld de eene maal als dateerend van de ure der schepping, eene ander maal als de alomtegenwoordige kracht Gods.

Nu komen we op de wonderen.

Hoewel we volgens de H. S. nooit anders dan vaste natuurwetten belijden mogen, komt dezelfde Schrift van den anderen kant tot ons en zegt, dat het karakteristieke van de macht Gods daarin ligt, dat Hij wonderen doet.

Een enkele uitspraak is voldoende, om dit aan te wijzen.

In *Ex.* 15 : 11 wordt het karakteristieke in God, dat, wat Hem tot een univocum maakt — Wie is onder alle goden als Gij? — daardoor aangeduid, dat God is doende wonderen.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Job 37 : 14. Wat wordt hier met wonderen bedoeld? Men kan dat niet van elke plaats in de H. S. met zekerheid beslissen. Maar soms, b.v. hier kan men het onmiddellijk zeggen. Want wat gaat vooraf? Wordt in 't voorgaande gehandeld van den doortocht door de Roode Zee, het wonder van 't manna, of iets dergelijks? Neen maar vooraf gaat, dat de wolken den regen daar brengen, waar God wil. Hier wordt dus met נפלאות genoemd, wat wij verstaan onder gewone natuurverschijnselen.

In *Job 5* vinden we dat bevestigd en nader toegelicht. Hier wordt ook van נפלאות gesproken, maar uitdrukkelijk erbij gezegd :

1^o. dat het weer bedoeld wordt van den regen.

2^o. dat dit tot de Niphlaoot behoort, omdat de mensch het niet kan onderzoeken.

De Schrift verstaat dus onder wonderen die verschijnselen, waarvan de mensch den samenhang, de innerlijke werking niet kan doorgronden.

Slaan we nu op *Ps. 77 : 12—21*, dan lezen we daar ook van wonderen. Hier wordt die naam gegeven aan iets, dat niet naar de gewone ordinantiën der natuur, maar door een onmiddellijk optreden van Gods almacht plaats heeft. Maar ook die werkingen worden niet genomen buiten de natuur om, want tevens is er sprake van Gods triump over de zee, van de worsteling van Zijn almacht met wolken en bliksemen.

Datzelfde vinden we ook in *Ps. 136 : 4 vv.*

Er is dus geen questie van, of in de H. S. wordt tegenover de vaste ordening aan den eenen kant aan den anderen kant gesproken van een God, die wonderen doet, en dat wonder-doen wordt gezocht zoowel in die dingen, die naar de ordinantiën der natuur gaan en door ons niet kunnen onderzocht worden, als in die dingen, welke buiten die ordinantiën omgaan. Tusschen het een en het ander wordt geen distinctie gemaakt. Wonder is omne quod rapit in admirationem. In de Providentie is het altoos dezelfde almacht en Souvereiniteit Gods, die of naar de gestelde natuur-ordinanties of er buitenom de heerlijkheid Gods manifesteert.

Nu is intusschen — en hier ligt de grondfout — de wetenschap het standpunt gaan innemen, dat die ordinanties vaste wetten zijn, die besloten liggen in de natuurverschijnselen, en dat die natuurverschijnselen opzichzelf bestaan buiten God. Men is den kosmos gaan beschouwen als een zelfstandige, machtige structuur, waarin werken allerlei eigen inwonende krachten en gegevens. Of men gelooft of niet gelooft doet er dan niets toe. Gelooft men niet in God, dan kan van wonderen geen sprake zijn, omdat er dan geen God is. Maar ook hij, die erkent, dat deze machtige structuur in den aanvang door God is geschapen, plaatst haar bij deze beschouwing naast en tegenover God. God

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

staat, er boven, ghuurt er in, komt soms met Zijn hand eraan. Maar als Hij met Zijne hand aan die structuur raakt, dan is Hij ook gebonden aan haar krachten en wetten.

Op dat standpunt moest men er wel toe komen om te zeggen: „Er kunnen geen wonderen zijn die de natuurkrachten stuiten. God heeft de natuur-ordinanties eenmaal vastgesteld, en morrelt nu niet, om daar iets aan te veranderen.” Op dat standpunt komt men er toe alle wonderen te beschouwen als iets tegen- of bovennatuurlijks. Men neemt de natuur als de opzichzelf bestaande structuur met haar eigen wetten en krachten. Om een wonder te doen, moet God met hooger kracht over die natuur triumfeeren, dus een boven- of tegennatuurlijke werking doen.

Die beschouwing is irreligieus en komt feitelijk neer op verloochening van God. Men krijgt een almachtig God en een almachtige natuur. Voor iemand, die gelooft, dat God van oogenblik tot oogenblik de natuur draagt, is, als God wordt weggenomen, ook de natuur weg. Maar allen, die zich op het dualistische standpunt stellen van een dualistischen kosmos naast en tegenover God, zeggen dan daarmede, dat God wel de wereld schiep als een architect, die een huis bouwde, maar dat, als ge God wegneemt, evenwel die wereld staan blijft evenals dat huis, wanneer de architect weg is. Daarom moet ieder, die religieus wezen wil, die natuurbeschouwing als zou de natuur zijn een inzichzelf consistent iets, principiëel bestrijden.

De eenige natuurbeschouwing, die met het geloof in een levend, persoonlijk God bestaanbaar is, is de Gereformeerde: God alleen alles van oogenblik tot oogenblik dragende. Is dat de ware natuurbeschouwing, dan kan er van iets, dat boven of tegen de natuur zou zijn, geen sprake wezen. Want dan is het bestaande niets dan de expressie voor elk gegeven oogenblik van Gods welbehagen, de natuurwet niet anders dan de expressie van Gods welbehagen voor de relatie der dingen. Dringt men zoo door, en vraagt men ten slotte, wat cohaesief de deelen der wereld bijeenhoudt, dan is er geen ander antwoord dan: God en Godsalomtegenwoordige kracht.

Waarom zou nu God aan die door Hemzelf gegeven ordinanties, waarvan Hij van moment tot moment bron en oorzaak is, gebonden zijn? Die binding mocht dan plaats hebben of door God zelf of door iets buiten God.

Buiten God kan niets wezen, wat Hem bindt, of het zou sterker en machtiger moeten zijn. Kan de natuur God binden? Neen, want ze is Gods product en bestaat buiten Zijn wil geen oogenblik. Kan een *lex aeterna* en op zedelijk en op physisch gebied God binden? Dan zou God in de Schepping niet vrijmachtig geweest zijn, om de ordinanties te stellen, zooals Hij goedvond, maar heeft Hij ze moeten stellen, zooals ze uit de *lex aeterna* voort-

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

vloeiden. En die *lex aeterna* zou dan moeten gesteld zijn door een tweeden en machtiger God (Gnosticisme).

Gods ordinanties zijn dus voortgekomen uit Zijn vrijmachtig welbehagen.

Ze kunnen God dus niet bepalen of beperken. Het eenige zou nog kunnen zijn, dat God a. h. w. bij vergissing zich door die ordinanties gebonden had.

Maar ook die gedachte is geen oogenblik toelaatbaar, wijl die voorstelling noodzakelijk weer leiden moet tot een beschouwing van de wereld als een zelfstandige structuur buiten God.

Is nu God door niets gebonden noch in noch buiten Hem, dan volgt, dat de bewering, als zou Zijn almacht op eenige wijze door de natuurwetten beperkt worden, geheel onhoudbaar is.

Nu voortgaande resumeer ik heel de tweede observatie in de woorden van *Ps. 115 : 3*: Al wat Hem behaagt, doet Hij. Nooit is er eenig impediment voor God om te doen wat Hij wil.

Dit leidt evenwel niet tot een atomistische, anorganische opvatting van den kosmos. Want er is maar één ding, dat den *κοσμος* bepaalt, het door God zelf gestelde *τέλος* waaraan Hij na het geponeerd te hebben gebonden is. Wanneer nu dat *τέλος* kan bereikt in de gewone ordo rerum, dan zou 't krachtsverspilling en in strijd met de majesteit Gods zijn, om niet in die ordo rerum te volharden. Verandering moet slechts dan intreden, als de gewone ordo rerum van 't *τέλος* zou afleiden.

Eerst is het *τέλος*. De ordo rerum is daaruit gededuceerd, dus *tweede*. Inseerit ordo rerum fini proposito.

De volgende observatie bespreekt de positie van 't creatuur tegenover de ordo rerum. Om 't wonder te begrijpen, doet men 't best te vragen: „Hoe sta ik tegenover het wonder?” en dan: „Hoe staat God er tegenover?”

De positie van het creatuur. De ordo rerum is voortgekomen uit een macht buiten ons, wij vinden hem. Bij al wat we doen zijn we dus aan die orde gebonden. Zoo bij het spreken van een enkel woord aan onze spieren, aan de wetten van de linguïstiek, van 't geluid, van het denken, aan een gansche complex van ordinanties, voortgekomen uit de ordo rerum. De macht van den mensch bestaat in het kennen van dien ordo.

In het leeren kennen ervan bestaat alle empirisch onderzoek, onderzoek naar den vasten gang in de verschillende verschijnselen. Als ik dien gang, die orde ontdekt heb, dan weet ik, dat als ik in een volgend oogenblik die krach-

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

ten naar de door mij gevonden orde gebruiken wil, dat ze dan tot mijne dispositie staan.

Er kan evenwel nog een andere, een hoogere ordo rerum zijn. Ook in 't kunstleven is een norma, maar een heel andere dan in den gewonen ordo rerum. Waar deze langs een rechte lijn werkt, werkt gene naar een parabool. Wanneer nu de kunstenaar al werkt naar een geheel andere ordo rerum dan die van 't gewone leven, zoo zou 't ook kunnen, dat God langs zoo'n parabolische lijn, d. w. z. met een geheel andere ordo rerum werkte. Maar dat doet God niet, en wel omdat dan die ordo niet zou vallen onder 't bereik van den mensch. En dat moest, zou het *τελος* bereikt worden. Het *τελος* van heel de Schepping is de verheerlijking Gods. Zij kan alleen aanschouwd in het bewuste leven van mensch en engel, volgens de Schrift in den mensch het hoogst. De mensch is geschapen als antwoord op de vraag: „Hoe moet een wezen zijn om God te verheerlijken?” De heele overige kosmos als antwoord op de vraag: „hoe moet de kosmos zijn voor den mensch.” De mensch is geschapen ad imaginem Dei, opdat uit hem de glorie Gods zou kunnen komen, de heele overige schepping ad imaginem hominis. De ordo rerum vindt dus zijn vervulling daarin, dat ze door den mensch kan ingedacht en gemanipuleerd worden. Hoe ontzaggelijk ver is 't daarmee nu al niet gekomen! Had de Ruyter het slechtste Spaansche schip van onze dagen gehad, heel de Engelsche vloot had hij kunnen wegvagen. Daarin ligt de profetie, dat eens alle krachten in den kosmos door den mensch zullen gekend en gemanipuleerd worden.

De ordo rerum is voor den mensch middel om zijn roeping te vervullen. En waar dat zoo is, begrijpen we ook, dat de mensch aan dien ordo absoluut gebonden moet zijn. Nu is het echter mogelijk, dat de eene mensch op den anderen den indruk maakt van wonderen te doen. Er kunnen n.l. menschen zijn, die zekere krachten in den ordo rerum hebben leeren kennen en manipuleeren, die een ander niet kent, of wel kent maar niet manipuleeren kan. De menschen, die dat wel kunnen, schijnen dan wonderen te doen. Maar die wonderen zijn schijnbaar, vallen weg, zoodra we zelf de verborgen kracht kennen.

De mensch doet niets en vermag niets te doen dan door de ordo rerum.

Als dus Petrus e. a. wonderen doen, volgt, dat *zij* die niet doen maar *God*, terwijl de mensch instrumentaliter dienst doet. Toen Petrus den kreupelen man genezen had, zei hij dan ook, dat dit het werk was van den verhoogden Heiland. Absolute regel voor door den mensch gedane reële wonderen is altoos, dat daar de mensch niet is causa secunda, maar adjectief instrument van God. Ook waar Christus, op aarde verkeerend, wonderen doet, doet hij

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

dat nooit naar zijn menschelijke natuur, waarin ook Hij gebonden was aan den ordo rerum, maar door effluxus van kracht uit de goddelijke natuur.

Zoo staat de mensch dus tegenover den ordo rerum. God, de Schepper en Poneerder, staat erboven, kan dus volgens Zijne Souvereiniteit buiten dien ordo omgaan, m. a. w. wonderen doen.

Laatste observatie. Ook voor ons besef willen de wonderen een verklaring. Verklaren is den ordo rerum bij een bepaald verschijnsel toelichten, het verband der momenten doorzien. Maar op één punt kan dat de wijze van verklaring niet zijn, en wel daar waar ik buiten den kosmos treed; want de ordo rerum geldt alleen in den kosmos. Daardoor kan men met de ordo rerum noch God verklaren, noch den oorsprong der dingen, waardoor die ordo ontstaat.

Nu is ons in het feit van de creatie een middel gegeven, om per analogon de wonderen te verklaren. In de creatie werkt niet de gewone ordo rerum, want die moet nog geschapen worden.

Het wonder mag niet, zooals sommige onnadenkende menschen doen, als een soort van nieuwe schepping beschouwd worden. De kosmos is compleet, niet vatbaar voor vermeerdering. Krijgen we in ons organisme iets wat er niet in hoort, dan kunnen we het niet als organisch deel opnemen. Het moet er uit, anders komt er ziekte, dood.

Zoo is ook een gedicht, een goed beeld afgewerkt, compleet; er kan niets meer bij. Dus is ook de kosmos te nemen als een afgerond geheel, een constante massa elementen, aan een vasten ordo rerum onderworpen.

De wonderen kunnen alzoo niet iets nieuws zijn, maar slechts dit, dat de bestaande dingen voor een oogenblik onderworpen worden aan een anderen ordo rerum, geen willekeurige evenwel, maar die zich moet inschakelen in den bestaanden ordo rerum, eruit voortkomen en erin uitloopen moet. De creatie is dus analogon in zooverre in beide gevallen werkingen Gods optreden, waarin God naar een andere dan naar de gewone orde van zaken werkt. Toch zijn beide gevallen niet gelijk. In het wonder is God aan 't bestaande gebonden, bij de creatie aan Zichzelf alleen. Zoo is in de wedergeboorte de mensch wel volkomen passief, maar toch kan ze niet van een Petrus een Paulus maken. Petrus houdt ook na de wedergeboorte, zijn eigen karakter.

Van Ethische zijde geeft men wel eens deze voorstelling van het wonder, alsof het zou zijn een inschuiven van een hogere orde van zaken in de lagere. Dat standpunt loochent het wonder en is Pantheistisch, leerend een proces, verschillende lagen en ordines, die zich uit elkaar ontwikkelen. Het loochent

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

de wonderen. Want zij gaan niet naar een ordo rerum, maar worden op dat oogenblik alzoo door God gewild. Door van een hoogere orde te spreken, bind ik God aan die orde, loochenen ik de vrijmacht Gods, die juist in het wonder zich openbaart. Hier komt feitelijk weer de *lex aeterna* terug.

Ten laatste nog dit. De wonderen komen in de H. S. niet voor als een grillige rapsodie, maar vormen een geheel en vinden daarin hun organisch verband, dat ze de breuken door de zonde geslagen door nieuwe aaneenschakeling sluiten en boeten. De beschouwing van 't wonder hangt nauw saam met die van de zonde. Het besef van zonde en schuld im groszen ganzen klint, als het besef van het wonder dieper wordt. En omgekeerd hangt loochening van het wonder genetisch samen met verzwakking van de schuldbelijdenis.

§ 8. *De Providentia et Mediis Homini oblatis.*

Geen gering misverstand duikt vaak op omtrent de geoorloofdheid en de plichtmatigheid, om zich te bedienen van middelen, die hetzij tot onderhouding van het bestaande, hetzij ter herstelling van het in ongereedheid geraakte, of ook ter voorkoming of afwending van gevaar ons ten dienste staan of worden aanbevolen. En in verband hiermede het inroepen bij of afgescheiden van die middelen van de hulpe of den zegen Gods in het gebed. Drieërlei standpunt wordt hierbij ingenomen:

Ten eerste zijn er, die stellen, dat het gebruik dier middelen geboden is, maar dan ook alle verder inroepen van de hulpe Gods in het gebed overbodig maakt.

Ten tweede zijn er *ex opposito*, die alle gebruik, hetzij alleen van gevaar afwendende, of van herstel aanbrengende of ook van onderhoudende middelen bestrijden, en drijven op het gebed alleen.

En ten derde zijn er die leeren, dat de middelen, zoowel ter afwending als ter herstelling en ter onderhouding aan te wenden plichtmatig is, maar dat daarbij tevens de hulp en de zegen Gods is in te roepen. Het laatste is het standpunt der H. S. en zoo ook der Geref. KK., zoodat zoowel zij, die zich exclusief aan de middelen vastklemmen als zij, die exclusief op het gebed willen steunen te bestrijden zijn.

De fout der eersten is, dat zij den kosmos en de daarin heerschende orde beschouwen als bestaande in zichzelf en niet als van oogenblik tot oogenblik in zijn geheel, in al zijn deelen, in al z'n krachten en werkingen van krachten gedragen door Gods almacht en door die almacht alleen, zoodat zij geen oog hebben voor den zegen Gods, die in het doen beantwoorden van den *ordo rerum* aan zijn bestemming bestaat, als voor de psychologische werking van de gemeenschap Gods op het zielsleven, en van het zielsleven op het lichaam.

De fout der tweeden is, dat zij God als den Almachtige *sensu abstracto* nemen en isoleeren van Zijn schepping, de daarin door Hem bestelde orde en ingelege krachten dualistisch als een macht buiten en tegenover God stellen, en alzoo in principe het juist aan de exclusieve gebruikers der middelen gewonnen geven, dat de *ordo rerum* feitelijk buiten God bestaat, alleen met dit verschil, dat de exclusieve

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

gebruikers der middelen dit op heel den kosmos toepassen en zij alleen op de middelen, waarvan in een gegeven geval sprake is. Het onprincipeele van hun standpunt komt te sterker daarin uit, dat ze gemeenlijk hun methode òf alleen op de afwendende òf alleen op de herstellende, maar in geen geval op de onderhoudende middelen toepassen. Alleen eten en drinken ze, maar ze weigeren medicijn te nemen, of ook, ze zien er geen kwaad in, middelen tot herstel te bezigen, wanneer ze repressief zijn, doch slaan ze af, zoodra ze praeventief karakter zouden dragen. Dit nu is halfheid en consequent is op dit standpunt alleen hij, die ook ter onderhouding van alle middelen afziet. De strijd gaat alzoo niet alleen over de geoorloofdheid, maar tegelijk over de plichtmatigheid der middelen, zoo ter onderhouding als ter herstelling, zoowel praeventief als repressief. En deze plichtmatigheid behoort op grond der H. S. verdedigd te worden, overmits alleen op dit standpunt het dualisme kan overwonnen worden, de middelen als niet alleen van God komende, maar als tot ten laatste toe in Gods hand blijvende optreden en het gebed niet alleen om hulpe en bewaring, maar ook om zegen bij alle middel in eere en onmisbaar blijft. Het feit, dat dit vraagstuk ook met den terminus vitae samenhangt, verandert hieraan niets. Want wel is in Gods raadsbesluit die terminus vitae voor elken mensch onveranderlijk bepaald, maar voor ons verborgen gebleven. En hetgeen verborgen is, kan nooit een regel van gedraging uitgeven of beheerschen. En ook kan men niet zeggen: Indien die terminus vitae vaststaat, heb ik derhalve niets te doen, want noch mijn doen noch mijn nalaten kan hier iets aan veranderen. Dan toch zou men de fout begaan, alsof in dat Raadsbesluit alleen die terminus vitae, en niet evenzoo al wat daaraan voorafging, dus ook elk gebruik of verzuim van de middelen bepaald is, zonder dat daardoor hier zoo min als op eenig ander punt de schuld van het verzuim van ons wordt weggenomen.

Deze paragraaf is breed opgezet, maar niet zoozeer, omdat ze in de Dogmatiek thuis hoort. Zij stelt een regel des levens, hoort dus niet in de aletheische maar eerder in de Ethische dogmatiek thuis. Toch werd hier dit stuk uit zijn beginsel besproken en opgelost, omdat op dit punt in onze kringen veel misverstand bestaat. Dat misverstand, zich uitend in het verzet tegen repressieve en praeventieve middelen komt op uit het religieus gevoel, als reactie op het roemen van de menschelijke almacht aan de overzijde. Jonge predikanten op

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

die bezwaren stuitend, doen een van twee: óf ze gaan bedekken om de gemeente te behagen óf ze gaan met te ruwe greep dergelijke bezwaren aangrijpen en doen daardoor meer kwaad dan goed. Om tot helder inzicht te geraken moeten we wel in 't oog vatten de principieele meeningen, die hier tegenover elkaar staan. Men kent alleen God als werker of men kent alleen den mensch als werker. Dat zijn de twee absolute standpunten. Het laatste wordt ingenomen door de ongeloovige wetenschap: „Steeds neemt het kunnen der menschen toe. Binnen afzienbaren tijd zal niets aan menschelijk kunnen een grens stellen. De mensch moet geoeffend, de krachten opgespoord. Een God is er niet.”

Op het andere standpunt zegt men: „God is *de* Werker; wat zal ik nietig mensch dan probeeren te werken.” Al wat God doet is compleet. Wie zal nu aan het werk van dien volmaakten werker iets gaan toevoegen? Wat te zeggen van een kladschilder, die bij een stuk van Rembrandt iets wil bijmaken? Hij voltooit niets maar bederft. En zoo bederft ook alle bijvoeging van menschen het in zichzelf volmaakte werk Gods.”

Dat zijn de beide absolute standpunten: Als de mensch alles doet, blijft voor God niets te doen over. En omgekeerd: Als God alles doet, blijft er voor den mensch niets meer te doen over. Het eerste standpunt wordt feitelijk door duizenden bij duizenden, het laatste wordt absoluut bijna nooit ingenomen.

Maar veelvuldiger komt voor een halfslachtige positie, n.l. deze, dat men voor de onderhoudende dingen tegen 't gebruik van middelen niet de minste bedenking heeft, maar wel tegen dat van medicijnen. Nog breeder is de schare van hen, die en onderhoudende en herstellende middelen gebruiken, maar bedenking opperen tegen het gebruik van praeventieve middelen; en dat weer nauwer: hetzij die praeventieve een opzichzelf schadelijk karakter dragen: hetzij ze in conflict komen met natuurmachten (bliksemafleidert): hetzij ze tot misbruik aanleiding geven (verzekering).

Dat halfslachtige standpunt is niet uit een principe ontstaan, maar historisch doordat de groote menigte halfslachtig is en het zoo beschouwt, dat partim Deus, partim homo agit. Al wat een ordinair karakter draagt en zeker is beschouwt men als tot ons terrein behoorend; wat onzeker is en van de gewone orde afwijkt als tot Gods terrein.

Bij den landbouw hangt goede of kwade oogst af van 't weer, een onzekere macht. En dat weer, dat onzekere, ging men toen aan God toeschrijven, daarvoor voelde men zich van God afhankelijk. Vandaar dat in landbouwende streken het bidden zoo lang stand hield.

Zoo heeft ook het zeemansbedrijf een onzeker element, waardoor in dat

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

bedrijf naast veel ruwheid en losheid zeker afhankelijkheidsgevoel ten opzichte van God zich staande houdt. Bij het visschersbedrijf krijgt dit onzekere element nog een Potenz; bij de onvastheid van het weer komt het wisselvallige aantreffen van de visch. Die elementen nu plaatst men op Gods terrein. Vandaar dat in de visschersdorpen nog zooveel godsdienst gevonden wordt.

Datzelfde nu vinden we in het geheele leven. Bij die menschen, die een beroep zonder onzekere elementen hebben, vindt men weinig gevoel van afhankelijkheid van God.

In 't gewone leven is 't onzekere element de gezondheid. Als twee visschersbooten elkaar ontmoeten, komt allereerst het onzekere element ter sprake: Wat heb je gevangen? In het leven is de eerste vraag altijd en overal naar *het* groote, onzekere element: de gezondheid. Daarbij gaat men — b.v. als er ziekte is — weer aan God denken. Dat is ook bij ons zoo. In 't gewone leven bidden we, maar veel intenser wordt ons gebed bij ziekte en gevaar. God gebruikt die onzekerheden, om in het menschenhart in te houden het afhankelijkheidsgevoel, dat het anders verliezen zou. Dat is niet vreemd, maar behoort zoo bij het bestel der algemeene gratie.

Maar dit standpunt heeft ten gevolge, dat, naarmate de mensch meer de macht in handen krijgt, de schrik eruitgaat en de afhankelijkheid minder gevoeld wordt.

Zoo heeft de vooruitgang van de medische en chirurgische wetenschap tot resultaat, dat het geloof aan de almacht Gods, het gevoel van behoefte aan Zijn hulp afneemt. Het toenemen der kennis, de goedheid Gods, dat hij ons meer ter dispositie stelt, voert metterdaad met zich, dat het religieus gevoel minder wordt. De praktijk leert, dat waar het religieuze leven niet wortelt in de wedergeboorte, toenemen van kennis minder worden der religie beteekent.

Men moet dat niet als onwaar op zij zetten. Dat is zoo. In de algemeene genade zijn de onzekerheden hulpmiddelen, om den band aan God vast te houden.

Andere observatie. De werkingen Gods moeten aldus onderscheiden:

I. Werkingen, die God direct doet nullis mediis interpositis (creatie)

II. Werkingen, die God door instrumenten doet. God wil b.v. een kip maken. God maakt ze nu niet ineens, maar eerst een ei en daarvoor weer een kip en weer een ei tot de eerste schepping toe. Om een roos te maken gebruikt God een bestaande plant, om een leeuw te formeeren leeuw en leeuwin. Den bliksem maakt God door de bestanddeelen van lucht en de electriciteit, zich in een wolk ophoepend. Er is wel een voorstelling, schoon en aangrijpend,

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

alsof God den bliksem slingerde van zijn troon, maar die voorstelling is in den grond heidensch: die van Zeus den bliksemslingeraar.

Of er dan op dit oogenblik geen directe werkingen Gods meer zijn? En dan is het antwoord: Zeker, een directe werking is de inwerking van de goddelijke kracht op de kiem van het organisme. Maar overigens werkt God per media.

III. Werkingen, die God doet door den mensch als causa secunda.

Beschouwt men den mensch enkel als instrument, dan gaat zijn zedelijke vrijheid te loor en wordt hij een machine. De voorstelling der H. S. van den mensch als causa secunda plaatst 's menschen leven in een gansch ander licht.

Zij nu, die tegen het gebruik van middelen zijn, beschouwen den mensch niet als causa secunda, maar als instrument.

Nu moet nog op twee dingen gewezen. Allereerst op de paedagogische strekking, die ligt in het feit, dat de menschelijke ontwikkeling begint met veel nood, maar allengs overgaat in een toestand van minder nood met minder buitengewoons. Vergelijkt men den toestand van onze vaders uit de eerste eeuw met ons leven nu, dan zien we dat toen de nood veel grooter plaats besloeg. Toen stond het land bloot aan ontzettende verwoesting van overstroming, nu is het veilig door indijking: toen was 't bijna onmogelijk roovers-aanvallen te ontgaan, thans heeft men zekerheid van goed en leven.

Dat nu het begin van de menschelijke ontwikkeling een zeer gedrukt leven was, dat is zoo Gods bestel geweest. Toen had men 70% nood tegen 30% rust, nu 30% nood tegen 70% rust. Maar waar de nood van 70 tot 30 daalde, daar daalde ook van 70 op 30 de religie.

God zoekt dus in 't begin den mensch tot religie te brengen door uitwendige krukken van nood, opdat later, na het ontnemen dier krukken, de mensch religieus zijn zoude door eigen inwendigen drang. Dat evenwel de religie gezonken ligt, is de schuld van den mensch.

Tweede opmerking. De Ethische moderneren zijn juist door dit feit gefrappeerd, dat naarmate de risico mindert, ook het religieus gehalte mindert van het algemeen en er nu wanverhouding ontstaat tusschen des menschen uit- en inwendig leven.

In de dagen van groot risico hing alles af van persoonlijken moed, persoonlijke volharding. Maar in onzen tijd, nu de risico's zooveel verminderd zijn, nu het minder op de persoonlijkheid aankomt en men voor geld alles krijgen

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

kan, ziet men de wanverhouding tusschen in- en uitwendig bestaan al scherper en scherper worden. Vromen lijden, terwijl goddeloozen zich verheugen in voorspoed. Het is de klacht uit *Job*, *Spreuken*, *Psalmen*, maar nu veel regelmatigiger voorkomend.

Dit leidde de Ethische modernen ertoe om te zeggen: „Tusschen uit- en inwendig leven bestaat geen verband. Ge moet komen tot de erkenenis, dat God wel het laatste regelt, maar buiten het eerste staat. De machten der natuur worden beheerscht door een x , de God onzer aanbidding is alleen op zedelijk terrein te eeren. Er is geen Schepper, geen Voorzienigheid, maar slechts een heilig God, inwerkend op de diepten van ons inwendig leven.” Ze scheiden dus de terreinen van de inwendige zedelijke ontwikkeling geheel van het uitwendig bestaan, beperken de religie tot het eerste.

Daardoor kwamen ze in 't gevele aan de orthodoxe Ethischen. Dezen komen er meer en meer toe, om bij de feiten der H. S. veel minder te letten op de feiten zelf, dan wel op de idee, die erin ligt uitgesproken. De moderne Ethischen gelooven aan die feiten heelemaal niet, maar willen wel het symbolische eruit nemen, om dat te laten spreken tot het vrome hart.

Nemen we nu de H. S. en Calvijn, dan vinden we de besliste belijdenis, dat uit- en inwendig leven beide beheerscht worden door Gods souvereiniteit. Dat hangt weer saam met het onderscheid tusschen de Gereformeerden en Methodisten. Vat men de religie soteriologisch op (Method.), dan valt de nadruk op den *nood*, vooral van den zondaar. In het Souvereiniteitsbegrip echter ligt dit in, dat God niet anders beleden worden kan, dan als een God, die in alle dingen, gewoon of buitengewoon, met dezelfde majesteit uitkomt. Heel het leven is a (= gewoon) + b (= buitengewoon). Is God machtig en in a en in b , dan doet het er voor Gods majesteit en souvereiniteit niet toe, of a zich uitzet en b krimpt, of omgekeerd. Op dit standpunt moeten we wenschen, dat a grooter en b kleiner wordt, omdat a , het gewone, rust beteekent. Op het andere standpunt moeten we wenschen, dat b grooter wordt en a kleiner. Beter een vrome wereld met onrust dan een vrome met rust. Vandaar dat de Methodist met een wantrouwend oog alle ontwikkeling aanziet. De Gereformeerde begroet ze met blijdschap. Op dit standpunt staat de H. S., cf. *Deut.* 8 : 3, een uitspraak, door verkeerde exegese voortdurend misverstaan. In onzen text staat „woord,” wat niet in den Hebr. text staat. Op zichzelf hindert dat niet, omdat „woord” in de statenvertaling niet speciaal beteekent „het gesprokene,” maar res. Nu heeft men ervan gemaakt: de mensch moet niet alleen leven bij eten en drinken, maar vooral bij den Bijbel. Uit het verband blijkt, dat deze text met den Bijbel niets te maken heeft. Blijkens het verband is de beteekenis: De mensch moet leven niet

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

slechts bij brood, maar bij alles wat God schept, ook bij buitengewoon manna. Ook in de gelijkluidende N.-Testamentische uitspraak van Jezus — de plaats, die de verwarring deed ontstaan, omdat daar niet van het manna gerept wordt — is van den Bijbel geen sprake.

De zin is deze: God is niet gebonden aan een gegeven middel. Er is een ordinair middel, n.l. brood. Maar God kan ook een buitengewoon middel gebruiken: het Man. Beide komen van God.

In *Jesaja 10 : 15* dezelfde gedachtengang. Achter alle voorvallen in het leven zit God. En als we dat niet inzien, doen we even dwaas als wie de hand niet ziet, welke de bijl beweegt.

Hosea 2 : 20. Ook in deze catena causarum worden de werkingen Gods gehuldigd en erkend.

Jes. 55 : 10. Het woord zal niet ledig wederkeeren. De gewone en buitengewone dingen worden op één lijn gesteld, volgen de ordinanties Gods.

Even duidelijk spreekt de Schrift van werkingen Gods buiten media om, *Ps. 33 : 6, 9*, *Rom. 4 : 17*. Beide gedachten, zoowel van 't werken Gods met als zonder media, worden in de H. S. beleden. Maar altoos wanneer van media sprake is, belijdt de H. S., dat beide. gewone en buitengewone, Gods werk zijn. Zelfs daar, waar zòò buitengewone dingen plaats hebben, dat men een werken Gods sine mediis zou verwachten, ziet men een gebruik maken van middelen. Elia wordt door raven onderhouden. De spijziging der 5000 geschiedt door brooden en visschen.

Bij Israel in de woestijn wordt Manna gebezigd; bij de genezing van den blinde wordt modder gebruikt. We vinden dus in de H. S. in geenen deele zucht naar het tooverachtige; ze is er integendeel op uit, om altoos de schakels, de tusschenoorzaken te laten zien. Eenige uitzondering is de Scheping; daarbij staat uitdrukkelijk ἐκ μὴ βλεπομένων.

Achter alle middel zit God. Stel ik Hem buiten eenig middel, dan moet dat of uit den mensch of uit den booze voortkomen. In 't laatste geval, dan krijg ik heel de Manicheesche voorstelling, dat men in het stof zelfs iets daemonisch gaat zoeken. In 't eerste komt men tot de conclusie, dat de mensch een kracht uit zichzelf hebben zou; en zoo wordt dan de mensch gesterkt tegenover God.

Die twee motieven — vrees voor daemonen en voor sterking van den mensch tegenover God — zijn de diepste, waaruit de vrees voor middelen opkomt, waarbij dan nog een derde komt, n.l. de vrees, dat *b* te klein, *a* te groot zal worden. Maar deze drie worden heel en al omver geworpen door de schriftuurlijke voorstelling, dat er niets is, hoe klein ook, of het werkt door de kracht Gods.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Nog wordt een bedenking geopperd tegen het gebruik der hier besproken middelen, niet naar aanleiding van het karakter der middelen, maar van het karakter van 't kwaad, dat men zoekt af te wenden. Krankheid is een straf Gods. Gebruik ik daar middelen tegen, dan ontloop ik aan of verzet ik mij tegen de straf, worstel ik tegen den heiligen toorn Gods.

Hoe daarover te oordeelen? Krankheid, nood, gevaar overkomen ons op Gods bestel. Ook moet toegestemd, dat ze altoos uiting zijn van Zijn goddelijk misnoegen. Tot zoover loopt de redeneering juist. Maar nu komt de vraag: Van Gods misnoegen tegen wien? En men antwoordt: „uitsluitend tegen den-gene, wien het leed treft.”

Dat standpunt is echter een oud Heidensch standpunt, waarop men offers brengt, om het misnoegen van eigen persoon of die van vrouw en kinderen af te wenden, een standpunt, dat zijn grond vindt in de animistische opvatting, alsof leed en ongeval gewerkt worden door booze geesten, die bezworen moeten worden.

Maar onze Heiland zeide in zijn bergrede, dat God Zijn zon doet opgaan over boozen en goeden, regent over rechtvaardigen en onrechtvaardigen, dat Hij dus zijn gratie, zoowel als zijn toorn uitstort niet op den enkele, maar in dien enkele op allen. Ook uit het vervolg, de straf der zeventig, op wie de toren van Silo viel — blijkt, dat de Heiland het leed niet beschouwde als bepaalde straf voor bepaalde personen. Nooit draagt dus het leed een individueel karakter voor een bepaald geval, maar pêle mêle vloeit de ellende over heel de wereld zóó, dat vaak de rechtvaardige er meer door getroffen wordt dan de onrechtvaardige. Want de erfschuld drukt op heel de wereld, en daaruit vloeit al die ellende voort, ook over het kind, dat onbewust nog sluimert in de wieg.

Waar de zonde niet slechts een individueel, maar ook een solidair karakter draagt, daar is hetzelfde het geval met de straffen en het leed, die om der zonde wil de wereld overkomen.

Of we dan, welk leed ons ook treft, geen reden hebben om tot onszelfen in te keeren? Maar èn de H. S. èn de ervaring leeren, dat bij leed en in geval van nood het kind Gods altoos beschaming voelt in de conscientie. Zulks is te verklaren hieruit, dat het gevoel van zonde bij den ongeloovige minimaal klein, bij den geloovige maximaal groot is.

En zoo gevoelt zich de geloovige zoowel bij rampen, die het vaderland treffen als bij persoonlijk leed in de conscientie ontroerd.

Nu komen we terug op de hoofdzaak. Ik mag dus niet zeggen: Inneming van medicijn zou afwending wezen van Gods straffende hand over mij. Maar welk motief bracht dan tot deze deliberatie?

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Men maakte een fout in de redeneering, n.l. deze, dat men wel in een deel van wat ons om de zonde overkomt een straf zag, maar niet in alles.

Koude en brandende hitte zijn beide om der zonde wil. Die het nu met hun „Niet verzetten!” principieel opvatten, moeten zich ook niet kleeden tegen de kou. Dat we brood eten is om der zonde wil, want in 't Paradijs at men alleen vruchten. Op hun standpunt is dus ook het brood-eten zondig.

Trekt men dus hun beginsel logisch door, dan ziet men wat eruit volgt.

Maar dat doet men niet. De zonde had gewone en ongewone gevolgen, en nu gaat men de theorie, dat men zich niet verzetten mag tegen de straffende hand Gods, wel op de ongewone gevolgen toepassen, maar niet op de gewone. Wel erkent men, dat God het na de zonde zoo heeft ingericht, dat we eten, huizen, arbeiden, maar laat dat niet gelden voor de buitengewone uitdrupelingen van den vloek.

Wij stellen daartegenover: Middelen tegen de straffen van Gods hand kunnen alleen gebezigd, voorzoover God ze tot onze beschikking heeft gesteld. En voor de gewone en voor de buitengewone gevolgen der zonde gaf Hij middelen ter verzachting, om daardoor den mensch te prikkelen tot hooger ontwikkeling. —

Wij zien dan ook in de H. S., dat God zelf tot Jesaia zegt, dat hij spreken moest tot Hiskia: „Neem een klomp vijgen.” Ook hier was de ziekte uitvloeiing van Gods toorn. Toch wijst God zelf aan Hiskia een middel, om af te wenden wat van Zijn straffende hand hem toekomt.

Het standpunt, dat we boven bespraken, dankt zijn ontstaan aan het voorbijzien van de *gratia communis*. De straf is niet een mechanische, maar organisch. Wij kennen meest mechanische straffen.

Een organische straf is een straf, die uit de zonde zelf opkomt: armoede door verkwisting, zenuw- en hersenverzwakking door onanie, een venerische ziekte door hoereri. En die straf, opkomend uit de zonde zelf, dat is juist *de* straf. De zonde is innerlijke zelfvernietiging. Maar dat wordt niet verstaan door hen, die de middelen tegen staan. Zij beschouwen de straf, uit den zondevloek geboren, als mechanische. En tegen een mechanische straf mag men zich niet verzetten. Is er daarentegen organische straf, en geeft God in zijn algemeene gratie allerlei middelen tot tempering, dan hebben we alleen met twee trappen van gemeene gratie te doen:

a. de physische in de natuur

b. een, waarbij God middelen tot tempering ter dispositie van den mensch stelt, maar op conditie, dat hijzelf ze aangrijpen zal.

Het verzet tegen de middelen zoo om de middelen zelf als om het karakter

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

van het kwaad, is hier nu breed uiteengezet. Wij vonden, dat zulk verzet niet geoorloofd is; dat er drie fouten waren in de theorie van de voorstanders van het verzet:

- 1^e. Dat men niet principiëel genoeg is.
- 2^e. Dat men de organische straf mechanisch maakt.
- 3^e. Dat men over het hoofd zag, dat de gemeene gratie is een stuiting der straf, uitgaande van God zelf middellijk of onmiddellijk.

Laat ons nu de zaak thetisch bezien.

God doet

- a. Werkingen sine mediis, directe werkingen; aantrekkingskracht.
- b. Vermittelte werkingen, verreweg het grootste deel van de werkingen Gods in den kosmos. Doch de Vermittlung is onderscheiden:

Wij vinden reeds bij het licht Vermittlung door luchtdeeltjes, ether. Maar sterker wordt ze in 't organische leven, waar het een uit het ander voortkomt.

- c. Werkingen, waarbij God niet alleen een instrument bezigt, maar dat instrument ook zelf iets laat doen. De wortelvezelen van een plant zoeken de vochte plekken op, blad en tak trekken naar het licht toe.

Bij de dieren neemt dat zelf-doen sterk toe. Ze gaan op prooi uit, zoeken, grijpen, kauwen, ze moeten zich verweren: ze bouwen zich een nest, maken zich een leger. Hier hebben we te doen met een tweeden graad van mediale werkzaamheden: God werkt door een medium, het dier; maar ook van dat dier gaat actie uit. Ontwikkeling van het laatste evenwel is bij de dieren niet waar te nemen. Een honigraat is als voor duizend jaar, een zwaluwnest altoos hetzelfde. Een jonge zwaluw, die nooit een nest bouwen zag, bouwt er later een met precies dezelfde verhoudingen. Er is dus wel zelfwerkzaamheid, maar de zelfwerkzaamheid, gebonden aan een type, die men instinct noemt.

d. Bij den mensch gansch iets anders. Wat het physische betreft heeft hij minder dan 't dier, is hij veel hulpbehoevender. De bewapening van stier, buffel, tijger is veel beter dan de zijne, de kléeding van den leeuw, het mooie warme vel, ver te verkiezen boven het dunne, niet-beschuttende menschen-vel. Toch is hij koning van alles. Hij kleedt en wapent zichzelf. Thans zijn we toegekomen aan, ja weer een mediate werking Gods, maar waarbij een coefficient komt. De mensch is *causa secunda*, treedt zelf in de actie, richt die in met z'n verstand, wil ze met zijn wil, werkt ze met zijn hand. Maar God blijft *prima causa*. In den mensch werkt God. Met immediate kracht, door 's menschen leven en bewustzijn te dragen, met mediate in de werking van element op element in het chemisch-physisch proces. Behalve deze twee oefent God dan nog bovendien mediate werkingen, waarin de mensch als

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

causa secunda optreedt. Dat secundo-causale is het hoogtepunt van het progres in de scala creaturarum. Want het is geschapen naar het beeld van de prima causa. Als dat secundo-causale leven het krachtigst zich openbaart, de wil en het verstand krachtig werken, dan het meest zijn we mensch. Niet het lijdelijke, maar de energie maakt het menschelijke uit.

Hoe wordt de mensch nu tot het secundo-causale leven in staat gesteld? Daardoor, dat in natura media oblata sunt. In het Paradijs wijst God de mensch dadelijk zulk een middel aan; om te leven moet hij de aarde bebouwen. De mensch moet dus middelen gebruiken; en die middelen moet hij trachten te verkrijgen uit de empirische natuur zelf. Vandaar dat met de kennis der natuur ook die der media vermeerderd. Dat God den mensch de middelen geeft, maar de mensch ze door empirie moet leeren kennen wordt ons schoon geleerd in *Jes. 28 : 24—29*. De hier genoemde dingen heeft God geleerd, staat er, en wel zoo, dat de mensch door proefneming tot de ontdekking kwam, dat hij de wikken moest slaan met een stok. en niet den dorschwagen te gebruiken heeft.

Zoo is er dan tegen het gebruik van voeding, kleeding en dergelijke middelen niet alleen niet aan te merken, dat ze tegen Gods bestuur strijden, maar veeleer moet ingezien, dat het gebruik ervan Gods bestel is. Als de mensch niets noodig had, als er immer vruchten aan de boomen hingen, als de temperatuur altoos goed was, dan deed hij niets. Dat ziet men reeds in zuidelijke streken. Men werkt drie maanden, koopt van 't verdiende geld voorraad voor heel 't jaar, en de overige negen maanden verluist men, te vadzig zelfs, om elken dag warm eten te koken. Had God niet door eten, kleeding, woning de centrale zelf-actie in den mensch geprikkeld, dan zou er voor den mensch van zelf-actie nooit sprake geweest zijn. Het secundo-causale leven is aldus door God geordend, om de menschheid te ontwikkelen.

Maar was die eerste zelf-actie van den mensch enkel ter onderhouding, of diende ze ook tot afwending van kwaad? Het antwoord kan kort zijn: In de H. S. lezen we voortdurend van de wilde dieren.

Bij den uitgang uit het Paradijs was eo ipso aan den mensch de lex Dei gegeven: „verweer u tegen die dieren.” Daaruit blijkt voldoende, dat naar Gods bedoeling de mensch secundo-causaal is aangelegd ook op afwending van kwaad.

Wat zijn we niet aan leeuwen en tijgers verplicht voor de scherping van onzen geest. 't Is duur betaald: veel slachtoffers zijn reeds gevallen, in Indië vallen er jaarlijks nog 30.000. Maar even de noodzakelijkheid om zich te

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

verweren is de prikkel geweest, om over de middelen daartoe na te denken. Die dieren waren de eerste professoren der menschheid.

In de wilde dieren hebben we evenzeer een straffe Gods te zien. Op het standpunt der tegensprekers moet men zeggen: Adam en Eva hadden niet mogen afwenden die dieren, maar moesten zich stil laten opeten." Nu stem ik toe, dat God begonnen is den mensch te geven persoonlijke macht over de dieren, wat we nu nog in enkele beestentemmers zien; anders waren Adam en Eva weggeweest. Maar met het toenemen van de door den mensch gekende media oblata neemt ook de temkracht af, om volkomen te verdwijnen, als de mensch volkomen gewapend staat.

Datzelfde geldt van woning, kleeding, vuur. Kleeden is afwending van gevaar; kleeid ik me niet, dan bevries ik. Elke keer, dat iemand te eten weigert, zondigt hij tegen 't zesde gebod. Dat geldt evenzeer van 't gebruik van wapens tegen wilde dieren, van 't worstelen van een bedreigd schip tegen de stormen. In heel het gewone leven wordt elk oogenblik niets slechts positief onderhouden, maar ook kwaad afgewend, waarmee het goddelijk bestel bedoelt den mensch tot hooger superioriteit te brengen.

Zonder het gebruik van de media oblata is de mensch het meest hulp-behoevende schepsel, waarin dus eo ipso de aanwijzing ligt, dat het gebruik van de media oblata tot het wezen van den mensch behoort. De mensch leert van God het gebruik dier media oblata langs empirischen weg. Het beest krijgt onmiddellijke kennis van God: de spin spint zijn webbe dadelijk goed; de mensch leert weven pas door scha en schande. Maar daardoor juist wordt de mensch geestelijk ontwikkeld.

Hierbij moet nog opgemerkt, dat bij het beest ook niet bestaat abusum der media oblata: bij den mensch wel. Dus niet alleen in den weg, om tot het rechte gebruik der media oblata te komen, maar ook in het gebruik zelf zijn afwijkingen en vergissingen.

Nu ontstaat de vraag: mag men ook gif gebruiken, of moet men zeggen, dat alle giften zijn media prohibita?

In de vergiften zelf wordt gewoonlijk onderscheiden tusschen:

- a. De incitatieve, dus verwoesting aanbrengende giften
- b. De narcotische d.i. de verdoovende en daardoor doodende giften.
- c. Sceptische giften, die beide qualiteiten in zich vereenigen.

Bij deze kwestie moet allereerst opgemerkt, dat de onderscheiding tusschen giften en niet-giften vlottend is. Want giften in kleine hoeveelheid genomen hebben vaak niet alleen geen schadelijke, maar zelfs goede uitwerking. Aan

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

sommige giften kan men zich geheel wennen. We mogen dus niet weigeren vergift te nemen, omdat het den dood ten gevolge *kan* hebben,

Chloroform is een narcotisch gif. Maar daarom is de narcose nog niet ongeoorloofd. God zelf wendde ze aan bij de schepping der vrouw. De kwestie van de narcose is het lichaam zoo onbewegelijk te maken, dat de chirurg opereeren kan. Wie zich niet in slaap wil laten maken zondigt tegen het zesde gebod, omdat hij daardoor zijn leven in gevaar brengt.

Dat er eigenlijk geen grens is tusschen gift en niet-gift wordt schitterend bewezen door de homeopathie, die gevonden heeft, dat vergiften in minimale hoeveelheid genomen, ongeloofelijke kracht ter genezing in zich dragen, en daarvan bij haar geneeswijze gebruik maakt.

Tweede kwestie is, hoe het staat met de praeventieve middelen.

De allopathie kan niets met den mensch uitvoeren, of hij moet eerst ziek zijn. De homeopathie laat de gezonde menschen de dingen bij kleine hoeveelheden innemen en concludeert dan empirisch.

Tusschen preventieve middelen en repressieve bestaat feitelijk geen verschil. Want de empirie leerde, dat er bij ziekte altijd twee factoren in 't spel zijn, affect en receptiviteit. Dien laatsten factor had men langen tijd geheel verwaarloosd. Toch is hij er. En nu beteekenen praeventieve maatregelen niet anders, dan de receptiviteit voor het een of ander te verminderen en zoo mogelijk weg te nemen. Waar middelen zijn om immuniteit te verzekeren, daar zijn die middelen van God. En wel dient in 't oog gehouden, dat God die in de natuur heeft ingelegd niet zoo maar uit een aardigheid, doch om ze te doen gebruiken. Even goed als er een dijk mag gebouwd worden, een stormtuig op het schip mag worden meegenomen, een geweer mag gebruikt in een streek door wilde dieren onveilig gemaakt, evengoed is het praeventief-maatregelen-nemen ter vermindering of wegneming van dreigende gevaren voor het leven wettig en verdedigbaar.

Dit is de kwestie van de inenting. Zijn er media oblata om de receptiviteit voor pokken weg te nemen, dan moeten die ook gebruikt.

Misschien brengen wel de pogingen om ze te gebruiken schade aan, maar dat is de gewone empirische regel, want bij het leeren gebruiken van alle mogelijke media oblata ondervindt de mensch schade. Kan het praeventieve middel zijn doel bereiken, dan mag het niet alleen gebezigd worden, maar dan is het zelfs plichtmatig, dat middel te bezigen.

Evenzoo staat de zaak ten opzichte van verzekerings- en waarborgmaatschappijen. Ze lijden door haren naam. Toch zijn ze niet meer en niet minder dan

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

maatschappijen tot het gemeenschappelijk dragen van de schade van den enkele.

Er is solidariteit van zonde en schuld, dus ook van leed en ellende.

De ellende raakt niet den mensch alleen, maar wordt opgelegd aan het menschelijk geslacht. En nu is de verzekering-maatschappij de oplossing van het diepe probleem, zooveel doenlijk samen die gemeenschappelijke schade te dragen. Maar ook hier brengt de usus den abusus met zich; evenals het hebben van een geweer tot zelfmoord brengen kan, zoo kan ook het bestaan van een verzekering leiden b.v. tot moord, om de verzekeringsgelden te krijgen. Maar de abusus heft den usus niet op: wel moeten er zooveel mogelijk maatregelen tegen genomen worden.

Daartegen wordt alleen nog wel eens aangevoerd *II Kron. 16 : 12*. Hier wordt evenwel niet gezegd, dat Asa zondigt, omdat hij medicijn-meesters zocht, maar slechts geprotesteerd tegen zijn exclusie van den goddelijken factor.

Voorts *Jerem. 46 : 11*. Vooraf gaat echter, dat de jonkvrouw balsem moet halen. Het is geen waarschuwing tegen gebruik van medicijn in 't gemeen, maar eenvoudig een aanwijzing, dat in dit speciale geval — het zedelijk ziekzijn van Jeruzalem — ze niet helpen zullen.

Spr. 17 : 22. Het moreel doet zooveel aan de genezing toe. Dat is geen uitvinding van dezen tijd; de Bijbel weet het ook al. Menschen, die bij de minste krankheid in de put zitten, werken eigen genezing tegen en handelen tegen het zesde gebod: door een blij hart wordt bevorderd de werking der media.

Al de fouten in de redeneering van wie ongeneigd zijn, om middelen te gebruiken, lagen daarin, dat men ze beschouwde als werkend buiten God om van uit daemonen of uit den mensch, dat men het kwaad aanzag als opkomend uit iets buiten God om.

Dit beheerscht ook het stuk van den zegen. Men beschouwt dien gewoonlijk als buitengewone voorspoed op een of ander pogen. A zat in de zaak zelf, B in wat ik door mijn gebed toebracht, C is de bijkomende zegen. Maar dat begrip van den zegen — vaak nog gevonden in christenkringen met het oog op christelijke ondernemingen — alsof de zegen zou zijn een aparte factor, die bij de andere dingen bijkomt, is niet het rechte, maar een verwarring met het begrip: succes. Het begrip van zegen vinden we 't duidelijkst aangegeven in *Ps. 127*, eerste verzen, en in *Haggai 1 : 6*. Alzoo opgevat heeft het tweemaal betekenissen: 1^e. dat we niet de werkingen der natuurkrachten van God isoleeren zullen, maar daarin eeren de almachtige, alomtegenwoordige kracht Gods, waarbij dan de influxus divinus de zegen is. 2^e. Subjectief, d. w. z., dat aldus in 't leven te staan, met die erkenning van Gods alom-

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

tegenwoordige kracht, de levenskracht verhoogt, den blik verheldert, het inzicht verdiept, de levensenergie doet rijzen.

Over het begrip zegen is meer te zeggen. Maar wij laten het bij deze twee momenten, daar ze met het onderwerp in betrekking staan.

De tweede opmerking gaat over den terminus vitae. Hier is tweeërlei standpunt. 1^o. Als 't je dag is, dan ga je dood, ook al gebruik je de halve apotheek. Voor dit standpunt pleit *Job 14 : 5, 7 : 1. Ps. 39 : 5, 90 : 3. Hand. 17 : 27.* 2^o. Een standpunt daartegenover, waarvoor deze plaatsen: *II Kon. 20 : 1. Jonas 3 : 4. Num. 17 : 12, 13. II Sam. 24 : 15, Hand. 27 : 20—24.*

Hier heerscht dezelfde fout als bij de andere questies, dat men van een reeks momenten wel het laatste beschouwt als liggende in den raad Gods en dus vaststaande, en al de andere niet.

Volgens die menschen is pauperisme ook een fantasie. Want naar hun beweren gaan de armen, ook al eten ze niet, toch niet dood voor hun tijd.

Hier moet tegenover gezet, dat ook het moment van ons eten en drinken, van ons medicijn-nemen, van al wat op onzen dood of ons leven als uitkomst betrekking heeft, in Gods Raadsbesluit is opgenomen. De zelfmoord valt onder dezelfde conditie. Er bestaat een beschouwing die zegt: „Het is niet noodig iemand tegen zelfmoord te waarschuwen, want voor zijn tijd sterft hij toch niet.” Maar: met den zelfmoord is bepaald alles wat ertoe leiden zal; zoowel voor de daad zelf als voor de momenten, die haar voorafgaan, draagt de dader de zedelijke verantwoordelijkheid; en met hem ook gij, als ge hem niet waarschuwt.

§ 9. *De Ratione Providentiae divinae generali, et speciali.*

Gods voorzienig bestel kan op 2erlei wijs worden beschouwd, al naar gelang men daarbij 't oog heeft op den in stand gehouden en bestuurden kosmos in 't gemeen of wel meer bepaald van de redelijke schepselen, of wel op een enkel mensch en in dat laatste geval allerbepaaldst op een der uitverkorenen. Beschouwd sensu generali is het objectief van Gods zijde te verstaan, en strekt absolute genomen, om het door God in de Schepping gerealiseerde kunstwerk in den kosmos te doen voortbestaan en het einddoel van zijn bestaan in de volle ontplooiing van zijn krachten en elementen tot verheerlijking van den oppersten Bouwmeester en Kunstenaar te doen bereiken. En diensvolgens in verband met de verstoring door de zonde, om door herschepping die storing te overwinnen, iets waardoor de Christus dan in 't middenpunt van heel het voorzienig bestel komt te staan, en met Hem Zijn kerk, genomen als het herboren menschelijk geslacht. Zoowel absolute als in relatie tot de zonde en herschepping, treedt de kosmos daarbij geocentrisch op, d. i. als hebbende deze aarde en op deze aarde den mensch in zijn hoedanigheid van beeldrager Gods tot centrum. Geheel anders daarentegen is de ratio providentiae, zoo we de providentia niet generaal maar speciaal nemen, d. i. gezien in het spectrum van de subjectieve gewaarwordingen van den mensch. Want wel gaat uiteraard ook met opzicht tot den mensch de providentia generalis in objectieven zin door, maar bij den mensch heeft ze ook een subjectieve zijde, en zulks in tweeërlei opzicht: *ten eerste*: in zooverre God den mensch niet alleen physice en metaphysice, maar ook op zedelijke wijze bewerkt. *En ten tweede*: overmits in verband hiermede de providentia zich voordoet 1^o als zich gestadiglijk naar zijn zedelijk doen schikkende en 2^o als zich om hem als middenpunt bewegende. Aan deze verhouding tot bijzondere personen ontleent zij haar naam van bijzondere voorzienigheid. Zij is anthropologisch, gelijk de providentia generalis streng theologisch is. Uit haar vloeit de verbondsleer. Deze bijzondere voorzienigheid spitst zich nu ten slotte tot in de allerbijzonderste, ook wel providentia specialissima genaamd, ten opzichte van de uitverkorenen, in zoover de providentia specialis bij hen uit-

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

komt als gericht op één enig doel, waarvoor de werking der middelen terug gaat tot op de Schepping en tot op het besluit van de verkiezing, dat achter de Schepping ligt. En dit laatste niet enkel objectief, gelijk alles uit het besluit komt, maar hier ook subjectief voor de geloofs-verzekerdheid. Houdt men hierbij nu in 't oog, dat de Christus het Caput electorum is, en als zoodanig met het Corpus electorum verbonden, dan wordt ook langs dezen weg de Christus diegene, om wien als middenpunt alle leven zich beweegt, en vloeit op die wijs de subjectieve en speciale voorzienigheid in de objectieve en generale terug.

Eerste observatie.

Veeltijds wordt de indeeling der Providentia anders genomen en wel aldus: Providentia generalis = bestel Gods over de natuur; providentia specialis = bestel Gods over de menschen; specialissima = over den enkelen mensch en de uitverkorenen. Ik volg een andere beschouwing: eerst de Providentia tegenover de creatura bruta; dan tegenover de creatura rationalis; dan tegenover den homo lapsus.

Volgt men de eerste methode, dan valt men telkens in herhaling. En zoo indeelend laat men teloor gaan datgene, waarop 't aankomt, dat men n.l. onderscheid zal maken tusschen de providentia objectiva (het generatieve voorzieningswerk van Gods zijde) en de providentia subjectiva (zooals we haar doorleven en ondervinden).

Tweede observatie.

De providentia, objectief en van Gods zijde genomen, staat op het terrein van de transcendentie Gods; bij de providentia specialis, waarbij het subjectieve element in 't spel komt, staan we op 't terrein van de immanentie Gods. Nemen we de providentie generaal, dan wordt het geheel overzien, zooals het ligt in Gods Raadsbesluit, dan is God uitgangspunt, middenpunt en eindpunt, waarom heel het providentieele bestuur zich wentelt. Daarbij is dan weer uitgangspunt de zelfgenoegzaamheid Gods. Noch onderhouding, noch voorziening mogen beschouwd als iets, dat kon of moest toegevoegd worden aan de eere Gods. Er kan niets worden gedacht, waarvan gezegd mag worden: Daar wordt zijn eer en glorie door vermeerderd, *Hand. 17:25, Rom. 11:36, Spr. 16:4*. God roept en de Schepping en heel het voorzienighedsbestel in het leven alleen om *Zichzelf*.

Heel de kosmos, product van den wil en de wijsheid Gods, is één machtig

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

kunstwerk, dat God gemaakt heeft, om Zichzelf erin te aanschouwen en Zelf erin te genieten. Waar nu in dat kunstwerk breuke geslagen wordt, kan de providentia generalis geen ander doel hebben dan door herschepping het kunstwerk te herstellen, het te doen beantwoorden aan zijn einddoel. Het proces, waartoe God de schepping riep, moest afloopen en daarom herschiep God. Daarbij staat op den voorgrond, dat dus ook dat voorzienig bestel nooit mag opgevat als doelend op de redding der uitverkorenen of uitsluitend op de toebrenging tot de zaligheid. Dan wordt het einddoel veranderd. De machtige kosmos met heel zijn rijkdom mislukt, terwijl een heel klein beetje menschen wordt toegebracht tot een zielezaligheid, waarbij van de schepping niets meer overblijft. Men moet terugkomen tot de Schriftgedachte, dat Christus kwam om de wereld te redden, d. w. z. te redden Gods majesteit in haar onverkorte, ongebroken werking.

Eén Evangelie is er, waar heel het herscheppingswerk uit de beginselen wordt opgevat. Daar vinden we *Joh. 3 : 16, 1 : 29, 4 : 21, 6 : 33, 51, 8 : 12, 12 : 47, 16 : 10, 17 : 21, 23*, het begrip van den kosmos voortdurend vooropgezet en de grondgedachte van *Joh. 3 : 16* bevestigd, dat „God den kosmos ἀγαπᾷ”.

Reeds spoedig na de Reformatie interpreteerde men dien kosmos als „de uitverkorenen”, schoof zoo de soteriologische opvatting voor de volgens de H. S. diepere kosmologische in de plaats. De H. S. zelf plaatst beide opvattingen naast elkander.

Evenals in het Johannes-Evangelie komt de kosmologische lijn sterk uit: *II Cor. 5 : 19*.

Col. 1 : 16—20: de terugleiding van de soteriologische lijn op het kosmologische. In dezen pericoop wordt ons zoo omstandig mogelijk het geheel getoond in zijn kosmologischen rijkdom met het soteriologische tot middenpunt.

Hetzelfde *Ef. 1 : 10*, waar we de ἀνακεφαλαιωσις hebben. Een organisme bestaat alleen, als er een hoofd op is; ἀνακεφαλαιοῦν nu is: het hoofd er weer opzetten, het gebrokene in zijn oorspronkelijken vorm herstellen.

Openb. 11 : 15. „Hij zal als koning heerschen in alle eeuwigheid” is eindresultaat. Middel is: dat de koninkrijken Gods zijn geworden. Dit alleen is voor het ingaan van het regnum gloriae Christi noodzakelijk, doch het heeft met de uitverkorenen niets te maken.

Rom. 4 : 13. Van Abraham staat hier, dat hij een erfgenaam is der wereld. Dat is natuurlijk pas vervuld in Christus. Als naar het vleesch uit Abraham geboren, wordt die erfgenaam van heel de wereld.

Midden in de zaligsprekingen komt evenzeer voor het kosmologische begrip: „de zachtmoedigen zullen het aardrijk beërven.”

Dit voor 't begrip van wereld.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

Nu voor 't begrip van ons geslacht.

Matth. 13 : 48, 49 wordt ons de voorstelling gegeven, dat de kwaden van het menselijk geslacht worden afgescheiden, niet dat er een hoopje uitverkorenen uit de wereld worden uitgenomen.

Evenzoo *Matth. 13 : 30*. Het onkruid wordt uitgelezen, niet het koren.

Reeds in *Gen. 3 : 15* ligt die gedachte „u en uwen zade”. Dadelijk wordt dus de eenheid van het menselijk geslacht op den voorgrond gesteld.

Joh. 8 : 44. Satan is niet de moordenaar van den enkelen mensch, maar van het menselijk geslacht.

Lucas 2 : 14 evenzoo. Niet: „in de uitverkorenen een welbehagen”, maar: „in de menschen een welbehagen.”

1 Cor. 15 : 47. Het menselijk geslacht wordt in zijn samenhang door den tweeden Adam geres taureerd.

Filipp. 2 : 7 wordt alles gezocht niet in een bijzondere qualiteit, maar alleen in het mensch-zijn.

1 Tim. 2 : 5. Er is een Middelaar Gods en der menschen (niet der uitverkorenen), de *mensch* Christus Jezus; daardoor dat hij mensch was, kon hij Middelaar zijn.

Rom. 11 : 11—17. Hier wordt weer als einddoel gesteld de verzoening der wereld. Aan dat einddoel wordt Israel ondergeschikt gemaakt als intervenieerend middel. Israels val dient, om de verzoening der wereld volkomen te maken. Juist in de uitspraak, dat dan gansch Israel zal zalig worden, ligt de bevestiging van die gedachte. Israel wordt zalig, niet enkele joden, maar het volk als volk. Al vallen tal van Joden weg, toch blijft het geslacht, het volk als volk behouden.

Dat wordt nader bevestigd in het verhaal van den boom met de takken. Daar staat een olijfboom, dat is Israel. In dien boom worden eenige takken ingeënt, en dat zijn de Heidenen. Dat is de voorstelling bij oppervlakkige lezing. Dan gaat het menselijk geslacht verloren en blijft Israel behouden. Maar de juiste beschouwing is deze: de boom is het in Israel geconcentreerde menselijk geslacht; in geestelijken zin heet die boom Israel. Van dien boom gaan enkele takken weg door afkapping, maar de boom zelf blijft behouden.

Ik ga nu door met de verklaring van de paragraaf. De wereld komt in de objectieve voorstelling voor geocentrisch. Waar stijl is, moet in heel het gebouw een beheerschend punt zijn. Zoo is 't ook bij het kunstwerk van den kosmos, het bouwwerk Gods. Dat punt nu ligt in den

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

mensch ¹⁾. De kosmos is geocentrisch, omdat in den mensch en op de aarde het motief van den kosmos ligt. Op zijn diepst ligt het eenig beheerschend motief in God zelf. Het naast nu aan God staat Zijn beelddrager. Het kunstwerk der schepping moet zijn subjectief motief hebben in God zelf; maar in het werk zelf is motief datgene, waarin de wezensgedachte zich het sterkst uitspreekt. En dat geschiedt in den beelddrager Gods, den mensch. De Canon voor de dierenwereld ligt in den mensch, zoodat ze geschapen werd ad imaginem hominis; en zoo is ook de plantenwereld en de stoffelijke wereld op den mensch als centrum aangelegd.

Dat rapport van alle deelen van den kosmischen bouw is verwaarloosd. Calvijn gaf de uitgangspunten; doch zij, die hem volgden, hadden er geen blik voor, alleen oog voor het soteriologische. Waar nu de Christenen het rapport verwaarloosden, riep God physiologen en filosofen op, om den stijl in Zijn schepping te verkondigen en de Theologen te geeselen. Die menschen vonden evenwel wel het rapport van de deelen van het kunstwerk onderling, maar niet het rapport met den oppersten Bouwmeester.

In de objectieve voorstelling is centrum de mensch. Dus is hier middelpunt van heel den kosmos de Christus als de tweede Adam.

Ziedaar de objectieve beschouwing. Daarvan is wel te onderscheiden de subjectieve voorstelling, omdat de zaak, zooals ze in onze voorstelling is, van Gods wege realiteit heeft.

De mensch is *causa secunda*, handelt zelfbewust en door eigen wilsaandrift. Dien stand van den mensch denkt de mensch zich zoo maar niet, doch God heeft dat zoo gewild, Zijn leven erop ingericht, Zijn verhouding tot den mensch er naar geregeld. In 's menschen existentie is een voortdurend op- en neergaan van zijn eigen zedelijk leven, door God geschapen: en daarnaar richt God zich in Zijn omgaan met den mensch, God behandelt hem ethisch. Zoo komt er dus rapport tusschen het uitwendig bestel van 's menschen leven en zijn inwendig bestaan. In de subjectief-reële beschouwing van de providentia nu hebben we met die immanentie te doen, waarmee God in den mensch ingaat, de menschelijke bestaanswijze als factor in Zijn handelen opneemt. Zoo krijgen we de voorstelling van een Voorzienigheid, die beurtelings dreigend en beloonend met ons omgaat. Die voorstelling geeft ons de H. S. En dat is juist het heerlijke van dit geloofsstuk. Stonden we niet in

¹⁾ De uitdrukking „anthropocentrisch” gebruik ik niet, omdat die meestal genomen wordt in tegenstelling met „Christo- en Theocentrisch”, waardoor we in een geheel anderen gedachtenkring komen.

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

het besef, dat ons leven, wisselend van stadium tot stadium, zò door God geleid werd, dat voor elken toestand een tehulpkomen is, zoo zou er in de voorzienigheid geen troost voor ons zijn.

Die subjectieve voorzienigheid concentreert zich in de leer van het verbond. Het verbond is het in relatie treden van God en van den mensch verbondsgewijs, gegrond op de positie van den mensch als *causa secunda*. Coccejus fout was, dat hij de verbondsleer niet aanvaardde als tegenwicht tegen de consequenties van de objectieve beschouwing, maar uit de subjectieve *alles* wou verklaren.

Wanneer we objectief weten willen, hoe het met de voorzienigheid staat, dan moeten we de objectieve belijdenis van de H. S. nemen. Wordt daarna gevraagd, hoe de gevolgen van ons bestaan als *causa secunda* zijn, dan moeten we de verbondsleer stellen als correlatief en correctief van de eenzijdigheid, waartoe men door de consequentie van de enkel-objectieve voorstelling vervalt.

In de subjectieve voorstelling nu ontstaat die bijzondere voorzienigheidszorge, die om onzen persoon zich beweegt en waardoor ieder mensch zich ten slotte gaat beschouwen als het middelpunt, waarom heel de wereld draait.

Wanneer op de Noordzee vierhonderd pinken uitgaan van de Engelsche, van de Scheveningsche, van de Fransche zijde, dan bidt ieder op eigen pink om de visch voor zich. En dat is goed. Maar dat neemt niet weg, dat de belijdenis zich weer verheft tot de objectieve beschouwing.

De schijnbare tegenspraak verklaart zich aldus. Juist dit is het wondere in het doen Gods, dat elk deeltje even mooi is als het geheel. Dat is nooit zoo bij het mechanisme, wel bij het organisme. De historie van heel ons geslacht, daarom gaat het voor God. Maar elk deeltje van dat geslacht is even kunstig, en in het heerlijk bestel over het geheel is elk deeltje weer even rijk, even heerlijk besteld, zò geacheveerd, alsof God alleen met dat eene was bezig geweest. En dat, op ons persoonlijk leven toegepast, maakt den indruk, alsof God alles draaien liet om onzen persoon als spil.

Voor Gods uitverkorenen heeft dat nog enger beteekenis. Voor hen is alles gericht op het ééne doel, dat zij de zaligheid beërven zullen.

Naar dat doel schikken zich alle dingen in hun leven, en ten slotte doet het geheel van Gods voorzienigheid zich aan hen voor als op hen gericht. In verband met de gemeenschap der heiligen wordt dit dan, dat de kerk van Christus het middenpunt is, waarom alle dingen zich in de worstelingen des

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

levens draaien. En zoo keert zich ook van die subjectieve zijde alles om het Caput ecclesiae, Christus, als middelpunt.

In Christus vallen dus de middelpunten en van de objectieve en van de subjectieve voorstelling samen. Hij, Christus, is dus voor ons het vereenigingspunt dier beide voorstellingen, die anders tegen elkaar strijden zouden.

§ 10. *De Providentia relata ad gratiam et iram.*

Op zichzelf zou er ook buiten zonde providentia divina geweest zijn. Ze bestond dan ook van het oogenblik der schepping af tot aan den val en zal evenzeer voortbestaan na de uitscheiding der zonde tot in eeuwigheid.

Zonder instandhouding en regeering toch is geen oogenblik het voortbestaan van den kosmos denkbaar. Wel is buiten zonde de werking van de providentia een volkomen eenvoudige, maar juist in het eenvoudige wordt de majesteit des Heeren op het hoogst verheerlijkt. Feitelijk kennen wij de providentia niet anders dan in statu peccati en dit brengt te weeg, dat voor ons besef elke daad der voorzienigheid of het werk van oordeel en toorn draagt of wel ons toespreekt als uitvloeisel van genade. Al zijn we dus gewoon, de gratia particularis dogmatisch afzonderlijk te behandelen in de Christologie, de Soteriologie enz., zoodat de indruk ontstaat, alsof de providentia uitsluitend doelde op de instandhouding en regeering der natuurlijke dingen, zoo spreekt het toch van zelf, dat deze scheiding geheel fictief is en dat in het voorzienig bestel Gods ook geheel het werk der particuliere genade gesubsumeerd is, iets wat zijn uitdrukking vindt in de leer van de Providentia specialissima. Maar ook afgezien van het werk der particuliere genade rust het werk der Voorzienigheid, ook in het natuurlijke leven, zoodra de val is ingetreden, steeds in de gratia Dei, die Zijn werk in stand houdt niet alleen absolute, maar ook tegenover de macht, die het poogt te vernielen.

Dit is de gratia communis, zonder welke heel het werk der providentia niet anders zou kunnen zijn dan ééne doorlopende openbaring van Gods toorn, en zulks in absoluten zin.

Dank zij echter deze gratia communis, die de daemonen inbindt, het gif der zonde in ons belet absoluut door te werken, en den vloek der zonde tempert, openbaart zich thans de providentia in 2 reeksen van feiten, waarvan de eene ons de werking der gratie, de andere der ira Dei toont, werkingen, die thans nog dooreen gevlochten zijn, maar die ten slotte absoluut uiteen gaan, om alsdan de ira Dei zich in de existentie der rampzaligheid te laten uitdrukken en de providentia gratiae in

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

het regnum gloriae met de gratia particularis te doen ineenvloeien, en alsdan beide te laten opgaan in die Providentia aeterna, die niet anders zijn zal dan de eeuwigdurende instandhouding van het ten volle ontplooid werk Gods, gelijk Hij dit met de daarin besloten potenzen in den aanbeginne om Zichzelfs wil tot aanzijn riep.

Deze laatste paragraaf legt er nadruk op, dat men zich hoeden moet tegen de valsche voorstelling, alsof naast de providentia, gaande over geboorte, leven etc. kwam staan het heil in Christus. Die aparte voorstelling heerscht in de prediking en wordt gevoed door de dogmatische behandeling. Toch moeten we, al is bovengenoemde voorstelling valsch, de dogmatische behandeling onveranderd laten. Want namen we den Loc. de Salute in den Loc. de Providentia op, dan moesten ook de Loc. de Ecclesia, de Sacramentis, de Christo er in opgenomen. Maar juist daarom moet bij de behandeling van den Loc. de Providentia er op gewezen worden, dat, als men den boog gansch overspannen wil, dat we dan weten moeten, dat in deze leer de gansche leer der particuliere genade besloten ligt. Geen enkel oogenblik mogen we ons een daad Gods, strekkend tot onze zaligheid, denken, of we moeten erbij bedenken, dat ze in 't geheel van 't bestel Gods is opgenomen.

Voorts wijzen we op een tweede misvatting. Men scheidt de Schepping af van den toestand na de zonde en denkt, dat met den laatsten dag de voorzienigheid uit heeft. Dat ligt daarin, dat we geen andere wereld kennen dan die, waarin de zonde met de waarheid worstelt. Maar volgens de H. S. duurt de voorzienigheid Gods voort tot in alle eeuwigheid, en greep ze ook plaats van het oogenblik der Schepping tot aan den val, zoodat we het wezen van Gods voorzienigheid niet mogen zoeken in de gedaante van redding uit nood — zooals ze zich vertoont in de worsteling met de zonde —, maar daarin, dat ze is rustige, majestueuse ontplooiing en onderhouding van alle dingen.

In zulk een toestand ons terug verplaatsend, vervalt de voorzienigheid, zooals de meeste menschen zich die denken, omdat er dan geen ziekte, nood, gevaar meer is, waarbij thans de providentia juist het scherpst uitkomt.

Er is een Salomo's-voorzienigheid en een Davids-voorzienigheid. David is de worstelaar, de strijder, Salomo de koning in zijn heerlijkheid. Aan den worstelenden David hebben we voor ons persoonlijk leven meer. Maar de Salomo's-heerlijkheid is afschaduwing van Gods oorspronkelijke majesteit.

Wij kunnen evenwel niet anders dan met de worstelende voorzienigheid

College-dictaat van een der studenten (Dogmatiek).

rekenen. Dat is op zichzelf niet verkeerd. Doch het wordt verkeerd, als men niet gaat onderscheiden het speciaal-incidenteele, en het eigenlijk karakter der Providentia.

In de derde plaats vestigen we het oog daarop, dat in de Providentia altijd twee motieven werken, ira en gratia. Jorissen riep in een meeting voor Transvaal uit: „God is nooit neutraal.” En dat is zoo. De meeste menschen stellen zich drieërlei veld voor: één, waarop God Zijn toorn, één waarop Hij Zijn genade openbaart, en daartusschenin een neutraal veld. Daartegenover stellen wij: Er is geen werking Gods, die niet is uiting òf van gratia òf van ira. Stelt men daarbuiten een terreintje, dan stelt men in God onverschilligheid, dan leeft men niet meer in 't besef, dat, waar de gratia weg is, dadelijk komt de volle doorwerking der ira.

Heeft de gratia een particuliere lijn, uit de electie naar de eeuwige zaligheid loopend, er is ook een gratia communis; en die stelt ons in staat, het neutrale terrein te loochenen. De particuliere gratie gaat om buiten gansche volken, waarin zich toch ook niet de werking der ira openbaart. Daar geldt de belijdenis van de gratia communis.

Gods heiligheid dringt van oogenblik tot oogenblik door op alle zonde, maar de gratia communis, den vloek stuitend in zijn doorwerking, maakt nog geluk mogelijk. Doch die phase is een aflopend proces en dus tijdelijk. Aan 't eind daarvan gaan de werkingen van de ira en gratia uiteen. Het terrein van de ira Dei alleenstaande is de hel: op de daemonen rust absolute ira zonder eenige gratia. En de zaligheid bestaat juist daarin, dat de gratia uitgaat zonder eenige inmenging met de ira Dei. De geloovige voelt, dat nog voortdurend de ira Dei in hem doorwerkt — smart, conscientie, wroeging —, maar verlost van het lichaam des doods, leeft hij in de gratia. De werking van de ira Dei houdt absoluut op. De gratia communis, die als bluswater voor de ira dienst deed, is niet meer noodig, en de gratia vloeit samen met het leven der natuur. Dan hebben we weer het oorspronkelijke Paradijsleven, maar met volle ontplooiing van alle potenzen en zòd verzekerd, dat nooit meer een enkele bloem van den rijken boom kan worden afgebroken.
